

Stellan Vinthagen

***Ickevåldsaktion –
En social praktik av motstånd och konstruktion***

Doktorsavhandling oktober 2005



GÖTEBORGS UNIVERSITET
Institutionen för freds- och utvecklingsforskning

Ickevåldsaktion – En social praktik av motstånd och konstruktion

© Stellan Vinthagen

Institutionen för freds- och utvecklingsforskning (PADRIGU)
Göteborgs universitet
Konstpedemins väg 2
Box 700
405 30 Göteborg

ISBN: 91 87380 65 X

Nyckelbegrepp: sociologi, handlingsformer och rationalitetstyper, Jürgen Habermas, Mohandas K. Gandhi, Gene Sharp, ickevåld, ickevåldsaktion, civil olydnad, begreppsschema för ickevåld, ickevålds rörelser, dialog, makt, ickevåldspragmatism, ickevåldsmotstånd, ickevåldskonstruktion, ickevåldsträning, dialogunderlättande, utopisk gestaltning, normativ reglering, maktbrytande.

Tryckeri: Kompendiet
Box 140 27
400 20 Göteborg

Göteborg 2005

Till Anna-Marie Helgadóttir

Nonviolent Action – A Social Practice of Resistance and Construction

Abstract

This research project is a conceptual exploration of a specific social phenomenon – nonviolent action. Within the discipline of peace and development studies the dissertation explores how peace with peaceful means is possible to conceptualize. Earlier theories about nonviolence (mainly Gandhi and Sharp) are discussed in the perspective of late modern sociology (Bourdieu, Foucault, Goffman, Habermas et al) in an attempt to develop a social and practical description system. The concept of *nonviolence* combines “without-violence” and “against-violence”, differing from the better known concepts of “peaceful” or “pacifism”.

Contrary to earlier research, nonviolence is described as a multidimensional rationality and contradictory action repertoire transforming conflicts through dialectical creativity. Nonviolence seeks consensus between parties – it is argued – even in conflicts plagued by power relations, enemy images, institutionalised violence, competing truth claims, dysfunctional social relations and cultural differences of groups.

The repertoire of nonviolence is a combination of resistance and construction, expressed through *dialogue facilitation*, *normative regulation*, *power breaking* and *utopian enactment*. Nonviolent action’s overriding goal is to facilitate consensus and common universal truth (Satyagraha).

Contrary to earlier research this study highlights truth-regimes, power production, manipulation and other inherent contradictions of nonviolence, while maintaining the possibility of liberation struggles against organised violence and oppression.

Based on a resulting apparatus of *social concepts* (summarised in conceptual maps) a number of possible research options and development alternatives of nonviolent practices are suggested. Taken together they point towards the possibilities of a relational, constructivist and pragmatic school of nonviolence studies and an increased potential of peaceful change in difficult conflicts and oppression systems.

Key concepts: sociology, forms of action and rationality, Jürgen Habermas, Mohandas K. Gandhi, Gene Sharp, nonviolence, nonviolent action, civil disobedience, concepts of nonviolence, nonviolent movements, power, nonviolent pragmatism, nonviolent resistance, nonviolent construction, nonviolent training, dialogue facilitation, utopian enactment, normative regulation, power breaking.

Innehållsförteckning:

<i>Tack för stöd på vägen</i>	5
<i>Figurer</i>	7
<i>Tabeller</i>	7
<i>Prolog: "Ickevåldsaktion"</i>	9
Kapitel 1: Att undersöka ickevåldets praktik	11
Ickevåld i rörelser	12
Ansats och syfte: Fred och befrielse	15
Att tolka "ickevåld"	18
Praktisk social kunskap	20
Ickevåldsbegreppet	24
Forskningsproblemet: Ickevåldets sociala logik	28
Ett brytande av handlingsnormer	28
Ett sårbart risktagande	29
Ett normaliserat beteende	30
Ickevåldets vetenskapliga problem.....	31
Ickevåldets handling och struktur	33
Frågeställningar och disposition	36
Avgränsningar	39
Teoretiska perspektiv	42
Närhet och distans till ickevåld	46
Att utveckla begrepp och synvänder	47
Vetenskapens ideologi och rörelsers vetenskap	50
Kapitel 2: Ickevåldsstudier	57
"Gandhianskt ickevåld"	57
Satyagraha – som idé och praktik	60
Gandhis system av normer och hypoteser	68
Den gandhianska repertoaren	70
Teorier om ickevåld	71
En ickevåldsforskning under uppbyggnad?.....	75
Teknikperspektivet (Gene Sharp)	77
Andra centrala tolkningsriktningar och begrepp	87
Ickevåldsstudiers behov av utveckling	94

Att utveckla begrepp utifrån kända fall exempel	96
Begreppsutvecklingens illustrerande rörelser	98
<i>Kapitel 3: Icke våldets idéhistoria och begreppsbestämning</i>	105
Den tidiga våldskritiken	112
Resist not Evil	114
Non-resistance as resistance	119
Non-violent Resistance as Satyagraha	125
Rörelsen förgrenar sig	128
Icke våld – en utvecklad definition	135
”Icke våld”	135
Icke våldsmotståndets olydnadsbegrepp	145
Icke våldskonstruktionens begrepp	147
Icke våldets ambivalenta ansatser	148
Icke våldets diskursiva grundstruktur	151
<i>Kapitel 4: Icke våldets rationalitet</i>	155
Olydnadens rationalitetsvillkor	157
Icke våldshandlingens rationalitet	159
Handlingars sociala betydelser	164
Interaktionens konstruktion av betydelser	167
Icke våldets olika handlingstyper	172
Normativ handling och moral	177
Expressiv handling och dramaturgi	180
Målrationell handling och strategi	187
Kommunikativ handling och dialog	189
Icke våldets fyra grundformer av rationalitet	195
Kombinerade rationaliteter	196
Förhandling	196
En ”direktaktion”	197
Funktionellt handlande	203
Manipulation eller dold strategi	204
Icke våldets handlingsbegrepp	206
<i>Intermezzo: Begreppsutvecklingens fortsättning</i>	209
Icke våldet som konsensusrationellt?	209
<i>Kapitel 5: Icke våldets dialogunderlättande</i>	215
En gemensam sanning	215
Icke våld som forskningsmetod	224
Dialog respektive dialogunderlättande	228
Dialogens samordnande roll för icke våld	242

<i>Kapitel 6: Icke våldets maktbrytande strategi</i>	245
Sharps problematiska maktteori	246
Makt som underordning	251
Underordningen som en process.....	252
En maktdefinition	254
Maktens manifestationer.....	257
Makten som social konstruktion.....	261
Tvång, våld och makt	265
Motståndet mot underordning	270
En motståndstypologi	272
<i>Kapitel 7: Icke våldets utopiska gestaltning</i>	277
Lidandets problematik	281
Riskfylld utopisk gestaltning	285
Emotionell utpressning	292
Vårt gemensamma rollspel	293
En duell mellan två dramalogiker.....	298
En inkluderande identifiering	304
Varken offer eller fiende – att transformera lidandet.....	306
Icke våldets utopiska gestaltning	313
<i>Kapitel 8: Icke våldets normativa reglering</i>	319
Icke våldsträning	328
Normalisering via färdighetsträning	332
Habitus – lydnadens förkroppsligande	334
Icke våldskurser som habitusmodifiering	339
Färdighetsträning.....	342
Den reflexiva gruppen	345
Rollspel – spelet med verkligheten.....	346
Normativ reglering	347
Den dolda regleringen: Manipulation	348
Att leda fåren i rätt riktning	350
Träningens produktion av föreställningar.....	353
Formandet av en subjektivistisk icke våldsdiskurs.....	357
Manipulativ och demokratisk reglering	360
Antimanipulation	365
Habitusträningen och icke våldsfältet	366
<i>Intermezzo: Icke våldet som social helhet</i>	369
Det gestaltande icke våldssamhällets begrepp	375

<i>Kapitel 9: Icke våldets sociologi</i>	385
Icke våldets ideala praktik: Konstruktivt motstånd	385
Icke våldets sociala grundstruktur.....	388
Ett utopiskt icke våldssamhälle i rörelse.....	392
Icke våldets ideal kombination och ensidighet	393
Icke våldets sociala praktik: Ett begrepps schema	396
Icke våldets motsägelsefullhet	401
Dialogunderlättande: En effektiv sanning?.....	402
Strategiskt icke våld: Motståndets disciplinering.....	406
Normativt icke våld: Att reglera frigörelse.....	412
Expressivt icke våld: Utopins estetik och retorik.....	417
Motsägelser mellan handlingstyperna.....	421
Icke våld: En konsensusdialektisk interaktion	424
Begreppsutvecklingens vetenskaplighet	432
Förslag till en skola i icke våldspragmatik	435
Teoriperspektiv.....	438
Frågeställningar.....	438
Pragmatiskt forskande.....	442
<i>Epilog: Befrielsens omöjliga nödvändighet</i>	447
<i>En personlig reflektion: Icke våld som liv</i>	451
<i>Appendix: Gandhis filosofi (Naess 1974)</i>	455
<i>Litteratur</i>	459

Tack för stöd på vägen

En avhandling har en ansvarig författare men i bakgrunden en armé av specialstyrkor, försvarsinkallade, underhållsbataljoner, och stupade. Många har präglat denna avhandlings process, på gott och ont. Bara det goda är intressant att komma ihåg och några personer bör nämnas speciellt.

Till att börja med ett stort tack till min handledare Mats Friberg som varit ett solidariskt stöd genom hela processen. Och ett speciellt tack till läsgruppen som orkat med alla konstiga halvfärdiga utkast: Leif Eriksson, Svante Karlsson och Helena Lindholm-Schulz. Jag vill också passa på att tacka Jan Öberg som ställde upp som opponent.

Av alla inblandade personer vill jag framförallt tacka Per Herngren som under 20 års tid har varit min diskussionspartner. Per var den som inspirerade mig att börja forska. Han har också vetenskapligt granskat det allra sista manusutkastet.

Den konstruktivt kritiska läsningen från Erik Furumark har varit ovärderligt för resonemanget i avhandlingen. Tack så jättemycket Erik!

Ett stort tack till Anna Johansson som lyckats attackera texten med både fundamental och kärleksfull kritik. Både avhandlingen och jag själv har vuxit i processen.

Under årens lopp har många människor kommenterat diverse kaotiska utkast; Anika Agebjörn, Erik Andersson, Anna-Klara Bratt, Sean Chabot, Bertil Egerö, Klaus Engell-Nielsen, Monica Erwér, Ananta Kumar Giri, Johan Hedin, Björn Hettne, Johan Hultman, Tomas Jakobsson, Thord Janson, Peter Johansson, Tomas Johansson, Mona Lilja, Tomas Månsson, David Karlsson, Håkan Kellgren, Hans Leander, Mattias Linder, Eva Molander, Henrik Norberg, Jonas Olsson, Camilla Orjuela, Tormod Otter, Amanda Peralta, Fredrik Quistbergh, Senthil Ram, Ingvar Rönnbäck, Chaiwat Satha-Anand, Hans Sinclair, Annika Spalde, Ann-Britt Sternfeldt, Tobbe Stranne, Pelle Strindlund, Fredrik Söderbaum, Magnus Wennerhag och Joakim Öjendal. Tack skall ni ha! Jonas, Pelle och Tormod har dessutom hjälpt mig med referenserna och språket.

Utan den hjälpsamma och trevliga administrationen som på olika sätt dragits in i mina avhandlingsbekymmer hade jag nog inte orkat hela vägen fram. Tack framför allt till Ann-Britt Bodin, Cathrine Butler, Juan José Caballero, Annika Forsell, Björn Magnusson, Kurt Samuelsson och Ann-Sofie Steén!

Jag vill uttrycka en speciell uppskattning till Hans Abrahamsson som förnyat min tro på den forskande aktivisten – och Jörgen Johansen som under två decennier inspirerat mig med ett intensivt och kompromisslöst engagemang, en politisk passion – som den ignorante misstolkar som extremism. Du har rätt Jörgen, ”sömn är något som borgarna lurat i oss för att förhindra revolutionen”.

Dessutom har deltagarna i etniska/identitetsseminariet, maktgruppen och högre seminariet på institutionen, Praxis/plogbillsrörelsens forskargrupp, Sandeslott och matlaget, Forskarnätverket om civil olydnad, Rörelsenätverket, tyska Gütekraftseminariet, IPRAs ickevåldskommission samt deltagarna i de olika Sociala Forum och Nyårsläger, forskarkonferenser och europeiska konferenser inom Hope & Resistance där jag under åren presenterat avhandlingsanalyser – i högsta grad bidragit till mina resonemang.

Ändå finns det ytterligare en rad människor som förblir anonyma men som gett mig värdefull hjälp på vägen. Tack!

Och min kära familj; tack för toleransen och för de välkomna avbrotten från skrivandet med barnvaktande och kortspel; Mamma, Dag, Anna, Rebecca, Peter, Edvin, Ivan, Clara, John, Axel, Erik, Alma och Tilde.

Och tack pappa, för all inspiration för ickevåld och forskning du gett i mitt liv, och för den människa du är.

Min bonusdotter Ninja har i samtal på de mest konstiga tider på dygnet gett mig tro på en ny radikal generation som till skillnad från tidigare också är reflexivt nyanserad.

Tack Lillemor – för allt. Du är min kärlek och kamrat i kampen. No Pasaran!

Till sist vill jag poängtera att det trots alla dessa människors hjälp är jag ensam som bär ansvaret för den text som tryckts.

Figurer

Figur 1: <i>Icke våld – ett fenomen med två sidor</i>	26
Figur 2: <i>Icke våldets praktik (utveckling av figur 1)</i>	137
Figur 3: <i>Våldets och förtryckets domäner</i>	140
Figur 4: <i>Icke våldets betydelsevariation</i>	142
Figur 5: <i>Icke våldets domän</i>	144
Figur 6: <i>Icke våldets grundläggande diskursiva struktur (M.K. Gandhi)</i>	152
Figur 7: <i>Icke våldets rationella handlingstyper som enhet</i>	386
Figur 8: <i>Icke våldets sociala grundstruktur (Begreppsschema 1)</i>	390
Figur 9: <i>Icke våldets sociala praktik (Begreppsschema 2)</i>	398
Figur 10: <i>Motsättningar mellan icke våldets handlingstyper</i>	422

Tabeller

Tabell 1: <i>Gandhis hypotetiska system av normer (Naess 1974)</i>	69
Tabell 2: <i>Icke våldets idéhistoriska stadier (centrala begrepp)</i>	130
Tabell 3: <i>Icke våldets socialt varierande rationaliteter</i>	208
Tabell 4: <i>Hinder för konsensus i konflikter (Samtalets dystopi)</i>	212
Tabell 5: <i>Kriterier för en ideal samtalsituation (Jürgen Habermas)</i>	219
Tabell 6: <i>Exempel på dialogunderlättande metoder (diskursmetodik)</i>	233
Tabell 7: <i>Några grundläggande icke våldsliga motståndsmetoder</i>	275
Tabell 8: <i>Principer för icke våldslig utopisk gestaltning</i>	315
Tabell 9: <i>Principer för icke våldsträning (Coover m fl 1977)</i>	344
Tabell 10: <i>Funktioner för icke våldskursers simuleringsspel</i>	348
Tabell 11: <i>Icke våldskursers radikala normalisering</i>	364
Tabell 12: <i>Icke våldssambällets kulturella verksamhet</i>	383
Tabell 13: <i>Icke våldskultur och dess endimensionella varianter</i>	384
Tabell 14: <i>Icke våldets ideala kombination av verksamheter</i>	395
Tabell 15: <i>Olika typer av icke våldsrörelser</i>	396
Tabell 16: <i>Icke våldets motsättningar inom handlingstyperna</i>	402

Prolog: ”Icke våldsaktion”

Den 21 november 1999 genomfördes en ockupation av det militära träningslägret Fort Benning i Georgia, USA. Ockupationen skedde till minne av sex jesuitpräster, deras hemhjälp och hennes dotter som hade mördats av militären i El Salvador i november 1989. Solidaritetsaktivister tog sig in på det militärläger där officerare från Latinamerika utbildas i ”lågintensiv” krigsföring och förhörsteknik. När aktivisterna gick in bar de på kistor, kors och svarta sorgkläder.¹ Namnen på ”försvunna” – latinamerikanska regimers dödade eller hemligt fängslade människor – var skrivna på korsens träyta. Några av aktivisterna bar vita dödsmasker, andra hade målat sina ansikten blodröda. Bland ockupanterna fanns Hollywoodstjärnan Martin Sheen, den katolske jesuitprästen Daniel Berrigan och medborgarrättskämpen Adriana Portillo-Bartow från Guatemala. Under en helg hade 12 000 människor med varierande bakgrund och nationalitet samlats i motstånd mot den nordamerikanska arméns School of the Americas i Fort Benning.² 4 408 av dessa människor tog det avgörande steget. Aktivisternas syfte var att (tillfälligt) stänga lägret genom att ockupera det. Genom sin fredliga närvaro hoppades de störa ”business as usual” och därmed förhindra framtida försvinnanden och mord utförda av officerare som utbildats vid träningslägret. Det dröjde inte lång stund innan de greps av polisen. Men genom diskussioner och träning före ockupationen var de förberedda. Var och en av de ockuperande solidaritetsaktivisterna riskerade flera månaders fängelsestraff. Några av dem bars bort sjungande. Andra grälade med polisen om varför folk lyder ett system som kränker mänskliga rättigheter. I enlighet med aktionens riktlinjer använde aktivisterna inte våld då de försvarade sin tillfälliga ockupation. Några satt ned, andra bad eller höll i varandras armar och vägrade lämna sin plats. De sprang inte undan. I mötet med det starkaste imperium jorden skådat – USA – hade de inga andra vapen än kritiska argument och sina oskyddade kroppar. Aktionen genomfördes offentligt, utannonserat i förväg och de som greps tog fullt ansvar för sitt ”brott”. Ockupationen stoppades av den statsmakt som legaliserar den militära träning som i aktivisternas perspektiv är ett brott mot mänskligheten. Året därpå var aktivisterna tillbaka och denna gång greps 3 400 aktivister.

Ockupationen av Fort Benning var en speciell variant av motståndshandling, en *ickevåldsig civil olydnad*, ett ickevåldsmotstånd där deltagarna öppet bröt mot

¹ Begreppet ”aktivist” används genomgående i betydelsen den som aktivt tar ställning i en politisk/social fråga och utför aktioner (inte, vilket är vanligt i svenska ordböcker, ”krigsivrare”).

² På grund av kritiken har det militära träningslägret bytt namn till Western Hemisphere Institute for Security Cooperation. Det finns en rad liknande utbildningsläger inom den amerikanska militären.

lagen.¹ Icke-våldsmotstånd är en politisk handlingsform som uttrycks genom exempelvis blockader, ockupationer, strejker, samarbetsvägran och bojkotter i olika varianter. Motståndet är en grundläggande tanke i ickevåld som skiljer det från passiva eller självupptagna varianter av pacifism.² Motståndet riktas mot något, ”våld” eller ”orättfärdighet”, men grundas i en kamp för högre värden av något slag.³ Som vi efterhand skall se är ickevåld inte bara motstånd och olydnad utan också försöket att leva utan våld: formandet av förmågan att genomföra ickevåldshandlingar.

¹”Icke-våld” med bindestreck var den tidiga stavningen, utifrån Gandhis engelska översättning av sanskrit-termen ”ahimsa” till ”non-violence” (även om det flera gånger förekommer att han skriver ”nonviolence” också, se hans samlade verk: Gandhi, Mohandas K. *The Collected Works of Mahatma Gandhi* 1999). Det är också den stavning som Svenska Akademiens ordlista föredrar medan Nationalencyklopedin även använder ”ickevåld”. Under modern tid verkar ”ickevåld” eller ”nonviolence” ha blivit den etablerade stavningen. Exempelvis hette studentorganisationen inom medborgarrättsrörelsen i USA då den bildades 1960, Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), medan 40-talets organisationer hette saker som the Committee for Non-Violent Direct Action eller the Committee for Non-Violent Revolution (Chabot, Sean Taudin *Crossing the Great Divide: The Gandhian Repertoire's Transnational Diffusion to the American Civil Rights Movement* 2003, sid 129). I Sverige har beteckningen ”icke-våld” gällt än längre. Det förekommer en diskussion inom ickevåldsrörelsen om stavningen där en skrivning utan bindestreck är ett försök att markera att begreppet innebär *mer än bara avsaknaden av våld* (Naess, Arne *Gandhi and Group Conflict* 1974). Begreppets (och dess associerade underbegrepps) innebörd står i centrum för avhandlingen och utvecklas därmed efterhand (och sammanfattas i kapitel 9). En inledande begreppsdiskussion förs i kapitel 3 (där även en definition av civil olydnad ges).

² I varje fall gentemot en ”minimal” betydelse av pacifism: ”the view that it is *morally* wrong for *me* to participate *directly* in *killing* in *all war*.”, (Koontz, Theodore J. *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* 1996, sid 170). Kursivering i original i detta exempel. I fortsättningen noteras enbart då jag infogat kursivering. En bred definition skulle, enligt Koontz, räkna in alla som känner en aversion för krig eller en stark längtan efter fred. Min poäng är att pacifism inte behöver innebära att man också *själv* försöker att *direkt stoppa krig* och *avskaffa* det som gör krig *möjligt*. Det gör ickevåld. Om det sen gäller *alla* krig och vad som utgör *krig* eller *våld* är omdiskuterat i ickevåldsrörelser.

³ I kapitel 3 som behandlar ickevåldsrörelsens idéhistoria kommer ickevåldets positiva målsättningar, utmärkande drag och värden att närmare utredas, liksom våldsbegreppet och ”förtryck”.

Kapitel 1: Att undersöka ickevåldets praktik

”En (utomparlamentarisk) politisk kamp med fredliga medel”¹ är en vanlig ordboksdefinition av ickevåld. Det är en enkel definition som kan tjäna som vår startpunkt. Syftet med denna avhandling är att beskriva det sociala fenomenet ”ickevåld”. Genom att föreslå ett antal nya begrepp, vilka illustreras med hjälp av empiriska fall av ickevåldsaktioner, vill jag beskriva variationen i hur ”ickevåld” manifesterar sig socialt. Avhandlingen kommer därmed att bidra till en förståelse av hur människor tillsammans gör motstånd med ickevåldsmetoder, konstruerar ickevåldsliga sociala sammanhang och hur denna fredliga verksamhet kan undersökas vetenskapligt. Generella begrepp utvecklas för ett mycket avgränsat socialt område – ickevåld. Undersökningsfältet omfattar vad som kan kallas *ickevåldets socialitet*, vilket här innebär ett perspektiv där ickevåld framträder som en specifik handlingsform.²

Ickevåld är en av flera tänkbara förändringsmetoder i svåra konflikter och ingen patentlösning. Liksom andra metoder är ickevåld potentiellt effektivt om det används kunnigt i lämpliga situationer.³ Utgångspunkten är att en utvecklad kunskap är omöjlig om vi inte förstår och kan beskriva vad ickevåld är för något.

Detta inledande kapitel diskuterar *avhandlingens projekt*: att beskriva karaktären för ickevåldets socialitet. Kapitel 2 anger begrepp inom existerande *ickevåldsstudier* som är användbara i detta sammanhang. En idéhistorisk *begreppsbestämning* av ickevåld (kapitel 3) hjälper oss att sedan övergå i en egen *begreppsutveckling* där villkoren för den praktiska tillämpningen av ickevåld diskuteras (kapitel 4–8). I det sista kapitlet sammanställas de begrepp som krävs för att beskriva ickevåldets socialitet i ett *begrepps-schema*, och slutligen, på grundval av den tidigare diskussionen, blir det nödvändigt att fråga oss vilka begrepp som krävs för att beskriva hur ickevåldet de facto kan existera som en meningsfull och fungerande social verksamhet, trots att dess praktik visar sig vara motsägelsefull (kapitel 9).

¹ Nordstedts svenska ordbok (1990).

² ”Socialitet” innebär helt enkelt samhällelighet eller sällskaplighet (av *socialis*, det vill säga ”sällskaplig”) och har att göra med en fundamental ”responsivitet” mellan människor (inte hos individer, utan ”utanför”, i det sociala samspelet i sig), ett kommunikativt samspel präglat av regelbrott och improvisationer, även i stridssituationer (Asplund, Johan *Det sociala livets elementära former* 1987, se speciellt sid 11, 16f, 19, 29ff). Tanken är att den vuxna människan är per definition ”socialiserad” och att skapad ”asocial responslöshet” eller ”abstrakt socialitet” gör oss främmande inför andra och oss själva.

³ Chabot (2003); Sharp, Gene (*The Politics of Nonviolent Action. Part 1, 2 & 3* 1973; *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential* 2004).

Termen och företeelsen ”ickevåld” förknippas ofta med Mohandas Karamchand Gandhi, en av ledarna för befrielsekampen mot Storbritanniens kolonialvälde i Indien, eftersom han mer än någon före honom utvecklade ickevåldet som politisk handlingsform. Vissa av Gandhis texter utgör centrala referenser i avhandlingens diskussion av fenomenet ickevåld men undersökningen är inte en del av forskningsfältet ”gandhistudier” och kretsar inte kring personen Gandhi eller hans metafysiska livsfilosofi. Istället är det Gandhis *ickevåld* som tolkas med hjälp av sociologins begrepp. I kapitel 2 introduceras hans ickevåldsfilosofi och i kapitel 3 hans plats inom en bred historisk tradition av ickevåld, en tradition som både föregår Gandhi och fortsätter efter honom. Som vi skall se är ickevåldshandlandet inte skapat av Gandhi, varken som praktik eller idé.¹

Ickevåld i rörelser

Folkrörelser har förändrat både globala och nationella system genom historien.² Antislaverirörelsen, arbetarrörelsen, anti-apartheidrörelsen och frihetsrörelserna mot de socialistiska diktaturerna i Östeuropa är rörelser som överskridit nationella gränser och nått framgångar mot sociala system vilka på sin tid uppfattades som övermäktiga.³ I vår historiska brytningstid av ”globalisering” där staten, samhället och ekonomin i grunden förändras verkar nya möjligheter för rörelser världshistoriska påverkan finnas.⁴

Rörelser som använder ickevåldsaktioner i försök att åstadkomma samhällsförändring är inte ett ovanligt fenomen i världen.⁵ Inte mindre än 14 %

¹ Fox (*Gandhian Utopia: Experiments with Culture* 1989:133f) visar hur Gandhis världsåskådning som helhet utvecklas kollektivt.

² Ron Eyerman och Andrew Jamison menar att sociala rörelser spelar en avgörande roll för samhällets historiska förändringsprocess (*Social Movements: A Cognitive Approach* 1996 sid 160–166). ”Folkrörelse” används här som beteckning på en rörelse av större karaktär, där tusentals människor deltar, vilken kan vara lokal, nationell eller transnationell.

³ Diskussionen av ickevåldets framgång ligger utanför avhandlingens område men den intresserade kan exempelvis studera en av de bättre analyserna av ett av alla existerande fall: Opp, Karl-Dieter; Voss, Peter & Gern, Christiane (*Origins of a Spontaneous Revolution: East Germany, 1989* 1995).

⁴ Se exempelvis Abrahamsson, Hans (*Understanding World Order and Structural Change: Poverty, Conflict and the Global Arena* 2003); Castells, Manuel (*The Power of Identity* 1997); Dahlerup, Drude (*Det nya motståndet: Agoras Årsbok 2001* 2001); Gills, Barry K. (*Globalization and the Politics of Resistance* 2000); Greider (“Waking Up the Global Elite” 2000); Hardt, Michael & Negri, Antonio (*Empire* 2000); Hettne, Björn (*International Political Economy: Understanding Global Disorder* 1995); Wallerstein, Immanuel (*The Globalization Reader* 2000; ”A Movement of Movements?: New Revolts Against the System” 2002).

⁵ En kontinuerlig och global statistik över ickevåldsaktioner saknas (se Mikkelsen, Flemming (Bevägelser i demokrati: Foreningar og kollektive aktioner i Danmark 2002). Det finns inget liknande statistiken om krig, se Uppsala Conflict Data Program

av alla nyheter Reuters World Press rapporterade mellan 1984 och 1995 kan klassificeras som ickevåldsaktioner.¹ Men ickevåld uppmärksammas sällan i akademisk forskning. Och då det uppmärksammas beskrivs aktiviteterna sällan som ickevåld utan som ”pacifistiska” eller klumpas ihop med andra traditioner som ”protester”.

Icke-våldsaktioner, även i relativt stor skala, förekommer i flera länder. Ett omfattande ickevåldsmotstånd genomfördes i Indien mot strukturanpassningsprogrammets effekter i början av 1990-talet.² I december 1993 greps 5 000 bönder, studenter och fackföreningsaktivister, i augusti 1994 genomförde 75 000 indier civil olydnad över hela landet. I april 2003 var det 7 500 personer som gjorde 300 aktioner runt om i USA mot regimens illegala angrepp på Irak.³ Medan det var 13 500 som greps i Washington under tre dagars motstånd mot Vietnamkriget i maj 1971.⁴ I Tyskland 1998 krävdes efterkrigstidens största polisinsats för att hantera aktionerna mot transporter av Castorbehållare med kärnkraftsavfall. Den brasilianska lantarbetarrörelsen MST har sedan 80-talet genomfört över 2 000 fredliga landockupationer. Icke-våldsrörelser har ibland föregått dramatiska samhällsförändringar, diktaturers fall, fredsavtal eller radikala demokratiseringar.⁵

www.pcr.uu.se/research/UCDP/index.htm eller NGO:s, se Global Civil Society Programme vid London School of Economics www.lse.ac.uk/Depts/global/CivilSociety.htm men viss statistik finns: William B. Vogeles & Doug Bonds ”Nonviolent Struggle: The Contemporary Practice of Nonviolent Action” i Powers, Roger & Vogeles, William (*Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage* 1997, sid 365ff) och Swamy, Dalip S. & Singh, Kavaljit (*Against Consensus: Three Years of Public Resistance to Structural Adjustment Programme* 1994). Dessutom finns dokumentation av den historiska (Sharp 1973: Vol. II) och geografiska spridningen av ickevåld (Zunes, Stephen m fl *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective* 1999).

¹ Enligt ett forskningsprojekt inom Program on Nonviolent Sanctions and Cultural Survival vid Harvard University (William B. Vogeles & Doug Bonds i Powers & Vogeles 1997, sid 365).

² Swamy & Singh (1994).

³ *The Nuclear Resister*, nr 132–133, www.serve.com/nukeresister/nr133/index.html (050715).

⁴ *A Day Without the Pentagon (A Day Without the Pentagon: Tactical Manual* 1998, sid 23).

⁵ En av de bästa studierna har gjorts av Tilly, Charles (*Social Movements 1768–2004* 2004b, framförallt sid 58, 142f) men där får man själv läsa mellan raderna för att se vilka rörelser som använt sig av ickevåldsmetoder då Tilly inte använder begreppet. Hans användning av begreppet ”demokratisering” är dock mycket mer fruktbart än de klassiska ”demokrati” och ”diktatur”, se sid 128. Vilken roll rörelserna spelat, tillsammans med andra aktörer, samhällsprocesser och omständigheter, är dock inte helt klart och varierar dessutom i de olika fallen. Rörande ickevåldsrörelserns samhällsförändrande roll finns en del forskning, se exempelvis Johansen, Jørgen (”Gewaltfreie erfolgreicher als bewaffneter Kampf. Neue Bedingungen für zivilen Widerstand” 2004); Schock, Kurt (*Unarmed Insurrections: People Power Movements in Nondemocracies* 2005); Sharp (2004); Zunes m fl (1999). Johansen hävdar att sedan 1980-talet är en majoritet av samtliga irreguljära regimskiften (revolutioner, kupper med mera) folkliga uppror med icke-militära medel. Exempel är Iran 1979, Filipinerna 1986 and 2001, Östeuropa och Chile 1989, Sydafrika 1994, Georgien 2003, och numera även Ukraina 2004 och Kirgizistan 2005, osv. En del av dem har präglats av ickevåldsrörelserns motstånd (ofta parallellt med andra rörelser, både väpnade och andra typer av rörelser). Att bedöma ickevåldskampens grad av ”success” är dock komplicerat, se Wehr m fl (*Justice without Violence* 1994).

Moderna rörelser – regionala, nationella såväl som transnationella – som följt och även utvecklat den ickevåldsliga traditionen är:¹ 1950-talets medborgarrättsrörelse i USA och anti-apartheidrörelsen i Sydafrika, antikärnvapenrörelsen i England under 60-talet, miljörörelsens ockupationer av byggnadsplatser för kärnkraft i Västeuropa, landsbygdsrörelser och bönders kamp mot militära skjutfält under 70-talet, trädkramarna i den indiska Chipkorörelsen, den första palestinska Intifadans köpbojkotter och strejker mot ockupationsmakten Israel, studentdemonstrationen vid Himmelska Fridens torg i Beijing 1989, fredslägren vid kärnvapenbaser runt om i Västeuropa under 80-talet där människor bosatt sig vid baserna och gjort aktioner till sitt vardagsliv, som kvinnofredslägren Greenham Common i England. Icke-våld har även tillämpats av de rörelser som under 90-talet gjorde fredligt motstånd vid globala regimers toppmöten, exempelvis i Seattle november 1999 mot Världshandelsorganisationen.²

Avhandlingen undersöker inte den faktiska ickevåldsverksamheten i dessa rörelser. Det är något som ligger utanför avhandlingens begreppsundersökning. Samtidigt fungerar andras empiriska undersökningar av liknande rörelsers ickevåldsaktioner som hjälp i den begreppsliga beskrivningen av ickevåld.

För vissa rörelser är ickevåldsmetoder en tillfällig *taktik*, för andra en överordnad *strategi* samt för enstaka rörelser – ickevåldsrörelser – är det även en *norm*, ideologi eller livsform.³ En studie av ickevåldets socialitet är inte bara intresserad av ickevåldsrörelsers tillämpning av ”gandhianskt ickevåld”, utan alla kollektiva sammanhang och former där ickevåld tillämpas som både idé och praktik; det vill säga *ickevåldets handlingsrepertoar* som en social helhet.⁴ En repertoar är en begränsad uppsättning praktiska verktyg: diskurser, organisationsformer och aktionsmetoder.⁵

¹ För generella översikter se Sharp (2004); Ackerman, Peter & Du Vall, Jack *A Force More Powerful: A Century of Nonviolent Conflict*. 2000). Referenser till rörelserna ges i slutet av kapitel 2 där de huvudsakliga fallen redovisas och i samband med att konkreta ickevåldsaktioner tas upp.

² Vinthagen, Stellan (*Vad hände med Sverige i Göteborg?* 2002a; *Lagglöst land* 2003b).

³ Taktik handlar om att vinna ett slag, strategi om att vinna kriget. Normer, ideologi och livsform handlar om vad man anser är meningsfullt, rätt eller riktigt. I *taktiskt* ickevåld är det en aktion eller en kampanj som präglas av ickevåld. I blockaden av WTO i Seattle förenades flera icke-pacifistiska grupper i en taktisk överenskommelse om ickevåldsriktlinjer för den *aktionen*, på den dagen och den platsen. Den så kallade trädkramarrörelsen i Bohuslän, vilken under slutet av 80-talet försökte förhindra byggandet av motorvägen Scan Link genom att bland annat klättra upp i träd som skulle avverkas, lät en hel *kampanj* präglas av ickevåld, Dejke (*Trädkramare inför rätta* 1989). Den skandinaviska socialdemokratin hade ursprungligen, liksom de flesta arbetarrörelser före första världskriget, en överordnad *strategi* av motstånd med fredliga medel, antimilitaristisk ideologi och förhandlingsorientering. Medborgarrättsrörelsen var däremot även präglad av ickevåldsliga *normer*.

⁴ Chabot (2003, sid 5f, 23f).

⁵ Begreppet handlingsrepertoar (”repertoire of contention”) är kopplad till rörelsers aktionsformer i ett interaktivt fält av kämpande grupper och kommer ursprungligen från Charles Tilly. Det hänvisar till en uppsättning kulturellt inlärd rutiner där större grupper interagerar i konflikt med varandra (Traugott, M. *Cycles and Repertoires of Collective Action* 1995, sid 26–27). Rörelseforskningen har fortsatt utveckla begreppet som numera inkluderar mer än själva

Ansats och syfte: Fred och befrielse

För fredsforskning är ickevåldsrörelser speciellt intressanta eftersom de försöker *bekämpa krig och förtryck med fredliga och frihetliga medel*.¹ Rörelserna pekar på en möjlighet till fredlig social konstruktion, även under svåra förhållanden.² Men "even in the terrain of peace [research], nonviolent discourse is yet to find an established corner."³ Det klassiska problemet inom fredsforskning är *hur fred med fredliga medel är möjlig*.⁴ Icke-våld handlar om just det. Man kan rent av säga att ickevåld utmärks av sin praktiska och sociala betoning på nödvändigheten av fredliga medel för att uppnå fred, uttryckt med Gandhis ord:

"Medlet kan liknas vid ett frö, målet vid ett träd; och det råder precis samma okränkbara samband mellan medel och mål som mellan frö och träd... Vi skördar alltid vad vi sår... [E]ndast goda medel kan ge goda resultat... [och] kärlekens och medkänslans kraft, åtminstone i de flesta fall, om faktiskt inte i alla, är oändligt mycket större än vapnets kraft."⁵

Ytterst sett betraktas varje människa som ett mål och ingen som ett medel.⁶ Icke-våld är intimt kopplat till samhällsförändring och fred. Närmare bestämt

aktionerna (Chabot 2003). En rörelsers repertoar är en begränsad uppsättning praktiska verktyg (actionforms, organizational styles, symbolic framing) som står till rörelsers förfogande, organiserade i relation till samhällsstruktur och historiska förändringsprocesser.

¹ Begreppen används i en vid mening i detta sammanhang. "Krig" som kollektivt och organiserat våldsanvändande, "förtryck" som institutionella hinder (genom bland annat exploatering, marginalisering, maktlöshet, kulturell dominans och våld) för personlig utveckling och individuellt självbestämmande, och "rättvisa" som förtryckets motsats (jfr Young, Iris Marion *Att kasta tjejkast: Texter om feminism och rättvisa* 2000, sid 50–89 och 45 där hon till skillnad mot mig skiljer mellan förtryck och dominans). Begreppet "våld" diskuteras i kapitel 6. "Frihetliga medel" innebär här medel som används för att motverka förtryck och orättvisor och som i sig präglas av människors frihet och rättigheter. Ett exempel är den frihetskamp som i Östeuropa under socialistisk diktatur präglades av människors användning av en yttrande- och organisationsfrihet de inte hade. När författare och aktivister öppet bröt mot censur och ideologikontroll skapade de – trots att många av dem straffades hårt – efterhand ett utrymme för andra att tänja fler förbudsgränser och i högre grad använda sin rätt till frihet, och när regimerna till sist föll, etablerades dessa friheter även legalt i form av liberala demokratier. Frihetlig kamp är alltså en kamp som präglas av den tillämpade frihet som en förtrycksordning försöker förneka.

² Användningen av begreppet "social konstruktion" utvecklas nedan.

³ Satha-Anand ("From Violent to Nonviolent Discourse" 1991), sid 129. Vissa ser ickevåld och den Gandhianska traditionen som ett hinder för fredsforskningens utveckling, exempelvis Sørensen, Georg ("Utopianism in Peace Research: The Gandhian Heritage" 1992).

⁴ Galtung, Johan (*Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* 1996).

⁵ Gandhi, Mohandas K. (*För Pacifister* 1983, sid 59–61)

⁶ Iyer, Raghavan (*The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi* 1973, sid 100).

anknyter ickevåldsforskning till en debatt inom fredsforskningen som började i slutet av 60-talet, då kritikerna hävdade att fredsforskningen hade negativa freds- och konfliktbegrepp och tjänade makthavares intressen av systembevarande.¹ Jag hävdar att ickevåld kan begreppsligt beskrivas på ett sätt som överskrider den debatten. Hur det är möjligt kommer att framgå under diskussionens gång. Men kort kan man säga att ickevåld är ett försök att motverka konflikters inslag av våld och förtryck: *ett ickevåldsmotstånd*. Samtidigt innebär ickevåldets kamp mot våld och förtryck en uppbyggnad av sociala villkor för fred. Icke-våld är en revolutionär ansats gentemot vissa vålds- och förtrycksaspekter i ett samhälle samtidigt som det försöker försvara andra mer ickevåldsliga aspekter. Det kan alltså ses som delvis både revolutionärt och konservativt.

Icke-våldsforskarens uppgift blir att undersöka handlingsformens villkor, problem, betydelse, struktur och dynamik. En svårighet för ickevåldslig frigörelse rör oavsiktliga konsekvenser av handlandet, där nya former för våld eller förtryck kan uppstå trots ambitionen att främja fred, mänskliga rättigheter och demokrati.

Icke-våldsforskning bör beskriva både ickevåldets möjligheter och dess begränsningar. En problematiserande kritik av ickevåld syftar till att underlätta en fredlig befrielse genom att bidra till nya teoretiska och praktiska sätt att hantera de inneboende problemen.² Studien söker *analytiska verktyg* (nya begrepp, teorimöjligheter, synsätt eller modeller) som hjälper oss att förstå hur ickevåld skapas. För andra forskare kan dessa verktyg underlätta empiriska analyser av rörelsers ickevåldsaktiviteter. Förhoppningsvis kan det även leda till *kritiska rörelserepertoarer* (nya metoder, strategier, förhållningssätt, handlingsformer) där aktörer kan värdera sociala innebörder i det de gör. För ickevåldsaktivister kan nya begrepp för ickevåldets olika sociala aspekter underlätta den praktiska användningen. I den vetenskapliga tradition avhandlingen tillhör – kritisk teori – utgör kombinationen av teori och praktik en enhet.³

¹ Se Schmid, Herman ("Peace Research and Politics" 1968) och Galtung, Johan ("Violence, Peace and Peace Research" 1969). Galtung (1969) lanserar begreppet "strukturellt våld" som svar på Schmid och ger därmed fredsforskningen ett kritiskt instrument som blir populärt. Ett exempel på strukturellt våld är vissa fattiga länder som har 30 års kortare medellivslängd. En strukturell situation likformig (utifrån konsekvenser) med en avrättning av äldre människor, eftersom det är fullt möjligt – med dagens kunskap om hälsa och existerande resurser – med en universell medellivslängd på 70–80 års ålder. Det kan dock ses som ett problem att begreppet förvandlar mycket av det som vanligen betecknas som "förtryck" eller "orättvisa" till "våld". Ett allt för vitt våldsbegrepp riskerar att kollapsa. Se den avslutande begreppsdiskussionen kring ickevåld i kapitel 3.

² Jag använder genomgående *kritik* i samma betydelse som Jürgen Habermas: "when arguments are employed in situations in which participants need not *presuppose* that the conditions for speech free of external and internal constraints are fulfilled." (*The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* 1984, sid 42).

³ Alvesson, Mats & Deetz, Stanley (*Kritisk samhällsvetenskaplig metod* 2000).

Undersökningen har präglats av mitt kunskapsintresse som fredsforskare. Samtidigt har den uppstått ur och är sammanvävd med mitt politiska intresse som fredsarbetare i ickevåldsrörelser.¹ Jag kombinerar båda dessa positioner med avsikten att hantera den ofreflekterade partiskhet som lätt uppstår ur vår ofrånkomliga sociala tillhörighet och grupperns tendens att se sin historiska kultur som självklar. Utgångspunkten är att en vetenskapligt fruktbar kombination är möjlig, på ett liknande sätt som inom feministisk eller marxistisk forskning. Eller så som med sociologen Pierre Bourdieu, i vars liv ”as scientist and as an activist, [we find] fruitful routes to *autonomy* and *engagement*”.² Reflexivitet är en central, snårig och löpande process av kritisk granskning av ens arbete som kan motverka ideologisk representation.³ Kunskapsintresset är *emancipatoriskt*. Studien undersöker möjligheter till människors frigörelse från förtryckande maktrelationer, våldshot och fiendskap.⁴

Icke-våld har märkligt nog sällan blivit föremål för systematisk forskning. Än mer ovanlig är avhandlingens vetenskapliga förhållningssätt – *ickevåldskritisk forskning*.⁵ Här handlar det om en kritik som inte ifrågasätter de värden som ickevåldskampen bygger på, utan *hur* dess värden tillämpas. Kritiken är *immanent*. Kritiken sker utifrån de målsättningar och principer som ickevåldsrörelsen hävdar och pekar på självmotsägelser, ineffektivitet, dysfunktionalitet och inkonsekvens.

¹ Jag har vuxit upp i en ickevåldsintresserad miljö (se kapitlet ”Icke-våld som liv” sist i texten) och har sedan 1980-års folkomröstning om kärnkraft varit rörelseengagerad inom områden som rört miljö, solidaritet, flyktingar, vapenhandel, kärnvapen, djurförtryck och globaliseringskritik. Det har bland annat inneburit att jag deltagit i och organiserat ickevåldsaktioner, ickevåldsträningar, gjort undersökningar inom ramen för rörelsers forskningsgrupper, suttit i fängelse och regelbundet undervisat och föreläst om ickevåld, konflikthantering och civil olydnad.

² Pileggi, Mary S. & Patton, Cindy (“Introduction: Bourdieu and Cultural Studies” 2003).

³ Ehn, Billy & Klein, Barbro (*Från erfarenhet till text: Om kulturvetenskaplig reflexivitet* 1994).

⁴ ”Frigörelse” eller ”befrielse” är omdiskuterade begrepp (Leahy, Michalen & Cohn-Sherbok, Dan *The Liberation Debate: Rights at Issue* 1996) men vanliga beskrivningar av ickevåld, se exempelvis Goss, Jean & Goss-Mayr, Hildegard (*The Gospel and the Struggle for Justice and Peace: Training Seminar in Evangelical Nonviolence and Methods of Engaging in It* 1990) som beskriver ickevåld som: ”fundamentally creative...a liberating force...essentially democratic”, sid 33. Eller Hare, A. & Blumberg, Herbert H. (*Liberation without Violence: A Third Party Approach* 1977) och Sharp, Gene (*From Dictatorship to Democracy: A Conceptual Framework for Liberation* 2002) Jag använder ”befrielse” i en bred bemärkelse: en kamp mot och frigörelse från det som hindrar människor att delta jämlikt i samhället, se Frazer, Evans m fl (*Pedagogies for the Non-Poor* 1987), sid 256ff. Det är både en kollektiv och individuell frigörelse från våld och förtryck, på ett kognitivt, beteendemässigt och emotionellt plan. Och det är en utopisk process utan slutpunkt (se Epilog), med Paulo Freires ord: ”re-creating a new human being, who will neither be the oppressor nor the oppressed – who on the contrary will be a ’person in the process of liberation’” (citerat i Massey, James *Downtrodden: The Struggle of India’s Dalits for Identity, Solidarity and Liberation* 1997, sid ix).

⁵ Ett undantag är Randle, Michael (*Challenge to Nonviolence* 2002) vilken sammanfattar ett antal kritiska seminarier – The Nonviolent Action Research Project – under 90-talet på Bradfords freds forskningsinstitution.

Fredsstudien är även del av de akademiska ämnena internationella relationer och utvecklingsforskning. Folkrörelser ickevåldsaktioner kan spela en roll för att minska samhällens våldsnivå och maktrelationer, lokalt såväl som globalt.¹ I ett utvecklingsperspektiv sysslar ickevåldsrörelser med att förändra ojämlika maktrelationer, fördela resurser och utveckla samhällen i mer ickevåldslig riktning.² Icke våldsrörelser är inte bara oppositionella utan också samhällsbyggande projekt. Som vi senare skall se går ickevåld att förstå som ett försök att utveckla alternativa samhällsinstitutioner (Gandhis ”konstruktiva program”). Dessutom kan ickevåld fungera *stärkande* (empowerment) av människor och på så sätt ge handlingsresurser och förändringsmöjligheter. Icke våldshandlande uttrycker en längtan efter befrielse från maktens mest extrema varianter – förtryck och organiserat våld. Och då en genuin befrielse som inte bara leder till att vi skapar nytt förtryck. Avhandlingen försöker beskriva detta befrielseförsök vetenskapligt med hjälp av sociologiska begrepp.

Avhandlingens allmänna syfte är således att utveckla sociologiska begrepp för ickevåld. Det kan nu preciseras till *att utifrån ett sociologiskt perspektiv tolka och begreppsligt beskriva rörelser ickevåldshandlande i konfliktsituationer, vilka utspelas i samhällen präglade av våld och förtryck, för att på så vis utveckla analytiska verktyg och en kritisk rörelserepertoar* – och därmed främja en kombination av kritisk vetenskap och fredlig befrielsekamp. Avhandlingens slutprodukt är ett övergripande sociologiskt beskrivningssystem och, utifrån de nya frågeställningar som genereras, ett förslag till en forskarskolas specialiserade vidareutveckling av begrepp, teorier och fallstudier.³

Att tolka ”ickevåld”

Hur vi tolkar ickevåld har en avgörande betydelse för hur den speciella handlingsformen ickevåld går att praktisera och vidareutveckla. Genom att beskriva ickevåldet som socialt fenomen, dess dynamiker, aspekter, dimensioner, varianter och logiker så kan vi också bedöma var, hur och när ickevåldsmetoder är användbara och effektiva, eller tvärtom oanvändbara och ineffektiva.

Ibland kritiseras ickevåld för att i sig vara dogmatiskt, ett ostrategiskt bakbindande av motståndsrörelserns möjligheter som gynnar makthavare, en religiös/moralisk inblandning i politisk taktik, reaktionärt, ett förräderi⁴, eller

¹ Naturligtvis kan rörelser också skapa *mer* våld och ojämlikhet, rörelser är inte per definition fredliga eller progressiva. Ett exempel är fascismen i 30-talets Europa. Den typen av rörelser faller dock utanför mitt studieområde.

² Se kapitel 6 och 8, samt Intermezzo: Icke våldet som social helhet.

³ Se kapitel 9.

⁴ Se exempelvis Chabot (2003, sid 27f) i referens till andra författares beskrivningar.

rent av en ”slavmentalitet”,¹ ”sekt”² eller ”patologi”.³ Mycken kritik av ickevåld uttrycker visserligen schablonföreställningar⁴ om ickevåld men vänder sig mot ickevåldsfröspråkarens förkärlek för absoluta, universella, religiösa och moraliska argument; dit hör inte minst Gandhi. Icke-våld har både proklamerats som den effektivaste lösningen på i stort sett alla problem och motiverats utifrån världens gudomliga ordning eller individers moraliska godhet.⁵ Gandhi menar att: ”All miracles are due to the silent and effective working of invisible forces. Non-violence is the most invisible and the most effective.”⁶

Men de som i historien praktiserat ickevåld har gjort det eftersom de varit pragmatiska människor i svåra situationer där en kamp med militära medel inte tett sig realistiskt. Efter hand har en reaktion väckts mot ickevåldets religiösa paketering. Reaktionen tog fart på 60-talet och ledde bland annat till utvecklandet av strategiska försvarsformer baserade på ickevåld. Denna antireligiösa och antimoraliska reaktion har inspirerat ett ”teknikperspektiv”.⁷ Reaktionen mot en ensidig tolkning har lett till en ny ensidighet, i stället för moralisk/gudomlig excellence överbetonas ickevåldets effektiva möjligheter som instrument för varje grupp som vill bekämpa en härskare.

Denna historiska utveckling har präglat ickevåldsstudier och delat upp fältet i två läger vilket uttrycks i en klassisk grundkategorisering av gruppers förhållningssätt till ickevåld, dels som ”livsstil”, dels som ”teknik”.⁸ Livsstils-ickevåldet är aktivistens principiella anammande av ickevåld utifrån

¹ Bouillier (*Violence/Non-violence: Some Hindu Perspectives* 2003, sid 49) citerande ”the hindurivalist” Lajpat Raj i ett uttalande 1925.

² Peterson, Abby (*Neo-Sectarianism and Rainbow Coalitions: Youth and the Drama of Immigration in Contemporary Sweden* 1997; *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy* 2001).

³ Churchill, Ward (*Pacifism as Pathology – Reflections on the Role of Armed Struggle in North America* 1999).

⁴ För en kritik av vanliga schabloner, se Schock, Kurt (”Nonviolent Action and Its Misconceptions: Insights for Social Scientists” 2003).

⁵ Gandhi hävdade både att ickevåld var den starkaste kraften i världen och något som kunde användas i alla situationer. Denna ickevåldsoptimism uttrycks bland annat i: “[Non-violence] is one of the most active forces in the world. It is like the sun that rises upon us unflinchingly from day to day.” (Gandhi 1999: Vol 45, sid 252f) och ”During my half a century of experience, I have not yet come across a situation when I had to say that I was helpless, that I had no remedy in terms of nonviolence” (Gandhi 1999: Vol 74, sid 308).

⁶ Gandhi (1999: Vol 70, sid 261.)

⁷ Se kapitel 2.

⁸ Robert Woito ”Nonviolence, Principled” (i Powers & Vogeles 1997, sid 357–364) respektive William B. Vogeles & Doug Bonds ”Nonviolent Struggle: The Contemporary Practice of Nonviolent Action”, sid 365ff i samma encyklopedi. Bergfeldt, Lennart (*Experiences of Civilian Resistance: The Case of Denmark 1940–1945* 1993, sid 17ff, 30); Sharp, Gene (*Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses* 1968); Boserup, Anders & Mack, Andrew (*War Without Weapons* 1974) och Roger S. Powers i (*MPD Workshop on Marshalling & Peacekeeping: Cape Town 23–26 March 1994* 1994, sid 14f.) Goss & Goss-Mayr (1990, sid 33) som är anhängare av principellt ickevåld skriver att ”Nonviolent methods are not used for pragmatic and tactical reasons, but as the consequence of a fundamental ethical attitude”, sid 33. ”Out of love...techniques for a nonviolent struggle arise naturally”, Nhat Hanh, Thich (*Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change* 1993, sid 39).

moralfilosofiska eller religiösa skäl. Icke-våldet präglar aktivistens hela förhållningssätt till sitt liv. Teknik-icke-våldet är, i kontrast till livsstils-icke-våldet, aktivistens effektivitetsorientering eller antimoraliska ickevåld, där främjandet av egna målsättningar är det som (framförallt) räknas. Men grunden till uppdelningen finns redan hos Gandhi, och kallas där ”den starkes ickevåld” (principiellt ickevåld) tillämpad som livsstil med en tro på ickevåld, och ”den svages ickevåld” (tekniskt eller taktiskt ickevåld) tillämpad som praktisk metod på så sätt att enbart resultaten räknas.¹

Burrowes (1996) ställer det tekniska (”pragmatic nonviolence”) och principiella ickevåldet i motsatsställning.² Det tekniska å ena sidan söker effektivitet, separerar mål och medel, ser konfliktparternas intressen som inkompatibla och eftersträvar att (utan våld) skada motparten. Det principiella å andra sidan väljer ickevåld av etiska skäl, ser mål och medel som omöjliga att separera, konflikter som gemensamt problem och accepterar det lidande motparten åsamkar rörelsen.

Ett på många sätt låst läge och en polarisering mellan dessa perspektiv har uppstått.³ Avhandlingen försöker inte medla mellan dessa båda sätt att förstå ickevåld utan istället motverka den konstruerade valsituationen mellan två (extrema) motsatser. Det finns nämligen en möjlig tredje position. Tillspetsat kan man säga att det bortom ickevåldets moraliska överstepräster och antimoraliska strategigeneraler finns en tredje position, nämligen *ickevåldets sociala pragmatik*.⁴

Praktisk social kunskap

Utvecklandet av en vetenskaplig ickevåldsdiskurs kräver att vi överskrider den förenklade polarisering som ickevåldsstudier fortfarande befinner sig i. Polareringen är en förenkling av den komplexa konstruktionen av ickevåld, ja rent av en ”illusion”.⁵ Icke-våld är snarare en kombination, en form av

¹ Den starkes ickevåld handlar om de som är starka i sin tro, beslutsamhet och ”soul”, de som har ”stout hearts”, inte fysisk styrka (Gandhi, M. K. *Gandhi For 21st Century: 1–24* 1998, sid 24, 29, Vol. 4).

² Sid 98ff. Burrowes beskriver denna ”pragmatic-principled dimension” tillsammans med en ”reformist-revolutionary dimension” som ”the Matrix of Nonviolence”. Det gör att han kan placera in olika ickevåldsrörelser längs axlarna, exempelvis den palestinska intifadan under 1980-talet som revolutionär pragmatism, busbojkotten i Montgomery som principiellt reformistisk, Gandhis Salt Satyagraha som principellt revolutionär, och så vidare.

³ Se kapitel 2.

⁴ Som Bergfeldt (1993, sid 31) konstaterar är en *blandning* av teknik och moral vanligt bland de som använder ickevåld.

⁵ Satha-Anand, Chaiwat (”Overcoming Illusory Division: Between Nonviolence as a Pragmatic Strategy and a Way of Life” 1996).

”principiell pragmatism”.¹ Icke våld skapas och integreras alltid i en social kontext och kontexten varierar. Inom ett samhälles kontext är det grupper som agerar och därmed normativa gemenskaper som både utför och är föremål för ickevåldsaktioner. Det finns dessutom aspekter av ickevåld som varken behöver vara tekniska eller principiella, exempelvis estetiska där ickevåld gestaltas mer eller mindre engagerande.²

Sharp lyfter själv fram principanhängaren framför andra – Gandhi – som en strateg: ”Gandhi, who was the outstanding strategist of nonviolent action, regarded nonviolent struggle as a means of matching forces, one which had the greatest capacity for bringing real freedom and justice.”³

Min tolkning av ickevåld präglas av ett, för ickevåldsstudier, underbetonat perspektiv: *ickevåld som praktisk social kunskap eller som ”social pragmatik”*. Jag har valt beteckningen social pragmatik även om jag är medveten om vissa nackdelar,⁴ eftersom jag anser beteckningen som den mest lämpliga för att beteckna *en socialt förankrad praktik*.⁵ En praktik som är meningsfull i sina konsekvenser.

Begreppsanvändningen är min egen men är inspirerat av det pragmatiska synsätt på kollektivt lärande och social förändring som Myles Horton och Highlander Folk School stod för, allt sedan 1932. Highlander utvecklades utifrån Hortons studier av amerikansk pragmatism (John Dewey och William James) och danska folkhögskolor, och tjänade som reträttplats och utbildningscenter för ickevålds rörelser och i synnerhet medborgarrättsrörelsens framväxt på 50-talet.⁶ Principerna för Highlanders pragmatism betonar bildning och social transformation av orättvisor genom att bygga på deltagarnas *praktiska erfarenhet och konkreta verklighet, gemenskapers lokala traditioner, resurser och självorganisering* av förändringar.⁷

¹ Satha-Anand (1996) hävdar att ickevåldets normativitet och dess praktiska strategi blandas i en form av principiell pragmatism.

² Något som utvecklas i kapitel 7.

³ Sharp (1973), sid 5. I Sharp, Gene (*Gandhi as a Political Strategist* 1979) framhåller och analyserar han strategen Gandhi i detalj.

⁴ Här refererar ”pragmatism” inte till enbart till språk och dess *praktiska användning* eller *konsekvenser*, utan även till sociala handlingar. Liksom de flesta begrepp har pragmatism konkurrerande betydelser. Sharp använder ”pragmatiskt” i bemärkelsen (amoraliskt) teknikorienterad eller (instrumentellt) effektiv. Dessutom har pragmatism en nära koppling till den amerikanska pragmatismen inom språkfilosofin (Mortensen, Nils ”Den amerikanska pragmatismen” 2003), och Habermas, Jürgen (*On the Pragmatics of Communication* 1998) har utvecklat en mer kontinental variant (universalpragmatik och formalpragmatik) som försöker identifiera och rekonstruera universella villkor för ömsesidig förståelse och kommunikation, sid 21, tillsammans med kollegan Karl-Otto Apel (transcendentalpragmatik och formalpragmatik), se Reese-Schäfer, Walter (*Karl-Otto Apel: En introduktion* 1992).

⁵ Mortenson (2003) menar att (amerikansk) pragmatism hävdar att mening (hos begrepp och påståenden) ”ska tolkas utifrån det kollektiva handlingsssammanhang i vilka de ingår”, sid 161.

⁶ Chabot 2003, sid 161ff, 183.

⁷ Morris, Aldon D (*The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change* 1984, sid 143).

Avhandlingens perspektiv bygger på antagandet att människor väsentligen kan skapa om sin omvärld utifrån det material som redan existerar, med de begränsningar och möjligheter det innebär. En *social konstruktion* av ickevåld antas vara möjlig.¹ Det innebär att konstruktionen av handlingar kräver en *praktisk kunskap*, både för att bli möjlig och effektiv. Och i detta fall handlar det om en speciell kunskap. Istället för den praktiska tekniska kunskapen handlar det om den praktiska sociala kunskap som krävs för att utföra en speciell typ av handling, en ickevåldsaktion.

Den dikotoma moralsyn uppdelningen av ickevåld i livsstil och i teknik bygger på kan överbryggas med idén om ickevåld som social pragmatik.² Pragmatiskt ickevåld har vissa likheter med de två andra typerna men här är moral och teknik socialt förankrat genom att utgångspunkten är hur grupper praktiskt fungerar i sin normativa ordning.³ Det pragmatiska uppfattas i ickevåldslitteraturen felaktigt som icke-moraliskt bara för att de praktiska konsekvenserna betonas framför en logiskt sammanhängande lära. Men social pragmatik handlar om praktiska konsekvenser av handlande i grupper: vad som utifrån människors erfarenhet faktiskt händer, hur människor reagerar och hanterar varandras handlingar. Pragmatism utgår inte från abstrakta principer eller isolerade tekniker utan från den interaktion som sker i en historisk specifik social ordning. Eftersom varje social grupp har en normativ struktur så spelar normer roll för pragmatiken. Man kan därmed vara anhängare av ickevåld eftersom man utifrån sin erfarenhet uppfattar kampformen som effektivare för vissa (långsiktiga) målsättningar och i ett visst (normativt) socialt sammanhang.

Icke-våld motiveras vanligen utifrån filosofiska moralsystem.⁴ I avhandlingen används dock moral i betydelsen *sociala normer*, i någon mån sanktionerade, sammanhängande och legitima handlingsregler i och för en social grupp eller ett samhälle. I kraft av faktiskt existerande och relativt bestående föreställningar

¹ Avhandlingen är inte en del av debatten mellan konstruktivism och essentialism. Det är inte avgörande exakt hur stort detta utrymme för konstruktion är, bara den finns i en avgörande grad. En fundamental teoretisk spänning existerar mellan *social konstruktivism* (som betonar individens bidrag i konstruktionsprocessen, eller "social konstruktionism" som betonar kollektivet och till stor del förnekar individens bidrag) och varianter av *essentialism*, som betonar icke-konstruerat eviga egenskaper eller strukturer hos människor och samhällen. Naturligtvis ser ickevåld olika ut beroende på vilket perspektiv man intar. Det finns essentialistiska traditioner inom ickevåldsstudier som istället utgår från föreställningar om människors icke-konstruerade "natur" (se kapitel 2). Dessutom finns de som betonar ickevåldets betydelse för människors "inre utveckling" eller "inre helande" (exempelvis finns ett spritt uttryck som säger att man ska: "disarm the heart", se Dear, John *Disarming the Heart: Toward a Vow of Nonviolence* 1993). Ett socialkonstruktivistiskt perspektiv är dock inte lika vanligt. Därför är avhandlingen ett bidrag till existerande forskning. Jag ansluter mig till Pierre Bourdieus perspektiv (se exempelvis *Practical Reason: On the Theory of Action* 1998, sid 66) som erkänner både (individens och kollektivets) sociala konstruktioner och den sociala *konstruktionen av principerna för konstruktion* (det vill säga det finns bestämmande strukturer för konstruktionen). Jag anser att både individen och kollektivets bidrag till konstruktionen är möjlig (se även kapitlet sista avsnitt om vetenskap).

² Dikotomins problem är att blandformer eller nya kombinationer döljs.

³ Se "Normativt handlande" i kapitel 4 och kapitel 8.

⁴ Se kapitel 2.

om godkända (respektive underkända) handlingar är alltså moral relevant för hur ickevåld kan fungera i en social grupp. Om man agerar i samklang med gällande normer för acceptabla handlingar i en grupp finns förutsättningar att aktionen förstås och ges berättigande/legitimitet inom denna grupp, fastän aktionen riktas mot gruppens formella makthavare eller legala maktordning. Denna typ av socialiserad moral i en organisation, grupp, rörelse eller ett samhälle kan inte nonchaleras i en bedömning av motståndets möjligheter. Ett motstånd som inte tar hänsyn till rådande social moral kommer att te sig svårbegriplig för dom som ingår i den moraliska gemenskapen. Men det handlar alltså här om konkreta kollektiva gemenskapers levda moralföreställningar, inte om individuella filosofers kreativa konstruktioner av logiska system utifrån abstrakta moralprinciper, oavsett om dessa filosofer kommer från motståndsrörelser eller från makthavarnas statusgrupper.

Den sociala moralen är både en historiskt nedärvd föreställning från tidigare generationer och en anpassning till ett nuvarande kollektivt samhällssituation. Det är ingen moral "underifrån" utan en historiskt sedimenterad moral som uppstår i komplexa blandningar av maktgruppers påtvingade disciplinering, vardagslivets erfarenheter och motståndstraditioners konkurrerande föreställningar. I denna mening påverkar moral ickevåldets sociala dynamik och har därmed betydelse för ickevåldets sociala teknik och effektivitet. Den klassiska dikotomin mellan "livsstil" (moraliska principer) och "teknik" (effektiva principer) kan få en att missa kopplingen mellan (social) moral och (social) effektivitet.

Avhandlingen utgår alltså från perspektivet att ickevåldets socialitet (ickevåldet som inbäddat i det sociala livet) går att förstå som en social pragmatik (normativt förankrad i en gemenskap). Avhandlingen är därmed både ett försök att visa att ickevåld *kan* förstås som social pragmatik och en begreppslig beskrivning av *hur* ickevåldet uttrycks socialt. Om vi förstår ickevåldet som social pragmatik kräver det att vi framöver fokuserar på hur socialt praktisk kunskap konstrueras.

Det kan synas märkligt att skriva en begreppsteoretisk avhandling om *praktisk kunskap* som enligt den franske sociologen Pierre Bourdieu ("habitus", "disposition") och den brittiske sociologen Anthony Giddens ("praktiskt medvetande", "social praxis") är att likna vid kunskapen att spela fotboll, en kunskap som inte (fullständigt) kan fångas teoretiskt utan måste *förvärmas* för att begripas. Som praktisk social kunskap kan ickevåld alltså enbart begripas genom praktisk handling, i utförandet av ickevåldsaktioner av olika slag. Det är på samma sätt som att man enbart kan lära cyklande genom att prova på att cykla, dans genom att öva dans och den praktiska kunskapen att gå genom att till att börja med stappla sig fram som barn. Men avhandlingens teoretiserande av denna praktiska kunskap syftar inte till att återge kunskapen i sig – likt en handbok i fotboll – utan snarare till att namnge och beskriva de sociala praktiker och strukturer som tillsammans utgör ickevåldets praktik. Att utveckla

ett *begreppsschema* som tillåter oss att systematiskt och kritiskt studera praktiken.¹ Det hjälper även praktiken att ha begrepp för olika handlingsmoment.

Låt oss behålla bilden av fotbollens inläring och utövning. För att en nybörjare skall lära sig spela krävs en boll, gärna bra skor, årtal av praktisk träning, en grupp jämbördiga kamrater som tillsammans lär sig att samspeka, ett av handlingsregler strukturerat spelfält, en avvägd spelaruppställning, en gemensam strategi, uppmuntrande kommentarer från en tränare, tillfälliga upplevelser av att det fungerar, tröst (och omplåstring), liksom en rad andra stöd på vägen mot fulländning. Ju mer fotbollsspelaren lär sig, desto möjligare blir det för henne att göra fler moment och i svårare situationer: passa tvärs över planen, nicka, ta ned en hög boll, slå en hörna, dribbla och skjuta bollen i mål från längre avstånd. De hundratals färdighetsmoment som föregår en fulländad kunskap i fotboll kan lätt förbises. Det är det praktiska utövandet – något som organiseras i *träningen* – som gör kunskapen förvärvad och det innebär upprepade praktiska försök där vi i varje moment lär oss av både misslyckanden och framgång. Det praktiska utövandet och träningen måste dessutom stödjas av omständigheter som lätt tas för givna. Exempelvis en normal lungkapacitet och en motorisk mogenhet (exempelvis med normalt balanssinne). Den eftersträvade praktiska skickligheten innebär en svårdefinierad ”känsla” för spelet och förmågan att göra det oväntade i rätt läge, det vill säga kreativa brott mot andras förväntan. Även den bästa fotbollsspelare behöver träna och kan aldrig bli så fulländad att inget nytt finns att lära och finlipa, eftersom den praktiska kunskapen är social och kräver att man förhåller sig till andras kunskap. Dessutom kan ingen träning, hur väl den än är utformad, ersätta det praktiska utövandets verklighet, fotbollsmatchen. Själva spelandet innehåller moment och situationer som man måste ta sig igenom för att bemästra den praktiska kunskapen.

De omständigheter som vi kanske inte reflekterar över då det gäller en (i vissa kulturer) så normal kunskap som att spela fotboll, behöver i än högre grad synliggöras, tematiseras och utvärderas för att vi skall förstå hur ickevåldslig olydnad – en kunskap om avvikandet från normalt beteende – blir möjligt. Regelbrottet kräver nämligen att man först förstår (och behärskar) regeln/normen som bryts, i synnerhet om regelbrottet skall bli kreativt i låsta lägen, försonande av grupperns fiendebilder och kollektivt mobiliserande av tusentals, det vill säga en ickevåldsrörelsens civila olydnad.

Ickevåldsbegreppet

”While pacifism refers to the traditional belief that all killing, particular in war, is wrong, contemporary nonviolence concerns itself with the implications of this

¹ Innebörden av ”begreppsschema” utvecklas i slutet av detta kapitel.

belief in the whole social fabric. Nonviolence has a broader definition of what causes and constitutes violence, takes the initiative against the existing system of dominance and privilege, and gives more conscious attention to the building of an alternative social structure.”¹

Då begreppsutveckling är avhandlingens själva centrum skall begrepp inte definieras så strikt att de inte kan nyanseras i den fortsatta undersökningen. Risken finns att analytiskt logiska definitioner låser fast begrepp så hårt att de utesluter innovationer och sociala variationer i den empiriska verkligheten där begreppen verkar.² Det intressanta faller så att säga lätt ”utanför” definitioner. Det är ett avgörande problem om vi är intresserade av begrepps sociala betydelser. Begreppet ”ickevåld” kan tolkas på flera olika sätt och de rörelser vi intresserar oss för använder inte exakta definitioner.³ En exakt definition begränsar utrymmet för tolkandet. I den sociala verkligheten tolkas och omtolkas begrepp i en oändlig historisk process. Begrepps betydelser är rent av en central konflikt i det sociala livet (exempelvis ”demokrati”, ”Gud” eller ”frihet”).⁴

Men diskussionen kring innebörden av ickevåldet måste börja någonstans. I slutet av kapitel 3 förs en mer ingående diskussion av begreppet (tillsammans med närliggande begrepp såsom ”civil olydnad”).⁵

Ickevåld definieras i encyklopedier och klassiska verk som en *handling utan våld*: som ”empowerment that rejects aggression and violence as means”⁶, eller en motivation som ”transforms the desire to injure others”⁷ Kärnan i den klassiska forskningsstudien om ickevåld – *The Politics of Nonviolent Action* (1973)

¹ Cooney, Robert & Michalowski, Helen (*The Power of the People* 1977, sid 10). Gällande historiska skillnader mellan pacifism och ickevåld se Ostergaard, Geoffrey (“Liberation and Development: Gandhian and Pacifist Perspectives” 1986).

² Dessutom har ”klassisk begreppsteori” med dess föreställning om exakta definitioner och idén att definitioner ska vara nödvändiga och tillräckliga, utsatts för fundamental kritik (Laurence, Stephen & Margolis, Eric “Concepts and Cognitive Science” 1999, sid 27).

³ I VCO-AMK-FMK (*Ickevoldsaksjon: Nordisk handbok i organisering og trening, 13 aksjonsbeskrivelser fra Sverige, Danmark og Norge* 1972) anger Berit Holm ickevåld som: ”frånvaro av våld, kombinerat med passivt motstånd i tillfälliga konfrontationer” (min översättning), sid 13. Lennart Bergfeldt (*Civilmotstånd: Vision och verklighet* 1990) använder Adam Roberts definition där ickevåld blir en teknik för handlande med ”andra metoder” än ”direkt fysiskt våld”, sid 19. För Smith-Christopher, Daniel L. (*Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions* 1998) är ickevåld ”refusal to engage in lethal activities [and] a commitment to strive for conditions of fairness, justice and respect”, sid 10.

⁴ Den brittiske filosofen William Gallie myntade det klassiska uttrycket ”essentially contested concepts” där poängen är att vissa moraliska begrepp är och kommer att vara permanent omtvistade (www.cir-usa.org/articles/71.html 050817).

⁵ Andra centrala begrepp introduceras där de är relevanta under diskussionens gång i avhandlingen.

⁶ Teixeira, Bryan (“Nonviolence Theory and Practice” 1999).

⁷ Nagler, Michael (“Nonviolence” 1986, sid 72).

– av Gene Sharp, är att det är handlingar som görs eller man vägrar att göra *utan våld*.¹

Jag hävdar att dessa definitioner inte stämmer med en rimlig tolkning hur begreppet använts genom historien av ickevålds rörelser och av begreppets upphovsman: Gandhi. Icke våld är mer än en handling utan våld. Samtidigt är inte allt som görs utan våld ickevåld.

I vår preliminära definition, som efter hand kommer att motiveras, utvecklas och göras allt mer nyanserad, innebär ickevåld en kombination av två betydelser: ”utanvåld” och ”antivåld”.² Poängen är att ickevåld har två dimensioner och som handlingsform uttrycker en kombination av båda samtidigt.

Icke våld = Utanvåld + Antivåld

Figur 1: *Icke våld – ett fenomen med två sidor*

Icke våld är kombinationen av utanvåld och antivåld.

Så här inledningsvis kan vi nöja oss med att förstå *utanvåld* som att själv inte använda våld och *antivåld* som att motverka det våld som andra använder. Våld kan uttryckas med olika termer och ges olika vid betydelse men innebär åtminstone att inte döda.³ Poängen är att båda dessa betydelser krävs samtidigt för att vi skall kunna tala om ickevåld. Inget blir alltså ickevåld bara för att man inte använder våld – exempelvis att vara ute och promenera. Det blir inte heller ickevåld bara för att man bekämpar våld – exempelvis när beväpnade FN-soldater patrullerar en gräns för att bevaka ett avtal om eldupphör. En grupp obehäpnade övervakare som promenerar längs med gränsen och försöker stoppa stridigheter kan däremot sägas utöva ickevåld. Det är just kombinationen av ett bekämpande av våld på ett sådant *sätt* att man själv inte använder våld som blir ickevåld.

¹ Sharp (1973, sid 64). Denna definition gäller ännu, se Sharp (2004, sid 547). Definitionen har även getts status i encyklopedier, se exempelvis Sharp, Gene (”Nonviolent Action” 1999).

² Betydelseanalysen är skild från men inspirerad av Gandhis texter (1998, sid 40f, Vol. 4); Norenus, Ulf (*Vågra leva på knä: Civilmotstånd för frigörelse och som försvar* 1983, sid 62f) och Ebert, Theodor (*Gewaltfreier Aufstand: Alternative Zum Bürgerkrieg* 1983, sid 37). Mathai, M. P. (*Mabarma Gandhi's World-View* 2000) tolkar Gandhis ickevåld som ”resistance and reconstruction”, sid 237. Min uppdelning av ickevåld är framförallt en utveckling av den som Hergren, Per (*Handbok i civil olydnad* 1990a, sid 32f) introducerade. Av ickevåldets två olika betydelser: ”utan-våld” och ”kamp-mot-våld”, menar Hergren att det kan ”vara mer nyanserat att använda ickevåld i betydelsen kamp-mot-våld” eftersom frånvaro av våld inte är möjlig för ofullkomliga människor. Till skillnad från Hergren utgör min uppdelning ett *ömsesidigt konstituerande begrepppar*, inte en mer korrekt och en mindre korrekt betydelse. På ett liknande sätt argumenterar Norenus (1983) för ickevåldet *mot* något och *för* något, sid 62 ff.

³ Se Figur 3.

Martin Luther King menar att ickevåld karakteriseras av fem grundläggande aspekter, där kärlek (*agape*) är ”det centrala i icke-våldet”.¹ Denna självutgivande kärlek karakteriseras av ett ”aktivt motstånd mot det onda utan att öva våld...[som söker] vinna [motståndarens] vänskap och förståelse...[och] att anfallet riktas mot ondskans makter snarare än mot personer...[och utgör] en redobogenhet att lida utan att vedergälla...[och] baseras på övertygelsen att världsalltet står på rättens sida”. Icke-våldet är ”kärlek i aktion” vilken uppstår ”ur en annan persons behov”, och innebär en ”vägran att hata”, ett sökande efter vad som är ”bäst för sin nästa”, en kärlek ”som söker skapa och bevara gemenskap...[med] villighet att lida för det ömsesidiga intressets skull”. I vetskapen att ”allt liv är besläktat” är *agape* ”villighet att gå hur långt som helst för att återställa gemenskapen”.

Som vi kommer att förstå under diskussionens gång uppstår en ickevåldsaktion i relation till andra parter och den situation där den görs och är inte ett speciellt beteende som kan begripas frikopplat från det sociala sammanhanget. Icke-våldstränaren Klaus Engell-Nielsen leker med nidsbilden av ickevåldsaktivismens naivism och beskriver i sina kurser ickevåldets karaktär i form av denna berättelse:

”I ett land inte så långt från vårt går en människa fram till en annan och sträcker fram en blomma. *Det är inget våldsamt med det...* Under natten äger en militärkupp rum i landet och alla former av offentliga ömhetsbetygelser förbjuds å det strängaste, särskilt att ge varandra blommor. Trots vetskapen om riskerna går samma person på morgonen till sin älskade för att ge en blomma. När soldaterna ser detta går de fram och misshandlar den som gav blomman. *Icke-våldsmotståndet har börjat...* Nästa dag när soldaterna är ute och patrullerar så ser de en kvinna hoppande på kryckor... I sin mun har hon en blomma. Till sin förvåning ser soldaterna att hon är på väg att lämna den till en man. De skyndar fram och den här gången misshandlar de henne så svårt att hon nästan dör. Resten av dagen tvingas soldaterna dock att slå sig trötta på människor som i kvinnans efterföljd ger varandra blommor. *Icke-våldskampen har börjat...* På förmiddagen nästa dag ser soldaterna fyra människor som kommer bärande på en bår. På båren ligger Zoe (vars namn betyder liv) i gips. Bredvid henne ligger en blomma. Soldaterna är stumma av förvåning. Hennes vänner bär båren till soldaterna och med ett leende sträcker Zoe fram blomman till dem. Soldaterna vet inte vad de skall ta sig till. Resten av dagen ser de människor överallt som ger blommor till varandra, till soldater och som sticker ner blommor i gevärspiporna. *Icke-våldsrevolutionen är ett faktum.*”

¹ King, Martin Luther (”Min egen väg till icke-våldet” 1971). Martin Luther King gör en skillnad mellan olika former av kärlek där *agape* skiljer sig från *eros* och *philia*. *Eros* är ”själens längtan till det gudomliga” eller ”estetisk eller romantisk kärlek”. *Philia* är ”innerlig kärlek mellan vänner” i betydelsen att ”man älskar medan man är älskad”.

Poängen är att i stort vilken vardaglig och vänskaplig handling som helst kan förvandlas till en ickevåldshandling beroende på dess relation till det våld och förtryck som råder i en viss kontext. Genom att bryta mot förtryckets regler när och om det förbjuder människor att uttrycka sin vänskap, tillgodose sina behov eller att leva sitt liv som de önskar, kan även givandet av blommor bli ickevåld. Icke-våldshandlandet konstrueras och ges mening i en social interaktion som utspelas i en kontext.

Forskningsproblemet: Icke-våldets sociala logik

Rustade med en preliminär definition av ”ickevåld”, är det nu dags att beskriva vad det är i fenomenet som väcker behov av en systematisk undersökning. När ickevåld görs av rörelser, det vill säga då många människor handlar samordnat, uppenbaras ett intressant vetenskapligt problem. För att beskriva problemet krävs att man har en förståelse av *tre särskilda karaktärsdrag* som präglar ickevåldsaktioner (regelbrott, sårbarhet och normalisering). Låt oss diskutera dem var för sig för att belysa forskningsproblemet.

Ett brytande av handlingsnormer

Sociala interaktioner regleras av handlingsnormer, det vill säga informella regler om accepterat beteende i en grupp. Det är just en handlingsnorm – ibland formaliserad i en lag – som den civilt olydige aktivisten bryter. Som ett brott mot norm, beslut, regel eller lag är olydnaden ett *avvikande* från något normalt, vardagligt, begripligt, legalt eller regelstyrt i en social ordning.¹ I och med att olydnaden trotsar en social ordning möter den reaktioner från andra. Man bryter inte mot allmänt erkända och sanktionerade regler i en social gemenskap utan att möta *konsekvenser* av något slag (bestraffningar, minskat stöd, kontrollåtgärder eller interna konflikter). Rörelsen som helhet eller en enskild aktivist riskerar att utdefinieras eller stämplas som oansvarig, naiv, korrumperad, förrädisk, terroristisk eller på andra sätt underkännas som

¹ Här betraktas alltså olydnad i vid bemärkelse: både som vägran att lyda en direkt order från en auktoritet och som brytandet av socialt etablerade förväntningar. Då förväntningarna är informella brukar fenomenet diskuteras i termer av *icke-konformitet* (Giddens, Anthony *Sociologi* 1994, sid 162f). Det innebär att jag betraktar en handling som ”olydnad” om den, i den sociala ordning den görs, på något sätt trotsar eller bryter normer, invanda uppfattningar eller sociala strukturer. Se diskussionen under Icke-våldsmotståndets olydnadsbegrepp, kapitel 3.

deltagare i en legitim politisk process.¹ En annan avfärdande strategi är att behandla rörelsen som irrelevant och möta den med nonchalans eller förlöjligande.² Rörelsen kan även misskrediteras genom förtal och falska beskyllningar, exempelvis som när FBI spred rykten om Martin Luther Kings ”kvinnoaffärer”. Även om en rörelse har stort stöd så riskerar den periodvis att diskvalificeras av sina motståndare, som har en starkare förankring i den existerande ordningen och därmed definitionsmässigt en större möjlighet att påverka spelets domare. Slutligen riskerar en rörelses ickevåldsmotstånd att utkonkurreras av mer moderata eller våldsorienterade rörelseriktningar. Flera av dessa olika problematiska konsekvenser behöver rörelser hantera på något sätt, om olydnaden skall kunna upprätthållas.

Dessutom, i och med att ickevåld förutsätter konstruktioner av fredliga sociala relationer och beteenden, blir ickevåld ett komplicerat arbete i samhällen där våld och förtryck är delvis kulturellt legitimerat.

Därmed förstås olydnaden för det första som problematisk handlingsrepertoar i en social interaktion på grund av sitt inbyggda *normbrott*. Handlandet genomförs inte självklart av aktören och förstås inte självklart av andra – eftersom den (till skillnad från etablerat beteende) bryter mot sanktionerade regler och legitima normer i en social gemenskap.

Ett sårbart risktagande

Icke-våld är inte bara ett problematiskt normbrott utan också ett risktagande. När människor står inför våld och förtryck förväntar man sig kanske att de underkastar sig, flyr undan till säkerhet eller möjligtvis försvarar sig med våld. Det är de tre klassiska reaktioner som vi spontant accepterar eftersom vi känner igen reaktionerna hos oss själva eller i etablerad historieskrivning. Motstånd, våldsamt eller ickevåldsligt, är ett risktagande. Allt det man värdesätter och ens eget liv kan förloras. På det sättet är traditionell våldsanvändning (krig) och det relativt okända ickevåldet likartat. Båda innebär strid men stridsformerna är fundamentalt olika. När förtryckta grupper reser sig i motstånd med våldsamma metoder kan vi känna en beundran/förvåning över deras mod/desperation. Den ickevåldsliga handlingsrepertoaren förutsätter ett avhållande från reflexmässigt eller inlärt våldsförsvär. Våld brukar normalt ses som berättigat och förståeligt i de fall människor blir våldsamt attackerade. Det är det försvarsmedel som näst intill alla stater sanktionerat i sin försvarsmakt, polismakt och lag om ”nödvärn” vid livsfara. Rätten till självförsvar med våld

¹ Mathiesen, Thomas (*Den dolda disciplineringen* 1978; *Makt och motmakt* 1982).

² Gandhi anger motpartens stegvisa reaktioner av nonchalans, förlöjligande, och slutligen bestraffning som sedan övergår i seger om rörelsen uthärdar, Gandhi (1999: Vol. 35, sid 69).

brukar också hävdas i rättsfilosofins ”naturrättslära”. Ett kulturellt etablerat våldsbeteende måste alltså motverkas för att göra kollektivt ickevåld möjligt. Den avvikande handlingsformen kräver ansträngning för att kunna upprätthållas och göras förståelig.

I en sociologisk analys som diskuterar civil olydnad beskriver Cohen och Arato (1994) handlingsformen som ”självbegränsande radikalism” eftersom det radikala brottet mot lagen kombineras med ett fredligt ansvarstagande för handlingen inför maktordningens reaktion. Aktivisterna som ockuperade School of Americas råkade inte bli arresterade, de var stolta över sin handling och tog öppet ansvar för vad de gjort, trots risken för kännbara straff. Man kan med andra ord hävda att ickevåld (inte bara ickevåldslig olydnad) innebär att man tar en *risk* (genom att göra motstånd) och samtidigt gör sig *sårbar* för våld (genom att avhända sig självförsvar med våldsmetoder).¹ En självpåtagen risk där man inte försöker att skydda sig, även vid allvarlig fara för liv och säkerhet, är ett beteende som till synes går emot en självbevarelsedrift. I de fall människor, trots risken för sina liv eller sin trygghet, genomför fredliga demonstrationer, strejker eller ockupationer, kombineras två saker samtidigt. Detta *sårbara risktagande* är det andra problematiska karaktärsdraget hos ickevåldsmotstånd som behöver göras begriplig.

Ett normaliserat beteende

Enstaka ickevåldsaktioner utförda av små grupper av aktivister kan tolkas som udda exempel, undantag från de gängse politiska uttrycksätten som (bort)förklaras med hänvisning till avvikande subkulturer, egenartade psykologiska karaktärsdrag eller extrem ideologi. Men hur skall man förstå återupprepade kollektiva aktioner, under olika tidsepoker i historien, i olika delar av världen, för olika sakfrågor, mot olika typer av samhällsordningar och utförda av människor tillhörande vitt skilda sociala kategorier? Det vill säga, hur kan man, för det tredje, förstå ickevåldsaktioner som ett socialt regelbundet eller *normaliserat beteende* (det vill säga socialt legitimerat och vanligt beteende i en grupp)?

Hur är det möjligt att tusentals människor envist kämpar för det de tror på utan att använda våld, trots att de utsätts för våldsamma motreaktioner? Eller, hur är det möjligt att människor fortsätter göra olagliga motståndshandlingar även då de allra flesta kritiska opponenter i samhället inte gör motstånd? En utbredd lydnadskultur är vanlig, även i länder med ickevåldsrörelser, som

¹ Sociologen Ulrich Beck har beskrivit det senmoderna tillståndet som ett ”risksamhälle” där man utsätts för osäkra valsituationer och oundvikliga riskbedömningar. I ickevåldsrörelsen kan man säga att risken är både accentuerad och en vald arbetsmetod (inte enbart något man drabbas av).

exempelvis USA och Brasilien.¹ I USA bryter samhällskritiker vanligen inte öppet mot statens lagar, inte heller de som anser att ett regelbrott är berättigat. Ändå fortsätter ickevåldsaktionerna mot det militära träningslägret School of Americas. Hittills har mer än 10 000 aktivister fredligt brutit lagen i opposition mot militärens träningsläger, och det pågår fortfarande. Olydnaden är alltså kollektiv och regelbunden men nationellt ovanlig och ”onormal” (i ett samhälle där legalism och militarism är normaliserat). I Brasilien vågar de flesta jordlösa fattigbönder inte ockupera storgodsägarnas mark eftersom de riskerar att mördas av dödspatruller. Ändå har mer än 300 000 familjer fredligt ockuperat mark.²

Ickevåldets vetenskapliga problem

Sammantaget ger oss de tre karaktärsdragen för ickevåld – normbrott, sårbarhet och normalisering – en utmaning för vetenskapen att förstå och förklara. Idag kan ickevåld betraktas som onaturligt, opraktiskt, orealistiskt eller rent av otänkbart eftersom vi lever i en ”våldsdiskurs hegemoni” eller ”våldsparadigm”.³ Frågan är hur rörelser (i vissa sociala sammanhang) förmår konstruera *ickevåldsaktioner som blir regelbundna och normaliserande, trots att ickevåld är en problematisk handlingsrepertoar av sårbart risktagande som bryter en etablerad samhällsordnings förväntan, normalitet och regelbundenhet*. Utvecklandet av ickevåldshandlandet i en given kontext kräver ett hårt experimentellt arbete.⁴ Men även då ickevåldsaktivister efterhand lyckas finna en specifik och sammanhängande aktionsform som mobiliserar en rörelse, är ickevåldshandlandet bundet till dominerande kulturer,⁵ historiska strukturer och interaktionen med andra aktörer involverade i konflikten.⁶ Det verkligt intressanta vetenskapliga problemet med ickevåldsmotstånd är därmed inte i sig människors val att undvika eget våldsanvändande, eller att bryta lagen/normer, utan hur en social mångfald utvecklar ett komplext och fungerande handlingsalternativ till förväntade och normaliserade former av politisk opposition, ett annat sätt att handla på.

Att handla ickevåldsligt är nämligen inte främst ett handlande utan våld. Om det vore ickevåldets särdrag skulle ickevåld, rent logiskt, alltså karakteriseras med en ”icke-egenskap”, att inte handla våldsamt, i sig ett icke-handlande, det vill säga passivitet. Det vore absurt. Det intressanta i ett handlande utan våld

¹ Millgram, Stanley (*Lydnad och auktoritet: Experimentsituationer, resultat och utvärdering* 1975).

² Enligt den svenska stödgruppens hemsida, www.bahnhof.se/kjorling/MST/ (050205).

³ Satha-Anand, Chaiwat (*The Nonviolent Prince* 1981; 1991).

⁴ Fox (1989); Chabot (2003).

⁵ Fox (1989, sid 270).

⁶ McAdam m fl (*Dynamics of Contention* 2001).

kan inte vara att det är utan våld, utan att det är ett specifikt handlande. Dessutom blir kategorin ”handlande utan våld” så bred att den blir tämligen ointressant som vetenskapligt begrepp (det brittiska Indiens frigörelse, såväl som sömn, skogs promenader och vetenskap skulle hamna i samma fack). Det vore ungefär lika ointressant som att dela in färger i grön och ”icke-grön”.

Tvärtom är det så att ickevåldsaktioner har sina strategier, tekniker och sin särskilda logik – liksom lagliga protester eller våldsaktioner. Organiserat våldsanvändande – krig – har förändrats dramatiskt genom historien. Skillnaderna är fundamentala mellan träklubban och kärnvapnet, mellan slagfältets koncentrerade här och specialstyrkornas nyckeloperationer, trumpetsignalen och den högteknologiska informationsstrukturen, indelta bönder och professionella soldater. Krigets våldsamma kraft har blivit möjlig genom en systematisk kombination av praktisk erfarenhet och teoretisk forskning. Krigets antites som medel i en konflikt – organiserade ickevåldsaktioner – fungerar likartat.¹ En utveckling av ickevåldets strategier och varierande kampformer sker genom experimenterande med och inläring av nya praktiska idéer som sprids vidare till andra rörelser där formerna anpassas till nya kontexter.² En fond av erfarenhet byggs upp utifrån framgångar och misstag, vilket gör det möjligt att introducera och utbilda nya deltagare. Speciella ideologier som understödjer kampen uppstår. Icke-våldets egna symboler, myter och berättelser utvecklas i olika traditioner som konkurrerar med varandra, samverkar och bryts. Upprätthållandet av nya kamptechniker kräver även en utveckling av skydd mot andra gruppers kooptering och sabotage. Som vi skall se längre fram uppstår specifika teoretiska och praktiska ickevåldskunskaper och ickevåldsdiskurser – strukturerade sätt att tala om, hantera och föreställa sig ickevåld.

I varje konkret fall av rörelser ickevåldsaktioner är det rimligen en kombination av flera faktorer som förklarar varför motståndet blev möjligt just på det sättet, på den platsen och i det historiska ögonblicket. Psykologi, historia, slump, resurstillgång eller liknande, kan tänkas spela roll. Jag försöker inte förklara konkreta fall, istället undersöker jag vilka generella begrepp som hjälper oss att förstå hur ickevåldsaktioner utförs. Det som intresserar mig här är hur rörelser konstruerar ickevåld, eller hur en komplex ickevåldslig handlingsrepertoar, som uppstår ur tusentals människors samverkande handlingar, kan beskrivas.³

¹ Se avsnittet om ”Försvarsperspektivet” i kapitel 2 för en beskrivning av den litteratur som diskuterar ickevåld som både ersättning till militärt försvar och som metod mot krigshandlingar.

² Chabot (2003). Fox (1989).

³ Människor kan samverka genom att göra en aktion samtidigt eller genom flera mindre aktioner under en längre period. Aktionerna mot Pentagon från 1962 och framåt är ett sådant exempel, där de gripna har varierat från 15 personer till omkring 1 000, se *A Day Without the Pentagon* (1998, sid 21ff). Antalet samverkande människor – ”tusentals” – är en nödvändig men godtycklig gränssättning (på motsvarande sätt som när man kallar det för ”krig” om minst 1000 personer dödas per år). Gränsens syfte är att i just denna undersökning undvika de unika

Existerande teorier och begrepp är inte tillräckliga för att förstå ickevåldets sociala dimension, trots att det gått hundra år sedan termen myntades.¹ Förståelsen av ickevåld som socialt fenomen utgör följaktligen ett utmanande vetenskapligt problem som avhandlingen vill bidra till att lösa.

Ickevåldets handling och struktur

Sociologin erbjuder åtminstone två teoritraditioner tillämpbara på ickevåldsaktioner:²

1. Dels kan handlingar förstås som förnuftiga, begripliga eller meningsfulla delar av samhällens kulturer (ickevåldets *sociala meningsfullhet*).
2. Dels kan handlingar förstås som delar av samhällens strukturer och system (ickevåldets *sociala regelbundenhet*).

Jag kommer att försöka kombinera dessa båda perspektiv för att utveckla ett sociologiskt begreppsschema.³ Ickevåldslig befrielsekamp är ett fenomen kopplat till flera sociala processer: förändringen av förtryckssystem, undvikande att (oavsiktligt) skapa nytt förtryck, förmågan att förmå många att delta i aktioner, konstruktionen av aktioner förståeliga för deltagare och motpart. Allt för att konflikter skall kunna lösas tillfredsställande eller hanteras hållbart. För detta krävs en kunskap om hur kultur och struktur påverkar ickevåld, och hur ickevåldsaktioner relaterar till de gemensamma föreställningarnas vana och strukturernas tvång. Strukturer kan variera beroende på socialt sammanhang och kan dessutom hänga samman i system. Även handlingars meningsfullhet varierar beroende på sociala förhållanden och komplexa kulturella sammanhang.

omständigheter som kan karaktärisera en isolerad smågrupps beteende. Gränsen spelar enbart en praktisk roll för urvalet av illustrerade fall (se nedan).

¹ Försök att uttrycka ickevåld som en exakt vetenskap blir lätt komiska på grund av begreppsoklarheten, jfr med Karn, Anil (*Science of Satyagraha* 1994).

² Detta är en klassisk uppdelning av sociologins teoriskolor: de som studerar aktörers förnuftiga skäl till sitt agerande respektive de som studerar hur beteenden systematiskt organiseras i regelbundenheter genom sina (medvetna eller omedvetna) upprepningar, villkor och konsekvenser. I sina renodlade former hävdar handlingsteori att aktörerna styr sitt eget handlande medan struktur- och systemteori hävdar att handlandet styrs av faktorer utanför de handlande själva.

³ Jag kommer dock av utrymmesskäl inte att diskutera ickevåld med hjälp av sociologisk systemteori. Det är ytterligare ett fruktbart perspektiv, se Paul Hare ("Applying the Third Party Approach" 1977) som på ett unikt sätt har använt Talcott Parsons systemfunktionalism för att förstå ickevåld.

Det första teoriperspektivet kring social begriplighet anknyter till det generella vetenskapliga problemet om hur man kan tolka och förstå handlingars eventuella syfte, meningsfullhet, budskap eller rationalitet (förnuftighet), något som utvecklas framförallt i kapitel 4.¹ För det kollektiv som utför en ickevåldsaktion utgör den definitionsmässigt något meningsfullt. Frågan för en undersökning av ickevåldets socialitet är hur denna mening kan beskrivas som meningsfull (även) för andra. För att ickevåld skall kunna nå framgång eller gemensamt hantera konflikter behöver handlingarna kunna förstås som förnuftiga eller åtminstone begripliga av flera parter: en *presumtiv rörelsedeltagare* (för att motivera till deltagande), en bred *allmänhet* (för att rörelsens krav skall kunna erhålla stöd), *motparters allierade* (för att bryta deras existerande stöd), av direkta *motparter* (för att ett hållbart förhandlingsavtal skall kunna komma till stånd). Den tyske sociologen och socialfilosofen Jürgen Habermas gör en uppdelning av handlingstyper utifrån deras skilda rationella orientering, en uppdelning som kommer att fungera som grundstruktur för avhandlingen. Icke-våld uttrycker nämligen flera rationaliteter samtidigt. Inom ickevåldsrörelser skapas sammanhängande *ickevåldskulturer*. Som både oppositionell konfrontation och meningsfull livsform, *motverkar och omskapar* ickevåldsrörelser aspekter av en hegemonisk samhällskultur.² Men ickevåld skall inte enbart beskrivas utifrån sina intentioner utan liksom allt socialt handlande även utifrån dess nödvändiga konsekvenser även då de är oavsiktliga (Giddens 1993). Som vi senare skall se innebär det att ickevåldsstudier behöver begrepp som belyser ickevåldets egna former för manipulation, ideologiproduktion och maktrelationer.

Det andra generella teoriperspektivet kring social regelbundenhet anknyter till en central vetenskaplig diskussion i social teori kring sambanden mellan

¹ Rationalitet är kopplat till möjligheten att i en *argumentation* ange och ifrågasätta *skäl* till en handling (Habermas 1984, sid 8 – 42, speciellt sid 9, 22f och 26). Men vad som är rationellt är inte enkelt att fastslå. Det som är rationellt för en aktör kan framstå som irrationellt för en observatör och det som utifrån aktörens intentioner är meningsfullt passar inte alltid in i vad som traditionellt ingår i kategorier för ”rationalitet”. Vad som är eller inte är rationellt är en del av kampen om socialt legitim mening. Rationalitet har traditionellt kopplats samman med manligt förnuft på ett sådant sätt att kvinnors förnuft definierats som känsla, intuition eller irrationellt. Efterhand kommer det att framgå att jag behandlar rationalitet som ett mångdimensionellt begrepp i enlighet med Habermas typologi och menar att betydelsers sociala meningsfullhet fastslås i gemensamt reflekterande samtal (inte av ”objektiv observation”, eller individers ”motiv”), samtidigt som jag kompletterar Habermas med perspektiv (från bland annat Bourdieu och Gandhi) som betonar den kroppsliga eller emotionella erfarenhetens rationalitet, kunskap och meningsfullhet.

² ”Hegemoni” är ett begrepp utvecklat framförallt av Gramsci. Det används här i betydelsen: en maktordning som till skillnad från ”dominans” *uppfattas* av de underordnade som om den (i hög grad) var i deras intresse, byggt på samförstånd och frivillighet, se Jansson (”Hegemoni och internationella relationer” 2001). En hegemoni är en speciellt intressant utmaning för en rörelse ickevåldskamp mot underordning, eftersom de som underordnar sig definitionsmässigt ser hierarkin som berättigad.

handling och struktur.¹ Frågan är om aktörer är upphov till sina egna handlingar och därmed skapar det omgivande samhället, eller om samhällsstrukturen bestämmer vilka handlingar som är möjliga och därmed vad aktörer kan göra (eller föreställa sig). Eftersom ickevåldsaktioner utförs av aktörer som bryter sanktionerade regler i syfte att förändra rådande samhällsförhållanden (det vill säga grundläggande sociala strukturer) blir problematiken aktuell. Det faktum att ickevåld faktiskt bryter vissa samhällsregler, strukturellt bestämda gränser och systems processer (genom exempelvis strejker, ockupationer och civil olydnad), och gör det regelbundet visar att ickevåldsaktioner både kan *bryta etablerade strukturer och forma nya regelbundenheter*, åtminstone till en viss grad och tillfälligt.

Handlingssociologi riskerar att underskatta strukturers tvingande inverkan medan struktursociologi istället abstraherar bort de agerande deltagarna.² Icke-vålds rörelser rör sig i skärningsområdet mellan dessa positioner där aktörer bryter tvingande regler och där motståndet bidrar till att skapa nya stabila strukturer.³ Denna *regelbrytandets handlingssociologi* kan dels hjälpa oss att förstå det normala, strukturanpassning, dels hjälpa oss att förstå strukturell förändring.⁴

Avhandlingens grundläggande perspektiv är att ickevåldsaktioner trots ett avvikande socialt handlande *kan förstås som rationellt, normaliserat, strukturerat och systematiskt*. Därmed kan ickevåld förstås som likartat annat normalt socialt handlande – trots dess icke-konformitet. Den nordamerikanske socialpsykologen Erving Goffman menar att de som avviker från grundläggande sociala spelregler trots allt på ett nödvändigt sätt bygger sitt agerande på samma sociala regler som de normalt agerande.⁵ Konstruktionen av handlingar är inte godtycklig utan präglas av vissa begränsningar, regler eller villkor. Det gäller även de handlingar som råkar bryta några av gemenskapens sanktionerade spelregler för det ”normala”. Olydnaden är inte enbart något främmande eller nytt i det sociala sammanhang där den genomförs, den är delvis något vi kan känna igen och som har likheter med vissa moment i normalt vardagshandlande. Olydnaden bryter vissa normer samtidigt som den

¹ Bourdieu, Pierre (*The Logic of Practice* 1995), Giddens, Anthony (*Contemporary Social Theory* 1982), Stryker, Sheldon (*Symbolic Interactionism* 1980) eller – uttryckt på ett annat sätt – sambanden mellan ”system” och ”livsvärld” vilket Habermas, Jürgen (*The Theory of Communicative Action: Lifeworld and the System: A Critique of Functionalist Reason* 1989; *Kommunikativt handlande* 1988), Cohen, Jean L. & Arato, Andrew (*Civil Society and Political Theory* 1994) diskuterar.

² Avhandlingen försöker inte lösa den stora samhällsvetenskapliga frågan om sambandet mellan aktör och struktur i allmänhet, utan försöker utveckla användbara begrepp som beskriver ickevåldsrörelsers kollektiva handlingar och deras sociala struktur. För en utveckling av handlingssociologi se exempelvis Hans Berglind (*Handlingsteori och mänskliga relationer* 1995) och Rosenberg, Morris & Turner, Ralph H. (red) (*Social Psychology: Sociological Perspectives* 1990), respektive struktursociologi (Collins, Randall *Theoretical Sociology* 1988).

³ Jfr ”struktureringsteorin” i Giddens (1982).

⁴ Avvikandet som föremål för studier av det normala har använts av många olika forskare, se exempelvis Goffman, Erving (*Interaction Ritual: Essays on Face-To-Face Behaviour* 1967).

⁵ Lemert, Charles & Branaman, Ann (*The Goffman Reader* 1997, sid xviii).

följer andra. *Normaliseringen av det onormala handlandet eller det regelbundna i det regelbrytande handlandet* är därmed av intresse för avhandlingen. En sådan kunskap kan ange en social logik i ickevåldsolydnad vilket gör handlandet begripligt. Det kan hjälpa oss att förstå hur sociala institutioner kan förändras eftersom institutioner och strukturer utgör samhällets mönster av regelbundet sanktionerat handlande.

Typexemplet på normaliseringen av olydnad är arbetarrörelsens strejker och politiska mobilisering.¹ Strejkerna var i början olagliga. Till och med förslag om att bilda fackföreningar kunde leda till avsked. Aftonbladet tvingades till tystnad vid upprepade tillfällen och hade, enligt tidningens egen ledarsida, inte existerat utan civil olydnad. Därför fängslades också arbetarrörelsens pionjärer regelbundet. Hjalmar Branting, satt över tre månader i fängelse innan han blev Sveriges förste socialdemokratiska statsminister. August Palm satt inlåst dubbelt så länge. Men Sverige blev med tiden en socialdemokratisk hegemoni och både Aftonbladet och strejkrätten blev grundlagsskyddad.² En normalisering av det som – vid slutet av 1800-talet – betraktades som det onormala skedde under ett par decennier.³ Det orimliga förvandlades till det självklara. Normalisering av det onormala är alltså inget unikt i historien, kanske är det rent av det som är det ”normala”?

Frågan är dock hur vi kan beskriva en normalisering av ickevåld socialt och praktiskt. Det är här som avhandlingens syfte passar in: att beskriva det sociala fenomenet ickevåld vilket alltså innebär en undersökning av *ickevåldets sociologi* – läran om ickevåldets sociala meningsfullhet (begriplighet, kultur, rationalitet, symbolik) och regelbundenhet (struktur, system, villkor).

Frågeställningar och disposition

Hittills har jag hävdats att ickevåldsaktionen, för det första, är mer än bara ett agerande utan våld, och för det andra, mer än bara ett motstånd mot våld. Icke-våldsaktionen är en egen form för praktiskt socialt agerande. Forskningsproblemet väcker frågan: *Vilka generella begrepp krävs för att beskriva det kollektiva ickevåldets specifika form av socialitet?* Vi skall närma oss uppgiften med

¹ För en historisk genomgång av arbetarrörelsens väg från kamp till etablissemang, se Hirdman, Yvonne (*Vi bygger landet: Den svenska arbetarrörelsens historia från Per Göttrik till Olof Palme* 1990) och Geijerstam m fl (*Från bondeuppror till storstrejk: Dokument om folkets kamp 1720–1920* 1987). För ett fokus på de, inom och utanför rörelsen, som bröt den tidens seder och lagar, se Lagerberg, Hans (*Förrädare: En bok om omöjliga och nödvändiga lojaliteter* 2000) och Åhlén, Bengt (*Ord mot ordningen: Farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria* 1987).

² Strejkrätten är inte preciserad i regeringsformen och gäller bara oinskränkt om inte annat bestämts i lag eller avtal.

³ Numera är dock inte socialdemokratisk politik det rådande, ens i socialdemokratiska partiet. Men det förminkar inte den normalisering som skedde.

hjälp av åtta problemområden som tillsammans ger oss ett så heltäckande sociologiskt begreppssystem för ickevåldet som möjligt.¹ Därmed uppstår frågeställningar som var och en getts ett kapitel.

Kapitel 2 (Icke våldsstudier) intresserar sig för vilka huvudsakliga *sociala teorier och begrepp* som används inom studier av ickevåld – vad som utmärker teorierna och vilka begrepp som är användbara för en beskrivning av ickevåldets socialitet. I kapitlet presenteras de två klassikerna inom ickevåldsstudier, Gandhi och den nordamerikanske samhällsvetaren Gene Sharp, och en översiktlig skiss ges över existerande relevant teoribildning.

Kapitel 3 (Icke våldets idéhistoria och begreppsbestämning) försöker rama in begreppet ickevåld genom att diskutera frågan: Hur kan man urskilja ”*ickevåld*”, historiskt som en rörelses kollektiva handling och filosofiskt som idéstruktur? Istället för att bestämma ickevåld enbart utifrån den definitionskamp som pågår i ickevåldsstudier vill jag förankra min begreppsanvändning i rörelsernas historiska tillämpning.² Historiken undviker att identifiera ickevåld med antingen filosofers metafysik eller aktivisters manifesta metodik. I linje med avhandlingens pragmatiska orientering försöker kapitlet istället urskilja ickevåld såsom ett specifikt historiskt och socialt fenomen vilket kombinerar praktik och idéer. I kapitlets sista del förs en ingående diskussion kring den begreppsliga innebörden av termen ”*ickevåld*”, vilket resulterar i ett antal centrala definitioner, förankrade idéhistoriskt. Därmed är en grund lagd för den kommande begreppsutvecklingen. Avstampet sker i form av en utredning av handlingstyper.

Kapitel 4 (Icke våldets rationalitet) utgår från frågan: Vilka begrepp krävs för att beskriva ickevåldets handlingsformer och deras relation till *rationalitet*? Här diskuterar jag inledningsvis hur ”*handlingar*” kan tolkas som rationella (motiverade av förnuftsgrundade skäl) och meningsfulla (begripliga och möjliga att förstå); dels som ”*kommunikation*” med hjälp av symbolisk interaktionism, dels som ”*text*” med hjälp av den franske filosofen Paul Ricoeurs hermeneutik. Utifrån Habermas handlingsteori argumenteras för att ickevåldsaktioner verkar genom flera typer av rationaliteter samtidigt.

Fyra rationella handlingstyper utgör i fortsättningen grunden för en mer detaljerad begreppsutveckling i varsitt kapitel (kapitel 5 – 8). Urvalet av handlingstyper följer dels logiskt på kategoriseringen i kapitel 4, dels de problem som ickevåldets rationalitet ställs inför i konflikter.³

Kapitel 5 (Icke våldets kommunikativa rationalitet och dialogunderlättande) kretsar kring frågan: Vilka begrepp krävs för att beskriva hur man genom

¹ Motiveringen till valet av frågor framgår framförallt i *Intermessio: Begreppsutvecklingens fortsättning*.

² Det gör att min definition av fenomenet ickevåld kan göra anspråk på att vara *reell*, vilket enbart innebär att definitionen ”*involves higher stakes than nominal definitions*” genom att explicit hävda något om en social verklighet (Outhwaite, William *Concept Formation in Social Science* 1983, sid 36ff).

³ Se *Intermessio: Begreppsutvecklingens fortsättning*.

ickevåld kan hantera konkurrerande *sanningar* och hävdanden i en konflikt? Med hjälp av Habermas teori om kommunikativ handling diskuterar jag vilka begrepp som krävs för att beskriva ickevåldskampens handlingsrepertoar som förståelseorienterad och ett konsensusförsök som främjar Habermas ”ideala samtalssituation”.

Kapitel 6 (Icke våldets målrationalet och maktbrytande strategi) diskuterar ickevåld utifrån frågan: Vilka begrepp krävs för att beskriva hur man genom ickevåld kan hantera *maktrelationer* och förtryck i en konflikt? Med hjälp av den franske idéhistorikern Michel Foucaults maktteori kritiserar jag och försöker vidareutveckla det grundläggande resonemanget i Gene Sharps teori om makt och ickevåldsmotstånd. Kapitlet beskriver även hur ickevåldskampen oavsiktligt producerar nya maktformer.

Kapitel 7 (Icke våldets expressiva rationalitet och utopiska gestaltning) kretsar kring konflikters inslag av organiserad avhumanisering av den Andre. Kapitlet utgår från frågan: Vilka begrepp krävs för att beskriva hur man genom ickevåld kan hantera grupperns hat och *fiendebilder* i en konflikt? Gandhi och många av hans efterföljares poängtering av hur det ”självpåtagna lidandet” kan bryta stereotypiska föreställningar eller emotionell distans mellan konfliktparter omtolkas med hjälp av Goffmans dramamodell. Därmed lyfter analysen fram ”utopisk gestaltning” och sätter lidandet inom parentes.

Kapitel 8 (Icke våldets normativa rationalitet och normativa reglering) utgår från att våldspräglade samhällen har en normativ ordning och socialisering som tillåter våld, gör människor våldsbenäigna och normaliserar förtryck. Om ett samhälle utan våld skall bli möjligt krävs en annan normativ ordning och ny socialisering. Problemet är akut för ickevåldsrörelser som dessutom behöver finna en normativitet som organiserar aktivisternas brott mot ett samtidigt existerande hegemoniskt samhälls socialt sanktionerade regler. Kapitlet tar fasta på att tidigare diskussioner visat att ickevåld inte bara bryter normer utan även hävdar normer. Kapitlet undersöker vilka begrepp som krävs för att beskriva hur man kan *normalisera* ickevåld i ett samhälle präglad av våld och förtryck.¹ Utifrån Pierre Bourdieus habitusteori och exempel från en central del av den interna sociala regleringen av ickevåld, nämligen handböcker i ”ickevåldsträning”, diskuterar begrepp för ickevåldets normativa reglering.

Då avhandlingen hittills visat att ickevåld kan förstås utifrån fyra rationalitetsdimensioner uppstår frågan hur den *enbetygiga handlingsrepertoarens sociala integration* kan beskrivas. I det Intermezzo (Icke våld som social helhet) som föregår det avslutande kapitlet 9 frågar jag mig hur ickevåldets värden och beteende kan samordnas till en social *helhet*. Med hjälp av en framstående ickevåldsrörelse visar jag hur ett fungerande ”ickevåldssamhälle” byggs upp.

I kapitel 9 (Icke våldets sociologi) sammanfattar jag resultatet av undersökningen och diskuterar de olika begreppens inbördes relation. Jag

¹ Med ”normalisering” avses att det införlivas i en social gemenskaps sanktionerade, legitima och regelbundna beteende.

återvänder till det grundläggande problemet om vilka begrepp som krävs för att beskriva ickevåldets socialitet. Ett *begreppsschema* för ickevåld som social praktik sammanfattar resultatet. Baserat på det presenterade begreppsschemat lanseras avslutningsvis ett konkret förslag: En *skola för ickevåldspragmatik* där de nya forskningsfrågor som uppstår som ett resultat av avhandlingen, kombineras med praktiska verktyg för rörelser som vill tillämpa ickevåldets sociala logik förnuftigt och systematiskt.

Avgränsningar

I denna undersökning intresserar jag mig framförallt för motståndsdimensionen av ickevåld, eftersom syftet är att på ett begreppsligt plan studera förutsättningarna för att ickevåld fungerar och skall kunna fungera som ett medel för befrielse i situationer av våld och förtryck. Men då, som vi senare skall se, motstånd och skapandet av nya (ickevåldsliga) sociala sammanhang hänger samman, kopplar jag motståndet också till ickevåldsrörelser i övrigt relevanta verksamheter.

Jag undersöker däremot inte *varför* vissa grupper eller individer gör motstånd (eller lyder), utan utgår från ickevåldsaktioners faktiska sociala existens; att människor agerar, oavsett deltagarnas skäl, motiv eller miljö. Varför-frågan *föregår* studieobjektet eftersom ”varför” rör vad som ger upphov till fenomenet ickevåld, inte vad fenomenet är.

Huruvida ickevåldsmetoder är *effektiva* i praktiken eller inte, får andra undersökningar svara på. Viss forskning tyder på att det kan vara så.¹ Rörelser kamp utan regelmässigt våldsanvändande har spelat en viss roll i brutala regimers fall, såsom exempelvis i Filippinerna, Sydafrika och Polen under 80-talet. Men ickevåldets effektivitet är en fråga som så att säga ligger *efter* studieobjektet, eftersom effektivitet rör ickevåldets sociala förändringsförmåga. Effektivitet hamnar utanför denna undersökning för det första för att det krävs en mer nyanserad beskrivningsapparat och teoriutveckling innan empiriska effektstudier av högre kvalitet blir möjliga och för det andra eftersom frågan redan upptar existerande ickevåldsforskning. Jag intresserar mig visserligen för hur ickevåld fungerar när det fungerar som avsett (”idealt” eller ”effektivt”) men uppehåller mig inte vid den empiriska förändring som sker av konkreta strukturer. Om vi inte vet vad ickevåld är eller känner till dess olika funktionssätt så vet vi inte heller hur vi skall upptäcka dess framgångar och

¹ Ackerman, Peter & Kruegler, Christopher (*Strategic Nonviolent Conflict: The Dynamics of People Power in the Twentieth Century* 1994); Martin, Brian (*Social Defence: Social Change* 1993); Randle, Michael (*Civil Resistance* 1994); Schock (2005); Sharp (2004); Zunes m fl (1999).

misslyckanden.¹ En utveckling av ickevåld kräver att vi har tillräckligt finkalibrerade instrument (begrepp) för att även i misslyckade rörelsekampanjer upptäcka vad som trots allt fungerade. Icke våldet är fortfarande svagt utvecklat, framförallt teoretiskt men även praktiskt. Få har systematiskt undersökt ickevåld och längre institutionaliserade utbildningar förekommer inte. Ingen handlingsform blir effektiv om kunskapen om den är ytlig. På samma sätt som våldets motståndformer har utvecklats måste ickevåldskampen utvecklas ur sina misslyckanden och begränsade framgångar, innan effektiva resultat kan uppnås. Detta kräver både teoretisk och praktisk utveckling.

Jag kommer inte heller att ägna mig åt moralisk, politisk eller juridisk *rättsteori*. Det innebär att jag inte fokuserar på om eller när civil olydnad kan vara legitimt utan enbart hur det görs socialt möjligt.² Inom rättsteorin råder nämligen en relativt stor enighet om att civil olydnad *kan* vara rätt, definitivt i en förtryckande diktatur men även i en ”nästan perfekt” liberal demokrati, men då i speciella fall som skiljer sig mellan författare.³ Rättsteorin är dessutom rik på litteratur om ickevåld och civil olydnad, och är därmed ett eget undersökningsfält. Sannolikt kan civil olydnad även användas för förtryck eller för att skapa kaos i ett socialt sammanhang, som exempelvis i Tyskland på 30-talet då nazisterna i vissa enstaka aktioner – innan de i ett parlamentariskt val av det tyska folket valdes till makthavare – bojkottade judiska butiker, brände böcker eller på andra sätt bröt mot lagen utan direkt våldsanvändande. Det är en angelägen uppgift för forskningen att klarlägga riskerna för (medvetet) sabotage av social integration men problemet ligger utanför denna undersökning. Däremot kommer det att undersökas på vilka sätt som nya oväntade former av förtryck eller manipulation kan uppstå trots att aktörerna (officiellt) försöker arbeta för gemensam befrielse från förtryck via ickevåld.

Religiös ideologi brukar ofta diskuteras i studier av ickevåld, men denna studie avgränsas från religiösa liksom individualpsykologiska och ”andliga” eller ”spirituella” aspekter av den ickevåldsliga olydnaden. Mer exakt kan man säga att jag avgränsar undersökningen från teologiska idésystem, men tar hänsyn till kulturellt förankrade föreställningar om det religiösa. Icke våldsforskaren Bondurant (1988) menar att Gandhis ickevåldsliga konflikthantering inte är

¹ För ett exempel på kvantitativ mätning av ickevåld hos befolkningar som blandar samman ”fred” och ”ickevåld”, se Unnithan, T. K. & Singh, Yogendra (*Sociology of Non-Violence and Peace: Some Behavioural and Attitudinal Dimensions* 1969).

² Men i och med att jag har ett emancipatoriskt syfte kommer en diskussion av civil olydnad att kopplas till befrielse från maktrelationer och våld och därmed berör jag rättsteorin men gör det inte till någon frågeställning i avhandlingen eftersom jag utgår från de faktiskt existerande högre värden och den syn på befrielse som finns explicit eller implicit i ickevåldsrörelser idévärld. Jag diskuterar inte vad rörelserna borde ha för moral utan vad den moral kampformen uttrycker har för social innebörd för mobiliseringen av ickevåld.

³ Bedau, Hugo Adam (*Civil Disobedience in Focus* 1996); Habermas, Jürgen (”Civil olydnad: den demokratiska rättsstatens grundbult” 1986); Månsson, Tomas (*Olydnad: Civil olydnad som demokratiskt problem* 2004); Rawls, John (*A Theory of Justice* 1971); Singer, Peter (*Democracy and Disobedience* 1974); Zinn, Howard (*Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order* 2002).

beroende av en tillit till det hinduistiskt metafysiska resonemanget vilket snarare är ett parallellt perspektiv som ger en motivering till olika ställningstaganden. Såsom praktisk konflikthanteringsmetod är Gandhis metafysik inte nödvändig, i den mån metoden faktiskt är praktiskt fungerande. Att ickevåld fungerar praktiskt i sociala konflikter var just Gandhis poäng, något som man till och med skulle testa praktiskt.¹

Gandhi och Martin Luther King, som på många sätt personifierar ickevåldsmotståndet, var religiöst orienterade. Andliga aspekter spelade roll som personliga motiv även för många andra – både i den indiska befrielseströrelsen och i den nordamerikanska medborgarrättsrörelsen. I en studie som denna där vi intresserar oss för det socialt meningsfulla kan man inte bortse från subjektens medvetande, såsom man kan göra då man objektiviserar eller intar en rent observerande position gentemot dem man studerar och därmed reducerar dem till objekt.² Subjektets uppfattning respektive den betydelse som ges gemensamt i en social interaktion mellan subjekt är dock inte samma sak.³ Subjekts tolkningar spelar roll för studien enbart i den mån de har betydelse för hur ickevåldets sociala betydelser konstrueras.⁴ Det människor gemensamt konstruerar är fokus – kollektiva handlingar, kulturella beteenden, samtal, interaktion och kollektiva symboler. Här handlar det alltså om det intersubjektiva (eller mellansubjektiva), det ömsesidigt subjektiva när människor handlar i varandras närvaro, och konsekvenserna när denna gemensamma värld förmedlas historiskt och geografiskt genom sociala relationer. I de fall dessa föreställningar är religiösa blir alltså religion relevant genom sin sociala betydelse och konsekvenser.

Slutligen kommer jag inte heller att studera hur *specifika samhällsstrukturer, sociala kontexter eller världssystem* – såsom exempelvis feodalism, globalisering, diktatur eller landsbygdkultur – påverkar. I en empirisk fallstudie hade det varit nödvändigt men här räcker det att jag varierar mina illustrerande fall. Naturligtvis skiftar ickevåld i olika sociala sammanhang, vilket kräver ett omfattande undersökningsarbete och som blir möjligt när väl ickevåldsfenomenets kännetecken klarlagts tillräckligt.

¹ Juergensmeyer, Mark (*Gandhi's Way: A Handbook of Conflict Resolution* 2003). Naess (1974) har redan gjort en värnenummerad filosofisk tolkning av Gandhis metafysiska teori och jag anser därför att det inte är nödvändigt att här analysera innebörden av metafysiken. Naess visar att metafysiken är ett system av sociala normer för konflikthantering, vilka *skall förkastas i den mån de inte fungerar i den sociala praktiken*. Det innebär inte att Gandhis ickevåldsprinciper inte bör eller går att förstå i religiösa termer, vilket de naturligtvis gör (något en stor del av den existerande forskningen har visat), utan att de *också* är möjliga att förstå som en lära om social praktik.

² En objektivisering av subjekt är en central maktteknik, se Foucault, Michel ("Technologies of the Self" 1998, sid 18).

³ I kapitel 4 förs en ingående diskussion om vad en "social betydelse" är.

⁴ Uppenbara exempel är Gandhi och Martin Luther King, vilka som enskilda personer har utövat ett inflytande över hur ickevåld socialt tillämpats. Därmed blir deras religiösa föreställningar socialt relevanta för studien.

Om man vill förstå ickevåld som helhet räcker det inte att studera dess sociala interaktion. Icke-våld har att göra med en rad andra saker, exempelvis psykologi, och allt är inte socialt konstruerat, exempelvis aktivisternas biologiska näringsbehov. Men avhandlingen avgränsar sig alltså från det som ligger utanför *det socialt konstruerade ickevåldet*.

Det finns ett antal gränsdragningsvårigheter mellan exempelvis individers psykologi och social interaktion, eller mellan social interaktion i allmänhet och i en specifik kontext. Av praktiska skäl har jag här undvikit att gå in i sådana gränsdragningsdiskussioner. I den mån som kontexter påverkar hur en viss grupp interagerar, så har kontextuell analys naturligtvis med ickevåldets sociala interaktion att göra. Här kommer jag emellertid att arbeta med ett mer renodlat interaktionistiskt perspektiv i syfte att lägga en grund för mer specifika studier.

Teoretiska perspektiv

En kritisk teori söker efter möjligheter till människors befrielse,¹ vilket här innebär att jag provar möjligheten om det ickevåld som beskrivs i litteraturen kan beskrivas annorlunda, på ett sätt som öppnar fler möjligheter för kamp mot våld och förtryck. Med hjälp av en kombination av hermeneutiskt (tolkande) inifrånperspektiv och förklarande observatörsperspektiv söker forskaren möjligheten av en frigörelse, i en slags ”kritisk hermeneutik”.² Analysen av rådande förhållanden bryts alltså mot den utopiska möjligheten vilket föder kritiken. Det vanliga är att man kritiskt provar möjligheten av hur det hegemoniska samhället skulle kunna vara annorlunda.³ I avhandlingen vänds den kritiska ansatsen mot ickevåldet i samma syfte, att se de inneboende möjligheterna till befrielse. Genom att utveckla olika perspektiv på ickevåld utifrån hur det ter sig då det, enligt sina premisser, fungerar idealt, renodlas olika dimensioner av ickevåld teoretiskt och begreppsligt. Därmed uppstår en kritik av det som är nu, det historiska och för tillfället förverkligade ickevåldet och dess nuvarande beskrivning. Jag kontrasterar ickevåldskampens *ambition* att åstadkomma någon slags fredlig social förändring med den existerande beskrivningen av dess *sociala praktik* i syfte att visa på andra

¹ Alvesson & Deetz (2000, sid 20ff, 160ff); Habermas (1988) och Ray, Larry (*Rethinking Critical Theory: Emancipation in the Age of Global Social Movements* 1993).

² Alvesson, Mats & Sköldbberg, Kaj (*Tolkning och reflektion: Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod* 1994).

³ Exempelvis söker Habermas mänsklig frigörelse genom att visa hur modernismens löften (om utveckling, demokrati och jämlikhet) inte är uppfyllda på grund av att det politisk-ekonomiska systemets målrationalitet dominerar över den kommunikativa rationaliteten. Därför föreslår han institutionella förändringar som stärker kommunikationens roll i samhället.

beskrivningsmöjligheter. Motsägelser i ickevåldets uttrycksformer, metoder, strategier och principer ger ett underlag för kritiken.

I teoriurvalet undviker jag ett fritt plockande av teorier (eklekticism) vilket riskerar att hamna i en ohållbar själv motsägelse eller användande av en enda teori som förklarar allt (reduktionism), vilket i sig är föga övertygande.¹

Eftersom jag eftersträvar ett begreppsschema som kan generera en teori i framtiden vore det olyckligt om begreppen är ömsesidigt uteslutande på grund av att de bygger på teoretiska antaganden som är helt oförenliga. Även om undersökningen inte empiriskt prövar en teoris giltighet så behöver den undvika oförenliga teoriperspektiv.

Tre kriterier styr teoriurvalet: för det första att de olika teorierna åtminstone *inte är fundamentalt oförenliga*, för det andra att teoriperspektiven har tydlig teoretisk *förklaringskraft* gällande de teman de olika frågeställningarna väcker och för det tredje att teorierna är *fruktbara* för begreppsgenerering.²

Rörande det första kriteriet har jag valt att utgå från Habermas förslag på teorisystem som kombinerar teoritraditioner (symbolisk interaktionism, hermeneutik, fenomenologi, strukturfunktionalism, pragmatism, strukturalism med flera).³ Hans sociologi fungerar som ett övergripande ramverk för avhandlingens hantering av teorier eftersom han utifrån kritiska omtolkningar och egen kreativ teoriutveckling har kombinerat till synes oförenliga teorier. Ett av syntesens konkreta uttryck är den handlingstypologi som utgör avhandlingens skelett.⁴

Avhandlingens två huvudpersoner är Habermas och Gandhi.⁵ Detta av två skäl, dels att det finns fundamentala beröringspunkter i deras resonemang,⁶ dels att de verkar komplettera varandra på ett sätt som stärker och modifierar deras teser.⁷ Som vi efter hand skall se söker de båda en konsensus mellan oeniga parter genom att befria samtalets kommunikativa potential. Men Gandhis

¹ Då det inte finns någon samhällsvetenskaplig enhetsteori utan flera teoretiska traditioner vill jag undvika att utveckla begrepp som enbart hör hemma i en teoritradition. På samma sätt som de illustrativa fallen behöver variera behöver teorierna också variera, så att olika aspekter lyfts fram. I strikt mening är eklekticism enbart ett problem om oförenliga teorier används på samma nivå eller dimension men det är, menar jag, ändå problematiskt om teorier bygger på oförenliga premisser eller antagande om verkligheten.

² Visserligen tänker man sig normalt att nya perspektiv genererar nya begrepp, vilket i sin tur genererar nya teorier, men här tillämpas redan etablerade sociologiska teorier på ett nytt område – ickevåld – vilket hjälper mig att se ickevåld på nytt sätt och därmed utveckla nya begrepp. I glasögon som färgats av exempelvis Foucaults maktteori eller Habermas diskursteori ser ickevåld helt enkelt annorlunda ut.

³ Habermas (1984; 1988; 1989). Habermas passar väl då han är en erkänd sociolog (en av världens mest citerade samhällsvetare) och kommer från Frankfurterskolans kritiska teoritradition, alltså just med ett emancipatoriskt intresse för samhällsvetenskap.

⁴ Se kapitel 4.

⁵ Det finns visserligen en tredje, nämligen Sharp, men jag använder mig huvudsakligen av Habermas och Gandhi för att överskrida den dominerande tolkningen av ickevåld som Sharp står för.

⁶ Se framförallt kapitel 5.

⁷ Se framförallt kapitel 9.

ickevåldsfilosofi blir allt för svårbegriplig i ett samhällsvetenskapligt perspektiv utan Habermas. Samtidigt blir Habermas kommunikationsteori inte praktiskt användbar vid allvarlig oenighet mellan parter utan Gandhi, alltså då det handlar om konflikter präglade av våld, hat, dogmatism och förtryck. Habermas och Gandhi används här som både kompletterande och problematiserande av varandras teser. Den idealisering som både Habermas och Gandhi ger uttryck för tvingar avhandlingen efter hand att utveckla begrepp utifrån en studie av det som hindrar idealen att förverkligas.¹

Habermas projekt är, liksom för många av klassikerna inom sociologin, att teoretiskt förklara det moderna samhället. Därmed är hans diskussioner inte enkelt anpassade till att förstå ickevåld, vilket ju är en relativt ovanlig/ouppmärksam oppositionell tendens i (det moderna) samhället.² Då Habermas själv inte diskuterar ickevåld och ickevåldsforskare inte använder de fruktbara teoriperspektiven från Habermas kan jag inte gå direkt på en teoritillämpning och testa ett fall.³

Habermas utgör en fundamental grund för avhandlingen men har på flera sätt kompletterats med andra författares teorier. Det beror inte bara på att andra teorier ibland är mer användbara utan även på grund av svagheter i Habermas resonemang. Habermas har kritiserats för att inte ta hänsyn till makt i sin kommunikationsteori, vilket jag i och för sig uppfattar som en missriktad kritik, men hans texter är inte de mest fruktbara för att förstå maktens (eller motståndets) verkan. På samma sätt hjälper han oss inte tillräckligt att förstå personliga erfarenheter och emotioners roll i samtalet.⁴

Jag bygger därför inte uteslutande på Habermas synteslösningar – vilket inte är nödvändigt då jag inte skall testa hans teorier – utan emellanåt återvänder jag (liksom Habermas) till originalteorin eller väljer en annan företrädare för teoriperspektivet för att tillmötesgå det andra och tredje kriteriet (förklaringskraft och fruktbarhet).

Just i våldsamma konflikter i samhället blir Habermas svagheter problematiska. Habermas kommunikationsteori präglas av föreställningar om universella normer och rationella kommunikatörer som är allt för socialt abstrakt, för ensidigt kognitivt och formalistiskt⁵ – för att passa in i sociala konflikter kring liv och död. Habermas ”ideala samtalssituation” verkar inte

¹ Se reflektionen i *Intermessio: Begreppsutvecklingens fortsättning*.

² Till och med inom *oppositionella rörelser* utgör ickevåld vanligen en minoritet eller tendens. Även i fredsrörelsen och även under tider av kraftfulla konfrontationer utgör ickevåldsaktivisterna en tendens inom rörelsen. John Lofland gör en informerad uppskattning av ickevåldsaktivister (”prophets” och eventuellt ”protesters”) inom 80-talets kraftfulla fredsrörelse mot kärnvapen (då mellan 3 – 5 500 aktivister greps varje år bara i Nordamerika) till mellan 2 och 10 % av deltagarantalet Lofland, John (*Polite Protesters: The American Peace Movement of the 1980s* 1993, kapitel 1, framförallt sid 40, även 240, 248).

³ Habermas diskuterar visserligen civil olydnad men då med fokus på dess legitima plats i en rättsstat, se Habermas (1986).

⁴ Meehan, Johanna (*Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* 1995).

⁵ Meehan (1995).

passa in bland människor som hatar och lider för sin sanning, som investerar sin kropp och hela person i en kamp där partikulära perspektiv, positioner, erfarenheter och emotioner spelar en avgörande roll. Gandhi utgör här en brygga som hjälper oss se hur samtalet kan vara aktuellt även i våldsamma konflikter. Som vi skall se är den religiöst orienterade Gandhi en kontrast till Habermas. Gandhi tar en konkret hänsyn till personers erfarenhet, praktisk förmåga, kroppsliga delaktighet och emotionella aktivitet.¹ Därmed kan avhandlingen – implicit – ses som ett försök att bygga vidare på feministisk kritik av Habermas.² Studiens begränsade utrymme gör det dock inte möjligt att diskutera de konkreta sociala skillnader i ickevåldshandlandet som uppstår ur genus, klass, etnicitet eller sexualitet.³ För att utveckla ett fullständigt sociologiskt begreppsschema är dessa typer av sociala kategorier naturligtvis avgörande men avhandlingen är med nödvändighet begränsad till en grundforskning som kan göra fördjupade begreppsutvecklande och ”intersektionella” undersökningar möjliga i framtiden.⁴ Det finns helt enkelt mycket lite att bygga vidare på inom ickevåldsstudier. Samtidigt menar jag att det inte är orimligt att bortse från dessa skillnader på den generella nivå avhandlingen rör sig. Jag utgår från att de begreppsförslag som genereras skall modifieras, överges eller utvecklas i framtida studier vilka granskar specifika skillnader eller fall. Samtidigt underlättas sådana fördjupade studier av en första översiktlig kartläggning. En specificering utifrån sociala skillnader är nödvändig och utgör nästa steg i begreppsutvecklingen, och behovet därav det främsta argumentet för utvecklingen av en skola i ickevåldspragmatik.⁵

I huvudsak är de teoretiska perspektiven möjliga att samla under Habermas paradigmatiska försök till en enhetsteori för samhällsvetenskapen. Huruvida Habermas lyckas eller inte är en fråga i sig och inget vi skall diskutera här. Poängen i detta sammanhang är att göra det troligt att de teoriperspektiv som stödjer begreppsutvecklingen inte är orsaken till att ett antal motsägelser

¹ Gandhi har vanligen tolkats som ”fientlig” gentemot kroppens behov, som asketisk förnekare, men bör snarare förstås som en realist som tar hänsyn till den sociala konstitution som vi utgör (med en kroppsligt och mentalt socialiserad struktur som införlivat värden, beteenden och motiv som gynnar maktordningen, se kapitel 8), där en ickevåldsrevolution och verklig ”självständighet” (Swaraj) innebär en frigörelse via praktisk strävan och övning (”askes”).

² Jfr Meehan (1995).

³ Det har inte varit möjligt, framförallt på grund av svagheten i tidigare sociologisk ickevåldsforskning men även av utrymmesskäl. Klassperspektivet inkluderas visserligen teoretiskt eftersom Bourdieus habitusbegrepp just utgår från grupperns hierarkiska fördelning i sociala fält utifrån ekonomisk och kulturell maktposition (se kapitel 8). Men jag diskuterar inte hur dessa klasskillnader uttrycks i ickevåldsrörelser. På ett liknande sätt handlar kapitel 7 om hur ”den andre” kan agera när hon är underkänd som jämbördig människa (stigmatiserad eller diskriminerad) av de som ingår i det normativt accepterade (vanligen vita medelålders män), på det sätt som kvinnor kan behandlas av män, homosexuella av heterosexuella eller svarta av de med ”vit” hudfärg. Detta implicita feministiska och postkoloniala perspektiv konkretiseras dock aldrig utan skapar enbart utrymme för vidare kritisk forskning.

⁴ de los Reyes, Paulina; Molina, Irene & Molinari, Diana (*Maktens (o)lika förklänningar: Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige* 2002).

⁵ Se kapitel 9.

framträder i beskrivningen av ickevåld – och att det begreppssystem som resonemanget utmynnar i inte är omöjligt att förena och senare bygga vidare på i syfte att skapa en ny social teori för ickevåld.

Slutsatsen blir att de motsägelser inom ickevåld som under diskussionens gång lyfts fram är motsägelser inbyggda i ickevåldets sociala praktik.

Närhet och distans till ickevåld

Forskningsmetodiken präglas av *en pendling mellan närhet och distans* i syfte att uppnå en kritisk och fördjupad förståelse. Närheten syftar till att förstå ickevåld som meningsfullt deltagande och levd erfarenhet. Närheten främjas genom mitt eget engagemang i folkrörelser sedan 1980 och användning av ickevåldsaktioner sedan 1986.¹ Jag kommer inte att exemplifiera med aktioner eller de mindre rörelser som jag själv är eller har varit aktiv i, eftersom den nödvändiga distansen i så fall skulle vara svårare att upprätthålla. Däremot har jag valt att studera ickevåld i rörelser som ägnar sig åt liknande verksamhet som jag själv har engagerat mig i – solidaritet, fred, radikaldemokrati och så vidare – eftersom en viss närhet i form av egna personliga erfarenheter kan användas som redskap för att förstå, förklara, föreslå och kritisera. Sedan slutet av 80-talet har jag även genomfört kontinuerliga och deltagande observationer av olydnadshandlingar samt intervjuer och samtal med aktörer i rörelser. Jag använder dock inte mina fältstudier som konkret material eftersom en begreppsutveckling inte kräver empiriska belägg.² Den förståelse jag utvecklat genom fältarbetet blir istället en grundläggande kunskap som möjliggör inlevelse i aktivisternas perspektiv.

Distansen syftar till att kunna urskilja olydnadens oavsiktliga konsekvenser, funktioner, strukturer och ideologier (i betydelsen systematisk förenkling). Distansen försöker jag uppnå genom användning av kritisk hermeneutik, strukturteori och maktanalys.

Det hermeneutiska arbetssättet innebär här att mitt tolkningsarbete pendlar mellan *att välvilligt lyssna och att mistänksamt kritisera* aktörers och observatörers framställningar. Aktörerna själva har något väsentligt att säga om sin situation och sina handlingar samtidigt som deras beskrivningar, argument och motiveringar inte automatiskt kan ses som tillräckliga eller korrekta, på grund av sin (i någon mån) oundvikliga inomideologiska karaktär och därför rimligen behöver tolkas, bedömas och kritiseras av observatörer. Ideologisk förvrängning och manipulation är till viss grad närvarande i rörelsers kommunikation.

¹ Se det avslutande avsnittet: Icke våld som liv.

² Utrymmet har inte heller gjort det praktiskt möjligt att inkludera materialet. Mina observationer och intervjuer utgör istället råmaterialet för min fortsatta forskning i ämnet som kommer att använda denna initiala begreppsutveckling som grund för intensiva fallstudier.

Men på samma sätt som aktörer inte kan anses ha någon privilegierad tolkningsrätt kan inte heller observatörer eller akademiker ha det. Det finns en risk för observatören att falla offer för en *analytisk reduktionism* och förklara den ickevåldsliga aktionen som enstaka faktorer förutsägbara spel, exempelvis intresse, identitet eller frustration, ett vanligt problem i social rörelseteori. På ett motsvarande sätt finns en risk för aktören att falla offer för en *voluntaristisk handlingsuniversalism*, där ickevåldsaktioner ses som något alla kan tillämpa i alla situationer bara de nått insikt.¹ På lite olika sätt utgör dessa båda fallgropar en liknande förenkling av ickevåldsmotståndets riskfyllda regelbrott i en komplex social tillvaro.

Ambitionen att kombinera närhet och distans har lett forskningsprocessen in i en systematisk dialog med både rörelseaktivister och forskare, där tolkningen av kollektivt ickevåld har – se avsnittet om begreppsutveckling nedan – under arbetsprocessens gång kritiskt diskuterats i syfte att nyanseras. Ett femtiotal aktivister har under åren läst delar av avhandlingen och flera hundra har gett synpunkter i olika sammanhang. Här poppar de två fallgroparna upp igen: dels risken att själv överkritiskt bortförklara den andres synpunkter som symptom på något ideologiskt intresse, dels risken att okritiskt acceptera invändningar och bortförklaringar från rörelseaktivister och reducera sig själv till en megafon för retorik ("the voice of the native"). Jag har försökt undvika båda fallgroparna. Samtalen med rörelseaktivister har ibland hjälpt mig att nyansera mina analyser och bemöta motargument från aktörerna själva (motsvarande den funktion som vetenskapliga seminarier har). I de fall jag övertygats av deras kritik har begreppsdiskussionen ändrats. I de fall jag inte blivit övertygad har jag skrivit om texten och lyft fram min motargumentation. Exempelvis var det efter ett kombinerat forskar- och fredsaktivistseminarium i Marburg i Tyskland som jag valde att arbeta in ickevåldets normativitet som mer central dimension eftersom deltagarna argumenterade övertygande om varför den är central.² Och efter en träff i universitetskursen Fredsarbete la jag till en ytterligare motståndsmetod i min tabell, en metod studenterna hade övertygat mig om fattades.

Att utveckla begrepp och synvänder

I en generell mening kan vi definiera ett vetenskapligt *begrepp* som: "a stable organization in the experience of reality which is achieved through the

¹ Gregg, Richard B. (*The Power of Non-Violence* 1936) uttrycker en voluntaristisk handlingsuniversalism när han i princip inte anger några sociala omständigheter för någon människa, grupp eller situation då ickevåld inte skulle vara överlägsen som metod. Den enda begränsningen ser han i ickevåldsaktivisternas egen ambition, insikt eller personliga utveckling.

² Arbetsgrupe Gütekraft och IFGK Essen arrangerade seminariet den 10:e maj 2003 (www.ifgk.de och www.guetekraft.net).

utilization of rules of relation and to which can be given a name.”¹ Ett *begreppsschema* eller begreppssystem är en samling sammanhängande begrepp som hjälper oss att beskriva ett fenomen.² Begreppen ger perspektiv och perspektiv är i detta sammanhang inte ”oförenliga”, ”sanna” eller ”falsa”.³ Däremot kan vi fråga oss huruvida ett begrepp är *fruktbart* för att generera frågeställningar eller huruvida olika begrepp är förenliga för att utgöra byggstenar i en teori och därmed vilka som är mer fruktbara och förenliga än andra. Ett begreppsschema är alltså inte en utvecklad och explicit teori som hävdar teser eller förutsäger händelser. Ett beskrivningssystem kan därmed inte testas (bevisas) i strikt mening, endast *exemplifieras*. Genom demonstrationer påvisas begreppens fruktbarhet för att se nya saker och generera nya frågeställningar. Poängen med att skapa en samling av begrepp är att det ger större möjligheter att driva en empiriskt granskande och teorigenererande forskning.

Studien är präglad av ett kritiskt tolkande eftersom jag vill skapa utrymme för ny förståelse. Jag strävar efter att finna nya perspektiv: nya sätt att se på saker som vänder upp och ned på förutfattade meningar och ger ny förståelse. Tolkningens ingång är etablerade begrepp, samtidigt som nytolkningen skapar nya begrepp. De sociala kategorierna/begreppen är själva *forskningsobjektet* i studien. I en tradition från sociologen Max Weber är begreppen målsättningen med vetenskap: ”Concepts ... *are* what scientists want to know, not *means* to what they want to know. Knowledge consists in having such concepts.”⁴ Jag intresserar mig för *komplexa, dolda och generativa* kategorier; kategorier som inte formuleras enkelt och självklart, utan konstrueras i konfliktfylld och komplex interaktion. Däremot är inte kategoriernas frekvens eller representativitet intressant att hantera i detta sammanhang, dock kategoriernas komplexa *interrelation*.

Bedömningen av undersökningens kvalité underlättas av *vetenskapliga kriterier för begreppsutvecklingen*.⁵ De tidigare nämnda kriterierna för teoriurval gäller även i

¹ Bolton, Neil (*Concept Formation* 1977, sid 23). Dock är frågan kontroversiell. Vad som utgör ett begrepp är i sig en del av den vetenskapliga diskussionen: ”bundles of features”, ”mental theories”, ”mental representations”, ”abstract entities” (Laurence & Margolis 1999, sid 3).

² Gällande ”begreppssystem” och olika verklighetsbeskrivningar se Bolton (1977), sid 36–44. Jag föredrar dock det mer löst strukturerade ”begreppsschema”. Min analys syftar nämligen inte till ett exakt system, jfr Österberg, Hans (*Hierarkiska begreppsanalys: Ett hjälpmedel vid undersökning av komplexa forskningsproblem* 1979).

³ Begrepp är dock ”teorinbäddade” och relaterar till en verklighetsuppfattning (Murphy, Gregory L. & Medin, Douglas L. “The Role of Theories in Conceptual Coherence” 1999). Därmed kan ingen absolut åtskillnad göras mellan teori och begrepp. De utövar en ömsesidig inverkan på varandra. Här utgör dock inte frågan om begreppens teorirelation en del av undersökningsproblemet.

⁴ Burger, Thomas (*Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types* 1976, sid 68).

⁵ Då jag inte funnit några accepterade kriterier i litteraturen har jag utvecklat egna kriterier utifrån existerande begreppsteori, (Laurence & Margolis 1999; Outhwaite 1983).

detta sammanhang (förenlighet, förklaringskraft och fruktbarhet). Men i och med att teorier gör anspråk på att förklara eller förstå samband och begrepp är beskrivande, ser kriterierna lite annorlunda ut i detta sammanhang. Förenlighetskriteriet innebär här att begreppen *relaterar* till varandra och *införlivar* tidigare centrala begrepp. Kriteriet om förklaringskraft begränsas till att begreppen *klargör* innebörder på ett tydligt sätt. Och fruktbarhetskriteriet innebär att begreppen bör belysa nya och avgörande *perspektiv* på ett fenomen, vara *tillämpbara* på större delen av de kända empiriska fallen och möjliggöra formulerandet av nya och intressanta teser om relationer mellan begreppen (*tesgenererande*). Frågan om i vilken grad jag lyckas uppfylla dessa kriterier återkommer jag till i det avslutande kapitlet.

Begreppsstudien är utförd i fyra steg vilka utgör min konkreta tillämpning av den hermeneutiska tolkningscirkeln. I texten används en del värdeladdade begrepp – exempelvis förtryck, befrielse, ickevåld och sanning. Jag utgår då till att börja med från begreppens *immanenta betydelse*, alltså den betydelse de ges inom det studerade fenomenet – ickevåldsrörelsen. Det sker framförallt i kapitel 2:s litteraturgenomgång och i kapitel 3:s idéhistoriska undersökning.

Forskningsmetodens nästa steg består sedan av ett *ickevåldskritiskt tolkande* av dessa centrala begrepps betydelser, där ickevåldets olika interna ideal bryts mot varandra och motsägelser, tvetydigheter och spänningar uppstår. Kritik kan inte vara neutral utan måste utgå från vissa försanthållanden om verkligheten och vetenskap – exempelvis logisk konsistens eller att inget kan vara både A och icke-A samtidigt. Kritik måste alltså ”stå någonstans” i den sociala världen, ha ett tillräckligt stabilt fotfäste någonstans för att kunna ta spjörn och bryta upp en föreställningsstruktur eller teoretisk konstruktion. Det finns alltså ett implicit hävdande av något när man kritiserar något annat för att vara felaktigt eller icke-övertygande. Kritik av ickevåld för att aktivisterna agerar utan våld eller för att de bryter lagar är vanligt. Då hävdas åtminstone implicit att våld ibland är befogat eller laglydighet önskvärt (vilket det kanske är). Denna undersökning intresserar sig inte för den typen av kritik. Kritiken utgår istället från hävdandet av några av de värden som ickevåldsrörelsen själv lyfter fram – ickevåld, solidaritet, jämlikhet, rättvisa eller maktfria överenskommelser – och är i den meningen en kritik *inom* dess världsbild. Jag undersöker därmed i vilken mån ickevåldets praktiska utgångspunkter, principer och metoder är möjligt att begreppsligt beskriva som ett konsekvent ickevåld i relation till dess egna högre värden.

De preliminära analyserna har därefter presenterats i ett tredje steg inför både vetenskapliga seminarier/konferenser och rörelsekonferenser där granskningen skett via att begreppen *gemensamt diskuterats*.¹ Det har gett mig en

¹ En del av arbetet med denna studie har som sagt inneburit dialog med aktiva inom olika rörelseorganisationer, inte som normalt bara med forskare på universitetet (i detta fall inom sociologi och freds- och utvecklingsforskning). När det gäller dialog som forskningsmetod se Habermas (1984, sid 102–141) och Hergren, Per (*Dialogen som metod* 1990b).

möjlighet att både försöka förklara egna reflektioner och att lyssna på alternativa tolkningsmöjligheter.

Slutligen har jag skrivit avhandlingen som en *argumenterande bedömning*, där jag utifrån en redovisad diskussion tar ställning mellan möjliga tolkningar. Begreppsutvecklingen är därmed ett resultat av dessa fyra steg.¹

Jag öppnar *möjligheter* för nya tolkningar via nya begrepp vilka för mig ter sig som rimliga under diskussionens gång. Det innebär inte automatiskt att andra tolkningar eller begrepp är felaktiga. Jag väger visserligen alternativa tolkningar i argumentationen men det enda skälet för läsaren att använda det begreppssystem som presenteras i det avslutande kapitlet och därmed ansluta sig till den förståelse av ickevåldslig kollektiv handling som systemet bygger på, är utifrån begreppens användbarhet och tolkningens argument. Huruvida begreppen och tolkningsargumenten är övertygande eller inte får den fortsatta kritiska dialogen i ickevåldsrörelser, vetenskapliga grupper och övriga intresserade i samhället avgöra.²

Vetenskapens ideologi och rörelsens vetenskap

Avhandlingens intresse för pragmatiskt ickevåld eller ickevåldets praktiska kunskap innebär att människors ickevåldsliga handlande ses som i grunden *socialt konstruerat*. Då avhandlingen både distanserar sig från de vanligt förekommande essentialistiska perspektiven på ickevåld i litteraturen och, liksom Gandhi och Habermas, tar avstånd från radikala varianter av konstruktivism där sanning inte existerar utan enbart ”perspektiv”, ”positioner” och ”subjektiva sanningar”, är det väsentligt att kort diskutera vilka förutsättningar avhandlingens förhållningssätt har att uttrycka *vetenskaplighet*.

Social konstruktion innebär här att människor – både som individer och kollektiv – samtidigt är produkter av och delaktiga i att skapa de betydelser som verkligheten laddas med, den struktur som upprätthåller samhällen och den mänskliga historien.³ Den sociala interaktionen mellan människor ses alltså som

¹ Dessa steg har jag genomgått i flera omgångar i syfte att nå en fördjupad begreppstolkning.

² Jag tar gärna emot kritik, tips, frågor och förslag till förbättringar av min forskning via stellan.vinthagen@padrigu.gu.se (eller stellanvinthagen@hotmail.com)

³ ”Social konstruktion” anknuter här till den fenomenologiska och interaktionistiska traditionen hos Berger, Peter & Luckman, Thomas (*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* 1967) som, istället för den ganska idealistiska symboliska interaktionismen (se kapitel 4 i denna text), har mer historisk och strukturell orientering. Konstruktionen sker inte utifrån abstrakta ideal, den är social och en verklig världshändelser, subjektens upplevelser och reell materialisering – samtidigt. Jag ansluter mig dock inte till den värderativism och överbetoning på språket (på bekostnad av övrigt socialt handlande) som är vanlig inom radikal konstruktivism. Min syn är inspirerad av olika försök att kombinera aktörs- och strukturperspektiv, framförallt strukturorienterad symbolisk interaktionism (bland annat Stryker, se kapitel 4), Giddens ”strukturering”, den ”konstruktivistiska strukturalismen” (eller

(det avgörande) upphovet till både individers jag och våra samhällen – och därmed till vad ickevåld är. Men samtidigt menar jag att allt inte kan konstrueras socialt. Det finns vissa över tid bestående strukturer eller inneboende egenskaper – även i ickevåld. Det är dock mycket svårt att fastslå vilka dessa är. Konstruktion, i den betydelse jag använder perspektivet, är inte nödvändigtvis anti-essentialistisk utan kan vara öppen för övertygande argument som visar på något beständigt i ickevåld. Icke-våld som socialt fenomen måste *karaktiseras* av något för att beteckningen skall bli meningsfull. Ett konstruktivistiskt perspektiv förväntar sig dock att ickevåld konstrueras olika i olika sociala sammanhang. Det är därmed en målsättning att begreppsligt urskilja sociala konstruktionsmöjligheter av ickevåld och samtidigt vilka egenskaper som utmärker fenomenet ickevåld.

Utgångspunkten är en vetenskapssyn där en faktisk verklighet existerar – materiell och med reella händelser – men där vår kunskap om, användning och betydelsen av verkligheten oundvikligen är socialt konstruerad. Verklighetens kemiska, biologiska och fysikaliska villkor och förändringar materialiseras alltid symboliskt, de har en betydelse för oss och angår oss som sociala varelser.¹ Det innebär inte att enskilda individer, grupper eller ens samhällen i frihet kan skapa den verklighet som behagar dem. Vi växer alla upp i en redan etablerad materiell och symbolisk struktur, ett arv från tidigare generationer och miljoner människors samarbete och kamp med varandra, naturen och sin egen situation. Vi är ”sociomateriella” varelser: samtidigt socialt och materiellt strukturerade. Vi väljer inte vad verkligheten skall innebära, den symboliska materialiteten formar oss till det vi är. Den konstruktivistiska poängen är att varje individ och i synnerhet grupper och samhällen är *medskapare* av betydelsen och därmed – den sociala och enda möjliga – sanningen om den sociomateriella verkligheten.

Men det finns vissa reella omständigheter som man inte kan ha olika tolkningar av, som att Indien blev självständigt 1947 eller att människor måste äta för att leva. Men denna typ av frimärksfakta är meningslös om vi inte sätter det i ett sammanhang om vad ”Indien”, ”självständighet”, ”människor”, ”mat” och ”leva” innebär. Och det är socialt konstruerat. Vad Indiens självständighet innebar var faktiskt en av de centrala konflikterna i befrielseerörelsen, accentuerad mellan Gandhi och den som senare blev det fria landets första premiärminister, Jawaharlal Nehru.

Samma verklighets eller händelses betydelser förändras historiskt och skiljer sig mellan olika sociala gemenskaper, de omkonstrueras.² De rekonstruerade

”strukturalistisk konstruktivism”) hos Bourdieu (Järvinen, Margaretha ”Pierre Bourdieu” 2003) och Holloways marxism (Holloway, John *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today* 2002a; ”Beyond Power” & ”Twelve Theses on Changing the World without Taking Power” 2002b).

¹ Österberg, Dag (*Metasociologisk essä* 1986).

² ”Konstruktion” och ”rekonstruktion” betraktas här i stort sett som utbytbara även om konstruktion kan ses som en mer grundläggande konstruktion än rekonstruktion. Inget av begreppen används i betydelsen ”nyskapelse” (att skapa helt nya sociala förhållanden) eller ”återuppbyggnad” (att helt kopiera tidigare förhållanden).

betydelsernas socialitet finns inte i någon slags objektiv naturvetenskaplig mening och är inte reducerbara, varken till subjektets medvetande, individers valfrihet eller till naturens objektivitet. Olika betydelser av samma händelser kan vara kompletterande genom att de formas av olika perspektiv på samma helhet. Men olika betydelser är inte nödvändigtvis lika giltiga, utan varje tolkning kan granskas och kritiseras och därmed undergrävas. Det är inte rimligt att kräva en universell eller objektiv sanning om en social verklighet – alltså en slags absolut giltighet (validitet) – på ett likartat sätt som naturvetenskapen kan då den undersöker rent fysiska strukturer. Kunskapen om det sociala förutsätter alltid en tolkning som hur väl den än är underbyggd ändå kan kritiseras och därmed förblir osäker. Samhällsvetenskapens sanningar handlar om kunskaper som socialiserad objektivitet, eller hellre det intersubjektivt riktiga ("sanna"). En intersubjektiv sanning är ett påstående ("tes") om en del av verkligheten som är så väl underbyggt av skäliga argument ("bevis") att det övertygar människor.¹

Det är viktigt att skilja mellan vetenskaplighet och vetenskapens institutioner eller verksamhet. Den betydelse vi kan förstå genom vår samhällsvetenskapliga forskning är mer eller mindre socialt objektiv men aldrig fullständigt objektiv, då vetenskapens säkra sanning ytterst sett är utopisk; samtidigt både önskvärd och ouppnåelig.² Därmed kan vi konstatera att varje tolkning i någon mån är ideologisk eller begränsad av vår sociala position, erfarenhet eller perspektiv. Ickevaldsrörelsens representanter uttrycker en tolkning av sig själv och sitt handlande, liksom olika motparter, medier, åskådare eller forskare uttrycker andra tolkningar. Tolkningarna skiljer sig åt och i bästa fall handlar existerande vetenskap om att systematiskt värdera giltigheten i parternas tolkningar och föreslå nya möjligheter. I och med att betydelser kan vara mer eller mindre rimliga utifrån sina argument/skäl finns en uppgift för vetenskapens institutioner (liksom för andra giltighetsgranskare, som domstolen).

Generella teorier om sociala rörelser har historiskt tenderat att beteckna rörelsens förståelse av sig själv som "ideologisk" (i betydelsen uttryck för gruppintresse, det vill säga partisk) och sin egen förståelse av rörelsen som "vetenskaplig". Problemet går dock djupare än så.

¹ Habermas (1988). Här menar jag att det intersubjektivt sanna är sant inte enbart utifrån vad vi kan skaffa oss kunskap om (i epistemologisk mening) utan även utifrån hur verkligheten är (i ontologisk mening) eftersom betydelser och meningsfullhet uppstår med människor (och upphör utan). Den materiella verkligheten har så att säga ingen *mening* bortom mänskligheten (även om den naturligtvis har en existens).

² Begreppet "utopi" refererar till "framtidsorienterad handling" (för en diskussion kring utopibegreppet se inledningen till kapitel 7). I ontologisk mening är en utopisk konsensus mellan alla individer i mänskligheten (inklusive de ännu ej födda) den *samma* sociala betydelsen. Därför är sanning med nödvändighet utopisk. I en epistemologisk mening kan vi endast nå kunskap om den sociala betydelsen som uppstår ur kritiska samtal mellan alla (nu levande och samtalskompetenta) berörda kring etablerade sanningar. De mest demokratiskt inkluderande och maktfria överenskommelserna utgör vår tillfälliga guide till ontologiskt sanna betydelser.

Ideologi är inte enbart intressestyrd representation eller den dominerande klassens själv rättfärdigande utan ett mer komplicerat fenomen än så.¹ *Ideologi* är en gruppens förenklade förståelse av sig själv och sin roll, en social motivation, det som håller gruppen samman, inget den har eller är utan *något den lever igenom, något den gör*. Därmed står ideologi principiellt i motsättning till en gemensam (gruppöverskridande) förståelse. När den sociala gruppen har en hög placering i hierarkin blir ideologin även en fråga om rättfärdiggörande av dominans. Men lika väl andra grupper lever i sin ideologi, även den oppositionella ickevåldsgruppen. Ideologi är inget som rör *andra* grupper, utan något som *alla* grupper lever genom. Det finns inget helt ideologibefriat socialt sammanhang, även om inte heller allt är (lika) ideologiskt präglad.² Alltså har även vetenskapsgrupper sina ideologier.

Varje människa lever helt enkelt oundvikligen genom en ideologi – vilken antingen uttrycks explicit eller implicit – en ideologi som formats av ens grupptillhörighet.³ Att ett subjektivt perspektiv är något som påverkar forskarens undersökning är inte något konstigt, man *kan inte* uppfatta eller utforska en subjektfri värld.⁴

Vetenskaplighet kräver dock att man försöker att kritiskt, systematiskt och offentligt reflektera över ens observationer (empiriska insamling av information, det vill säga fakta eller data) och försöker undvika ren ideologirepresentation. Våra redskap för denna reflektion är begrepp, metodik och teorier – vilka påverkas av våra perspektiv och värderingar. Samhällsvetenskap kan därmed ses som en kamp mot den ortodoxa ideologin genom reflexiv ideologi.⁵

Vetenskap kan endast berättigas såsom *kritisk* ideologi men måste då försöka undergräva sin egen makt, auktoritet och ortodoxi.⁶ Men någon total reflektion existerar inte, inte heller försymbolisk socialitet, och därmed ingen verklig frihet från ideologi. Lösningen ligger i att acceptera konflikten mellan ideologi (som en historiskt producerad och begränsad förståelse) och

¹ Ricouer, Paul (*Science and Ideology* 1981b, sid 222–246).

² Ricouer (1981b, sid 228, 230–235).

³ Ricoeur (1981b, sid 222–246); Bourdieu (1995).

⁴ Watzlawick (*Förändringens språk* 1983, sid 46–53). ”Uppfattning” är med språklig nödvändighet subjektivt relaterad. Annars skulle det heta ”effekt” eller ”stimulans”.

⁵ Ricouer, Paul (1981b, sid 222–246).

⁶ Ricouer, Paul (“The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text” 1981a, sid 235–239). Här vill jag understryka att även eller i synnerhet ”legitim makt” och ”saklig auktoritet” förutsätter en *bedömning* och inte kan vara giltig av sig själv (om man bortser från den triviala sanningen att människor ibland faktiskt behandlar en makt som legitim eller en person som auktoritet utan att fråga sig varför). En bedömning av kriterierna för vad som är legitimt eller vem som är en verklig auktoritet på området bör rimligen ske i en ömsesidig och kritisk dialogs övervägande av förnuftiga skäl där argumenten bedöms i sin egen övertygande kraft, inte utifrån deras upphov från en legitim maktthavare eller ämnesauktoritet (vilket vore ett klassiskt cirkelresonemang). Här ser vi ett behov av den ideala samtalsituation som enligt Habermas behöver befrias från makt för att konsensus om det sanna/rätta skall bli möjligt. Det Habermasinspirerade resonemanget återkommer i kapitel 4.

vetenskaplighet (som en framtidsorienterad utopi om gemensam förståelse), en dialektik där total objektivitet är omöjlig, då ingen helt kan distansera sig från sitt sociala sammanhang.¹

Ricoeur hävdar att:

”the critique of ideology is a task which must always be begun, but which in principle can never be completed. Knowledge is always in the process of tearing itself away from ideology, but ideology always remains the grid, the code of interpretation...”²

Därmed är vetenskapen inte ideologisk, utan ”ideologiskt ideologikritisk”, med hjälp av en distansering från ideologi genom att alltid tillhöra ideologin och använda dess aspekter i en reflexiv omtolkningsprocess. Omedveten ideologi och ideologisk ortodoxi är vetenskapens fiender. Det medför att den grupp som sätter ett värde i att ifrågasätta sig själva och systematiskt reflekterar över sina erfarenheter är vetenskaplig, eller mer korrekt, utför en vetenskaplig verksamhet i riktning mot den vetenskapliga sanningens utopi om en sann (gemensam) betydelse av verkligheten.

Resonemanget får en intressant konsekvens för hur vi ser på ickevåldsrörelsers kunskapsproduktion: en social rörelse som tillämpar systematisk självreflexivitet kan inte bortförklaras som ideologiskt självrättfärdig, fångad i sin egen identitet. Exempelvis den tyska ickevåldsliga rörelsefederationen Graswurzelrevolution under 90-talet visade prov på en omfattande självreflexivitet.³ Man diskuterade kritiskt sig själv och den egna ideologin i både interna och offentliga sammanhang. Man välkomnade icke-medlemmar att delta i organisationens möten bland annat för att erhålla andras perspektiv. Man genomförde så kallad ickevåldsträning där metoder för förbättrad kommunikation lärdes ut och där man reflekterade över sociala roller genom rollspel. En systematisk självreflexivitet kring den egna verksamheten och ideologin förekom. Det är en empirisk fråga, inte något man kan ta för givet i sin definition av en rörelse, huruvida en rörelse är uttryck för en (självrättfärdiggörande) ideologisk kunskapsproduktion eller en (vetenskapligt) ideologireflexiv kunskapsproduktion. Dessutom kan olika rörelseaktiviteter

¹ Under förutsättning att det sociologiska perspektivet stämmer att vi får förmågan att känna, tänka, tala och reflektera över oss själva (blir till människor) genom samvaro med andra människor – i synnerhet under vår uppväxt – skulle total distans medföra vår sociala död (i ett asocialt tomrum eller öken), och faktiskt även göra inlevelse i andra omöjlig.

² Ricoeur (1981b), sid 245.

³ Se Vinthagen, Stellan (*Direkt demokratis svårigheter: En studie av den tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen FöGA* 1997a; *En direkt demokratisk organisations historia: En undersökningsrapport utifrån en studie av tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)* 1997b) för en empirisk analys av rörelsens aktiviteter. Under slutet av 90-talet lades federationen ned men rörelsen består ännu.

inom en och samma rörelse vara i större eller mindre grad uttryck för ideologi eller vetenskaplighet. Inom Graswurzelbewegung fanns även i andra sammanhang klara sekttendenser.¹

Det utmärkande för god samhällsvetenskap är dess utopi av en *oändlig, inkluderande, kritisk, offentlig och kommunikativt rationell självreflexivitet kring våra erfarenheter och systematiskt insamlade observationer* – ett självkritiskt samtal där det övertygande argumentet avgör.² Utopin söks genom en process där forskarna kritiskt granskar sig själva och andra, genom att ständigt fråga vad, hur och varför (inte). Processen är institutionaliserad men något som rör hela samhället (inkluderande det vetenskapliga) och ingen tydlig gräns kan dras för var denna mänskliga självreflexivitet börjar och var den slutar. Professionalitet eller institutionalisering är i sig inte en garanti för vetenskap, utan gränsbevakningen för ”vetenskap” är snarare ett monopoliserande maktanspråk som motsäger just vetenskaplighet. Förhoppningsvis är den vetenskapliga utopin något som tillämpas i någon mån i alla sociala grupper i samhället. I varje fall vore det ovetenskapligt att i förväg utgå från att vi vet huruvida vissa politiskt engagerade grupper tillämpar ett vetenskapligt förhållningssätt eller inte.

Utifrån en ideologikritisk syn på vetenskap bör forskare söka att uppenbara dolda sammanhang i den (ideologiimpregnerade) sociala verkligheten, inte söka bekräftelse av (egna) etablerade övertygelser. I och med att jag kommer från en aktivistbakgrund och liksom alla andra oundvikligen formats ideologiskt finns en risk att betydelsen av ickevåldsaktioner ofrivilligt övervärderas eller tillrättaläggs. I syfte att motverka en idealisering *sökes dolda motsägelser* i ickevåld. Det är därmed av intresse att leta efter motsägelser till det som (för mig) kan verka hoppfullt hos det undersökta fenomenet: ickevåldsrörelsens bidrag till en fredlig social förändring. Därmed hoppas jag undvika en tendentiös tillskrivning av önsketänkande på det studerade fenomenet. På samma gång som det självklart är så att ickevåldsrörelser försöker åstadkomma fredliga relationer är det också uppenbart att man inte lyckas fullt ut; världen plågas fortfarande av krig, herravälde och permanent fattigdom. Jag vill undvika de enkla lösningarna att antingen okritiskt ta ickevåldsrörelsens fredlighet för given och utmåla ett hoppfullt ideal – eller att cyniskt avfärda rörelsen som hoppplöst naiv. I detta kritiska syfte tar jag hjälp av bland annat Michel Foucault och maktdiskursens nyare teorier som just motsäger förenklade maktanalyser. I den mån det visar sig att ickevåldsrörelsens dolda problematik går att hantera, hoppas jag avhandlingen kan fungera som ett bidrag till förnyelser och därmed en ökad möjlighet att utföra ickevåld och fredlig kamp för fred. Den kritiska granskningen utsätts för ett svårt prov genom att jag söker begrepp som beskriver hur ickevåldsrörelser fungerar då de fullt ut mobiliserar det som

¹ Vinthagen (1997a).

² Se Eriksson, Leif (*Från Kunskap till Visdom* 1992, sid 1–43); Ricouer (1981b, sid 222–246) och Lapid, Y (“The Third Debate: On the Prospect of International Theory in a Post-Positivist Era 1989).

utlovas, då de är ”idealt fungerande”.¹ Men därmed blir de problem och motsättningar som jag finner en allvarligare kritik mot rörelsen än om jag studerade ett specifikt fall. Icke våldets maktproblem som på flera ställen diskuteras i avhandlingen handlar alltså om maktproblem som finns inbyggda i själva ansatsen, handlingsformen och funktionssättet som sådant, inte i en rörelses tillfälliga misstag.

¹ För detta syfte är Gandhis beskrivning av ickevåld lämplig: ”It has not been my object to describe *Satyagrahis* [de som gör ickevåldsaktioner] as they are, but...the characteristics of *Satyagrahis* as they ought to be” (Gandhi 1998, sid 22, Vol. 4).

Kapitel 2: Icke våldsstudier

En studie av ickevåldets sociologi kräver att vi tar hänsyn till vad andra redan skrivit i ämnet. Kapitlets grundfråga är: Vilka huvudsakliga *sociala teorier och begrepp* används inom ickevåldsstudier för att förstå ickevåld; vad utmärker teorierna och vilka begrepp är användbara för en beskrivning av ickevåldets socialitet? Eftersom Gandhi myntade begreppet ickevåldsmotstånd och alla teorier om ickevåld refererar till honom behöver vi inledningsvis beskriva hans perspektiv. Därefter beskrivs översiktligt existerande studier om ickevåld. Den mest utvecklade teoriskolan – teknikansatsen ("the technique approach") – presenteras mer ingående utifrån dess skapare Gene Sharp. Avslutningsvis pekar jag ut vad som fattas i beskrivningen av ickevåldets sociala praktik – och beskriver de inom ickevåldsstudier väldokumenterade rörelser som undersökningen använder för begreppsutvecklingen.

"Gandhianskt ickevåld"

Det är lämpligt att avhandlingen först positioneras i förhållande till Gandhi eftersom det förekommer mycket mytbildning som försvårar kritisk granskning. Under den berömda Saltmarschen deklarerades Gandhi av Time Magazine som "Man of the Year" medan å andra sidan Winston Churchill avfärdade honom som en simpel och "halvnaken fakir" som skulle krossas.¹ Efter att han mördades 1948 genomgick bilden av Gandhi en "reputational purification" som Indiens, fredens eller mänsklighetens ikon.²

Gandhi utgör en viktig utgångspunkt för ickevåld men betraktas inte här som den som avgör vad ickevåld är. Avhandlingen bygger till stor del på Gandhis förståelse av ickevåld samtidigt som den sociologiska tolkningen innebär vissa avgörande omtolkningar (vilka markeras när de görs). Initialt innebär avhandlingens sociala perspektiv att Gandhis betoning av individens

¹ Beteckningen av Gandhi som "fakir" är direkt felaktig eftersom fakir är en muslimsk asket. Den indiska motsvarigheten är snarare "bhikshu/bhikkuni" eller "guru". Gandhis svar till Churchill den 17:e juli 1944 visar både på Gandhis humor och envisa respekt även för de som hånar honom: "Dear Prime Minister, You are reported to have a desire to crush the simple 'naked fakir' as you are said to have described me. I have been long trying to be a fakir and that naked—a more difficult task. I, therefore, regard the expression as a compliment though unintended. I approach you then as such and ask you to trust and use me for the sake of your people and mine and through them those of the world. *Your sincere friend*, M. K. Gandhi".

² Chabot (2003, sid 152); Markovits, Claude (*The Un-Gandhian Gandhi: The Life and Afterlife of the Mahatma* 2003).

andliga/själlsliga förmåga att hantera kampens svårigheter omvandlas till en motsvarande betoning av ickevåldsrörelsens kollektiva och praktiska förmåga.¹ Dessutom kräver det generella sociologiska begreppsschemat att vi lösgör ickevåldet från de specifika kontexter som det utvecklades i – för att kunna rekontextualisera ickevåld i nya sociala sammanhang. Gandhis ickevåldsliga repertoar av begrepp, strategi, metoder och organisationsformer utvecklades i anpassning till det rasistiska Sydafrika och koloniala Indien för snart hundra år sedan, i interaktion med konkreta motparter och vissa sakfrågor, och ickevåldet formulerades i företrädesvis hinduistiska perspektiv.² Han presenterade inte ett färdigt paket av ickevåld från första början, utan experimenterade och gjorde emellanåt, som han själv uttryckte det, misstag av ”Himalayanska proportioner”. Därmed behandlas Gandhis ickevåld som en avgörande referenspunkt, där de grundläggande teserna provas begreppsligt i förhållande till ett antal moderna sociologiska teorier, för att omtolkas när det blir nödvändigt för att uppnå begreppslig konsistens och teoretisk konsekvens.

Det är vanligt att Gandhi förknippas med ”fred” i bemärkelsen att avstå från att använda våld eller att inte delta i krig, det vill säga pacifism. Men jag kommer i avhandlingen argumentera för att Gandhi bör förstås i termer av befrielse. Gandhi utvecklade framförallt en *befrielsefilosofi* och ett praktiskt medel för befrielse: ickevåld.³ Som vi i nästa kapitel skall se utvecklade Gandhi en ickevåldslig handlingsrepertoar där förtryck och våldsmetoder hanterades på ett ovanligt sätt under perioden 1906–1948. Denna ickevåldsliga kampmetod är

¹ Exempelvis menar Gandhi i sina instruktioner till de ledande ickevåldsaktivisterna att: ”What I shall expect of you is that even if someone subjects you to the most inhuman tortures, you will joyfully face the ordeal and make the supreme sacrifice with God’s name on your lips and without a trace of fear or anger or thought of revenge in your hearts. That will be heroism of the highest type” (Gandhi 1998, sid 76, Vol. 4). Och i andra sammanhang säger han att: ”Given sufficient previous mental preparation, the very extreme of suffering becomes an anaesthetic that deadens pain”, och försäkrar oss att ytterst sett skyddar Gud oss från att bryta samman av lidandet (Gandhi 1998, sid 80f, Vol. 4). Detta krav på individens frihet från hat även i extrema situationer liknar det Jesus eller Buddha kräver av sina lärjungar (jmf Fleischman, Paul R. *The Buddha Taught Nonviolence, Not Pacifism* 2002, sid 23).

² Fox (1989); Chabot (2003).

³ Chathanatt, S. J. (*Gandhi and Gutiérrez: Two Paradigms of Liberative Transformation* 2004); Goss-Mayr, Hildegard (*De fattigas gåva till de rika: Om ickevåldskamp i Latinamerika* 1979). Gandhi kan alltså förstås som en hinduistisk representant för en socialt radikal tolkning av traditionell hinduism motsvarande den kristna befrielsesteologin, den politiska radikaliserings som skedde inom kristendom under 60-talet, jfr Peralta, Amanda (*Teori och praktik i de fattigas universum: En idéhistorisk undersökning av latinamerikansk befrielsesteologi* 1995). Denna radikaliserings skedde runt om i världen, med olika riktningar i USA, Indien, Korea, Filippinerna och Latinamerika (Massey 1997, sid 51ff). Gandhis tolkning var mycket kontroversiell, Vidal, Denis; Tarabout, Gilles & Meyer, Eric (*Violence/Non-violence: Some Hindu Perspectives* 2003). Dr Kurtakoti sa 1925 att ”*ahimsa* undermines Hindu self-respect” och ”passive and non-resisting suffering is a Christian and not an Aryan principle”, citerad i Bouillier (2003), sid 51. Thich Nhat Hanh och ”engaged buddhism” är en motsvarighet inom buddhismen (Nhat Hanh, *Thich Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change* 1993; *Creating True Peace: Ending Violence in Yourself, Your Family, Your Community, and the World* 2003; Wirmark, Bo *Kamp mot kriget: Buddisterna i Vietnam* 1974).

samtidigt en form för *konflikt*hantering.¹ Som vi kommer att se under diskussionens gång är ickevåld en handlingsform som syftar till att hantera konflikters samtliga dimensioner och transformera konflikten till konsensus. När Gandhi förknippas med fred är det ett oskadliggörande av hans revolutionära förhållningssätt och hans betoning av motstånd mot förtryck och våld.² På ett motsvarande sätt har Gandhi i dagens Indien gjorts till en företrädare för etablissemangen genom att upphöjas till ”Father of the Nation”. Alla (tror att de) vet vem han är och de bedyrar sin respekt för denna ”heliga själ” (”Mahatma”). Pengatransaktioner med indiska rupi-sedlar sker numera med sedelpapper som pryds av Gandhis välbekanta ansikte – den man som när han mördades levde ett liv helt utan privat egendom.

Icke-våld motiveras av Gandhi framförallt ur ett hinduistiskt perspektiv. Vill man förstå Gandhis filosofi som helhet måste man naturligtvis ingående diskutera även denna religiösa dimension. Däremot är det bara delvis nödvändigt om man enbart intresserar sig för hans ickevåldsfilosofi. Han kan nämligen även tolkas som en moralisk praktiker eller praktisk moralist:³ ”I do not believe that the spiritual law [of nonviolence] works on a field of its own. On the contrary, it expresses itself only through the ordinary activities of life”.⁴ Icke-våld skall alltså förstås som *samtidigt* andligt och pragmatiskt (socialt praktiskt) vilket gör det andliga praktiskt socialt eller det sociala andligt; och därmed kan ickevåld beskrivas som något som får sitt uttryck i sociala aktiviteter. Icke-våld är därmed potentiellt möjligt att beskriva och tolka i sociologiska termer, förutsatt att vi utvecklar sociologiska begrepp som förmår fånga fenomenet (socialt) ickevåld i alla dess viktiga dimensioner.

Gandhi var en karma yogi, en som söker befrielse från egots begär och från illusionernas skenverklighet genom god handling. Inom befrielse rörelsen var han känd som en (ibland allt för) kompromissvillig strateg och jordnära politiker, samtidigt som hans inflytande i Indien till stor del berodde på hans roll som Indiens guru eller andlige ledare. Som ansvarig för den nationella rörelsens motståndskampanjer var han en hårt arbetande talare, brevskrivare och kringresande organisatör. Ibland betraktade han sig som kristen, ibland som muslim eller buddhist. Han poängterar att en stark ickevåldskämpe måste tro på en gudomlighet, samtidigt som en nära medarbetare, G. Ramachandra Rao, lyftes fram av Gandhi själv som den främsta ickevåldskämpen trots att han

¹ Juergensmeyer (2003); Vinthagen, Stellan (”Makt och Motstånd” 2001).

² Jämför försöken att oskadliggöra Martin Luther Kings radikala jämlikhetspolitik och tal om kopplingen mellan militarism, materialism och rasism, genom att göra honom till en ”freds apostel”, se Spalde, Annika & Strindlund, Pelle (*I vänliga rebellers sällskap: Kristet ickevåld som konfrontation och ömbet* 2004, sid 105).

³ Erik Erikson kallar Gandhi en ”religious actualist” som betonar det praktiska förverkligandet av det gudomliga, Erikson, Erik H. (*Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence* 1969, sid 396–399). Själv kallade sig Gandhi ”praktisk idealist” (1983, sid 25f).

⁴ Gandhi (1999, sid 373, Vol. 32).

var ateist.¹ Det är därmed inte orimligt att diskutera Gandhis ickevåldsfilosofi ur ett socialt och politiskt perspektiv där hans andliga motiv avskiljs från hans praktik. I varje fall är det just i de sociala och politiska dimensionerna av Gandhis ickevåldsfilosofi och metoder som denna text tar sitt avstamp. Jag har alltså ingen ambition att förstå Gandhis livssyn som helhet, utan enbart hans syn på ickevåldets sociala praktik, och dess roll som befrielse från förtryck och våld i sociala relationer.

Satyagraha – som idé och praktik

Gandhis ickevåldsfilosofi kan betecknas antingen som befrielseteologi, befrielsefilosofi eller konflikthanteringsfilosofi. Oavsett beteckning hävdas att ett ickevåldspräglad motstånd mot den maktordning som upprätthåller osanningar leder till bestraffning och eget lidande för sanning, vilket blir en transformerande kraft som når personers "hjärta". Ur sanningssökande, motstånd, ickevåld och lidande kan därmed ny förståelse uppstå, överenskommelser nås och konflikter hanteras. I konfliktparternas överenskommelse uppstår en gemensam förståelse som hjälper alla närmare en gemensam sanning.²

Både filosofen Arne Naess och sociologen Joan Bondurant har försökt att foga samman de osystematiserade och ibland motstridiga åsikter Gandhi gav uttryck för.³ Utifrån dessa båda klassiker inom ickevåldstudier skall jag till att börja med ange huvuddragen i vad vi kan kalla *gandhiansket ickevåld*.

Under höjdpunkten av den indiska befrielsekampen 1930 sätts Gandhi, tillsammans med tusentals andra aktivister, återigen i fängelse. I fängelsecellen ägnar han den mesta tiden åt att spinna men i hans dagliga rutin ingår brevskrivande. I ett av breven skriver han:

¹ Naess, Arne (*Gandhi* 2002, sid 80ff). I ett samtal under World Social Forum 2004 i Mumbai med en av Gandhis nära medarbetare Narajan Desai – som själv inte var troende förrän långt senare i livet – framgick att för både Gandhi och hans "arvtogare" som ledare Vinoba Bahve (som långt mer än Gandhi betonade trons betydelse för ickevåld) var det avgörande att tro på alla människors möjlighet till godhet. Utan en sådan *humanistisk* tro är ickevåld inte möjligt medan tron på en "Gud" inte är lika avgörande. Gandhi menade att satyagraha var omöjligt utan en tro på Gud men att "Gud" kunde kallas många namn som ytterst hänvisade till "the living Law of Life" (Gandhi 1998, sid 84, Vol. 4).

² Detta är ett perspektiv som utvecklas och nytolkas under undersökningens gång, se framförallt kapitel 3, 5 och 9.

³ Naess, Arne (*Gandhi and Group Conflict* 1974), se speciellt sid 151–153, Bondurant, Joan V. (*Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict* 1988 [1958]). Gandhi försökte aldrig att systematisera sina olika teser till en sammanhängande teori. Bondurants och Naess arbeten utgör värdefulla försök till systematisering av Gandhis reflektioner från hans praktiska verksamhet med ickevåld.

”[T]he path of ahimsa [i.e. non-violence]...may entail continuous suffering and the cultivating of end-less patience...[W]ithout ahimsa it is not possible to seek and find Truth. Ahimsa and Truth are so intertwined that it is practically impossible to disentangle and separate them. They are like the two sides of a coin, or rather of a smooth unstamped metallic disc. Who can say which is the obverse and which is the reverse? Nevertheless, ahimsa is the means and Truth is the end. Means to be means must always be within our reach, and so ahimsa becomes our supreme duty and Truth becomes God for us. If we take care of the means, we are bound to reach the end sooner or later. If we resolve to do this, we shall have won the battle. Whatever difficulties we encounter, whatever apparent reverses we sustain, we should not lose faith but should ever repeat one *mantra*: “Truth exists, it alone exists. It is the only God and there is but one way of realizing it; there is but one means and that is ahimsa. I will never give it up. May the God that is Truth, in whose name I have taken this pledge, give me the strength to keep it.”¹

Bondurant har försökt att sammanfatta Gandhis ickevåldssyn utifrån kärnelementen i *satyagraha*, vilket är det begrepp Gandhi anser bäst fångar kärnan i ickevåldskamp (”non-violent resistance”). *Satyagraha* betyder ordagrant ”att hålla fast vid sanningen”. De tre kärnelementen i *satyagraha* är enligt Bondurant, *sanning* (*satya*), *ickevåld* (*ahimsa*) och *självpåtagat lidande* (*tapasaya*). Det självpåtaga lidandet (”selfsuffering”) handlar inte om underkastelse utan om en demonstration av uppriktighet.² Och ickevåld är, som vi skall se i nästa kapitel, en kamp mot våld utan våld. Det blir alltså genom ickevåld och lidande man transformerar konflikters oenighet och når sanning.

I linje med Gandhi (och Bondurant) är det just *satyagraha* som utgör utgångspunkten för avhandlingens analys av ickevåld. Trots att begreppet ”ickevåld” ingår som en av de tre elementen av *satyagraha* är det nödvändigt att förstå gandhianskt ickevåld som en sammanfogad helhet av de tre delarna.

För det första är alltså *sanning* (*satya*) en central aspekt av *satyagraha* (ickevåldskamp). För Gandhi betraktas det sanna, det som är, som det rätta, eller kanske ännu hellre, *det rätta är det som är*.³ Gandhi är med andra ord *realist*. Hans realism är visserligen mycket skild från den västerländska politiska

¹ Gandhi (1999, sid 408f, Vol. 49).

² Bondurant (1988, sid 32–33). ”Självpåtagat lidande” (Karlsson, Svante *Freds- och konfliktkunskap* 2004, sid 412) föredras här som svensk översättning. Det är ett lidande som aktivister medvetet riskerar då de gör motståndsaktioner, som de accepterar eller tolererar, men inte eftersöker. Det skall alltså inte blandas samman med vissa kristnas självplågande/självspäkning av religiösa skäl, exempelvis genom att piska sig själv (Johannisson, Karin ”Modern askes blandar njutning och neuros” 2002).

³ Se exempelvis Holm, Berit G. (*Teknisk moralisme i teori för ickevoldssaksjon og "civilian defence": Kritisk analyse av Gene Sharps ickevoldsteori* 1978, sid 28). *Sanning* är epistemologisk, ontologisk och axiologisk (etisk) för Gandhi, Mathai (2000, sid 66f). Enligt Naess (1974) är den inte bara epistemologisk och ontologisk utan även ”personologisk”, ”pragmatisk” och ”religiös”, sid 27–34.

realismen (som betonar maktrelationer och våld, inte moral) men liksom de diskuterar och undersöker han det som är, den faktiska verklighetens förhållanden. Även sanning och Gud sammansmälter på så sätt att Gud är det som existerar permanent: sanningen. Det innebär inte att Gud är sanningsenlig eller att sanningen är som Gud, utan ”Truth is God”.¹ Om Gud är sanningen och inte en person, utan ”Universell Lag”,² är det ingen större skillnad mellan Gandhi och en sanningssökande forskare oavsett om denne betraktar sig som religiös eller ateist. Hur verkligheten är konstituerad och hur verkligheten borde vara, utgör inte i någon fundamental mening någon skillnad (vilket är just det som utmärker ”etik” i en västerländsk idétradition). Det som vanligen betraktas som ”verklighet” blir hos Gandhi, liksom hos mycket av hinduism, snarare en illusion, skenbarhet eller falsk verklighet, vilken man kan genomskåda.³ Därmed blir det ingen skillnad mellan det som (i realiteten) fungerar och det som borde vara, det (verkligt) effektiva och det moraliska. Gandhi kan man därför betrakta både som realistisk pragmatiker och som idealistisk moralist.⁴ Med tiden och i den grad man fullföljer moralens krav – eller det som är sant/verkligt – kommer också ens handlingar att leda till framgång (att fungera praktiskt). Skälet till ickevåld ligger enligt Gandhi i det (metafysiska) faktum att ingen har en säker kunskap om det sanna samtidigt som alla hör samman och utgör en levande enhet.⁵ Att vår kunskap om sanningen är osäker gör att vem som helst kan ha rätt i betydelsen att de har en förståelse som är en del av den totala sanningen och som därmed andra behöver ta hänsyn till. Att döda innebär att förneka möjligheten att den andre kan ha något att lära oss. Den mördade kan man inte senare be om ursäkt, om man en dag skulle inse att man faktiskt hade fel. Då *sanningen i sig är absolut men tillgången till sanningen är osäker*, blir en fri efterforskning av vad som är sant möjligt enbart om vi inte dödar varandra under sökandet.⁶ Man bör därför utgå från sin egen begränsade sanning (”relative truth”), sin ”inre röst” eller sitt samvete och under konfliktens gång hålla fast vid den trots hot/lockelser om att överge den. Men däremot måste man vara öppen för att bli övertygad av andras förståelse av sanningen, annars kan man inte nå en fördjupad sanningsförståelse.⁷ Sökandet efter ”absolut truth” leder därför till ett krav på att inte använda våld mot andra.

För det andra är *ickevåld* (ahimsa) en central aspekt av satyagraha. I bakgrunden ligger en strävan efter en icke-egoistisk ”self-realisation”, ett

¹ Gandhi (1998, sid 25, 44f, Vol. 1; 1999, sid 120, Vol. 8).

² Gandhi (1998, sid 46, Vol. 1).

³ Illusionen har enbart en existens som illusion, inte som sanning om verkligheten.

⁴ Naess (1974, sid 15, 19 och 21.)

⁵ Naess (1974, sid 28, 32–33). Gandhi, Mohandas K. (*Essential Writings* 1970, sid 29).

⁶ “In the application of satyagraha, I discovered in the earliest stages that pursuit of truth did not admit of violence being inflicted on one’s opponent but that he must be weaned from error by patience and sympathy. For what appears to be truth to the one may appear to be error to the other” (Gandhi 1999, sid 206, Vol. 19).

⁷ Naess (1974, sid 27–30, 34–35).

utvecklingsperspektiv i riktning mot ett liv i tjänande.¹ Detta självförverkligande skall inte blandas samman med personligt självförverkligande som är vanligt i modern individualism. Gandhi talar om något som enligt Arne Naess snarast skall förstås som ett *kollektivt självförverkligande* där det individuella egot upplöses och där förtrycket av en enda människa är både en förminskning och ett försvårande av allas självförverkligande.² Himsa (våld) skall på detta sätt förstås som en minskning av graden av självförverkligande och ahimsa (ickevåld) följaktligen som en *ökning av självförverkligandet*.³ Icke-våld är alltså inte enbart en negation av våld. Att vara passiv, att *inte* göra motstånd mot det våld eller förtryck som utövades någonstans i världen mot någon av oss, betraktade Gandhi som en så avgörande medverkan att det i sig var våldsutövning.⁴ Man kan alltså se hur frågan om vad som är våld eller ickevåld betraktas ur ett gemensamt, inte individuellt perspektiv. Gandhi menar att ”exploatering” är våldets kärna.⁵ Exploateringen handlar då inte enbart om en ekonomisk utsugning, utan utsugning överhuvudtaget, utsugning av en människas möjligheter (till självförverkligande som del av livet eller mänskligheten).⁶ Ahimsa, icke-skadande eller självförverkligande, är i en strikt betydelse antagligen omöjligt och därmed en utopi. Allt våld och förtryck kan knappast stoppas hela tiden. Det väsentliga kriteriet för att man trots allt skall kunna hävda att en handling är uttryck för ahimsa blir därmed en fråga om ett *försök* att främja möjligheten till förverkligandet eller en ansträngning att bekämpa himsa.⁷ I praktiken blir ahimsa en fråga om att försöka reducera, underminera eller motverka himsa/våldet till lägsta möjliga nivå. I motverkandet av våldet uppstår ofrånkomligen lidande.

För det tredje är självpåtagat *lidande* (tapasaya) en central aspekt av satyagraha. Att göra motstånd mot maktrelationer och våldsutövning i konflikter leder till motståndskämpens lidande, även om man vill undvika det. Utgångspunkten är att man lider hur man än gör, om man accepterar förtrycket eller gör motstånd, och oavsett om motståndet förs med våld eller ickevåldskamp. Därför handlar det om hur man kan minska det totala lidandet (allas eller kollektivets lidande) och hur det ofrånkomliga lidandet kan användas som medel i kampen. Det är en central strategi i en våldskamp att orsaka

¹ Naess (1974, sid 40–41). Ett liv i tjänande av andra kan kanske vara ett sätt att framhäva sitt (goda) ego men i detta sammanhang blir ”egoprojektet” ett tjänande som leder till egots upplösning. Gandhis utgångspunkt var att individen, det lilla självet, i grunden var en integrerad del av det stora kollektiva Självvet, även om världens illusioner (Maya – i enlighet med indisk religiös filosofi) döljer detta faktum för oss. Genom tjänandet kunde man inse och förenas med sitt ursprung, ens verkliga enhet med allt levande.

² Naess (2002, sid 61ff, 76). ”Kollektiv” är här inte något som enbart är socialt, utan det yttersta fundamentet för tillvaron, ”världsalltet”, Brahman. Men poängen är dock att vi alla människor tillhör samma själv och utgör en enhet (tillsammans med allting annat i livet).

³ Naess (1974, sid 44–47, 53).

⁴ Naess (1974, sid 48).

⁵ Gandhi, Mohandas K. (*Non-Violence in Peace and War* 1942, sid 258).

⁶ För Gandhi var mänskligheten en enhet, odelbar (*advaita*), Mathai (2000, sid 267).

⁷ Naess (1974, sid 93–96). Se även Bondurant (1988, sid 23–24).

lidande för den andre (eftersom ökande förluster för den andre efterhand antas leda till seger), i ickevåldskampen är det istället centralt att *acceptera (risken för) eget lidande*. Accepterandet av lidande uppstår ur en hederskänsla eller integritet som inte accepterar förtryck. Det lidande som är ett ofrånkomligt resultat av förtrycket är något man bekämpar, just genom att följa sin subjektiva sanning trots risken för nytt lidande. En förutsättning för att en konfliktpart skall kunna tillämpa ickevåldsmotstånd är, enligt Gandhi, en minimigrad av *självrespekt*.¹ Denna självrespekt kan uppstå ur *konstruktivt arbete* där man omskapar samhället efter sin vision om sanningen, i ett tjänande av andra. Bland annat därför var ett program av gemensamt konstruktivt arbete viktigt för ickevåldskampen i Indien. För att framgångsrikt kunna använda sig av ickevåld i svåra konflikter krävs, enligt Gandhi, en avsaknad av rädsla för de personliga konsekvenserna. Men jag tror Gandhi kräver mer än nödvändigt. Antagligen räcker det att hantera rädslan, att inte låta ens rädsla styra handlandet. Hur som helst ställer ickevåldskampen liknande krav som den militära. Att använda ickevåld innebär att man är *beredd att dö för det man tror på*. ”Non-violence in its dynamic condition means conscious suffering. It does not mean meek submission to the will of the evildoer, but it means the putting of one’s soul against the will of the tyrant.”²

Gandhi prioriterar befrielsekamp framför ickevåldsprincipen, om det är nödvändigt att välja. Saknar man en tro, förmåga eller träning för ickevåld kan det vara rätt att i extrema situationer istället bruka våld i kampen mot större våld.³ Genom denna åsikt tog Gandhi avstånd från pacifism och han har därför kritiserats för att vara inkonsekvent. Naess menar dock att Gandhi genom att alltid uttrycka denna åsikt i konkreta fall då handling var en plikt men de inblandade aktörerna varken trodde på eller hade förmåga till att använda ickevåld, inte nödvändigtvis gav uttryck för inkonsekvens. Hur som helst blir det tydligt hur Gandhi förutsätter uppbyggandet av *förmågan* till ickevåld, en praktisk process som kräver tid. Medvetenhet eller vilja är helt enkelt inte nog.

Det utmärkande för satyagraha

Relationen mellan kampens medel och mål är avgörande för att förstå den gandhianska befrielsekampen med ickevåld. Enligt Bondurant skall medel och mål förstås som odelbara. *Medlen är ”the end in process and the ideal in the making”*.⁴ Civil olydnad och icke-samarbete är centrala medel i en satyagrahakamp men är inte satyagraha i sig.⁵ Civil olydnad måste göras på ett speciellt sätt för att vara

¹ Naess (1974, sid 107–109).

² Gandhi (1999, sid 135 Vol. 21).

³ Gandhi (1942, sid 107, 262, samt not nr 17). Naess (1974, sid 109–115, 117–120).

⁴ Formuleringen kommer från Shridharani, enligt Bondurant (1988, sid 34).

⁵ Gandhi (1970, sid 29, 38).

uttryck för sanningskraft. Satyagraha kräver mer än att man kämpar utan våld och envist håller fast vid den egna versionen av sanningen. Det som skiljer ut satyagraha enligt Bondurant är det konstruktiva programmet, den stegvisa upptrappningen och acceptandet av straffet.¹ Det är därmed dessa tre centrala element som utgör grunden för ickevåldsmetodernas hantering av konflikter (medlen), som därmed tillsammans uttrycker aktivisternas sanningsuppfattning som de hoppas skall föra fram till konfliktens lösning, en gemensam sanning (målet).

Det *konstruktiva programmet* innebär inte enbart att man bygger upp den egna gruppens självrespekt utan att man även under kampens gång, parallellt med motståndet mot de institutioner man inte vill ha kvar, bygger upp nya alternativa institutioner. En vanlig inställning hos motståndsrörelser är annars att det är sedan, efter revolutionen, som man skall bygga upp det nya samhället. För Gandhi är detta konstruktiva arbete basen för motståndet, en förutsättning för nedrivandet av förtrycket. Det konstruktiva programmet uttrycker Gandhis utopi:

”Because the Constructive Programme represented Gandhi’s positive means, it pre-figured his end-goal: the Sarvodaya society. Since the state is ‘violence in a concentrated and organised form’, Sarvodaya is a stateless society in which all political and legal authority have been abrogated, relations between people being governed only by moral authority. Structurally, it is ‘a great society of small communities’, each autonomous and self-governing but linked with others in a non-hierarchical network – part of an ‘oceanic circle’...Internally, each community is a participatory democracy, taking decisions by consensus, so that individual and collective self-government coincide.”²

Varje motståndsverksamhet skall genomsyras av det konstruktiva programmet.³ Det konkreta konstruktiva program som utvecklades i den indiska befrielsekampen var en ambitiös praktik som skulle stärka både byarnas och de fattiga indiernas makt.⁴ Innan den nationella befrielseörelsen började genomförde Gandhi omfattande resor på landsbygden, vilket hjälpte honom att utforma programmet. Programmet baserades på idén att de hundratusentals fattiga byarna i landet utgjorde den överväldigande majoriteten indier och därmed basen för motståndet.⁵ Det konstruktiva programmet innehöll en bred

¹ Bondurant (1988, sid 42–43).

² Ostergaard (1986, sid 149). Karn (1994, sid 162) beskriver Gandhis perspektiv av sju politiska delområden – allt från ”polity-in-oneself” till ”universal polity set” – och ambition att radikalt omvandla alla dessa politiska sfärer.

³ Naess (2002, sid 91).

⁴ Gandhi, M. K. (*Constructive Programme: Its Meaning and Place* 1945).

⁵ Tidigare hade den indiska frihetsrörelsen satsat på de utbildade urbana klasserna, vilket gjorde att rörelsen baserades på en liten elit utan folkförankring.

uppsättning förändringar, från ekonomisk utveckling av bykooperativ till hygienregler för individer. Genom konstruktionen av egna institutioner – exempelvis en decentraliserad tillverkning av egna kläder (lokal industri med hantverk) och ett parallellt ”parlament” i form av den indiska kongressen (The All-India Congress) – försökte indierna göra sig oberoende av engelsmännens ekonomiska och politiska dominans i landet.¹ Därmed underminerades den brittiska retoriken att indierna inte kunde klara sig själva. Samtidigt blev det svårare för det brittiska kolonialväldet att effektivt straffa motståndet. När motståndsrörelsen väl hade fungerande egna organisationer, kooperativ, tidningar, breda samhällsallianser och utbildningssystem så kunde egna resurser användas effektivare för att stödja de som råkade illa ut på grund av kolonialmaktens bestraffningar. Motståndet bestod av bojkotter av kolonialmaktens produkter och tjänster samt av massiv civil olydnad mot vad indierna menade var orättfärdiga lagar – exempelvis saltmonopolet som gav brittiska företag ensamrätt till utvinning av det livsnödvändiga saltet.² Just saltmonopolet var symbolen för den mest intensiva perioden av fredlig olydnad 1930–31. Det konstruktiva programmets fungerar alltså som skapare av ett ”ickevåldssamhälle”.³

För det andra innebär alltså satyagraha en *upptrappning*. Upptrappning både mobiliserar motstånd mot förtrycket och frigör utrymme för samtal och handlar om en stegvis ökning av (ickevålds)motståndet, inte en upptrappning från ickevåld till våld! I den första palestinska intifadan talade aktivisterna om en ”horisontell eskalation”, det vill säga en upptrappning genom att allt fler människor involverades i civil olydnad.⁴ The Ruckus Society som var centrala i ickevåldsträningen inför aktionen i Seattle som fick Världshandelsorganisationens möte att bryta samman i november 1999 – ”The Battle in Seattle” – beskriver ickevåldslig direktaktion som ett sätt ”to raise the stakes in an ongoing struggle”.

Den tredje utmärkande delen av satyagraha, *accepterandet av straffet*, handlar inte nödvändigtvis om reformism, icke-revolutionär politik, masochism, religiös mytologi eller om fatalism, utan kan tolkas som ett försök att hantera människors fiendebilder, hat och förakt i syfte att främja ett nödvändigt förtroende mellan konfliktparter. Det sker genom en slags riskfylld ”utopisk gestaltning” där aktivisterna agerar på ett sätt som motsäger fiendebilden av dem.⁵

¹ Karn (1974), se exempelvis sid 162 och 241.

² Saltmonopolet innebar att britererna tog kontroll över en allmänt tillgänglig naturresurs som alla indier behövde, fattiga såväl som bemedlade indier. Monopolet var uttryck för briterernas egenintresse på indiernas bekostnad och blev därmed en avgörande symbolfråga. Saltet blev en symbol för både det orättfärdiga kolonialväldet och indiernas frihetskamp.

³ Det utvecklas ingående i det Intermezzo som föregår kapitel 9.

⁴ Martin, Brian (1991, sid 30). Hur dialogen frigörs via ”maktbrytande” motstånd kommer jag att utveckla i kapitel 5 och 6.

⁵ Se kapitel 7.

Satyagrahakampanjer

Icke-våldskampen kan även sammanfattas i ett antal kortfattade regler och praktiska steg för konkreta *satyagrahakampanjer*, det vill säga kampanjer där orättfärdighet bekämpas med sanning, ickevåld och lidande.¹

Gandhi anger ett antal regler för deltagarna (*satyagrahis*): att man inte skall nära något hat till motparten, inte ge igen när man blir attackerad, skydda motparten från attacker eller förolämpningar trots risken att själv dö, inte göra motstånd mot arrestering, agera som exemplarisk fånge när man är i fängelse, lyda alla order som ges av ledarna för *satyagrahakampanjen* – eller lämna gruppen om man är oenig.

Bondurant formulerar den stegvisa upptrappningen eller stadierna i en *satyagrahakamp* i nio faser vilka går från förhandling, via agitation, ultimatum och bojkott till en ökande användning av icke-samarbete och civil olydnad.² Slutsteget är upprättandet av ett parallellt styre.

En rimlig tolkning är att modellen inte är universell och att ett stadium inte behöver vara uttömd innan nästa tar vid, att modellen snarare är riktlinjer för kampen som beroende på situation och konflikt måste omskapas. Gandhis handlingsrepertoar utvecklades nämligen dynamiskt och kontextuellt.³ Det är sannolikt att flera ”steg” ibland behöver tillämpas samtidigt.⁴

Jag menar dessutom att förhandling är en ständig möjlighet som uppstår om de övriga stadiernas motståndsformer är tillräckligt effektiva. Begreppsutvecklingen i avhandlingen drivs framåt av ett grundantagande om hur ickevåld är tänkt att fungera – att motståndet syftar till överenskommelser via dialog – något David Hardiman (*Gandhi in his Time and ours* 2003) kallar ”dialogic resistance”.

¹ Bondurant (1988, sid 38–41). Gandhi använder själv begreppet ”*satyagraha campaign*”, se (1999, Vol 8: passim).

² Stegen går i följande ordning: 1) Förhandling och skiljedom, där man försöker lösa konflikten via etablerade kanaler till att börja med. 2) Förberedelser för civil olydnad. 3) Agitation (massmöten, demonstrationer m m). 4) Lämnan av ultimatum (med förklaring av ens sak, kampanjstrategi och konstruktiva lösningsförslag och en strävan efter att undvika att motparten förödmjukas). 5) Ekonomisk bojkott och strejk. 6) Icke-samarbete. 7) Civil olydnad. 8) Övertagande av regeringens funktioner genom etablerandet av nya konkurrerande institutioner. 9) Parallellt styre (vilket växer fram ur nr 8).

³ Fox (1989); Chabot (2003).

⁴ Martin Luther King Jr talar istället i termer av aspekter av ickevåldskampen: ”sombodiness”, ”group identity”, ”full and constructive use of the freedom we already have”, ”powerful action programs”, ”a continuing job of organization”, and ”giving society a new sense of values”, se Moses, Greg (*Revolution of Conscience: Martin Luther King, Jr., and the Philosophy of Nonviolence* 1997, sid 168ff).

Gandhis system av normer och hypoteser

Naess har utifrån en närläsning av Gandhis filosofi formulerat ett unikt sammanhängande filosofiskt system för gandhiansk ickevåldskamp. Utgångspunkten i systemet är norm N1: ”*Handla i gruppkonflikter och handla som en autonom person på ett sätt som på lång sikt, universellt och maximalt reducerar våld*”.¹ Utifrån denna norm och logiskt sammanhängande antaganden (”hypoteser”) växer en konfliktteori fram. De normer som analysen resulterar i har följande innehåll:²

- N2 Make a constructive programme part of your campaign.
- N3 Never resort to violence against your opponent.
- N4a Choose that personal action or attitude which most probably reduces the tendency towards violence of all parties in a struggle.
- N4b Never act as a mere functionary, a representative of an institution or an underling, but always as an autonomous, fully responsible person.
- N5 Fight antagonisms, not antagonists: conceive of your struggle and carry it through as a (positive) struggle *in favour of* human beings and certain values.
- N6 Live together with those for whom you struggle and do constructive work for them.
- N7 Try to formulate the essential interests which you and your opponent have in common and try to establish a co-operation with your opponent on this basis.
- N8 Do not humiliate or provoke your opponent.
- N9 Acquire the best possible understanding of the facts and factors relevant to the non-violent realization of the goal of your cause.
- N10 Do your utmost in order to be in full accordance with the truth in your description of individuals, groups, institutions, and circumstances relevant to the struggle. (Unbiased description).
- N11a Do not use secret plans, or moves or keep objectives secret.
- N11b Withdraw the intended victim from the wrongdoer.

¹ Naess (1974, sid 60). (“*Act in group struggle and act, moreover, as an autonomous person in a way conducive to long-term, universal, maximal reduction of violence*”). Utgångspunkten är i sig en slutsats från en föregående systematisering av Gandhis metafysik (1974, sid 52f) men kan behandlas som den enda norm handlingssystemet ovan vilar på. Därmed kan N1 betraktas som ett slags ”axiom”. Ett axiom är ett utgångsantagande i ett logiskt system som inte går att bevisa inom systemet, något som alltså tas för givet för att kunna bygga upp en vetenskaplig disciplin. Även vår mest exakta vetenskap, matematiken, bygger på ett antal axiom som inte kan bevisas matematiskt.

² I citatet är Naess hänvisningar till sidan där varje norm diskuteras borttagna. Naess systematisering av Gandhis teori innehåller fyra nivåer med sammanlagt 27 normer och 27 hypoteser där allt härleds ur axiomet (den ”första nivåns norm”), Naess (1974, sid 151f). En fullständig lista finns i Appendix.

- N12 Announce your case and the goal of your campaign explicitly and clearly, distinguishing essentials from non-essentials.
- N13 Seek personal contact with your opponent and be available to him. Bring conflicting groups into personal contact.
- N14 Do not judge your opponent harder than yourself.
- N15 Trust your opponent.
- N16 Turn your opponent into a believer in and supporter of your case, but do not coerce him.
- N17 Do not destroy property belonging to your opponent.
- N18 Cultivate personal *Empfindung* with your opponent.
- N19 Do not formulate your case and the goal of your campaign and that of your opponent in a biased way.
- N20 Try to correct bias in your opponent only in so far as it is necessary for the campaign.
- N21 Keep in mind and admit your own factual and normative mistakes, and look for opportunities to correct your judgments.
- N22 Be always willing to compromise on non-essentials.
- N23 Do not exploit a weakness in the position of your opponent.
- N24 Be willing to make sacrifices and suffer for your cause.
- N25 During a campaign, do not change its objective by making its goal wider or narrower.

Tabell 1: Gandhis hypotetiska system av normer (Naess 1974).

Tabellen citerar samtliga Gandhis handlingsregler för hantering av gruppkonflikter. Observera att listan inte redovisar de hypoteser som föregår och på vilka normerna var för sig vilar (se Appendix).

Varje norm (förutom N1) bygger alltså på motsvarande hypotesers antaganden om hur verkligheten förhåller sig (se Appendix). Normsystemet skall förstås både som en moralisk uppmaning och en teori om hur konflikter faktiskt fungerar som sanningsbärare. Därmed skall man förstå reglerna både som regler för hur man moraliskt bör handla och som principer för effektivt (fungerande) handlande och framgång.

Naess menar dessutom att detta normsystem, i enlighet med Gandhis experimentella ansats, *skall testas empiriskt* i konfliktsammanhang och att de enskilda hypoteserna kan omformuleras eller rent av förkastas i den mån de visar sig vara inkorrekta.¹ Intressant nog har flera av dessa hypoteser bekräftats av samhällsvetenskaplig forskning.¹

¹ Dock utgör den ursprungliga normen – ett självständigt agerande för våldsreduktion – själva utgångspunkten för systemet som liksom andra axiom inte i sig kan bevisas genom testande. N1 motiveras enbart genom Gandhis metafysiska filosofi om sanning och

Ett antal antaganden ("hypoteser") leder alltså fram till handlingsregler ("normer") i fyra på varandra byggande nivåer. Varje norm är beroende av att motsvarande hypotes(er) gäller. Exempelvis uppstår normen N3 ur hypotesen H3 som hävdar att: "Short-term violence counteracts long-term universal reduction of violence". Om det efter en längre tids experimenterande i konflikter visar sig att någon hypotes är felaktig faller också dess korresponderande norm. Det överordnade är våldsreduktionen (axiomet N1 ovan). Hur man bäst åstadkommer våldsreduktionen är en empirisk fråga, en fråga om hur vi människor fungerar socialt pragmatiskt.

Den gandhianska repertoaren

Sociologen och rörelseforskaren Sean Chabot beskriver den "gandhianska repertoaren" som "multifaceterad och flexibel", en relativt autonom uppsättning former eller rutiner för *aktioner*, *organisation* och *diskurs*.² Kombinationens komplicerade helhet ("repertoaren"), det vill säga satyagraha, är större än dess delar (de enskilda "rutinerna") och krävde att rörelsen ständigt justerade och kreativt arbetade för att hålla ihop delarna.³

Variationen av aktionsformer är anmärkningsvärt bred. I den indiska befrielse rörelsens ägnade man sig åt allt från vardagliga uppgifter i rörelsens kollektiv ("ashrams"), frivillig samhällstjänst ("voluntary community service"), till "purification acts before public protest to participation in dramatic satyagraha campaigns like boycotts, strikes, noncooperation, or mass civil disobedience".⁴

På ett motsvarande sätt varierade organisationsformerna mellan

"formal and permanent organizations to informal and ad hoc associations [and had to be] inclusive in terms of religious affiliation, status, ideology, and mass

självförverkligande som ligger i bakgrunden. Det är alltså enbart motiveringen till N1 jag bortser från när jag avgränsar mig från Gandhis livsfilosofi (och bara studerar hans ickevåldsfilosofi).

¹ "Simple *contact* between the parties (see contact hypothesis) was once thought to be useful but has come into disrepute. *Cooperation on superordinate goals* has proven to be a much more powerful approach. *Unilateral conciliatory initiatives* are sometimes helpful in starting a deescalation process, the most famous example being Egyptian President Sadat's surprise trip to Jerusalem in 1977, which paved the way to peace between Egypt and Israel. *Bargaining*, though a type of overt conflict, often helps to combat escalation; and *mediation* often improves the chances of success in bargaining." (kursivering ändrad av mig) (i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 203).

² Chabot (2003, sid 5, 28).

³ Chabot (2003, sid 5, 23f).

⁴ Chabot (2003, sid 23). Om ashrams, se Thomson, Mark (*Gandhi and His Ashrams* 1993).

involvement; and strict about the steps preceding direct action and the rules of behaviour.”¹

Organisationsformernas ideal anpassades till omständigheterna, exempelvis beroende av deltagarnas disciplin eller frågans tidspress. Även på en diskursiv nivå – uttryckt genom texter, ritualer, symboler och samtalsstruktur – försökte Gandhi kreativt förhålla sig till sin kontext. Han hämtade, blandade och förnyade begrepp inom olika sociala, ekonomiska, politiska, religiösa, och kulturella diskurser. Enligt Sean Chabot karakteriseras den gandhianska diskursen av ett eklektiskt försök att:

”transcend conceptual dichotomies that most Western and Indian thinkers considered unassailable. It attacked the religion, institutions, and ideology of the British Empire in India, while simultaneously appealing to the sympathy of British rulers and people (Hutchins 1967). It asserted the importance of religious morals and spiritual beliefs, but also actively engaged in the ‘dirty’ game of politics. It promoted emotions like love, self-sacrifice, and compassion, on the one hand, and ‘scientific’ experiments with hand spinning, dieting, and direct action, on the other. It stressed the supreme value of individual autonomy and private life as well as the imperative of public life and voluntary service to society. It posited the superiority of nonviolence, but, at the same time, preferred violence above cowardice or passivity. It recognized the need for inspired leadership, but emphasized the interests of the poor masses.”²

Egentligen utgör ingen av delarna av repertoaren något unikt i sig själv. Den gandhianska repertoarens unika karaktär kommer sig av den mening som var och en av ingredienserna får som del av *en helhet*, och kombinationen av motståndsaktioner och konstruktivt arbete inom en folkrörelses omfattning.³

Teorier om ickevåld

Gandhi myntade begreppet ickevåldsmotstånd (“non-violent resistance”) och utvecklade teoretiskt och praktiskt metodiken för civil olydnad men skapade aldrig en sammanhängande teori av alla sina tankar, snarare en

¹ Chabot (2003, sid 24). Se även Vinthagen, Stellan (*Organisera: Om demokratiska organisationsformer* 1994) för en typologi av ickevåldsrörelserns organisationsformer.

² Chabot (2003, sid 24).

³ Chabot (2003, sid 25).

världsåskådning.¹ Han såg sig allt för upptagen av praktiska problem för att ha tid att sammanställa en teori eller ideologi och var tveksam till om det ens var möjligt.²

Från och med 1930-talet har författare försökt utveckla teorier om ickevåld. Och sedan 70-talet publiceras en betydande mängd litteratur. Men eftersom det (ännu) inte finns någon avgränsad och etablerad vetenskaplig disciplin för studier av ickevåld, ja inte ens en enhetlig diskurs, alltså inte ens ett gemensamt sätt att diskutera och använda ickevåld, behöver vi vara öppna inför olika beteckningar för att upptäcka intressanta studier.

Clarence Case (*Nonviolent Coercion* 1923) anges i litteraturen som det kanske första vetenskapliga försöket att analysera ickevåldsaktion. Han föreslår en funktionell typologi av metoder för social förändring men begränsas i sin analys av de få vid denna tid kända fallen. Richard Greggs bok *The Power of Non-Violence* (1936) hade ett starkt genomslag i England, där ”Greggism” för en tid dominerar.³ Han är först med att anlägga ett psykologiskt perspektiv (utifrån den tidens behavioristiska psykologi) och en mångvetenskaplig ansats. Han gör en koppling till krigsforskning och menar att ickevåldskriget liknar det militära kriget på flera sätt, framförallt genom att det är *demoraliserande* (på motpartens stridsvilja).⁴ Men ickevåldskriget skiljer sig genom att det också är *remoraliserande* av relationen med motparten.⁵ Han lanserar begreppet *moralisk jujitsu* som anger hur motpartens användande av aggression och våld – genom ickevåldsaktivistens konsekventa motsägelser mot förväntat beteende – slår tillbaka på motparten själv, skapar osäkerhet och en öppning för förändring. Likt kampformen jujitsu handlar det om att få motståndaren ur balans genom att vända hans egen styrka mot honom själv.

Greggs analys kopplar på ett kreativt sätt samman vetenskapliga teorier och ickevåldsprinciper. Resultatet blir nya synsätt och möjliga teser som kan undersökas. Problemet är dock att juristen Gregg är endast ytligt bekant med den psykologiska vetenskapen och använder en blandning av vissa psykologiska perspektiv som inte längre ter sig övertygande.⁶

¹ ”Gandhian thought corpus is constructed as a weltanschauung, a world-view, and not a systematic or scientific philosophy”, Mathai (2000, sid 266). Dessutom ändrade han åsikt flera gånger under sitt liv. Merparten av det han skrev utgörs av brev och artiklar som utifrån konkreta fall diskuterar ickevåldets principer. Det totala materialet utgör omkring 50 000 sidor.

² Gandhi (1983, sid 23f).

³ Ostergaard (1986, sid 154). Gregg var betydelsefull för medborgarrättsaktivister i USA, se Chabot (2003). Första versionen av boken kom 1935.

⁴ Enligt Bergfeldt (1993, sid 29).

⁵ Gregg (1936, sid 68–102).

⁶ Han var jurist, arbetade med arbetsrätt och hade studerat ickevåld hos Gandhi i Indien.

”The mostly psychological concepts and theories centre around a mechanistic, organism/equilibrium framework and use cause-and-effect terminology. The ethical basis, relying on absolute “truths” and norms, places this work close to principled nonviolence” (Bergfeldt, Lennart *Nonviolent Action: State of the Literature* 1979, sid 10). Med hjälp av Goffmans socialpsykologiska dramaperspektiv gör jag ett nytt försök att förstå ickevåld som både demoraliserande och remoraliserande. Se kapitel 7.

Icke-våldsforskning tog fart på 1960-talet i USA och präglades tidigt av en psykologisk socialpsykologi, behaviorism och systemfunktionalism. Under 70-talet övergår dock forskningen i en strategisk resursteori kring makt och motstånd.¹ Inom studier av fredliga motståndsformer används en rad huvudbegrepp – ickevåldsmotstånd, satyagraha, positiv aktion, direktaktion eller civil olydnad – vilka ibland skiljer sig åt, överlappar eller i stort beskriver samma fenomen. Sorteringsproblemet är omfattande.

Av fyra existerande studieområden för ickevåld så är det inte den ”mystiskt teologiska” eller den ”filosofiska” som intresserar mig i avhandlingen, i strikt mening inte heller den tredje traditionen, den ”etiska”, utan den fjärde: den ”sociologiska och socialpsykologiska” traditionen.² Målsättningen är inte att visa att andra teoretiska perspektiv eller begreppssystem är felaktiga. Det är däremot nödvändigt att avhandlingen visar att studier av ickevåld inom den sistnämnda traditionen inte i tillräcklig utsträckning uppmärksammar sociala villkor.

Redan 1954 konstaterade Jagdish Saran Sharma i en avhandling att det fanns över 3 300 verk som behandlade Gandhi på ett eller annat sätt.³ Denna litterära produktivitet har inte avstannat, utan har under olika perioder fått ny kraft. Hur många arbeten som finns idag är svårt att bedöma men en fritextsökning av ”Gandhi” eller ”ickevåld” på sökmotorn Google ger en miljon träffar på Internet.⁴ Svårigheten är att sortera i denna flod av litteratur, där studier i Gandhis betydelse för agrikultur,⁵ pedagogik,⁶ civilisationskritik, nationalism,⁷ befolkningsstudier, diet eller kroppsforeställningar⁸ strömmar mot en.

En hjälp på vägen är naturligtvis olika bibliografiska databaser och framförallt de kommenterade bibliografier som kartlägger och grupperar

¹ Hare, Paul & Blumberg, Herbert (*Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses* 1968) respektive Sharp, Gene (*Exploring Nonviolent Alternatives* 1971) är representativa exempel för var sin epok.

² Unnithan, T. & Singh, Yogendra (*Traditions of Non-Violence* 1973).

³ Den bibliografiska avhandlingen presenterades vid University of Michigan och kom fram till 3 376 titlar efter en undersökning inom tio europeiska språkområden (Mathews, James K. *The Matchless Weapon Satyagraha* 1989). I den uppdaterade versionen Sharma, Jagdish Saran (*Mahatma Gandhi: A Descriptive Bibliography* 1955) har det tillkommit ungefär 300 böcker till (3 671 titlar).

⁴ En sökning på ”Gandhi” + ”Mohandas” eller ”Mahatma” (för att utesluta andra Gandhi, exempelvis Indira) ger över 800 000 träffar av omnämmande i sidans brödtext, respektive 25 000 i sidans titel. (Medan ”non-violent action” ger 1,3 miljoner träffar i fritext). Det är naturligtvis mycket men inte jämfört med andra historiska ledare. Motsvarande sökningar på Blair, Buddha, Churchill, Hitler, Mandela, Mao, Marx, Reagan och Thatcher ger betydligt fler träffar. I synnerhet George Washington med nära 100 miljoner träffar men även John F Kennedy, Einstein och Jesus är i en helt egen kategori (med omkring 20 miljoner träffar). Dock ger exempelvis inte Gorbatsjov eller Palme lika många träffar som Gandhi.

⁵ Pinto, Vivek (*Gandhi's Vision and Values: The Moral Quest for Change in Indian Agriculture* 1998).

⁶ Richards, Glyn (*Gandhi's Philosophy of Education* 2001).

⁷ Steger, Manfred B. (*Gandhi's Dilemma: Nonviolent Principles and Nationalist Power* 2000).

⁸ Alter; Joseph (*Gandhi's Body: Sex, Diet and the Politics of Nationalism* 2000).

litteraturen om ickevåld.¹ Dock utgör de allra flesta Gandhi-bibliografier snarare än ickevåldsbibliografier och indexeras inte utifrån sociologiska begrepp.² En av de huvudsakliga riktningarna av ickevåldsforskning kallas just *Gandhistudier*.

Det finns en hel del litteratur skriven av rörelsedeltagare i ämnet med en karaktär av osystematiska beskrivningar, partiska berättelser, förenklade handlingsmanualer eller ogrundade påståenden.³ Det var just som reflektioner över praktiskt ickevåldsarbete Gandhi själv skrev en enorm mängd text, idag samlad i över 100 volymer. Personliga livsberättelser, aktionsdokumentationer eller filosofiska betraktelser utgör en kunskapsproduktion kring ickevåld. Men denna genre av *personlig erfarenhetslitteratur* är inte forskning, istället utgör den ett undersökningsmaterial. Faktiska beskrivningar blandas med principiella påståenden och praktiska rekommendationer. Det är svårt att extrahera en tydlig teori ur osystematiska texter som inte diskuterar andras teorier.

Dessutom finns *fallbeskrivningar*. En fallstudie av den mer ambitiösa sorten är Thomas Webers (1997) omfattande beskrivning av saltmarschen där han visar att flera etablerade föreställningar om denna den mest berömda av alla ickevåldskamper faktiskt inte stämmer.⁴ Genom att under sin egen vandring längs med marschvägen tala med människor som var med och studera det som andra skrivit har han visat hur en fallstudie kan gå till. Men även denna studie är huvudsakligen deskriptiv. Det teoretiska testandet, jämförandet eller tolkningsarbetet återstår fortfarande att göra.

Tendenser till idealisering av ickevåld genom ett selektivt urval av uppbyggliga exempel är ett generellt problem inom ickevåldsstudier, ibland även i vetenskaplig litteratur.⁵ Det är vanligt att den tidiga litteraturen hävdar ickevåldsmetodernas användbarhet – ja rent av överlägsenhet – i alla situationer och för alla människor med hänvisning till korta redovisningar av några

¹ I de fall jag i dessa bibliografier funnit litteratur som verkar utveckla nya sociologiska begrepp eller teoriperspektiv har jag undersökt dem. Jag har använt sociologiskt relevanta referenser i ickevåldsstudier. Litteratursökningar i databaser har skett vid flera tillfällen i sociofile, sociological abstracts, Ebscohost, Gunda, Jstore, American Library of Congress, Britannica, Google Scholar, Libris, Addall.com, Amazon.com m fl.

² Ambler, Rex (*A Guide to the Study of Gandhi an Annotated Bibliography* 1986); Indian Council (*Mohandas Karamchand Gandhi: A Bibliography* 1974); Pandiri, Ananda M. (*A Comprehensive, Annotated Bibliography on Mahatma Gandhi* 2002); Sharma (1955); Vir, Dharma (*Gandhi Bibliography* 1967). Carter, April; Hoggett, David & Roberts, Adam (*Nonviolent Action: A Selected Bibliography* 1970) utgör dock ett tidigt undantag.

³ Se exempelvis McAllister, Pam (*Reweaving The Web of Life: Feminism and Nonviolence* 1982) och Vasto, Lanza del (*Warriors of Peace: Writings on the Technique of Nonviolence* 1974) eller metodhandböcker som Clark, Howard (*Preparing for Non-Violent Direct Action* 1984) och Coover, Virginia m fl (*A Resource Manual for a Living Revolution* 1981).

⁴ Andra exempel på noggrann genomgång av fall exempel är Sharp, Gene (*Gandhi Wields the Weapon of Moral Power: Three Case Stories* 1960) som diskuterar tre centrala kampanjer i den indiska befrielsekampen, och Sternstein, Wolfgang (*Überall ist Why! Bürgerinitiativen gegen Atomanlagen aus der Arbeit eines Aktionsforschers* 1978) rörande kampen mot kärnkraftsverket i Whyl.

⁵ Se exempelvis Bruyn, Severyn T. & Rayman, Paula M. (*Nonviolent Action and Social Change* 1979 sid 54ff). Se även idealiseringen i Nagler, Michael (*The Steps of Nonviolence* 1999).

fallexempel på ett par sidor var.¹ Principer för hur ickevåldet fungerar hävdas generellt, sällan med några som helst villkor, undantag eller diskussioner om kontextbundenhet. Svagheter i ickevåldskampen tolkas, också just generellt, som ”bristande disciplin”.²

En ickevåldsforskning under uppbyggnad?

Sedan efterkrigstiden nämns visserligen ickevåld ibland inom samhällsteori men det är fortfarande ovanligt och sker utifrån vissa aspekter av fenomenet. När ickevåld diskuteras mer ingående är det vanligen utifrån praktisk filosofi/etik och rättsteori eller i utformandet av strategiska nationella försvarsplaner,³ vilket till stor del faller utanför undersökningens område. Inom det i viss mån överlappande området konfliktteori och konfliktlösning går det att hitta en del användbart. Men i stor utsträckning saknas teorier om ickevåldslig hantering av makt och våld och ofta finns inte ens något intresse för ämnet ickevåld.⁴

¹ Gregg (1936, sid 1–24).

² Gregg (1936, sid 63).

³ Gällande rättsteori se Rawls klassiska verk (1971) och Habermas (1986). För ett svenskt exempel se Peczenik, Aleksander (*Vad är rätt?: Om demokrati, rättssäkerhet, etik och juridisk argumentation*.1995). Angående strategiska försvarsplaner se nedan.

⁴ Weber, Thomas (”Gandhian Philosophy, Conflict Resolution Theory and Practical Approaches to Negotiation” 2001). Deutsch, Morton & Coleman, Peter (*The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice* 2000) nöjer sig med att (missvisande) definiera det begrepp de inte använder: “that coercive tactics are not employed, by you or the other, to obtain agreement or consent.” (sid 35, min kursivering). Darby, John & Mac Ginty, Roger (*Contemporary Peacemaking: Conflict, Violence and Peace Processes* 2003) tar det säkra före det osäkra och nämner inte begreppet alls. Traditionella kontrollmetoder inbegriper användandet av våld och maktmedel (exempelvis rättsskipningen i juridiken eller fredsbevarande militära operationer). Inom den alternativa konfliktlösningen eller ADR (Alternative Dispute Resolution) diskuteras och tillämpas framförallt metoder för förhandling, medling, inofficiell diplomati, terapi eller försoning (Tidwell, Alan *Conflict Resolved: A Critical Assessment of Conflict Resolution* 1998). Inom alternativ konfliktlösning diskuteras sällan metoder som direkt och fredligt bryter maktstrukturer i ”asymmetriska konflikter” – och en ”harmoni-ideologi” präglar diskursen (Avruch, Kevin & Black, Peter ”ADR, Palau and the Contribution of Anthropology” 1996; Baruch Bush, Robert ”Dispute Resolution: The Domestic Arena: A Survey of Methods, Applications, and Critical Issues” 1998; Nader, Laura *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village* 1990, kapitel 14). Se exempelvis Tillet, Gregory (*Resolving Conflict: A Practical Approach* 1991) och Cornelius, Helena & Faire, Shoshana (*Everyone Can Win: How to Resolve Conflict* 1989). Ett undantag utgör Curle, Adam (*Another Way: Positive Response to Contemporary Violence* 1995), Kriesberg, Louis (*Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution* 1998) och i viss mån Glasl, Friedrich (*Konfliktmanagement: Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater* 1994, del 2, sid 253, 291 och 393).

Även då ickevåld nämns är det vanligen något annat som menas. Miall, Hugh m fl (*Contemporary Conflict Resolution: The Prevention, Management and Transformation of Deadly Conflicts* 1999) är ett undantag men nämner ickevåld enbart i förbigående på sid 13, 41. Exempelvis hävdas Marshall Rosenbergs metod av ”ickevåldslig kommunikation” (Nonviolent Communication,

Avsaknaden av systematisk ickevåldsforskning har varit ett stort problem för den första egentligt vetenskapliga teoriskolan på området – *teknikperspektivet* (the technique approach) skapad av statsvetaren och sociologen Gene Sharp och hans medarbetare på universitetet i Harvard. Teknikperspektivet är en skolbildning i bemärkelsen att det utifrån ett antal gemensamma teoretiska antaganden och ett forskningsprogram samlat forskare till systematisk teoriutveckling och empiriska fallstudier. I den ovärderliga *Nonviolent Action: A Research Guide* från 1997 redovisas och kommenteras över 2 500 titlar som behandlar aspekter av ickevåldsaktioner på ett eller annat sätt.¹ De grupperas efter geografiska områden och aktionsformer, eller generell teori om ickevåldsaktioner.² Det hela ser imponerande ut men döljer en fundamental brist. De allra flesta arbeten har helt enkelt varit fallstudier av konkreta exempel på något som idag kan kallas ickevåldskamp men som kallades något annat när texterna skrevs. Trots den till synes omfattande mängden litteratur är det en stor brist på systematiska undersökningar av ickevåld eftersom en överväldigande majoritet av dessa är gjorda av författare som aldrig hade som avsikt att studera ”ickevåldsaktioner” eller ens hört talas om begreppet. Exempelvis har en omfattande mängd skrivits om arbetarrörelsens strejker – en av metoderna som kan ingå i ickevåldskampen – men helt utan koppling till ickevåld.³ Det gör att strejkteorier utvecklas parallellt med andra relaterade metodstudier och ickevåldsteorier. Författarna till forskningsguiden finner fenomenet ickevåldsaktioner – även där de inte är benämnda så – genom att ta fasta på metodernas teknik.

Lennart Bergfeldts analys *Nonviolent Action: State of the Literature* (1979) är en tidig och mindre studie som har liknande utgångspunkter men med den unika fördelen att urvalet av litteratur (20 titlar) sker efter deras vetenskapliga karaktär och att litteraturen dessutom klassificeras och analyseras utifrån sitt teoretiska bidrag. Det vetenskapliga bidraget bedöms utifrån Sharps teknikperspektiv som ideal och därmed i vilken grad litteraturen har något ytterligare att komma med (mätt med teknikperspektivets syn på vetenskap och relevant kunskap om ickevåldsmotstånd). Bergfeldt kommer fram till att majoriteten av fall utgörs av deskriptiva fallstudier utan egentlig teoretisk analys och att studier av ”principiellt ickevåld” (ungefär ”moralfilosofi”) dominerar, även i detta stränga litteratururval. Teoretiska perspektiv, begrepp eller teser urskiljs sällan på något

NVCTM) stödja sig på Gandhi men är en kommunikationsform som, till skillnad från Gandhi, inte explicit bygger på premissen om sanning (Rosenberg, Marshall *Nonviolent Communication: A Language of Compassion* 1999, sid 1–34).

¹ McCarthy, Ronald M. & Sharp, Gene (*Nonviolent Action: A Research Guide* 1997). Den första sammanställningen av forskningsläget jag funnit är Sharp, Gene (*Exploring Nonviolent Alternatives* 1971).

² Då jag söker efter nya begrepp blir det framförallt den teoretiska litteraturen om ickevåld som blir relevant. Även om många fallstudier utmynnar i teoretiska slutsatser så är litteraturen helt enkelt för omfattande och osystematiserad för att göra en sådan genomgång meningsfull.

³ Det finns dock de som kopplat teoribildningarna, se Parkman, Patricia (*Insurrectionary Civic Strikes in Latin America* 1990).

tydligt sätt i litteraturen. Det som hävdas gälla för ickevåld kvalificeras inte heller med villkor eller begränsningar. Endast enstaka verk anger principer för teknikanvändningen och någon historieskrivning av teknikutvecklingen har inte ens provats. Därmed är Bergfeldts slutsats att det inte finns någon tydlig teoriutveckling på området och att det förekommer en utbredd sammanblandning mellan principiellt ickevåld och ickevåldsteknik. Undersökningen klargör också att det finns ett skriande behov av systematiska fallstudier, trots att litteraturen innehåller en mängd beskrivna fall. Även han menar att fallstudierna handlar om ren upprepning (ibland ordagrann) och skissartade beskrivningar som förenklar fallens kontext och alternativa förklaringsmöjligheter – och som därmed knappast tillför några nya perspektiv på de redan kända fallen, exempelvis den sydafrikanska eller indiska befrielsekampen, medborgarrättsrörelsen i USA samt det kristna samfundet kväkarnas fredskamp.

Trots dessa brister är det möjligt att se de framväxande konturerna av ett forskningsfält vi här kan kalla *ickevåldsstudier*.¹ Globalt finns ett antal forskare som de senaste decennierna trots allt producerar en växande mängd undersökningar, och allt mer refererar till varandras diskussioner. Gene Sharp är utan tvekan den som tar det avgörande steget mot en vetenskaplig studie av ickevåld. Hans inflytande är paradigmiskt. Efter 1973 återges hans analyser nästan lika självklart som man citerar Gandhi så snart ickevåld diskuteras. Därför skall Sharp, teknikperspektivet och det överlappande försvarsperspektivet presenteras. Därefter kommer jag att lyfta fram två andra centrala tolkningsperspektiv – Gandhistudier och feministiskt ickevåld.

Teknikperspektivet (Gene Sharp)

Gene Sharp – ”The Machiavelli of nonviolence” – är alltså skaparen av den dominerande teorin om ickevåldsaktioner och makt.² Sharp blev bekant för en svensk läsekrets redan 1969.³ För Sharp är ickevåld något man väljer i ett medvetet beslut, om man bara lär sig ickevåldets tekniker och inser vilken styrka som ligger i organiserat och strategiskt motstånd. Hans syn på både makt och motstånd är uttalat teknisk. Sharp har tydligare än någon annan erbjudit ett smörgåsbord av motståndsmöjligheter för den ickevåldsaktivist som är beredd att använda detta batteri av tekniker.

¹ Martin, Brian (“Researching Nonviolent Action: Past Themes and Future Possibilities” 2005).

² Sharp, Gene (1960; 1973; 1979; *Social Power and Political Freedom* 1980a). Beteckningen ”The Machiavelli of nonviolence” har givits av William B. Watson från MIT (Massachusetts Institute of Technology) i Boston, och återges på omslagstexten till Sharp 1973, band 1.

³ Roberts, Adam (*Civilmotståndets strategi: Historiska exempel och aktuella tillämpningar* 1969).

Sharp definierar *social makt* som förmågan att kontrollera andras beteende, direkt eller indirekt, en kontroll som påverkar grupper av människor.¹ Det uttrycks i en strategisk maktkamp mellan aktörer, en kraftmätning där strategiska drag ändrar tillgången till maktresurser. Den *politiska makten* är en form av social makt som rör politiska frågor och handlar om den totala auktoritet och påverkan som en makthavare kan använda för att få igenom sin vilja, eller för andra människor att förhindra makthavaren. Sharps utgångspunkt är alltså en ganska traditionell definition av makt. Det unika bidraget till maktdiskussionen ligger i samtycket (consent) och olydnadens roll för hanteringen av maktresurser, en syn som uppstår i en kombination och utveckling av maktteorier från Gandhi och Hanna Arendt. Gandhi poängterar olydnadens styrka och Arendt talar om makt som en kreativ mänsklig förmåga att handla kollektivt samordnat. För Sharp blir motståndets motmakt en form av strategisk användning av *kollektiv olydnad*.

Sharps utgångspunkt är en kritik av den etablerade "fasta enhetsteorin" ("the monolith theory"), vilken går ut på att människor är beroende av regeringar, att politisk makt är massiv och enhetlig, att makten verkligen kan komma från några få människor, att den makten är varaktig och självförevigande.² Det är en felaktig och förenklad maktsyn som enligt Sharp dominerar politisk teori och allmänhetens uppfattning, men som kan beskriva verkligheten korrekt, om och endast om både oppositionen och subjekten för maktutövningen kan förmås att tro på den och därmed agera *som om* den vore sann.³ Myten om maktens enhet har skapat det absurda fenomenet att ett helt land med miljoner innevånare kan vara ockuperat genom att dess parlamentsbyggnad är övertaget och dess regering fångslad.

Dessutom är enhetsteorin grunden till tron på det politiska våldet, speciellt den militära kampen, enligt Sharp, som ser kriget som ett fenomen grundat på denna förenklade maktsyn. Genom att döda makthavare, ta över centrala maktpositioner, krossa andras organiserade våldsförmåga kan makten erövrats, likt ett krigsbyte. Gerillakriget utgör ett undantag och liknar med sin decentraliserade rörlighet och indirekta strategi mer ickevårdskampen.⁴

Till skillnad från den fasta enhetsteorin hävdar Sharp en pluralistisk maktsyn där relationen mellan lydnad/samtycke och olydnad/oenighet står i centrum för maktkampen.

Enligt Sharp lyder människor av många olika skäl, bland annat vana, rädsla för straff, känsla av moralisk skyldighet, självintresse på grund av förmåner, psykologisk identifikation med ledargruppen, uppgivet accepterande eller frånvaro av självförtroende och resurser. Sharp menar att den underordnades *lydnad är en form av samarbete*. Makt baseras ytterst sett på samarbete från den

¹ Sharp (1973, sid 7f).

² Sharp (1973, sid 7ff).

³ Sharp (1973, sid 9).

⁴ Sharp (1973, sid 8). Liddell-Hart, B. H. (*Deterrence or Defence* 1960).

underlydande och lydnad är i grunden ett frivilligt val.¹ Varje maktsystem är byggt på hierarkier av lydnadskedjor där ledaren alltid står och faller med maktbasens åtydnad av hans ord.² Lydnaden är inte automatisk och i den meningen är den vald. Detta val ger motståndet nya och oanade möjligheter att förändra maktrelationer, möjligheter som Sharp tar som sin uppgift att utforska. Man kan inte tvinga en grupp till att göra något om de beordrade inte är rädda för straffet.³ Olydnaden är alltid möjlig och det är en grupps relation till straffet som avgör om de vägrar vägra makthavarens order, regler eller lagar.

Utifrån Sharp borde därför nyckeln till framgångsrikt motstånd ligga i att finna sätt att förändra *relationen* till straffet.⁴ Det kan exempelvis ske med hjälp av kollektiva beslut, offentliga uppvisanden, ickevåldsträning, stödgrupper, medhjälparens frivilliga brottsanmälan ("self-accusations"), allianser med etablerade organisationer och "permanent strategisk uppdatering i syfte att hålla konflikten vid liv", på ett liknande sätt som den spanska vapenvägrarrörelsen MOC under 90-talet.⁵ På detta sätt formade de en av Europas starkaste ickevåldsrörelser, förvandlade vapenvägran som traditionellt är ett individuellt beslut till en kollektivt organiserad handling och fick slutligen en konservativ regering att besluta om värnpliktens avskaffande 1996.⁶

Våldet är en central del av straffet för olydnad i en maktrelation. Arendt menar att "den extrema formen för makt är Alla mot En, den extrema formen för våld är En mot Alla".⁷ Makt ses alltså av Arendt som byggt på någon form av samarbete mellan människor och våld i grunden som en individuell handling. Här har alltså Arendt och Sharp en liknande utgångspunkt men Sharp kritiserar Arendt och betonar att våld inte kan ses som enbart ett uttryck för individens "irrationella vrede", utan våld är ett funktionellt instrument för vissa politiska mål.⁸ Därför krävs ett alternativt sanktionsmedel menar han. Våld, inte makt, är det moraliska problemet och är det som kan och bör avskaffas.⁹ Sharp bygger

¹ Sharp (1973, sid 25ff).

² Jag benämner ledaren som "han" eftersom makthavare traditionellt är män.

³ Sharp (1973, sid 28).

⁴ Det är just därför som det är olyckligt att förmågan att uthärda straffets "lidande" poängterats av Gandhi och många efterföljare. Jag lyfter istället fram "risktagande" i gestaltningen av tilltalande utopier i kapitel 7, där risken för straff förstärker utopins dramatisering.

⁵ Ajangiz, Rafael ("Conscientious Objection in Spain" 1997, sid 4f). MOC är en förkortning av Movimiento de Objecion de Conciencia.

⁶ Då hade rörelsen under sju år mobiliserat 12 000 totalvägrare och 330 000 vapenvägrare och de vapenfria tjänsterna var i praktiken icke-existerande på grund av organisationers bojkotter. Försvarsministern menade att vägrarrörelsen "are pushing the Armed Forces into a dead end street" (Ajangiz, Rafael "Conscientious Objection as Manifestation of the Conflict between Society and (the Military Dimension) of the State" odaterat). Spanien skilljer sig från exempelvis Frankrike där avskaffandet av värnplikten skedde utifrån statens intressen, Ajangiz, Rafael ("Empowerment for Demilitarisation: Civil Disobedience gets rid of Conscription (Spain 1985–2000)" 2001; "The European Farewell to Conscription" 2002). Intressant nog kollapsade mobiliseringen av ickevåldsaktioner då värnplikten (och därmed straffet) avskaffades.

⁷ Arendt, Hannah (*Crisis of the Republic* 1972, sid 141).

⁸ Sharp (1980a, sid 158).

⁹ Sharp (1980a, sid 190).

alltså vidare på Arendts resonemang om makt som politisk organisation, men lägger tonvikten på ickevåldstekniker för sanktioner, som alternativ till våld i maktkampen.¹

Motstånd i form av ickevåldsaktioner är grundad på uppfattningen att regeringar är beroende av människor, att makt är mångfaldig, att politisk makt är sårbar därför att den beror av många grupper i kontrollen av maktkällorna.² Icke våldsmotståndet bygger på synen att politisk *makt lättast kan kontrolleras vid dess sociala ursprung*.³ Det är just i olika gruppers kollektiva samarbete som ett samhälles makt formas och förändras. Det är i (re)produktionen av ekonomi, organisation, ideologi och befolkning som ledarnas makt hämtar sin näring. Och näringen kommer från den underlydande/samarbetande befolkningen.

Sharp uppmärksammar dock inte att det finns grupper som regimer klarar sig utan.⁴ Det finns grupper som är exkluderade och ändå underordnade. Dessutom är maktordningen inte lika beroende av alla grupper. Men det väsentliga i detta sammanhang är att en sådan kritik inte omkullkastar maktteorin som helhet. Kritiken medför endast att ickevåldskampen måste organiseras bland de grupper som makten *faktiskt* beror av.⁵ En strategisk ickevåldskampanj förutsätter alltså en konkret maktanalys.

De sociala källorna till makt ser Sharp i auktoritet, mänskliga resurser, kunskap och förmåga, psykologiska och ideologiska faktorer, materiella resurser och sanktioner.⁶ Makten beror helt på *hur mycket* av dessa resurser makthavaren har tillgång till, vilket i sin tur beror på *graden av samarbete* från de underordnade, både dem som makten utövas mot och de som är allierade med makthavaren. Den springande punkten är att alla avgörande maktkällor ligger *utanför* makthavaren själv. En skicklig ledare spelar på de känslor och traditioner som finns hos de underlydande och använder sig av sin karismatiska personlighet men det förändrar inte det faktum att maktens källor ligger bortom honom själv. Karisma är betydelsefullt just för att makthavaren är beroende av människors hänförelse och tro på honom för att få tillgång till makt (genom andras samarbete/lydnad).⁷

Makthavaren skapar själv ingen makt utan *ges makt av andra* i deras samarbete och stöd. Det är just i *makthavarens beroenderelation* som lydnadens frivillighet, ledarens svaghet och motståndets möjligheter uppenbaras.

Makt genereras alltså av att folk aktivt stödjer eller passivt accepterar makthavarens krav. Makthavaren är beroende av samarbete från en tillräcklig

¹ Sharp (1980a, sid 23f).

² Sharp (1980a, sid 23f).

³ Sharp (1973, sid 10).

⁴ Burrowes, Robert J. (*The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach* 1996, sid 83–96). Bergfeldt (1993) visar även att konflikter kring ”territorial control, especially of sparsely inhabited areas, is much less dependent on popular cooperation”, sid 358.

⁵ Burrowes (1996, sid 96).

⁶ Sharp (1973, sid 11f).

⁷ Synsättet avviker från Max Webers klassiska analys där den karismatiska personlighetens auktoritet beror på en egen ”personlig styrka” (*From Max Weber: Essays in Sociology* 1974, sid 248f)

del av medborgarna för att sköta det ekonomiska och administrativa systemet. Men han är också beroende av att större delen av befolkningen betalar skatt och följer reglerna i samhällssystemet och inte gör samlat motstånd.

Därav följer rimligen att *ju mer* omfattande och detaljerad en ledares makt och kontroll är, desto mer beroende är han av de underlydandes samarbete. Alltså är ett senmodernt, komplext organiserat och högteknologiskt samhälle mer beroende av större grupperns samarbete eller lydnad för att fungera.¹ Det skulle samtidigt innebära att ickevåld har fler möjligheter till motstånd i senmoderna organisationssamhällen än tidigare i historien. Men också att maktens alternativa former är fler och mer samordnade.

Utifrån Sharps maktteori kan vi ana hur det skapas möjligheter till motstånd mot makt genom organiserat och strategiskt användande av olika olydnadstekniker. Utifrån ett perspektiv där makt anses komma ur samarbete och lydnad, kan vi förstå ickevåldsrörelsers olydnad som ett förändringsmedel av samhället och makten. Den historiska forskningen som genomfört utgör det empiriska materialet för hans analyser och ger oss mängder med exempel på hur ickevåldligt motstånd kan variera beroende på samhälle och situation,² även om Sharp själv inte i någon större utsträckning relaterar tekniker till sociokulturella faktorer.

Hans syn ter sig dock reduktionistisk på ett problematiskt sätt. Framförallt handlar det om ett osynliggörande av andra sociala dimensioners betydelser, vilket sätter ”tekniken” i en social kontext. Problemen med teknikperspektivet fördjupas först i kapitel 6 (då andra dimensioner av ickevåld synliggjorts). Just nu räcker det med att tydliggöra hur reduktionismen ser ut.

En teoriskola baserad på en teknikansats har startats utifrån Albert Einstein Institution (1983-) i Boston. Forskningen har skett i nära samarbete med Harvard University i USA, där Sharps forskning blev stilbildande för en ny generation ickevåldsakademiker, intresserade av att påverka försvarspolitikens policy och militärers försvarsstrategier.³ En rad forskningsprojekt inom Sharps paradigm har utvecklats. För teknikparadigmet är ickevåld huvudsakligen detsamma som aktionsmetoderna.⁴ Taktik och strategi är medvetna rationella

¹ Begreppet ”senmodern” syftar på ett samhälle där moderniseringsprocessen är så etablerad att det gått in i ett nytt självreflexivt stadium, där samhället förhåller sig till sin egen ”modernitet” Giddens, Anthony (*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* 1995). Liksom vissa andra, exempelvis Habermas, föredrar jag begreppet framför det mer populära ”postmodern”, eftersom det antyder att samhället inte längre skulle (kunna) moderniseras (se även Thörn, Håkan (*Rörelser i det moderna: Politik, Modernitet och kollektiv identitet i Europa 1789–198* 1997a) för en utredning av det omdiskuterade begreppet ”modernism”).

² Sharp (1973, sid 109–445).

³ Ackerman & Kruegler (1994). Helvey, Robert L. (*On Strategic Nonviolent Conflict: Thinking About The Fundamentals* 2004).

⁴ McCarthy & Sharp (1997). De gör en skillnad mellan ”ickevåld” och ”ickevåldsaktion”, där ickevåld innehåller moraliska eller religiösa principer om att våld är felaktigt, medan deras aktionsbetoning innebär att man använder ickevåld av ”pragmatiska” skäl och betonar dess effektivitet i en maktkamp (Helvey 2004, se speciellt sid 25ff och 148).

handlingsplaner där metoderna används för att utöva påtryckningar på sin opponent. ”Just as bombs, artillery, tanks and infantry, properly deployed, can be successful, so too can methods of nonviolent struggle compel an opponent to ’do our will’.”¹ Arbetsgivarnas lockout, arbetarnas strejker, staters bojkott av en diktatur, CIA:s icke-militära operationer i samma diktatur – allt detta är enligt teknikperspektivet likvärdiga exempel på ”ickevåld”, metoder som kan mätas utifrån sin förmåga att utöva en mer eller mindre effektiv (icke-dödande) påverkan på andra konfliktparter.² Utifrån historisk forskning har Sharp sammanställt inte mindre än 198 sådana manifesta beteendetekniker som ”ickevåldsmetoder”.³

Även propaganda och tekniker från militärens psykologiska operationer anammas:

”Psychological operations (PSYOPS) is the centrepiece of a well planned strategic nonviolent struggle. Its purpose is to influence attitudes and behaviors of target audiences, mainly through the use of propaganda. PSYOPS has proven its effectiveness time and time again, both in military campaigns and in nonviolent struggles, as potent weapon to weaken, divide, neutralize and disintegrate an opponent’s pillars of support.”⁴

Chefen för Albert Einstein Institution, Robert Helvey, som är en pensionerad officer från US Army, menar att ickevåldskampen med fördel kan använda rykesspridning och ”svart propaganda” då man misskrediterar motparten med falsk information.⁵

Den kulturella eller historiska kontexten för olika ickevåldsaktioner utgör ingen avgörande betydelseförändrande skillnad. Exempel från olika epoker – det må vara från antiken eller vår tid – och från radikalt olika samhällen framställs som universella typer av metoder.⁶ När ”metoder” redovisas är det deras *manifesta beteende* som gör dem till metoder, inte deras interaktionsmekanismer, dynamiker eller funktioner.⁷ De tre huvudkategorierna av ickevåldsmetoder (protest, ickesamarbete och intervention) kan dock tolkas som försök att uppnå symboliska, förnekande och undergrävande effekter.⁸

¹ Helvey (2004, sid 93).

² Detta är en teoretisk kritik av Sharps ansats. I praktiken kan dock skolans forskning ske mer nyanserat. En av de mest sofistikerade försöken till effektivitetsmätning inom teknikansatsen är Wehr m fl (1994).

³ För hela listan, se www.peacemagazine.org/198.htm.

⁴ Helvey (2004, sid 77).

⁵ Helvey (2004, sid 77ff).

⁶ Sharp (1973, II).

⁷ Även för anhängare av teknikperspektivet är listan svåränvänd, se Bergfeldt (1993, sid 348f).

⁸ Se Bergfeldt (1993, sid 350), i en tolkning som sammanför Sharp och Boserup & Mack.

”Intervention” kan i sin tur indelas i typer efter funktioner och intentioner, se Moser- Moser-Puangsuwan, Yeshua & Weber (*Nonviolent Intervention Across Borders: A Recurrent Vision* 2000, sid 45ff).

Metodernas ”teknik” är mekaniskt tekniska snarare än socialt tekniska. Genom sin teknikfokus framträder nya aktionsformer för teknikperspektivets forskare framförallt i termer av ny teknologi, exempelvis genom spridningen av underjordiska tidningar (samizdat) i de kommunistiska länderna och den nya ”metoden” av inspelning av texter på kassettband (magnizidat). Detta är ett problem som uppstår direkt ur teknikansatsens förenklade syn på kultur och social kontext. Gåvor, vänlighet, strejk, blockader eller liknande handlingar kan inte räknas in i en generell ickevåldskategori för ett visst beteende. De används socialt praktiskt för att skapa ickevåldshändelser. Dessa isolerade och manifesta beteenden kan också användas i helt andra sammanhang och får då nya betydelser. Det kontextuellt anpassade ”paket” av ickevåldets handlingsrepertoar som Gandhi konstruerade fragmenteras i beteendeformer och strategiska principer som kan jämföras med varandra i systematiska studier och mätas kvantitativt utifrån ”effekter”. Då denna teknikfokus är en slags akulturell beteendeteknik – en radikal variant av sin tidsepoks populära behaviorism, där kausala beteendesamband betonas, försvinner den symboliska *kommunikation* som utmärker mänsklig interaktion och därmed även betydelser, kulturell variation och den praktiska konstruktionen av socialt handlande.

Man kan utifrån Sharp hävda att medborgarna eller folket i ett samhälle ytterst sett har makten i sina händer. Sedan är det dock en helt annan fråga om medborgarna är medvetna om detta eller i praktiken har organiserat en förmåga att förändra maktrelationen. Om makten kan forma vårt sätt att tänka, känna och bete oss – vilket just den ”kulturella vändingen” inom samhällsvetenskapen sedan 70-talet hävdar – blir det genast svårare att göra motstånd. Då är makten införlivad i oss som individer och i vår kultur. Då blir kanske till och med samtalet om motstånd präglad av maktprocesser. Det är just här som Sharp förenklar maktens förmåga att påverka motståndets villkor.

Försvarsperspektivet

Sharps tekniska syn på ickevåld är del av och präglad av en forskning som tog fart under 60-talet och som använder krigsmetaforer och militära termer och där ickevåldskampen görs till ett alternativt nationellt försvar (”civilmotstånd” eller ”socialt försvar”).¹ Försvarsforskningen innebar ett brott med den tidigare

¹ Se Bergfeldt (1993, sid 17ff); Boserup & Mack (1974); Johansen, Jørgen (*Socialt försvar: en ickevåldsrevolution* 1990); Liddell-Hart (1960); Löof, Stefan & Norenus, Ulf (*Civilmotstånd* 1985); Martin (1993); Norenus (1983); Roberts, Adam (1969; *Civil Resistance in the East European and Soviet Revolutions* 1991); Randle (1994) och Sharp, Gene (”The Political Equivalent of War” – *Civilian Defense*” 1965; *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System* 1990). Bergfeldt (1990, sid 22) anger 10 använda beteckningar för den ickevåldsliga försvarsformen. Han föredrar beteckningen ”civilmotstånd...en väl förberedd försvarspolitik med målet att avvärja eller bekämpa ett fientligt angrepp i syfte att bevara för aktören önskvärda förhållanden och

formen av ”advocative and speculative...[and] programmatic writing”.¹ Icke våld tog alltså ett första steg in i forskningen, anmärkningsvärt nog på det område där militära perspektiv tidigare haft monopol. Det kom också i sin tur att prägla perspektivet på civilmotstånd.

Utifrån militärstrategi och referenser till officerares krigsforskning argumenterar man för att en förberedd, nationellt organiserad ickevåldskamp utifrån liknande principer som den indirekta gerillakrigsföringen effektivt kan försvara ett land från främmande makts invasion, ockupation, hot eller terror. Icke våldskampen framställs här som en kamp mot fiendens förmåga att utöva makt genom avskräckning eller genomförande av olika former av samarbetsvägran och interventioner. Kampen framställs som en kraftmätning mellan parter, där det handlar om att försöka bringa den andre i obalans (förvirring, paralysering, osäkerhet) för att sedan exploatera de möjligheter som uppstår. En av de första som diskuterar på detta sätt är den framstående militärstrategen Sir Basil Liddell-Hart (1960) som karakteriserar motståndens formen som det ”indirekta angreppets strategi”, liknande gerillakrigsföring. Sociologen Martin Oppenheimer hävdar att det finns en dubbelhet i ”icke våldsgerrillan” som kan uppföra sig ”både ’fredligt’ och omstörtande på en och samma gång” och därmed skapa ett ”kreativt kaos” och en maximal spänning som uttömmar motståndarens resurser.²

Sharp har allt sedan 1973 präglat forskningsperspektivet.³ Men inom perspektivet finns två läger formerade kring *civilmotstånd* (civilian based defence) respektive *socialt försvar* (social defence).⁴ De båda analyserar fall exempel, utvecklar organisationsplaner, strategiprinciper och metodformer i ett tänkt framtida försvar av ett samhälle.⁵ Försvarsmetoderna är man ganska enig om, däremot inte vad det är man skall försvara sig mot (hotbilden), vad det är som skall försvaras (försvarsobjektet) och vilka målsättningar försvarskampen skall ha (försvarsstrategi). Diskussionen kretsar kring statens roll, förberedelsernas former och våldsmetodernas plats. Huruvida försvaret bör/kan vara ett nationalstatligt och territoriellt försvar mot externa angripare (Sharp, Roberts)

uppskattade värden. Civilmotståndet bygger på ickevåldshandlingars funktionssätt och dess arsenal består av ickevåldsmetoder.”

¹ Bergfeldt (1993, sid 19).

² Oppenheimer, Martin (*Stadsgerillan: En sociologisk analys* 1971).

³ Sharp, Gene (1973; *Making Europe Unconquerable: The Potential of Civilian-based Deterrence and Defence* 1985; 2002).

⁴ De två lägren är dock inte så åtskilda att begreppen i sig klassificerar dem. Lägren är snarare tendenser eller riktningar inom samma diskurs.

⁵ Bergfeldt (1990) hänvisar till elva *handlingsprinciper* där man försöker att maximera försvarets värder relevans, kontinuitet, decentralisering, öppenhet, sociala kontaktyta, motstånd, enighet, precision (åtskilja människa och roll), initiativ, mjukhet i konfliktlösning, samt minimera skador på människor och egendom.

eller ett socialt försvar av kulturella värden, även i en kamp mot den interna maktordningens ”förtryck” är en central konflikt (Ebert, Martin).¹

Inom socialt försvarsriktningen finns många pedagoger för ickevåldskamp, organisationsformer, teknologi och metoder, vilka utgör fallmaterial som kan hjälpa en forskning kring den sociala konstruktionen av ickevåld. De ligger närmare det gandhianska ickevåldet i sin betoning av socialt försvar som både mål och medel i en konstruktiv och frigörande kamp/försvar av ”participatory democracy”.² Frågan om *hur handlandet konstrueras socialt* är dock bristfälligt besvarad. Fokus ligger på strategiska planritningar, metodkataloger eller fallstudier.

Trots viktiga skillnader utgör dessa riktningar ett gemensamt försvarsperspektiv. Den svenske civilmotståndsforskaren Lennart Bergfeldt konstaterar att: ”There seems to be no difference of opinion on the technical aspects.”³

Försvarsperspektivets teorier bär karaktären av framtidsforskning eftersom det fortfarande inte finns någon nationalstat som i sin helhet organiserat försvarsformen inför krig eller ockupation, som en försvarspolicy som i förväg planerats och som getts genomslag i försvarsutbildningen, motsvarande den militära försvarsmakten. Som en följd av detta blir diskursen spekulativ. Socialt försvarsriktningen som betonar rörelsers roll (framför staten), försvaret av civilsamhällets fri- och rättigheter (framför existerande nationell samhällsstruktur) och en bred hotbild (miljöförstöring, teknologisk centralisering, maktkorruption med mera) är mer lovande eftersom den tar fasta på ett omfattande och tillgängligt empiriskt material – folkrörelsers kamp mot samhällets odemokratiska inslag och hotfulla situationer. Forskningsriktningen ser socialt försvar i krigssituationer som en förlängning av försvarskampen i situationer då kriget är frånvarande men samhället hotas av andra ”fiender” (exempelvis diskriminering). Fallstudier av spontan icke-militär opposition i diktaturer och i krig utgör dock basen för teoriutvecklingen i båda riktningarna inom försvarsperspektivet.

Brian Martin är en av de få forskare som betonar en folkrörelsemobilisering där människors *vardagsliv* spelar roll i en strategi som river upp ”krigets rötter”.⁴ Kriget är inget avskilt från det övriga samhället utan komplext integrerat i ekonomiska, politiska och kulturella institutioner i ett samhälle. Militarismen hänger dessutom samman med andra förtryckssystem, exempelvis patriarkatet.

¹ Bergfeldt (1993, sid 17ff); Ebert, Theodor (*Soziale Verteidigung: Historische Erfahrungen und Grundzüge der Strategie* 1981a; *Soziale Verteidigung: Formen und Bedingungen des zivilen Widerstandes* 1981b) och Martin (1993). I socialt försvarsriktningen ingår även Norenus (1983); Oppenheimer (1971) och Johansen (1990) samt fredsforskaren Johan Galtung. Johansen, Jørgen (*Aldri mer 9. April! Sivilmotstand i Halden kommune: En skisse til planlegging* 1988) gör civilmotstånd *kommunalt* medan Norenus, Ulf (*Alternativ beredskap: SAC i kris- och krigstider* 1986) baserar det i en *fackförening*.

² Bergfeldt (1993, sid 25f).

³ Bergfeldt (1993, sid 26).

⁴ Martin, Brian (*Uprooting War* 1984).

Enligt Martin är det osannolikt att man kan förändra samhällets institutioner genom att påverka eliter. För Martin är det centrala problemet därmed hur man kan koppla människors omedelbara angelägenheter till ett program som berör problemens grundläggande förhållanden. Det är Martins ambition att finna ett sammanhängande socialt perspektiv på ickevåld där kampformens ekonomiska, kulturella och politiska dimensioner integreras. Genom hans sociala och vardagliga helhetsperspektiv på ickevåldskamp även i fredstida demokratier framstår han som ganska unik inom försvarsperspektivet.

Martin tillhör de få som utvecklar begrepp för ickevåld utifrån modern sociologisk teori.¹ Sammanfattningsvis präglas försvarsdiskursen alltså av samma problematik som den överlappande teknikansatsen.

De stora förhoppningar som präglade den statsorienterade delen av försvarsdiskursen under dess tidiga år, då flera regeringar startade alternativa försvarsutredningar (i Sverige skapades till och med en officiell Icke-militär delegation) har förbytts i pessimism.² Utredningarna konstaterar överlag att ickevåld är ett bra alternativ på vissa områden eller ett önskvärt komplement till militärt försvar – men mycket lite händer i form av övning och organisering. Än mindre sker i form av omfördelning av resurser till fredliga försvarsformer. Om man vill vara kritisk kan man säga att det omvända har hänt: en militarisering av ickevåldsforskningen.

Delvis som en utveckling av rörelsers organisationsambitioner och kunskaper om ickevåld, delvis som en reaktion mot de bristande konkreta resultaten inom civilmotstånd, har en mer självständig, rörelsestyrd och offensiv riktning formats, en som ligger nära socialt försvar. Genom forskning och praktiskt experimenterande har arbetet med *internationella ickevåldsinterventioner* ökat kraftigt.³ Allt sedan den brittiska prästen Maude Royden, inspirerad av Gandhis tankar om en ”levande mur” av obeväpnade försvarare, föreslog bildandet av en ”fredsarmé” 1932 har en rad initiativ tagits.⁴ Witness for Peace, Peace Brigades International, Voices in the Wilderness och Balkan Peace Team är bara några av de mer framgångsrika.

¹ Martin, Brian (*Gene Sharp's Theory of Power* 1989; "Nonviolence and Communication" 2003b). I Martin (1989) kritiseras Sharps teori utifrån bland annat Gramsci. I Martin, Brian & Varney, Wendy (*Nonviolence Speaks: Communicating Against Repression* 2003b) nämns Habermas endast i förbigående (och då utifrån en vanlig misstolkning – nämligen att Habermas inte tar hänsyn till dialogens maktinslag).

² Exempel på alternativa försvarsutredningar: den brittiska Alternative Defence Commission (*Defence without the Bomb: The Report of the Alternative Defence Commission* 1983) och den svenska som redovisas i Bergfeldt (1990).

³ Se Beer, Michael (*A Peace Team Reader: Nonviolent Third-Party Crisis Interventions by NGO's* 1994) och Mahoney, Liam & Enrique Eguren, Luis (*Unarmed Bodyguards: International Accompaniment for the Protection of Human Rights* 1997).

⁴ Moser-Puangsuwan & Weber (2000, speciellt det historiska kapitlet 2 och kronologin i Appendix A). Sedan 1930-talet då ickevåldslig intervention organiserats har det kallats olika saker: "peace brigades", "peace teams" eller "peace armies". I Indien organiserades utifrån Gandhis idé Shanti Sena 1957, se Vinoba (*Shanti Sena* 1963).

När FN-sanktionerade militärer förberedde för krig mot Irak 1991 hade Gulf Peace Team placerat ett fredsläger mitt på gränsen med 70 aktivister. Aktionen misslyckades fatalt och aktivisterna fick utrymmas under pågående krig med hjälp från Irak.¹ Än mer platt fall blev det med ”massinterventionen” Mir Sada under kriget i forna Jugoslavien: de flesta åkte hem när de insåg att de riskerade livet och resten åkte runt med militär eskort i krigsområdet.² Några mer lyckade interventioner har genomförts i motstånd mot den Israeliska ockupationen av Västbanken och Gaza.³

Icke våldsaktivister bekämpar krig och diktatur och det blir därför naturligt att olika solidariska ingripande i våldsamma konflikter uppstår. I takt med att organiseringen, träningen och kunskaperna förbättras har antagligen denna ickevåldsriktning stora chanser att nå resultat: de utvecklar nämligen metoden utifrån de erfarenheter de skaffar i verkliga krigssituationer.

Allt sedan den internationella samordningen misslyckades med den Libanonbaserade World Peace Brigades lever hoppet vidare. Nonviolent Peaceforce är sedan ett par år ett mycket ambitiöst projekt där en internationell grupp av aktivister försöker samla kunskap från tidigare initiativ och utveckla storskaliga interventioner.⁴

Men än så länge visar de internationella ickevåldsinterventionerna med brutal tydlighet på behovet av att öka förståelsen av vad ickevåld (inte) är och kan vara.

Andra centrala tolkningsriktningar och begrepp

Det kan komma som en överraskning att jag i en studie av kollektivt ickevåld i mycket begränsad grad använder mig av den omfattande rörelseforskningen som studerar kollektiva protesthandlingar och politiska rörelser och där medborgarrättsrörelsen i USA utgör ett typexempel på social rörelse. Men faktum är att rörelseforskningen knappt upptäckt ickevåld ännu.

Doug McAdam & Sidney Tarrow (2000) bröt en relativ tystnad inom *social rörelseteori* i sin artikel ”Nonviolence as Contentious Interaction”. Under senare

¹ Burrowes, Robert (”The Persian Gulf War and the Gulf Peace Team” 2000) och Martin, Brian (”Assessing the Gulf Peace Team” 1991).

² Schweitzer, Christine (”Mir Sada: The Story of a Nonviolent Intervention that Failed” 2000).

³ Rigby, Andrew (”Unofficial Nonviolent Intervention: Examples from the Israeli-Palestinian Conflict” 1995).

⁴ Nonviolent Internationals studie (Beer 1994) och Schweitzer, Christine m fl (*Nonviolent Peaceforce Feasibility Study* 2001) är några av de mest ambitiösa sammanställningarna av interventionserfarenheter hittills. Och Moser-Puangsuan & Weber (2000) är en av de bästa teoretiska analyserna.

år har ett visst intresse för ickevåldsaktioner kunnat skönjas.¹ Men förutom några få undantag, som exempelvis Chabot (2003) är intresset fortfarande inte inriktat på ickevåld i sig – det vill säga ickevåldet som specifik handlingsform – utan rörelser mobilisering och aktioner generellt (där ickevåldsrörelser ibland utgör ett illustrerande exempel). Icke våldsmotstånd eller civil olydnad som kollektiv handling nämns visserligen i förbigående inom social rörelseteori men ickevåld diskuteras inte som egen strategi, metodik och filosofi som formar rörelsernas ageranden.² Man ser helt enkelt inte ickevåldet eftersom det separeras från handlandet eller likställs med alla andra rörelser verksamhet som sker utan våld: exempelvis som ”contention”, ”protest”, ”disruptive”, ”transgressive”.³ Och när man ser ickevåldet framträder en djup okunskap om fenomenet.⁴

¹ Se även Sommer, Henrik (”Bringing Nonviolence Back Into the Study of Contentious Politics” 2000) och de mer omfattande studierna Chabot (2003) och Schock (2005).

² Giugni, Marco G. m fl (*From Contention to Democracy* 1998); Lyman, M. Stanford (*Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies* 1995); McAdam, Doug m fl (*Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* 1996) och Meyer, David; Whittier, Nancy & Robnett, Belinda (2002) *Social Movements: Identity, Culture, and the State* 2002) är översiktsantologier där ickevåld eller civil olydnad nämns i förbigående. Della Porta, Donatella & Diani, Mario (*Social Movements: An Introduction* 1999) nämner typiskt nog ickevåld just då de diskuterar rörelser övergångar till våldsmiddel och svepande konstateras att ”particular subcultures” behåller ickevåld i sådan fas (sid 185). I de numera tongivande McAdam m fl (2001) eller Tilly, Charles (*Contention & Democracy in Europe* 2004a) nämns begreppen överhuvudtaget inte. Inte heller i Snow, David; Soule, Sarah & Kriesi, Hanspeter (*The Blackwell Companion to Social Movements* 2004) trots att ickevåldsgrupperna Clamshell Alliance och DAN nämns. För exempel inom de olika skolbildningarna se Zald, Mayer & McCarthy, John (*Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays* 1994) från resursmobiliseringsskolan, Kriesi, Hanspeter m fl (*New Social Movements in Europe: A Comparative Analysis* 1995) från politisk processteori, Melucci, Alberto (*Challenging codes: Collective Action in the Information Age* 1996a) från ny social rörelseteori, samt Genevieve, Louis (*Collective Behaviour and Social Movements* 1978) från kollektivt beteendeskolan. Se även Tarrow, Sidney (*Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politic* 1997). Det finns utvärderande analyser av specifika rörelser, framförallt medborgarrättsrörelsen i USA och den indiska befrielse rörelsen, se exempelvis resursmobiliseringsskolans bidrag hos Doug McAdams flera böcker i ämnet (*Freedom Summer* 1988; *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970* 1999) och för historiska berättelser om medborgarrättsrörelsen, se Branch, Taylor (*Parting the Waters: Martin Luther King and the Civil Rights Movement 1954–1963* 1990); Garrow, David J. (*Bearing the Cross: Martin Luther King, JR. and the Southern Christian Leadership Conference* 1986) eller Morris (1984). Dock är ickevåld inte deras fokus, utan rörelser generella verksamheter, exempelvis mediarelationer. Ofta nämns ickevåld enbart i förbigående. McAdam (1988) är karakteristisk. Hela boken rör medborgarrättsrörelsens Freedom Summer men ”nonviolence” diskuteras enbart då kontroverser uppstår med dem som vill använda våld. Analysen rör istället hur man kan förstå det amerikanska samhället och dess förändringar utifrån rörelsens aktiviteter. I McAdams klassiker från 1982 utvecklas grunden för processteorin, (1999). Men ickevåldsbegreppet behandlas på två sidor.

³ Se exempelvis Biggs kritik av rörelseforskning (”When Costs are Beneficial: Protest as Communicative Suffering” 2003, sid 2). Lofland (1993) är ett undantag. Tidigare var Cohen och Arato (1994) ett av de få undantagen inom rörelseforskningen som diskuterar civil olydnad.

⁴ McAdam & Tarrow (2000) är ett exempel. Sommer (2000) kritiserar ingående rörelseteori för att både nonchalera och misstolka ickevåld. Han föreslår utifrån en jämförelse en möjlig syntes mellan (rörelseteorins) ”contention” och (Sharps) ”the technique approach to nonviolent

De som tar upp ickevåld inom rörelseforskning betonar dels den dynamiska *interaktionen* mellan aktörer ("political process", "dynamics of contention"), dels rörelseaktivisternas *repertoar*, en historiskt given uppsättning sammanhängande idéer, strategier, taktiker och metoder för rörelseaktioner.¹ Perspektivet är fruktbart men används här i en nyansering Chabot och jag föreslagit, där *ickevåldets handlingsrepertoar* visar att repertoarer i hög grad kan förnyas.² Repertoarbegreppet tjänar som en av avhandlingens få kopplingar till rörelseforskningen. Än så länge är det nämligen för tidigt att tala om en "rörelseteoretisk riktning" inom ickevåldsstudier. Om den mycket aktiva forskningen kring rörelser på allvar skulle intressera sig för ickevåld skulle intressanta och vetenskapliga ickevåldsdiskurser kunna uppstå.

"The strength of each theoretical perspective addresses the weakness of the other...[Social movement theory is less strong] on identifying movement strategies and tactics that contribute to a recasting of the political context. On the other hand, the nonviolent action scholarship has focused on the trajectories of social movements rather than their origins, and has emphasized the role of agency, especially strategy, in promoting political change."³

Men inom ickevåldsstudier finns två mer etablerade tolkningsperspektiv som på avgörande sätt skiljer sig från det dominerande teknik- och försvarsperspektivet. Vi skall börja med att diskutera Gandhistudier och sedan feministiskt ickevåld.

Gandhistudier

Enligt Michael Blume (1987) finns inom ickevåldsstudier en västerländsk forskningsriktning som skiljer sig från den indiska.⁴ Den västerländska fokuserar på ickevåldskampens teknik och strategi (exempelvis Sharp och Ebert) eller jämför Gandhis teser med västerländska vetenskapliga teorier (Gregg, Bondurant och Erikson). Den indiska forskningsriktningen försöker däremot att korrekt återge Gandhis filosofi i form av ett sammanhängande tankesystem (Bhattacharyya och Malhotra).

action". I denna studie kommer det dock att framgå att Sharps version av ickevåld inte har möjlighet att kombineras med den avsevärt mer teoretiskt underbyggda rörelseteorin (rörande framförallt kulturella och kommunikativa dimensioner).

¹ McAdam, Tarrow & Tilly (2001).

² Chabot (2003); Chabot & Vinthagen (kommande 2006); Vinthagen, Stellan ("Icke våldsrörelsens samhällsgestaltning" kommande, 2006); Vinthagen, Stellan & Chabot, Sean Taudin (*The Relational and Constructionist Dynamics of Nonviolent Action* 2002).

³ Schock (2005), sid xviii.

⁴ Blume, Michael (*Satyagraha: Wahrheit und Gewaltfreiheit, Yoga und Widerstand bei M. K. Gandhi* 1987, sid 18–25).

Denna sistnämnda forskning kring ickevåld kan beskrivas som *Gandhistudier*. Gandhistudier handlar om att försöka förstå vad Gandhi menade, hans filosofi som helhet, betydelsen för den moderna människans liv och samhälle och varifrån kunskapen härstammar, kort sagt: att förstå fenomenet *Gandhi*. Gandhistudier skiljer sig från ickevåldsstudier vilka undersöker förslag/teser Gandhi eller andra framfört i syfte att förstå fenomenet *ickevåld*. Eftersom Gandhi uttalade sig (ofta tvärsäkert och korthugget) om en stor mängd saker – allt från den västerländska civilisationens tillkortakommanden till kaffets skadlighet – så har en rad underområden utvecklats i Gandhistudier. Det finns exempelvis gandhianskt orienterade studieområden inom ekonomi, civilisationskritik och jämförande studier av religioners essenser. I Indien är forskningen vid universitet och studiecentra kring ickevåld ofta kallade ”Gandhian Studies”. Men denna forskningsriktning är inte på något sätt begränsad till Indien.

Inom Gandhistudier finns två huvudriktningar:¹ En riktning som argumenterar för en essentialistisk, enhetlig, universell och statisk gandhianism: en annan som är dynamisk:

”[The perspective is] dynamic, open-ended, and continually changing ...consistent with Gandhi’s own dynamic, open-ended, relative, experiments with truth. As conditioned, temporal, historical, finite, fallible being, Gandhi rejected any human perspective that claimed to experience unconditioned, exclusive, absolute, static, eternal, non-contextualized Truth.”²

Den första riktningen tar fasta på vissa kategoriska uttalanden av Gandhi och hans moraliska utveckling (inte sällan beskriven som gudalik), medan den andra tar fasta på Gandhis poängtering av den (oundvikligen) subjektivt begränsade sanningen och Gandhis experimentella ansats i utvecklandet av sina taktiska råd och etiska principer. Det är den experimentella varianten (här kallad *gandhianska ickevåldsstudier*) som är av intresse för mig,³ eftersom jag inte söker en korrekt förståelse av Gandhi filosofi som helhet, utan en korrekt förståelse av vissa aspekter av Gandhis filosofi som jag valt ut i syfte att belysa det sociala fenomenet ickevåld.⁴

¹ Allen, Douglas (”Gandhian Perspectives on Self-Other Relations as Relations as Relevant to Human Values and Social Change Today” 2000).

² Allen (2000, sid 286).

³ Se exempelvis kulturanthropologen Fox (1989) eller rörelsesociologen Chabot (2003).

⁴ Annars är just en debatt mellan de som är ”för” respektive ”mot” Gandhi mycket vanlig i litteraturen (exempelvis är debatten hög kring hans syn på lidande, sexualitet, kastsystemet, strategi, lojalitet med det brittiska imperiet eller hans inkonsekvens). Det är inte denna avhandlingens syfte att bedöma Gandhi som person, huruvida han var ”vis” eller ”däraktig”, eller rent av en halvgud som vissa menar (se Radhakrishnan, Sarvepalli *Mahatma Gandhi: Essays & Reflections* 2004, ”he belonged by right to humanity’s greatest of all time”, citerat ur preface). Ett annat exempel på gandhidyrkan är boken ”Mahatma Gandhi: The Man Who Became One with the Universal Being” (Hardiman, David *Gandhi in his time and ours* 2003, kapitel 9). Både

Utmärkande för den essentialistiska varianten av Gandhistudier (här kallad *gandhianska personlighetsstudier*) är betoningen av ledarens eller deltagarnas personlighetsgenskaper. Det kan handla om en speciell ”högre” kvalitet som individer bör utveckla för att kunna åstadkomma förändringar i ett samhälle, exempelvis ”the spiritual resources of human personality”.¹ I den mån personegenskaper eller karisma i sig studeras i sin relation till rörelser är riktningen ett väsentligt bidrag till vår kunskap om ickevåld.² Personlighetsdrag diskuteras dock vanligtvis inte på det sättet.³ Snarare proklameras personligheten och anses i sig utgöra en förklaring. Mahadev Desai beskriver hur skattevägrande Bardolibönder ”had thus the privilege of coming into [a certain leader’s] personal touch and under his magnetic influence...his galvanizing contact”.⁴ Denne ledares ”burning love for the peasant and his overmastering passion to help him out of his woes” anges av Desai som en av de hemliga orsakerna till kampanjens framgång. Möjligheten att det faktiskt var tvärt om diskuteras inte; nämligen att det var de 80 000 kämpande bönderna som gav intrycket av ledarens ”magnetism” genom deras hängivenhet för kampen.⁵

Påståenden kvalificeras sällan med argument och personegenskaperna rymmer endast undantagsvis några motsägelser, baksidor eller komplikationer. Det saknas ordentliga diskussioner om *hur* man tänker sig att personers karisma rent konkret har spelat roll för att mobilisera människor, åstadkomma politisk-ekonomiska effekter och historiska förändringar av maktförhållanden.⁶ Underförstått eller uttalat antas dessa karismatiska ledare vara i samklang med en slags livets religiösa ordning.

Genom att författarna av denna typ av litteratur anstränger sig så hårt att återge händelser i sin (heliga) exakthet – ofta ordagrant – så har de emellertid bidragit med en ovanligt omfattande insamling av fallmaterial.

persondyrkan och dess komplementära motsats – personförtal – förefaller ganska irrelevant om man vill studera fenomenet ickevåld. Jag förstår Gandhi som både vis och dåraktig samtidigt – liksom alla andra människor (Juergensmeyer 2003, sid 135f). Hans tro att sex gör människor ”fega” och ”kraftlösa” (Gandhi 1998, sid 10), hans experiment med ickevåld mot ormar och skorpioner (Naess 2002, sid 78), eller hans försök att bevisa någon slags ickevåldslig självkontroll genom att sova i samma säng som tonårsflickor utan att bli sexuellt upphetsad (Hoeber Rudolph, Susanne & Rudolph, Lloyd I. *Gandhi: The Traditional Roots of Charisma* 1983, sid 57f), är bara några exempel på Gandhis dåraktighet eller, i det senare exemplet, de kränkande effekterna av hans typiskt manliga hängivenhet till en princip. Trots detta, har Gandhi många intressanta kunskaper och teser om ickevåld, som vi kan utveckla vidare (utan att hänge oss åt persondyrkan/förtal).

¹ Parel, Anthony (“Gandhi’s Use of Patanjali’s Yoga Sutra” 2000).

² Då lämpligen i relation till Webers analys (1974).

³ Dock relaterar generell karismaforskning ibland till Gandhi, se exempelvis House, Robert & Howell, Jane (“Personality and Charismatic Leadership” 1992).

⁴ Desai, Mahadev (*The Story of Bardoli: Being a History of Bardoli Satyagraha of 1928 and Its Sequel* 1957, sid 81).

⁵ Desai (1957, sid 67).

⁶ Rudolph & Rudolph (1983) utgör ett exempel på teoretisk karismaanalys.

Den feministiska diskursen

Gandhi var radikal för sin tid när han strävade efter kvinnors lika delaktighet i en traditionellt manlig politisk kultur.¹ Men under 70-talet växte en feministisk kritik av Gandhi fram bland kvinnor som var aktiva i ickevåldsrörelser (McAllister, Deming).² Gandhi kritiserades för att ha en essentialistisk syn på kön, uttryckt exempelvis i hans föreställning om att kvinnor har en ”speciell” förmåga till ickevåld på grund av deras ”renhet”. Därmed förstärkte han också patriarkala stereotyper.³ Gandhis idéer om ickevåldsaktivistens ”självpåtagna lidande” och ”kvinnors ickevåldslighet” avfärdades till förmån för *empowerment* av förtryckta grupper i både separatism och gemensam kamp mot patriarkatet i samhället och inom rörelsen.⁴

De deskriptiva redogörelser som framförallt Pam McAllister bidragit med har brutit en tystnad och vidgat kunskapen om kvinnors ickevåldskamp i historien.⁵ Här finns även ingredienser till ett annat perspektiv på ickevåldsaktioner.

Icke-våldsfeminismen hävdar att ickevåld är ”*both a principle and a technique, a set of ideas about how life should be lived and a strategy for social change.*”⁶ Här sammanförs alltså de positioner som annars i litteraturen vanligen beskrivs som motsatser: moral och teknik.

Dessutom utgör ickevåldsfeminismen en radikal *maktkritik* inom ickevåldsrörelsen, mot maktstrukturer i möten, ledardyrkan, auktoritära organisationsformer och framförallt mot ”the importance of seeking out suffering.”⁷ Denna ”machismo” inom ickevåldsrörelsen vill de undergräva.⁸ ”Feminist nonviolence is the process/strategy/philosophy which makes sense

¹ Shah, Ghanshyam (*Social Movements in India: A Review of the Literature* 2004, sid 148f). Gandhi fick en avgörande betydelse för att legitimerade kvinnorörelsen efter befrielsen. Se även Kapadia, Sita (“A Tribute to Mahatma Gandhi: His Views on Women and Social Change” 1995).

² Jane Meyerding “Women and Nonviolent Action in the United States since 1950” i Powers & Voegelé (1997, sid 569ff) och Lynne M. Woehrlé “Feminism” i Powers & Voegelé (1997, sid 180ff)

³ Steger, Manfred B. (*Gandhi's Dilemma: Nonviolent Principles and Nationalist Power* 2000).

⁴ Crowell, Daniel W. (*The SEWA Movement and Rural Development: The Banaskantha and Kutch Experience* 2003, sid 3, 189ff). Meyerding (“Reclaiming Nonviolence: Some Thoughts for Feminist Women who used to be Nonviolent, and vice versa” 1982, sid 10f).

⁵ McAllister, Pam (1982; *You Can't Kill The Spirit* 1988; *This River of Courage: Generations of Women's Resistance and Action* 1991).

⁶ Feminism and Nonviolence Study Group (“Piecing it Together: Feminism & Nonviolence” 1983, sid 26, min kursivering).

⁷ Feminism and Nonviolence Study Group (1983), sid 26. Se även Cook, Alice & Kirk, Gwyn (*Greenham Women Everywhere: Dreams, Ideas, and Actions from the Women's Peace Movement* 1983, framförallt sid 163–179) och Jones, Lynne (*Keeping the Peace: Women's Peace Handbook 1* 1983).

⁸ Feminism and Nonviolence Study Group (1983), sid 27.

of both my rage and my vision of the world I want to live in.”¹ Icke våldsfeminism ger utrymme för känslor som vrede, sorg, sårbarhet och förtvivlan och lyfter fram gruppens stödjande gemenskap.²

Perspektivet betonar Gandhis tes om ickevåldets två sidor, det som här formulerats i termer av antivåld och utanvåld. Andrew Rigby tolkar Barbara Demings (1971) idé att ickevåldet har ”två händer”:

”The one involves an attempt to ‘embrace’ the opponent, the other entails an absolute rejection of the evil for which they are responsible. What gives that tension its dynamic and creative aspect ... is nonviolence itself; the refusal to inflict physical hurt upon the other in the process of struggle. Only through nonviolence, it is believed, can compassion for one’s opponent be held in dynamic tension with the anger at the evil for which they are responsible.”³

Icke våldskampens utmärkande drag blir *dubbelhet/komplexitet*, en kombination av motstånd mot och omsorg för motparten.⁴ Dubbelheten uttrycker:

”the unique ability of nonviolence to simultaneously accept and reject – to acknowledge and connect us with that which is valuable in a person at the same time as it resists and challenges that person’s oppressive attitudes or behaviour.”⁵

Feministiskt ickevåld betonar makten i *den lilla gruppens stöd* (gentemot individuellt mod eller massans kvantitet), vreden och alla andra *känslors berättigade plats* i motståndet (gentemot den ”renhet” från våldsamma tankar och känslor som både Gandhi och King betonade) och det *spontana* initiativet/beslutet (gentemot taktisk dogmatism eller disciplinering). Litteraturen beskriver ibland aktioner som i olika faser uttrycker känslprocesser; genom att först uttrycka vreden över orättfärdigheten, sedan i tur och ordning sorgen över offrens lidande, beslutsamheten att handla och glädjen över gemenskapen. På så sätt ritualiseras individuella känslor till gemensamma erfarenheter och ges ett kollektivt uttryck.⁶ Genom ”rituell interaktion” i små grupper kan emotioner transformeras och

¹ McAllister (1982, sid iii).

² Se Pam McAllister i Romulus (*Women’s Encampment for a Future of Peace & Justice: Seneca Army Depot, N.Y., Resource Handbook* 1983, sid 34f).

³ Rigby, Andrew (*Living the Intifada* 1991).

⁴ McAllister (1982, introduction).

⁵ Meyerding (1982, sid 10).

⁶ Ritualisering blir hos Starhawk – en självproklamerad häxa: ”wicca” – i sig ett kampmedel i en *feministisk-magisk* riktning som handlar om att via ritualer rikta andliga energier i ickevåldskampens tjänst och för att bidra till social förändring (Starhawk *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess: Rituals, Invocation, Exercises, Magic* [1979] 1999). Alltså uppstår en ”andlig strategi”, en udda variant på Sharps målråttionella teknikfokus.

maktlösheterfarenheter omvandlas till empowerment.¹ Även i ickevåldsfeminismen betonas strategi och effektivitet, men då utifrån gemenskapens eller personens erfarenhet, läroprocesser i aktionerna, samt tillväxten i rörelsens självförtroende och förmåga att utöva motstånd.²

Icke våldsfeminismen hjälper mig att överskrida dikotomin mellan taktiskt och principiellt ickevåld genom en betoning av den sociala interaktionen i ickevåldsgemenskapen. Konkret använder jag dels betoningen av ickevåldets ”dubbelhet” (*antivåld* och *utanvåld*), dels en syn på ickevåldets effektivitet som integrerad i människors sociala erfarenheter och gemenskap (*social pragmatism*), dels det maktkritiska förhållningssättet till ickevåld.

Icke våldsstudiers behov av utveckling

”Trots enstaka viktiga förarbeten saknas idag fortfarande en teori om ickevåldsaktioner.”³

”Present understanding of nonviolent action still remains largely descriptive...modes of communication and the creative, performative aspects of nonviolent conflict strategies have not been researched systematically.”⁴

“Sharp’s consent theory of power has been subject to critiques but no one has come up with an alternative theory of power that is more productive for activists.”⁵

Icke våldsstudier bär ett ungt vetenskapligt fälts kännetecken: förenklat deskriptiva och osystematiska angreppssätt, outtalad teorianvändning, otydliga antagande, begreppsoklarhet, bristande gemensam diskussion (till och med svag kännedom av varandras arbeten), samt ogrundade påståenden och optimistiska förslagsskisser/planer.

En möjlig förklaring är att det beror på två omständigheter, som denna undersökning försöker råda bot på. Det finns fortfarande polariserade skillnader i föreställningen av *vad det är för fenomen man studerar/beskriver* (där typiskt nog det samlande begreppet för fenomenet varierar) och samtidigt sker en sammanblandning av olika *dimensioner* av fenomenet (framförallt

¹ Summers-Effler, Erika (“The Micro Potential for Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation” 2002).

² Feminism and Nonviolence Study Group (1983); McAllister (1982).

³ Ebert (1983, sid 31).

⁴ Bala, Sruti (*Why Performance Studies Should Be Interested in Nonviolent Action* 2004).

⁵ Martin (2005, Part 2).

metafysik/ontologi och praktisk social kunskap).¹ För Gandhi är dessutom ontologi och ickevåldets sociala praktik oskiljbara:

”*Asatya* meaning untruth also means non-existence, and *Satya* or Truth also means that which *Is*. If untruth does not so much as exist, its victory is out of the question. And Truth being that which *Is* can never be destroyed. This is the doctrine of *Satyagraha* in a nutshell.”²

Risken finns därmed att man blandar samman äpplen och päron – vad har egentligen arbetares lönestrejker med andliga ledares fasta att göra? Teoriutveckling är en nyckel till problemets lösning. Och nya teorier underlättas av en begreppsutveckling. En mer systematisk teori- och begreppsanvändning hjälper oss att upptäcka och åtskilja olika aspekter av ickevåld. I den mån man faktiskt funnit samma fenomen i något som hittills tett sig som självklart skilda saker, kan just en rikare och sammanhållen flora av begrepp hjälpa till att utveckla ett teoretiskt ramverk och en vetenskaplig disciplin som kan påvisa samband och likheter på ett övertygande sätt. Likaså kan man då avskilja fenomen som felaktigt likställs med ickevåldsaktioner på grund av ytlig likhet.

Icke våldsstudier saknar *forskning som utvecklas i diskussion med relevant teoribildning inom samhällsvetenskaperna*.³ Vad som framförallt fattas är en teori- och begreppsutveckling som fångar ickevåldets olika sociala dimensioner, inte enbart dess strategiska resurshantering (teknik/försvarsinriktning) eller ideologiska innehåll (Gandhistudier). För att beskriva ickevåldets praktiska interaktion och symboliska kommunikation mellan aktörer i olika kulturella sammanhang krävs nya begrepp som inte reducerar handling till maktstrategi eller teologi/etik.

Det folkrörelseorienterade perspektivet inom ”socialt försvar”, gandhianska ickevåldsstudier, ickevåldsfeminismen och en nyvaken del av rörelseforskningen berör ickevåld som social praktik. Avhandlingen ansluter sig till dessa teoretiker, då den med ett sociologiskt begreppsschema vidareutvecklar deras begrepp: bland annat folkrörelsers försvarskamp, gandhianskt ickevåld, den sociala gemenskapens empowerment och rörelsers kontextuellt utvecklade handlingsrepertoarer. Ingen av dem har dock utvecklat ett begreppsschema för ickevåldets sociologi.⁴

¹ Definitionsarbetet med fenomenet ”ickevåld” ges ett stort utrymme i kapitel 3 och olika dimensioner av ickevåld utgör själva grundstrukturen för avhandlingen, där framförallt fyra rationalitetsdimensioner utvecklas i kapitel 4–8.

² Gandhi (1998, sid 34, Vol. 4).

³ Intressanta undantag finns: exempelvis Erikson (1969) som hävdar en likhet mellan Freuds psykoanalys och Gandhis satyagraha, se framförallt sid 439.

⁴ I varje fall inte utifrån sociologer som exempelvis Habermas, Foucault, Bourdieu eller Goffman, vad jag kunnat se i vetenskapliga litteraturbaser och den omfattande litteraturen som kan sägas tillhöra ”ickevåldsstudier”. Heller, David (*The Practice, Power and Poetics of Direct Action* 2001) utgör ett mycket intressant undantag. Han använder i hög utsträckning samhällsvetenskap i

Då jag inte kan både utveckla nya begrepp och göra nya fallstudier utvecklas begreppen med hjälp av redan existerande falldokumentation inom ickevåldsstudier.

Att utveckla begrepp utifrån kända fallexempel

För att kunna utveckla ett sociologisk begreppsschema för ickevåld och använda mig av ett socialt pragmatiskt perspektiv är det lämpligt att belysa användbarheten av min begreppsutveckling med kända fall av ickevåldsaktioner i rörelser. På så sätt demonstreras begreppens fruktbarhet. Möjligheten att genomföra en studie av ickevåldets sociologi har bland annat att göra med hur urvalet av de empiriska exemplen görs. Rörelsen som sådan står dock inte i centrum.¹ Ambitionen är inte att förstå dessa rörelser som helhet utan deras samordnade hantering av ickevåldsmotstånd. Urvalsproblemet är en fråga om att rätt välja exempel på rörelser ickevåldsaktioner.²

Karaktären av studieområdet gör att ett urval med nödvändighet blir komplicerat. Det finns många exempel på ickevåldshandlingar som kallas något annat av aktörerna själva eller av forskarna. Dessutom finns det som vi sett de som kallar sin verksamhet ”ickevåld” trots att det inte uppfyller rimliga kriterier för begreppets innehåll, och istället borde benämnas ”folkbildning”, ”pacifism” eller ”protest”. Därför har jag valt, utifrån en ingående diskussion av begreppet ickevåld (framförallt i kapitel 3) där denna handlingsforms särdrag vaskas fram, aktioner som bär ickevåldets kännetecken, snarare än ickevåldets namn.

Jag använder dels några huvudsakliga fall, som återkommer ofta, dels ett antal fall som används för att illustrera speciella aspekter. En begreppsutveckling kräver en bred variation av illustrativa exempel som visar att de nya begrepp som lanseras är fruktbara och ger oss nya perspektiv på ickevåld. Även om begreppen kanske inte är tillämpbara i alla historiska och kulturella kontexter, så behöver jag göra det troligt att de kan användas på en större del av våra kända fall. Det avgörande är att den variation av exempel som används dels utgör just ickevåld, dels är en verklig variation. Det gäller att se till

sin analys av fredsläget i Faslane Skottland (bland annat poststrukturell teori). Men han refererar enbart till Habermas, Gandhi och Sharp i förbigående och Foucault ser han mest problem med. Därmed blir hans arbete inte relevant i detta sammanhang. McGuinness (1994) är i linje med avhandlingen men endast en inledning av diskussionen.

¹ Rörelseforskning är, som vi tidigare sett, ett utvecklat sociologiskt fält, med en rad olika teoretiska skolbildningar. Det finns i detta sammanhang därmed inget behov av begreppsutveckling för rörelser som använder ickevåld, däremot för ickevåldsrepertoaren i rörelser.

² Då jag inte försöker mäta kvantiteten eller representativiteten i ickevåld behöver jag inte göra något obundet slumpmässigt urval av rörelseaktiviteter. Då jag inte heller försöker utveckla någon ny teori behöver urvalet inte ge oss komparativt fallmaterial.

att begrepp inte bara passar på en viss förväntad typ av rörelsers ickevåld. Det gäller helt enkelt att undvika rundgång i resonemanget.

Det avgörande kriteriet för att finna relevanta exempel på ickevåldsaktioner i den flora av rörelser och kollektiva handlingar som existerar är att rörelsen själv antingen explicit använder termen ”ickevåld” och utför motståndshandlingar av något slag – eller att rörelsen agerar fredligt (oavsett vad de använder för begrepp för sin fredlighet), utför olydnadsaktioner som offentlig utmaning och har en explicit motivering till sitt agerande (se kapitel 3).¹ Rörelser kan vara av intresse så länge de agerar fredligt i sitt motstånd och beskriver våldsmetoder som något man inte planerar att använda. Därmed är valet av rörelser både fokuserat och öppet för faktiskt existerande variationer.

När väl ickevåld är identifierat är urvalsmetodiken *historisk, tematisk och geografisk* i syfte att säkerställa en tillräcklig *variation av typfall* för att göra en generell begreppsutveckling möjlig.

Ett historiskt perspektiv hjälper mig att se förändringsprocesser. I kapitel 3 ser jag för det första ickevåld ur ett idéhistoriskt perspektiv där kampformens förändringsprocesser under moderniseringens 1800-tal framträder. Samma sociala fenomen studeras alltså över sin tidsmässiga förändring. För det andra tas fall av rörelser som verkat i olika historiska epoker upp som beskrivande exempel.² Jag använder, för det tredje, i viss utsträckning historiska perspektiv i de illustrativa fall exempel där en mångårig ickevåldskampanjs förändring lyfter fram aspekter av ickevåldets dynamik över tid.

Jag har även valt att studera ickevåldsaktioner som varierar utifrån tematisk och ideologisk orientering: nationell befrielse, medborgarrättigheter, miljöskydd, fred, feminism, jordfördelning, anarkism eller demokratisering av världsordningen. Det innebär att det ickevåld jag låter exemplifiera mina begrepp utförs av rörelser som driver olika krav gentemot olika typer av konfliktparter och använder olika metoder och strategier i sina respektive politiska kontexter.

En geografisk variation förekommer i den mening att jag använder exempel på ickevåld från alla kontinenter. Jag diskuterar också rörelser som är transnationella, det vill säga som överskrider nationella territorier. Några 1900-tals rörelser med globala Nord-Syd relationer blir illustrativa exempel. Men det är den enklast tänkbara geografiska spridningen och det vore fel att nöja sig med det. Jag studerar även hur samma sociala fenomen varierar på flera platser vid (ungefär) samma tidpunkt, vilket hjälper oss att finna dess karakteristiska drag (vad som är konstant oavsett plats). Aktionsexempel från 50- och 60-talets

¹ Även om rörelser vid enstaka tillfällen använder våld är de inte automatiskt uteslutna, om det finns skäl att bedöma deras andra aktioner som präglade av ickevåld. Även det klassiska exemplet på en ickevåldsrörelse, den indiska befrielsekampen, innehöll upprepade och omfattande våldsincidenter då exempelvis polisstationer brändes ned eller hinduer och muslimer mördade varandra.

² Den tidiga avkolonialiseringen före och precis efter andra världskriget, 50-talets högmodernitet, 80-talets kalla krigsepok och det tidiga 2000-talets globalisering.

ickevålds rörelser i Sydafrika, England och USA kombineras. Poängen är då alltså att samma sociala fenomen (ickevåld) studeras över sin rumsliga variation genom att tiden hålls relativt konstant.

Begreppsutvecklingens illustrerande rörelser

De empiriska fall på ickevåldsaktioner som huvudsakligen illustrerar begreppsutvecklingen kommer från några få centrala rörelser (övriga fall presenteras summariskt med referenser i den löpande texten). Dessa rörelser är det bra att känna till i stora drag för att kunna förstå de mycket olika sammanhang som de verkade i.

Icke våldsaktionerna genomförs av medborgarrättsrörelsen i USA (1950- och 60-talen), den indiska befrielse rörelsen (från 20-talet till 1947), den brittiska antikärnvapenrörelsen (1960-tal), den sydafrikanska anti-apartheidrörelsen (från 50-tal till 90-tal), den brasilianska lantarbetarrörelsen (från 80-talet och framåt), den palestinska befrielsekampen under den första Intifadan (från 1987 till början av 90-talet) och den västtyska antimilitaristiska rörelsen verksam under kalla kriget (från 70- till 90-talet). I alla fallen ägnar sig tusentals av människor åt ickevåldslig civil olydnad men i olika samhällssituationer och historiska epoker, involverande olika sociala kategorier.

Medborgarrättsrörelsen (The Civil Rights Movement) var den rörelse som mobiliserade tusentals svarta i USA i kampen för likaberättigande och mot de segregationslagar som införts i hela södern med stöd av Högsta domstolens princip om ”åtskild men lika”. Man arbetade både juridiskt och politiskt genom flera olika nationella organisationer.¹ Det juridiska reformarbetet hade ingen större påverkan för de svarta i södern förrän ickevåldskampen kom igång under slutet av 50-talet, ledd av en yngre generation av företrädesvis pastorer, med Martin Luther King Jr i spetsen.² Framförallt genomfördes så kallade sit-ins i bland annat caféer (där svarta trotsade segregerade institutioners regler och sittande krävde att bli likvärdigt behandlade) och frihetsmarscher. 1963 marscherade 250 000 personer till Washington och King höll sitt

¹ Bland annat den legalistiskt-reformistiska NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) som sedan 1909 organiserade intellektuella, den för rörelsen centrala SCLC (Southern Christian Leadership Conference) som organiserade kristna pastorer och den radikala studentorganisationen SNCC (Student Nonviolent Coordination Committee) som bland annat införde ”sit-ins” i rörelsen. Föregångaren för ickevåldsmotståndet var CORE (Congress Of Racial Equality) som redan på 40-talet experimenterat med sit-ins och ”freedom rides” (demonstrationer av vita och svarta sittande tillsammans i bussar medan de turnerade i sydstaterna och organiserade möten och aktioner), något som de intensifierade när väl medborgarrättsrörelsen tagit fart på 60-talet (Marable, Manning *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America 1945–1990* 1991, sid 63f).

² King, Martin Luther (*Vi kan inte vänta* 1964).

världsberömda tal: ”I have a dream”. Ett år senare fick King Nobels fredspris. Medborgarrättsrörelsens kraftfulla mobilisering och genomslag, inte minst massmedialt, ledde till att en rad viktiga medborgarrättslagar antogs i slutet av 60-talet. Rörelsen tappade mycket av sin kraft när King mördades 1968 (samma tragiska resultat uppstod för den indiska rörelsen då Gandhi mördades 1948). Senare splittrades medborgarrättsrörelsen.¹ Etniskt och politiskt radikalare grupper kämpade – även med våld – för ”Black Power”, men lyckades inte mobilisera på långt när lika kraftfull social förändring som medborgarrättsrörelsen.²

Den *indiska befrielse*rörelsen som var en av de första antikoloniala frihetskamper i Asien tog fart först 1919 även om den indiska nationalkongressen (The Indian National Congress, INC) bildades redan i slutet av 1800-talet.³ INC var från början ”ett språkrör för västerländskt skolade indier, som modest krävde konstitutionella, sociala och ekonomiska reformer”.⁴ Ett par år efter att Gandhi återvänt hem från sin framgångsrika kamp för indiernas rättigheter i Sydafrika förvandlades nationalkongressen till en nationell folkrörelse med revolutionära mål och ickevåldslig strategi. Gandhis idé var att mobilisera Indiens bönder i konkreta kampanjer som länkades till den nationella befrielsen eftersom Indien var ett land ”med en miljon byar”, inte några tusen intellektuella stadsbor. Gandhi knöt an till religiösa begrepp, traditionella symboler, nationalism och modern politisk oppositionell strategi.

Med framgång användes den traditionella motståndformen ”hartal”, det vill säga en kombination av strejk och bojkott där indierna helt enkelt stannade hemma och vägrade delta i vare sig produktion, konsumtion eller andra (kolonialt organiserade) samhällsaktiviteter. 1919–1922 genomfördes den första stora icke-samarbetskampanjen mot briterernas kolonialvälde (Icke-samarbetskampanjen).⁵

Förutom en rad mindre ickevåldskampanjer genomfördes två större 1930–32 (Saltmarschen) och 1940–42 (”Quit India”).⁶ Vid vissa tillfällen satt uppemot 30 000 indier i fängelse samtidigt för civil olydnad. Förutom olika former av motståndsåktioner – vägran att ta emot utmärkelser, bojkott av engelska tyger, blockader av butiker eller strejker – genomförde den indiska

¹ Medborgarrättsrörelsen fanns egentligen under hela 1900-talet och finns fortfarande kvar och arbetar numera framförallt för jämlika rättigheter ekonomiskt och socialt men rörelsen var en stark folkrörelse enbart under ett tiotal år.

² Stokely Carmichael som från 1966 lanserade begreppet, blev en grundarna av Black Power rörelsen och kom – liksom flera andra – ursprungligen från medborgarrättsrörelsens studentorganisation SNCC (Chabot 2003, sid 217f).

³ Angående frihetskampen se Chandra, Bipan (*India's Struggle for Independence* 1989).

⁴ Nationalencyklopedin (sökord ”Kongresspartiet”).

⁵ Kampanjen avbröts av Gandhi eftersom det uppstod våldsincidenter där indier bröt mot kampanjens riktlinjer.

⁶ Gandhi deltog i en rad andra mindre kampanjer, bland annat tillsammans med bönder i Kheda (som ville få avgiftslättnader efter missväxt) och i Champaran (mot jordägarnas exploatering) och med textilarbetarna i Ahmedabad, se Chabot (2003, sid 47).

befrielse rörelsen också ett ”konstruktivt program” av uppbyggnad av självständiga institutioner (inom ekonomi, utbildning, rättsväsende, politik bland annat). Vid flera tillfällen hölls konstitutionella förhandlingar med britterna men först 1947 fick Indien sin formella självständighet (till priset av delningen av Indien och Pakistan då omkring en miljon människor dog). Gandhi mördades 1948 av en man från hinduhögern eftersom han sågs som allt för eftergiven mot muslimerna.

Rörelsen av jordlösa arbetare i Brasilien, vars främsta rörelseorganisation är MST (Movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra) eller den *brasilianska lantarbetarrörelsen* är den idag kanske största ickevåldsrörelsen. MST tog form under tidigt 80-tal och mobiliserar nu omkring 1, 5 miljoner småjordbrukare och lantarbetare som inte har jord att försörja sig på, förenade i en kamp för jordreform underifrån genom fredliga landockupationer av obrukad jord.¹ Hittills har de genomfört över 2 000 ockupationer och därmed åstadkommit en jordfördelning till över 350 000 jordlösa, mer än vad staten lyckats med. I rörelsens jordockupationer (acampamentos) lever människor i plasttält under flera år innan de ges rätten till jord av myndigheterna. Liksom de flesta historiska ickevåldsrörelser är denna rörelse ickevåldslig av pragmatiska skäl. Det händer att enskilda i rörelsen använder sina jordbruksredskap eller jaktvapen i försvaret av sin jord, men trots att rörelsens aktivister regelbundet mördas av storgodsägarnas paramilitära grupper har MST beslutat att inte förvandlas till en beväpnad bonderörelse.² De bygger sin ickevåldskamp på den historiska erfarenheten av andra bonderörelser som isolerats och krossats just på grund av att de tagit till vapen.³ Samtidigt är det inte enbart strategiska överväganden och militära styrkerelationer, utan hos flera även en tro på fredliga kampmetoder och vissa grundläggande principer, som spelar roll för rörelsens val av ickevåld.⁴

¹ Branford, S. & Rocha, J. (*Cutting the Wire: The Story of the Landless Movement in Brazil* 2002) och www.mstbrazil.org/index.html

² På grund av enstaka våldsincidenter och att vanliga medlemmar inte är pacifister kan det verka märkligt att behandla MST som ickevåldsrörelse. Men det finns en problematisk idealisering av den indiska kampen som ignorerar nationalisternas våld (se Sahmat *Indian People in the Struggle for Freedom: Five Essays* 1998), kombinerat med en blindhet för ickevåldet i rörelser som inte lyftar fram sig själva som ”ickevåldsrörelser”, exempelvis MST eller den första Intifadan. Problemet är att detta selektiva seende skapar fördomar om en religiös och pacifistisk ickevåldsrörelse. I verkligheten förekommer ofta våld i det som presenteras som renodlade (”principiella”) ickevåldsrörelser och även i de mest våldsamma konflikter förekommer ickevåldshandlingar. Sociala konflikter är i verkligheten genuint *komplexa*: parterna är fler än två och ingen part agerar med endast en typ av handlingar, inte ens militära organisationer (Sandole, Dennis *Capturing the Complexity of Conflict: Dealing with Violent Ethnic Conflicts of the Post-Cold War Era* 1999).

³ Stedile, João (“Landless Battalions: The Sem Terra Movement of Brazil” 2002).

⁴ Det är bland annat katolska befrielse teologer som präglat rörelsens fredliga kampmetoder och fredliga politik, Branford & Rocha (2002, sid 3ff). Men liksom annan befrielse teologi i Latinamerika är den inte strikt ickevåldslig, utan även en beväpnad kamp för befrielse kan motiveras ur teologin. Det är därmed rimligt att förstå MST som just pragmatiskt ickevåldslig. Principer och praktisk nytta blandas på ett inte helt (teoretiskt) konsekvent sätt och rörelsen blir

Den palestinska befrielsekampen under den första *Intifadan* började 1987 i de ockuperade territorierna på initiativ av de boende på Västbanken och Gaza själva: nya grupper och framförallt ungdomar utanför ett PLO som på den tiden fortfarande bejakade militär kamp.¹ Intifadan – vars term innebär ”att skaka av” eller ”omskaka” – var baserad på ”the principle of the non-use of lethal weapons, and on a full escalation of the ‘campaign of civil disobedience’”.² Även om våld förekom i motståndet använde intifadan främst ickevåldsmetoder, eller kanske snarare ”obeväpnad kamp”: uppbyggnaden av ett underjordiskt universitet, icke-samarbete på alla nivåer, demonstrationer, strejker, bojkotter, skattevägran, vägblockader, utropandet av egna ”undantagstillstånd” (då alla höll sig hemma).³ Uppbyggnaden av alternativa institutioner inom ”utbildning, läkarvård, jordbruk och annan social service” organiserades av ”Palestinian Popular Committees”. När kommittéerna förbjöds av Israel fortsatte arbetet via redan existerande och tillåtna organisationer som scouterna (vars idé ju är att stödja människor).⁴ Nafez Assaily från Palestinian Center for the Study of Nonviolence menade att denna ickevåldskamp var svårare för Israel att hantera än krig. Krig har tidigare Israel vunnit på några dagar, detta tog flera år att finna en lösning på, och då blev lösningen 1993 en fredsprocess.⁵ Intifadan hade stor betydelse för stärkandet av kvinnors situation i den palestinska kulturen och uppkomsten av fredsgrupper i Israel.⁶

I England mobiliserades under tidigt 60-tal en *folkrörelse mot kärnvapen* i demonstrationer, civil olydnad och protestaktioner. Campaign for Nuclear Disarmament (CND) drog med sin Aldermaston marsch 1960 omkring 80 000 människor till London. The Direct Action Committee (DAC) introducerar på 1950-talet i England idén om social förändring genom folkrörelsers ickevåldsaktioner men lyckades aldrig mobilisera, vilket däremot Committee of 100 gjorde.⁷ 100 kända personer samlades ihop av den världskände filosofen Bertrand Russel och signerade appellen ”Act or Perish”, och en arbetsgrupp

sammantaget ickevåldslig eftersom aktivisterna erfarenhetsmässigt betraktar ickevåld som mer meningsfullt och lämpligt för deras situation.

¹ Awad, Mubarak & Scott Kennedy, R. (*Nonviolent Struggle in the Middle East* 1985) och Zunes m fl (1999).

² Dajani, Souad (“Nonviolent Resistance in the Occupied Territories: A Critical Reevaluation” 1999, sid 63).

³ Anderson, Shelley & Larmore, Janet (*Nonviolent Struggle and Social Defence* 1991, sid 30ff); Zunes m fl (1999, sid 47).

⁴ Anderson & Larmore (1991, sid 33).

⁵ Intifadan kan dock ses som ett ”misslyckande” för ickevåld, se Rigby, Andrew (“The Possibilities and Limitations of Nonviolence: The Palestinian Intifada 1987–1991” 2002).

⁶ Dajani (1999).

⁷ DAC fungerade på ett liknande sätt för Committee of 100 som Congress of Racial Equality (CORE) gjorde för medborgarrättsrörelsen i USA: en liten grupp av ickevåldsaktivister och tränare som genom långvarig erfarenhet, studier och småskaliga experiment med metoder och taktiker kunde erbjuda den nödvändiga kompetensen då väl en folkrörelse tog fart (Chabot 2003; Taylor, Richard *Against the Bomb: The British Peace Movement 1958–1965* 1988).

med kompetenta aktivister från bland annat DAC organiserade aktionerna. Ambitionen var att skapa ”vågor” av ”massmotstånd”.¹ Första blockaden genomfördes vid Försvarsdepartementet vid Whitehall den 18:e februari 1961 då 5 000 gjorde en ”sit-down”, i september var man 12 000.² Efter denna explosionsartade våg visade det sig svårt att mobilisera den mängden av människor igen även om stora aktioner genomfördes under de kommande åren. En fortsatt mobilisering av den brittiska freds rörelsen lyckades inte trots att det i den övriga västvärlden så radikala 1968 inträffade i kölvattnet av denna rörelsevåg.

Den *ickevåldsliga anti-apartheidrörelsen* i Sydafrika uppstod ur misslyckade försök med både väpnad kamp mot européernas kolonisering under 1600-talet, och lågmälda uppvaktningar av härskarna i försök att nå förhandlingar under 1800-talet. Efter nära 40 år av protestförklaringar ändrade The African National Congress (ANC) riktning när apartheidpolitiken formuleras 1948 av den vita regimen. ANC förvandlades – på ett likartat sätt som dess indiska systerorganisation gjort redan på 20-talet – från en reformistisk organisation för en utbildad och urban elit, till en revolutionär folk rörelse som mobiliserade nationen i ett befrielseprojekt. En nationell motståndskultur skapades efter hand och de svartas lydnad och anpassning bröts. Mellan 1949–1961 organiserades den första vågen av ickevåldligt motstånd med stort inslag av civil olydnad, demonstrationer, strejker och bojkott.³ Olydnadskampanjen 1952 fyllde bokstavligen regimen fängelser och aktivisterna vägrade gå hem då de erbjöds frihet. Därmed tvingades regimen vädja till ANC att upphöra med aktionerna.⁴ Motståndet ledde dock efterhand till omfattande repression och ANC förbjöds. Efter 20 år under jord uppstod en andra rörelsevåg av ickevåld under 80-talet (1983–1994), och denna gång är den internationell (med stödaktioner, bojkotter, ekonomiskt bistånd och så vidare).⁵ Den kollektiva olydnaden som kulminerade under The Defiance Campaign 1952 och The

¹ Wittner, Lawrence S. (*The Struggle Against The Bomb, Vol. 2: Resisting the Bomb: A History of the World Nuclear Disarmament Movement* 1997, sid 187).

² Wittner (1997, sid 188f).

³ Kuper, Leo (*Passive Resistance in South Africa* 1960).

⁴ Holland, Heidi (*The Struggle: A History of the African National Congress* 1989, sid 81).

⁵ Under 80-talet använde anti-apartheidrörelsen i Sydafrika och internationellt huvudsakligen fredliga motståndformer, se exempelvis (Heidi 1989). Det väpnade motståndet var snarare ett försök att stödja den fredliga kampen (huvudsakligen organiserad av rörelsealliansen UDF, fackföreningen COSATU och kyrkoalliansen SACC eftersom ANC var förbjuden) som framförallt använde demonstrationer, marscher, strejker, civil olydnad, bojkotter och så vidare. Den omfattande våldsamma kriminalitet mellan olika svarta grupper (exempelvis gruppen ”comrades” som mördade kollaboratörer eller ”självförsvarskriget” mellan ANC och Inkathaanhängare, vilket underblåstes och delvis organiserades av apartheidregimen), har dock via medierna gett en föreställning om våldsam befrielsekamp. Under senare års utvärderingar i Sydafrika har en del självkritiskt hävdad att regimen behövde ett väpnat motstånd som kunde diskreditiera ANC, och om det inte hade funnits ett väpnat motstånd hade regimen själva skapat det.

Mass Democratic Movement 1989 är av speciellt intresse i detta sammanhang.¹ ANC är utan tvekan bäraren av motståndet men under starkt inflytande från en rad gruppers aktiviteter och idéer inom en bred anti-apartheidrörelse, grupper som i olika perioder stått utanför organisationen.²

Den *västtyska antimilitaristiska rörelsen* utgör också ett illustrerande fall, framförallt Graswurzelbewegung (Gräsrotsrörelsen) och Kampagne Ziviler Ungehorsam (Olydnadskampanjen), vilka är två ickevåldsorienterade delar inom en bredare antimilitaristisk rörelse. Graswurzelbewegung är en anarkopacifistisk rörelse med rötter i den antiauktoritära studentrörelsen som uppstod i Tyskland på mitten av 60-talet.³ ”Med begreppet ’Graswurzelrevolution’ betecknas alla grupper och rörelser som radikalt vill förändra samhället underifrån, alltså från basen och inte som parti eller statlig organisation”.⁴ Sedan 1972 har det nationella samarbetet förts genom ett formellt nätverk – Graswurzelrevolution: Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA) – som stod öppen för alla aktiva inom rörelsen då det inte fanns något formellt medlemskap.⁵ Under 70-talet arbetade Graswurzelbewegung till att börja med framförallt med internationella antimilitaristiska solidaritetsaktioner, senare mot kärnkraft, för att under början av 80-talet verka mot kärnvapen i Västtyskland och under senare delen fördelades arbetet i flera olika frågor, exempelvis flyktingpolitik. Graswurzelbewegung är med andra ord samtidigt del av freds-, miljö-, student- och solidaritetsrörelsen.⁶

Inom den tyska antimilitaristiska rörelsen verkade också Olydnadskampanjen (Kampanjen för civil olydnad fram till avrustningen,

¹ Meli, Francis (*A History of the ANC: South Africa Belongs to Us* 1988, kapitel 5. 1952 greps 8 000 aktivister och tillsammans med bojkotter, strejker och andra aktioner utgjorde kampanjens civila olydnad en radikaliserad av anti-apartheidkampen, se Mbeki, Govan (*The Struggle for Liberation in South Africa: A Short History* 1992, kapitel 7).

² Gandhi och de sydafrikanska indierna påverkade ANC från 1906 genom lanserandet av ickevåldsmotståndet. Kvinnorna, i sin tur, som i början inte var välkomna i ANC, påverkade från 1913 och 1918 genom antipassaktionerna. Kommunisterna från 1921 genom den radikala politiken, samarbetet mellan ”raser” och den fackliga kampen. Indierna återigen genom radikaliserad av motståndet från 1946. Ungdomsrevoltens våldsorientering från 1976 som ledde till mer våldsamma aktioner från ANC:s väpnade gren MK. Inverkan från andra organisationer var kanske speciellt tydlig under 80-talet, eftersom ANC var förbjudet och verksam underjordiskt och i frontstaterna, då United Democratic Front, fackföreningen COSATU och senare The Mass Democratic Movement mobiliserade det motstånd som ledde fram till regimens förhandlingar med ANC och de fria valen 1994.

³ Enligt en medlem ur Augsburg-gruppen som fortfarande är aktiv i Graswurzelrevolution, Wolfgang Hertle (*...und sie bewegt sich doch!* 1974, sid 1f).

⁴ Text ur informationsmappen om Graswurzelrevolution som kontoret Graswurzel Werkstatt GWW sände ut under 90-talet (Vinthagen 1997b).

⁵ Men under 80- och 90-tal fungerade samarbetet genom en federation (Graswurzelrevolution – Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen) som införde både formaliserade medlemskriterier och beslutsregler (Vinthagen 1997a; 1997b).

⁶ Vinthagen (1997b), kapitlen: ”Graswurzelrevolution – starten”, samt ”Organisationens politiska aktiviteter”.

Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung).¹ Rörelseorganisationen organiserades av en handfull fredsaktivister från en vit intellektuell medelklass. Inspirerade av Gandhi och Martin Luther King, skrev kampanjens organisatörer ett öppet brev till regeringen och kritiserade beslutet att tillåta utplaceringen av kärnvapen i Västtyskland från och med hösten 1983. Kampanjen offentliggjorde en lista med namn på personer som lovade att genomföra civila olydnadsaktioner i form av ickevåldsliga blockader av kärnvapenbaser och -transporter. I det öppna brevet erbjöd man förhandlingar om avrustningen av landets USA-stationerade medeldistanskärnvapen Pershing II. Då regeringen meddelade ”att man inte förhandlar med kriminella” organiserades en omfattande civil olydnad mot den amerikanska kärnvapenbasen Mutlangen i Schwäbisch-Gmünd utanför Stuttgart. Icke-våldsträningar genomfördes över hela landet för att förbereda människor inför riskerna i ickevåldskampen. 829 människor från olika sociala sammanhang hade i september 1987 lovat i tidningsannonser att genomföra årliga aktioner. I praktiken deltog många fler. Bara vid vårmanöversblockaden 1987 deltog 3 000 personer. Två hus som köptes bredvid basen fungerade som sambandscentraler och permanent fredsvaka. För varje tillfälle aktivisterna deltog i en blockad riskerade var och en 20 dagars fängelse. Aktionerna blev med tiden så omfattande att en polisstation inrättades på basen för att kunna ta hand om alla aktivister. Området fick landets högsta kriminalitetsökning och till sist erbjöd delstatsregeringen och polisen förhandlingar. Strax efter offentliggjordes (av delvis andra skäl) historiens första avtal om kärnvapenavrustning, det så kallade INF-avtalet mellan supermakterna USA och Sovjet. Det var just dessa medeldistanskärnvapen – Pershing II och Kryssningsmissiler, samt SS20 på den sovjetiska sidan – som kampanjen riktats mot och som supermaktsavtalet omfattade. 1995 frikände Tysklands högsta domstol aktivisterna och erbjöd skadestånd.

Den första rörelsen som vi nu skall fördjupa oss i är en något annorlunda rörelse bestående av flera rörelser, *den historiska ickevåldsrörelsen*. Den hjälper oss i kapitel 3 att närmare undersöka hur ”ickevåld” uppstått i historien och vad begreppet innebär.

¹ Nick, Volker m fl (*Mutlangen 1983–1987: Die Stationierung der Pershing II und die Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung* 1993); Olsen, Hinrich (*Wir Treten in den Un-Ruhestand: Dokumentation der 1. Seniorenblockade Mutlangen 8 bis 10 Mai 1986* 1986).

Kapitel 3: Icke våldets idéhistoria och begreppsbestämning

Från ”Resist not Evil” via ”Non-Resistance”, ”Satyagraha” och ”Nonviolence” till ”Nonviolent Direct Action”¹

”Histories are *written* by intellectuals, who generally give undue credit to other intellectuals for making history. But history is *made* by people who commit themselves, their lives, and their energies to the struggle. The best history is made by people who struggle against war, oppression, and hypocrisy and who also struggle to incorporate into their own lives and organizations the values that led them to oppose these evils in the first place.”²

Detta kapitel fokuserar hur man kan urskilja ”ickevåld”, historiskt som en rörelses kollektiva handling och filosofiskt som idéstruktur. Eftersom avhandlingen intresserar sig för hur ickevåld konstrueras socialt är det rimligt att undersöka den historiska process där ickevåld utvecklats av rörelser. Jag vill definiera – alltså begreppsbestämma – ickevåld utifrån en förankring i historisk tillämpning i rörelser, utifrån det som karakteriserar ickevåldets sociala pragmatik.³ Genom begreppsbestämningen har vi en grund att stå på för den fortsatta begreppsutvecklingen. Detta kapitelns idéhistoriska undersökning präglas av en genealogisk ansats; där relationer mellan fenomen som ligger nära ickevåld står i centrum. Jag letar inte efter ickevåldets historiska ”orsak” eller ”ursprung” eftersom handlingsformen utvecklats successivt i en ”komplex genealogi” av konfliktfyllda interaktioner.⁴ Min historiska forskning söker efter ickevåldets kontextuellt praktiserade idéer.⁵

¹ En tidig och förkortad version av detta kapitel har publicerats i tidskriften *Fronesis* temanummer om våld, Vinthagen, Stellan (”Icke våldets idéhistoria” 2003a).

² Dellinger, Dave (*Revolutionary Nonviolence* 1971, sid xxvii)

³ Jag söker inget ”klassbegrepp” utan en *idealtypisk* beskrivning av ickevåld: ”in history scientists describe those parts of concrete phenomena which are *significant*, or *characteristic*. These must be distinguished from the *common* elements.” (Burger 1976, sid 121, 158, 159). Dessa karakteristiska drag delas av många fall eller subfenomen ”men inte av alla i lika hög grad”, sid 122. Jag följer dock inte den fullständiga formen för weberiansk idealtypkonstruktion, sid 160ff.

⁴ Chabot (2003, sid 37f)

⁵ Jfr Peralta (1995, kapitel 1). Jag undviker att likställa en dokumentation av eminenta personligheters påverkan av världshändelser (Green, Martin *The Origins of Nonviolence: Tolstoy and Gandhi in their Historical Setting* 1986), litteraturdokumentation (Smith-Christopher 1998; True, Michael *An Energy Field More Intense Than War: The Nonviolent Tradition and American Literature* 1995; Weber, David R. *Civil Disobedience in America: A Documentary History* 1978) eller handlingsdokumentation (McAllister 1988; Sharp 1973: Vol. 2) med ickevåldsrörelsens historia (Cooney & Michalowski 1977; Lynd, Staughton *Nonviolence in America: A Documentary History* 1966; Mabee, Carleton *Black Freedom: The Nonviolent Abolitionists from 1830 Through the Civil War* 1970;

Termen för ickevåldsaktion ("satyagraha") myntades av Gandhi 1908:

"The editor had invited [suggestions from readers for] a Gujarati equivalent for 'passive resistance'. I have received one which is not bad, though it does not render the original in its full connotation. I shall, however, use it for the present. The word is sadagraha. I think satyagraha is better than sadagraha. 'Resistance' means determined opposition to anything. The correspondent has rendered it as agraha. Agraha in a right cause is sat or satya agraha. The correspondent therefore has rendered 'passive resistance' as firmness in a good cause. Though the phrase does not exhaust the connotation of the word 'passive', we shall use satyagraha till a word is available which deserves the prize."¹

Det är alltså ingen tvekan, förutom när det gäller den exakta dagen, då Gandhi myntar begreppet som blir centrum för det som i denna avhandling kallas "ickevåldshandlande". Termen "ickevåld" som huvudbegrepp för handlingsformen, däremot, användes senare, och med mer osäker "början".² Men när och var det som karakteriserar begreppet ickevåld uttrycktes för första gången är inte lika lätt att svara på.³ Ickeåld ("ahimsa") är inte heller Gandhis eget utan något som traditionellt refererar till en av flera hinduistiska moralplikter och som även finns i andra religioner, exempelvis buddhismen. Eftersom Gandhi dessutom växlar mellan att kalla hans kampmetod "non-violent resistance", "soul-force", "active love", "civil resistance" och, ibland även efter 1908, "passive resistance" tvingas vi att tolka det som att inte bara terminologin, utan även Gandhis förståelse av ickevåld och handlingsformen i sig befann sig i en kontinuerlig och osäker utvecklingsprocess. Ickeåldshandlandet var med andra ord ingen ögonblicklig klarsyn eller uppenbarelse från ovan, det var en smärtsam process som var intellektuell, emotionell, social och spirituell. Dessutom var Gandhi långt ifrån ensam att utveckla handlingsformen.

Jag försöker undvika både en naiv historisk uppräknin g av de som använder termen ickevåld och, genom ett allt för t öjbart begrepp, en imperialistisk inkludering som gör om andra historiska handlingsformer till "ickevåld". Jag

Tracy, James *Direct Action: Radical Pacifism from the Union Eight to the Chicago Seven* (1996). Rörelsens historia utgör en kombination av kollektiv praktik och idé. Jag är här inspirerad av Foucaults genealogiska forskningsmetod där diskursers uppkomst inte sker planmässigt utan åtskilt i tiden och i relation till makt/motstånd, se Alvesson & Sköldberg (1994, sid 301 f).

¹ Gandhi (1999, sid 80, Vol. 8), publicerat "före den 10:e januari 1908" i *Indian Opinion*. Observera att inget av de inskickade förslagen dög så Gandhi utsåg sitt eget förslag till vinnare! Dock avstod han från att ta emot priset för det ord som, trots namntävlingens officiella fortsättning, kom att bli det permanenta.

² När Gandhi 1917 skriver att "Satyagraha was born in South Africa 1908" (Gandhi 1999, sid 9, Vol. 16) menar han antagligen den 10:e januari 1908 då han använde begreppet i en rättssal och fick två månaders fängelse (Chabot 2003, sid 42).

³ Chabot (2003, sid 41f); och Sharp (1979, sid 23ff).

menar att det därför gäller att låta *innebörden* av begreppet ickevåld relatera till rörelsers faktiska användning av det. För att motivera det valet krävs en kort utveckling kring begrepps pragmatiska användning.

Inom symbolisk interaktionism ses den vetenskapliga användningen av begrepp som en social kommunikationsfråga med det man studerar. Herbert Blumer menar att man bör studera *hur begreppen verkar* för att förstå. När vi upplever gör vi det på ett typiskt mänskligt sätt, genom begreppsbildning. Begreppen hjälper oss alltså att se världen annorlunda, att upptäcka det vi inte såg tidigare.¹ Begrepp är centrala för både social aktivitet och vetenskap. Den direkta perceptionen ger inte upphov till begreppen, det är den komplicerade, varierade, detaljrika och förvirrande erfarenheten som gör begreppen till nödvändiga konstruktioner. Begrepp skapas för att bringa ordning eller begriplighet i perceptioner eller erfarenheter, eller med andra ord, de överbryggar ett glapp i erfarenheten.² ”I regard the concept as a way of conceiving and of having a content that is conceived”.³ I annat fall skulle möjligheten att reorganisera våra upplevelser kollapsa och erfarenheten skulle vara oföränderlig. Erfarenheter skulle inte heller kunna göras gemensamma eller till objekt för undersökningar. Begrepp representerar fenomenet som en symbol för något, skapar en identifierande markör. Orden är med andra ord mer än ord, de hänvisar till något utöver sig själva, de är symboler för meningsfylld erfarenhet. Skillnaden mellan vardagliga ”commonsense” begrepp och vetenskapliga begrepp är att de vardagliga inte i samma utsträckning görs till objekt för granskande studier och att det inte heller finns samma krav på deras sammanhang. Begreppen skall behandlas som *perspektivgivande och kommunikativa instrument* och kräver lika stor noggrannhet som metoderna i vetenskapliga undersökningar, för att undvika att vi blir ”mere bookkeepers of facts or spinners of metaphysics”.⁴

En fruktbar väg är att låta begrepp och empiri samverka; befrukta varandra genom friktion. Om begreppen fungerar i relation till sin sociala verklighet – det vill säga socialt pragmatiskt – trots en kritisk granskning, så visar det att begreppen är gemensamma och sanna (i social mening). Det är så jag behandlar begreppet ”ickevåld” idéhistoriskt.

Det finns för- och nackdelar med såväl snäva som vida definitioner. Undersökningars syfte får avgöra vilken typ av definition som är att föredra. Om man skall söka en rörelses idéhistoriska rötter är det viktigt med en tämligen vid definition så att man inte missar aktörer i tidigare epoker vars praktik innehåller aspekter av eller är besläktad med det vi kallar ickevåld. Snävare definitioner kan däremot vara fördelaktiga om man vill undersöka olika

¹ ”Conception is not merely a stop-gap to perception, but a fashioner of perception...it permits new orientation and new approach; it changes and guides perception”. Blumer, Herbert (*Symbolic Interactionism – Perspective and Method* 1969, sid 155–156).

² Blumer (1969, sid 156, 160).

³ Blumer (1969, sid 157).

⁴ Blumer (1969, sid 170).

varianter av ickevålds rörelser. En mycket snäv definition kan specificera ickevålds rörelse exempelvis till de rörelser som är gandhianska, och en något vidare inkluderar de rörelser som ibland hänvisar till Gandhi i diskussioner om ickevåld. Jag väljer en så vid definition att rörelser varken behöver hänvisa till Gandhi eller just termen ickevåld, däremot till de utmärkande dragen Gandhi formulerade för ickevåld.

För att möjliggöra den idéhistoriska studien av de begrepliga ”släktskapsbanden” mellan rörelser utgår jag från den definition av ickevåld som angavs i inledningen,¹ där begreppet ickevåld delades upp i två dimensioner vilket ger oss två samtida betydelser, ”utanvåld” och ”antivåld”.

Den förste forskaren, mig veterligen, som gjort ett försök att skissa ickevåldets historia (närmare bestämt den nordamerikanska historien), Lynd (1966) anger en annorlunda definition av ”nonviolence”. Han menar att ickevåld inkluderar: ”(1) vägran att besvara attacker (”pacifism”, ”nonresistance”); (2) avsiktligt lagbrott för samvetets skull (”civil olydnad”); (3) agerande utifrån övertygelse genom demonstrativ aktion (”direktaktion”).”² Hans definition är smalare på så sätt att ickevåld alltid måste handla om att bryta lagen, samtidigt är definitionen bredare i och med att alla illegala protesthandlingar som inte innehåller våld inkluderas. Skapandet av alternativ och tron på ickevåldet (som utopi eller realitet) är inte en del av definitionen, vilket är missvisande för traditionens karaktär.

Detta idéhistoriska kapitel undersöker inte idéer lösryckta från praktiker eftersom vi intresserar oss för ickevåldets sociala uttryck. Istället handlar det om hur mening knyts till en praktik; där idéer får betydelse genom koppling till social praktik och praktiken blir meningsfull i sin koppling till idéer. *Idén* om ickevåld (utanvåld och antivåld) måste finnas tillsammans med *praktiken* av ickevåld (däremot krävs inte att termen ickevåld används). Att förespråka motstånd mot våld är ett nödvändigt villkor för att vi skall kunna tala om en ickevålds rörelse, men det är inte ett tillräckligt villkor.³ Samtidigt måste praktiska försök att verka utan våld och förhindrande av våld finnas med.

Annars kommer begrepps användningen att bli så omfattande att vi på ett otillbörligt vis kallar alla möjliga rörelser för ”ickevålds rörelser” trots att de själva inte använt den beteckningen eller inte i någon rimlig begrepps betydelse använt sig av förhållningssätt och metoder som förknippas med ickevålds rörelser. Syftet med uppdelningen av ickevåld i utanvåld och antivåld är att man utifrån en granskning av idé och praktik kan se hur även rörelser som inte använder termen ickevåld (eller ”våld”) ändå rimligen tillhör

¹ Figur 1.

² Lynd (1966, sid xvii) (min översättning från engelska). Begreppet ”nonresistance” utreds nedan. ”Direktaktion” är en vanlig beteckning för ickevåldsaktioner och innebär ”to create a situation which will resolve the problem or lead directly to its resolution”, McKay (1971), sid 7.

³ Motståndet mot våld kan anta en rad olika former (se kapitel 6) men i detta sammanhang är det inte att betrakta som motstånd om en rörelse enbart talar/skriver om motstånd, det vill säga uttrycker idén, förutom i de fall då talet i sig utgör en olydnadshandling eftersom då blir idéns formulering också en praktisk tillämpning av idén.

traditionen eftersom deras verksamhet i övrigt motsvarar kriterierna för ickevåld.¹

I sökandet efter ickevåldsrörelsens rötter letar jag därmed efter människor som i ord och handling brottas med *kombinationen* av utanvåld och antivåld.

Att bara försöka leva i denna värld eller att också förändra den, genom att varken använda eller stödja våld, är en gammal hållning, möjligen lika gammal som människan själv.² Metoder mot ”våld” eller ”förtryck” – ”ondska” eller ”tyranni” som radikala kristna valde att kalla det för – där man försökt undvika att själv använda våld eller förtryck finns dokumenterade åtminstone sedan antiken. Men ickevåld: kombinationen av utanvåld och antivåld, är ovanlig. Det kan dock ha förekommit i människans tidigaste historia, vi vet inte. Vi vet mycket lite om hur de som valde att avhålla sig från allt våldsanvändande eller de som gjorde motståndsaktioner, argumenterade för sina handlingar.³ Icke våldsrörelsen är ouppmärksam i både historie- och rörelseforskningen.⁴ Men vi vet att ur inspirationen från dessa uråldriga traditioner har efterhand en *ickevåldsrörelse* utvecklats.

Intressant nog hävdar både ickevåldets teknikanhängare och principanhängare dels att ickevåld funnits sedan urminnestider, dels att födelsen för ickevåldsrörelsens filosofi och praktik sker 1906 i och med indiernas befrielsekamp i Sydafrika under Gandhis ledarskap.⁵ Vissa ser ickevåldets religiösa idé genom historien, andra, likt Sharp, ser dess eviga teknik:

¹ Istället för ”våld” kan ”kraft”, ”skada” eller liknande termer användas.

² Se exempelvis Daube, David (*Civil Disobedience in Antiquity* 1972), Horsley, Richard A. (*Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* 1993) eller Dear, John. J. (*The Sacrament of Civil Disobedience* 1994, sid 17–102). Daniels bok i Gamla testamentet beskriver enligt Dear människors ickevåldsliga kamp mot förtryck och våld.

³ En del av bevekelsegrunderna framgår dock i Apostlagärningarna i Bibeln, exempelvis Stefanos tal som leder till att han stenas (Apg 7).

⁴ För en historik och analys av fredsrörelsen (se Young, N. ”The Peace Movement: A Comparative Analytical Survey” 1986). I Youngs text anges flera av de grupper som jag diskuterar som ”traditioner” vilka bär vidare erfarenheter och som står för visioner och radikaliserings av rörelser under olika historiska perioder. Men till exempel abolitionisterna i nordamerika finns inte med i Youngs text, trots att det fanns en klar överlappning mellan fredsföreningar och antislateriföreningar och en ideologi av non-resistance (upphovet till ickevåld). Brock, Peter (*Pacifism in Europe to 1914* 1972), är representativ på så sätt att aspekter av ickevåld inkluderas bland sex olika varianter av pacifism, där ”Integrational pacifism” och ”Goal-directed pacifism” är de närmaste till ickevåld; sid 472–477. Exempelvis Weber (1978) och Lynd (1966) som dokumenterar aspekter av rörelsen anger bara dess nordamerikanska historia. Om begreppet ickevåld används överhuvudtaget så är det för att beteckna metoder som en specifik rörelse använt (exempelvis medborgarrättsrörelsen). Icke våld ses sällan som en egen målsättning eller som en kontinuerlig tradition.

⁵ För Gandhi var ickevåld evigt, andra har funnit det inom olika tidiga religioner (Sibley, Mulford *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-violent Resistance* 1968; Smith-Christopher 1998; Unnithan & Singh 1973), medan teknikanhängare som Sharp (1973) eller McAllister (1991) funnit dess tekniker långt före Kristi födelse. ”Non-violence often appears as a part-tradition within the tradition *per se*. In this form, however, non-violence has existed

”Throughout history, under a variety of political systems, people in every part of the world have waged conflict and wielded undeniable power by using a very different technique of struggle – one which does not kill and destroy. That technique is nonviolent action. Although it has been known by a variety of names, its basis has always been the same...In fact, there was until recently so little awareness of the tradition and history of nonviolent struggle that nonviolent actionists have, by and large, improvised their responses independently of past practice. This situation is only now beginning to change...Even at the present early stage of investigation, he who looks can find numerous examples, ranging from [the plebeians’ struggle against] ancient Rome...But the history of nonviolent struggle in these centuries still remains to be written.”¹

Samtidigt hävdas ofta av författare att Gandhi skapar ickevåldets sammanhängande filosofi och strategi:

”I österländska kulturer har denna tanke ännu längre traditioner och det är ingen tillfällighet att indiern Mohandas Gandhi, med hederstiteln Mahatma (mästaren), var den som i vår tid kommit att stå som centralgestalt för den rörelse som velat nå fram till denna fred genom icke-våld.”²

Jag betraktar båda förhållningssätten som historiskt felaktiga: ickevåld är inte (vad vi vet) evigt och ickevåld utvecklades faktiskt före Gandhi. Principanhängarna fokuserar (religiösa) idéer och teknikanhängarna (tekniska) beteenden – relativt lösryckt från social kontext och interaktion, separerat från ickevåldets historiska och sociala rörelse. Båda riktningarna ignorerar samspelet mellan idé och praktik i konkreta sociala gemenskaper, det vill säga ickevåldets sociala pragmatik. Därmed lyckas de tyvärr att samtidigt övervärdera och undervärdera ickevåld historiskt.

Här kommer jag istället att argumentera för att det grundläggande uttrycket för det som utmärker ickevåld sker i fredsföreningen New England Non-Resistance Society redan på 1830-talet, under kampen mot slaveriet i USA.³ En statskritisk kristen pacifism är inspirationen till denna avgörande idéhistoriska

throughout the history of mankind”, Unnithan & Singh 1973, sid 5. Ändå dateras ickevåld som filosofi och strategi genom Gandhi, se Sibley (1968, sid 1f och 34f).

¹ Sharp (1973, sid 4).

² Hufford, Larry (*Icke-våld: Från Tolstoj till Martin Luther King* 1971, sid 5).

³ Man kan hävda att formuleringen sker redan 1548 av Étienne de la Boétie som skriver artikeln ”Discours sur la servitude volontaire” (se nedan). 1749–50 skriver pastorn Jonathan Mayhew (”A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers” 1750). Men vad jag kunnat se var ingen av dem del av någon praktiserande rörelse. En djupgående studie av den tidiga våldskritiken inom världsreligionerna och framförallt de olika pacifistiska kristna samfundet skulle kanske kunna datera ickevåldsrörelsens födelse än tidigare i historien.

och politiska uppfinning. Även andra rörelser och religioner har bidragit indirekt till ickevåldsrörelsens födelse men det verkar då inte vara lika tydligt som i den kristna pacifismen.¹

Gandhis avgörande bidrag till ickevåldsrörelsen var den originella vidareutvecklingen av ickevåld till en praktisk kampform för befrielse. Han har lyfts fram som den som gav begreppet ”ickevåld” (”non-violence”) dess speciella innebörd. Men han var också den förste som fick en folkrörelse att anamma ickevåld och i större skala använda flera olika metoder. I och med Gandhi *etablerades* ickevåld som en ny radikal politisk *handlingsrepertoar*.² Denna handlingsrepertoar sprids sedan vidare till andra rörelser i världen.

Termen ”ickevåldsrörelse” används av rörelseforskningen för att beteckna olika rörelser som uppstår periodvis bland de mer kända och studerade rörelserna som till exempel freds-, solidaritets-, kvinno-, arbetar-, medborgarrätts-, befrielse-, djurrätts-, antiabort-, prochoice (för abortmöjlighet), homo- eller miljörörelser. Men de diskuterar inte dess historik eller globala karaktär. De anger istället spridda exempel på rörelsers användning av ickevåld eller utreder omständigheterna i ett specifikt fall av ickevåldskamp. Den beskrivs alltså inte som en egen rörelsetradition jämförbar med exempelvis arbetarrörelsen.

Då ickevåldstraditionen och kunskapen om rörelsers ickevåldsaktioner är tämligen okänd, blandas ofta ickevåld samman med ”protester”, icke-militär opposition eller politisk kriminalitet i största allmänhet. De som framförallt har svårt att skilja olika politiska uttrycksformer är massmedier, politiker, jurister och poliser. Men ofta blandas begreppen ihop även av forskare och aktivister. I kontrast till denna sammanblandning vill jag hävda en distinkt skillnad. Att urskilja ickevåld i rörelsers historia innebär att visa att denna form för politiskt

¹ Det finns egna traditioner av våldskritik inom exempelvis buddismen och jainismen. Men jainismen liksom de flesta andra riktningar intresserar sig främst för att undvika eget våldsanvändande – ej en kamp mot våld – och buddismen verkar först efter Gandhi ha spelat roll i utvecklandet av ickevåld, med exempelvis Thich Nhat Hanh (sedan Vietnamkriget), se Queen, Christopher S. (”The Peace Wheel: Nonviolent Activism in the Buddhist Tradition” 1998) och Wirmark (1974, speciellt sid 40–41), och Dalai Lama (för tibetanerna efter motståndet i Tibet sedan 80-talet). Som exempel på vilket inflytande andra rörelser har haft kan man ta kvinnorörelsen: Den moderna feminismen har bidragit starkt till ickevåldsrörelsens utveckling under 1970-talet, exempelvis genom utveckling av demokratiska arbetsformer för stödande aktionsgrupper, se Herngren (1990a, sid 179–181). Men den tidiga kvinnorörelsen, verksam under senare hälften av 1800-talet, verkar trots att den använde sig flitigt av motståndsaktioner utan våld inte ha bidragit nämnvärt till att forma ickevåldstänkandet (Liddington, Jill *The Road to Greenham Common: Feminism and Anti-Militarism in Britain since 1820* 1991). Den klassiska deklarationen 1848 vid Seneca Falls uttrycker inget om (fredlig) olydnad som inte andra redan formulerat tydligare tidigare (Weber 1978, sid 179ff). För en genomgång av den tidiga kvinnorörelsen i USA och Europa se Tremain, Rose (*Suffragetterna: kampen för kvinnans frigörelse* 1973) samt för en genomgång av rörelsens ickevåldsmetoder McAllister (1988; 1991).

² Chabot (2003).

agerande har en egen tradition.¹ Ett lämpligt sätt att urskilja vad som utmärker handlingsformen är en historisk studie.

Folkgruppers fredliga kamp har dock inte visat sig vara lika intressant att dokumentera som krig och erövringar med våld. Problemet med historiskt källmaterial är större än vanligt vid historiska undersökningar. Även om man begränsar sig till studier av aktionsmetoders användning, såsom Gene Sharp eller Pam McAllister gjort, har man stora svårigheter att ange mer än enstaka och illa dokumenterade exempel före sent 1700-tal.² I denna historiska undersökning intresserar jag mig dessutom för när ickevåldslig handling och ideologi kombineras.

Kapitlet kommer att utmynna i ett första försök att karakterisera kollektivt ickevåld som sammanhängande idé och praktik, det vill säga dess pragmatik.

Den tidiga våldskritiken

“In the Eastern religions, the teachings of such central figures as Lao Tzu (sixth century B C E), founder of Taoism, and Mo Tzu (ca. 479–391 B C E) contended that violence goes against the very grain of the universe. Similarly, the Buddha (ca. 563–483 B C E) taught that the first precept of his eightfold path was not to kill, and the ancient Hindu teachings of the Vedas stressed the importance of *ahimsa*, that is, nonharmfulness or nonviolence.”³

De första globala rörelser som tog avstånd från våld och praktiserade en livshållning av icke-skadande var de små religiösa grupper som senare utvecklades till världsreligionerna.⁴ I de tidiga civilisationerna har, vad vi vet, krig och social ojämlikhet setts som något naturligt på ett eller annat sätt. Från omkring 1000 f.Kr. och ett par århundraden framåt uppstår dock en vändpunkt på flera platser i världen, en rad ”axiala revolutioner”⁵ med bland annat Zarathustra (zoroastrism), Lao Zi (daoism eller taoism) och Konfucius (konfucianism).⁶ Till och med idag förknippas några världsreligioner med just

¹ Frågan om ickevåld utgör en nödvändig handlingsform som bör ersätta andra former – så som ickevåldrörelser skulle hävda – eller inte, utgör dock en helt annan diskussion.

² Sharp (1973, sid 75–76) och McAllister (1988; 1991).

³ Zunes m fl (1999, 2–3). Men dessa våldskritiska rörelser tillämpade inte *ickevåld*, inte ens buddhismen eller hinduism i form av ”ahimsa”, däremot *utanvåld*, se Smith-Christopher (1998).

⁴ Även om islam har en ickevåldstradition, framförallt inom sufismen, har jag inte lyckats finna utvecklade former av ickevåldets idé och sociala praktik som bidrar till denna översiktliga undersökning, jfr Abu-Nimer, Mohammed (*Nomviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* 2003).

⁵ Eisenstadt, S.N. (*The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations* 1986).

⁶ Enligt Nationalencyklopedin kan zoroastrism spåras bland iranskalande folk redan till tidigt tusental före Kristus. De menar att människans uppgift är att bekämpa det onda i världen och

fredliga ambitioner, bland annat jainism eller buddhism.¹ Till exempel har inget större krig genomförts i Buddhismens namn.² Jainister kan än idag ses som just ett extremt exempel på strävan att inte utöva våld då de renläriga munkar och nunnorna bär munskydd eller sopar marken framför sig för att inte ha ihjäl småkryp. I jainisternas tidigaste text sägs: "All breathing, existing, living, sentient creatures should not be slain, nor treated with violence, nor abused, nor tormented, nor driven away. This is the pure, unchangeable, eternal law".³

I de axiala revolutionerna separerades det "transcendentala" och det "världsliga", "ideologiska kollektiv" kretsande kring speciella kulturella och religiösa uppfattningar bildades för första gången och hävdade universella värden.⁴ Tidigare var gemenskaper uteslutande etniska eller territoriella. Revolutionernas bärare var vanligen en intellektuell elit som när de väl etablerat ett inflytande gav upphov till nya ideologiska kollektiv: motrörelser och sekter. De nya rörelsernas "heterodoxa" reaktion riktades mot de autonoma prästers/politikens ortodoxa religion som uppkommit ur revolutionerna.

I den axiala revolutionens rörelser diskuteras godhet visavi ondska. Medkänsla eller en "gränsöverskridande kärlek" (agape i judisk-kristen förkunnelse) blir ett ideal. "Den gyllene regeln" är framträdande i den grekisk-hellenistiska antiken, judendomen, konfucianismen och senare även kristendomen.⁵ Grekiska filosofer talade om "fromhet och rättfärdighet". Bibelns Jesus menar att kärleken till "nästan" även omfattar fienderna (Matt. 5:43–48). Avståndstagandet från våld var vanligt, och var och en av religionerna hyllade "fred", men gav olika mycket betoning på "yttre" respektive "inre" fred.⁶ Utopiska visioner och en radikal betoning på social jämlikhet (relativt de samhällen som de var del av) var gemensamt för flera religiösa rörelser vid denna historiska epok.⁷ *Kärlek* (både som känsla och handling) går till och med att förstå som en religiös grundkategori.⁸ Här betonas alltså i våra termer utanvåld, den ena av ickevåldets dimensioner. I världsreligionernas rörelser gavs ett samhällsengagemang utan våld en *religiös* betydelse. Att ett politiskt nytänkande tar sig religiösa uttryck i religiöst genomsyrade samhällsordningar

zoroastrismen reformerade en tidigare religions blodiga offerkult. I daoismen är icke-handlande ett ideal och konfucianismen förordar inte bara hierarki utan även jämlikhet. För Konfucius var begreppet "medmänsklighet" centralt, med både lojalitet och altruism som ideal. Konfucius säger: "Vad du själv inte vill att andra skall göra mot dig, skall du inte göra mot dem". Jämför med Matt. 7:12, där det sägs att "Allt vad ni vill att människor skall göra för er, det skall ni också göra för dem", eller "Du skall älska din nästa som dig själv" (3 Mos. 19:18).

¹ Fleischman, Paul R. (*The Buddha Taught Nonviolence, Not Pacifism* 2002, sid 42).

² Kraft, Kenneth (*The Value of Peace* 2003).

³ Valentine, Lonnie ("Book Review: Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions" 2000).

⁴ Eisenstadt (1986).

⁵ Nationalencyklopedin (sökord "Den gyllene regeln").

⁶ Ferguson, J. ("Religion and Peace" 1986); Galtung, Johan ("Social Cosmology and the Concept of Peace" 1981).

⁷ Eisenstadt (1986, sid 11).

⁸ Nationalencyklopedin (sökord "Kärlek som religiös grundkategori").

kan knappas förvåna. Kristendomen talade om att älska sina fiender, att inte bli vred på sin broder och om det dubbla kärleksbudets plikt.¹ Under historiens gång har denna religiösa dimension institutionaliserats i religionernas samfund, organisationer, skrifter och ritualer. Ibland har en våldskritisk orientering dominerat religionen – såsom under de första tre hundra åren av kristendom – men i religioner som blivit statsbärande har våldskritiken hänvisats till en minoritetsposition. Religioner har därmed ibland blivit både ideologi för statsmakten och kritiskt vapen för oppositionella.

Resist not Evil

Pacifism i betydelsen ett absolut och individuellt avståndstagande från organiserat våldsanvändande (krig) har uppstått ur den västerländska kulturkretsen (en judisk-kristen förkunnelse).² I den tidiga ”*non-resistance*” traditionen som tog sin utgångspunkt i en pacifistisk tolkning av evangeliernas Jesus, hans predikan och liv, har man betonat ”icke-skadande” eller undvikande av våld framför motstånd.³ Utgångspunkten är Jesu bergspredikan, där det bland annat sägs i Matteus 5:38–39, ”Ni har hört att det blev sagt: Öga för öga, tand för tand. Men jag säger er: värj er inte mot det onda. Nej, om någon slår dig på högra kinden, så vänd också den andra mot honom.” Huruvida Jesus uttalande om *resist not Evil* (”värj er ej mot det onda”) skall tolkas som att det är genom att vara passivt undfallande man undviker ondskan eller om man bör göra motstånd utan att använda våld, är sedan dess en omtvistad fråga inom kristen pacifism.⁴

Walter Wink hävdar att översättningen ”resist not Evil”, som kommer från King James Bibel 1611, är felaktig.⁵ Originallets grekiska *antisténai* bör istället

¹ Matt 22:37–39.

² Brock (1972, sid 471).

³ Brock (1972, sid 474). Begreppet ”non-resistance” används, efter vad jag har kunnat komma underfund med, först under 1600-talet av rörelserna själva (Cooney & Michalowski 1977, sid 10, 14ff). Begreppet är dock vanligt som beteckning för kristen pacifism eller ickevåld. Jag använder den engelska termen eftersom vi inte verkar ha någon egen svensk tradition av ”non-resistance” och jag vill inte skapa ett nytt ”icke-motstånd” eller ”icke-värjande” som det borde bli enligt bibelkommissionens översättning: ”Värj er ej mot det onda”, Matt 5:39–41. Theodore J. Koontz skiljer på en kristen ickevåldstradition i form av ”nonresistance” och ”nonviolent resistance”, (1996, sid 169–173). För en argumentation där Jesus predikan anses i grunden handla om ickevåld, se Hauerwas, Stanley (*The Peaceable Kingdom* 1993, speciellt sid xv–xviii, 80–81, 149–151).

⁴ Wink, Walter (*Jesus and Nonviolence: A Third Way* 2003) och Horsley (1993).

Argumentationen går ut på att man i romersk kultur slår en underordnad (slav, barn eller kvinna) med vänster hand men en *jämlike* med höger (vilket är enda möjligheten om den man ska slå vänder den vänstra kinden till).

⁵ Wink (2003).

översättas: ”Don’t strike back at evil (or, one that has done you evil) in kind”, eller; ”Don’t react violently against the one who is evil”.¹ Utifrån Wink kan vi alltså hävda att antisténai inte betyder ”antimotstånd” utan istället utanvåld och att möjligheten till annat motstånd än våld antyds. I evangeliernas berättelser om Jesus liv och avrättning finns ingen undfallenhet för det romerska imperiet eller de lokala religiösa, politiska och ekonomiska maktavarna (överstepräster).² Oavsett hur det ligger till med denna tolkningstvist så kan vi i varje fall konstatera att det från början funnits ett *idéutrymme* för kristna att tolka evangeliernas Jesus som pläderande för både utanvåld och antivåld. Därmed är det inte märkligt att det är inom en politiskt radikal kristendom som ickevåldsrörelsen uppstår. Det enda som är märkligt är att det verkar ske först på 1800-talet.

Men inom den tidiga kristna nonresistance traditionen var det både i kristna läror och i praktiken viktigare att inte själv använda våld eller fysiskt motstånd än att man verkligen lyckades förhindra existerande våld och förtryck. Eller rättare sagt, det var *genom* att människor i personlig tro eller mod avstod från att använda fysiskt motstånd som det onda kunde besegras. De försökte leva som evangeliernas Jesus och bära sitt kors om de blev förföljda för sin kristna tro. De skapade nya utopiska kollektiv och samhällen där de försökte följa kärlekens lag såsom Jesus predikade den. Anhängarna till denna tradition var exempelvis urkyrkan (fram till 300–400-talet e.Kr)³, katarer (1100–1300-talet i Italien och Sydfrankrike), mennoniter (från 1500-talets anabaptism som tillämpade både egendoms gemenskap och vapenvägran i bland annat Nederländerna och Österrike) och kväkare (från och med 1650-talet i England och senare USA).⁴ Under senare delen av 1600-talet florerade i England en rad religiösa minoriteter som gjorde motstånd på olika sätt. Kväkarna var en del av sin tids sociala radikalism. Ett exempel på epokens radikalism är de tidiga ”socialisterna” Diggers som olagligt tog land för odling och boende eftersom de menade att land var en universell rättighet.⁵ De försökte 1649 skapa ett

¹ Wink (2003, sid 10–11).

² Spalde & Strindlund (2004, sid 80f). Huruvida man kan säga att den historiska personen Jesus förespråkade ickevåldsmotstånd eller inte, är en annan fråga, en som kritiskt diskuteras av Horsley (1993), som konstaterar att det är svårt att belägga och att vi inte vet. Dock verkar Bibelns beskrivning av Jesus handlingar trots allt tyda på det (se Myers analys av Markusevangeliet, Myers, Ched *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus* 1991).

³ Romarriket som tidigare skapat martyrer av kristna som på grund av sin tro vägrade göra militärtjänst, gjorde kristendom till imperiets påbjudna religion. Efterhand svängde det kristna prästernas instruktioner 180 grader; nu var Roms soldater tvingade att vara kristna.

⁴ Brock (1972, sid 474–475 och sid 3–24 (urkyrkan), 25–29 (katarer och waldensier), 33–58 (bohemian brethren), 59–88 (anabaptister), 69–71, 167, 206, 253–254 (mennoniter), 281–84, 295, 287–289 (kväkare)). Flera andra kristna samfund kan även nämnas i detta sammanhang, exempelvis de ryska duchoborerna som var inspirerade av Tolstoj.

⁵ Diggers ledare Winstanley diskuterar dock inte – vad jag kunnat finna – i termer som uttrycker innebörderna utanvåld och antivåld (Hill, Christopher *Uppochnervända världen: Radikala*

”Heaven on Earth” i Surrey genom sitt motståndskollektiv ”The George Hill Colony”.¹ Den brittiske historikern Christopher Hills klassiska verk om den tiden heter talande nog ”The World Turned Upside Down”.

Dessa kristna bjöd ibland på ett motstånd utan våldsanvändande. Kväkarna var väl representerade bland dessa fromma samhällsradikaler. Framförallt satte de sig till motvärn när deras kristna övertygelse förtrycktes. De följde sitt ”Inner Light” trots en ofta extremt hård religiös förföljelse.² Det var vanligt att man vägrade bli soldater i krig eller tjänstemän åt staten. Kväkare förväntades avstå från att använda sig av lagen mot andra om de blev misshandlade eller bestulna, eftersom man inte ville utnyttja statens våldsmopol. Ibland vägrade de även att betala skatt till krig.³ Trots dessa inslag av motstånd låg betoningen på att *själva* (som individer eller samfund) *undvika direkt deltagande* i våldet och maktutövningen – inte att direkt förhindra den ondska som utövades av andra.⁴ Motståndet skedde utifrån en hänvisning till sin speciella trostillhörighet. De som inte tillhörde tron förväntades inte göra motstånd, utan att omvända sig. I Nordamerika var det framförallt kväkarna som under 1600- och 1700-talen drev en kamp för trosfrihet i nordöstra delarna av nuvarande USA.⁵ De slöt vänskapsavtal med indianer och sökte sig till och med till områden där de förföljdes för sin trosuppfattning. I och med den amerikanska revolutionen 1776 dog kampen tillfälligt.

Även om den amerikanska revolutionen hade inslag av fredliga aktioner – exempelvis bojkotter av vissa kolonialmakten Englands varor och tjänster – uppstod ingen rörelse med en syntes av ickevåldets kollektiva idéer och praktik.⁶

idéer under engelska revolutionen 1990 och Jones, Leslie *The Digger Movement 1649* 1986). Dock finns en diggersång med orden: ”Freedom is won, neither by sword nor gun” (Jones 1986, sid 18).

¹ Rigby, Andrew (“Be Practical, do the Impossible: The Politics of Everyday Life” 1986, sid 92.) Det bildades trots våldsam repression en ”diggersrörelse” av liknande fredliga landockupationer i England (Jones 1986, sid 16).

² Cooney & Michalowski (1977, sid 15f, 20f). Det kan också ha varit *på grund av* denna förföljelse som deras avvikande trosuppfattning som grupp definierades, genom det hårda yttre trycket som kväkarnas askes fördjupades, och därmed deras känsla av moralisk/religiös ära.

³ Brock (1972, sid 130–131, 168–169, 298–300).

⁴ Sharp (1968), Brock (1972), se exempelvis sid 221. Det var inte ovanligt att dessa pacifister hyrde soldater som kunde ersätta dem så att de själva slapp delta i det militära, sid 214–215 och 225. För urkyrkan var det avgörande att *kristna* inte skulle vara soldater, se sid 3–24. Kväkarnas rakryggade vägran att delta i något som helst krig – nuvarande eller framtida, för vilket syfte det än kunde tänkas vara, vilket öppet deklarerades för Charles II 1661, handlade just om en vägran att själva delta, eftersom deras kristna tro förbjöd dem. Det är dessutom upp till varje individuell kväkare att besluta om detta principiella avståndstagande från våld innebär att man vägrar militärtjänst eller inte. Något religiöst krav på individen finns alltså inte nödvändigtvis, även om kväkare vanligtvis är pacifister.

⁵ Lynd (1966, sid xvii–xxiii).

⁶ Se Sharp (1973, Vol. 2) rörande de fredliga aktionerna (vilka han kallar ”ickevåldsaktioner” trots att han inte övertygande visar på förekomsten av en ickevåldsrörelse). Rörande den amerikanska revolutionens metoder och filosofi, se Maier, Pauline (*From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain 1765–1776* 1991).

Senare, under 1800-talet, sekulariserades kampen till viss del när stora folkrörelser (kvinnorörelsen, fredsörelsen, arbetarrörelsen och antislaverirörelsen med flera) började använda motståndstaktiker utan våld.

Non-resistance förstås alltså huvudsakligen som en fråga om utanvåld. Men naturligtvis finns det undantag. I mina efterforskningar framstår den tidigaste tydliga förespråkaren för kombinationen utanvåld och antivåld som 18-åringen och juridikstudenten vid universitetet i franska Toulouse, Étienne de la Boétie, som 1548 skriver artikeln ”Discours sur la servitude volontaire” (Det frivilliga förslavandets diskurs) – en elegant politisk stridsskrift mot ”tyranni”.¹ Skriften är en motsvarighet till Machiavellis klassiska text från 1513, men denna gång inte med råd till ”fursten” utan till hans ”undersåtar”. Inspirerad av sina studier av de antika klassikerna och ett lokalt bondeupprors brutala bestraffning frågar sig Étienne de la Boétie: ”If a tyrant is one man and his subjects are many, why do they consent to their own enslavement?”, och är troligen den förste som anger en teori för hur makt kan bekämpas med ickevåldsmotståndets olydnad.²

“It is not the troops on horsebacks, it is not the companies afoot, it is not arms that defend the tyrant...Five or six have always had access to his ear,...to be accomplices in his cruelties, companions in his pleasures, panders to his lusts, and shared in his plunders...The six have six hundred who profit under them, and with the six hundred they do what they have accomplished with their tyrant. The six hundred maintain under them six thousand whom they promote in rank, upon whom they confer the government of provinces or the direction of finances, in order that they may serve as instruments of avarice and cruelty, executing orders at the proper time and working such havoc all around that they could not last except under the shadow of the six hundred, nor be exempt from law and punishment except through their influence...The more tyrants pillage, the more they crave, the more they ruin and destroy; the more one yields to them, and obeys them, by that much do they become mightier and more formidable, the readier to annihilate and destroy. But if not one thing is yielded to them, if, without any violence they are simply not obeyed, they become naked and undone and as nothing, just as, when the root receives no nourishment, the branch withers and dies...[T]he essential reason why men take orders willingly is that they are born serfs and are reared as such...[I]t has always happened that tyrants, in order to strengthen their power, have made every effort to train their people not only in obedience and servility toward themselves, but also in adoration...I do not ask that you place hands upon the tyrant to topple him over, but simply that you support him no longer; then you

¹ Texten är översatt till engelska av Harry Kurz 1942 på Colombia University Press, New York, under titeln *Anti-Dictator*. Översättningen av originaltiteln blir *Discourse on Voluntary Servitude*. Se www.constitution.org/la_boetie/serv_vol.htm (041116). Étienne de la Boétie föddes 1530 och dog 1563.

² McElroy, Wendy (*Étienne de la Boétie* 2003).

will behold him, like a great Colossus whose pedestal has been pulled away, fall of his own weight and break into pieces.” (Étienne de la Boétie [1548]1942).

En mer teologiskt uttalad motivering till motstånd mot samhällets våldsutövning med hjälp av non-resistance skrevs 1749, då pastorn Jonathan Mayhew hävdar att det är en ”plikt” att göra ”motstånd” mot tyranner genom ”olydnad” – ja, rent av en ”synd” att inte göra det.¹ Mayhew är inspirerad av den radikala kristna idén som formulerades av Puritanerna i 1600-talets England, att folkets röst är samma sak som Guds röst. Mayhew var del av en tradition av så kallad Real Whig eller Commonwealthman vilken präglade det förrevolutionära tänkandet.² De avfärdade ”doktrinen om blind lydnad” och hävdade en ideologi av ”motstånd och återhållsamhet” som kombinerade ett lydnadskrav gentemot (den rättfärdiga) härskaren och en ”rätt till motstånd” gentemot (den korruperade) härskaren.³ Den skenbara motsägelsen löstes genom att de betraktade den korrupte som en slags icke-härskare i kraft av sitt orättfärdiga och illegala svek mot maktens ansvar gentemot sina undersåtar. Detta *återhållsamma motstånd* skulle mycket väl ha kunnat ge näring till en ickevålds rörelse.⁴ Tyvärr verkar dock inte dessa radikala idealister ha intresserat sig för motståndets praktiska organisering. Istället blev det Sons of Liberty med sin militära strategi som från 1776 kom att inspirera den revolutionära rörelsen.⁵

Både Jonathan Mayhew och Étienne de la Boétie är intellektuella förespråkare för idén om ickevåld, inte aktionsorganisatörer. Först på 1830-talet, vad jag kunnat finna, kombineras en radikal tolkning av Jesu

¹ Mayhew (1720–1766) argumenterade under större delen av tiden före revolutionen för *idén* om det rättfärdiga motståndet men mot de som *gjorde* motstånd (Maier 1991, sid 31–36, 47). Vissa fredliga aktioner stödde han (se sid 114) liksom även ”just uprisings” med våld (sid 64). Dock verkar han inte ha ingått i någon motståndsvksamhet själv. John Wingate Thornton menar att Mayhews radikala predikan var startskottet för den amerikanska revolutionen (“the morning gun of the revolution”, citerad i Kershaw, Peter (501(c)3 Religion: Reemergence Of the Divine Right Of Kings odaterat). Samtidigt var slutet av 1700-talet en radikal epok – liknande 1600-talets England – då många formulerade liknande tankegångar som Mayhew, exempelvis prästen Samuel West som i en predikan för Massachusetts politiker säger att ”the same principles which oblige us to submit to government do equally oblige us to resist tyranny...[and] whenever magistrates abuse their power and authority...it not only becomes lawful, but an indispensable duty to oppose them” (West, Samuel *On the Right to Rebel against Governors* 1776).

² Maier (1991, kapitel 2, speciellt sid 27f och 42–48). Dessa radikala kritiker var inspirerade av ideal från den engelska revolutionen hundra år tidigare.

³ Maier (1991, sid 31f och 42–46).

⁴ ”Real Whigs” utmärkte sig genom att betona ”the constant necessity of resistance ... against the very first abuses of power.” (Maier 1991, sid 43). Samtidigt kritiserade de upplopp och våldsamerheter från demonstrationer (se kapitel 3). Genom den starka betoningen av motstånd, fredlig återhållsamhet och rättfärdighet verkar de ha haft stora förutsättningar att utveckla ickevåld. Ändå skedde det inte. Däremot kom deras tankar att utöva ett starkt inflytande på de radikaler som omkring 60 år senare skapar ickevålds rörelsen.

⁵ Maier (1991, kapitel 4).

bergspredikan med rörelsers organiserande av motståndsaktioner mot social orättfärdighet. Därför vill jag hävda att den tidiga traditionen av ”non-resistance” skiljer sig från den senare, och bör benämnas annorlunda, rimligen som *utanvåldstraditionen*.¹

Non-resistance as resistance

En ny utveckling av non-resistance sker under den våg av aktivism som uppstod i samband med de nya föreningar som bildades efter sekelskiftet 1800.² Under seklets början var den begynnande freds rörelsen och antislaverirörelsen (abolitionismen) sammanvävd i Nordamerika.³ Tankegångarna och personerna var till stor del desamma. De manifest som antogs för American Antislavery Society 1833 och New England Non-Resistance Society 1838 tog ställning för handling utan våld på liknande sätt.⁴ Publicisten William Lloyd Garrison som gav ut *The Liberator* var en framträdande motståndare till slaveriet och skrev dem båda.

”While the connections can be traced deep into human history, neither feminism nor nonviolence were expressed in specific social activism until the nineteenth century. With the organization of the New England Non-Resistance Society in the Fall of 1838 and the publication of a newspaper, *The Non-Resistant*, a movement to spread the ideas and to use the methods of nonviolence in the struggle for justice was begun. Less than ten years later, in July of 1848, the women’s rights movement was launched with the ‘Seneca Falls Declaration of the Rights of Women’. The proximity of the birthdays of these two movements is no accident. Both grew out of the abolitionist struggle against slavery, and both were the product of a new group, the radical reformers, who believed that Christian principles must be translated into action and who saw the struggle for peace and for justice as one and the same.”⁵

¹ Sharp (1968) menar på ett likartat sätt att den tidiga versionen av ”non-resistance” inte accepterar ”nonviolent coercion”.

² Mabee (1970).

³ Lynd (1966, sid xxxiii-xxv). Även den engelska freds rörelsen verkar ha liknande rötter, se Cooper, Sandi E. (*Patriotic pacifism: Waging War on War in Europe 1815–1914* 1991) angående London Peace Society 1815, en av de alla första organisationerna, sid 6 och 14–15.

⁴ Lynd (1966, sid xxv). Principen att inte använda våld var ett krav på både aktivisterna i American Antislavery Society och slaverna i kampen mot slaveriet. I och med kriget med Mexico 1846–1848 och den hårda Fugitive Slave Law 1850 var det många abolitionister som övergav principen. När det amerikanska inbördeskriget utbröt stödde de flesta våldet, se sid xxv-xxviii. Se även Mabee (1970, sid 20ff). Redan 1832 hade New England Antislavery Society startats av Garrison.

⁵ Bacon, Margaret (“Nonviolence and Women: The Pioneers” 1982, sid 79).

Hos föreningen New England Non-Resistance Society har jag funnit den första klart uttalade formuleringen av huvuddragen i ickevåld, en kamp mot våldet, kombinerad med försök att göra detta motstånd utan våld.¹ De gav i sina texter och sin verksamhet det äldre begreppet non-resistance en ny innebörd. Mayhews 1700-tals ickevåldsfilosofi framstår i jämförelse som mycket mindre konkret. Rimligen finns en kombination av liknande resonemang och praktiska försök tidigare i historien men jag har alltså inte kunnat finna belägg på det.

Sharp (1968) menar att New England Non-Resistance Society står för en form av ”moral resistance” där betoningen ligger på det individuella ansvaret och där motståndsaktioner ingår men tonas ned.² Utifrån framförallt Carleton Mabees (1970) eminenta ickevåldshistoriska forskning menar jag att en rimligare tolkning är att det verkligen var ickevåld som uttrycktes.³ Tvärt emot vad Sharp hävdar är betoningen av motstånd så stark att Garrison, liksom Gandhi, försvarar förtrycktas rätt till motstånd med våld.⁴ Men det är ickevåld som förordas framför allt annat: ”Passive resistance is one thing...active nonresistance is another. We mean to apply our principles. We mean to be bold for God. Action! Action!”⁵ Garrison föregår 1849 också Gandhis betoning av sambanden mellan mål och medel.⁶ Garrison formulerade den ideologiska plattformen för föreningen som var en utbrytargrupp ur American Peace

¹ Se även Brock (1972, sid 476) och Mabee (1970, sid 7–37).

² Dock finns i Sharps (1968) klassifikationsschema (med mer än 40 ideologi-variabler) över typer av ”principiellt ickevåld” inte mycket skillnad mellan New England Non-Resistance och Gandhis ickevåld, eller för den delen ”active reconciliation” dit kväkarna och Tolstoj räknas. Däremot är skillnaden stor i förhållande till den tidiga kristna traditionen av non-resistance. Sharp klassificerar enbart ideologi/tro, inte aktioner/handling. I Sharp (1973) gör han tvärtom: allt motstånd utan fysiskt våldsanvändande blir ”ickevåld”, sid 75f. Där betecknas New England Non-Resistance Society istället ”moral nonviolent resistance” (sid 199) eller ”Garrisonian nonviolent abolitionists” (sid 375) och han klassificerar flera av deras aktionsformer i sin egen lista över ”methods of nonviolent action”, se framförallt sid 371ff. Mellan 1968 och 1973 har Sharp gått från en ideologikategorisering av ickevåld till en teknisk kategorisering. (Begreppet ”moral resistance” förekommer redan i Case 1923).

³ Mabee (1970) studerar både ideologi och praktik och ser skillnad mellan pacifism och ickevåld (”emancipation by peaceful means”), och har en omfattande empirisk grund för sin analys. För Mabee skiljer sig dessa radikala och motståndsorienterade ”Garrisonians” från andra ”nonviolent abolitionists” (kväkare och Tappanites), sid 1–6, 70, 75, 374f. (Men han utvecklar inte begreppet ickevåld utifrån historiken och gör ingen koppling till ickevåldsrörelsens senare utveckling). Det var till och med så att kväkarna var i en för dem ovanligt hätsk konfrontation med Garrison och New England Non-Resistance Society. De anklagades för en allt för statskritisk och aktivistisk framtoning, se Brock, Peter (*The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914* 1990, sid 160ff).

⁴ Garrison fick mycket kritik för sitt försvar av slavars rätt till revolt, även om revolten var våldsamt, se Mabee (1970, sid 51ff, 328).

⁵ Garrison citerad i Mabee (1970, sid 76f).

⁶ ”Any great radical reform, [Garrison] said, could be successfully pushed only by absolute adherence to the principles *inherent in that reform*, including noncooperation with the evil against which that reform is directed” (min kursivering), menar Mabee (1979, sid 74).

Society och i texten betonas motståndet mot förtryck och våld krattfullt.¹ Motståndet handlar om att utrota ondska genom godhet, kärlek, nåd och lidande. Texten är även i dag, nästan 200 år senare, mycket radikal. Man tar avstånd från bland annat statliga och nationella gränsdragningar, status- eller könshierarkier, regeringsmakt, lagliga bestraffningar eller tvång, militär och krig. Föreningen driver feministiska krav innan en kvinnorörelse startat.² Man talar om en ”fredlig och universell reformation” och störtandet av nationella regeringar genom en ”spirituell förnyelse av deras undersåtar”. De lovar – i likhet med Gandhi – att följa alla regeringars lagar och människors order så länge de är rättfärdiga eller överensstämmer med Jesu lära. Den ende Herre de erkänner är Gud, den Gud som de tänker följa i ord och handling genom predikan, författande, tidningsartiklar, samarbete med andra grupper, föredrag, avtal, föreningsbildande och vädjan. När de ser sig tvungna att bryta mot lagar lovar de – liksom Gandhi – att underkasta sig straffet för olydnaden.

New England Non-Resistance Society tar avstånd från passivitet och hävdar en *plikt till motstånd* mot ondskan. Adin Ballou (2003 [1846]) är den framför andra som utvecklar begreppet.³ I ett tal vid ett möte 1839 hävdar Ballou att ”non-resistance becomes the highest kind of *resistance* to evil”.⁴ Han ser det som sin plikt att bjuda mesta möjliga moraliska motstånd mot ”varje manifestation av ondska bland mänskligheten”. Det är enligt Ballou möjligt att i begreppet inkludera att med fysisk styrka begränsa människor som är otillräkneliga, ställa sin egen kropp mellan ett offer och en förövare eller bjuda moraliskt icke-fysiskt motstånd. *Non-resistance* handlar helt enkelt om att inte skada, att inte möta skada med skada (injurious force), ondska med ondska, inget annat.⁵ Istället bör man, såsom Paulus säger i Romarbrevet, bjuda motstånd genom att ”besegra det onda med det goda”.⁶ I sin konsekvens innebär även non-resistance att man inte kan stödja, välja eller delta i regeringars arbete eftersom de i grunden använder sig av tvång och fysisk skada för att nå sina målsättningar. I Ballous text finns även en optimistisk tro på effektiviteten i denna typ av motstånd mot våld och krig.⁷

I texten ”Learn to Discriminate” skriver Ballou:

“Learn to discriminate between *no resistance of evil at all*, and *Non-Resistance of evil with evil, injury with injury*. Christians can, may and ought to resist evil in many ways, but never *with evil*, by doing injury to the soul or body of any human being. He,

¹ Lynd (1966, sid 25–31).

² Bacon (1982) och Mabee (1970, sid 77).

³ Cooney & Michalowski (1977, sid 24ff).

⁴ Lynd (1966, sid 33). Texten är ett utdrag ur Ballou, Adin (*Christian Non-Resistance* 2003 [1846]). Se www.adinballou.org/index.shtml (030426).

⁵ Lynd (1966, sid 33–34).

⁶ Romarbrevet 12:17–21. Lynd (1966, sid 35).

⁷ Lynd (1966, sid 39–44).

therefore, who tells you that the Non-Resistants hold to *no resistance of evil at all*, tells you a very foolish lie.”¹

För Adin Ballou är lydnad något man ger en rättfärdig regering, människa eller lag, medan man “utan att göra skada” (“inoffensively”) gör motstånd och underkastar sig orättfärdighetens våld eller straff genom att visa beredskap att lida.

”I may refuse to obey a man when required to disobey God, but God himself has made it my duty to...submit to them inoffensively *always*, under the most cruel persecution. [O]beying all righteous laws...yet refusing to obey any wicked law, and patiently suffering the penalty”.²

Dessa idéer om vad som i deras egen terminologi blir ”icke-motståndets motstånd” – men som här blir ickevåld – tillämpades också på ett uppfinningsrikt sätt. Under kampen mot slaveriet organiserades på 1850-talet en ”underjordisk järnväg” som smugglade förrymda slavar från sydstaterna till norr.³ Vidare genomförde man så kallade ride-ins, där segregationen på olika transportmedel (båtar, järnväg med mera) bröts.⁴ Trots att det var olagligt åkte vita i de svartas avdelningar och svarta i de vitas. I efterhand kan vi konstatera att dessa aktivister använde motståndsformer som mer än 100 år senare skulle tas upp av den massiva medborgarrättsrörelsens ickevåldsmotstånd. Bland annat genomfördes på 1950-talet ”sit-ins” på segregerade restauranger. Dessutom grundade aktivister i non-resistance rörelsen utopiska kollektiv, bland annat Hopedale,⁵ på ett sätt som föregriper Gandhis uppbyggnad av ”ashrams”: ickevåldsorienterade arbets- och boendekollektiv.⁶

¹ ”Learn to Discriminate” är ursprungligen från Non-Resistance Tract No. 2, Community Press, Hopedale, Ballou, Adin (*On Non-Resistance* 2002 [1846]).

² Ballou (2002 [1846], sid 4).

³ Sharp (1973, sid 202–204). McAllister (1991, sid 123–127). Järnvägen var etablerad före 1840 och sträckte sig som mest över nästan en fjärdedel av nuvarande USA men dess ursprung dateras av historiker åtminstone till 1700-talet (Preston, Delorus “The Genesis of the Underground Railroad” 1933; Siebert, Wilbur “Light on the Underground” 1896).

⁴ Sharp (1973, sid 375–377) och Lynd (1966, sid xxv).

⁵ Ballou, Adin (*Practical Christianity: An Epitome of “Practical Christian Socialism”* 2002 [1854]). Hopedales präglades av ”kristen socialism” och kollektivet hade strikta regler utifrån nonresistance som man lovade följa, sid 243f. Där bodde som mest 300 personer (Mabee 1970, sid 87).

⁶ Medlemmar ur föreningen var ledande i bildandet av åtminstone fem ”experimental socialist communities” enligt Mabee (1970, sid 79ff). De var alla praktiska tillämpningar utifrån radikala visioner som rörelsen kämpade för. Men av dessa kollektiva experiment fungerade bara Hopedale (1841–1856) mer än ett par år. En del kollapsade av misskötsel, andra av konflikter. Hopedale fick för stora finansiella problem.

Under tiden innan inbördeskriget 1861 framträdde många företrädare för ickevåldslänkande metoder, väpnat uppror eller icke-samarbeta med slaveriet.¹ Författaren Henry David Thoreau gick ett steg längre och talade 1849 om *motstånd* i sin skrift ”Resistance to Civil Government”.² Härmed handlade det inte längre om non-resistance eller ”passivt motstånd” utan helt enkelt om motstånd.³ Som vi sett har motstånd tidigare betraktats som liktydigt med våld; det är därför den våldskritiska traditionen talar om non-resistance eller ”resist not evil”. Thoreau är, vad jag kunnat finna belägg för, den förste som skiljer mellan motstånd och våld, eller mer exakt fredligt motstånd och väpnat motstånd. Thoreau hade fängslats för sin vägran att betala skatt då han ville dra undan sin delaktighet som medborgare i USA:s krig mot Mexiko.⁴ Han utvecklade tanken att det är lydningen som är problemet när vi vill underminera förtryck i ett samhälle. De kritiska opponenter som fortsätter att vara laglydiga till den stat de kritiserar skänker systemet dess legitimitet som vore det tolerant och demokratiskt. Genom en civiliserad motståndso lydning där den olydige tar straffet för motståndet kan oppositionella störta regeringar fredligt.⁵ Detta resonemang kom att inspirera Gandhi på ett avgörande sätt.

Vid slutet av 1850-talet var civil olydnad för första gången allmänt accepterat i stora delar av norra USA.⁶ Som en följd av att enstaka pastorer och författare skrivit och föreläst över landet hade opinionen svängt. Mot slaveriet hade man varit sedan länge i norr – nu var folk i allmänhet för ett motstånd mot de lagar som skyddade slaveriet. Man kan säga att ickevåldsrörelsen redan från början var nära att forma en nationsomfattande folkrörelse som fredligt kunde avskaffa slaveriet, men det räckte inte hela vägen fram.⁷ Några år senare utbröt det amerikanska inbördeskriget.

Den ryske författaren Lev Tolstoj var inspirerad av de amerikanska föregångarna Garrison och Thoreau och formulerade liknande tankegångar.⁸

¹ Weber, (1978).

² Även om Henry D. Thoreau ofta hävdas vara den som myntade begreppet ”civil disobedience” – vilket inte är belagt, se Månsson (2004, sid 30f) – så var det Gandhi som först utformade begreppets innehåll (teoretiskt och praktiskt), se exempelvis Bondurant (1988); Gandhi, M. K. (*Satyagraha in South Africa* 1928; 1970); Sharp (1979) och Naess (1974). Thoreau, Henry David (*Om civilt motstånd* 1977 [1849]). Thoreaus berömda skrift har i senare tryckningar kallats ”On the Duty of Civil Disobedience” (trots att begreppet inte används i själva texten).

³ ”Non-resistance” fortsatte i andra rörelser att vara förknippat med att *inte* göra motstånd, se O’Hair, Madalyn (*Darwin-Lewis Debate: On the Theory of Non-Resistance to Evil* 1989).

⁴ Just skattevägran var något Garrison inte använde, Mabee (1970, sid 263f).

⁵ Thoreau (1977 [1849]), se framförallt sid 14, 17–18.

⁶ Weber (1978). Mabee (1970, sid 37).

⁷ Icke-våldaktivisterna var i minoritet inom den stora antislaverirörelsen i norra USA, se Mabee (1970, sid 1–6, 37, 268ff, 333ff). Se även Cooney & Michalowski (1977 sid 36f). Dock blev Boston den första staden i USA som desegregerades före inbördeskriget, Mabee (1970, sid 181). Och inflytandet var starkt på de första arbetarrörelseorganisationerna och kvinnörörelseorganisationerna i USA, sid 27f, 40f, 50f. Socialistpionjären Eugene V. Debs satt i fängelse då han fick nära en miljon röster i presidentvalet.

⁸ Lynd (1966, sid xv-xvi). Tolstoj menar att Garrison var den förste som hävdade principen om ”non-resistance to evil as a rule for the organization of man’s life”.

Tolstoj bidrog till kampformens idéhistoriska utveckling med sin diskussion om hur regeringars makt vilar på den folkliga opinionen och argumenterade för individuellt ickesamarbete, exempelvis vapenvägran.¹ Han menade att man kunde avskaffa statsmakten genom att förändra opinionen och förmå de underlydande medborgarna att vägra delta i vålds- och tvångssystemet. Han argumenterade för ”kärlekslagen” så som de framlades av evangelierne Jesus och formulerade en kristen anarkism.²

Under 1800-talet ser vi alltså hur kristna och statskritiska/anarkistiska tänkare ger non-resistance en ny betoning. Man lyfter fram möjligheten och plikten till motstånd mot ”önska”, ”tyranni” och dödande. Non-resistance som en form av motstånd blir tydlig. Från deras texter framgår att det är skadandet av människor som man tar avstånd från, inte motståndet i sig. Genom att de betonar både motstånd och icke-skadande framträder alltså det som utmärker ickevåld: antivåld och utanvåld. Därmed är det befogat att lyfta fram nordöstra USA i allmänhet och New England Non-resistance Society i synnerhet som startpunkten för en idéhistorisk ickevåldstradition. Man kan därmed konstatera att ickevåldsrörelsen föds i 1830-talets nordöstra USA, mer än 70 år tidigare än vad som hävdats.³ Tankarna omsätts både i handlingar och texter, och tar formen av politiska föreningar, utopiska gemenskaper, aktionsgrupper och en omfattande rörelses kamp mot slaveriet, bland annat i en så kallad underjordiska järnväg, det vill säga ett nätverk av aktivister som skyddar och transporterar slavar som flyr från söder till nordstaterna. Så många som 100 000 slavar beräknas ha flytt via ett system av gömställen, falska identiteter och dolda transporter.⁴ I kampen experimenteras också med en mångfald aktionsformer: exempelvis bojkott, ”free-labor”-produkter, ”sit-ins”, ”pray-in”, ”pray-out”, ”interracial marriages”, ”walk-alongs” och integrerade skolor.⁵ Och som om de vore gandhianer bildade de av sina egna kroppar

¹ Marshall, Peter (*Demanding The Impossible: A History of Anarchism* 1993, sid 377). Se även Tolstoj, Leo (*Writings on Civil Disobedience and Nonviolence* 1987). (Titeln på översättningen av Tolstojs bok är dock missvisande eftersom Tolstoj i den ryska originaltexten använder andra begrepp än civil olydnad eller ickevåld).

² Men för Tolstoj var trots allt det utmärkande för denna revolutionära pacifism inte kollektivt organiserat motstånd mot andras våldsanvändande, utan (spridandet av) det individuella avståndstagandet från våld i handling och trosuppfattning, se Tolstoj (1987, sid 408–411).

³ Kulminationen i denna första rörelsevåg sker alltså på 1850-tal och hur/om den lever vidare i nordöstra USA efter inbördeskrigets start 1861 är oklart och en fråga som ligger utanför denna undersökning.

⁴ Mabee (1970, sid 268–317). Sharp (1973, sid 313).

⁵ Mabee (1970, se speciellt sid 23f, 93, 111f, 126f, 139f, 159f, 185f, 205f, 244, 300f). Det finns exempel på ”sit-ins” i USA redan 1838 (Sharp 1973, sid 371). Sharp (1973, sid 199 om ”withdrawal from social institution” (samfund och skolor som accepterade slaveriet eller uteslöt svarta), 369f om ”nonviolent harassment” (rörelsens förföljelse av slavjägare med varningsskyltar, ”haunting” och ”taunting”), 375f om ”ride-in” (i segregerade transportmedel), 379f och 396 om ”pray-in” och ”speak-in” (antislaveripredikningar som avbryter ordinarie gudstjänst), 390f om ”establishing new social patterns” (det Mabee kallar ”walk alongs”: svarta och vitas parvisa stadspromenader, eller ”interdinings” där man äter tillsammans), samt slutligen ”alternative social institutions” (rörelsens integrerade skolor). Hos Mabee och framförallt Sharp är det svårt att veta

murar för att skydda sina fiender – slavjägarna – från antislaveriaktivisters våld.¹ Man blev dock aldrig ledande i antislaverirörelsen och utvecklade inte taktiska riktlinjer eller samhällsförändrande strategier. Det gör däremot Gandhi.

Från och med 1830-talet har alltså de nödvändiga ideologiska ingredienserna i ickevåld kristalliserats och handlingsformen är född men en utvecklad handlingsrepertoar saknas.

Non-violent Resistance as Satyagraha

Den 11 september 1906 hade indier samlats i Johannesburgs Empire Theater i protest mot den sydafrikanska regimens planerade identitetskort och registreringslag.² Den då relativt okände advokaten Mohandas Karamchand Gandhi var en av talarna och den som föreslog att de fredligt skulle vägra att följa de nya bestämmelserna eftersom det var en diskriminering av indier. Gandhi föreslog att de skulle ta en individuell ed, och entusiasmen spred sig. Ett uttalande antogs och den nu berömda fjärde resolutionen fastslog att:

“Should the Legislative Council, the local and the Imperial Governments reject the humble prayer of the Indian community against the Asiatic Ordinance, every Indian present at this meeting solemnly and sincerely resolves that, rather than submit to this tyrannical law and abide by its un-British provisions, he will prefer to go to gaol and will continue to do so until it pleases His Majesty the King-Emperor to grant relief.”³

3 000 indier svor att göra motstånd och 1908 hade konflikten gått så långt att de under ett offentligt möte brände över 2 000 identitetskort. Sydafrikas första ickevåldsliga folkrörelsekampanj hade uppstått och Gandhi blev sedan dess en av de ledande organisatörerna.⁴

Gandhi använde inledningsvis begreppet *passivt motstånd* vilket var den etablerade termen i den anglosaxiska språkkulturen för att beteckna kristen non-resistance men omformulerade sig och skapade under kampen i Sydafrika 1908 det begrepp han behöll under hela befrielsekampen i Indien: *satyagraha*, eller ”sanningskraft”.⁵

vilka begrepp aktivisterna själva använde. Dock använde de ”came out” när de lämnade slaveristödande kyrkor eller ”excommunication” när de fördömde dem, Mabee (1970, sid 222f).

¹ Mabee (1970, sid 315).

² Itzkin, Eric (*Gandhi's Johannesburg: Birthplace of Satyagraha* 2000).

³ Gandhi (1999: Vol. 5, sid 341).

⁴ Gandhi, M. K. (*Satyagraha in South Africa* 1928, sid 95–102). Se även Sharp (1979, sid 23–41).

⁵ I september 1906 använder han ”passive resistance” för första gången. Gandhi läste tidigt om den irländska frihetskampen och tog intryck av grundaren av Sinn Féin, Arthur Griffith som

”Truth (Satya) implies love, and firmness (agraha) engenders and therefore serves as a synonym for force. I thus began to call the Indian movement [in South Africa] ‘Satyagraha’, that is to say, the Force which is born of Truth and Love or non-violence.”¹

Centralt för förståelsen av denna sanningskraft är, som vi tidigare sett, ”icke-skadandet”, *ahimsa* (att inte skada, i vare sig ord, handling eller tanke). Gandhi tog upp hinduismens begrepp *ahimsa* och politiserade det, något han gjorde också med andra religiösa begrepp.² Genom *ahimsa* tillåts motparten i en konflikt leva vad hon än gör, hennes version av sanningen respekteras. Den absoluta Sanningen frigörs genom att konfliktparternas sökande efter en gemensam sanning underlättas. Därmed var själva begreppet *ickevåld* (non-violence) fött.³

Gandhi var inspirerad av ett flertal exempel på aktioner som genomförts utan våld runt om i världen, bland annat den ryska revolutionen 1905.⁴ Enligt Gene Sharp kom Gandhi fram till sin idé om ickevåld före hans kontakt med tankarna hos Thoreau och Tolstoj.⁵ Tankegången var inte i sig unik; olydnad och acceptering av fängelse var något som, enligt Sharp, var känt bland de indier Gandhi arbetade med. Men samtidigt står det klart att Gandhi tog intryck

argumenterade för ”passivt motstånd”, en slags obebäpnat motstånd där icke-handlande var centralt, alltså en vägran att göra det som makthavare påbjöd. Men begreppet användes också av våldsförespråkare som Aurobindo Ghose i Indien, se Bouillier (2003, sid 48f).

¹ Gandhi (1928, sid 102).

² Shastri, Sunanda Y. & Shastri, Yajneswar S. (*“Ahimsa and the Unity of All Things: A Hindu View of Nonviolence”* 1998). Gandhis politiska tolkning av hinduismen lanseras i hans bok *Hind Swaraj* (1910). På ett motsvarande sätt har hinduhögern politiserat hinduismen och även *ahimsa*, se Bouillier m fl (2003).

³ Gandhi, M. K. (*For Pacifists* 1949, sid 3–6). Gandhi använde bindestreck i begreppet, något som alltså numera många avskaffat. ”Non-violence” används dock inte av Gandhi i någon större utsträckning förrän omkring 1914 och *ahimsa* 1916 (förutom i *Hind Swaraj: And Other Writings* [1910] 1997). Från och med 1920-talet använder han båda begreppen frekvent.

⁴ Sharp (1979, sid 23ff). Den ryska revolutionen 1905 – som ibland hamnar i skuggan av bolsjevikernas oktoberkupp 1917 – var en folkligt förankrad revolution med inslag av strejker, demonstrationer och andra metoder i ickevåldslig tradition. Gandhi inspirerades även av en kinesisk bojkott, motståndskampen i Bengalen i Indien, skattevägran i England, indiers tidigare olydnad i Sydafrika, de engelska rösträttskämpande kvinnorna (suffragetterna) som han mötte under sina juridikstudier i England och liknande rörelser i hans samtid. När han senare tog avstånd från begreppet ”passivt motstånd” hände det att han direkt hänvisade till skillnaden mellan suffragetterna och den typ av motstånd han menade, *satyagraha*.

⁵ Sharp (1979, sid 38 och 47). Grasa, Rafael (*“Nonviolence, Philosophy and Politics of”* 1986, sid 78) menar att Tolstoj uppfann termen “nonviolent resistance” i *Letter to a Hindu* (1908) vilket inte stämmer. Se http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bright/tolstoy/tolcw.html (050824). Tvärtom skriver Gandhi i introduktionen att Tolstoj kämpade för ”non-resistance to evil”, ett begrepp Tolstoj använde flitigt i sina skrifter. Det är möjligt, dock inte troligt, att det finns en annan källa som gör Tolstoj till skaparen av begreppet.

av den tidiga ickevåldstraditionen. Jesu bergspredikan spelar en avgörande roll för honom, tillsammans med Tolstojs skrifter hjälper denna evangelietext honom till en originell nytolkning av hinduismen, framförallt den centrala skriften Bhagavad Gita, som han anser anger den vetenskapliga metoden för ickevåldets kärlekslag.¹ Thoreaus text om motstånd var så central för Gandhi att han påstås ständigt ha burit den med sig. Han brevväxlade med Tolstoj som i sin tur var starkt inspirerad av William Garrison. Vi ser alltså hur de olika historiska föregångarna påverkar Gandhi då han efter hand utvecklar en allt mer sofistikerad ideologi och variationsrik praktik av ickevåld.

Gandhis främsta bidrag var troligen hans konsekventa utveckling av metoderna och principerna för folkrörelser och individers ickevåld under de kommande 40 åren av sitt liv.² Denna utveckling var uttalat experimentell och präglad av kampens erfarenheter i de sydafrikanska och indiska kontexterna.³ Det som i efterhand ter sig mest unikt är: *kampens konstruktiva arbete*, deltagarnas *träning i ickevåld* och det *praktiska experimenterandet*.⁴ Det konstruktiva arbetet är en erfarenhetsprocess som bygger upp självkänslan, kunskapen, disciplinen och resurserna som tillsammans gör motståndet möjligt, träningen i ickevåld sker i utopiska bykollektiv (Gandhis ashrams, i Sydafrika Tolstoy Farm och Phoenix) och ger rörelsens praktiska organisatörer ökade färdigheter i ickevåldsagerandet, medan experimenterandet finslipar idéers praktiska användbarhet i en konkret social kontext. Därmed blir en bred folkrörelses strategiska användning av en mångfald av ickevåldsmetoder möjlig för första gången.

Det ickevåld Gandhi talar om är skilt från det passiva draget i non-resistance; Gandhis ickevåld är *själskraft* (soul-force), att sätta hela sin själ mot tyrannens makt.⁵ Därigenom avskaffas den kontroll och den makt som uppstår ur den förtrycktes lydnad. Denna sanningskraft eller kärlekskraft står i fullständig motsatsställning till våldets brutala kraft och hatkänslor mot motparten.⁶ Satyagraha har inte heller något att göra med en ”svaghet” eller

¹ Gandhi (1998, bok 5 sid 7–9, 29–31, 36–37, bok 6 sid 4–5). Angående bergspredikan skrev han: ”’Resist not evil’ means that evil is not to be repelled by evil, but by good” (Gandhi 1998:3, Vol. 4).

² Sharp (1979, sid 38).

³ Fox (1989, sid 133ff); Chabot (2003). Gandhi beskrev sitt sökande efter ickevåldet i sin biografi: *Mina experiment med sanningen*. Sean Chabot beskriver i sin avhandling (2003) vid University of Amsterdam hur detta experimenterande gick till.

⁴ Martin Luther King, Jr. och medborgarrättsrörelsen utvecklade träningsformerna men i övrigt fanns enligt John Ansbros tre avgörande skillnader (även om King inte poängterade dem). King hade en mer färdig uppfattning om vad som var sant, betonade inte förrän sent i livet uppbyggande ”självhjälpsprogram” (utan förordade statens aktiva roll) och trodde inte asketism var centralt för kampen (Ansbros, John *Martin Luther King, Jr.: Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change* 2000, sid 140ff). Däremot menade King likt Gandhi att ”oförtjänt lidande” var en viktig del av kampens dynamik (sid 146). King kan även sägas göra ickevåld *kosmopolitiskt* i kraft av att han i högre grad talade om mänskligheten när Gandhi betonade den (indiskt) nationella och lokala självständigheten (Wahlrab, Amentahru *Evolutionary Nonviolence: From Nonviolent Nationalism to a Theory of Nonviolence with a Cosmopolitan Intent* 2001).

⁵ Sharp (1979, sid 63).

⁶ Gandhi (1928, sid 103–107).

avsaknad av förmåga hos användaren, vilket enligt Gandhi kan vara fallet i passivt motstånd. Gandhi, som inte ville kalla sig pacifist, vände sig kraftfullt mot passivitet. Han menade att våld mot övergrepp eller förtryck trots allt är en form av motstånd och därmed ett uttryck för mod och kärlek.¹ Passiviteten däremot gör förtrycket möjligt. Men Gandhi hävdade alltså att ickevåld var effektivare än våld – för den som tror på dess kraft och förvärvat den praktiska kunskapen att använda den.² När Gandhi talar om ickevåld heter det därför ofta *ickevåldsmotstånd* (*non-violent resistance*). Termen ickevåldsmotstånd framhäver ickevåldets aktiva och icke-undfallande karaktär.

New England Non-Resistance Society och Gandhi tillhör samma ickevåldstradition där antivåld och utanvåld kombineras på ett unikt sätt. Men hos Gandhi ser vi alltså en motsatt *betoning på antivåld* (motstånd) jämfört med den tidiga kristna betoningen på utanvåld. Båda dimensionerna finns utvecklade och tydliga hos Gandhi, förenade i en spänningsfylld helhet, men om han i extrema fall tvingas välja är motståndet mot orättfärdighet viktigare än ett agerande utan våld. Men efter 1906 ägnar Gandhi all sin energi till att utveckla ickevåld som en effektiv motståndsform. När non-resistance byts ut mot non-violent resistance förtydligas motstånd i kampen mot våld. Ballous tes om non-resistance som ”the highest kind of *resistance* to evil” blir nu mer än en ordlek.

Intressant nog menar Gandhi att hans begrepp Satyagraha bättre beskriver det evangeliernas Jesus och de första kristna predikade och praktiserade, än det som vanligen använts, ”passivt motstånd” eller ”non-resistance”.³ Med Wink kan vi säga att Gandhi tar upp den ursprungliga betydelsen av Bibelns grekiska begrepp *antistēnai* (att ge svar på orätt utan våld). Den indiska befrielseörelsen mot det engelska kolonialväldet gjorde begreppen civil olydnad, ahimsa/ickevåld och i viss mån satyagraha kända över hela världen. Gandhi var inte den som skapade handlingsformens grundläggande element, det gjorde New England Non-Resistance Society. Men Gandhi var den som mer än någon annan före honom kom att etablera ickevåldets ideologi och metodik i den politiska idéhistorien.

Rörelsen förgrenar sig

¹ Gandhi (1949, sid 11–14).

² Karn (1994) menar att Gandhi hävdar en hierarki för handlingstyper mot alla slags orättvisor där (den starkes respektive den svages) ickevåld är mer effektivt och önskvärt än (den starkes respektive den svages) våld, vilket i sin tur står över passivitet (”inaction”) och längst ner i hierarkin står då feghet, sid 211.

³ Gandhi (1928, sid 106). Här går jag dock inte in på Gandhis teologiska argumentation. Det kan dock nämnas att när de amerikanska ickevåldsaktivisterna och missionärerna J. Holmes Smith och Ralph Templin arbetade tillsammans med Gandhi i Indien försökte de utveckla en kristen tolkning av ickevåld som de kallade ”Kristagraha” (Chabot 2003, sid 139). Efter att de utvisats ur Indien kom de båda att spela en viktig roll för ickevåldsrörelsens etablering i USA.

Vi skall nu sammanfatta och kort beröra, men inte fördjupa oss i, den senare historiska förändringsprocessen då avhandlingen inte är primärt idéhistorisk. Idéhistoriken är nödvändig för att kunna begreppsbestämma "ickevåld" på ett sätt som är socialt rotat i rörelsernas hantering av begreppet. Därefter skall vi fokusera vad ickevåldets historiska födelse, etablering och spridning innebär för vår förståelse av ickevåldet som social praktik.

Ickevåldet föregås av en *våldskritisk förtradition*. Omkring 500 f. Kr. sätter flera världsreligioner kärlek till medmänniskor i centrum och uttrycker kritik av våld. Denna allmänna våldskritik blir tydlig i en förperiod till ickevåldsrörelsen vi här kallar *Resist not Evil* (som i praktiken innebar utanvåld) eller "Du skall icke döda". Detta förstadie till ickevåld lägger i Mellanöstern grunden för pacifismen. Företrädarna för denna riktning är inledningsvis evangeliernas Jesus (framförallt i bergspredikan) och den tidiga kristna kyrkan (urkyrkan). Framgent i historien är det mindre kristna samfund som företräder riktningen i framförallt Europa och senare USA. I denna förtradition betonas undvikandet av våld, (kristen) tro på ett liv utan "ondska", vittnesbörd, profeterande, exemplets makt i omvändelsen till att följa Kristus, att inte möta det onda med ont utan med godhet, skapandet av utanvåldsliga institutioner (samfund, utopiska byar, kollektiv, kloster). Under 1700-tal börjar begreppet "non-resistance" användas av rörelserna. Begrepp som "kärlek", "fred", "renhet", "godhet", "icke-dödande", "icke-skadande" "icke-handlande", och "rättfärdighet" blev centrala.

Gemensamt för de tidiga våldskritikerna och ickevåldstraditionen är (viljan) att undvika eget våldsanvändande. Ickevåld urskiljer sig på två sätt. Dels genom att man hyser större optimism kring möjligheterna att förändra här och nu med hjälp av organiserade aktioner, dels genom att man betonar nödvändigheten – eller plikten – av aktivt ingripande i samhället för att åstadkomma fred och rättvisa.¹

Den idéhistoriska utvecklingen kan sammanfattas i två traditioners släktmässiga relation – pacifismen och ickevåldet – där "non-resistance as resistance" utgör födelsen för ickevåld ur pacifismens ursprung i non-resistance. Tre perioder för ickevåldsrörelsens förändring kan lätt urskiljas. Det finns fler men för våra syften räcker denna grova idéhistoriska uppdelning.²

¹ Koontz (1996, sid 172), och Brock (1972, sid 474–476).

² Med avseende på USA skriver Cooney & Michalowski (1977, sid 10) att: "The word 'nonviolence' first appeared in the U.S. in the 20th Century and the evolution of the concept can be traced through earlier changes in terminology. The word 'nonresistance' was used from the 17th through the mid-19th Century; 'passive resistance' and 'moral force' were used by 19th Century abolitionists and labor organizers; and 'non-violent resistance' appeared in the 1920's. Only after the second World War did the terms 'revolutionary nonviolence' and 'active nonviolence' begin to be used".

1. **Non-resistance as Resistance** (från 1830-talet).
2. **Non-violence** (från 1906)¹, Satyagraha (1908), Non-violent Resistance², Civil Resistance³ & Civil Disobedience⁴ (från 1920-talet).
3. **Nonviolent Direct Action** (NVDA) (från ca 1940-talet).

Tabell 2: Ickevåldets idéhistoriska stadier (centrala begrepp)

Ickevåldets idéhistoria kan beskrivas med hjälp av ett antal centrala begrepp och tidsperioder – där period 1 föregås av Non-harm, Resist not Evil, Non-resistance (från 500 f. Kr.). Efter 1950-talet har en mångfald av nya termer lanserats (exempelvis "Positive Action"). Denna grova uppdelning kan göras mer detaljerad, framförallt rörande senare stadier. Dessutom är det troligt att det finns tidigare (för)stadier. Även om jag inte har kunnat finna tidigare exempel kan sannolikt en mer omfattande idéhistorisk undersökning göra det.

Ickevåldsrörelsen föds på 1830-talet i nordöstra USA och en omorientering sker från utövande till ickevåld under kampen mot slaveriet. Här uppstår den första ickevåldsperioden, en period som uttrycker ickevåld som *Non-Resistance as Resistance (to Evil without Evil)*. Företrädarna är framförallt Garrison, Ballou, Thoreau och, i slutet av perioden, Tolstoj i Ryssland. Non-Resistance gavs en ny innebörd av icke-skadande motstånd mot ondska/våld och tyranni/förtryck. *Passive Resistance* är också ett begrepp som används under denna tid.⁵

Om man skall tala om en central "rörelsetext"⁶ för ickevåldsrörelsen så är det Jesu bergspredikan i Nya testamentet. Men dess betydelse som rörelsetext avtar ju mer sekulariserad och mångreligiös ickevåldsrörelsen blir under 1900-talets senare hälft. Det är i mötet mellan religiös och politisk radikalism –

¹ "Non-violent" används den 11/9 1906 i *Jobannesburg Letter* (Gandhi 1999: Vol. 5, sid 332–342) men frekvent först omkring 1920-talet. "Ahimsa" används i Hind Swaraj 1910. Hösten 1906 använder Gandhi "passive resistance".

² "Non-violent resistance" används först den 18/8 1920 (Gandhi 1999: Vol. 21, sid 172) men Satyagraha innebär för Gandhi non-violent resistance" (1999: Vol. 22, sid 451f).

³ Börjar användas flitigt av Gandhi omkring 1919.

⁴ Begreppet "civil disobedience" verkar ha myntats i den senare upplagan som gavs ut 1866 av Thoreaus verk som då fick titeln: "On Civil Disobedience" (www.themisathena.info/literature/thoreau.html [050719]). Då Thoreau vid tryckningen var död var det antagligen förläggarens idé. Gandhi använde begreppet från 1907 (Gandhi 1999, sid 181, Vol 7), men, vilket är viktigare, en rörelse praktiserade den civila olydnaden och han diskuterar begreppet frekvent från och med 1919. Civil olydnad var inte 1866 kopplat till någon kollektiv användning vad jag kunnat finna. Det är dock möjligt att någon rörelse tillämpade begreppet (som idé och praktik) tidigare.

⁵ Jag har inte lyckats datera myntandet av "passivt motstånd" men det står klart att begreppet, tillsammans med "non-resistance" tillhör de äldsta begreppen.

⁶ Thörn (1997a, sid 172ff) diskuterar begreppet "rörelsetext" som central del av en rörelsens identitet eller positionering.

framförallt kristen pacifism (*The law of love, Resist not Evil, non-resistance*), gandhiansk hinduism (*ahimsa, satyagraha*) och statskritisk politik (*civil disobedience, direct action*) – som man kan säga att ickevåldsrörelsen tar stabil form som folkrörelse och ideologi. Det är med Gandhi detta möte mellan idéer sker. Fragment av ickevåld uttrycks under radikala och omvälvande historiska perioder (England under decennierna kring mitten av 1600-talet, USA under slutet av 1700-talet och mitten av 1800-talet) men utkristalliseras till en någorlunda tydlig helhet av idé-praktik först i nordöstra USA på 1830-talet. Var och en av dessa perioder leder till krig och revolutioner som stoppar den nya kampformens trevande formering. Det är först i Indiens frigörelse som en nationell revolution görs utifrån ickevåld som organiserande strategi. Sedan dess har det skett många gånger i världen.¹

Den andra ickevåldspeioden använder *Non-violence* (och termerna *Satyagraha, Civil Resistance* och *Non-violent Resistance*). Icke våldsrörelsen utvecklas från och med 1906 genom indiernas folkrörelsekamp mot rasismen i Sydafrika och etableras i kampen mot kolonialismen i Indien. Företrädaren framför andra är Gandhi. *Ahimsa* politiserades och blev *Non-violent Resistance, Satyagraha* myntades, *civil olydnad* etablerades² och *ickevåldsförberedelse* genom det gemensamma bylivet i *kollektivt liv* (i ashrams, det vill säga en trosgemenskap eller hinduistiskt ”kloster”) och arbete med *det konstruktiva programmet* lanseras som centrala element i ickevåldsmotstånd.

Spridningen av de idéer och sociala praktiker som ger upphov till ickevåld sker inte entydigt från centrum till periferi i världssystemet – så som klassisk diffusionsteori hävdar – utan är en transkulturell interaktion från ickevåldets trevande uppkomst i idéhistorien.³ Från religiösa rörelser i Mellanöstern och Asien sprids över världen idén om att våld är något ont och kärleken till mänskligheten något gott. Politiskt radikala kristna pacifisters exempel och filosofi i den anglosaxiska delen av antislaverirörelsen inspirerar sedan indier, som redan har idén om motstånd mot våldet. Indierna utvecklar ett ickevåldsmotstånd i Sydafrika och Indien som kommer tillbaka till USA i medborgarrättsrörelsens kamp för de svartas rättigheter. Icke våld återvänder alltså till USA i början av 1900-talet. Men det dröjer ända till 50-talet innan ickevåld tar form som en folkrörelse i USA, trots att handlingsformen var spridd i landet hundra år tidigare. Icke våld sprider sig tydligen inte enkelt mellan kulturer och historiska kontexter. Som ickevåldsforskaren Sean Chabot (2003) visar i sin nyanserade diffusionsteori är kunskap i sig inte nog. När handlingsrepertoarer sprider sig mellan ickevåldsrörelser är det små ”kritiska gemenskaper” som genomför ett kulturellt förmedlingsarbete (”brokerage”) till

¹ Se bl a Johansen (2004).

²

³ Chabot, Sean Taudin & Duyvendak, Jan Willem (*Transnational diffusion between social movements: Towards a synthesis of centrifugal and centripetal approaches* 2001); Chabot (2003). Diffusionsteori diskuterar hur rörelsers metoder och idéer sprids mellan rörelser.

en ny kontext. Denna kulturella översättning kräver ett experimenterande som lyckas ”avlokalisera” ickevåldsrepertoaren från den miljö där den utvecklats och i en förändrad form ”relokalisera” den i en ny kontext.¹

Den tredje ickevåldsperioden av transnationell spridning till nya rörelser använder framförallt den nya termen *Nonviolent Direct Action* (NVDA).² Till att börja med är det USA:s medborgarrättsrörelse och 1950-talets sydafrikanska ”defiance campaign”, senare Englands antikärnvapenrörelse som driver ickevåldets diffusion. Här sprids ickevåld till så många olika rörelser (studentuppror, antikärnkraft, fredsrörelser och så vidare) och i så olika kulturer, skepnader och med så olika namn – exempelvis ”positiv handling” (Ghana), ”uthållig ståndaktighet” eller ”befriande moraliskt tryck” (Brasilien), ”folkakt” (Filippinerna) eller ”defiance” (Sydafrika), ”våldsfrihet” eller ”gudhetskraft” (Tyskland), ”den tredje makten” (Indien), ”helig lydnad” (USA), ”civilt ansvarstagande” (England) och ”insumision” (Spanien) – att det är en egen forskningsuppgift att visa hur det gått till och vad som är del av ickevåldstraditionen eller inte är det.³ I denna socialt radikala period blir också beteckningen *nonviolent revolution* populär.¹

¹ Chabot (2003) och Fox (1989).

² ”Direct action” använder Gandhi redan den 26/10 1906 för första gången och från 1920-talet mer frekvent. Men den tidigaste användningen av begreppet ”non-violent direct action” som jag kunnat finna är då Gandhi i ett brev från fängelset 1932 till Lord Willingdon refererar till den indiska befrielsekampen (Gandhi 1999, sid 380, Vol. 54). Men begreppet blir först efter Gandhi betecknande för ickevåldskamp, framförallt genom Martin Luther Kings flitiga användning av termen. Första användandet jag hittat är 1941 i USA. “[The March on Washington Movement] was the first American Negro protest action officially to endorse the principle of nonviolent direct action” (Oppenheimer, Martin & Lakey, George *A Manual for Direct Action: Strategy and Tactics for Civil Rights and All Other Nonviolent Protest Movements* 1965, sid 7).

³ ”Positive action”, som refererar direkt till Gandhis ickevåld, utvecklades under Ghanas frihetskamp och beskrivs av presidenten Kwame Nkrumah i hans självbiografi från 1957 (*Autobiography of Kwame Nkrumah* 1973, sid 91 ff), året då Ghana blir fritt. Senare förordade Nkrumah väpnad kamp och skrev 1968 ”Handbook of Revolutionary Warfare” (1974). De brasilianska beteckningarna ”uthållig ståndaktighet” (”firmeza permanente”) används av sekretariatet för rättvisa och ickevåld, och ”befriande ståndaktighet” av prästen Dom Helder Camara (Pires, Dom José Maria ”Om den förnyade kyrkan” 1979, sid 119). ”People power” användes av de filippiner som störtade diktatorn Marcos 1986 (Anderson & Larmore 1991). ”Defiance” användes redan 1952 av ANC i deras ”Defiance Campaign” för att beteckna civil olydnad eller ickevåldsmotstånd. I Tyskland är den etablerade beteckningen ”gewaltfreiheit”. På senare tid har vissa försökt finna en än mer positiv beteckning: ”Gütekraft”, se Arbeitsgruppe Gütekraft på www.guetekraft.net. Gandhis ”arvtagare” Vinoba talade istället om en ”third power” (till skillnad från de två andra: våld och lag) (Vinoba, Acharya Bhavé *Third Power: A New Dimension* 2000). ”Divine obedience” – gudomlig eller helig lydnad – används av kristna ickevåldsaktivister i USA som beteckning på lagbrott mot statens (världsliga) lagar som strider mot Guds lag (Laffin, Arthur J. & Montgomery, Anne *Swords into Plowshares: Nonviolent Direct Action for Disarmament* 1987). Den engelska aktivistorganisationen Genetix Snowball (*Handbook for Action: GenetiX Snowball: A Campaign of Nonviolent Civil Responsibility* 1998) använder istället ”nonviolent civil responsibility” när de klädda i vita skyddsdräkter, handskar och skyddsmask skördar genmanipulerade grödor på försöksfält, packar ihop grödorna i en plastbag med varningstext och sedan överlämnar ”bevismaterialet” till polisen. I Spanien har

Inom senmoderna ickevåldsrörelser verkar ”aktionen” stå i centrum men vissa försök till kulturell institutionalisering förekommer, bland annat genom rörelsers explosionsartade utveckling av *ickevåldsträning* sedan medborgarrättsrörelsens dagar och i form av en spridning av former för *kollektivt liv*. Catholic Worker Communities i USA:s fattiga bostadsområden, 80-talets olika fredsläger vid militärbaser och Lanzo del Vastos Ashramrörelse i Frankrike är exempel på sådana kollektiv. Även efter den indiska segern mot kolonialmakten England fortsätter alltså ickevåld att utvecklas som teori och praktik. Fenomenet sprids till olika rörelser runt om i världen, både som hel handlingsrepertoar och i skilda delar som ”metoder”. I och med de svartas kamp i den nordamerikanska medborgarrättsrörelsen etablerades ickevåldsträning som ett försök att hantera våldsamma attacker från motståndare och polismakt.² I träningarna genomförde man olika rollspel och övningar kring tänkbara konfliktsituationer. Det nya begreppet ”nonviolent direct action” används för att betona den aktiva och konstruktiva karaktären hos ickevåld.³ Den direkta actionen skall ”föregripa målet” och ”egenrealisera” (eller ”delrealisera”) målet ”här och nu”.

Visserligen översätts litteratur av och om Gandhi till skandinaviska språk redan från och med 1920-talet men det är först på 1970-talet som ickevåld sprids i vår del av världen.⁴ I Sverige bildades nätverket DIVA – Direkt Icke vålds Aktion – 1976 genom Svenska Freds- och Skiljedomsföreningen.⁵

vapenvägrarrörelsen, framförallt i Baskien, fått deras begrepp för vapenvägran (insumision) att bli liktydigt med civil olydnad i allmänhet (Ajangiz 1997, sid 3)

¹ ”Nonviolent revolution” slår igenom i USA och England på 1970-talet, även om det används redan efter 1945 (Lakey, George *Strategy for a Living Revolution* 1973, som lanserar ”living revolution”; Ostergaard 1986, sid 152f). Gandhi använde, vad jag kunnat finna, begreppet ”non-violent revolution” första gången 1928 i en artikel i *Young India* (Gandhi 1999, sid 394, Vol 41)

² Zietlow, Carl P. (*A Reflective History of Training for Nonviolent Action in the Civil Rights and Peace Movements 1942–1972, USA* 1977). Carl Zietlow beskriver sin första träning 1941, något som gav upphov till ickevåldgruppen CORE som i sin tur kom att ha en avgörande påverkan på medborgarrättsrörelsens ickevåldsliga utveckling (se Chabot 2003). På det tidiga 60-talet var ickevåldsträning ”institutionaliserad” i USA. Under 13 års tid gavs varje månad en veckas träning, framförallt vid Dorchester School i Georgia (Zietlow 1977). Den första nationella konferensen i USA hölls först 1962 (Sheehan, Joanne ”Practicing Nonviolence: Decades of Nonviolence Training” 1998). Dock förekom ickevåldsträning redan under den indiska befrielsekampen men den var av ett annat slag (se kapitel 8).

³ Se diskussion om direktaktion i kapitel 4.

⁴ Terp, Holger (*Fred på tryk: Bibliografi över dansk freds- og sikkerhedspolitisk litteratur* 1989, sid 22, 176, 180). 1970 startade den danska tidskriften *Ikke-vold*. Gleditsch, Nils Petter (*Kamp utan vapen: Berömda exempel på ickevåldsmotstånd från olika länder och tider i urval av Nils Petter Gleditsch* 1971); Pontara, Giuliano (red) (1971) *Etik, politik, revolution: Vol 2* och Thoft, Jens (*Ikkeevold: Strategi i klassekampen* 1974) är exempel.

⁵ Svenska Freds- och skiljedomsföreningen (*Slutrapport från Svenska freds- och skiljedomsföreningens Träningläger i ickevåld på Stensnäs kursgård, Åkersberga 23–29 juli* 1977). 1968 ockuperades tennisbanorna av radikala ungdomar i Båstad i syfte att ”stoppa matchen” mellan Sverige och Rhodesia (som genom sin rasism ansågs symbolisera problemet med tennis som ”den vita sporten”) (Båstadaktivisterna *Aktion Båstad 1968* ca 1968). Icke våldsträning infördes i Sverige

Begreppen ”ickevåldslig direktaktion” eller ”direkt ickevåldsaktion” är etablerat i flera Skandinaviska rörelser i och med 1970-talet.¹ Samtidigt kommer litteratur om ickevåldsträning.² Men redan 1962 hålls i Tived en veckolång träning i ”aktivt icke-våld” för svenskar i den internationella fredsbrigaden till Rhodesia.³ Och nordiskt samarbete med Gandhi uppstår redan i början av 1900-talet då framförallt danska folkhögskolelärare och missionärer besöker Indien och startar solidaritetsarbete för den indiska frihetskampen.⁴

Ytterligare en historisk förändring sker 1977 i USA efter inspiration från spansk anarkism. Vid ockupationen av kärnkraftsverket i Seabrook agerar flera tusen aktivister i samordnade *vänggrupper*, smågrupper som självständigt utför de direkta ickevåldsaktionerna.⁵ Genom vänggruppsorganisering blir en ökad

av flera samverkande krafter. Oklart är om det förekom träning under AMSAs kamp mot svenska kärnvapen. Ulf Norenus som var aktiv syndikalist och styrelseledamot av War Resisters' International höll en gruppdynamiskt orienterad träningsform och var med och organiserade Svenska Fredslägret 1977 där träningen hölls av Harcourt ”Harky” Kleinfelter från Holland (enligt personligt mail från Norenus till författaren 050717). Gatuteatergruppen Jordcirkus införde en mer fysisk teknikform (akrobatik) av ickevåldsträning i samband med deras organisering av en av landets första husockupationer, av kvarteret Mullvaden hösten 1977 i Stockholm. Inspirationen kom från Chris Torch och hans erfarenhet från teatergruppen the Living Theater och War Resisters' League i USA (enligt personligt mail från Torch till författaren 050731). 1983 greps flera hundra ickevåldsaktivister vid blockader av kärnvapenmakternas ambassader i Stockholm och många av dem hade genomgått ickevåldsträning i förväg. Men när sen Trädkrarnarna genomförde civil olydnad under slutet av 80-talet mot ett motorvägsbygge i Bohuslän var träning ovanligt.

¹ Begreppet ”direktaktion” för ickevåldsaktioner verkar komma till Skandinavien omkring mitten av 60-talet. Skandinaviska rörelser använder ”direkt aktion” (isärskrivet) som huvudbegrepp i VCO-AMK-FMK (1972). Här anges ”civil olydnad” inte som egen metod utan som ett stadium i en upptrappning av ickevåldsmotståndet. Dock finns redan 1969 brittisk April Carters skrift *Direkte ickevålds aktion* på danska, ursprungligen publicerat på engelska 1962 (*Direct Action*) (Terp 1989, sid 176).

² Den tidigaste jag hittat är Skönberg, Sven Erik (*Ikkevold og revolusjon* 1971).

³ Programkopia finns hos författaren. Träningen var en del av The World Peace Brigade och deras The International Freedom March som dock blev inställd då det visade sig att den inte behövdes, se Moser-Puangsuwan & Weber (2000, sid 344). *Aktivt ickevåld* är ett relativt spritt begrepp, se ”active nonviolence” hos Goss & Goss-Mayr (1990, sid 26f).

⁴ Björk, Tord (*Gandhian and Indian Influence in the Nordic Countries* 2005); Terp, Holger & Reddy, E. (*Gandhi and Nordic Countries: Letters and Interviews* 2001). “[Ellen] Hørup established the Friends of India Society in Copenhagen in October 1930. She also established the first monthly magazine devoted to the Indian liberation struggle and Mahatma Gandhi outside South Africa and India... Hundreds of other Nordic people participated in the activities in Britain [civil disobedience and marches of the Committee of 100 and CND in the end of the 50ies] soon bringing the ideas back home... In Finland The Committee of the Hundred started in 1963”, (Björk 2005).

⁵ 2 500 personer uppdelade i vänggrupper på omkring 3–15 personer ockuperade kärnkraftverket i Seabrook den 30:e april och 1 414 hölls i häkte under 13 dagar, se Clamshell Alliance (1978), sid 7, och Coalition for Direct Action at Seabrook (1979), sid 4ff. Vänggrupp (på engelska ”affinity group”) kommer från spanskans ”grupos de afinidad”, en företeelse med rötter i 1880-talets spanska *tertulias*, intima politiska diskussions- och aktionsgrupper, men som präglade anarkismen först under spanska inbördeskriget på 30-talet och senare spreds vidare av Federacion Anarquista Iberica (FAI) (Bookchin, Murray *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868–1936*

decentralisering och spridning av inflytande och kunskaper inom ickevålds rörelser möjlig. Rörelsernas ibland anonyma massa av individer som tidigare varit beroende av kompetenta och starka ledare blir genom vängrupper delaktiga i ett personligt och intimt socialt sammanhang. Vängrupsformen förser rörelsen och deltagarna med en självständig bas för organisering i samordning med andra grupper, personlig trygghet, skydd mot infiltration, jämlik arbetsfördelning, en diskussions- och träningsenhet inför ickevåldsaktioner. Under inflytande från den amerikanska feminismen antar ickevåldsgrupper dessutom alternativa mötesformer och tar beslut genom *konsensus*.¹ Efter Seabrook ses *nätverk av självständiga ickevåldsgrupper* utan karismatiska ledare som en ny möjlig organisationsform.²

Efter Gandhi och Martin Luther King går ickevåld alltså i en mer decentraliserad och aktivt deltagande riktning där handlingsrepertoaren, organisationsformerna, färdigheter och kunskaper förmedlas till alla rörelseaktiva och där specialiserade tekniker utvecklas.

Ickevåld – en utvecklad definition

Mot bakgrund av vår översiktliga historik över ickevåldets födelse och utveckling kommer jag nu att försöka begreppsbestämma vad ickevåld som begrepp innebär ur ett socialt perspektiv.

”Ickevåld”

Vi har inledningsvis föreslagit att ickevåld kan förstås som uppbyggt av de två huvuddimensionerna ”utanvåld” och ”antivåld”. I den idéhistoriska exposén

1977, sid 5, 117f, 195ff, 213f, 312; Dolgoff, Sam *The Anarchist Collectives: Workers' Self-management in the Spanish Revolution 1936–1939* 1974, sid xxviff). Det var Clamshell Alliance som 1976–79 organiserade den nu klassiska kampanjen mot kärnkraftsverket Seabrook och populariserade det decentraliserade aktions sättet. Men det är inte helt klart om de skapade repertoaren. Inflytande verkar ha förekommit även från Vietnammörelsen Gamson, William (“Introduction” 1994, sid 5f). De var inspirerade av de omfattande aktionerna som stoppade det planerade kärnkraftsverket i tyska Whyll 1975 då som mest 28 000 ockuperade arbetsplatsen vid fransk-tyska gränsen, se Coalition for Direct Action at Seabrook (*Let's Shut Down Seabrook! Handbook for Oct. 6, 1979, Direct Action Occupation* 1979, sid 6). Epstein, Barbara (*Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s* 1993) menar dessutom att Clamshells organisationsstil och aktionsformer kan spåras till Abalone Alliance och Livermore Action Group. Abalone Alliance största aktion mot kärnkraftsverket i San Luis Obispo resulterade i 1 900 gripna.

¹ Hengren (1990a).

² Se Hengren (1990a) och Vinthagen (1994).

har vi sett hur båda dessa dimensioner, som idé och praktik, laddats med olika innebörder. I ickevåldshandlandet finns uppenbarligen en tro på något högre värde av något slag, något som kan överskrida våldets brutala kraft. Samtidigt finns en praktik, sammanvävd med idén, som försöker ”förkroppsliga” detta värde i en våldsam värld. Icke-våldet framträder som idén att ”*något annat*” av *högre värde* finns eller kan förverkligas, kombinerat med den praktiska konstruktionen av en *social motpol till våldet*, där våld och förtryck undermineras i motstånd och konkurrens från ickevåldsliga institutioner och metoder. Olika former av våld och förtryck ifrågasätts, både i samhället och i det egna livet, samtidigt som man söker efter ”något annat”, en frihet från våld/förtryck, exempelvis ”Guds rike” eller ”självförverkligande”. Detta något annat är en utopisk tro, dold verklighet eller realistisk möjlighet.¹

Ibland beskrivs grundidén i ickevåldsrörelsen med orden: ”det finns inte någon väg till fred, fred är vägen”. Eller som den ”engagerade buddisten” Thich Nhat Hanh säger: ”The practice is simply to embody peace during the walk.”² För mig sammanfattas ickevåldsrörelsens projekt i: *att försöka tillämpa den ickevåldsliga framtiden i nuet som alternativ till och motstånd mot det nuvarande samhällets våld och förtryck.*³

Om en rörelse i ord och handling uttrycker utanvåld och antivåld, det vill säga något av högre värde och en motpol till våld/förtryck så kan man tala om ickevåld, även om rörelsen använder andra begrepp.⁴ Här karakteriserar jag begreppets sociala innebörd utan att läsa det vid vissa namn (”ickevåld” och ”våld”). Om endast de rörelser som använder namnet var ickevåldsrörelser vore det en trivial uppgift att räkna upp dem men därmed också svårt att analysera ickevåld som ett och samma sociala fenomen eftersom aktivisterna ensamma skulle bli de som fick bestämma vad som är ickevåld (och de skulle dessutom hävda olika saker). Om de som säger sig utöva ”ickevåld” enbart förespråkar utanvåld och inte utför motståndsaktioner, som exempelvis rörelsen kring ”Nonviolent Communication”TM eller FN:s Icke-våldsdecennium borde deras verksamhet rimligen kallas något annat än ickevåld.⁵

¹ Logiskt nog tillhör ickevåldsrörelsens föregångare (Buddism, Anabaptism, Kväkare, Diggers, Thoreau, Tolstoy m fl) och representanter (Ballou och Gandhi) traditionen av ”utopiska rörelser” (Hollis, Daniel *The ABC-CLIO World History Companion to Utopian Movements* 1998).

² Nhat Hanh (2003, sid 65).

³ Jämför rörelseforskaren Håkan Thörns ”framtdsorienterad handling” som karakteristisk för en utopisk rörelse (Thörn 1997b, sid 48).

⁴ Som vi sett verkar flera begrepp vara aktuella: bl a non-resistance, passive resistance, ahimsa, direct action, civil disobedience eller satyagraha.

⁵ Centret kring Marshall Rosenberg monopoliserar begreppet ickevåldslig kommunikation: ”Nonviolent Communication’ is a service mark of CNVC [Centre for Nonviolent Communication]”, se www.cnvc.org/cnvc-service-marks.htm (050818). ”Nonviolent communication”TM är till den grad mot antivåld att man även vänder sig mot kritik eller fördömanden av våld, se www.cnvc.org (för mer om skillnaden mellan ickevåld och detta så kallade giraffspråk, se Formandet av en subjektivistisk ickevåldsdiskurs i kapitel 8). FN kan som sammanslutning av nationalstater svårtligen förorda motståndsaktioner som bryter nationella

Utanvåld och antivåld är inte enkelt sammankopplade. En rad olika sociala konstruktioner är möjliga och i den historiska undersökningen har vi bara sett ett fåtal av dem.

Den ena sidan av myntet, ”utanvåld”, skall förstås som en betoning av liv/agerande *utan* våld.¹ Här kan man tänka sig att vi människor har en inneboende förmåga att agera utan våld eller att vi måste uppöva eller konstruera denna utanvåldsförmåga, individuellt eller socialt. Utanvåld blir ett försök att nå befrielse utanför våldets domän, att överskrida våldet.

Den andra sidan av myntet, ”antivåld”, skall förstås som en betoning av *motstånd* mot våld. Att motverka våld blir aktuellt så snart våldet hotar den grupp man lever i. Men ytterst sett innebär ett motstånd mot våld att man söker upp våldet där det finns, för att bekämpa det, inte inväntar att det kommer till en. I ett motstånd mot våld är våldet i sig problemet, inte vem som (för tillfället) drabbas. Antivåld blir ett försök att nå befrielse genom att underminera våldets domän.

Både utanvåld och antivåld varierar beroende på vilken våldsdömän och förtrycksdomän som räknas (se figur 3) och vilken social domän som skall/kan frigöras från våld (se figur 4).²

Utanvåldet är en *ickevåldskonstruktion* (av den utökade förmågan att agera utan våld) och antivåldet ett *ickevåldsmotstånd* (mot det våld som uppstår trots ickevåldskonstruktionen).

Icke våld = Icke våldskonstruktion + Icke våldsmotstånd

Figur 2: *Icke våldets praktik (utveckling av figur 1)*

Begreppen ”*ickevåldskonstruktion*” och ”*ickevåldsmotstånd*” är begrepp som betecknar ickevåldets sociala praktik medan ”*utanvåld*” och ”*antivåld*” är en rent analytisk uppdelning av ickevåldets två dimensioner. Icke våldets praktik är kombinationen av ickevåldskonstruktion och ickevåldsmotstånd.

lagar. Trots det har FN deklarerat 2001–2010 till ”Årtiondet för en freds- och ickevåldskultur för världens barn”, se www3.unesco.org/iycp/ (050818).

¹ Att avstå från våld kan dock i vissa situationer vara en form av motstånd. Om en lynchmobb, en stats värnpliktslag eller en våldtäktsgrupp förväntar att man deltar i våldsutövningen blir avståndstagandet från våldsutövning en motståndshandling. Poängen är här att man enbart analytiskt kan urskilja dessa två sidor av ickevåld. Ytterst sett hänger de samman och i vissa sociala situationer går det inte alls att skilja dem åt.

² Observera att vad som är ickevåld, i min tolkning, inte avgörs av den handlandes *intention* (Naess 1974, sid 115) utan av *handlingen*. Det kan alltså inte, som vissa anser, vara ickevåld att döda bara för att intentionen är ickevåldslig (jfr Nagler 1986, sid 74).

Ickevåldskonstruktion är uppövandets, understödjdandet eller byggandet av förmågan – individuellt och kollektivt – att agera och leva utan våld. Beroende på synen på vad som är våld och synen på huruvida människan har en medfödd förmåga att agera utan våld varierar också ambitionsnivån med och metoderna för ickevåldskonstruktion.

Ickevåldsmotstånd som exempelvis civil olydnad är underminering, transformering, hindrande eller upplösning av ”våld” eller ”förtryck” (”orättfärdiga” maktförhållanden) där aktivisterna i sitt agerande samtidigt försöker att undvika att själva använda våld eller förtryck.¹ Kombinationen av kamp mot våld och undvikande av eget våld inlemmas i en ideologisk ordning som kan variera till sin karaktär. Ickevåldsmotståndets innehåll kan se olika ut beroende på hur strikt olika aktörer ser på vad som utgör ”våld” eller ”förtryck” (figur 3). Några aktivister betraktar liksom Gandhi tankar och känslor som mer eller mindre ickevåldsliga, medan andra ser det som ett tillräckligt kriterium om man inte (avsiktligt) dödar människor. För några är kolonialism eller patriarkat förtryck, för andra köttätande eller abort.

Ickevåld har ofta ifrågasatts som beteckning av dem som anser att det är ett ”negativt begrepp” som bara säger vad det *inte* är.² Man kan dock se obestämtheten i begreppet som en tillgång, en osäkerhet som gör att man inte låser fast betydelsens innebörd utan låter det vara något ”annat”. Obestämtheten gör att man kontinuerligt tvingas ifrågasätta om det man gör är i linje med de bärande värdena och idéerna i ickevåld. Man undviker i viss mån den makt som är förknippad med definitionsrätten. Kampen är så att säga än så länge öppen. Begreppet är inte slutet. Problemet med begreppet uppstår först när man som vissa ser det som ”icke-handlande”. Då blir det varken ickevåldskonstruktion eller ickevåldsmotstånd, utan enbart att ”inte utöva våld”, en passivitet.

Båda dimensionerna – utanvåld och antivåld – utgår från en motsättning mellan våld och dess (i rörelser ofta obestämda) motsats. Ickevåld har ”alltid en aktiv direkt relation till våld. Ickevåld är en konfrontation, en negation”.³ Både utanvåld och antivåld beror därmed på vilken betydelse man ger ”våld”. Bland

¹ Olika rörelser har naturligtvis olika uppfattningar om vad som egentligen är våld eller förtryck och kommer därmed att rikta sitt motstånd mot olika saker. Ickevåldsmotstånd karakteriseras av brytandet av *maktrelationer* (se kapitel 6) och behöver inte bryta normer eller lagar – det är nämligen inte samma sak som civil olydnad – även om motstånd mot hegemoniska våldsoch förtryckssystem vanligen är olagligt. Undermineringsmetoder kan även, åtminstone delvis och i teoretisk bemärkelse, vara lagliga, eftersom *alla moment* i organiseringen av motståndshandlingar inte behöver vara illegala och eftersom motståndet mot våld och förtryck är *ett motstånd oavsett vad lagen säger*, även om det inte finns en lagstiftande regim eller om maktavarnas organisation är illegal (exempelvis i en kollapsad stat som präglas av rivaliserande privata arméer eller i ett ”befriat” område där en annan organisation ”stiftar revolutionära lagar”). Se diskussionen om ickevåldsmotståndets olydnadsbegrepp nedan där *olydnad* är bredare än enbart lagbrott.

² Romulus (1982) föreslår istället “radical and uncompromising action” eller “truth-force”, sid 34.

³ Hengren (1990a, sid 32).

det som föreslagits som våldets motsats återfinns ”fred”, ”rättfärdighet”, ”rättvisa”, ”kärlek”, ”sanning”, ”frihet”, ”grundläggande behov”, ”självförverkligande”, ”Guds rike”. Innebörden av systerbegreppet till ickevåld – ”våld” – tilläts på detta sätt vara obestämt och öppet för diskussion inom ickevåldsrörelser.¹ Oavsett om man ser våld som tvång, förnekade behov, manipulation, skadande, dödande, ondska, hot eller annat, så är de två skilda dimensionerna av ickevåld relevanta. Våldsbegreppet kan alltså vara mer eller mindre omfattande i olika rörelser.²

Synen på ”våld” är ett av de drag som särskiljer olika typer av ickevåldsrörelser. I tidiga kristna rörelser har man använt begreppet ”ondska” (”evil”) istället för våld, ett på flera sätt vidare begrepp än det vi idag normalt förknippar med våld: direkt fysiskt skadande. Ondska är ett begrepp som står närmare Gandhis användning av begreppet våld: allt som minskar människors möjlighet till självförverkligande, där även tankar och känslor kan vara våldsamma.

Fredsforskaren Johan Galtung har med inspiration från Gandhi argumenterat för att våld även är ”strukturellt”, eftersom vissa sociala strukturer verkar indirekt (genom att förneka människor ”potential”) och har samma konsekvenser som direkt våld: skador och död.³ Strukturellt våld kan kanske i det närmaste förstås som en form av ”orättvisa” eller ”förtryck”, eller som radikala kristna i 1800-talets USA skulle säga, ”tyranni”, ett (okristligt) styre som är till skada för (det kristna) folket. För New England Non-Resistance Society var ”slaveri i sig en form av våld”.⁴ Utövaren av våld behöver inte vara medveten om konsekvenserna för andra, det kan till och med vara så att utövaren är omöjlig att peka ut eller att de strukturer som orsakar de våldsamma konsekvenserna rent av är skapade i ett välment syfte.⁵ Som vi ser i

¹ Jag redovisar min egen distinktion mellan våld och makt i kapitel 6.

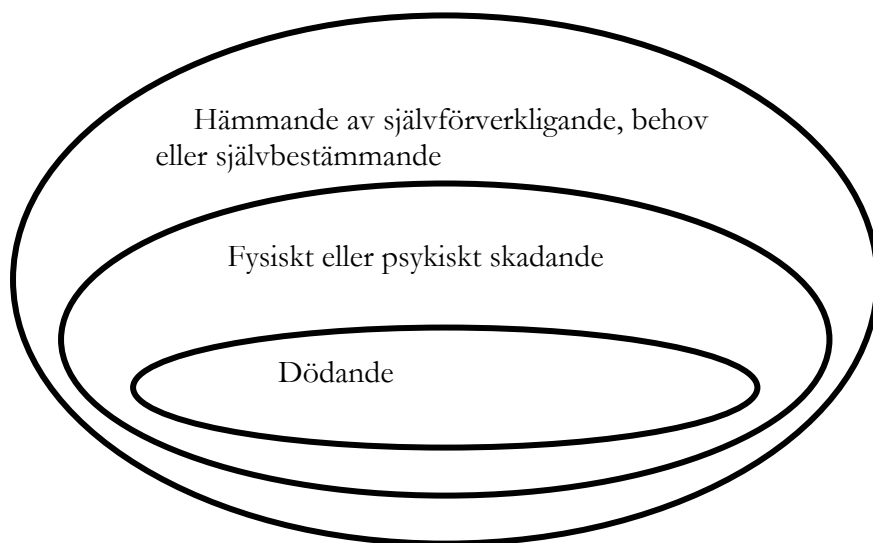
² Se exempelvis Goss & Goss-Mayr (1990, sid 22f). Ibland är lagen radikalarä än ickevåldsaktivisterna i synen på vad som är våld. När aktivister i Västtyskland satt ned på vägen och fredligt blockerade kärnvapentransporter eftersom de betraktade kärnvapnen som våld, dömdes de av domstolarna för att ha utövat våld mot chauffören, ett slags psykiskt våld mot friheten att köra på vägen (§ 240 ”nötigung”), se Gugel, Günther & Furtner, Horst (*Gewaltfreie Aktion* 1983, sid 99–100). (Dock upphävde den tyska Högsta domstolen denna lagtolkning flera år senare och gav fredsaktivisterna skadestånd för sin tid i fängelse). En motsvarande radikal syn på våld upprätthålls dock fortfarande i den svenska lagstiftningen där det räcker att fysiskt hålla fast i polisbilen under gripandet för att dömas för ”våldsamt motstånd mot tjänsteman”.

³ Begreppet ”strukturellt våld” lanserades av Johan Galtung (1969) och har vidareutvecklats, bland annat med hjälp av begreppet ”kulturellt våld” (”Cultural Violence” 1990) som egentligen inte är våld i sig utan kulturell *legitimering* av våld (1996, sid 196). För en omfattande diskussion om gränsdragningsproblematiken för ”våld” se Eriksson, Leif (*Om våld och makt i freds- och utvecklingsforskning* 2001).

⁴ Mabee (1970, sid 67).

⁵ Det är exempelvis inte rimligt att alla de statliga tjänstemän som infört välfärdsstatens ”sociala ingenjörskonst” (exempelvis barnbidrag och familjeplanering) tänkte sig att det skulle ge statens byråkratier mer kontroll över människor och reducera dem till klienter som skulle administreras, utan att åtgärderna var ett sätt att främja mänsklig frigörelse. Dock var det vad som

figur 3 nedan så kan våldets domäner vara mer eller mindre allomfattande.¹ Därmed kan även ickevåldets domäner vara mer eller mindre omfattande (beroende på vilket våld som räknas som relevant).



Figur 3: Våldets och förtryckets domäner

De tre koncentriska cirkelarna är endast exempel eftersom uppdelningar kan göras på flera sätt, se Galtung (1965); Eriksson (2001). Vanligen benämns "våld" som det närmare centrum och "förtryck" (ibland kallat ondska, tyranni, strukturellt våld, orättvisa eller orättfärdiga maktförhållanden) som det närmare periferin (jfr Young 2000).

Även om våld ses i en snäv mening – en irreversibel och betydande fysisk skada orsakad av någons medvetna handling mot den skadades vilja – blir ickevåld i en absolut mening – utan och mot allt våld – en omöjlig uppgift att uppfylla. Så snart någon attackeras av någon annan så borde ickevåldsrörelsen vara där och effektivt förhindra eller skydda (om aktivisterna skall vara konsekvent ickevåldsliga). Då mänskligheten består av sex miljarder människor uppstår en

hände (Habermas 1989). Se även Zygmunt Baumans (*Auschwitz och det moderna samballet* 1989, sid 103–111) kritik av en normal social ingenjörskonsts extrema uttryck i nazismen.

¹ Galtung (*On the Meaning of Nonviolence* 1965; 1996) använder "ickevåld" och "våld" utifrån utövandeformens typ av positiva eller negativa *påverkan*, och har en oändlig domän av varierad påverkan. På ett liknande sätt som för Gandhis "himsa" (att *hindra* självförverkligande eller skada), blir all negativ påverkan våld. Jag har på ett motsvarande sätt en typkategorisering utifrån vad som utövas (utanvåld eller antivåld) och en oändlig *social* domän (Figur 5).

tydlig omöjlighet att uppfylla idéns radikala krav.¹ Varken utanvåld eller antivåld kan göra sig av med våldet helt. Denna problematik gör att inre motsättningar i vart och ett av betydelsena blir aktuella. En minimal betydelse av utanvåld och antivåld blir nämligen till skillnad från en maximal betydelse möjlig att förverkliga.²

De två dimensionerna av ickevåld är dock (begreppsligt) sammanflätade. Å ena sidan kan en ickevåldsaktivist inte undvika att medverka eller tillåta våld om inte allt våld som existerar avskaffas (och därmed kräver utanvåld att allt våld som finns i världen motverkas). Å andra sidan förutsätter motstånd ”mot våld” – åtminstone implicit om motståndet skall bli meningsfullt som motstånd mot just ”våld” (och inte bara mot krig eller *andras* våld) – att aktivisten själv undviker att använda våld. Annars skulle ju åtminstone i det ögonblick som aktivisten använder våld (mot *andras* våld) ett nytt våld uppstå, *oavsett* om det våld man själv använder på sikt kanske kan hävdas göra världen mindre våldsamt. Våldsfriheten i ”utanvåld” förutsätter därmed i analytisk mening motståndet i ”antivåld”. ”Antivåld” förutsätter också ”utanvåld”. En skillnad ligger i vilken sida av myntet ickevåld som lyfts fram. En spänning finns alltså inbyggt i begreppet; två betydelser som hänger samman men vars konsekventa och gemensamma innebörd är omöjlig att förverkliga praktiskt. Det praktiska hanterandet blir lätt en betoning av endera betydelsen (på bekostnad av den andra betydelsen) eller en minimering av ambitionen för dem båda (för att göra förverkligandet mer möjligt).

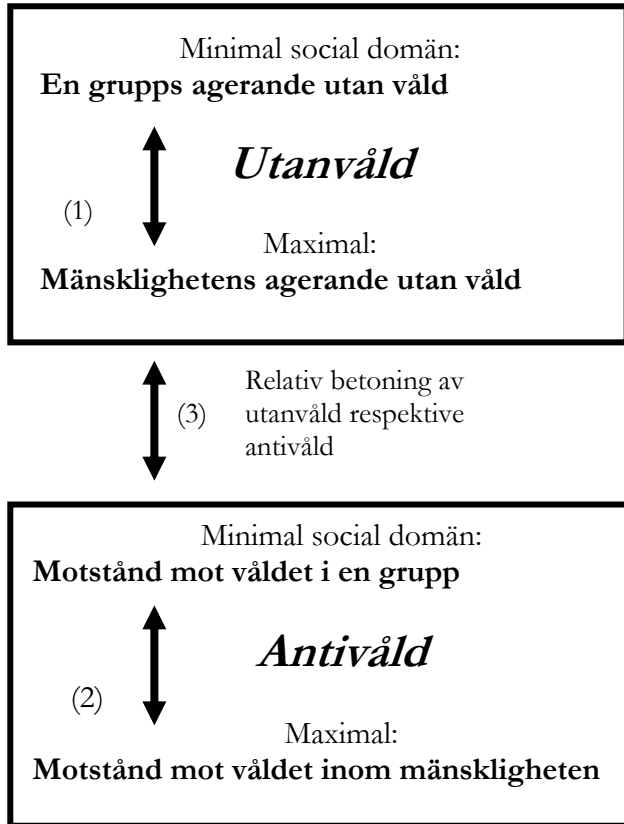
Både utanvåld och antivåld kan variera mellan en partikulär och universell karaktär beroende på hur vid den *sociala domänen* är.³ Med ”social domän” menas här gränsdragningens kriterier för och den kvantitativa omfattningen av den grupp som berörs (exempelvis en primärgrupp, en religiös gemenskap, en nation, en kulturell gemenskap eller mänskligheten). Den minsta gruppen är två personer, den största mänskligheten, alternativt även den ”potentiella” mänskligheten (inkluderande de som ännu inte fötts). Som partikulärt fenomen handlar utanvåld om hur jag självt som individ, eller jag och mina vänner, lever ett liv av våldsfrihet där ingen av oss använder våld gentemot varandra. Antivåldets partikulära karaktär innebär att man försöker underminera det våld som förekommer inom den grupp som räknas. Ett problem för partikulärt ickevåld handlar om svårigheten att dra en motiverad gräns mellan vilka som tillhör detta ”vi” (och därmed de som *inte* tillhör). En universell karaktär hos utanvåld eller antivåld innebär att ickevåldet rör hela mänskligheten, våld som

¹ Om även djuren skall inkluderas som föremål för ickevåldsaktivisternas engagemang, som flera kända ickevåldsförespråkare har hävdad – till exempel Tolstoj och Gandhi, ja då blir de moraliska kraven än mer hisnande.

² Då ickevåldets sociala domän och våldsdefinition är minimal.

³ I avhandlingens fokus på ickevåldets socialitet är det enbart en social domän som är relevant, trots att Gandhi och flera andra ickevåldsförespråkare ser ickevåldet i relation till ”universum” eller till ”allt levande” (djur och växter, eller rent av ”Moder Jord”).

förekommer bland andra grupper än den egna primärgruppen spelar alltså lika stor roll.¹



Figur 4: Icke våldets betydelsevariation

Inom begreppet "ickevåld" finns tre spänningar mellan extrema poler där en viss betydelse av flera möjliga betonas. Beroende på om en minimal eller maximal betydelse betonas inom (1) respektive (2) varierar ickevåldets "sociala domän". Vidare kan betoningen på utanvåld respektive antivåld (3) variera för olika rörelser (men ickevåld kräver en viss kombination av utanvåld och antivåld).

Den mest *maximala* betydelsen av ickevåld är den som räknar mänskligheten som "vi", våldet som det som "hämmar självförverkligandet" och ickevåldet som både maximalt utanvåld och maximalt antivåld.² Den mest *minimala* betydelsen av

¹ Kvar står dock frågan om vilken våldsdomän som räknas. Antivåldet ingriper mot våld som finns inom den grupp som räknas som tillhörande "vi", men även om man ser mänskligheten som enheten kan man betrakta olika former av våld som mer eller mindre allvarliga och bry sig mer eller mindre om det våld som inte är lika synligt.

² Här skulle man även, för att kunna tala om maximal betydelse, kunna argumentera för behovet av en tidsdimension. Våld kan i en enkel tidsmodell placeras som *historia* (våld som redan

ickevåld är den som endast rör ens primärgrupp (exempelvis familjen), som med våld enbart räknar med dödandet och ickevåld som i praktiken endimensionellt (antingen utanvåld eller antivåld).¹ Mellan dessa betydelser kan man skapa ett flertal olika betydelsekombinationer, exempelvis att ”vi” är nationen, ”våldet” är allt skadande och ickevåld till största delen en fråga om utanvåld.

Ju snävare innebörd man ger ”vi”, ”våld” respektive ”ickevåld”, desto fler rörelser blir ickevåldrörelser. För att inte hamna i en situation där allt betecknas som ”ickevåld” inkluderar jag enbart de rörelser som åtminstone ser ”vi” som både *den egna gruppen och andra parter som agerar i en konflikt* (”fienden”, ”motparter”, ”tredje part” och så vidare), ser ”våldet” åtminstone som *bestående fysiska skador på människor* och ickevåld som åtminstone *delvis en kombination av utanvåld och antivåld*.² Rörelser med detta kännetecken är ickevåldrörelser. De ickevåldrörelser som blir aktuella kan tänkas räkna ”vi”, ”våld” och ”ickevåld” i vidare betydelser, dock inte snävare. Jag inbillar mig inte att denna gränsdragning är den ”korrekta” utan menar enbart att begreppet ickevåld förlorar sin mening om det görs så omfattande att det betecknar all mänsklig verksamhet där man inte accepterar dödande.³

Vi har alltså sett hur en gemensam utgångspunkt i kombinationen utanvåld och antivåld skapar möjligheten av flera principiellt skilda ansatser inom denna ickevåldrörelse. Icke våldsbegreppet är i sig en motsägelsefull konstruktion. Motsättningarna mellan utanvåld och antivåld manifesteras i rörelser beroende på aktörers relativa betoning av ickevåldets två sidor (figur 2 eller figur 4, spänning 3), vilken betydelsedomän som ”våld” eller ”förtryck” ges (figur 3) eller vilken social domän som ickevåld ges (figur 4, spänning 1 och 2). Här kan vi se att det är fruktbart att förstå begrepp utifrån spänningar mellan poler, snarare än ömsesidigt uteslutande kategorier.

Sammanfattningsvis kan vi ringa in *ickevåldets domän* i figur 5. Oberoende av vålds- och förtrycksdefinitionen rör sig ickevåld alltså mellan utanvåld och antivåld, och mellan grupp och mänsklighet. Det ickevåld som intresserar avhandlingen är det som ligger mellan dess minimala och dess maximala version. Icke våld kan anta formen av en social *konvention*: det minimala

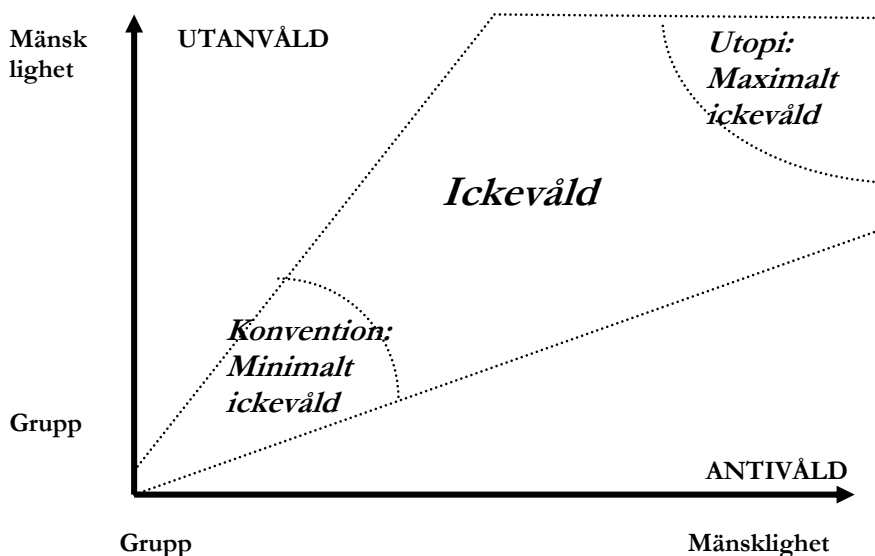
utförts), *nutid* (våld som sker just nu) och *framtid* (våld som riskerar att uppkomma). I så fall skulle ett maximalt ickevåld försöka hantera våld i alla tre tidsaspekterna. Det historiska våldet kan man inte göra ogjort men genom sjukvård, terapi, uppbyggnadsarbete och försoning kan även det våld som redan skett minimeras i efterhand. Det nutida och delvis det framtida våldet är i fokus för de fall som avhandlingen diskuterar.

¹ Men för att räknas som ickevåld måste alltså både utanvåld och antivåld i någon mån ingå.

² Att en ickevåldrörelse ser ”fienden” som en del av den sociala domänen (”vi”) innebär inte nödvändigtvis att man känner vänskap, kärlek eller enhet med alla personer. Däremot innebär det att ickevåldskampens utanvåld och antivåld omfattar alla dessa människor, att det våld som förekommer inom den sociala domänen utgör ett gemensamt problem som skall hanteras.

³ Andra gränsdragningar kan vara lämpliga i andra sammanhang. Exempelvis kan vidare betydelser av ”vi”, ”våld” och ”ickevåld” vara nödvändiga om man skall undersöka olika typer av gandhianska ickevåldrörelser.

ickevåldets normaliserade variant vilket sociala grupper tillämpar internt. Icke våldet kan också anta en maximal version, då i form av en beskriven *utopi*: visionärt, principiellt och etiskt ickevåld som uttrycks litterärt, imaginärt eller delvis och symboliskt i social praktik. Här blir ickevåld det som förbinder en realitet inom en grupp gemenskap (att inte utöva våld mot varandra) med ett visionärt ideal (att befria världen från våld).



Figur 5: Icke våldets domän

I figuren anges ickevåldets domän som skilt från dess minimala och dess maximala version. Den minimala rör enbart den egna gruppen och är konventionellt sanktionerad i en social grupp. Den maximala versionen är på ett utopiskt vis omfattande mänskligheten som helhet. Den vågräta axeln går mot maximalt antivåld, den lodräta axeln mot maximalt utanvåld. Enbart det innanför de streckade gränserna är "ickevåld".

Denna översiktliga idéhistoriska kartläggning visar att de historiskt skilda tolkningarna av vad ickevåldshandlandet innebär lever vidare i delvis nya former. Utmärkande för denna ickevåldsrörelse eller dessa rörelser i ickevåldstraditionen, är att de, i sina försök att ersätta eller bekämpa våldet och förtrycket, *brottas med problemen kring våld och förtryck, i sambället, i den egna rörelsen, i vardagen och i de egna handlingarna, ja till och med existentiellt*. Det begreppliga innehållet i termen "ickevåld" fortsätter alltså att vara konfliktfyllt och utmanande – filosofiskt/ideologiskt och praktiskt/organisatoriskt. Icke våldsrörelsen utgör därmed ett socialt fält för aktörer som *enas i avståndstagandet från våld – i form av både utanvåld och antivåld – men som är oense om*

vad avståndstagandet innebär. Den problematiska enheten mellan de två dimensionerna av ickevåld innebär att olika människor, grupper eller rörelser kan betona den ena eller andra dimensionen men ändå ingå i samma historiska ickevåldsrörelse. Det är alltså just det som sker rörelsehistoriskt.

Icke våldets två huvudbegrepp – ickevåldsmotstånd och ickevåldskonstruktion – har var och en sina underbegrepp.

Icke våldsmotståndets olydnadsbegrepp

Icke våldsmotstånd kan anta många olika former,¹ en huvudkategori som ställs i fokus för avhandlingen är de interventioner och det icke-samarbete som bryter lydndsrelationer (se kapitel 6). I kapitel 6 anges fler begrepp för ickevåldsmotstånd (se tabell 7) men för tillfället tar jag fasta på den mer uppenbara formen för motstånd – olydnad.

Olydnad är vägran att följa en juridisk eller social regel eller en auktoritets påbud. I en bred betydelse handlar det om ett icke-konformativt beteende eller ”avvikande beteende”² – som mycket väl kan vara ett valt icke-handlande, det vill säga att man *inte* gör det som förväntas – i en social ordning vilket på något sätt trotsar eller bryter viktiga normer, invanda uppfattningar eller sociala strukturer.³ Olydnad ses i avhandlingen som den huvudsakliga formen för motståndet mot makt – och därmed mot organiserad våldsförmåga, det vill säga antivåld.

Civil olydnad är ett förmodat brott mot en lag, norm, order, bestämmelse eller annan regel som människor konstruerat och som görs utan (hot om) våld (åtminstone inte fysiskt skadande) mot människor, där (åtminstone några) aktörer tar personligt ansvar i offentlighet för sina handlingar, eftersom de själva inte betraktar handlingen som ett (allvarligt) brott (åtminstone i moralisk mening).⁴

¹ Sharp (1973, Vol 2).

² Giddens (1994, sid 162f). ”The essence of nonviolent resistance is unaccustomed non-conformity.” (Seifert, Harvey *Conquest by Suffering: The Process and Prospects of Nonviolent Resistance* 1965, sid 184).

³ Här är det viktigt att förstå att handlingar inte är fristående enheter av händelser som har ett tydligt slut och en tydlig början (den bild av handlade som en naiv vardagsrealism lär oss), utan är ett flöde av oupphörligt handlande som övergår i analytiskt urskiljbara faser, där ”ickehandlande” i en absolut mening är omöjlig så länge man fortfarande lever (se kapitel 4 och Mortensen 2003). ”Passivitet”, det vill säga att man väljer att inte ingripa i en situation, är ett beteende på samma nivå som ”aktivitet”. Båda fenomenen är uttryck för olika varianter av ett beteendemönster vilket i olika grupper och situationer kan vara normativt sanktionerat eller inte.

⁴ En vanlig kortdefinition är annars: att avsiktligt bryta lagen för att protestera mot orättvisor (Hugo Adam Bedau ”Civil Disobedience” i Powers, Roger & Voegelé, William *Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage* 1997, sid 83). Jämför med andra definitioner; Hengren (1999); Rawls (1971). Sharp (1973); Smith, Michael P. &

Här innebär det ”förmodade brottet” att handlingen av olika deltagare i den berörda sociala gemenskapen har skäl att tolka handlingen, åtminstone initialt, som moraliskt eller juridiskt brottslig. Hos myndigheter finns alltså en misstanke om brott, hos aktivisterna ett medvetet risktagande, men utgången är inte given. Om man definitionsmässigt betraktar civil olydnad som ett brott i juridisk mening, och inte, som här, som en social föreställning om något som *kan vara* ett brott – en risk att bli dömd till straff – hamnar man i den besynnerliga situation att aktioner som frikänns i domstol (vilket händer ibland) plötsligt inte längre är ”civil olydnad”. Det skulle innebära att de aktioner som lyckas med det som aktivisterna eftersträvar, nämligen att övertyga andra (även domstolen) om att de handlat rätt, plötsligt blir något annat.¹ Det blir då ett skapat begreppsanvändningsproblem, där lyckad civil olydnad (i aktivisternas perspektiv lyckad) inte kan kallas civil olydnad. Det blir i så fall ett (ofrivilligt) men typiskt utdefinierande av civil olydnad som per definition alltid orätt och olagligt.

Man bör skilja på olydnad mot *legitima* respektive *illegitima* regler, det vill säga mot regler som har respektive inte har den berörda befolkningens stöd. Man brukar säga att normer är legitima regler i en grupp medan lagar och andra föreskrifter inte med nödvändighet är legitima. Men faktum är att normer också kan vara illegitima. Habermas menar att normers legitimitet förutsätter att de kan ifrågasättas och prövas (se kapitel 4).

Dessutom finns det regelbrott som sker som *konsekvens* av ett agerande, det vill säga där regelbrottet i sig inte är en målsättning utan uppstår i och med att aktivisterna vill åstadkomma något annat. En aktionsgrupp som blockerar Världshandelsorganisationens konferensbyggnad i Seattle är inte nödvändigtvis mot USA:s ordningslagar som förbjuder att man sitter på en bilväg.

Likaså är det skillnad på olydnad mot en *enskild regel* respektive mot en *regelordning*, då ett brott mot en regel kan ges stöd av andra regler medan ett brott mot en gemenskaps (legitima) regelordning kan knappast få stöd av den aktuella gemenskapen (däremot av andra sociala gemenskaper med andra regelordningar).

Deutsch, Kenneth L. (*Political Obligation and Civil Disobedience: Readings* 1972). Se även appendix i Månsson (2004) där en rad olika definitioner anges. Observera att civil olydnad här används i en gandhiansk tradition där personligt ansvar (offentlighet) och ickevåld ingår: ”We must, therefore, give its full, and therefore, greater value to the adjective ‘civil’ than to ‘disobedience’. Disobedience without civility, discipline, discrimination, non-violence, is certain destruction. Disobedience combined with love is the living water of life” (Gandhi 1998, sid 52f, Vol 4).

¹ Det är ovanligt att aktivister frikänns i domstol men det händer regelbundet, se exempelvis Zelter, Angie (Trident on Trial: The Case for People’s Disarmament 2001) som blivit frikänd både i England och Skottland, eller Peace News 2463–4, juli-augusti 2005, sid 3, där det rapporteras om två frikända miljöaktivister i Australien. För ett svenskt exempel se Dielemans, Jennie & Quistbergh, Fredrik (*Motstånd* 2000, kapitel 5), då två fältbiologer som kedjat fast sig vid en skogsmaskin för att förhindra skogsavverkning i en urskog i Svartedalen frikändes i både tingsrätt och hovrätt men fälldes i högsta domstolen.

Ickevåldskonstruktionens begrepp

Ickevåldskonstruktionens "politics of creative living" är en central del av ickevåld men ofta en del som nonchaleras eller utvecklas separat.¹ Ickevåldskonstruktionen varierar, liksom ickevåldsmotståndet, beroende på den kontext och andra omständigheter som råder där aktivisterna agerar. Flera olika typer av metoder och verksamheter kan komma i fråga. Men tre centrala begrepp skall preliminärt definieras innan vi går vidare.

Ett *konstruktivt program* är en plan för uppbyggandet av sociala strukturer och praktiker som kan ersätta det man bekämpar. Det konstruktiva programmet uttrycker och bygger det ickevåldsliga målet. Det handlar om en sammanhängande uppsättning verksamheter, metoder, sociala institutioner och organisationer som tillsammans skapar förutsättningarna för utanvåld och antivåld genom att mobilisera resurser (kunskap, organisering, teknik, människor, pengar med mera), främja den självkänsla och värdighet som stärker underordnade människor (empowerment) nog att göra motstånd, och, dessutom, integrera dessa människor och verksamheter i ett "ickevåldssamhälle".²

Ickevåldsträning är en tidsbegränsad och intensiv förberedelse för ickevåldsaktioner, fokuserad på vissa speciella färdigheter och kunskaper som underlättar ickevåldet som social praktik.³ Ickevåldskurser är rörelseorganiserade utbildningar, som i och med medborgarrättsrörelsen spreds till andra ickevåldsrörelser där ickevåldsgrupper genom samtal, övningar och rollspel tränar sig att göra aktioner, använda mötesformer och dialogunderlättande tekniker och hantera makt. Deltagarna skaffar sig kunskap om ickevåld, hur man organiserar och planerar kampanjer. Träningen är ofta tematisk och anpassad till en gruppens aktuella behov och kan genomföras under ett par timmar, några dagar eller i månader och år. Längre utbildningar är dock fortfarande ovanliga.

Ickevåldsliga livsformer är aktivisters experimenterande med nya kollektiva och individuella livsföringar.⁴ En ickevåldslig livsföring handlar om människors gestaltande av sina liv på ett bestämt sätt utifrån starka värderingar om det

¹ Norenus (1983, sid 82f) och Rigby (1986, sid 94).

² Byggandet av ickevåldssamhället och ett konstruktivt program diskuteras i det Intermezzo som föregår slutkapitlet 9.

³ Något som utvecklas i kapitel 8.

⁴ Rigby, Andrew (*Alternative Realities: A Study of Communes and their Members* 1974; 1986); Gugel, Günther (*Genultfreiheit: ein Lebensprinzip* 1983) diskuterar ickevåldsliga livsformer från flera olika aspekter och beskriver olika livsformsprojekt inom rörelsen. Se framförallt sid 21–22, 32–33 och kritiken av "flykten från ansvar" i alternativa livsformer, det vill säga då människor lever alternativt men inte agerar ickevåldsligt och solidariskt i resten av samhället, sid 39–42.

riktiga/rätta livet ("living witness").¹ Livsföringen är inte privat, utan ett socialt fenomen och en del av det politiska uttryckssättet i rörelser² och rent av en typisk del av det senmoderna samhället ("life politics").³ I ett Gandhi-inspirerat perspektiv kan man säga att "true swara)" (verklig självständighet) handlar om att "counter our own 'inner statehood'...letting one's life become a 'counter-friction' against the machinery of government."⁴ Icke våldets livsformer uttrycks i varierande termer som nytt samhälle (new society), enkel livsföring (simple living, voluntary simplicity), frivillig fattigdom (voluntary poverty), löften (vows), vegetarianism/veganism, boendegemenskap (living community, intentional community, commune), kooperativ, fredsläger (peace camp) eller motståndsgemenskap (resistance community).⁵

Icke våldets ambivalenta ansatser

Som vi tidigare sett hänvisar Gandhi ursprungligen till ickevåldets "två sidor", något ickevåldsfeminismen tar fasta på. Och jag har på ett motsvarande sätt utgått från en tolkning av ickevåldet som en kombination av antivåld och utanvåld. Olika varianter av dubbelhet blir efterhand i undersökningen utmärkande för den begreppsliga beskrivningen av ickevåld generellt.

Det är en problematisk dubbelhet, något som gör att *ambivalens* blir ett centralt begrepp för tolkningen. Osäkerheten om vilken ben man skall stå på, medvetenheten om att en lösning på ett problem samtidigt innebär att det uppstår problem på ett annat håll. Ambivalensen uttrycker en inre konfliktfylldhet inom ickevåld. Man kan i ickevåld analytiskt särskilja en rad motsatsförhållanden som de kollektiva aktörerna på något sätt behöver hantera socialt och som ger ickevåldet flera *utopiska ideal*. De utopiska idealen anger något som är värdefullt och samtidigt omöjligt att helt förverkliga. De utgör därmed vägledande målsättningar.

"In the nonviolent struggle, we must distinguish between the final goal which is a reconciled society of greater justice, flowering in liberty with all the transformations

¹ Heidegren, Carl Göran ("Livsstil och livsföring i Simmels och Webers klassiska sociologi" 2004). Här använder jag begreppet livsföring i Heidegrens andra betydelsevariant (se sid 55), liksom Max Weber när han diskuterade Puritanerna. Angående ickevåldsaktivisters "living witness" se Rigby (1974, sid 249).

² Thörn (1997a; 1997b).

³ Giddens (1995).

⁴ Rigby (1986, sid 90–91).

⁵ Goss-Mayr (1979); Mathai (2000, sid 120ff om löften); O'Gorman, Frances (*Base Communities in Brazil: Dynamics of a Journey* 1983) om "community" och "new society", och Rigby (1974; 1986); Rawlinson, Roger (*Communities of Resistance* 1986) om "communities of resistance". Tracy (1996, sid 76–81) om "intentional community".

that spring from it, a task which is constantly set throughout human history – and the steps by which we realize it. Nonviolent commitment demands long and preserving combat: in fact, permanent commitment.”¹

Dubbelhetens motsättningar ger sig till känna i ickevåldskampen på flera sätt. För det första i försöket att *före*na i grunden oförenliga fenomen. Kampen mot våld skall förenas med uppbyggandet av kapaciteten att leva utan att använda våld (förenandet av *utanvåld och antivåld*). Kampens *mål* (utopin/visionen) skall *förenas med dess medel* (målets redskap), och dessutom skall *moral* (det som borde vara/göras) *förenas med praktik* (det som är/görs).² Föreningsförsöket uttrycks genom ”goda” handlingsexempel som man hoppas utmanar och framöver ändrar andras vålds- och förtryckarbeteende.

Svarta och vita satte sig tillsammans på segregerade caféer och matställen trots förbud och krävde att bli serverade på lika villkor: de gjorde en ”sit-in”.³ Genom att göra sit-ins försökte medborgarrörelsen förverkliga målet (medborgerlig jämlikhet eller icke-diskriminering och icke-segregation i USA). Målet uttrycktes direkt i aktionens konkreta medel (sit-ins som i liten skala förverkligade icke-segregerade caféer genom brott mot segregationslagar). Därmed gjordes det moraliska påbudet (förverkliga rättvisan trots riskerna) till det praktiska tillvägagångssätt man ingrep på (att våga gå in på ett ”white-only” café och konfrontera fördomar). ”[You] will not only *advocate* your rights and the rights of others, but *exercise* them and take any consequences in a nonviolent manner.”⁴ Försöket är vackert men en praktik kan inte alltid förverkliga moralens bud. Det är ibland svårt att i praktiken ta de risker som en moral kan kräva, eller att uppträda så fredligt som rörelsen förväntar när provokationer och förnedring drabbar de modiga aktivister som ensamma går in på vitt territorium.⁵ I Portsmouth reagerade aktivisterna med våld då de blev attackerade av några vita som misshandlade dem med kedja och hammare.⁶ Aktionens förverkligande av målet kan på ett motsvarande sätt vara svårt att synliggöra. Kaféet som skulle göras tillgängligt för alla riskerar att förvandlas till ett rum få vill vara kvar i på grund av en hetsig mobb pådriven av en kränkt kaféägare och uppstudsiga aktivister. Vem kan då uppleva rörelsens praktiska

¹ Goss & Goss-Mayr (1990, sid 33).

² Mål, medel, moral och praktik tenderar i ickevåld att på ett typiskt sätt smälta samman. Naess (1974) beskriver Gandhis konfliktteori som både pragmatisk och moralisk, se exempelvis sid 15, 19 och 21. Se även Bondurant (1988, sid 34).

³ Sit-ins populariserades redan 1936–37 då 200 000 arbetare på först Goodyear Tire i Akron, Ohio, och sedan flera fabriker inom General Motors organiserades av ickevålds- och arbetarrörelseaktivisten A. J. Muste, Cooney & Michalowski (1977, sid 69f, 138f).

⁴ McKay, Bridge (*Training for Nonviolent Action for High School Students: A Handbook* 1971, sid 12).

⁵ Våldet från vita under Freedom Summer 1964 var en bidragande anledning till att fler studenter förordade våld och deras organisation SNCC övergav ickevåldsdisciplinen, se McAdam (1988, sid 122f).

⁶ Sharp (1973, sid 559f).

gestaltning av framtidsvisionens jämlikhet och respekt? Men *försöket* finns i ickevåldsaktionen, praktiskt synliggjort i större eller mindre grad.

Samtidigt sker för det andra ett försök att *skilja* på fenomen som i grunden rimligen också är omöjliga att skilja åt. Icke-våldsaktivister föreställer sig att man kan skilja mellan motparten som *person* (förtryckaren som individ och likvärdig medlem av mänskligheten) och motpartens *handlingar eller roll* (förtrycket som system av roller och institutioner).¹ Ambitionen är att visa alla människor – i synnerhet de som ser sig som fiender till rörelsen – respekt och omsorg, medan kampen riktas mot deras roll/beteende som upprätthållare av ett vålds- och förtryckssystem. Ett uttryck för åtskillnaden mellan person och roll är, som vi skall se, maktbrytande (mot förtrycket) och dialogunderlättande (med förtryckaren och andra medverkande).²

Den andra skillnaden som görs är, som vi sett tidigare, den mellan en *absolut sanning* om verkligheten (i ontologisk mening) och en *relativ/partikulär sannings* perspektiv/position (i epistemologisk mening). Denna åtskillnad gäller i en fundamental mening samtidigt som ickevåldshandlandet eftersträvar att upphäva den via allt bredare konsensus mellan allt fler människor.

De utopiska idealen skapar sammantaget en rad dubbla ansatser, det vill säga, ett agerande som å ena sidan gör en sak och samtidigt försöker göra en annan. Denna dubbelhet uttrycks i samma ickevåldsliga handlingsforms ibland motstridiga handlingsregler, exempelvis:³ avståndstagande från eget våldsförsvar eller hämnd, skyddande av motparten från skador, inte utnyttja en svaghet eller problem som motparten drabbats av,⁴ civil olydnad och krav på moralisk lydnad, intervention genom förhindrande ockupationer, samarbetsprojekt med motparten kring det man är överens om, icke-samarbete i vissa centrala frågor, konstruktivt program och visande av förtroende trots risktagande eller trots att man tidigare blivit lurad.⁵

Varje grupp eller rörelse *måste*, på ett eller annat sätt, klara av att konstruera praktiska lösningar på dessa dilemman (förena utanvåld och antivåld, mål och medel, moral och praktik, samt åtskilja person och roll, Sanning och sanning). Lösningförsöken behöver dessutom vara anpassade till sin specifika kontext

¹ Naess (1974, se speciellt sid 151–153). Resonemanget kan liknas vid den skillnad som görs i socialpsykologisk teori mellan individer och deras roller i strukturerade sammanhang. Men för Goffman och senare teoribildning inom poststrukturell teori finns det inget "bakom" rollernas mask eller den socialt konstruerade identiteten. Senmodern samhällsvetenskap har på många sätt ifrågasatt föreställningen om det autonoma och enhetliga Subjektet, och istället argumenterat för ett fragmenterat, multipelt och rörligt subjekt.

² Beteckningen "Maktbrytande och dialogunderlättande konflikthantering" myntades och utvecklades 1997 av Klaus Bögniel (nu Engell-Nielsen), Per Herngren och Stellan Vinthagen.

³ Urval från Bondurant (1988), Gandhi (1970), Naess (1974) och Sharp (1979). Se tabell 1.

⁴ Pelton, Leroy H. (*The Psychology of Nonviolence* 1974, sid 212).

⁵ Pelton (1974, sid 212–219). Se även Juergensmeyer (2003, sid 38f). Det handlar om att lägga sitt omedelbara öde delvis i motpartens händer. Om detta agerande skall kunna skapa förtroende även i en relation präglad av misstro krävs ett risktagande. Jämför GRIT-metoden, att gå före som gott exempel och visa förtroende i nedrustningsförhandlingar, som Osgood, Charles E. (*An Alternative to War or Surrender* 1962) har diskuterat.

och sakfråga, för att göra handlingsformen socialt meningsfull – och inte absurt självmotsägande. Försöken att hantera dessa dilemman begripliggörs i en föreställnings- och samtalsstruktur; en diskurs.

Icke våldssaktivister kämpar för sin sak – på samma sätt som andra oppositionella – men skall samtidigt till skillnad från de flesta samhällskritiker främja en konsensus mellan olika parter i den konflikt som de är part i. Ibland kan det handla om att bryta ett existerande maktpräglat konsensus eller bryta en tystnad i ett sammanhang där konflikten inte är erkänd. Men även då är syftet att bygga en ny genuin konsensus genom att transformera konflikten. Den gemensamma sanningen/Satya är målet. Som vi också sett menar Gandhi att ickevåld måste ta hänsyn till allas samhörighet och värde, och därmed skydda allas legitima behov, liv och möjlighet till självförverkligande. Som vi sett handlar det för Gandhi om att genom konfrontation komma överens med motparten, att finna en gemensam förståelse. Eftersom ickevåldsrörelsen – utifrån vårt beskrivande begreppsschema – försöker att lösa, transformera eller hantera de konflikter man agerar i, utifrån alla berörda parter gemensamt, (inte bara dominera dem utifrån egna intressen) och utifrån konfliktens samtliga aspekter (inte bara dess akuta kris) bör motsägelsefullheten tolkas som ett *konsensusorienterat konflikthanteringsförsök*.¹ Det är detta försök som antas skapa en grundläggande ambivalens.

Därmed har vi en – inom vårt tolkningsperspektiv – rimlig förklaring till motsättningarnas roll. Det är dock en helt annan och empirisk fråga huruvida ickevåldsrörelser faktiskt hanterar motsättningarna kreativt och dynamiskt så att konsensus främjas mellan konfliktparter. Den intressanta frågan står dock utanför avhandlingens begreppsliga undersökningsområde.

Icke våldets diskursiva grundstruktur

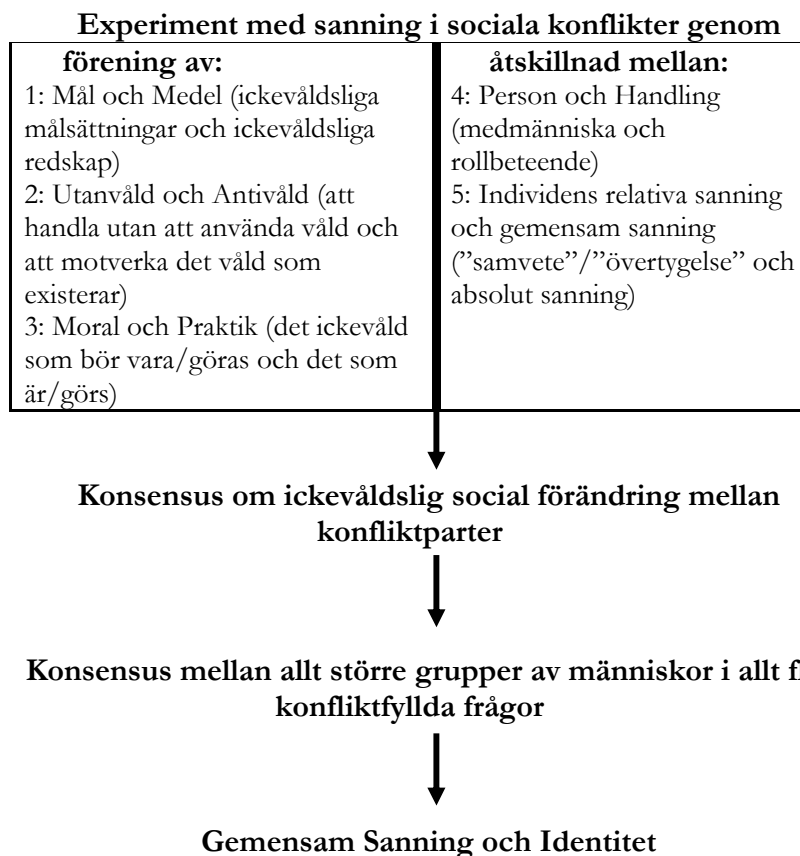
Icke våld karakteriseras – i min begreppskonstruktion – av en specifik diskurs; en sammanhållen uppsättning uttryck, begrepp, praktiker och föreställningar. Här används diskurs som ”ett bestämt sätt att tala om och förstå världen (eller ett utsnitt av världen)”, vilken inte betraktar vårt sätt att tala om världen som en neutral avspiegling av ”vår omvärld, våra identiteter och sociala relationer utan spelar en aktiv roll i skapandet och förändringen av dem”.² Diskurs är *praktiska regler som kopplar samman sättet att tala och andra handlingar*.³ Det är just det som

¹ Något som ingående utvecklas i kapitel 9.

² Winther Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise (1999) *Diskursanalys som teori och metod* 1999, sid 7).

³ Foucault, Michel (*The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language* 1972, sid 31ff). Foucault menar att diskursiva formationer är praktiska regler som förmår ”statements” att relatera *inom* en diskurs och *med* ”non-discursive” beteende. Se även Jaworski, Adam & Coupland, Nikolas (*The Discourse Reader* 1993, sid 3).

ickevåldsrörelsens utopiska ideal gör. Med hjälp av diskussionen i de två senaste kapitlen kan vi sammanfatta ickevåldets diskursiva struktur i följande figur;



Figur 6: Icke våldets grundläggande diskursiva struktur (M.K. Gandhi)

Utgångspunkten för Gandhi är föreställningen att man kan nå Satya och förenas i ett kollektivt självförverkligande (i den gudomliga "Brahman" eller "atman" som omfattar allt). För Gandhi är, som vi sett, Sanning och Gud samma sak (Satya/Brahman). Genom att tillsammans nå sanningen (om Gud/världsalltet eller den yttersta verkligheten) upphör okunnigheten, lidandet och därmed konfliktgenererande individuella skillnader (då egot och begären upplöses) och vi förenas i en gemensam mänsklighet (i befrielsen/"moksha" blir vi identiska med Brahman).¹ Och denna gemensamma sanning och identitet kan man nå via experimenterande med sanning i sociala konflikter.

¹ Gandhi (1999, sid 228, 300, 324, Vol 37): refererande till hinduistiska skrifter. Vi är i en fundamental mening redan ett med Brahman men illusionens töcken förhindrar oss att inse det

”To realize God’, ‘to realize the Self’ and ‘to realize Truth’ are three expressions for the same development. ‘To realize God’ is another expression for ‘to become like God’ and to ‘face God’. The identification of this development with that of self-realization is clearly stated in, for instance, Gandhi’s highly interesting and original interpretation of the *Bhagavadgita*”¹

På vägen till detta utopiska slutmål kan man nå en bit på vägen via konsensusöverenskommelser mellan konfliktparter och ickevåldslig social förändring. Men målet är en fullständig och gemensam sanning, i betydelsen universell sanning, en förståelse av den yttersta verkligheten.

Huruvida ickevåldsdiskursen även i praktiken bidrar till eller de konkreta aktivisterna eftersträvar ömsesidig konsensus, eller om istället en ny maktorganisering av människors föreställningar och beteenden uppstår (en ”sanningsregim” i Foucaults mening), är framförallt en empirisk fråga, inte begreppslig.²

Med denna begreppsliga bestämning av ickevåld och beskrivning av ickevåldets diskursiva struktur blir en fortsatt begreppsutveckling möjlig. Vi kan konstatera att ickevåldet är en sammanhängande handlingsrepertoar – trots konkurrerande sanningsuppfattningar mellan parterna i en konflikt, ja rent av *tack vare* oenighet – men bara om man (likt Gandhi) antar att det finns en inneboende kommunikativ rationalitet i ickevåldet. Om denna inneboende rationalitet inte fanns och hanterade den inneboende motsägelsefullheten i ickevåld skulle handlingsformen istället behöva beskrivas som en ren maktutövning i ickevåldaktivistens partiska intresse, lik annan politisk påverkan för olika intressegrupper.

Det är därmed begreppsutvecklingen i sig som tvingar mig att konstatera att *ickevåldets inneboende motsättning kräver en lösning genom ett i konfliktens dynamik inneboende förnuft för att helheten skall bli möjlig*, för att ickevåld som en handlingsrepertoar skall fungera begripligt. Därmed blir begreppsutvecklingens första verkliga utmaning att beskriva hur ickevåld kan uttrycka rationalitet. Det är nästa kapitelns fokus.

och genom vårt självförverkligande individuellt/kollektivt inser vi det och lever i harmoni med Gud. För Gandhi gick vägen till detta förverkligande via karma yoga, rätt handling: ickevåld.

¹ Naess (1974, sid 34).

² Diskursens grad av konsensusorientering respektive maktorientering, diskuteras i relation till handlingsrepertoaren i sin helhet i det avslutande kapitlet.

Kapitel 4: Icke våldets rationalitet

Huvudfrågan för detta kapitel är: Vilka begrepp krävs för att beskriva ickevåldets handlingsformer och deras relation till *rationalitet*? Frågan väcker behov av att utreda dels hur typer av handlingar kan kategoriseras, dels hur de kan tolkas som rationella. Utifrån allmän sociologisk handlingssteori diskuterar jag därför hur man kan tolka betydelser av handlingars samspel för att sedan argumentera för en relevant handlingstypologi för rationella former av ickevåldshandlingar. Det leder mig slutligen fram till en argumentation för hur ickevåld fruktbart kan tolkas som en konsensusorienterad helhet av fyra grundläggande handlingstypers ambivalenta samverkan. De empiriska fall som huvudsakligen illustrerar begreppsutvecklingen i detta kapitel utgörs av medborgarrättsrörelsen i 50-talets USA och den västtyska civilolydnadskampanjen i mitten av 80-talet.¹

”En *handling* kan förstås som realiseringen av en handlingsplan som stödjer sig på en situationstolkning. Genom att genomföra en handlingsplan bemästrar aktören en situation.”² Meningsfulla handlingar studeras här i dess form av *uppförande* (situationer då aktörerna är medvetna om varandras närvaro eller potentiella närvaro, där de tar varandra i beaktande i sitt handlande) eller övrigt förmedlat handlande, då människor tolkar varandras handlingar trots att de är avlägset separerade i tid och rum (men ändå relaterade, exempelvis historiskt då en ny generation tolkar om vad den gamla gjort).³ När jag diskuterar förnuftighet är det i första hand uppförande som avses.

Utgångspunkten för analysen är att handlingars innebörd inte är begränsad till aktörens eget betydelsegivande genom motiv, syfte, övertygelse eller attityd.⁴ Handlingar som görs i sociala sammanhang förstås också gemensamt av dem

¹ För att inte belasta texten undviker jag att ge referenser till okontroversiella beskrivningar av rörelsernas verksamhet. Generellt hänvisar jag till de referenser som angavs vid presentationen av dessa illustrerande fall. För kampanjen har jag dessutom faktauppgifter från Uwe Painkes text “Diaserie zur Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung: Wir müssen uns entscheiden...” Texten är opublicerad och finns tillgänglig hos författaren.

² Habermas (1988, sid 176, min kursivering).

³ Alexander, C. Norman JR. & Wiley, Mary Glenn; *Situated Activity and Identity Formation*, i Rosenberg & Turner (1990, sid 272–276). Uppförande (conduct) rör situationer då andra är faktiskt närvarande eller potentiellt närvarande, det vill säga åtminstone är *psykologiskt* närvarande för den agerande. Det kan innebära att personen enbart föreställer sig eller tror att andra närvarar. När andra faktiskt närvarar behöver de inte heller vara uppmärksamma på uppförandet eller ens medvetna om det. Uppförande kan alltså vara ett subjekts beteende som orienterar sig helt kring imaginära andra subjekt.

⁴ Österberg (1986).

som närvarar i situationens kommunikation och av andra berörda personer.¹ Frågan är då vilken roll dessa *sociala tolkningar* spelar för hur konfliktparter agerar i sammanhang där ickevåldshandlingar görs.

Samma handlingsform kan ha skilda betydelser och blir förnuftig på skilda sätt. Exempelvis innebär en blockad att aktivister hindrar en verksamhet, vanligen genom att sätta sig på en transportväg. Det är i sig en förhindrande aktion som uttrycker ett avståndstagande från något, inte en aktionsform som pekar på konstruktiva möjligheter för något annat. Ändå kan blockaden genomföras som en skapande verksamhet. Det fanns de i kampanjen som helt enkelt satt på vägarna och vägrade flytta på sig när transportkolonnerna med kärnvapen och underhållsfordon skulle in till eller ut från basen. Så gjorde grupper av pensionärer och före detta tyska soldater som deltagit i andra världskriget. Under tio dagar störde 800 ”seniora aktivister” en manöver i skogen. Andra valde att använda sin yrkesverksamhet som blockadredskap. Sjuksköterskor blockerade klädda i sina vita rockar, lärare stängde av ingången till basen genom att hålla sina lektioner tillsammans med elever på vägen. Präster predikade för sin församling framför basens port istället för i kyrkan. Och före detta koncentrationslägerfångar satt på rad iklädda sina gamla fångdräkter. Det fanns de som släpade dit sina vävstolar och vävde tyger mitt på vägen. Andra dansade folkdans på vägen. Ytterligare en grupp försökte under jultid sälja julgranar till soldaterna från ett ”marknadstorg” mitt framför basens ingång. Genom att var och en av dessa aktioner använde antingen en positiv civil yrkesverksamhet, glädjefull aktivitet eller en påminnelse om en fruktansvärd historisk folkmordshändelse som redskap laddades blockaden med mening. Blockadens ickevåldsmotstånd gavs nya betydelser. Den var inte låst till innebörden av en ”styrkemätning” mellan två parter.

Verksamheter som kärnvapnen påstods skydda blev nu ”vapen” riktade mot basen. De militära vapnen som tveklöst var de kraftfullaste människan någonsin skapat förhindrades av till synes kraftlösa och vardagliga aktiviteter. ”Styrka” blev i sig symboliskt omkonstruerat då skröpliga pensionärer i hundratal förföljde kärnvapentrupporna under en skogsmanöver och blockerade vägar och stigar i en sådan omfattning att manövern fick avbrytas.

Samtidigt fick varje blockad en symbolisk betydelse i kraft av att vara en del av en kedja av blockader. Fram trädde en bild av en så stor bredd av sociala gruppers deltagande i motståndet mot kärnvapenbasen att det var som om ett helt samhälle gjorde motstånd. Blockader med 200 läkare och 40 advokater gjorde det allt svårare att avfärda aktivisterna som arbetslösa yrkesaktivister eller flummiga hippies. När till sist även 19 domare satte sig på vägen den 12 januari

¹ Detta synsätt på handlingars mening är inspirerat av Paul Ricouers hermeneutik (*Från text till handling* 1993, sid 78–89, 179–181), Habermas teori om kommunikation (1988, sid 175–177, 189, 200), samt Blumers symboliska interaktionism (1969, sid 101–113).

1987 så gestaltades möjligheten att blockaderna var lagliga – kanske var det kärnvapen som var olagliga?

Blockadens ”negativa” budskap av förhindrande fick en klang av positiv framtidsvision – ett demilitariserat samhälle av aktiva sociala grupper som förlamar en militär ockupation genom att envist och med humor ställa sig i vägen och hävda sina civila verksamheters värde.

Den tyska civil olydnadskampanjen organiserade blockader av kärnvapenbasen i Mutlangen som en enstaka aktionsform som upprepades i ett och samma samhälles kontext. Ändå uttryckte aktionerna tack vare sin varierande konkreta utformning och skilda deltagande mycket skilda saker. I kampanjen var det olika typer av blockader utförda av olika sociala grupper som gjorde att betydelser varierade.

Olydnadens rationalitetsvillkor

Icke våld kan som vi sett delas upp utan våld och antivåld. Konstruktionen av institutioner och livsformer utan våld är inte så kontroversiellt eller svårt att motivera. I liberala demokratier är det relativt fritt att försöka leva utan våld. Antivåldets motståndformer kan dock vara mer kontroversiella. En vanlig form för ickevåldsmotstånd är alltså civil olydnad. Olydnaden som handlingskategori ställer bestämda krav eller *nödvändiga rationalitetsvillkor* på rörelsen som sådan. Rörelser kan hantera villkoren på en rad olika sätt och därmed konstruera sin egen speciella karaktär av rörelseolydnad, men några villkor är oundvikliga.¹

Olydnad, liksom annan social handling, förutsätter en rationalisering eller legitimering som gör handlingen förnuftig och berättigad, åtminstone för de inblandade rörelsedeltagarna själva. Detta kan vi kalla *intern legitimering*. Olydnaden måste därför till någon grad *knyta an till deltagarnas existerande kultur*

¹ Dessa oundvikliga villkor är dock inte de enda (Jämför Ebert 1983, kapitel 3, där han diskuterar upptrappningen av härskares ”stabiliseringsåtgärder” mot ickevåldskampen). Om rörelsen syftar till en omfattande olydnadsaktivitet så skärps de villkor som diskuteras här samtidigt som säkert andra villkor tillkommer beroende på konkreta omständigheter. Om en sådan kollektiv olydnad skulle uppstå så kan rörelsen räkna med mer aktiva och kreativa reaktioner från den elit som bevakar den existerande ordningen. Nya parter kan dras in i den upptrappade situationen och därmed utvidgas konflikten. Vidare uppstår dels större svårigheter att legitimera kampen eftersom en polarisering skapas i samhället mellan de som är för respektive mot rörelsens mål och olydnad, dels uppstår en större belastning på rörelsens stöd till dom som drabbas av problematiska konsekvenser av aktionerna. Men dessa ytterligare villkor beror av komplexa och dynamiska interaktioner som enbart empiriska studier kan belysa.

och erfarenhet.¹ Den måste utifrån (tänkbara) rörelsedeltagares världsbild eller förståelsehorisont framstå som begriplig.

När medborgarrättsrörelsen i USA lyckades mobilisera tusentals aktiva bland tidigare politiskt passiva svarta grupper i sydstaterna var det möjligt bland annat genom att rörelsen knöt an till en existerande kristen kultur bland de svarta. I en ovanlig kombination av både helig vrede (gentemot segregationens orättvisor) och kristen försoning (gentemot vita människor) predikade av radikala pastorer i svarta församlingar (religiösa auktoriteter) uppstod en fredlig kampvilja mot den segregering svarta lärt sig leva med som något naturligt ont. De mobiliserande symbolerna och myterna var från samma kristendom som deras tidigare slavägare predikat men gavs en ny mening och sattes i ett nytt sammanhang. Dessutom fann man efterhand en metod som passade in i denna interna legitimering, ickevåld.

Till skillnad från konventionell social handling, innebär olydnaden ett regelbrott.² Konventionell handling är normaliserad medan olydnaden (ännu) inte är det. Jag räknar med att olydnad, till skillnad från vardaglig anpassning och lydnad, kräver en uttalad rationalisering eftersom andra kommer att ifrågasätta regelbrottet. Valet av regel man bryter mot eller valet av den form olydnaden tar sig kan därför inte vara godtycklig. Regelns problem eller ”illegitimitet” samt ett lämpligt handlings sätt måste därför identifieras och göras begriplig. Rörelsen behöver visa varför man just i denna situation bör bryta mot en regel – eftersom en generell olydnad mot regler av alla slag, i alla möjliga situationer, kommer att framstå som absurd (åtminstone för andra) och om generell olydnad spred sig skulle samhällets ordning – oavsett innehåll och form – bryta samman. Kollektiv olydnad måste motiveras med något slags speciellt skäl eller undantagsargument. Utan *undantagsrationalisering* kommer inte legitimeringen av regelbrottet att fungera övertygande på andra.

Om olydnadshandlingen skall leda till en omfattande rörelse så måste även nya sociala grupper eller tidigare omotiverade personer övertygas om olydnadens meningsfullhet och legitimitet. Om dessutom rörelsen strävar efter social förändring och politiska resultat så kan inte olydnaden framstå som helt irrationell för de centrala grupper och auktoriteter som stödjer den existerande ordningen och dess maktelit. Alltså krävs ett försök till legitimering av handlingen i det omgivande samhället – en typ av ”konsensusmobilisering”.³ Det innebär att den *externa legitimeringen kräver en anknytning till det rådande*

¹ Jag menar att detta villkor gäller olydnad på samma sätt som det gäller makt. Makt måste på ett motsvarande sätt knyta an till traditioner (Machiavelli, Niccolò *Fursten* 2003, sid 10f) eller folks förväntningar (Bloch, Maurice *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience* 1992, sid 79ff).

² Utgångspunkten är att varje samhälle förutsätter någon slags social ordning och att därför varje individ i denna sociala ordning genom sin uppväxt i en ordning som föregår hennes personlighet socialiseras till någon grad av respekt för den existerande samhällsordningen. Socialisering medför att sociala regler behandlas som berättigade normer och samhällsordningen som legitim.

³ Kländermans, Bert och Tarrow, Sidney (“Mobilization into Social Movements: Synthesizing European and American Approches” 1988).

samhällets normer, myter, ideologier och värderingar. Frågan är dock öppen i vilken omfattning rörelsen måste knyta an till den rådande samhällskulturen för att tillräckligt legitimera sig, sina handlingar och sin målsättning. Men i någon mån måste kopplingen ske om begripligheten skall uppstå.

Medborgarrättsrörelsen knöt an till den rådande samhällsdiskursen när de hävdade de svartas roll som jämlika medborgare i USA. Genom att koppla sin kamp mot diskriminering med den vision om pluralism, jämlikhet och nationella identitet som format USA blev rörelsen svår att avfärda. Många vita, framförallt i nordstaterna, kunde därmed se medborgarrättsrörelsen som en del av deras kamp mot ett USA som förlorat sin unika själ, i ett försök att återupprätta "the land of the free".

Regelbrott mot normer eller lagar kan inte vara den enda formen för rörelseverksamhet, *aktiviteter som understödjer* olydnaden krävs. Skälen till olydnaden måste framföras via olika informationskanaler och bestraffade aktivister behöver stöd. Annars blir det svårare att mobilisera nya deltagare. En parallell verksamhet till olydnaden existerar vilken tar hand om de målsättningar som inte kräver regelbrott för att uppnås. Icke våldsmotstånd är i praktiken inte en isolerad och enstaka handling utan får sin innebörd, i empiriska sammanhang, genom en kontext av andra sammanhängande handlingar i en rörelses helhet. Icke våldsmotstånd kan så att säga inte verka i ett tomrum, den bäddas in i dels icke våldskonstruktion, dels rörelsers övriga verksamhet. Denna sociala integrering av icke våld kan naturligtvis visa sig vara mer eller mindre fungerande i olika rörelser. Men det nödvändiga kravet på aktiviteter som understödjer olydnaden blir inte mindre för att det finns rörelser som misslyckas att uppfylla det villkoret.

Till de inneboende villkoren för kollektiv olydnad hör nödvändigheten att i en rationell form legitimera kampen internt och externt genom att knyta an till existerande kultur och ange speciella skäl till regelbrottet, samt att upprätthålla regelbrotten med understödjande verksamheter.

Icke våldshandlingens rationalitet

Icke våldslig civil olydnad är en handlingsform som utmärks av sitt offentliga och fredliga brytande av regler. Men var gång civil olydnad utförs så sker det i ett konkret socialt sammanhang, vilket medför att handlingens betydelse varierar. När olydnaden dessutom är del av en icke våldsrörelse kombineras handlingsformen med andra icke våldsorienterade handlingar. Under förutsättning att icke våld verkligen utgör en handlingsorientering för rörelsens verksamhet så hänger de också samman i en (mer eller mindre sammanhållen) helhet.

I detta kapitel kommer jag att hävda att ickevåld som rationell helhet bör förstås som en komplex handlingsform vilken är *kommunikativ*, görs *flerrationellt* och är potentiellt *motsägelsefull*. Motsägelserna uppstår genom kombinationen av olika typer av ickevåldshandlingar och framhävandet av olika rationella dimensioner av samma handlingar. Motsägelsefullheten är på en principiell nivå begriplig utifrån försöket att nå konsensus mellan konfliktparter och samtidigt hantera flera dimensioner av konflikter.

Men låt mig ta resonemanget steg för steg.

På engelska är handling och aktion samma ord – ”action”. En ickevåldsaktion är en form av social handling. Att utföra en aktion låter dramatiskt och avgörande. Men en aktion består av flera delhandlingar som var för sig kan vara ganska vardagliga och odramatiska. Till att börja med är det viktigt att vara klar över att ”handlingar” inte med nödvändighet är tydligt avgränsade händelser som drastiskt bryter av ett vardagsliv. Tvärtom är de allra flesta handlingar ett kontinuerligt flöde, vågor av handlingssekvenser som ibland bryter av från sin pågående riktning, ibland blir uppmärksammade eller medvetet valda, men i övrigt fortsätter att rutinmässigt strömma vidare i små odramatiska uttryck. En handling är alltså inget som rent praktiskt måste börja och sluta, dock talar vi om handlingar på det sättet, och analyserar som om de vore tydligt avskilda helheter. Det kan ibland vara nödvändigt för att föra ett resonemang men riskerar att dölja hur de ”stora” och de ”avgörande” handlingarna blir möjliga. Sett ur ett interaktionistiskt (”samhandlande”) perspektiv är även, eller i synnerhet, de dramatiska handlingarna uppbyggda av en mångfald tidigare handlingars komplexa sociala konstruktion.

Ta den elementära handlingen att gå. Till att börja med gör barnet trevande försök att stå, balansera och stappla fram. När det till sist fungerar så sker det skakigt men beslutsamt i riktning mot ett mål. Med åren blir gåendet till en så stark vana att vi inte ”kommer ihåg” hur man gör, det bara sker, i stort sett automatiskt. Så är det även med andra handlingar.

”Stora” handlingar – exempelvis jordlösa lantarbetares jordockupation på den brasilianska landsbygden – består helt enkelt av många ”mindre” och vardagliga handlingar som sammanfogas. Varje ny handling sker med osäkerhet i början – genom sin nyhet och koncentration av energi och uppmärksamhet. Så småningom leder den till (eller uppkommer ur) nya tankar och känslor, medan en del vardagliga handlingar är så automatiska eller omedvetna att vi inte ens med stor vilja kan komma ihåg om vi gjort handlingen eller inte (”Var la jag nycklarna nu då?”).

Någon genomför en handling när det hon gör kan beskrivas som intentionellt, när det har ett syfte, mening eller skäl (Habermas 1984). Handlingar är *praktiska slutsatser som dragits ur intentioner och trosuppfattningar*. Därmed hänger aktion och rationalitet samman. Men förnuftigheten är inte given och enkel, den kan vara mer eller mindre förnuftig, ibland rent av irrationell på grund av missbedömningar eller oreflekterade beteendevanor.

Den handlandes avsikt är en del av handlingen, inte åtskild. I det oreflekterade och ”omedelbara handlandet” är det först efteråt som aktören förstår sin avsikt.¹ Graden av förnuftighet kan diskuteras, analyseras och utvärderas just eftersom handlingen gör anspråk på förnuftighet. För redan aktiva olydnadsaktivister framstår deras egna handlingar som meningsfulla och rationella. Det kan dock finnas svårigheter för sympatisörer, potentiellt nya rörelsedeltagare, andra utomstående observatörer eller aktörer att förstå handlingens förnuftighet. En viss allmän förståelse av olydnadshandlingen som förnuftig är nödvändig för att den skall kunna förmå tillräckligt många att delta och leda till att konflikten löses på ett tillfredställande sätt för de inblandade.

Låt oss se på hur en civil olydnadsaktion kan tolkas utifrån rationalitet.² Aktivister i den tyska olydnadskampanjen organiserade den 15 september 1986 en blockad av kärnvapenbasen i Mutlangen. Det var symfoniorkestern ”Lebenslaute” som med 120 musiker placerade sig framför basens två portar och spelade stycken från Bach, Beethoven, Schubert och Mozart. Kampanjens första ”music-in” eller ”Konzert Blockade” var ett faktum. Polisen definierade dock om blockaden till en ”demonstration” och soldaterna vid basen fick ledigt. Polisen grep ingen utan stod bredvid och lyssnade på konserten. Det innebar att symfoniorkestern lyckades med något som till och med supermakten Sovjet hade svårigheter med, nämligen att förlama USA:s kärnvapenkapacitet. Det var visserligen enbart på en plats och under en dag men faktum kvarstår, basen var tillfälligt ur bruk på grund av Beethovens musik. Men när orkestern som spelat hela dagen fortsatte även under natten brast tålmodet. Musikerna arresterades och placerades i poliscell.

Symfoniorkesterns medlemmar hade en gemensam intention med sin handling, de ville ”förhindra in- och utfart till Mutlangenbasen under konserten” eftersom de betraktade den som förberedelse för folkmord.³ Deras musik var del av en ”livsbejakande kultur” som bokstavligen skulle ställas mot den ”dödkultur” som krigsförberedelserna vid basen var del av. De båda kunde inte förlikas. Samtidigt hade var och en naturligtvis egna syften till varför de deltog, även privata motiv. Oavsett enskilda konkreta deltagares syften kan man fastställa en social betydelse av deras symfoniska blockad genom att observera vad de konkret gjorde och genom att sätta blockaden i ett sammanhang av ett antal direkt relaterade handlingar, som exempelvis deras pressmeddelande och deras uttalanden i polisförhören och efterföljande rättegångar. Handlingen är *målrationell* i den mening att deltagarna hade ett resultat de ville uppnå, att förhindra basens kärnvapenrelaterade verksamhet. Det försökte de göra genom att tillfälligt stänga basen, visa att övertygelsen var så viktig att aktionens risker inte hindrade dem, argumentera för varför denna handling var nödvändig och berättigad. Genom att delta i en kampanj tillsammans med andra som gjorde liknande motstånd hoppades de utgöra en

¹ Österberg (1986).

² Nick m fl (1993).

³ Nick m fl (1993, sid 130).

tillräckligt stark politisk kraft. Målrationellt var aktionen alltså ett redskap för reella händelser de ville uppnå.

Men aktionen var också laddad med ett överskott av mening – den var *symbolisk* – då den förutom att i sig själv vara en fullständig stängning av basen också pekade på något utöver sin egen omedelbara innebörd.¹ Aktionen symboliserar att vanliga människor själva kan göra något för att förhindra kärnvapenkrig.

En del uppfattar effektiva handlingar som icke-symboliska, eller med andra ord, att symboliska handlingar är ineffektiva. Men alla handlingar kan förstås som symboliska. Effektiva handlingar är symboliskt laddade eftersom de uttrycker möjligheten att åstadkomma resultat.² I den mån som civil olydnad lyckas åstadkomma en förändring, exempelvis att stoppa en planerad vapenexport till ett land, så blir olydnaden desto mer symboliskt laddad just i kraft av att den blir ett tecken på att olydnad kan skapa förändring.

De handlingar som brukar klassificeras som ”symboliska” är ibland ganska tomma på mening. Om symfoniorkestern hade valt att spela en fredskonsert på stadens torg i protest mot kärnvapen hade inte det symboliska budskapet varit lika starkt. Dessutom, vilket antagligen är viktigare, så hade symfonin på torget symboliskt uttryckt något helt annat, nämligen att vi kan stoppa kärnvapnen genom att spela musik på ett torg. Då hade man ofrivilligt symboliserat fredsrörelsens oförmåga att (praktiskt) stoppa kärnvapen. Symfonin framför basens portar symboliserade visserligen rörelsens oförmåga att stoppa alla kärnvapen under alla dagar – dels eftersom de inte återvände varje dag efter att de släppts från fängelset, dels eftersom inte andra symfoniker blockerade alla andra baser i världen samtidigt – men de symboliserade den faktiska möjligheten att stoppa verksamheten vid en bas under en dag. Därmed pekade aktionen också på möjligheten att alla baser kan stoppas under alla dagar, om människor låter sig inspireras av deras exempel. Denna ”symboliska effektivitet”, att en aktion tydligt och utmanande uttrycker aktionens budskap, beror av samklang mellan handlingens utformning och uttolkarnas förståelse, inte aktörernas syften (vilken vi ju svårligen kan veta något om, i synnerhet en tid efteråt).³

Varje handling uttrycker en möjlighet. Den rymmer ett: ”Så skulle vi också kunna göra”, eftersom det faktum att den görs i sig bevisar att den är möjlig att göra. För varje ny grupp som genomför liknande aktioner – rullstolsburna, pensionärer, parlamentariker, officerare – så uttrycks allt mer effektivt möjligheten att även andra skulle kunna göra samma handling. Symfoniblockaden är alltså förnuftig både som målrationell handling och som symbolisk handling.

¹ Ricoeur, Paul (*The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics* 1974, sid 12).

² Hergren (1999, sid 135ff).

³ Jämför med Hergrens användning av begreppet ”maximal symbolik” (Hergren 1999, sid 140f).

Samtidigt kan vi säga att handlingen sa något om vilka de inblandade är; aktivisterna, polisen och militären *tillskrivs identiteter* genom hur de behandlade varandra. Identitet uppstår ur sociala interaktioner där både självbild och andras definitioner av vem man är spelar roll.¹ Den uttrycker skillnaden mellan individen/gruppen och de andra: vi och dem. Utifrån en socialkonstruktivistisk identitetsuppfattning kan vi tala om reflexiva identiteter som blir till *genom handling*.² Identitetskonstruktionen är i sig en kamp mellan föreställningar. Aktivisterna betecknades som ”kriminella” av polisen men såg sig själva som ”ansvarstagande fredsarbetare”. För vissa åskådare var de ”martyrer” som offrades för en god sak, för andra besvärliga ”bråkstakar” som förhindrade människor i sitt legitima arbete. Tillskrivningen av identitet sker både genom explicita beteckningar och genom de föreställningar som ligger i agerandet. När aktivisterna tog initiativet och genom en blockad medvetet bröt mot lagen var de allt annat än passiva offerlamm, det var de som tvingade polisen och militären att anpassa sig. Men aktivisterna behandlades som om de vore något slags felplacerade föremål i den stund de greps, bars bort och fraktades till häkte för att fotograferas, identifieras och katalogiseras med nummer och namn. De aktivister som med ett glatt leende sträckte fram en hand och presenterade sig, etablerade (för ett ögonblick) jämlikhet. Genom aktionen pekades den kärnvapenbeväpnade militären ut som ett hot mot samhället och människor, i stark kontrast till dess självidentitet som försvarare av frihet och demokrati. De identifierades som skapare av en orättfärdighet genom att de skulle förhindras i sin (förmodat legala och legitima) verksamhet. Samtidigt placerade sig symfoniorkestern tillsammans med andra i kampanjen som (en del av) lösningen till orättfärdigheten. Identiteter är därmed inget (för alltid) givet eller självpåtaget, utan en både gemensamt och individuellt konstruerad självbild som är föränderlig och ibland omtvistad i form av konfliktladdade relationer. Oavsett vad deltagarna i symfoniorkestern ville ha sagt om kärnvapen så säger de samtidigt något om sig själva (något som inbegriper vilka de skulle vilja vara) och sin relation till andra (de som inte är som aktivisterna). De bestämmer dock inte betydelser ensamma, utan identiteter förhandlas i interaktionen. Därmed minskar aktivister i trovärdighet för sina motparter om de agerar motsägelsefullt, exempelvis förespråkar jämlika och fredliga relationer men samtidigt agerar som om de vore ojämlika och beredda att använda våld. Som vi skall se i kapitel 7 kan aktivister som möter fiendebilder och hat tvingas välja att visa sin ickevåldslighet i det närmaste överdrivet tydligt för att bryta låsta föreställningar hos motparter.

¹ Michael A. Hogg menar att: “Social identity theory maintains that social identity phenomena (i.e., group and intergroup phenomena) cannot be reduced to or explained in terms of personal identity.” (i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 555).

² Johansson, Anna (*La Mujer Sufrida: the Suffering Woman* 1999, sid 74). Det motsatta perspektivet bygger på ”essens” och använder referenser till statiska bilder av kultur, släktskap, ras och historiskt ursprung.

Symfoniaktionen är också möjlig att förstå som *värderationell*.¹ Symfoniorkestern lyckades bara stoppa verksamheten på basen under en enda dag och rimligen kunde de inte i förväg räkna med ens ett så tydligt resultat. Till detta skall läggas att de snabbt hade blivit bortkörda om militären satts i krisberedskap på grund av krigsfara. Därmed måste det också vara rimligt att tolka blockaden som värderationell i betydelsen att resultatet inte var det avgörande, utan att det för deltagarna fanns ett *värde i sig* att genomföra aktionen. Oberoende om aktionen verkligen kunde motverka kärnvapenhotet så fanns en tro på att aktionen var värdefull. En ”folkmordsplanering” skulle åtminstone inte ske med deras godkännande (”Not in my name”, vilket är en vanlig slogan i ickevåldsaktioner mot kärnvapen i USA). Oavsett vad deltagarna faktiskt trodde eller ville kan vi säga att aktionens utformning uttrycker budskapet att den är värdefull i sig, oberoende av resultatet. Just själva försöket att förhindra kärnvapenhotet blir därmed det värde aktionen uttrycker.

Det finns alltså skäl att förstå samma handling som målrational, symboliskt kommunicerande, identitetskonstruerande och värderationell. I en undersökning av hur handlingar kommuniceras och ges mening i sociala sammanhang ligger svårigheten att göra en avvägning mellan flera deltagares möjliga förnuftiga skäl. Det för oss över till frågan om vi överhuvudtaget kan fastslå en social mening – en betydelse som är gemensam – eller om varje handling har olika betydelser beroende på vem som bedömer den eller rent av vad den personen för tillfället vill ta fasta på.

I avhandlingen provas fruktbarheten för begreppsutvecklingen av en *social betydelse* för ickevåldsaktioner, en betydelse som är korrekt, sann eller rimlig i meningen att den är gemensam. Jag tar hjälp av Ricoeurs kritiska hermeneutik som överskrider aktörers privata betydelsegivande, symbolisk interaktionism som anger interaktionens kommunicerade betydelser och Habermas ideala samtalsprocedur som ger oss ett redskap att bedöma en betydelses gemensamma giltighet, där det faktiskt sanna och det moraliskt rätta är något gemensamt.

Handlingars sociala betydelser

Paul Ricoeur hävdar att handlingar skall tolkas på samma sätt som text.² Han säger att:

¹ ”*Value-rationally* – through conscious belief in the (ethical, aesthetic, religious or however interpreted) unconditional, *intrinsic* value of a certain mode of behavior, purely as such and independently of success” (citerat i Habermas 1984, sid 281).

² Det mänskliga handlandet är en ”*kenasi-text*”, ”när handlingen frigör sig från den handlande får den en självständighet som kan jämföras med textens semantiska autonomi. Den lämnar ett spår, ett märke efter sig. Den skriver in sig i tingens förlopp och blir till arkiv och dokument. Det mänskliga handlandet har på samma sätt som en text – vars betydelse frigjorts från det

”Det som skall förstås i en text är inte först och främst den som talar *bakom* texten utan det som texten talar om – *textens* ’sak’, det vill säga den värld som texten på något sätt utvecklar *framför* texten.”¹

Vidare menar han att textens intention inte är författarens förmodade intention, ”utan det som texten själv vill”. Förståelseteorin av texter har skadats, menar Ricoeur, genom att den identifierats med förståelsen av ett psyke bakom texten. I handlingsteori och subjektivistiska riktningar inom hermeneutiken är det vanligt att man ger handlingar dess betydelser utifrån aktörens attityder, psyke eller motiv. Vad man då sysslar med är att förklara varför en text skrevs så som den skrevs. Om förklaringen blir övertygande så har man (ofrivilligt) avskaffat aktörens tilltal till andra människor, försöket att kommunicera, att säga något till oss andra som har med oss att göra. En övertygande förklaring tenderar att bli en bortförklaring. Om vi exempelvis tolkar en rörelses demonstration mot diskriminering som deras försök att bilda en gruppidentitet tenderar frågan om diskriminering att blekna bort. Det avgörande för att komma åt egenheten hos rörelser socialitet blir alltså tolkningen av vad som sägs och görs. Frågan om vem som säger något är istället en fråga för psykologin kring sociala rörelser. Psykologiska studier av sociala rörelser är givetvis både berättigade och intressanta verksamheter. Det är dock problematiskt om man blandar samman frågan om *vem* som säger något med frågan om *vad* som sägs. En del av ny social rörelseteoris användning av begreppet rörelser ”identitet” är ett exempel på en sådan sammanblandning.²

Den meningsfyllda handlingen blir alltså objektifierad eller fixerad i samma stund som den är gjord, på samma sätt som en diskurs fixeras genom skrivande, genom att den blir till text, och så att säga flyr eller lämnar aktören.³ Meningsfullheten beror inte av handlingens närhet till aktören, utan av handlingens delaktighet i det sociala, dess gemensamhet. När väl handlingen eller texten är gjord finns det inget subjekt som har en privilegierad

ursprungliga sammanhanget – samma betydelse, som inte låter sig reduceras till betydelsen i den ursprungliga situationen där den uppstod. Istället tillåter den på nytt en inskrivning av dess mening i nya sammanhang. Handlingen är slutligen, i likhet med texten, ett öppet verk som vänder sig till ett oändligt antal möjliga ”läsare”. Domen fällt inte av samtiden, men av den följande historien”. Ricoeur (1993, sid 88).

¹ Ricoeur (1993, sid 77, 59).

² Att begreppet identitet för ”identitetsparadigmet” i ny social rörelseteori (NST) är fastläst vid självdefinitioner visas då en av grundarna av teorin (senare en kritiker av det) Alberto Melucci diskuterar identitet just som om *vem* som säger eller gör något, Melucci, Alberto (*The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society* 1996b, sid 51–52), och på sid 100 förklaras att den avgörande frågan för en aktör just är vem man är i relation till andra. Identitetsbegreppet riskerar alltså att reducera allt rörelsen hävdar i en kommunikation till en fråga om ”Vilka är vi?” För en kritik av Meluccis reduktionism av kommunikation till identitet se Vinthagen, Stellan (*Symboler i rörelse: Om sociala rörelser som tilltal* 1997c).

³ Ricoeur (1981a).

tolkningsrätt, alltså inte ens aktören. Det är naturligtvis rimligt att om möjligt fråga aktören vad hon ville uppnå eftersom den som agerade kan förväntas ha övertygande argument eller skäl. Men ingen har "copyright" på handlingens innebörd – den är en gemensam angelägenhet som kan diskuteras. Om meningen definierades av aktören skulle varje text eller handling enbart vara ett tidsdokument, en historia bland historier, en fråga om psykologi eller en funktion av social position. Kommunikation eller social mening skulle vara avskaffat.

Om vi vill förstå kollektiv handling som meningsfylld bör vi göra en rad viktiga distinktioner. Vi bör skilja på aktörens *avsedda mening* för handlandet å ena sidan och å andra sidan *handlingens mening*, där även *oavsiktliga meningar* blir meningsfyllda, för läsaren (potentiellt alla människor). Vidare måste vi konstatera att det måste finnas *meningslöst* beteende, beteende som till exempel är reflexmässigt eller helt enkelt trivialt. Till sist kan vi även konstatera att i tolkningen av en ickevåldets meningsfullhet finns det handlingar vars mening är ointressant för ickevåldet. En *ointressant mening* rör inte förståelsen av sociala rörelser ickevåldsverksamhet utan andra fenomen.

För en sociologisk analys bör det först och främst vara handlingens mening som är relevant, det vill säga handlingens mening ur ett socialt perspektiv, dess mening för läsare. Här skall vi poängtera, för att undvika missförstånd, att givetvis även den handlande aktören kan ta plats som läsare av "sin" handling, men då som en läsare bland andra läsare, inte som "ur-aktör" med privilegierad tolkningsrätt.

Det hermeneutiska perspektivet på ickevåldshandlande innebär att vi behöver förstå handlingen som en helhet, där det inledningsvis blir en gissning vilka delar som är viktiga. Efter hand kan den relevanta sociala helheten urskiljas, vilken ger handlingen en social mening. Tolkandet har inget slut utan utgörs av en oändlig hermeneutisk cirkel av nytolkande. Men varje tolkning är trots det inte lika rimlig som vilken annan tolkning som helst, eftersom tolkningens giltighet beror på den övertygande styrkan i dess argument gentemot alternativa tolkningar.

När aktivister från en lokalgrupp av den tyska ickevåldsrörelsen Graswurzelbewegung blockerade en tågtransport med inryckande soldater på Kölns järnvägsstation hade de själva (var för sig och som grupp) en avsikt med sin aktion. När handlingen väl är gjord har den blivit allmän, dess mening har fixerats, handlingen har likt ett bokmanus lämnats till tryckeriet och fixerats som text. Att andra civila tågresenärer blev försenade var en förutsägbar men oavsiktlig betydelse som ingår i tolkningen av aktionen. Vår slutsats måste vara att förhindrandet av soldaterna sågs som viktigare än de civila aktiviteter som också stördes (oavsett om aktivisterna var medvetna om att de faktiskt gjorde den prioriteringen eller inte). När aktivisterna i samband med blockaden delade ut flygblad och bjöd människor på kaffe framkom även dialog och vänlighet i handlingen.

Handlingens mening formades dessutom av polisens, soldaternas och andra aktörers agerande i situationen eftersom aktionen fullbordades i en interaktion med andra. Aktionen blev alltså till som interaktion. När sedan aktionen rapporterades i massmedier gavs handlingen ytterligare betydelser av journalister. Långt innan aktivisterna hunnit återsamlas på puben i Kölns Sociala Center efter att de hade släppts fria från polisstationen hade handlingen alltså ”lämnat dem” och blivit tolkad av en rad aktörer i samhället – handlingen levde så att säga sitt eget sociala liv. Att aktivisterna var medvetna om att handlingens mening bedömdes i sitt sociala sammanhang visade de genom att göra utvärderingar utifrån egna upplevelser och andra aktörers kommentarer – exempelvis andra aktivister, medier, soldater, polis och resenärer. Utvärderingarna formade en erfarenhet som modifierade utformningen av kommande aktioner och deras försök att styra aktioners (sociala) betydelse.

Man kan därmed fastslå att det finns flera relevanta sociala betydelser av en ickevåldslig motståndshandling, nästa steg blir att reda ut hur denna betydelse uppstår i det sociala.

Interaktionens konstruktion av betydelser

En teori som hjälper oss att förstå social interaktion är *symbolisk interaktionism*. I symbolisk interaktionism blir interaktion ett allmänt socialt fenomen, till skillnad från en del andra interaktionsteorier som enbart diskuterar specialfall eller aspekter av människors samordnade handlande.¹ Symbolisk interaktionism ser interaktion som en *social* skapelse byggd på *kommunikation*. Grundaren George Herbert Mead skiljer på signifikanta gester som beror av tolkning och icke-signifikanta gester som sker automatiskt eller reflexmässigt.² När vi tolkar ger vi idéer, handlingar eller objekt en betydelse. Därmed blir de *symboler* som uttrycker en *annan* idé, handling eller annat objekt utöver sin omedelbara identitet.³ En betydelse uppstår alltså då en sammankoppling görs mellan minst två fenomen, objektet och dess referens till något annat. Olika betydelser

¹ Den behavioristiska utbytesteorin och den individorienterade psykoanalysen är exempel på specialteorier vilka kan ge förklaringar till delfenomen inom den sociala interaktionen, som exempelvis ekonomisk interaktion eller självdestruktivt beteende. De kan rimligen inte ges en status såsom teorier om social interaktion i allmänhet. Om man felaktigt använder dem som förklaringar av interaktion i sig förvandlas variationer som exempelvis politiska, lekfulla, ironiska eller ideologiska handlingar till något annat än vad de är. Begrepp som ”solidarisk handling” skulle i så fall förvirras till ett rent missförstånd; ett oekonomiskt utbyte eller uttryck för individens egna psykologiska behov och processer. Social interaktion som helhet inbegriper en variation och komplexitet vilken inte låter sig reduceras till en aspekt. Se exempelvis Smelser, Neil J. (*Sociology* 1995, sid 85).

² Blumer (1969, sid 8).

³ Smelser (1995, sid 86–88).

hänger i sin tur samman och kan därmed sägas bilda en meningsstruktur eller symbolstruktur.

Poängen i symbolisk interaktionism är att vi handlar i enlighet med den betydelse eller symbol som kopplats till stimuli, inte i enlighet med detta stimuli ”i sig självt” (såsom den tidigare inom socialpsykologin så populära behaviorismen hävdar). Man kan därmed säga att vi aldrig har en direkt och omedelbar kontakt med världen, allt fungerar som symboler och det är via symboliken vi handlar. Världen förmedlas symboliskt och blir begriplig genom att tilldelas symbolisk struktur. Meningen är socialt skapad och därmed i någon mån generell. Dock inte i absolut betydelse eftersom varje individ är en deltagare i den sociala tolkningsprocessen som är en ömsesidigt subjektiv process (intersubjektiv). Tillsammans med andra subjekt ger man sociala betydelser åt sig själv, världen, andra – och därmed ickevåld.

Betydelsens strukturerade kommunikation

Då betydelsen av en handling skapas gemensamt, måste man för att kunna kommunicera ta den andres roll, eller se ur dennes perspektiv. Det innebär också att se sig själv genom den andre, att göra sig själv till ett objekt.¹ En interaktion innebär att individer försöker få sina handlingar att passa ihop, att samspela genom anpassning och därmed tolka betydelser gemensamt. Gemensamma olydnadshandlingar kan därför förstås som skapade av en process av *interaktiv tolkning*. Stabilitet i den sociala interaktionen är ett resultat av den sociala interaktionens historia. Varje exempel på gemensamma handlingar föregås av tidigare gemensamma handlingar (med andra människor), vilket innebär att de tolkningsscheman, symbolstrukturer och betydelser som tidigare etablerats socialt förs vidare i skapandet av nya gemensamma handlingar, institutioner, exempelvis äktenskap eller ickevåldsträning (se kapitel 8). Alltså kan ickevåldsaktioner inte göras ”fritt som man vill”, utan varje motståndshandling bygger med nödvändighet på tidigare etablerade betydelser och erfarenheter.²

¹ Blumer (1969, sid 12, 111). Att göra sig själv till ett objekt (referera till ”mig”) innebär samtidigt att man skapar en bild av vem man är, man får ett ”jag”, vilket kontinuerligt ges en modifierad betydelse genom interaktionen. ”Jaget” ger samtidigt individen en möjlighet att interagera med sig själv, som subjekt och som objekt (vilket alltså är en inre *kommunikation*). Att se sig själv utifrån innebär att konstruera ett ”socialt jag” och detta interaktiva ”rolltagande” uttrycks i begreppspar ”I” och ”me” (Giddens 1994, sid 219).

² Eller mer exakt: man kan göra ”som man vill” men man kan inte vilja vad som helst, eftersom viljan struktureras ur tidigare erfarenhet. Symbolisk interaktionism har med fog kritiserats för att inte kunna hantera struktur i sitt teoretiska perspektiv. Problemet är till att börja med sociologiskt. Strukturalismen har visat att det inte är möjligt att förstå samhället om vi enbart ser till faktiska individer, handlingar och händelser, de sociala fenomenen i sig och dess objekt. Vi måste även se till relativt stabila *relationer* mellan sociala fenomen och regelbundenheter i

Om vi skulle stå förundrat omedvetna och ge en noga utvald tolkning inför varje objekt i vardagslivet, skulle vi bli galna av överbelastning utav det mest enkla – som att gå längs en gata. Tolkningen rutinieras och rutiner som upprepas år efter år blir med tiden nästan automatiska.¹ Sheldon Stryker är en av dem som utvecklar symbolisk interaktionism i en mer strukturorienterad riktning och menar att struktur är just stabil interaktion eller regelbundna handlingsmönster.² Andra som betonar struktur som ”förhandlad ordning” menar att existerande maktrelationer och kulturellt accepterade betydelser förser aktörerna med material som de väljer ur, försvarar och enbart delvis förnyar. Det finns alltså begränsade resurser till meningsskapandet, vilket i sig är ett strukturellt villkor som gör nytolkandet svårt. I en analys av ickevåldshandlandet måste vi ta hänsyn både till den tolkning som aktörer ger handlandet i situationer och till tolkningens struktur för att förstå ickevåld.³

Ickevåldets gemensamt sanna betydelse

Om vi tar den symboliska interaktionismens perspektiv på det sociala, framträder ett socialt liv där en oändlig kommunikation om symbolers mening förekommer.⁴ Allt är inte lika meningsfyllt men för allt som är meningsfullt förekommer förståelsesamarbete och förståelsekamp, ett sökande efter social kunskap i allt socialt liv, där man för att kunna handla tillsammans tvingas söka

interaktionen, speciellt de som uppstår oavsiktligt, omedvetet eller ur nödvändiga villkor för handlandet eftersom de sätter gränser. Problemet är även politiskt eftersom en sociologisk teori som överbetonar aktiviteten i sig och inte ger tillräcklig vikt åt hur den är strukturerad över tid, tenderar att dölja och därmed (ofrivilligt) försvara rådande maktförhållanden, status quo. Problemet uppstår då det omedvetna, strukturella, materiella eller biologiska redan i utgångspunkten ses som *underordnade* interaktionen eller tolkningsprocessen.² Enligt min mening är detta ett misstag som sker genom ett underskattande av interaktionens materiella villkor, historia och oavsiktliga/omedvetna struktur.

¹ Se diskussionen om Bourdieu nedan.

² Stryker (1980, sid 65–67). Sedan 80-talet har symbolisk interaktionism uppmärksammat strukturproblemet och det har föreslagits att ”förhandlad ordning” och ”nätverk” skulle kunna utgöra begrepp för strukturella förhållanden, se Maines, David. R. (“In Search of Mesostructure: Studies in the Negotiated Order” 1982, sid 267–279).

³ Utifrån symbolisk interaktionism skapas ickevåldets begriplighet av aktörers kontinuerliga beaktande av varandra i en interaktionssituation, genom den betydelse som de gemensamt ger ickevåldet, men det sker i en situation som regleras av historiens stabila interaktionsmönster. I enlighet med symbolisk interaktionism finns visserligen ett utrymme för nytolkning och därmed ickevåldsliga handlingar som bryter etablerade strukturer. Men den begränsade uppsättning positioner som samhällets olika sociala fält erbjuder är startpunkten. Det är den struktur aktivisterna och rörelsen alltså befinner sig i innan de gör sin aktioner, den struktur de måste förhålla sig till – i synnerhet om de har tänkt sig att bryta strukturens regler. Detta kapitel fokuserar på handlandets rationalitet eller meningsfulla innebörder.

⁴ Enligt symbolisk interaktionism är samhället ”ett nät av kommunikation”. Se Manstead, A.S.R & Hewstone, M. (*The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 648).

en gemensam förståelse av symboliken. Om symbolers betydelser bestäms socialt i interaktionen, ligger det nära till hands att förstå (*ickevålds-*) *handlandets gemensamma betydelse* utifrån teorin om kommunikativ rationalitet och dess ideala samtalssituation.

Kommunikativ rationalitet lanserades av Jürgen Habermas under mitten av 80-talet och är en teori för samtalsinteraktion som anger hur en sanning eller något moraliskt rätt fastställs (diskursetik).¹ Samtal är ett kommunikativt handlande där sökandet efter *förståelse* ("Verständigung") och *konsensus* ("Einverständnis") finns inbyggt i interaktionens villkor, i själva försöket att samtala.²

Habermas hävdar, bland annat utifrån symbolisk interaktionism, att det finns en rationalitet inbyggd i det talade språket och i den "livsvärld" som människor lever genom, vilken i grunden är kommunikativ.³ Det motiverar att en teori om samtalande även kan ses som en teori om demokrati, sanning och moral. Att tala till människor, att utföra "talhandlingar", bygger på att vi tror på vad vi säger (är ärliga), att vi pratar om något som berör oss gemensamt (är intersubjektiva) och att vi låter argumenten/skälen avgöra vad som är giltigt (är intresserade av det som är sant eller rätt).⁴

Den kommunikativa rationalitetens förståelseorientering skiljer sig från målrationalitetens projektorientering, den senare utmärker det så kallade systemet – stat/byråkrati och marknad. Kommunikation bygger på överenskommelser utifrån ett *övertygande* av varandra, medan målrationaliteten är teknisk och strategisk i sitt sökande efter rätt instrument till redan fastlagda mål – och är därmed kopplad till makt, påverkan och *övertalning*.⁵

Utifrån samtalsteorin har Habermas och Karl-Otto Apel utvecklat den så kallade diskursetiken vilken hävdar att det etiskt sanna är en konsensus mellan alla människor efter ett oändligt samtal utan påverkan från makt.⁶ Detta oändliga samtal är den så kallade ideala samtalssituationen, vilken är en utopi.

¹ Habermas (1988, sid 77ff).

² Förståelse utgör en *svag* ("weak communicative action") medan konsensus/överenskommelse är en *stark* form av kommunikativ handling (Habermas 1998, kapitel 7). Denna åtskillnad skapar Habermas efter kritik av hans presentation av teorin om kommunikativt handlande. (Jfr även med Gandhis utveckling av en svag och stark variant av ickevåld).

³ "Livsvärld" är för Habermas en underförstådd bakgrund till vårt handlande, något som tematiseras och synliggörs enbart utifrån vissa aspekter i reflekterande samtal, men som i övrigt är självklar och lik den luft vi andas. Livsvärlden tillhandahåller både *kontexten* för förståelseprocessen och *resurserna* – i termer av "a storehouse of unquestioned cultural givens" – vilka gör förståelsen möjlig (Habermas 1996, sid 135). Språket rationaliserar livsvärldens oartikulerade och "bakomliggande konsensus", gör rationellt handlande möjligt, (1998, sid 335).

⁴ Habermas (1984, sid 319–328; 1988, sid 175–203; 1989, sid 62–76; 1998, sid 7f och 122). Den renodlade "talhandlingen" är en "illokutionär handling" där reella konsekvenser uppstår genom talet: "making statements, asking questions, issuing, commands, giving reports, greeting, and warning." (Searle, John "What is a Speech Act?" 1996, sid 263).

⁵ Se Habermas (1988, sid 177ff).

⁶ Habermas, Jürgen (*Moral Consciousness and Communicative Action* 1990, sid 43ff). Se även Apel, Karl-Otto (*Etik och kommunikation* 1990).

Utopin hjälper oss att kritiskt söka efter sätt att minska maktinslag eller öka motstånd mot makt.

Såsom en utopi skall vi inte tro att vi kan nå den ideala samtalsituationen. Det är omöjligt. En längtan att nå det ideala samtalet anger i så fall en strävan, en riktning för kommunikation. Det ideala samtalet blir därmed en måttstock för kritisk bedömning av de tolkningar och överenskommelser som uppstår i vår sociala kommunikation. Icke våldshandlandet går därmed att uppfatta som konstruerad ur en social interaktion där handlandets *de facto* betydelse beror av de gemensamma tolkningar som råder i en situation men där en mer ideal kommunikation avgör vilken etisk giltighet ickevåldshandlandet har (*de jure* betydelse).¹

Symboliska aktioner

Sett ur interaktionismens perspektiv är alla handlingar – förutom de rent reflexmässiga – symboliska. I symboliska handlingar är det tolkningar, perspektiv och argument om världen och vår situation inte bara självbilder och identiteter som presenteras. Den symboliska dimensionen av handlandet innebär att handlandet har en betydelse utöver dess omedelbara innebörd i den handlingssituation där den görs; att handlingen (även) har en innebörd för andra människor och i andra sammanhang. En symbolisk handling överskrider med andra ord sitt ursprung. Det vore orimligt att reducera den kommunikation som sker i handlandet till enbart ett uttryck för självet eller identiteten. I interaktionens drama uttrycks mer än bara definitioner och positionsmarkeringar om vilka de inblandade aktörerna är. Det påstås även något om vad det sanna, goda eller vackra i livet är. Och en massa andra saker.

Dessa symboliska handlingar är kommunikativa. Handlingar är visserligen tagna för sig ställningstaganden där aktören anger betydelser som hon själv anser är riktiga. Men samtidigt kan interaktionen – som handlingssamspel – förstås som en kommunikationsprocess i kraft av möjligheten att just tolka innebörden i aktörernas ställningstaganden gentemot varandra och situationen. Dessutom har varje ställningstagande föregåtts av en social historia av kommunikation.

En symbolisk interaktion uppstår där människors olika bedömningar om saker kodas och avkodas via symbolik. Som vi sett tidigare kan man enligt Ricoeur tolka handlingar likt text: som symbolisk handling. De säger något om världen alldeles oavsett vad aktivisten/författaren avsåg. Symboliken uppstår då handlingen är gjord och lämnar den handlandes omedelbara avsikt. I detta perspektiv kan alla handlingar vara symboliska, även de praktisk-tekniska,

¹ Vinthagen (1997c).

eftersom de kan säga något om världen och vår plats i den. Eller rättare, alla handlingar har en symbolisk dimension. Olika sidor av handlingar blir aktuella beroende på vad vi intresserar oss för. Den rationella kvalitén i en handling kan kanske inte bedömas utifrån enbart en typ av rationalitet. Om en direktaktion då aktivister ockuperar ett tomt hus enbart ses som tecken för något annat riskerar man att missa att den faktiskt (i liten skala) förverkligar det mål aktivisterna söker efter. Den uttrycker en omedelbar måleffektivitet – huset som stod tomt förvandlas i och med en direktaktion till *ett hem* (för före detta hemlösa). Om aktivisterna inte hade en målrationell orientering skulle ett demonstrationsplakat lika väl kunnat uttrycka bostadsbehovet. Genom sitt direkt måluppfyllande förhållningssätt till bostadsproblemet blir handlingen faktiskt symboliskt starkare. Dess förmåga att utmana oss andra att ta bostadsproblemet på allvar, att finna rimliga förklaringar till varför inte tomma hus kan få lov att användas av dem som inte har någonstans att bo, blir starkare genom att deras effektiva handlande uttrycker ett symboliskt exempel på hur man skulle kunna göra.

Ickevåldets olika handlingstyper

För att kunna beskriva ickevåld som enhetlig handlingsrepertoar behöver vi ett kategorisystem för möjliga och relevanta handlingsformer. Habermas har utifrån en kritik av Max Webers klassiska handlingsteori delat upp handlingar i fyra typer allt efter deras olika orientering.¹ Grundtyperna är målrationella-, normativa-, dramaturgiska- eller kommunikativa handlingar. Enligt Habermas är *handling* en mänsklig aktivitet som är möjlig att begripa, som kan ges skäl eller hävdar något.² De har alla sin egen förnuftighet men utifrån skilda grunder eller skäl. Det innebär att de alla kan bedömas utifrån sin rationalitet.

Detta är idealtyper och inte empiriska kategorier som kan observeras i en social interaktion. En idealtyp är en teoretiskt konstruerad och karakteristisk form som överdrivet framhäver ett fenomen och därmed tjänar som måttstock för att bedöma och tolka empiriska fall.³ Poängen med en renodlad uppdelning

¹ De fyra grundtyperna av handling sammanfattas i Habermas (1988, sid 168) och kommunikativ handling utvecklas på sid 175–203. För Habermas diskussion av Max Webers handlingsteori, se Habermas (1984, sid 279–286; 1988, sid 149–174). Habermas menar att Weber utgår från det målrationella handlandet som referenspunkt i sin analys och missar den kommunikativa handlingen. Weber skiljer mellan målrationella-, värderationella-, affektuelle- och traditionella handlingar, vilka i fallande skala är rationella (utifrån målrationella handlingar som norm för ”rationalitet”). Intressant nog använder Foucault en liknande kategorisering av fyra mänskliga ”teknologier”, se Foucault (1998, sid 18).

² Habermas (1984, sid 22–23). Kroppsrörelser ingår i handlingar men är inte handlingar i sig, sid 96–98.

³ Burger (1976), sid 115–140, 154–167.

är att tydliggöra de skilda logiker och uttryckssätt som präglar handlingar, att ge oss analytiska verktyg till att förstå ett vardagligt och komplext handlande som kan innehålla alla rationaliteterna samtidigt.

Man kan uppfatta idealtyperna som dimensioner av handlande, analytiskt urskiljbara men i praktiken sammanvävda aspekter av handlandet.¹

Som vi sett tidigare förstår Gene Sharp ickevåldsaktion som en målrationell handling som tar formen av strategi eller teknik.² Genom att illustrera Habermas handlingstypologi med hjälp av ett konkret fall av civil olydnad, skall jag argumentera för att ickevåld med fördel kan tolkas som mångfaldigt agerande i konflikter och rimligen inte bör reduceras till målrationellitet.

För Sharp handlar alltså ickevåldsaktioner om ett för grupper förnuftigt användande av effektiva medel för att uppnå sina i förväg fastställda mål. Han utesluter inte möjligheten av att övertyga motparten i konflikten men betonar möjligheten till ”ickevåldsbevingande”.³ I de fall ickevåld inte har lyckats, vilket ofta är fallet enligt Sharp, så handlar det om att man inte har rätt strategi. Icke-våld handlar om att rätt bedöma vilka sociala grupper som makt-havaren är mest beroende av och hur man kan genomföra ickevåldsmotstånd med effektivast metodval.

Sharps argumentation har övertygat många men det är ett exempel på analytisk reduktionism där ickevåldskampens mångdimensionella karaktär döljs. Sharp reducerar ickevåldsaktioner till strategisk handling på ett sätt som gör

¹ Habermas (1988, sid 166).

² Här resonerar Sharp i linje med författare som skriver om ickevåld (se exempelvis Moyer, Bill *The Practical Strategist* 1990) och den i Nordamerika dominerande rörelseteorin resursmobiliseringskolan som just betonar strategi, rationellt självtresse och resursanvändning, se exempelvis Zald & McCarthy (1994) och McCarthy, John D & Zald, Mayer N (“Social movement industries: Competition and cooperation among movement organizations” 1980). För en kritik av denna rörelseteori se Melucci, Alberto (*Nomads of the present* 1989, 1996a).

³ Se Sharp (1973, sid 705–776; 2004, sid 415–421). Möjligheterna till att övertyga motparten behandlas i förbigående av Sharp (1973) i hans 900-sidiga genomgång av ickevåldets maktteori, metoder och dynamik. Sharp menar att ickevåldskamp kan fungera effektivt genom antingen övertygande, anpassning eller tvång, men oftast genom en kombination av dessa tre. När Sharp redovisar metoder för övertygande inkluderas tystnad, demonstrationer, vakor, slogans, deklamationer, sång, symboliska ljud med mera. Men även övertygande handlar för Sharp om att förmå motparten att hålla med ickevåldsaktivisten, ett gemensamt beslut kring något verkar inte vara aktuellt för Sharp. Han säger: ”In *conversion* the opponent has been inwardly changed so that he wants to make the changes desired by the nonviolent actionist”, sid 706. Med andra ord, även övertygandet är en fråga om *påverkan* av den andre. Enligt Habermas är påverkan inte en kommunikativ handling utan en målrationell. Det som kan förstås som försök att etablera vänskap kallas av Sharp som ”fraternization” vilket används för ”pressure on individuals”. Han inkluderar ”övertygande” som en del av metodkategorin ”protester”. Jag förstår Sharps resonemang som att protestmetoder genom sin påverkan kan leda till förändring genom ”övertygelser” som innebär motpartens förändrade medvetande. Argument och sanning har alltså hos Sharp reducerats till en målrationell maktteknik. Sanning i betydelsen ”ärlighet” gör helt enkelt kampen mer trovärdig, vilket lättare ger stöd från allmänhet och tidigare allierade till motparten. Ärlig dialog blir en fråga om effektivitet. Sökandet efter sanning i betydelsen det ”rätta” eller ”goda” verkar inte vara aktuellt, önskvärt eller möjligt för Sharp. Kritiken av Sharps reduktionism utvecklas i kapitel 6.

motsstånd utan våld och samhällsförändring tänkbart men socialt obegripligt eftersom frågan om hur ickevåld konstrueras och görs meningsfull inte besvaras socialt utan abstrakt tekniskt.

Jag kommer nu att prova en tolkning av ett fall av civil olydnad som normativt, expressivt dramaturgiskt, målrationellt strategiskt och kommunikativt.¹ Det handlar om ett fall av ickevåldsmotsstånd som Sharp själv analyserar, de så kallade sit-ins som gjordes i den amerikanska medborgarrättsrörelsens ickevåldskamp.² Svarta satte sig i restauranger, caféer och barer som var reserverade för vita, krävde att få bli serverade och var beredda att betala för servicen så som vita. Den första kollektiva sit-in-aktionen i anslutning till medborgarrättsrörelsen skedde 1942 och organiserades av ickevåldgruppen Committee of Racial Equality, CORE.³ CORE organiserade en uppåtstigande och högutbildad medelklass av unga människor i USA, både vita och svarta. De använde ickevåld på ett ovanligt icke-religiöst och praktiskt sätt, vilket gjorde aktionsformen tillgänglig till nya sociala grupper, framförallt ungdomar i den framväxande anti-hierarkiska studentrörelsen.⁴ De var väl förberedda: hade en regelsamling med sin ”Action Discipline”; sju konkreta steg för kampen, och diskuterade gandhianskt ickevåld, exempelvis Gregg (1936) och Shridharanis *War Without Violence* (1939).⁵ Efter ett par mindre aktioner prövats gick 28 personer in Jack Spratt Coffee House i Chicago i grupper om två–fyra, där en av dem var svart:

”With the discipline of peacefulness strictly observed, we occupied all available seating spaces at the counter and in booths... Waitresses looked at each other and shrugged. Then they looked at the woman in charge for a cue, but none was forthcoming... Two whites, who were not obviously members of our group and

¹ Jag diskuterar rimligheten i olika tolkningsmöjligheter och försöker inte ange en förklaring till vad som faktiskt skedde. I vilken mån det som hände var ett resultat av handlings- och tolkningsprocesser som jag här anger, återstår att visa genom konkret empirisk forskning.

² Metoden användes tidigt i medborgarrättsrörelsen och under 60-talet i omfattande skala i sydstaterna, då tusentals aktivister arresterades, se Sharp (1973, exempelvis sid 373–374). För en analys av hur sit-in aktionerna spred sig (diffused), se Oberschall (*Social Movements: Ideologies, Interests, and Identities* 1993, sid 213–237).

³ Chabot (2003, sid 134f, 143ff).

⁴ Powell Bell, Inge (*CORE and the Strategy of Non-violence* 1968). De var starkt politiserade av fängelseerfarenheten som många aktivister gick igenom under andra världskriget, se Cooney & Michalowski (1977, sid 88ff, 99f). 1943 gjorde de sit-ins och strejker på fängelser och lyckades efter 143 dagars strejk ge Danbury federala fängelse den första desegregerade matsalen, Tracy (1996, sid 18, 37f).

⁵ De sju stegen är: ”1. Investigation of the injustices, 2. Negotiation of the difficulty with those who seem to be primarily responsible, 3. Education of the public on the issue through speeches, pamphlets, etc., 4. Organization of public pressure through letter-writing campaigns, petitioning, organizing Citizens Committees to protest, etc., 5. More direct demonstration through picketing or leafletting, 6. Direct action through civil disobedience and non-cooperation with injustice, 7. Non-retaliation in case violence enters into the picture” (Chabot 2003, sid 135). Core hade även ”Rules for action”; 13 regler för medlemmarnas tillåtna beteenden i organisationens namn (Powell Bell 1968).

were sitting some distance from each other at the counter, were served. One, well-dressed, middle-aged woman, thanked the waitress when her food arrived, but sitting with hands in her lap, did not touch it. The other man, also older, promptly passed his food to the black beside him, who proceeded to eat it...The woman in charge went to the lady who had been served and asked, 'Is your dinner all right, ma'am?'

'Oh, I'm sure it's just fine.'

'But you aren't eating it'

'I know. You see, it wouldn't be very polite for me to begin eating before my friends also had been served.'"¹

Efter hand tvingades personalen försöka lösa den märkliga situationen. De föreslog att de svarta åt sin mat för sig i bottenvåningen. Men gruppens talesperson vägrade gå med på det. Då föreslog personalen att de kunde röja undan i de två yttre båsena och servera dem där, återigen sittande för sig själva. När gruppen fortfarande vägrade hotades de med det slutgiltiga trumfkortet: polisen. Då sa James Farmer, som var en av dem som kom att spela en avgörande roll för att överföra gandhianskt ickevåld till USA² att han höll med, det vore "the appropriate thing" för henne att göra.

"Within minutes, two of Chicago's finest walked in...[O]ne of them asked, 'What did you call us for, lady? I don't see anybody disturbing the peace. What do you want us to do?'

'I want you to throw these people out, of course,' she replied.

'Lady, we can't do that. What're they doing wrong? You're open for business, aren't you? They're not trespassing...You must either serve them or solve the problem yourself the best way you can.'"

När polisen gått gav caféets chef besked om att de skulle servera alla i lokalen. Gruppen skrev sen ett brev till ägaren och gratulerade till den ändrade integrationspolicyn. När man under de kommande veckorna kontrollerade saken, visade det sig att förändringen höll i sig.³

En folkrörelses sit-in-aktioner dröjde dock ända tills medborgarrättskampen tagit fart, men då hände å andra sidan allt på en gång. Rörelsen började med en spontan aktion då fyra ungdomar från North Carolina Agricultural and Technical College den 1 februari 1960 satte sig ned i lunchrestaurangen på ett

¹ Chabot (2003, sid 145).

² Chabot (2003, sid 133).

³ Även sit-ins på andra platser i landet under de kommande två åren ledde till framgångsrik desegregering, även om de inte alltid var lika enkelt som i det första försöket i Chicago (Chabot 2003, sid 147).

köpcenter. Reaktionen lät inte vänta på sig då de satt sig i sektionen för ”whites only”. En av deltagarna Franklin McCain berättar:

”Once getting there...we did make purchases of school supplies and took the patience and time to get receipts for our purchases, and Joseph and myself went over to the counter and asked to be served coffee and doughnuts. As anticipated, the reply was, ‘I am sorry, we don’t serve you here’. And of course we said, ‘We just beg to disagree with you. We’ve in fact already been served’...The attendant or waitress was a little bit dumbfounded, just didn’t know what to say under circumstances like that. And we said, ‘We wonder why you’d invite us in to serve us at one counter and deny service at another. If this a private club or private concern, then we believe you ought to sell membership cards’...That didn’t go over too well, simply because I don’t really think she understood what we were talking about, and for the second reason, she had no logical response to a statement like that...At that point there was a policeman who had walked in off the street, who was pacing the aisle...behind us, where we were seated, with his club in his hand, just sort of knocking it in his hand, and just looking mean and red and a little bit upset and a little bit disgusted. And you had the feeling that he didn’t know what the hell to do. You had the feeling that his is the first time that his big bad man with the gun and the club has been pushed in a corner, and he’s got absolutely no defense, and the thing that’s killing him more than anything else – he doesn’t know what he can or what he cannot do. He’s defenseless. Usually his defense is offense, and we’ve provoked him, yes, but we haven’t provoked him outwardly enough for him to resort to violence. And I think that is just killing him; you can see it all over him.”¹

Aktionsformen spred sig som en prairiebrand över sydstaterna och redan i april bestod den nya ”sit-in movement” av mellan 50 000 – 70 000 ungdomar varav 3 600 greps av polisen (Marable 1991:61f; Sharp 1973:373). Reaktionen från lokala vita mot sit-in-aktionerna var olika. På en del ställen var reaktionen osäker och efter hand tillmötesgående.² På andra möttes aktivisterna av ett upptrappat vrede och förtryck:

”Nonviolent black protesters were beaten and cut with razors and knives; hot cigarettes and cigars were burned into their arms and faces; they were spat upon and kicked to the floor; policemen locked them by the thousands into cramped, unsanitary jails.”³

¹ Carson, Clayborne m fl (*The Eyes on the Prize Civil Rights Reader: Documents, Speeches and Firsthand Accounts from the Black Freedom Struggle 1954–1990* 1991, sid 115).

² Sharp (1973, sid 694).

³ Marable, Manning (*Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America 1945–1990* 1991, sid 62).

En aktionsform – sit-ins – och en rörelses specifika tillämpning av aktionsformen kommer nu att tolkas utifrån fyra olika rationalitetstyper. Vi kommer då att se hur ickevåldet uttrycker alla dessa rationaliteter samtidigt. Diskussionen kompletteras dessutom med exempel från andra rörelser ickevåldskurser för att illustrera hur en ickevåldsverksamhet kan kategoriseras utifrån handlingstypologin.¹

Normativ handling och moral

De *normativa handlingarna* är praktiska handlingar vilka regleras av grupper normer, institutioner eller principstyrda moral, snarare än fakta eller instrumentellt kalkylerande.² Normer uttrycks i generella ”Bör”-satsen och betraktas som giltiga inom en gemenskap av berörda. Det handlar framförallt om de icke-formella och ofta oskrivna regler om förväntat beteende i olika typer av situationer som varje grupp behöver för att kunna fungera tillsammans. I en normreglerad handling agerar aktören utifrån gruppnormer (”normefterlevnad”).³ Aktören hävdar implicit att handlingen är korrekt i sin kontext och kan ange moraliska skäl om ifrågasatt. Att handla normativt är ytterst sett en fråga om att tillhöra en social gemenskap, att kvalificera sig som medlem genom att leva gemenskapens regler. Handlingstypen har framförallt lyfts fram inom social teori genom klassikerna Durkheim och Parson. Normer kan också vara formella och explicita. De kodifieras i traditioner, lagstiftning, ritualer, etikett eller auktoriteters undervisning. Men de behöver inte nödvändigtvis undervisas eller ens uttryckligen formuleras utan lärs in genom ett deltagande i gruppens kultur och sociala aktiviteter, i en vardaglig och odramatisk socialisering. I socialiseringen internaliseras normativiteten och blir till personers motiv och vanor.

Att handla normativt behöver inte innebära att man underkastar sig den rådande gruppuppfattningen för alla normer, även om det i huvudsak är så litteraturen beskriver det. Habermas poängterar dock att normativitet inte bara utvärderas utifrån om motiv och handling är i samklang med normen, utan även om de existerande normerna i sig värderar ”de berördas generaliserbara intressen och därför förtjänar godkännande från de som normerna avser”.⁴ Normativa handlingar kan alltså även uttrycka oenighet. En individ eller grupp kan hävda att en norm bör tolkas på ett annat sätt eller rent av bör avskaffas. Dessutom tillåts delgrupper inom en gemenskap utveckla delvis annorlunda

¹ Icke-våldskurser diskuteras ingående i kapitel 8.

² Habermas (1984, sid 15–17, 85–86) samt Habermas (1988, sid 157, 182–183).

³ Habermas (1988, sid 182).

⁴ Habermas (1984, sid 89).

och till och med avvikande normer, exempelvis ungdomar. När samhället och dess medlemmar förändras måste normer anpassas, ges nya innebörder och praktiska tillämpningar.

Det ”normativt förnuftiga” innebär att ens handlande förklaras utifrån en hänvisning till vad som i en specifik situation bör gälla för oss (i denna sociala gemenskap). Så länge en hänvisning sker till det rådande normsystemet kan existerande normer motsägas och förändras, vilket också sker i historiska samhällsprocesser, ibland omärkligt. Brottet mot en norm motiveras alltså utifrån andra (”överordnade”) normer, normers oberättigade existens (utifrån hänvisning till gemensamma intressen) eller kritiserar en rådande tolkning av en norms innebörd. En grupp skulle dock aldrig fungera utan någon slags normativ ordning, vilken alltså är suverän samtidigt som den ständigt kan vara föremål för kritisk diskussion. De oskrivna normerna har i det moderna samhället konkurrens från formella lagar med samma grundläggande funktion av att ange en gemenskaps spelregler. En konflikt mellan norm och lag, eller legitimitet och legalitet, kan därmed uttryckas genom en rörelses ickevåldsliga olydnadsaktioner.

En grups normer uttrycks inom olika områden: hur man äter, klär sig, har sex, bildar familj, talar, rör sig, arbetar eller hur man opponerar sig mot orättvisor och i synnerhet vad som utgör en ”orättvisa”. Normer som är underförstådda kan bli förtydligade och aggressivt försvarade då de utmanas av unga generationer, avvikare, utomstående grupper, oppositionella eller omfattande sociala förändringar. Det kan rent av vara så att man blir medveten en norms existens först när någon råkar bryta den och man plötsligt ser människors reaktioner.

I ickevåldskurser används övningar och rollspel för att bryta vissa av det omgivande samhällets normer samtidigt som kursen prövar, hävdar och experimenterar med nya normer, både uttalat och outtalat. En central dynamik i ickevåldskurser är den kritiska reflektion som granskar giltigheten för handlingsregler, framförallt genom olika utvärderingar av situationer, roller och beteenden utifrån våld/ickevåld.¹

Normativt ickevåldshandlande

Som vi sett kan ickevåldshandlandet enligt Gandhi beskrivas som ett experimentellt normativt system, där hävdandet och utprövandet av (ickevåldsliga) normers giltighet står i centrum.² Tolkad som normativ handling kan man därför säga att medborgarrättsaktivisterna i sina sit-ins

¹ ”Utvärderande handlingar” är en variant av normativa handlingar där värderingarna hävdar sin giltighet utifrån en grups kulturellt etablerade standard. Habermas (1984, sid 20–23).

² Tabell 1.

följer/upprätthåller vissa normer och bryter/kritiserar andra, eller med andra ord – *samtidigt kombinerar normbävande och normbrott*. Aktivisternas handling – att sitta bland (vita) medmänniskor, att bete sig fredligt – följer grundläggande normer i samhället. Bland annat att mänsklig jämlikhet gäller alla, att man skall ta ansvar för sina handlingar och inte döda. Samtidigt bryter de mot, i deras perspektiv, mindre angelägna normer, exempelvis att lyda auktoriteter och inte skapa bråk och konflikter. I medborgarrättsrörelsens träningar, organisering och ledning var betoningen på självdisciplin och respektfullt beteende gentemot vita trots provokationer väsentlig.¹ Genom att inte överträda grundläggande sociala normer i det samhälle där handlingarna gjordes var det möjligt att få förståelse, och även stöd bland vissa vita. Trots, eller på grund av deras normbrott, skärptes i andra avseenden kravet på normanpassning, exempelvis rörande ärlighet, både från andra och från dem själva.² Det är rimligt eftersom ett normbrott är att ställa sig utanför (eller bli utesluten ur) gemenskapen, att visa illojalitet till en grups fundament, dess regler för samlevnad. Straffet är en rituell handling som återställer gemenskapen och gör tillhörigheten möjlig igen.³

En sit-in är alltså normativt problematisk. Genom att motståndet gjordes offentligt och aktivisterna tog personligt ansvar för sitt agerande drogs man inför rätta. Domstolsförhandlingarna är ett uttryck för medborgarrättsrörelsens *prövning och utmaning* av den rådande normativa ordningen. I rättegångar försvarade aktivister deras olydnad utifrån grundläggande normer i det amerikanska samhället. ”Sit-ins were no rejection of the American Dream; they were the necessary although ambiguous steps taken towards its culmination.”⁴ Lagens kodifiering av normordningen var dessutom oklar vilket innebar att i denna kontext fick medborgarrättsaktivisterna ibland domstolen på sin sida.⁵

Här kan man spåra en motsägelsefullhet i olydnadshandlingens normativa orientering. I och med att man inte försökte smita undan rättegångar dramatiseras en *kombination av olydnad och lydnad mot normordningen*. Dels underkänner man den normativa ordningens grundläggande medborgerliga

¹ Till exempel användes ”codes of disciplin” som deltagarna fick lova att följa så att man var säker på att aktivisterna inte använde våld då de blev provocerade, se Sharp (1973, sid 632).

² De som bryter mot sociala regler kan ibland leva med högt ställda normkrav. Pelton (1974) hävdar att en central aspekt av ickevåld är givandet av löften (att lova är intimt förknippat med sociala normer) genom hur man agerar som föredömen och goda exempel i konflikter, sid 153 och 157–162.

³ Turner, Victor (*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* 1969) kallar det för ”rite of affliction”, ett slags helande genom ett antal faser. Ritualer har speciell betydelse för sociala kriser och behandlar sociala konflikter.

⁴ Marable, Manning (*Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America 1945–1990* 1991, sid 65). På ett motsvarande sätt är det vanligt att israeliska ”refuseniks”, värnpliktiga eller officerare som vägrar delta i militärens operationer på ockuperade territorier (Västbanken och Gaza), motiverar sin vägran utifrån Israels säkerhet och nationens intresse av fred och stabilitet. Refuseniks utgår alltså från samma värden som de som kritiserar och bestraffar deras vägran, eftersom de menar att ockupationen av Palestina hotar Israel.

⁵ Ofta handlade det om att rörelsen bröt delstatliga lagar men följde federala lagar.

samhällskontrakt (lydnad till staten i utbyte mot statens skydd) genom att både utföra och organisera lagbrott, dels erkänner man den normativa ordningens legitimitet genom att göra lagbrottet offentligt och frivilligt underkasta sig dess granskning och dom. Motsägelsefullheten kommer framförallt fram i det faktum att accepterandet av normordningens sanktioner inte var så stort att man efter dom och avtjänat straff var lydig, utan efter fängelsetiden bröts normer igen, på samma sätt. Det finns en skillnad mellan att bryta en norm och att vägra lyda den ordnings auktoritet på vilken alla normer vilar. Att bryta normer är allvarligt i sig men att trotsa normordningens legitima auktoritet är en slags social ”krigsförklaring”, en revolutionär utmaning av den rådande ordningen. Det är kanske en unik egenskap för ickevåldsmotstånd att trotsandet av själva normordningen inte med nödvändighet leder till total utstötning. Visserligen bryter man inte normer ostraffat men ickevåldets simultana trotsande och hävdande av normativitet gör andras stämpling av ickevåldsaktivisten svårare. Icke-våldet utmanar med andra gränsen för accepterat beteende med normativ olydnad.

Icke-våldsmotstånd blir som normativ handling ett upprepat växlande mellan normbrott och normhävdande, mellan olydnad och lydnad mot normordningens auktoritet.

I normativt ickevåldshandlande görs två saker. För det första: en offentlig och reflexiv prövning av (vissa) normer genom den motsägelsefulla kombinationen av normbrott och normhävdande. Det gör en rekonstruktion av existerande normer möjlig. I kapitel 2 såg vi hur ickevåldet kan sammanfattas i ett sammanhängande system av normer, normer som hävdas i motsats till våld och förtryck. Hos Gandhi är en normanpassnings passiva karaktär inte tillräcklig för att det skall vara ickevåld. Gandhi går ett steg vidare och argumenterar för vad man kan kalla ett radikalt *normförsvar*, stränga krav på aktivisternas aktiva träning i och upprätthållande av vissa (ickevåldsliga) normer. Att vara beredd att dö i försvaret av ens fiendes legitima behov eller liv är den yttersta konsekvensen av Gandhis ickevåldsliga normförsvar. För det andra kan ickevåldskampen konstruera en ny legitim social reglering.¹ I kombinationen av olydnad och lydnad mot normordningen undermineras den rådande ordningens legitimitet. Icke-våld skapar därmed möjligheten av nya reglerande normer inom en rekonstruerad normordning, en ickevåldslig normativitet.

Expressiv handling och dramaturgi

Handlingar som uttrycker något estetiskt eller någon mening utöver det som rent praktiskt görs har ett överskott av mening och sägs vara expressiva. I ett

¹ Detta diskuteras ingående i både kapitel 8 och det Intermezzo som föregår slutkapitel 9.

dramaturgiskt perspektiv tolkas handlandet likt ett drama som ytterst sett är ett gemensamt arbete med att definiera varandra och den situation man befinner sig.¹ När en person i dramat uttrycker något om sig själv används så kallad ”självrepresentation”, en speciell ”expressiv” handlingstyp som enligt Habermas är giltig utifrån subjekts privilegierade erfarenheter.² Aktören hävdar då implicit att handlandet är ”sannfärdigt” och ärligt utifrån egna exklusiva erfarenheter. Referensen är till en subjektiv värld, inte som i normativa handlingar till den sociala världen. Men man tar ”hänsyn till åskådaren [och] uttrycker sina upplevelser på ett stiliserat sätt.”³ Självexpressiva handlingar är alltså inte privata, utan deras förnuftighet vilar på möjligheten för andra att känna igen sig, lära sig eller förstå dom – att övertygas av jagets uppriktiga berättelse om sig själv.

Ett drama kan inte utspelas i ensamhet, det kräver sin publik, en publik som godkänner agerandet som trovärdigt, tar intryck och blir berörd av föreställningen. ”Vardagens sociolog” Erving Goffman har utvecklat ett dramaperspektiv som poängterar hur vårt handlandes estetiska gestaltande – där det avgörande inte är ”innehållet” utan det sätt vi agerar på, *hur* vi uttrycker oss – formar andras intryck eller uppfattningar om vem vi är (*impression management*).⁴ Formandet av intryck sker genom kontrolltekniker som påverkar och hanterar andras tolkningar (”fasad”, ”inramning”, ”manéer”, ”expressiv kontroll”, ”takt”, ”försiktighet” och så vidare). I dramats interaktion sker ett utbyte av respekt och erkännande men också en kamp om vem som kan hantera den sociala tolkning som etableras.

När en aktör misslyckats med trovärdigt agerande och (”förlorar ansiktet”) i ett socialt sammanhang kan hon använda en rad tekniker för att återerövra det förlorade intrycket och försöka få en ”andra chans”. De som fatalt misslyckas med att hantera sina föreställningar på ett övertygande sätt bär på ett ”stigma”. En stigmatiserad person betraktas inte enbart som onormal utan även som mindre värd och lägre stående.⁵ Risken för ickevåldsaktivister att bli stigmatiserade är hög i och med att brott mot normer gör föreställningen mindre trovärdig.

¹ Habermas menar visserligen att expressiva handlingar uttrycker ett självs inre värld, men i syfte att tillåta oväntade betydelse i ickevåldshandlandet väljer jag att inte i förväg bestämma vad det expressiva uttrycker. Habermas gör denna starka avgränsning för att varje rationalitetsform skall referera till endast en värld (en subjektiv, objektiv, social värld, respektive den bakomliggande och otolkade så kallade livsvärlden vilken tematiseras av kommunikativ rationalitet). För mina syften blir det dock allt för begränsande.

² Habermas (1988, sid 182f).

³ Habermas (1988, sid 183).

⁴ Goffman, Erving (*Jaget och maskerna: En studie i vardagslivets dramatik* 1974).

⁵ Smelser (1995, sid 90–91). Angående ”stigma” som de avvikande, icke-normal, dom andra, se Goffman, Erving (*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* 1963, sid 1–19). I enlighet med ”stämplingsteori” är gruppens bedömning av det som ses som avvikande så stark att det finns risken att den som etiketteras som ”kriminell” eller ”ond” efter hand accepterar sin karaktärsstämpel och börjar själv se sig som sin ”stämpel” säger Giddens (1994, sid 175f).

Genom dramatisk ”intryckshantering” försöker individen ge en i förväg bestämd bild av vem hon är, vilket är påverkan av intryck snarare än argumentation.¹ Det är så att säga inte mening att den presenterade bilden skall ifrågasättas, även om ett drama alltid kan misslyckas med att bli trovärdigt.

Dramat kan också vara en del av ens ärliga försök att bli något man inte ännu är, att prova ett nytt beteende, en ny roll.² Här gäller det att tydligt skilja mellan, å ena sidan att människors interaktion inför varandra går att förstå som drama, och å andra sidan att människor ibland kan vara dramatiskt medvetna skådespelare. Den ena extremen är det naiva agerandet där aktören är upptagen av sitt eget agerande och inte ser problemet i att upprätthålla ett visst framträdande. Då beräknas inte fördelarna av alternativa framträdanden. Dramat sker så att säga oreflekterat och självklart. Det egna agerandet betvivlas inte.

Den andra extremen är det cyniska agerandet som görs med en strategi, där aktören ser sig själv utifrån och medvetet vill uppnå något specifikt med ett visst agerande som hon vet är falskt (men skickligt dolt). Det vardagliga agerandet är dock varken naivt eller cyniskt, utan uppriktigt. Intryckshantering i vardagens normala agerande är enligt Goffman en ärlig självklarhet, framförallt ett försök att utprova rätt handlingsriktningar.³ Intryckshantering är inte bara riktad till en publik utan är även ett försök att övertyga sig själv. Goffman hävdar att manipulation och moralitet har sitt ursprung i samma sociala sammanhang.⁴ Det innebär att den ”sanna” definitionen av en situation eller den ”äkta” bilden av en person egentligen inte finns, utan att den alltid är en social konstruktion. Genom våra försök att upprätthålla ett socialt ansikte kopplas vi till den moraliska ordningen i det samhälle vi lever i. Genom ”dramatisk realisering” försöker individen främja en speciell bild av vem hon är, något som både främjar individens socialisering i den riktningen och samtidigt döljer inkonsekvens.⁵

Det finns dock ett drag av oundviklig manipulation i Goffmans perspektiv. Dramaperspektivet beskriver tekniker för kontroll av andras tolkningar, det vill säga dold styrning eller manipulation. Vi betar oss som om vi vore eller kunde något vi inte är eller kan. I annat fall vore det inte nödvändigt att kontrollera andras uppfattningar om oss. Men det är inte rimligt att anta att kommunikation är *uppbyggd* av lögner eftersom lögnen i så fall skulle vara permanent och nödvändig. Lögnen förutsätter alltid sanning. Kommunikation förutsätter ärlighet och sanningsanspråk medan lögner, manipulation eller ironi är ett slags utnyttjande av denna förutsättning.⁶ En lögn skulle aldrig kunna lura

¹ Habermas (1984, sid 90–91). Lemert, Charles & Branaman, Ann (1997 sid lxiv-lxvii).

² Goffman menar att en människas jag konstitueras genom föreställningen, inte att jaget är en orsak till föreställningen. Lemert & Branaman (1997, sid lxvii).

³ Lemert & Branaman (1997, sid lxxiii).

⁴ Lemert & Branaman (1997, sid xlvi).

⁵ Lemert & Branaman (1997, sid lii).

⁶ Se till exempel Habermas (1990, sid 43–115, speciellt 88–90).

någon om det inte var så att vi räknade med att människor menar det de säger eller gör. Ansatsen bygger på att handlandet inte upptäcks för vad det är, en föreställning. Om lögnen var det normala och sanningen det onormala skulle vi inte kunna föreställa något.¹

När människor agerar dramaturgiskt är de alltså inte skådespelare som på en teater, de är ärligt dramatiska. Tvärtom är det skådespelare på en teater som försöker gestalta verkligt sociala dramer.

Förutom att uppriktigt uttrycka vilka de är och vilka perspektiv de har spelar ickevåldsrörelser ibland också medvetet teater.² Vi kan se det exempelvis inom Graswurzelbewegung när aktivisterna regisserar sina aktioner genom rollspel och repetitioner samt i vissa aktioner då aktivisterna till och med klär ut sig.³ Ett exempel utgör ickevåldsblockaderna av Världshandelsorganisationen WTO 1999.⁴ Miljöaktivister klädda som sköldpaddor stängde så effektivt alla infarter till konferensbyggnaden för världens mäktigaste ekonomiska regim, att hela konferensen kollapsade. Inte ens den inledande presskonferensen eller slutdokumentet kunde presenteras. Aktivisterna dramatiserade hur miljökonsekvenserna av den nyliberala politiken WTO för slog tillbaka. Sköldpaddorna drabbades av fiskeflottorna eftersom WTO:s regler förbjöd ”handelshinder” i form av lagar om specialnät. Därmed fick ”sköldpaddorna nog och bestämde sig för att stoppa WTO”. Denna dramatisering av konflikten var perfekt utformad för CNN och andra globala nyhetsmedier. En komplicerad politiskekonomisk struktur åskådliggjordes dramatiskt.

Utifrån dramaperspektivet skulle man kunna säga att aktivister i sitt ickevåldsagerande presenterar en gemensam identitet vilken ger andra en möjlig gemenskap att ansluta sig till. Det är ett perspektiv som är rimligt för att förstå vissa aspekter av kollektiv handling – *ickevåldsföreställningar och ickevåldslig identitetskonstruktion*.

Expressiva handlingar uttrycks i ickevåldskurser framförallt utprovandet av en ny kultur (att *levandegöra utopier*) och förberedandet av *aktioners symboliska utformning* i konfliktsituationer genom *rollspel* (där användandet av speciella kläder, material och beteenden laddar aktionen med betydelser). Dessa aktiviteter säger både något om vilka deltagarna är (självexpressivt) och vilka betydelser av världen som utpekas (symboliska uttryck).

¹ Goffman kritiserade senare i livet sitt eget dramaperspektiv för att just överbetona agerandets strategi.

² Benford och Hunt har visat denna aspekt av kollektiv handling på ett övertygande vis. Se Lyman (1995), kapitlet *Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power*, sid 84–109.

³ Se exempelvis deras träningshandbok *Methodensammlung, Trainingskollektive Graswurzelbewegung (Methodensammlung Training für Gewaltfreie Aktion 1984)*, gjord av Graswurzelrevolution/FöGA, Köln, Tyskland.

⁴ En av de centrala organisatörerna av strategin var The Ruckus Society som är medvetna dramaaktörer, se www.ruckus.org och SFT (*Students for a Free Tibet: SFT World Wide Action for Tibet, Organizer's Guide, 1999–2000* 2000, sid 45ff) som de också utbildat i ickevåldsaktioner.

Expressivt ickevåldshandlande

Tolkad som expressiv handling kan man säga att sit-insaktioner försöker åstadkomma tre simultana processer. Icke våldssaktioner *dramatiserar "orättfärdighet"* när de drabbas av våld på grund av sin aktion. Ju mer våld som utövas, desto brutalare framstår segregationen (och dess försvarare). Dessutom innebär en sit-in, i och med att aktionen (tillfälligt) förverkligar det man vill ha: desegregering, att aktivisterna *synliggör "rättfärdighet"*. I aktionen framträder visionen om en annan världs möjlighet. Till sist innebär aktionen också ett försök att bryta upp ett kategoriskt vi-dem tänkande och underlätta en gemensam *identifiering över konfliktgränser*.¹

Så länge inga svarta kom in på de segregerade inrättningarna var de vita inte tvungna att erfara segregationens konsekvenser. Det var möjligt att leva inom en skyddad glaskupa, att blunda för världen utanför. I den stund som svarta olovandes tog sig in och respektfullt krävde att bli serverade som alla andra dramatiserades konflikten. Dramat förstärktes då aktivister arresterades och fängslades. För en utomstående observatör framstår situationen som en dramatisk teaterföreställning. Då de betedde sig hövligt och var beredda att betala för servicen, blev det synliggjort att de fängslades enbart på grund av deras hudfärg. När de återvände till caféerna efter att de släppts från fängelset och igen krävde att bli serverade, blev dramatiseringen av konflikten och de svartas roll som rakryggade men lugna jämlikar, än tydligare. Samtidigt blev segregationens vita försvarare allt tydligare i sin roll som förtryckare. När icke-segregerade kollektiva handlingar utfördes parallellt – icke-segregerade caféer, svarta och vitas samarbete i medborgarrättsrörelsen och så vidare – dramatiserades eller synliggjordes de alternativa möjligheterna för social interaktion. Det gjorde möjligheterna större för sympatiserande vita att alliera sig med den av svarta dominerade medborgarrättsrörelsen. Då aktionerna återupprepades och konflikten tydliggjordes dramatiskt – där vita drogs in i ett drama som var svårt att välja bort – blev det efter hand besvärligt för vita att undvika att ta ställning: antingen för eller mot segregation. Konflikten polariserades.

Rörelseforskaren McAdam menar att medborgarrättsrörelsen vid sitt genombrott i kampanjen i Birmingham 1963 på ett "genialt strategiskt dramaturgiskt" sätt medvetet valde att agera just på ett ställe som garanterade att deras ickevåld möttes med brutalitet.² Därmed kunde man framställa en kamp mellan en "god" rörelse och ett "ont" system, som var oemotståndligt för

¹ Här innebär "rättfärdighet" och "orättfärdighet" givetvis aktörernas egen uppfattning av dessa begrepp men även ett försök att pröva, kommunicera och komma överens om vad begreppen skall betyda.

² McAdam (1996, sid 348–349).

medierna och publiken, det amerikanska folket. Att man misslyckades före Birmingham och igen ett par år senare berodde just på att man inte kunde återskapa denna ritualiserade konfrontation, menar McAdam. ”After 1965, civil rights forces came to resemble a movement in search of an enemy.”¹

Poängen är dock att medborgarrättsrörelsen, som ickevåldsrörelse, sökte efter ett fientligt system, inte personer att utpeka till fiender. Dessutom sökte de, vilket McAdam inte uppmärksammar, expressivt framställa sin motpart som god, som en person som kunde omvändas. Annars vore ickevåldets strategi det samma som terrorismens försök att locka fram systemets bakomliggande ondskas eller rätta ansikte.

Jag menar dessutom att medborgarrättsrörelsen visar oss hur ickevåldsrörelser går ytterligare ett steg bortom traditionell expressiv rationalitet. Aktivisterna synliggör dramatiskt en rättfärdig utopi genom att i aktionen direkt gestalta den framtid de hoppas på, visa vänlighet, respekt och avhålla sig från att försvara sig med våld.² Under tiden som aktionen pågår är målet förverkligat, det segregerade kaféet är integrerat, svarta och vita sitter tillsammans.

I det dramaturgiska handlandet presenterar sig aktörerna för åskådarna och formar därmed tillsammans med andra identiteter. När medborgarrättsrörelsen tar fart bryts traditionella interaktionsmönster mellan svarta och vita, traditioner som etablerat vissa roller och med tiden införlivats till identiteter. I de nya interaktionsmönstren öppnas möjligheter för nya roller och identiteter. Den tidigare underordnade (och ”lägre stående”) svarte medborgaren förvandlas till en motståndskämpe eller jämlike, för hårdnackade segregationister i varje fall en ”bråkstake”. I denna självrepresentation kan man se möjligheter till en självkänsla i linje med ”svart stolthet” eller ”svart makt”, men även i linje med antirasistiska identiteter, som ”människa” eller ”medborgare”.³ Franklin McCain beskriver processen med orden:

”If it is possible to know what it means to have your soul cleansed – I felt pretty clean at that time. I probably felt better on that day than I’ve ever felt in my life. Seems like a lot of feelings of guilt or what-have-you suddenly left me, and I felt as though I had gained my manhood, so to speak, and not only gained it, but had developed quite a lot of respect for it. Not Franklin McCain only as an individual, but I felt as though the manhood of a number of other black persons had been restored and had gotten some respect from just that one day.”⁴

¹ McAdam (1996, sid 353).

² Denna typ av ”utopiska gestaltning” utgör ämnet för kapitel 7.

³ Pelton (1974) har argumenterat för att ickevåldsmotståndet i medborgarrättsrörelsen gav aktivister en starkare självkänsla, självrespekt och stolthet. Här kan man ana att medborgarrättsrörelsen kanske på vissa sätt banade vägen för Black Power rörelsen i USA.

⁴ Carson m fl (1991, sid 115).

Martin Luther King menade att "growth comes through struggle", att ickevåldsaktionerna fungerar som en slags terapeutisk process, en transformation från en karaktär till en ny, och beskrev scenen i Birmingham med orden:

"hundreds, sometimes thousands, of Negroes [sic!] who for the first time dared look back at a white man, eye to eye... Bull Connor's men, their deadly hoses poised for action, stood facing the marchers. The marchers, many of them on their knees, stared back, unafraid and unmoving. Slowly the Negroes stood up and began to advance, Connor's men, as though hypnotized, fell back, their hoses sagging uselessly in their hands."¹

Eftersom medborgarrättsrörelsens agerande under de första åren främst var rättighetsorienterat och inte identitetsorienterat, samt försökte inkludera vita i kampen, var det lättare att vinna över sympatiserande vita och göra frågan till en gemensam angelägenhet.² Motståndet grundades inte i första hand i en etnisk identitet som skilde på vi-dem i termer av svart-vit, utan skilde på dom som (för tillfället var) för eller mot lika mänskliga rättigheter, vilket kunde göra identifiering och inkludering möjlig över konfliktgränser. Här visar sig alltså ickevåld som försöket att skapa en potentiell gemenskap mellan parter i konflikten.³

Formandet av en identitet brukar förknippas med utpekandet av ett jag/vi i relation till ett den/dem, alltså en subjektivering av en själv och en objektivering av den andre. Men enligt symbolisk interaktionism subjektiveras även den andre genom att man måste objektivera sig själv. Kommunikation mellan människor förutsätter att vi alla i någon mån kan anta "den andres" perspektiv och anpassa vårt beteende. Alltså kan inget jag, ingen roll och heller ingen persons identitet formos utan att man ser sig själv med andras ögon, att leva sig in i hur världen ser ut och känns för våra medmänniskor. Det innebär att inget jag blir möjligt utan ett du, inget vi utan ett ni och därmed att formandet av jagets identitet också leder till att den egna identiteten relativiseras. En fullständig identitet med sig själv – en totalt självfokuserad referens – gör inte bara kommunikation

¹ King, Richard (*Martin Luther King, Jr., and the Meaning of Freedom: A Political Interpretation* 1993, sid 140).

² Medborgarrättsrörelsen startade under mitten av 50-talet. Under mitten av 60-talet växte sig exklusivt identitetsorienterade grupper allt starkare, vilka talade om "svart makt".

³ Här blir "dom andra" ingen social grupp utan en icke-önskvärd roll som vem som helst kan anta, även aktivisterna. Åtminstone har de spelat den rollen tidigare i sin personliga historia då de inte ännu var aktivister. Naturligtvis är detta fokus på enighet och gemenskap i praktiken en komplicerad process och som (i andra sammanhang) rent av kan dölja en dominans från de mäktiga (Orjuela, Camilla *Civil Society in Civil War: Peace Work and Identity Politics in Sri Lanka* 2005, sid 250f). Möjligheten till överskridande av identitetsgränserna utvecklas i termer av *inkluderande identifiering* i kapitel 7.

omöjlig utan även identitetskonstruktion obegriplig.¹ I kraft av att människor faktiskt kommunicerar så befinner vi oss i en ständig inlevelse med varandra, eller mer korrekt: perspektivtagandet gör det ömsesidiga betydelsegivandet möjligt. Den dörr som därmed alltid finns öppen till den andres perspektiv gör ickevåldets vädjan till sin motpart begriplig. Denna vädjan till en större ömsesidig inlevelse kan lyckas eller misslyckas men möjligheten finns i kraft av att kommunikation existerar.

Den expressiva dimensionen av handlandet förstärks även av det faktum att träning i form av rollspel – ibland hjälp av teaterrekvisita – användes i medborgarrättsrörelsens verksamhet.² I rörelsens rollspel dramatiserades fiktiva situationer som skulle kunna uppstå i samband med aktioner. Rollspelen hjälpte till att finna ageranden och fördjupa diskussioner kring utformandet av handlingarna. Man kan tolka denna ickevåldsträning som en dramaturgisk utveckling av handlandet.³

Expressivt ickevåld innebär alltså att man synliggör rättvisan och orättvisan (det ”goda” och ”onda”) i en gestaltning av aktioner: samtidigt som roller, identiteter, dramats intrig och lösningsmöjligheter konstrueras och tydliggörs.

Målrational handling och strategi

Målrational handlingar görs i syfte att uppnå ett resultat och hävdar en giltighet utifrån fakta om hur omvärlden fungerar.⁴ Handlandet är alltså rationellt i den mån det når önskade resultat. Dess grad av rationalitet kan bedömas, och ifrågasättas, utifrån hur framgångsrikt handlandet hanterar omvärlden. En *instrumentell handling* är en kausal och praktisk-teknisk målrationalitet som hanterar en objektiv värld utan andra målrationala subjekt, till exempel inom materiell produktion och mekanisk teknik. *Strategisk handling* är en social målrationalitet som utgår från att det finns andra målrationala aktörer man måste ta hänsyn till utifrån uppställda mål/intressen. Strategi reglerar interaktionen om de handlandes intressen och nyttomaximering avgör handlandet så som är fallet i marknads- eller herraväldssystem.⁵ När strategiskt

¹ Om det bara skulle finnas vi och dom (och därmed inget vi och ni), skulle vi inte kunna se oss själva utifrån, från de andras perspektiv. Då skulle vi inte heller kunna uppfatta vår egen identitet. Utan ett du, inget jag. Utan ett ni, inget vi.

² Bland annat använde medborgarrättsrörelsen sig av ett rollspel som kallades ”hassel-line”, där några fick spela häcklande vita som provocerade aktivisterna som skulle försöka att bevara en ickevåldslig disciplin, se Ackerman & Du Vall (2000) och Zietlow (1977).

³ Se kapitel 8.

⁴ Habermas (1984, sid 8–9 och 87–88). Målrationalt handlande har lyfts fram inom bland annat ekonomisk teori och spelteori.

⁵ Habermas (1988, sid 179–181). Strategiskt handlande blir därmed marknadens och det politiska systemets grundläggande interaktionsmönster (målrational ordning), utifrån

handlande förmedlas via språk utgör ”språklig kommunikation ett medel bland andra” i syfte att uppnå framgång.¹

Öppet strategiskt handlande används i ickevåldskurser i form av *strategjövnningar*, där deltagarna försöker bedöma vad olika konfliktaktörer (utifrån sina respektive intressen) – exempelvis polis, arbetare, åskådare och medier – kommer att göra beroende på vad ickevåldsaktivisterna gör. Här behandlar alltså aktivister konflikter likt spelteorins kalkyler utifrån aktörers olika valmöjligheter, intressen och sannolika resultat. Parterna förutsätts vara intresserationella (målrationala utifrån en hierarki av definierbara intressen). Men strategiskt handlande tillämpas även då argument eller beteenden utvärderas utifrån deras taktiska eller strategiska värde. Det kan då handla om retorikövningar i form av *argumentationsträning* eller handlingsövningar i form av *rollspel* kring konflikter.

Strategiskt ickevåldshandlande

Sit-insaktionerna är målrationala i en grundläggande betydelse: att utifrån fakta om hur verkligheten fungerar använda ett medel för att uppnå ett mål. Inför ickevåldsaktioner används faktainsamling och undersökningar av situationen, i syfte att basera strategier och krav på en informerad verklighetsuppfattning.² I medborgarrättsrörelsen användes en ”social inventory” där fakta om sociala grupper och relationer dokumenterades.³ Tolkad som öppen strategisk handling kan man, liksom Sharp, hävda att medborgarrättsaktivisterna försöker att underminera förutsättningarna för förtrycksutövningen (segregationen och diskrimineringen av svarta) genom att förvägra makthavarna tillgång till makt. En av de centrala källorna till makt är människors lydnad inför lagar, en annan är ekonomi. Om många svarta intervenerar på de segregerade inrättningarna trots att de då sätts i fängelse, antas kostnaderna för samhällets upprätthållande av segregation efter hand bli för stora. Dels kostar polisbevakning, arresteringar, rättegångar och fängslande direkt och indirekt stora ekonomiska belopp för samhället. Dels var det grupper av vita som anslöt sig till kampanjerna och dels organiserades allmän ekonomisk bojkott av

institutionaliserad konkurrens om pengar respektive makt. Men det är möjligt genom en avancerad rationalisering, det vill säga en utveckling av det målrationala handlandet genom en differentiering i avancerade delsystem eller en semi-automatisering. Detta sker via generella medier (pengar eller makt) som styr (kodifierar) handlandet och ”befriar” det från nödvändigheten att vid varje interaktionstillfälle etablera nya ömsesidiga samförstånd (via kommunikativ handling). Det innebär att system fungerar oberoende av vad deltagarna har för avsikter eller tolkning av det som görs – så länge de betar sig utifrån systemets regler.

¹ Habermas (1988, sid 181).

² Se norm 9, tabell 1.

³ Oppenheimer & Lahey (1965, sid 16ff).

inrättningarna.¹ Dessutom uppstår andra kostnader. En allmän ökning av mindre militant aktivitet mot segregationen i sydstaterna rapporterades under sit-inkampanjen.² I en strategisk handling beräknar man sina handlingsval utifrån hur motparten tänker och vilka prioriteringar som man själv och andra aktörer har. I och med att medborgarrättsaktivisterna agerade fredligt fick de vita i det segregerade söder att stå i skamvrån var gång de utövade övervåld. Liberaler i norr kritiserade segregationen och en allians med president Kennedy uppstod 1963. Rättegångsprocesser inleddes som fick de segregerade sydstaterna på reträtt eftersom de federala lagarna inte stödde segregationen. En politisk-moralisk kostnad uppstår då segregationisterna förlorar prestige, legitimitet och allianser.

Det finns flera exempel på hur den politiska jiu-jitsuns dynamik verkade till sit-in-rörelsens fördel. När en bomb exploderade i hemmet till en advokat som försvarade sit-in-aktivisterna i Nashville, samlades några timmar senare 2 500 demonstranter som marscherade till borgmästaren.³ Uppmärksamheten och upprördheten i breda lager i staden gjorde att händelsen, tvärt emot bombmakarnas intentioner, ledde till ett genombrott för desegregationen i Nashville.

Någonstans går en gräns då maktavare ser sig tvungna att inleda samtal med aktivisterna för att nå fram till en överenskommelse som kan förhindra den fortsatta upptrappningen av olydnaden.⁴ Här kan alltså en omfördelning av maktresurser ske genom beräknade drag i ett strategiskt spel med olika intressen. Poängen är att använda sig av det faktum att maktutövningen i någon mån vilar på att de flesta vita och svarta (åtminstone i praktisk vardaglig handling) accepterar ordningen. Om tillräckligt många personer eller tillräckligt viktiga grupper vägrar följa ordningen kan rent av självintresset hos eliter tvinga dem att kompromissa innan motståndet blir allt för omfattande och systemet faller.

I strategiskt ickevåldsmotstånd tar man alltså hänsyn till motpartens och andra aktörers olika intressen och utnyttjar intressena fullt ut genom att spela ut dom mot varandra och påverka deras cost-benefitkalkyler (öka kostnaderna för nuvarande policy och öka fördelarna för ny önskvärd policy).

Kommunikativ handling och dialog

¹ Sharp (1973, sid 503). Den var på viss platser betydande, sid 737f. Seifert (1965, sid 74).

² Sharp (1973, sid 526).

³ Sharp (1973, sid 689).

⁴ Under trycket av massiv olydnad kan samhällsstyret och ordningen till sist vara politiskt omöjlig och leder i förlängningen till ”desintegration”, se exempel hos Sharp (2004).

Kommunikativ handling hänför sig till tal (språklig eller verbal handling) i intersubjektiva relationer och är handling vilken samordnas via samtalets gemensamma tolkningsarbete.¹

En kommunikativ rationalitet eller gemensam förnuftighet uppstår genom en förståelsesökande argumentation där olika skäl vägs mot varandra och filtreras av ömsesidig reflektion.² En persons talhandling som möts av en annan persons talhandling skapar en dialog, ett samtal. Samtalet är det primära exemplet men även övrig samordnad handling vilken bygger på tidigare kommunikation utgör kommunikativ handling. Samtalet sker alltid i en social situation: det uppstår i kraft av ett tema som aktualiserar ett segment av deras livsvärld. Samtal är en förståelseorienterad aktivitet där aktörer söker en överenskommelse om definitionen av sin handlingssituation. Utifrån sin sedan tidigare etablerade eller i samtalet erhållna förståelse utformar de en handlingsplan i syfte att hantera sin situation.³

I praktiken utövas dock dialog i sociala situationer där maktinslag stör förståelseorienteringen. Habermas menar att kommunikativ handling ligger till grund för de andra handlingarnas möjlighet att göra sig förstådda, rationella och giltiga. Alla handlingar förutsätter språk som medium för deras rationalitet men icke-kommunikativa handlingar tillämpar språket utifrån endast ett begränsat tema. Språket är medium för påverkan utifrån ett eget intresse (strategiskt), förmedling av kulturella värden och redan existerande konsensus (normativt), förståelse för självrepresentation (dramaturgiskt) eller representation av objektiva fakta (instrumentellt). Ibland avgränsas temat för en typ av handlande så kraftigt att ett ”generellt medium” kan göra samtal helt onödigt inom ett system, exempelvis ekonomiskt handlande via pengar i marknadssystemet. Det är enbart i kommunikativ handling som giltigheten eller förnuftigheten för alla dessa dimensioner av handlandet prövas gemensamt.

En kommunikativ handling har tre giltighetskrav i relation till tre skilda ”världar”: att uttalandet gör anspråk på vad som är sant (i den objektiva världen), följer den normativa kontexten (i den sociala världen) och att uttalandet är ärligt menat (i den subjektiva världen).⁴ Dom samförstånd som skapas i samtal gör olika former av handlingskoordinering möjlig.⁵ Om

¹ Habermas (1984, sid 101; 1996, sid 58).

² Kommunikativ handling är i sin ”svaga” variant förståelseorienterad, i sin ”starka” överenskommelseorienterad (”agreement”), Habermas (1998, sid 334).

³ Habermas (1984, sid 86 och 94–101; 1996, sid 134f). Kommunikativa handlingar har tidigare lyfts fram inom social teori av Mead och Garfinkel.

⁴ Habermas (1984, sid 99) och Habermas (1988, sid 189).

⁵ Sammanfattningsvis kan man säga att socialt handlande grundar sig på kommunikativt handlande vars samförståndsbedingungen gör andra handlingar såsom målrationellt handlande möjligt. Det vill säga man behöver via talhandlingar komma överens om hur koordineringen av olika handlingsplaner skall gå till. Samtidigt finns en viss arbetsfördelning inom socialt handlande. ”Medan den målinriktade aspekten av socialt handlande är relevant för livsvärldens materiella reproduktion, är förståelseaspekten viktig för den symboliska reproduktionen av livsvärlden”, menar Habermas. Samhällen integreras på två sätt, dels social integration genom den

förståelseorienteringen inte störs leder den till ett samförstånd vars giltighet är ömsesidigt erkänd och kritiserbar och därmed bindande på deltagarna. Ett sådant samförstånd skiljer sig från påverkan.¹ En *påverkan* sker inte via ömsesidig reflektion över skälens rimlighet utan är en orsakad effekt på aktörers uppfattningar, beslut eller handlingar via medel som pengar eller makt. En övertalning, till skillnad från övertygande, handlar om sådan påverkan.

Kommunikativa handlingar uttrycks i ickevårdskurser genom *gruppsamtal* kring olika teman. I kurserna har man medvetet valt att arbeta i små grupper för att göra det lättare för alla deltagare att delta på lika villkor.² Dessutom använder man *alternativa mötesformer* för att motverka maktinslag i samtalet och därmed, i Habermas perspektiv, frigör den kommunikativa rationalitetens förståelseorientering från störande inslag. I kurserna finns även utrymme för *informella samtal*, något som uppmuntras genom medveten schemaplanering, under den gemensamma matlagningen, pauser eller festens dans, som medvetet vid flera tillfällen har organiserats så att alla dansar med alla under kvällens gång (och därmed kan alla inkluderas i informella samtal).

Kommunikativt ickevårdshandlande

Givetvis förekom kommunikativt samordnad handling inom medborgarrättsrörelsen. Genom möten, samtal och gemensam planering organiserades rörelsens sit-ins. Det är ett triviellt faktum. Frågan är dock i vilken mån kommunikativt ickevårdshandlande förekom i relation till motparter.

Kommunikation sker inte enbart via samtal. Symbolisk kommunikation är lik en text, ett avtryck av en berättelse. Tolkad som *symbolisk kommunikation* kan man säga att ickevåldsaktionerna är *icke-verbala gestaltningar av argument eller symboliska budskap i en förståelseprocess kring hur de involverade bör leva tillsammans*. Aktionen bringar människor i kontakt eller gräl, samförstånd eller konflikt. Aktionen kan bryta en tidigare tystnad och göra en dold konflikt öppen. Därmed kanaktionen hjälpa till för att skapa ett tema för diskussion. Handlingarnas betydelser uppstår ur människors samtal och sociala tolkningsmöjligheter, och är inte betingade av privata motiv, aktörens medvetande eller individers perspektiv (utom i de fall dessa individuella fenomen beaktas gemensamt, men då är de i strikt mening heller inte "individuella"). Genom medborgarrättsrörelsens sit-ins sades alltså något i en samhällelig diskussion angående segregation och mänskliga rättigheter. Oavsett

kommunikativa handlingens förståelseorientering, dels systemintegration genom den målinriktade aktivitetens konsekvenser. Habermas (1988, sid 200).

¹ Habermas (1984, sid 295; 1988, sid 175–177).

² Coover m fl (*A resource Manual for a Living Revolution* 1977) sid 211–214 om smågrupper samt 61–88 om alternativa mötesformer.

om aktörerna eller observatörerna i den konkreta situationen rätt förstod handlingens symbolspråk så kan vi idag i efterhand konstatera att medborgarrättsrörelsen genom sina handlingar kommunicerade och gav budskap till den som då eller idag vill tolka dem. Handlingarna ”talar” fortfarande till oss, i ett budskap om vårt lika värde som människor och möjligheten att göra motstånd.

I och med att sit-ins skedde utan våld och med ett öppet personligt ansvar fanns möjligheten att före, under och efter motståndet involvera personer man mötte i samtal om handlingen: serveringspersonal, cafébesökare, grannar, kollegor, politiker, polis, åklagare, domare, fängelsevakter, journalister, fångar, företagsägare, fackföreningsaktivister med flera.

Man kan alltså förstå handlingen (dess symboliska betydelse) och de samtal som fördes parallellt med handlingen som en del av en förståelseorienterad kommunikationsprocess. För det tredje kan medborgarrättsrörelsens olydnad förstås som *ett motstånd mot maktinslagen som stör möjligheten till förståelse eller konsensus*.¹ I ett verkligt samtal har samtalsdeltagarna friheten att hålla med eller argumentera mot (säga ja eller nej till argument, förslag eller påståenden). Den strategiska rationaliteten i ickevåldsmotståndet kan bidra till demokratiska samtal mellan konfliktparter.² Genom det strategiska handlandet kan ickevåldsrörelsen *tvunga motparten till samtal* om konfliktens lösning. Det sker genom att motståndet skapar ett *intresse* av att lyssna, liknande arbetsplatsförhandlingar efter strejker. Därmed kan vi se hur ett målrationellt handlande som tillfälligt bryter maktrelationer kan underlätta möjligheten till kommunikation.

Det symboliska tänkandet finns starkt utvecklat inom delar av ickevåldsrörelsen. Bröderna Dan och Phil Berrigan och en rörelse av katolska ickevåldsaktivister i USA – vanligen kring kristna motståndskollektiv, Catholic Worker rörelsen eller plogbillsrörelsen – försöker inte orsaka effekter i politiska frågor utan har utvecklat ett perspektiv som tar fasta på ickevåldsliga direktaktioner som *vittnesbörd om sanning*.³

Förespråkarna för vittnesbörd och sanning tar avstånd från aktioner orienterade utifrån ”effektivitet”. Det kan få en att tro att de är mot att ickevåldet skulle segra, vilket inte stämmer. Resonemanget skall förstås som att en fokus på effektivitet gör rörelsen skenbart effektiv och i verkligheten en del

¹ Enligt Habermas, Jürgen (*Moral Consciousness and Communicative Action* 1996, sid 202f) bygger översenskommelser på att alla parter har rätt att säga ja/nej till förslag. Min tolkning är att den som berövas sin rätt att *säga* nej i en beslutsfråga (exempelvis rörande segregationsordningen i USA) kan ”säga” nej genom att i *handling* blockera beslutets genomförande om syftet är att skapa ett samtal man tidigare exkluderats från.

² I den mån strategin är dold är den alltså enligt Habermas motsatsen till kommunikativ rationalitet, det vill säga ideologiproduktion eller manipulation.

³ Berrigan, Philip (*Fighting the Lamb's War: Skirmishes with the American Empire; The Autobiography of Philip Berrigan* 1996); Dear (1993); Douglass, Jim (*Ground Zero* 1984); Laffin & Montgomery (1987); VanEtten Casey, William S. J. (*The Berrigans* 1971).

av problemet, medan en fokus på sanning gör den effektiv i verklig mening, i en ickevåldsligt meningsfull betydelse.

En av förespråkarna för perspektivet är Jim Douglass, aktivisten som vigt sitt liv till att bekämpa The White Train som fraktar kärnvapenutrustning till Tridentubåtarna vid Bangorbasen i USA. Han visar på resonemanget i en kritik av en blockad av tåget i juli 1984:

“It was the spirit of what we where doing. I know now that what we had within us...was the spirit of wanting a victory – the victory of stopping the train...We wanted victory, even at the expense of compromising the nonviolent means we had chosen...Some of us where willing to risk the lives of others to gain the victory of stopping the train. In seeking victory, I believe we lost truth...I believe the nonviolent spirit of love and truth can stop the White Train. But if we ever struggle again for a victory on the tracks, the train will keep on going. It will go faster. We will become part of it. And the train will kill us all.”¹

Per Hergren (1999) har utvecklat tankegången. Han betonar ickevåldsaktioners *maximala symbolik*, alltså i vilken grad de är utmanande och begripliga (för andra än aktivisterna själva). Huruvida aktioner har andra effekter på sin omgivning menar Hergren, liksom de amerikanska plogbillsaktivisterna, är inte något som aktivisterna har någon kontroll över.² Det beror på vad andra människor bestämmer sig för att göra, vilket är något man inte bör försöka bestämma över. Det är istället en nåd då aktionens budskap inspirerar och leder till att andra människor fortsätter ickevåldskampen. Synsättet står nära det profetiska i Bibeln.³ Genom handling vittnas om sanningen inför folket, ges en möjlighet till omvändelse. Det är dock upp till var och en att fatta ett eget beslut om att delta i motstånd och den kristna ickevåldsgemenskapen.

Dessa moderna profeters vittnesbörd sker inte isolerat – som kritiska vrål ute i öknen – utan i vapenfabriker, militärbaser och i statens domstolar. Dessutom sker vittnandet som direktaktion. Därmed får det en motståndskaraktär. Genom ”public liturgy”, ritualer, predikningar, bön, aktioner och radikala kristna tolkningar vid Pentagons portar vittnar de om ickevåld ”in the belly of the beast” och utpekar ”the Bomb” som den amerikanska regeringens avgudabild.⁴ Problemet är dock att liksom all text och direktaktion är vittnesbörd per definition en sanningsmonolog; ett återgivande om en subjektiv kunskap, erfarenhet eller insikt – inte en dialog, ett samtal eller gräl om gemensam sanning. Men i praktiken är dessa kristna vittnesmål

¹ Douglass (1984).

² Hergren, Per (*Civil ofyddnad: En dialog* 1999, sid 111f).

³ Erickson-Nepstad, Sharon (*Prophetic Provocation: War Resistance in the Plowshares Movement*, kommande 2005).

⁴ Se Myers (1991, sid 453).

inlemmade i rörelsers mer kommunikativa verksamheter såsom reträtter, träningar, vakor, rättegångar och seminarier. Och ibland leder de till en omfattande och långvarig dialog med motparten.¹

Icke-verbala aktioner kan förstås som en motsats till dialogens förståelseorientering – ett ställningstagande, ett avbrytande av dialogen genom att en aktör ingriper i en situation utan att försäkra sig om en förståelse eller överenskommelse med andra eller som ett uttryck för frustrationen av oenighet eller tystnadens ”ignoranta diktatur”. Men om aktionen kombineras med dialogvilja före, under och efteråt så har den möjlighet att stärka samtalet genom att bli ett (provocerande) samtalsmaterial. När aktivister har blockerat ett tåg som transporterar vapen och soldater till ett krigsområde, så har de inte bara brutit mot en lag utan även tydligt markerat vad de anser i en politisk fråga. Aktionen blir därmed ett erbjudande om diskussion kring sakfrågan, lagen och personers rättigheter eller skyldigheter att agera mot något de anser är fel i samhället.

Ricoeur menar att en text eller en handling skiljer sig från en dialog och skall förstås som en monolog eller ett fixerat tal. Men om handlingen tolkas och görs till en del av ett samtal så kan den stärka dialogen, på samma sätt som då en debattartikel i tidningen eller en ny bok blir material för diskussioner. Det sker var gång det fixerade talet aktualiseras av ett subjekt även när det sker lång tid efter handlandet. Trots att argumentationen i ett samtal och den icke-verbala aktionshandlingen befinner sig på olika plan så kan de stärka varandra. Det sker i kraft av den symboliska och tolkningsbara laddning handlingarna har. Men kommunikationen kan enbart förbättras under förutsättning att olydnadshandlingar integreras i en samtalsprocess.²

Ickeväld innebär alltså att man agerar symboliskt och kommunikativt. I civil olydnad genomförs konkret de förändringar man vill åstadkomma. När medborgarrättsaktivisterna gjorde sit-ins genomförde de sitt mål – integrering – genom att bryta de bestämmelser som sanktionerade segregationen. Efter hand var det alltså tusentals med människor som bröt mot lagen och gjorde segregationen svår att upprätthålla i praktiken. Det blev efterhand nödvändigt för kaféägare, restaurangägare, politiker och poliser att försöka finna en överenskommelse med aktivisterna. Både på grund av det rent praktiska problem aktionerna medförde och den moralisk-politiska diskussion som uppstod i medier och offentligheten, i synnerhet på riskplanet där upprörda nordstatsbor kritiserade segregationen.

Även om rörelsens motstånd gjorde det omöjligt att ignorera kritiken och tvingade fram frågan på dagordningen, var det inte aktionernas rent fysiska blockering av segregerade inrättningar som gjorde att segregationen upphörde. Sit-insrörelsen är också en illustration av hur ickevåldsmotståndets

¹ Engell-Nielsen, Klaus (*Samtal med ett vapenföretag: Dialogen mellan Plogbillsrörelsen och Bofors 1997–2000* 2001).

² Hur dialog kan underlättas i ickevåldskamp återkommer vi till senare (se framförallt nästa kapitel).

upptrappning sker i en sådan begränsad skala att man både *kan* nå samtal med motparten och *måste* föra samtal, för att nå fram till en permanent lösning. Detta skulle man kunna kalla den civila olydnadens *tvång till samtal* respektive *frihet i överenskommelser*. Motparten tvingas att lyssna eller höra vad ickevåldsaktivisterna har att säga men tvingas inte att acceptera en i förväg bestämd lösning. Lösningen baseras istället på argument och goda skäl i en dialog. Här finns alltså två moment. Det tvång som skapar samtalsituationen och den frihet som råder i samtalet.

Icke våldsmotstånd i sig avbryter dialogen (eller tystnaden) men samtal är en nödvändig del av kommunikativt ickevåldsmotstånd. Utan samtal blir inget gemensamt sökande efter sanning, rätt eller överenskommelse möjligt.

Logiskt kan man då hävda att det blir *nödvändigt att olydnadshandlingen inte är tillräcklig i sig själv*. Den får inte vara så effektiv att den leder till önskat resultat av sig själv. Då blir övriga medborgare nonchalerade. Om handlingen är så strategiskt framgångsrik att man inte behöver samtala för att hantera konflikten frikopplas den från kommunikation. Sharp lyfter med rätta fram den strategiska dimensionen av civil olydnad. Problemet är dock att varje resonemang som reducerar ickevåld till strategi samtidigt avskaffar dialogen.¹

Icke våldets fyra grundformer av rationalitet

Utifrån medborgarrättsrörelsens sit-in-rörelse verkar en och samma ickevåldskamp möjlig att begreppsligt beskriva och förstå som samtidigt normativ, expressiv, målrationell och kommunikativ. Om denna tolkning är rimlig innebär det att ickevåld bör beskrivas som *en handlingsform som kombinerar normativ, expressiv, målrationell och kommunikativ rationalitet*.

Teoretiskt kan man skilja på dimensionerna men svårigheten är omfattande när man skall försöka förstå samspelet i handlandet mellan dess olika innebörder/orienteringar när flera aktörer agerar samtidigt. Även om en enkel lösning vore att konstatera att ”alla dimensioner finns i alla handlingar” så måste vi förstå att beroende på omständigheter kan olika dimensioner vara olika betonade eller betydelsefulla. Vilka dimensioner som i praktiken dominerar en rörelses agerande är en fråga för konkret empirisk forskning.

¹ Naturligtvis eftersträvar ickevåldsaktivister ett effektivt ickevåld och problemet med det ickevåld som tillämpas i rörelser idag är inte att det är allt för effektivt. Men paradoxen som uppstår med Sharps betoning av effektiv strategisk teknik är att tekniken blir ineffektiv eftersom den inte är förankrad i människors kultur, erfarenhet, normer, kommunikation osv. Istället krävs en teknik som är effektivt anpassad till människors verklighet (se framförallt kapitel 6).

Kombinerade rationaliteter

De fyra grundformerna eller idealtyperna av ickevåldshandlade – normativ, expressiv, strategisk och kommunikativ rationalitet – är inte de enda relevanta formerna. I den praktiska ickevåldskampens verksamheter *blandas* rationaliteterna (exempelvis förhandling och direktaktion). De kan beskrivas som sammanfogade hybrider. Icke­våldshandlandets rationalitet får dessutom nya innebörder på grund av hur och i vilka sammanhang de *tillämpas* (exempelvis funktionellt handlande och manipulation). Här blir det helt enkelt missvisande att diskutera handlingarna som avskilda enheter, de är del av en process och är snarare handlingskomplex.

Förhandling

Som ett resultat av sit-insrörelsen uppstod en egen ”rörelse” av olika lokala förhandlingsgrupper – ”Human Relations Committees” – vilka sammanförde politiker, jurister, medborgarrättsaktivister och näringsidkare i det lokala samhället.¹ Dessa förhandlingsgrupper hade olika mandat och funktion. Ibland var de ren förhållningstaktik, ibland avgörande för utvecklingen av procedurer för integrationen av lokalsamhällets skolor, caféer, transportsystem eller bostadsmarknad. Förhandling är en strategisk handling som i ickevåldsrörelsen ges en kommunikativ orientering. I förhandlingar försöker man komma överens i ett avtal mellan parter som är i konflikt och då använder man visserligen samtal. Men en konventionell förhandling söker inte i första hand förståelse av varandras argument, utan förståelse av aktörers olika strategiska positioner.²

Sociologerna och aktivisterna Martin Oppenheimer och George Lakey menar att förhandlingar uppstår som ickevåldskampens fjärde steg – efter att motparten först varit ointresserad, aktivt motarbetande, och sedan internt oenig.³ Icke­våldsrörelsens förhandlare skall visa två saker samtidigt: ”(1) describe the results of change as *less* threatening than the opponents suppose, and (2) describe the results of *not* changing the practices as *more* threatening

¹ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 32ff).

² Habermas (1984, sid 35). Se McCormack, Mark (*Om förhandling* 1995) för taktiska knep och styrkebedömningar i konventionella förhandlingar i näringslivet.

³ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 22f).

than the results of change”.¹ Något som bland annat kan göras genom att ta med oberoende beskrivningar av tidigare genomförda fall.

Genom att väga samman den egna målsättningen och strategiska möjligheter utifrån den styrkeposition (relativa resurser) man får tillfället har i kraftkampen mellan parter – med andra parters motsvarande situation – kan man fatta rationella beslut om när avtal är att föredra framför fortsatt kraftkamp. I förhandlingen utgår därför samtalet från faktiska styrkeförhållanden och andra parters påverkbarhet. Genom att försöka påverka så mycket som möjligt genom exempelvis retorik, manipulation, dimridåer, informationskontroll, utspel eller hot kan man få andra att uppfatta ens styrka som större än den faktiskt är och därmed vinna fördelar i avtalet.²

Men ickevåldsrörelsen kan inte behandla förhandlingar rent strategiskt, de måste låta kommunikationen om sanning, rättfärdighet och rimliga principer avgöra. Annars skulle makt avgöra och då skulle den gemensamma sanningen förlora. För ickevåldsaktivisten blir därmed en förhandling även dialogorienterad. Den strategiska rationaliteten blandas med den kommunikativa.

En ”direktaktion”

Inom litteraturen och i ickevåldsrörelser förstås numera ickevåld ofta som ”direktaktion”, att en grupp löser problem själva, en ”handling utan ombud”.³ ”Direct action, often mistakenly equated with civil disobedience, means seeking to limit or stop an injustice or evil at the source, without appealing to an

¹ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 24).

² Även i den alternativa modellen för ”principstyrda förhandlingar” (Fisher m fl *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*, 2nd 1991) där argument utifrån vedertagna principer hävdas (tillsammans med empati och sökande efter ömsesidiga vinster) är det strategi som avgör, dock en mer socialt kompetent strategi än i normalt köpsläende, se exempelvis resonemanget om BATEF (Bästa Alternativ Till En Förhandling). Icke-våld kan ses som en föregångare till principstyrda förhandlingars betoning på intressen snarare än positioner och försök att skilja mellan problem och person (Mayton II, Daniel M. *Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century* 2001).

³ Ofta används ”ickevåldslig direktaktion” för ickevåldsaktioner och civil olydnad nämns som en del av upptrappningen av ickevåldsmotståndet, se exempelvis VCO-AMK-FMK (1972).

Isärskrivning av begreppet till ”direkt aktion” är vanligast men är inte korrekt svenska. ”Direktaktion” används också av våldssamma frihetliga eller anarkistiska rörelser, då begreppet kombineras med hemliga identiteter, sabotage, upplopp eller våldshot. Sharp verkar inte skilja på begreppen civil olydnad och direktaktion, se Sharp (1973), exempelvis sid 544 och 551. I England är det vanligt att man istället för civil olydnad pratar om ”nonviolent direct action”, vilket antagligen har att göra med att det mest kända moderna exemplet på ickevåldsmotstånd i England var den så kallade Direct Action Committee Against Nuclear War, se Sharp (1973, sid 631–632). För ett exempel på en författare som liksom jag skiljer på direktaktion och civil olydnad, se Hengren (1990a).

intermediary.”¹ I en direktaktion gör man själv det som behöver göras, här och nu. Man förverkligar handlandets intention direkt och ber inte om lov. Det innebär att man inte ber politiker, ledare, auktoriteter, föräldrar, experter, företag eller tjänstemän att lösa ett problem, även om de av staten getts uppgiften att lösa den typen av problem.

Om man är mot en motorväg så stänger man den – liksom Reclaim The Street i England – genom att organisera en dansfest mitt på vägen. Därmed har man omedelbart och utan ombud definierat om vägen till en dansbana. Lördagen den 13 juli 1996 förvandlades motorväg M41 i London till en gigantisk elektronisk dansfest. Bland 10 000 vilt dansande deltagare och i skydd av två stora karnevalsfigurer på höga styltor och fladdrande kjolar bröt några aktivister med tryckluftshammare upp asfalten och planterade träd mitt i vägen.² Trädplantorna hade man räddat från det pågående bygget av motorväg M11. Målet realiserades, tillfälligt, just där:

”as an attempt to make Carnival *the* revolutionary moment. Placing ‘what could be’ in the path of ‘what is’ and celebrating the ‘here and now’ in the road of the rush for ‘there and later’, it hopes to reenergize the possibility of radical change.”³

Förhållningssättet uttrycks i en populär slogan i anarkistiska rörelser: ”Om inte du, vem? Om inte nu, när?” I England kallas det ”DIY-culture”: Do It Yourself, globalt skulle vi kunna kalla det *IKEA-politik*.

Om man inte – likt i Reclaimaktionen 1996 – kan vara tillräckligt många för att själva förverkliga målet kan det kompenseras på andra sätt. En del är så hängivna att det uppväger. ”Trädfolket” i England tog ett steg längre än Trädkramarna i Sverige, de flyttade helt enkelt upp i träden och bodde där:

”we’re not fighting one thing we don’t like: we have a whole vision of how good life could and should be, and we’re fighting anything that blocks it. This is not just a campaign, or even a movement; it is a whole culture.”⁴

De byggde trädhus, klättrade på repbroar och hade sina fester i trädkronorna. Ett annat sätt som aktivister använder är att betona den fysiska och tekniska sidan av den direkta aktionen.⁵ Aktivisterna gör av de kan för att förhindra ett

¹ Civil Disobedience Campaign (*Blockade the Bombmakers June 14, 1982: Civil Disobedience Campaign Handbook* 1982, sid 14).

² Jordan, John (“The Art of Necessity: The Subversive Imagination of Anti-Road Protest and Reclaim the Streets” 2002).

³ Raoul Vaneigem citerad i Jordan (2002, sid 353).

⁴ Merrick (*Battle for the Trees: Three Months of Responsible Anestry* 1997, sid 9).

⁵ En upptrappning av metoderna skedde 1987 i och med Dave Formans handbok i ”Ecotage” eller ”Ecodefence”, en bok som blivit stilbildande för radikala miljöaktivister. Sabotageaktionerna för miljön görs ibland i namn av ”ickevåldslig direktaktion” men oftast enbart ”direktaktion” och syftar till ett icke-dödande motstånd för aktivisternas ärligt hållna

arbete, exempelvis en skogsavverkning för en motorväg. Aktivisterna rekommenderas ”innovate, improve and invent. Your imagination is the limit!” eftersom ”de” (vakter och poliser) också läser aktionshandböckerna.¹ Med hjälp av kedjor, låsanordningar, hand- och tumklovar, rör för armar, spikmattor eller superlim försöker aktivisterna göra sig så svårarresterade som möjligt. Blockader byggs med hjälp av väghål och tunnlar i marken som man går ned i. Eller så använder man ”[fiendernas] arbete mot dem” – skrotbilar eller ”tripoder”: nedhugna trädstammar reses på en väg och binds fast i varandra så att det blir möjligt för en person att sitta i dess topp.² Och när sen vakter eller poliser kommer är man beredd med rökbomber och illaluktande smörsyra.

Direkta aktioner inom ickevåldsrörelser kan vara av mycket olika slag: att få till stånd rättvis handel, festligheter, arbetskooperativ, boendekollektiv, motståndsaktioner och mycket annat. I ickevåldskurser är en av de främsta verksamheterna att med rollspel och samtal utbilda människor i hur man utför politik genom direktaktion. Under ickevåldsträning handlar det om att bland annat planera aktioner, lära sig nya roller, öva på praktiska tekniker, ordna mat, göra roliga saker ihop (dansa, leka, måla, sjunga) eller stödja den som är ledsn eller orolig. Det är rationellt för den uppgift aktiviteterna handlar om.³

I ickevåldshandböcker beskrivs ickevåldslig direktaktion ofta genom att skilja den från ”symbolisk aktion”. Trots att ”symboliken” blir ganska tom om den inte innebär att något verkligt händer är denna uppdelning vida spridd. Anledningen är antagligen att det är direktaktionsförespråkare som skapat uppdelningen. Kategoriseringen hjälper oss dock att förstå synen på vad som gör en aktion ”direkt”. De skiljer mellan fyra typer av aktioner: legal och illegal direktaktion, legal och illegal symbolisk aktion.⁴ En legal direktaktion beskrivs som ”att stänga av ljuset för att spara elektricitet”, medan en illegal motsvarighet skulle vara att blockera en byggarbetsplats för kärnkraft. En illegal symbolisk aktion skulle då vara ett intrång på ett kärnkraftsverk som inte hindrar driften av det, medan en legal motsvarighet är en demonstration i Washington mot kärnkraftslagstiftningen.

sanning. I dessa aktivistmiljöer är det mesta av det gandhianskt ickevåld frånvarande. Men trots det kan vissa av dessa fysiska metoder användas av grupper som i övrigt är tydligt ickevåldsorienterade, tillsammans med andra metoder.

¹ Road Alert (*Road Raging: Top Tips for Wrecking Roadbuilding* 1997, kapitel 12, citat sid 111).

² Road Alert (1997, sid 116).

³ Det är inte nödvändigtvis ett målrationellt handlande som placeras som en bricka i ett strategiskt spel där konsekvenser beräknas för olika handlingsalternativ. Det är när det värderationella handlandet, exempelvis tröstandet av någon som är ledsn eller dansandet under en fest, sätts i ett långsiktigt målperspektiv bortom själva aktiviteten och aktiviteten därmed görs till ett medel för något annat än det mål som finns inbyggt i själva handlandet – som handlandet blir (dolt) målrationellt, det vill säga manipulation. Att införa dans under en utbildning för att det är roligt att dansa är väsensskilt från att införa dans för att en gruppgemenskap och känsloutlevelse skall uppstå som tänks främja gruppens aktionsförmåga.

⁴ Civil Disobedience Campaign (1982, sid 15).

Den nya generationens ickevåldstränare i USA inom The Ruckus Society har dock transcenderat dikotomin mellan "direkt" och "symbolisk": direktaktion används för att framhäva symboliken:

"Activists use direct action to reduce the issues to symbols...to place these symbols in the public eye, in order to identify the evildoers, detail the wrongdoing and, if possible, point to a more responsible option. Frequently, usually by design, the symbolism and conflict are communicated to the wider public, using the media. The symbolic treatment of the issue is, in fact, at the core of action strategy...Ultimately the debate over 'hard' vs. 'soft' action is only a distraction from the real question: could this action make an objective change in the world?"¹

Gandhi hävdade att ickevåld var en form av direktaktion.² Han argumenterade för ickevåld både som strategiskt effektiv metod och som värdefullt i sig. Gandhi hävdade att ickevåldet är det mest effektiva medlet i konfliktsituationer men som framförallt verkar på ett "osynligt" sätt.³ Och de gånger man (för tillfället) trots allt inte (verkar) nå målet så har man i alla fall garanterat lyckats försvara "det mest värdefulla av allt", sin heder som moralisk människa, det vill säga ens samvetsövertygelse.⁴ Men trots allt hävdade Gandhi att man inte skall låta agerandet orienteras av ett resultatänkande.⁵ En resultatorientering förleder till kortsiktigt agerande och brott mot grundläggande normer för kampen. En central devis för honom var tanken att om man tar hand om medlen så tar målet hand om sig själv. Detta var givetvis motiverat av hans metafysiska filosofi, men vi kan se det som en tes som vetenskapliga undersökningar av faktiskt genomförd ickevåldskamp kan bekräfta eller undergräva. Tesen är i så fall den att den grad av ickevåldslighet som förekommer i kampen överensstämmer med den grad av ickevåldsligt samhälle som kampen resulterar i, åtminstone på lång sikt och överlag i samhället. Om man tror tesen gäller bör ens mål uttryckas direkt i ens medel, det vill säga som direktaktion.⁶

I en direktaktion är handlandet mål i sig – *direkt målluppfyllande* – eller rättare sagt handlandet uppnår omedelbart ett värde som i sig är värt att iakttas (värderationellt). Den värderationella handlingen sker utifrån en individs eller

¹ Citerat ur SFT (2000, sid 46).

² Gandhi (1999, sid 263, Vol 27) angående ickevåldskampen i Vykom 1924.

³ Gandhi (1942, sid 138–139) och Gandhi (1998, sid 24f, Vol 4). Det osynliga bör förstås som sociopsykologiska krafter som frigörs i kampens drama (se kapitel 7).

⁴ Gandhi (1942, sid 163). Heder och samvete används av Gandhi som samma sak (Gandhi 1998, sid 52, Vol 4).

⁵ Gandhi (1942, sid 217). Resultaten är säkrade av livet självt – av en överordnad lagbundenhet – även om det kanske inte visar sig förrän långt senare – i ett annat liv eller efter flera generationers kamp.

⁶ Det är därmed en totalt motsatt hållning till en så kallad realistisk politik där ändamålen sägs helga medlen.

grupps uppfattning av vad som är ”värdefullt”. Handlandet sker inte primärt för att uppnå något annat. Målet är att uppnå det värde man ser som önskvärt. En direktaktion är inte en målrationell handling eftersom mål-medel distinktionen delvis upphävs. Målrationalitet rör nämligen inte de omedelbara konsekvenser som uppstår direkt i handlandet utan långsiktiga konsekvenskedjor där ett medel beräknas bidra till ett mer eller mindre avlagt mål.

Den direkta aktionens relation till de olika idealtypiska rationaliteterna är komplex. En direktaktion som exempelvis en husockupation har, liksom andra handlingar, flera möjliga dimensioner: den är ett symboliskt uttryck för behovet av bostad, den är en strategisk handling i den mån de bostadslösa hoppas påverka politikerna till att fatta nya beslut om bostadspolitiken på grund av den uppmärksamhet som ockupationen skapar. I någon mån har direktaktion att göra med normativt handlande eftersom aktivisterna agerar utifrån vad de förstår som legitima värden eller regler.

Men ingen av dessa dimensioner särskiljer fenomenet direktaktion. Den direkta aktionens karaktär ligger i det värderationella. Husockupationen är per definition värderationell i den mening att ett värde/mål förverkligas (oavsett andra långsiktiga konsekvenser). Det är ett förverkligande som *inte behöver utomstående deltagande* i förverkligandet, alltså de som inte delar uppfattning om vad det värdefulla är. Den direkta aktionen bör därför framförallt förstås som *ett förverkligande av aktörers internt legitimerade värde*. Detta värde kan visserligen omfattas av andra eller inte. Och utomstående kan involveras före eller efter värdets förverkligande. Poängen med direktaktion är dock att man *själv* förverkligar det värdefulla. Men en direktaktion behöver inte vara odemokratiskt egenmäktig.

Beroende på hur den direkta aktionen görs kan den vara kommunikativ. Potentiellt är den en handling som synliggör värden och möjligheter för andra och kan inlemmas aktivt i en kommunikation med utomstående. Men handlingsformen är enbart potentiellt kommunikativ. En direktaktion som bygger upp något, är legal och omfattar ett allmänt värde kan ha lättare att framstå som inspirerande och välkomnande. Förverkligandet av en organisation för rättvis handel inspirerar och inbjuder därmed lättare andra att delta och tycka till. Fler kan känna sig inbjudna att fortsätta förverkliga värdet, att anta utmaningen och det goda exemplet som aktivisterna visat på. Det är dock svårare för en aktion som stoppar något, är illegal och omfattar ett icke-allmänt erkänt värde. Den reclaimaktion som borrar upp en motorväg under en dansfest får svårare att förmå människor utanför värdegemenskapen att känna sig inbjudna.

I direktaktion hanteras gemensamma politiska problem som om de vore praktiskt tekniska och enbart upp till den grupp som agerar. Den direkta aktionen riskerar därmed att uttrycka *ett instrumentellt förhållningssätt till ett gemensamt problem*. Man agerar som om det inte fanns andra berörda människor som hade med saken att göra.

Den skenbart enkla lösningen av komplicerade politiska problem kan tilltala aktivister och provocera politiker som helt korrekt uppfattar sig som överflödiga. Poängen med direktaktion är ju att man löser problem utan att gå omvägen via representanter eller ombud. Det gör att en politiskt radikal direktaktion ofta är olaglig. Däremot kan direktaktioner som definieras som icke-politiska, kulturella eller ekonomiska – som exempelvis ekobyar, festarrangemang eller rättvis handel – lättare finna ett legalt utrymme. De hotar inte påtagligt den politiska representativitetens ordning.

Sett ur det kommunikativa handlandets perspektiv är en direktaktion odemokratisk bara i den mån som handlingen uttrycker ett undvikande av samtal. Handlingen kan mycket väl göras till del av ett parallellt samtal, som redskap för fördjupad förståelse mellan parter.

När den direkta aktionen utförs av aktivister med hemliga identiteter eller maskeringar – vilket ibland sker i Reclaimrörelsen – ligger det närmare till hands att tolka handlingen som hävdandet av en självtillräcklighet där aktionens förverkligade mål/värde skall försvaras oavsett vad andra grupper i samhället tycker. Det avgörande demokratiska problemet är inte att aktivisterna undviker polisen utan att deras hemliga identitet förhindrar öppna samtal med andra medborgare.

En direktaktion riskerar alltså att bli ett socialt agerande som om ”den andre” eller det social inte fanns. Vill man ha bort en bro kan man vara så effektiv med (hemliga) grupperns ekonomiska sabotage att den inte kan byggas eller om den är byggd så kan man (utan att riskera liv) spränga sönder den.¹ Om den byggs upp kan den saboteras på nytt. Till sist blir kostnaden för dyr och kampanjen har då tvingat fram sin egen lösning, olydnaden har varit nog effektiv i sig själv. I en renodlad direktaktion är kommunikation utåt inte nödvändig för förändring. I rörelsers praktik av ickevåldslig direktaktion är direktaktion, som tur är för demokrater, sällan nog i sig, utan det tvång som förekommer blir istället ett tvång till samtal eller förhandling.²

Det är i detta perspektiv man skall förstå Sharp. När han diskuterar ickevåld ”som teknik” gör han det som om andra människor är objekt för påverkan i asociala/kausala relationer vars effektivitet mäts utifrån en parts rådande målsättning. Aktionsmetoder antas kunna kombineras i enlighet med en universell lagbundenhet – ”tekniskt ickevåld” och dess strategiska principer – så att ett överlägset ”vapen” uppstår som är starkare än alla andra vapen.³ En

¹ ”Icke-våldsligt sabotage” är vanligen något författare är kritiska till på grund av riskerna för våld, olyckor eller provokationer men det är möjligt, se Bergfeldt (1993, sid 353f).

² Davis, Mary (*Earth First!* 1988) redovisar en mängd effektiva miljösabotage i Europa under 1970- och 80-talen. Men flera av sabotagen som lyckades, exempelvis den damm i floden Laxa som alla i byn utom polismannen sprängde tillsammans (!), var antagligen effektiva eftersom den lokala uppslutningen gjorde det *politiskt* omöjligt att fortsätta projekten. Teknisk effektivitet och ekonomiska resurser talar för staten, inte miljöaktivisterna.

³ Konsekvent nog vänder sig Sharp till militärer och regimers ledning, bland annat i sitt hemland USA, och försöker övertyga att ickevåld är en effektivare nationell försvarsform. Genom ”transarmament” kan exempelvis Nato-medlemmar ställa om från militärt försvar till

genomtänkt aktion antas ha vissa effekter på andra. Beroende på vilket svar motparter ger i denna kraftmätning kan strategin vägleda aktivister till seger om de har kunskap om strategins lagar.¹ Hos Sharp finns en tendens att reducera ickevåldskamp till något annat än social teknik, snarare *instrumentell mekanik*. I denna form för ickevåld hanteras i praktiken den andre som objekt för påverkan, inte som människa. I den meningen har Sharp renodlat ickevåldets instrumentella dimension, inte den socialt strategiska som han själv hävdar.

Funktionellt handlande

En konsekvens av att handlingar inte är renodlade är att de får en annan innebörd än den avsedda och blir till *funktionellt handlande*, vilket är en viktig iakttagelse om man skall tolka ickevåldsrörelsers oavsedda konsekvenser. Funktionellt handlande i detta sammanhang innebär att handlingen *genom det sammanhang den ingår får en ny betydelse*. Funktion innebär här att konsekvenserna av handlandet inte är *omedelbart* avsiktliga.²

Konsekvenserna kan vara delvis medvetna hos deltagarna samtidigt som handlandet huvudsakligen inte utformas utifrån dess konsekvenser. Visserligen har dans en manifest funktion av glädjefull rörelse till musik och en latent funktion som skapare av gruppnormer och gemenskapskänsla, men den latent funktionen är inte med nödvändighet så omedveten som strukturfunktionalismen gör gällande.³ Människor genomskådar ibland

civilt – utan att i grunden förändra samhällsordningen (Sharp 1985, sid 67, 164f). Naturligtvis måste ickevåld vara *effektivt* (för bekämpandet av våld och förtryck) för att utgöra ett alternativ för ett samhälle. Annars *måste* demokrati och mänskliga rättigheter försvaras med militära medel i situationer då ickevåld är ineffektivt. Men samtidigt utgör ickevåld knappast ett effektivt medel för att skydda *militära intressen* eller de *dominansintressen* som uttrycks i kärnvapenländers utrikespolitik. Om man som Sharp erbjuder ickevåld som ett ”funktionellt alternativ” till en militär supermakt förmodar jag att den underförstådda meningen är att ickevåld är effektivare (än kärnvapen) för ett syfte att *tvunga på andra sin politik* (på samma sätt som stormakter tidigare gjort). Försöket att övertyga eliter inom imperiestater att de kan använda ickevåldsliga metoder utan att avskaffa sitt imperium (enbart kärnvapen och militära medel) framstår för mig som den totala motsatsen till vad Gandhi använde ickevåld till: en kamp mot (brittisk) imperialism, ja mot all form av förtryck och exploatering.

¹ Hos Gandhi är det just i ens seger man skall visa störst omsorg om sin motpart, Chilton, Stephen (”Comparing Satyagraha and the US Peace and Justice Movement in the light of Discourse Ethics” 2005, tabell 1).

² Tankegångarna i detta stycke är inspirerat av en workshop som Per Herngren höll under Nyårslägret 971230 utanför Göteborg.

³ Funktionalismen ser funktion som omedveten eller oavsiktlig, eller mer exakt: det är inte nödvändigt att deltagarna förstår, avser eller medvetet vill uppnå den konsekvens som faktiskt inträffar (Fauske 2003: passim, speciellt sid 308). Det klassiska exemplet är ”regndansen” som inte bidrar till regn, däremot till gruppens solidaritet.

komplexa sociala sammanhang och upptäcker vad som ”fungerar” även om det inte behöver betyda att de kan beskriva det begreppsligt.

Manipulation eller dold strategi

När strategi utförs förtäckt – i situationer där annat handlande förväntas – fungerar handlandet som en lögn eller profitering på kommunikationen. Då förekommer en dold strategi eller manipulation (”vilsledande”).¹ Ett tävlingsspel uppmuntrar strategi och blir strategiskt handlande eftersom de offentliga reglerna finns till för att man skall använda varandra som medel – under spelets gång. Det strategiska agerandet avgränsas alltså till själva aktiviteten. När spelet dolt används för något annat (än spelet) blir det dold strategi, det vill säga manipulativt. Det kan till exempel handla om att man har inslag av fotboll i en ickevårdskurs för att deltagarna skall avreagera sig och därmed minska aggressiva konflikter under kursen. Strategiska inslag i en övning behöver inte göra övningen till en strategisk del av kursen. När övningen, spelet eller leken som helhet blir ett instrument för något outtalat och annat än det spelet handlar om, uppstår däremot manipulationen. Ett exempel är de ”samarbetspel” som används i ickevårdsträningen. Dessa spel är konstruerade så att man måste samarbeta för att lösa uppgiften. Sådana spel har i träningshandböcker ett uttryckligt syfte att främja viljan till samarbete, inte bara i spelet man spelar.² I den mån samarbetsspelets syfte uttalas för kursdeltagarna blir spelet ett strategiskt inslag i kursen, om så inte sker blir det ett manipulativt inslag.

Manipulation kan ske i egenintresse men kan även ske i syfte att hjälpa/leda människor till en ”sann” eller ”god” uppfattning som de inte ännu ”insett”. En

¹ Habermas (1988, sid 166). Enligt Habermas kan det *dolt strategiska* ske i form av ”omedvetet vilsledande” (ideologiproduktion eller ”systematiskt förvrängd kommunikation”) eller ”medvetet vilsledande” (manipulation). Habermas skiljer dessutom som vi sett på dolt strategiskt handlande och *dramaturgiskt handlande*. Jag menar dock att alla dessa handlingstyper kan förstås som varianter av manipulativ handling (oavsett medvetenhet). Om vi liksom Habermas antar att det ”sanna” eller ”rätta” är våra gemensamma bedömningar utifrån dialog blir varje förhindrande av ett gemensamt rationellt ställningstagande ”falsk” eller ”oriktig”, eller ett vilsledande (”deception”, Habermas 1984, sid 333). För det första menar jag att frågan om styrningen görs medvetet eller omedvetet inte påverkar det som händer med kommunikationen. De som utsätts för den förvrängda kommunikationen kommer inte att märka någon avgörande skillnad. Dessutom kan det vara svårt att fastslå om de som genomför styrningen verkligen är medvetna om det de gör eller inte eftersom vilsledandet kan vara delvis medvetet. Dessutom har vi enbart kunskap om andras medvetande indirekt. För det andra är det fruktbart att lyfta fram skillnaden mellan att manipulativt leda någon vilse (förvirra, distrahera eller ge illusioner) och leda någon i en bestämd riktning (förmå andra att anamma en speciell uppfattning eller utföra speciella handlingar).

² Coover m fl (1977), se exempelvis sid 59–61.

sådan välvillig manipulation är, som vi senare skall se, typisk för ickevåldsrörelsens utbildningar.

Det gemensamma för medvetet eller omedvetet vilseledande eller dramaturgiskt självrepresentation som tas för given är *ett faktiskt och dolt styrande av uppfattningar eller handlingar*. Manipulation karakteriseras av lögnen eller baktanken. I en manipulation förmås en person av en annan att tro att syftet eller betydelsen av handlandet är något annat än vad det verkligen är (det som uttrycks enligt existerande sociala konventioner eller det som kan konstateras i en gemensam reflektion).

Låt oss ta ett exempel. Om en aktivist erbjuds bilskjuts av en kompis från sitt aktionsplaneringsmöte i Stockholm tillbaka hem till Umeå så förstås kompisens handlade i enlighet med sociala konventioner som vänskapen dem emellan, eller stöd till engagemanget, miljömedveten samåkning eller något liknande. Men handlingen är inte legitim om bilskjutsen görs till ett redskap för något som kompisens själv räknat ut, att exempelvis förmå aktivisten att senare utföra en tjänst eller få fram information om vilka aktioner som planeras. Aktivisten kanske faktiskt vill göra tjänsten eller berätta om aktionsplanerna, det har dock inte med saken att göra. Manipulationen uppstår i det läge då bilskjutsen genomförs i *ett syfte som inte skulle fungera om det uttalades*. En lögn är en lögn i kraft av att den framstår som något den inte är. Ibland finns outtalade förväntningar eller feltolkningar som gör en situation till ett missförstånd som kan rätas ut genom en gemensam reflektion och angivande av, för deltagarna, rimliga skäl. Men en lögn kan inte alltid döljas och när den avslöjas skadar den vänskapen av just den anledning att den inte är legitim.

Manipulatören kan (delvis) medvetet försöka dölja sitt verkliga, överordnade eller komplementära syfte för den manipulerade genom skenmanövrar, dimridåer eller skicklig teater. Men manipulatören kan även vara välment omedveten om vad som händer, genom att denne inte riktigt förstår – men borde förstå – hur handlingen uppfattas av andra eller vilka betydelser/konsekvenser handlingen får i sitt sammanhang.¹

Manipulationen kan alltså vara medveten eller omedveten, till egen fördel eller till fördel för något ”positivt” i manipulatörens världsbild eller intressen. Det omedvetna manipulerandet kan man avslöja genom detektivarbete och argument för att agerandet rimligen måste förstås som tjänande ett annat syfte än det som uppenbarades i den aktuella handlingssituationen.² Man kan ställa uttalande mot varandra samt visa hur andra saker än det som uttalats faktiskt uppstår. Manipulation förekommer när ickevåldskurser med regelbundenhet

¹ ”Borde förstå” innebär här sådant som person högst rimligen inser då bara tid och självreflektion finns tillgänglig, något som personen inser senare då lite distans till situationen ger en annan bedömning.

² Observera att ”syfte” inte behöver vara aktörens medvetna ambition utan likväl kan vara en mening som ligger dold i handlandet men som kan avslöjas. Ibland avslöjas manipulationen genom att man i efterhand gemensamt utvärderar vad som händer och manipulatören själv ser sitt handlande i ett annat ljus. Det är en vanlig slutsats då vuxna ser tillbaka på sin ungdomstid eller då människor i terapi bearbetat beteendemönster från barndomen.

kan konstateras leda till en typ av konsekvenser som är kända för kursledarna men inte anges i kursernas deklarerade syfte.¹

Det som gör manipulation problematiskt är att ickevåldskampen syftar till överenskommelser i dialog (Satyagraha) och manipulation är en dold styrning som parasiterar på en till synes kommunikativ situation där människor eller dialog *behandlas som medel för något dolt ändamål*. Kärnan i det dolda är att ändamålet inte är deklarerat för alla berörda och inte har valts/beslutats gemensamt av dem som berörs. Dialogen eller den kommunikativa handlingen är förståelseorienterad och förutsätter att man ärligt menar vad man säger. Därmed befinner sig manipulation och dialog i ett grundläggande motsättningsförhållande.

Ickevåldets handlingsbegrepp

Sammanfattningsvis kan man dela upp ickevåldsrörelsers sociala handlingar i fyra analytiskt renodlade typer:

1: Normativ ickevåldshandling refererar till en norm i en social gemenskap och handlingen bekräftar antingen normens legitimitet eller ifrågasätter den utifrån andra normer. Normativa handlingar förhåller sig också till den normativa ordningens sanktioner (bestraffning och belöning) genom underordning eller utmaning av normordningens legitimitet genom motstånd och konkurrens (exempelvis genom att efter straffet göra om aktionen igen eller genom att vägra samarbeta i rättegången).

2: Målrationell handling, Typ 1: Strategisk ickevåldshandling är öppet målrationellt i sociala sammanhang där även andra aktörer agerar målrationellt och där interaktiva konsekvenser beräknas (ett mål-medel resonemang). Behandlar i sin renodlade form social interaktion som ett kalkylerbart intresserationellt spel där effektiviteten i förhållande till uppställda mål avgör handlandet. När strategi görs öppet är det offentligt deklarerat för alla inblandade eller en situation där även andra också agerar strategiskt. *Typ 2: Instrumentell ickevåldshandling* är målrationell hantering av objektiva verktyg, materia eller saker. En lagbunden kausalitet eller sannolikhet styr det praktiskttekniska handlandet. Uttrycks exempelvis i ickevåldsrörelsers användning av störande av systemprocesser (ickevåldsligt ”sabotage”).²

3: Dramaturgisk ickevåldshandling är en presentation och konstruktion av situationsdefinitioner, ställningstaganden, självbilder och identiteter i social

¹ Allt måste naturligtvis inte explicit uttalas men om ett syfte inte uttalas och dessutom på ett avgörande sätt avviker från det som deltagarna implicit förstår utifrån konventionella tolkningar så är det alltså något som *borde* uttalas (om man inte vill manipulera).

² Här avses tekniska ingripanden i systemprocesser som stör deras funktion, exempelvis att ta bort nyckelkomponenter ur maskiner och gömma undan dem innan en ockupationsmakt tar kontrollen över fabriken.

interaktion där aktörer agerar i varandras närvaro, likt ett drama. Är aktörens utprovning av och socialisering in i handlingsmönster (roller och identiteter) men kan även fungera som en lögn i en kommunikativ situation (om handlingens betydelser inte ifrågasätts/förhandlas med andra i utvärderande samtal). Handlingstypen är en central dimension i det estetiska framförandet av ickevåldsaktioner och i forandet av *inkluderande identifiering* (över konfliktgränser).

4: *Kommunikativ ickevåldshandling* är samtalskoordinerad interaktion, där samtalet är en interaktion av talhandlingar (dialog). En kommunikativ handling är i sig förståelseorienterad oavsett vad aktören själv syftar till. Förståelsemöjligheten finns inbyggd i språkanvändande som sådant men störs av maktpåverkan. Den *ideala samtalsituationen* utgörs av ett oändligt samtal, fritt från maktinslag, mellan de berörda där ärliga hävdanden framförs och avgör de ståndpunkter eller beslut som bildas.

Dessutom kan alltså – beroende på det sociala sammanhang och det sätt som handlingstyperna kombineras – ickevåldshandlingar få fler rationella innebörder.

Icke-våldshandlingens *funktion* uppstår ur den betydelse som en handling får i det sammanhang den görs. Här handlar det inte om någon egen handlingstyp utan en handling som blir funktionell/nyttig för något utöver sin omedelbara avsikt. En (medveten) intention förvandlas genom att (oavsiktliga) konsekvenser uppstår i den situation som den görs. Handlingens funktion kan visserligen vara mer eller mindre medveten eller avsedd bland inblandade aktörer men är i sin renodlade form (för tillfället) omedveten och oavsiktlig.

Icke-våldshandlingens *symbolik* uppstår ur ett överskott av mening: en betydelse som pekar utöver den direkta aktionen. Symboliken är tolkningsbar och kan liksom texter förstås som ett hävdande i en kommunikation. Symbolisk betydelse är inte begränsad till aktörers avsikter, utan kan röra exempelvis rättvisa, ickevåld, moral eller sanning. Symbolik kan ses som en dimension av alla mänskliga handlingar vilka ju är intentionella (till skillnad från det fysiska beteendet i sig). Alla handlingar är dock inte lika ”symboliskt effektiva”, det vill säga utmanande eller begripliga för andra.

Icke-våldshandlingens *manipulation* uppstår då en strategi (medvetet eller omedvetet) utförs dolt, det vill säga i annat syfte än det som uttalas eller konventionellt förstås av en handling.

Icke-våldshandlingens *värderationalitet* förverkligar ett värde som aktivisterna själva anser väsentligt oavsett vad andra anser eller handlingens (långsiktiga) konsekvenser. Om den värderationella handlingen inte ingår i en parallell kommunikationsprocess blir den en instrumentell teknik i sociala sammanhang. Värderationaliteten kombinerar aspekter av normativ och expressiv rationalitet. Förekommer som den direkta aktionens ”handling utan ombud” i ickevåldsrörelsen.

Sammanfattningsvis kan vi alltså ange nio ickevåldsliga handlingstyper, där de fyra huvudtyperna kombineras på olika sätt eller används i sådana sammanhang att de ges nya betydelser.

En ickevåldshandling kan vara:

1. Normativ
2. Värderationell
3. Strategisk
4. Instrumentell
5. Dramaturgisk
6. Funktionell
7. Symbolisk
8. Kommunikativ
9. Manipulativ

Tabell 3: *Ickevåldets socialt varierande rationaliteter*

Ickevåldets handlingar har flera rationaliteter som analytiskt kan urskiljas och som uppstår beroende på hur de fyra grundtyperna tillämpas socialt. Observera att en konkret handling kan analyseras utifrån flera av dessa rationaliteter samtidigt.

I praktiken utgör dessa rationalitetsformer snarare aspekter av handlingar. Genom att teoretiskt urskilja aspekter kan man visa hur vissa handlingar domineras av vissa typer av rationaliteter. Diskussionen har visat att ickevåld är svår att reducera till enbart en rationalitet. Vad ger då ickevåldet dess *sociala rationalitet*? Då Sharp inte hjälper oss att förstå handlingars olika dimensioner, Habermas inte diskuterar ickevåld är frågan hur vi skall gå vidare i begreppsutvecklingen.

Intermesso: Begreppsutvecklingens fortsättning

Icke våldet som konsensurationellt?

Utifrån diskussionen om ickevåldets strategiska, normativa, expressiva och kommunikativa dimensioner menar jag att är det rimligt att förstå ickevåld som ett *flerrationellt konfliktagerande*. Icke våld bör alltså begreppsligt beskrivas som rationellt utifrån flera olika typer av förnuftighet. Men då ickevåld utgör *en* handlingsrepertoar är frågan om agerandet *sammantalet* skulle kunna vara förnuftigt. Visserligen finns, enligt Habermas, ingen konflikt mellan de olika (ideala) handlingstyperna men däremot gör det rimligen det mellan principer för hur man tillämpar och socialt integrerar dem. Även om ickevåldets handlingstyper kan kombineras i varierande kreativa enheter, kräver varje kombination en *rationell samordning av skilda rationaliteter*. Jag hävdar att samordningen är *konsensurationell*. Detta Intermesso syftar till att förklara varför och utifrån det perspektivet uppstår den resterande strukturen för avhandlingen.

En möjlig läsning av Habermas är att se den kommunikativa rationaliteten som i viss mån överordnad de andra.¹ Visserligen är varje rationalitet tilldelad sin plats, sin världsrelation och sfär, och i den meningen är de likvärdiga med varandra. Men Habermas projekt är på en samhällsteoretisk och politisk nivå en kamp för att stärka och utveckla demokratin. Hans kritik mot det moderna samhället är just att den politiska ekonomins strategiska och instrumentella rationalitet ("systemet") dominerar civilsamhällets kommunikation. En verksamhetsfördelning skall råda mellan rationaliteterna, en slags funktionell

¹ Jag har inte funnit en tydlig formulering från Habermas som tar upp frågan. Däremot skriver översättaren och habermasexperten Thomas McCarthy i introduktionen till Habermas (1984) att: "A communicatively rationalized lifeworld would have to develop institutions through which *to set limits* to the inner dynamic of media-steered subsystems [d v s olika former av specialiserad målrationellitet] and *to subordinate* them to decisions arrived at in unconstrained communication." (i "Translator's Introduction" 1984, sid xxxix, min kursivering). Hur som helst ger Habermas den kommunikativa rationaliteten en centrala roll som garant för kulturell reproduktion, social integration och socialisation i ett samhälle och en tolkning om konsensurationell överordning är rimlig utifrån ett antal resonemang hos Habermas: exempelvis hans beskrivning av kommunikativa handlingars världsrelationer (1989, sid 120–127), hans tes om den historiskt rationella utvecklingen av samhället, tesen om moralutveckling (1988, sid 207–231), tesen om systemkoloniseringen av livsvärlden ("kommunikationskrisen") och hans typ av kritik av Parsons (1989, sid 225), Mead (1989, sid 5), Kant (1989, sid 96) och Durkheim (1989, sid 135–152). Dessutom skriver Habermas att: "other forms of social action...are derivatives of action oriented toward reaching understanding" (1998, sid 21).

samordning, men då en principiell konflikt råder, skulle Habermas aldrig föreslå att vi avgör problemet med en strategisk plan, instrumentell kalkyl, normativ tradition eller individs expressiva rationalitet. Det demokratiska samtalet och dess institutionaliserade kommunikativa rationalitet skulle få avgöra. Därmed, menar jag, är det rimligt att förstå det som att det demokratiska samtalet i slutändan är det som skall avgöra spänningar, motsägelser och problem mellan rationaliteterna då de praktiseras.

Socialt handlande grundar sig alltså på kommunikativt handlande vars samförståndsbedingungen gör interaktionen av andra handlingar möjlig.¹ Via talhandlingar kommer man överens om hur koordineringen av handlingsplaner skall gå till. Här finns en grundläggande likhet mellan Habermas och Gandhi. Hos Habermas samordnas de rationella handlingstyperna av kommunikativ rationalitet (gemensam förnuftighet) och på motsvarande sätt är hos Gandhi (den gemensamma) sanningen (Satya) ett överordnat mål i ickevåldskampen. Därmed bör man, i ett habermasianskt perspektiv, begreppsligt beskriva ickevåldsrörelser som flerrationellt *konsensusorienterade*.

Jag skall i de kommande fyra kapitlen undersöka vilka begrepp som krävs om man ser ickevåldets handlingstyper utifrån ett konsensusperspektiv. Logiken i de följande kapitlen bygger på utgångspunkten att ickevåldets huvudsakliga målsättning är en gemensam sanning med hjälp av ickevåld (Satyagraha), och *att handlingstyperna kan förstås som förnuftiga sätt att hantera det som hindrar sökandet efter gemensam sanning*. Målet för ickevåldskampen är att i konflikter nå konsensus mellan alla inblandade parter, både en förnuftig överenskommelse och ett socialt arrangemang som alla kan acceptera (såväl kognitivt som emotionellt).² Genom sina ”experiment med sanningen” i sociala konflikter försökte Gandhi ange en metod för hur vi gemensamt kan nå dit, på det effektivaste sättet. En ickevåldslig konflikthantering främjar förutsättningarna för en genuin dialog och överenskommelse mellan människor i konflikt, genom utanvåldsligt agerande; respekt, omtanke, konstruktivitet och en vilja att inte skada. Men i starka konflikter räcker det oftast inte med att en part försöker visa välvilja. Därför kräver en ickevåldslig konflikthantering att man försöker *motverka hindren* för dialogen och överenskommelsen (antivåld).

Det gör att vi måste överskrida en central svaghet hos Habermas konsensussteori. Den vitt spridda föreställningen att han inte tar hänsyn till maktförhållanden i kommunikationen stämmer visserligen inte. Habermas konstaterar att ideologi och manipulation skapar ”distortion”, att den politiska ekonomin ”koloniserar” de kommunikativa institutionerna i civilsamhället och

¹ Habermas (1988, sid 200).

² Gandhi var ibland oresonlig och oemottaglig för motargument men samtidigt känd och kritiserad för att ändra uppfattning, även i situationer då det kostade honom prestige eller fördelar. Men oavsett hur han var som person har – menar jag – hans syn på ickevåld som konsekvens att om britten kunde ge övertygande argument till varför de skulle fortsätta kolonisera Indien så borde Gandhi ha varit beredd att ändra sin ståndpunkt. Faktum var att Gandhi, till andras befrielseaktivisters förtret, kämpade för att britten skulle vara kvar, dock inte som härskare utan som jämlika vänner i ett fritt Indien.

att systematiska restriktioner för kommunikation är vanliga och utgör ett ”strukturellt våld”.¹ Men däremot hjälper han oss inte att göra motstånd mot förvrängningen, kolonialismen och våldet. Habermas intresserar sig helt enkelt inte för hur man i *praktiken* når fram till kommunikativa överenskommelser i *våldsamma och förtryckspräglade konflikter*, det som stod i centrum för Gandhi.² Simone Chambers frågar sig hur tillräckliga kommunikativa intressen och kompetenser uppstår:

”Habermas does not deny that discourse requires an interest in mutual understanding, but he never deals fully with the possibility that citizens might generally lack such an *interest* or not possess the *competencies* to pursue such an interest. In a world where negotiation, instrumental trade-offs, and strategic bargaining are the most common routes to reaching collective ‘agreement’ and resolving disputes, it is plausible that the most serious barrier to [communicative] discourse can be found in the conversational habits that citizens have become used to.”³

Det vi måste fråga oss är om ickevåldet kan beskrivas som kommunikativt och konsensusorienterat även i konflikter. Sociala sammanhang där diskursiv inkompetens och bristande intresse av att komma överens präglar interaktionen utgör centrala problem för både Habermas teori om kommunikativ rationalitet och Gandhis anspråk att sanning kan nås via ickevåld i konflikter. Konsensus kräver inte bara formella normer för överenskommelser och rätten att delta, utan även rätten att bli hörd, att ens argument och intressen faktiskt har en praktisk betydelse i en gemensam bedömning på egna meriter.

För att ta dessa hinder för konsensus på allvar väljer jag att diskutera ickevåldets praktik i sociala konflikter där var och en av Habermas samtalskriterier kollapsat, något man kan kalla en *dystopisk samtalsituation* (eller *samtals dystopi*). Vi kommer därför framöver att utgå från konflikter där deltagares hävdande av egna dogmer ersatt en gemensam förståelseorientering. Där makttekniker strukturerar samtalet och de argument som kan godkännas. Där ”den andre” inte ses som jämlik samtalspart, inte ens som ”människa”, utan lömsk fiende eller rent av ett obildbart odjur. Och, slutligen, konflikter där våldet exkluderar icke-önskvärda deltagare och hotar den kritiska röst som inte är konform med maktens anspråk. Frågan är hur ickevåld och dess

¹ ”Distortion” (1984, sid 333), systemkolonisering (1989, sid 318–331) och (1989, sid 187) rörande strukturellt våld. Se även (1988, sid 346f) där Habermas bemöter denna kritik.

² Young (2000, sid 148–170) menar att mångfald förnekas redan i utgångspunkterna. Deliberativa demokratiteoretiker, inkluderande Habermas, förespråkar en *samtalstävling* och indirekt en *uteslutning* av mångfald och avvikande perspektiv genom att förutsätta en enhetlighet eller intresseharmonier genom att vädja till ”det gemensamma bästa” och hävda en grupp-specifik samtalsstil som universell.

³ Chambers, Simone (“Feminist Discourse/Practical Discourse” 1995, sid 176, min kursivering).

kommunikativa rationalitet skall närma sig konsensus mellan konflikt-/samtalsparter under sådana omständigheter.

De typer av hinder som ickevåldet antas försöka hantera är (tabell 4):

1. *Skilda sanningsanspråk, oenighet och dogmatism*. Genom att alla människor har en begränsad kunskap om vad som är gemensamt sant och rätt, samtidigt som det är både möjligt och nödvändigt att agera eller ta ställning, kan grupperas kunskapsskillnader vara ett hinder (olika syn på vad som är giltig kunskap). Det gör en förståelse av varandras uppfattningar och de olika perspektiven på sanning svåruppnåeliga. Kan ta sig uttryck som antiintellektualism, indoktrinering, fundamentalism eller auktoritärt missionerande för egna sanningar. Detta hinder hanteras av *dialogunderunderlättande* (kapitel 5).
2. *Makt, orättvisa strukturer och förtryck*: Existerande lydnadsrelationer som kan ta formen av ojämlika positioner i en struktur där en part tjänar på att situationen består. Kan exempelvis ta sig uttryck som klassers skilda livsvillkor, olika köns status, sexuella preferenser, generationers skilda rättigheter eller etniska grupperas skilda privilegier. Detta hinder hanteras av *maktbrytandet* (kapitel 6).
3. *Hat, stereotyper och fiendebilder*. Genom att människor socialiseras in i olika gruppgemenskaper, vilka strukturellt hålls åtskilda, kan den upprätthållna kulturella och sociopsykologiska distansen mellan människor forma emotionella hinder. Det kan exempelvis ta sig uttryck som misstro, lögn, fördomar, manipulation, förakt, okänslighet för andras lidande, nonchalans, sadism. Detta hinder hanteras av *utopisk gestaltning* (kapitel 7).
4. *Legitimerat och socialiserat våldsutövande*. Då människor skadas psykiskt eller fysiskt förhindras de att delta i full kapacitet i samtalet. Kan ta sig uttryck som exempelvis mobbning, lemlästande, mord eller krig. I ett samhälle där våld och skadande av andra är sanktionerat, är (visst) våld normalt. Detta hinder hanteras av ickevåldets *normativa reglering* (kapitel 8).

Tabell 4: Hinder för konsensus i konflikter (Samtalets dystopi)

Dessa hinder antas göra ickevåldsrörelsers konsensusmålsättning svår, framförallt i konflikter präglade av våld och förtryck. Hindren utgör utmaningar både för Habermas kommunikationsteori och för Gandhis ickevåldsfilosofi.

I sådana sociala konflikter sätts alltså vår beskrivning av ickevåldet som konsensurationellt på prov. Utifrån den tidigare diskussionen väljer jag nu alltså dels att anta ett habermasianskt perspektiv på ickevåld som förståelseorienterat och syftande till konsensus (*konsensurationellt*), dels att lägga grunden för den fortsatta begreppsutvecklingen genom att utsätta perspektivet (Habermas kommunikativa teori och därmed ickevåldets rationalitet) för ett kritiskt (icke-empiriskt) test: *samtalets dystopi*. Nya begrepp kommer att visa sig nödvändiga för att kunna diskutera sociala konflikter där förutsättningarna för konsensus inte föreligger. Den fortsatta begreppsutvecklingen kommer därmed att handla om vilka begrepp som blir nödvändiga för att beskriva ickevåldet som konsensurationellt.

Trots att utgångspunkten är att ickevåldsrörelser i hög grad tillämpar alla ickevåldets idealtyper, skall var och en av huvudbegreppen vidareutvecklas i varsitt kapitel eftersom vi ingående behöver diskutera aspekter av var och en av handlingstyperna för att kunna utveckla fler nödvändiga begrepp, innan deras samspel som en social helhet går att ange i ett sociologiskt begreppsschema.

Kapitel 5: Icke-våldets dialogunderlättande

”Truth is not a mere attribute of God, but He is That. He is nothing if He is not That. Truth, in Sanskrit, means *Sat*, *Sat* means Is. Therefore the more truthful we are, the nearer we are to God. We *are* only to the extent that we are truthful...It is not given to man to know the whole Truth. His duty lies in living up to the Truth as he sees it, and, in doing so, to resort to the purest means, i.e., to non-violence...No one has a right to coerce others to act according to his own view of Truth.”¹

“The agreement in the communicative practice of everyday life rests simultaneously on intersubjectively shared propositional knowledge, on normative accord, and on mutual trust.”²

I konflikter söker ickevåldets olika handlingstyper i grunden nå en sanning som förenar människor (Satyagraha). Men hur kan det lyckas när vi har så olika uppfattningar, speciellt i konflikter där våld och förtryck förekommer? Under vilka förutsättningar blir dialogen reflexiv och sanningsorienterad när så mycket står på spel; när absoluta krav, våld, hot och förnekade behov är konflikters verklighet?

Detta kapitel diskuterar vilka begrepp som krävs för att beskriva hur man genom ickevåld kan hantera konkurrerande *sanningar* och hävdanden i en konflikt. Problemet rör både hur ickevåldsaktivister hanterar skilda åsiktspositioner rörande samma fråga, och skilda legitimeringsgrunder för anspråk på sanning. Habermas teori om ”kommunikativ handling”, ”ideal samtalsituation” och ”universalpragmatik” tjänar som utgångspunkt för diskussionen.³ Det innebär att jag beskriver ickevåldskampen som förståelseorienterad och antar att ickevåld kan närma sig en ideal samtalsituation och underlätta konsensus mellan konfliktparter.

En gemensam sanning

“A wrong does not become right because it has been going on for a long time. But matters can be set right not by means of the sword but by persuasion. If [some] are in the wrong, they must be shown their mistake. They should be won over by persuasion.”⁴

¹ Gandhi (1998, sid 44f, Vol 1).

² Habermas (1996, sid 136).

³ Habermas (1984; 1988; 1989; 1996, sid 82ff, 132ff).

⁴ Gandhi (1999, sid 338, Vol 27).

Icke våldskampens överordnade sanningssökande handlar inte om *hur* aktivister gestaltar sin sanning, utan att de anger övertygande argument eller *skäl* för rörelsens påståenden och krav.¹ De förnuftiga skälen måste vara så pass övertygande att de kan förmå konfliktparterna att finna gemensamma sanningar.²

Till skillnad från Sharp menar jag att man skall förstå ickevåld både som sanningssökande och strategisk maktkamp, inte enbart som en teknisk fråga hur man effektivt bekämpar ett maktsystem man anser är fel.³ För Gandhi är sökandet efter sanning kärnan i ickevåldskampen.⁴ Juergensmeyer menar att gandhiansk konfliktlösning dessutom innebär att man kämpar för *bela sanningen*, inte enbart sin egen sak, och varje människa har en del av sanningen.⁵ Det handlar om att finna vilka övertyganden principer som framförs, oavsett vilken part som står för vad, och att i ickevåldskampen *samtidigt kämpa för alla de principer som ter sig berättigade*, alltså även stödja sin ”motparts” åsikt då hon har en poäng.

Gandhis begrepp för ickevåldskamp, *Satyagraha*, betyder, som vi tidigare sett, sanningskraft eller att hålla fast (graha) vid sanningen (satya).⁶ Därmed hamnar dialog och överenskommelser i centrum för ickevåld.⁷ I en otypisk analys som kopplar samman Gandhi och Habermas menar den amerikanske statsvetaren Stephen Chilton att:

“Satyagraha is nonviolent, but this nonviolence is not just physical but also psychological, refraining from causing psychological damage to the other or using psychological pressure (guilt, shame, fear) to gain one's end. And even more,

¹ En del menar att “samvetet” är ett tillräckligt rättfärdigande för ickevåldslig civil olydnad eller icke-samarbete, men inte Gandhi. Han kräver istället tolerans och ett (ickevåldsligt) försök att övertyga varandra. ”Conscience is not the same thing for all. Whilst, therefore, it is a good guide for individual conduct, imposition of that conduct upon all will be an insufferable interference with everybody else's freedom of conscience. It is a much-abused term... even amongst the most conscientious persons, there will be room enough for honest differences of opinion. The only possible rule of conduct in any civilized society is therefore mutual toleration.” (Gandhi 1999, sid 344, sid Vol 36).

² Här utgår jag från att en ickevåldsrörelse *har* tunga skäl bakom sina krav och en genomtänkt uppsättning påståenden om konflikten. Jag bortser alltså från fall som säkerligen förekommer att en rörelse enbart vill främja sin sak och först i efterhand söker efter vilka argument som kan passa in.

³ Sharp (1973) diskuterar överhuvudtaget inte begreppen ”truth”, ”dialogue” eller ”consensus” medan ”conversion” och ”persuasion” diskuteras sparsamt, se sid 841–893. ”Conversion” anges som en form av ”mechanism of change” där ”the opponent reacts to the actions of the nonviolent actionists by finally coming around to a new point of view in which he *positively accepts their aims*” (min kursivering), sid 69. ”Persuasion” anges som en påverkansteknik där ”milda” metoder används ”to produce a stronger action by someone else”, sid 118.

⁴ Galtung, Johan & Naess, Arne (*Gandhis politiske etikk* 1990, sid 94ff).

⁵ Juergensmeyer (2003, sid 18f, 147).

⁶ Gandhi (1999, sid 31, 80, Vol 8).

⁷ Bondurant (1988, sid 197).

satyagraha rejects moral violence, meaning the appeal to any force other than, in Habermas's famous formulation, the 'unforced force of the better argument'. Such moral violence would thus include rhetorical tricks and sophistry..."[Satyagraha is] characterized by a firm holding to one's understanding of the truth, a simultaneous consciousness of one's fallibility and the need for others' perspectives, a consequent care for the other, and a respect for law insofar – but only insofar – as it embodies our underlying communicative relationship with the other."¹

I de "kastlösa" (daliterna, det vill säga "de undertryckta") kamp för rätten att använda en väg som ledde till de högre kastens tempel i Vykom 1924 exemplifieras både ickevåldskampens "graha" och dess fokus på "satya".² Gandhi instruerade aktivisterna att hålla en vaka framför polisens vägväpning som satts upp för att förhindra dessa "untochables" från att besudla den heliga platsen med sin närvaro. De kastlösa stod kvar framför avspärrningen i sin vaka, veckor och månader ut. "During the rainy season the road was flooded, and the protesters kept their vigil standing in water up to their shoulders as the police patrolled the barricade in small boats."³ Efter 16 månader gav myndigheterna upp och ändrade policyn. Men det var inte nog, aktivisterna stod kvar på vägen fastän ingen avspärrning hindrade dem. De inväntade att de höga kasten skulle bli *övertygade* och att regeringen beslutade att de hade *rätt* att använda vägen.⁴ De förväntade sig alltså inte mindre än att deras motparter ändrade sin förnedrande syn och frivilligt bjöd in dem att använda vägen. Så småningom skedde också det. Först då började de kastlösa att använda vägen.

Kriterierna för ickevåldets utopiska sanningssökande vilka Arne Naess uttrycker i en uppsättning handlingsnormer och hypoteser om ickevåld (Tabell 1) har flera grundläggande likheter med kriterierna för den "ideala samtalsituationen" (Tabell 5 nedan).⁵ Båda är former för fastställande av sanning/rätt.⁶ Båda söker en teoretisk grund och en praktisk metod för konsensus mellan oeniga människor.

Enligt Habermas är en *förståelseorientering* inbyggd i samtalet människor emellan, i själva kommunikationen. Ett samtal är talhandlingar mellan minst två personer, en kommunikativ handling. Ett samtals förståelseorientering är verksam vad än deltagarna själva vill, så länge de deltar i samtalet. Ett gräl blir just ett gräl i kraft av ett frustrerat sökande efter förståelse ("Du fattar ju ingenting!" och "Det är du som inte lyssnar!"). Till och med enskilda ord blir omöjliga att använda utan en grundläggande och tillräcklig gemensam

¹ Chilton (2005).

² Bondurant (1988, sid 46ff).

³ Juergensmeyer (2003, sid 61).

⁴ Bondurant (1988, sid 49).

⁵ Habermas (1988, sid 303–370). Se även Naess (2002, sid 57f) om "Gandhistisk dialog".

⁶ Pantham, Thomas ("Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy" 1986).

förståelsebakgrund som lär oss vad ord betyder (i vår språkgemenskap). Men denna förståelsebakgrund har skapats genom samtal av tidigare generationer och tematiseras, ifrågasätts och omskapas kontinuerligt just genom samtal.

Habermas betonar att förståelsen kan förvrängas, tillfälligt eller systematiskt genom olika maktinslag. Samtalet är i sig oundvikligen byggt på en förståelseorientering samtidigt som samtalet på inget sätt är en garanti för att förståelse inträffar. Samtalet öppnar enbart upp möjligheten till förståelse.

Den kommunikativa rationaliteten är en *gemensam förnuftighet som uppstår just i samtalet* och den står därmed i motsättning till idén om filosofen eller det rationella subjektet som ensam i sin kammare kommer underfund med vad som är sant eller riktigt. Förnuftets minsta enhet är två personers gräl, inte ett suveränt subjekts granskning av (andras) argument. En utsagas giltighet om moral eller sanning fastställs i samtalets reflexiva och gemensamma prövning av förnuftiga skäl.

I syftet att ingående diskutera hur ickevåldets kommunikativa rationalitet kan beskrivas som en praktisk tillämpning av Habermas samtalskriterier har jag i tabell 5 nedan försökt sammanställa så konkreta kriterier som möjligt ur Habermas kommunikationsteori:¹

¹ Grundförutsättningen är att de *uttalanden* som deltagarna gör är språkligt begripliga och sker i relation till specificerade kontexter ("preparatory rule") – samt att *deltagarna* är kommunikativt engagerade ("essential rule", "sincerity rule") och kompetenta (vuxna icke-utvecklingsstörda) (Habermas 1988, sid 143).

1. Något *hävdas rörande ett tema* (något påstås vara giltigt i den sociala, objektiva eller subjektiva världen) och relevanta *skäl eller grunder* till påståendet kan anges om det ifrågasätts ("truth", "rightness", "truthfulness").⁷⁵⁴
2. Uttalanden är *ärliga* (betyder det som sägs) och behandlas som sådana ("mutual trust").
3. *Makt* påverkar inte deltagarnas yttranden eller förståelsen av det som hävdas (och "stör" inte heller samtalet på andra sätt).
4. Det finns oändligt med *tid* (att be varandra om förtydliganden och diskutera färdigt).
5. All relevant *information* är tillgänglig/offentlig.
6. Alla *berörda* inkluderas och deltar på lika villkor, framför egna påståenden och ifrågasätter andras ("universality").⁷⁵⁵
7. Allas hävdanden *erkänns* jämlikt av alla som relevanta hävdanden ("reciprocity").
8. Var och en är beredd att ändra ståndpunkt om de argument som framförs är *övertygande*, och endast då *argumenten* har den kraften ("reversibility", "yes or no position", "bindungseffekt").

Tabell 5: Kriterier för en ideal samtalssituation (Jürgen Habermas)

Tabellen beskriver de olika kriterier som sammantaget utgör förutsättningarna för en ideal samtalssituation. Observera att sammanställningen och formuleringarna inte är ett citat utan en tolkning av Habermas.⁷⁵⁶ Kriterierna är universella men kan (genom övertygande argumentation, alltså kommunikativ rationalitet) visa sig felaktiga.⁷⁵⁷

¹ Implicit måste *varje* begripligt yttrande hävda giltighet i *alla tre* världsperspektiven samtidigt: "Talaren gör alltså anspråk på sanning för utsagor eller existenspresuppositioner, riktighet för legitimt reglerade handlingar och deras normativa kontext samt sannfärdighet för tillkännagivandet av subjektiva upplevelser." (1988, sid 189) men explicit är det en (avgränsad del av en) världsl förhållanden som tematiseras i form av olika klasser av talhandlingar: "constative", "regulative", "representative" (Habermas 1996, sid 136f), de andra världsperspektiven tas för givna (tills de aktualiseras av någons ifrågasättande). Ett yttrande som inte samtidigt erkänns som objektivt sant, socialt rättfärdigt och subjektivt tillförlitligt, blir alltså inte accepterat av den som lyssnar.

² Andersen, Heine ("Jürgen Habermas" 2003, sid 439).

³ Kriterierna 1–2 är hämtade från Habermas (1988, sid 189; 1996, sid 136f). Kriterium 3 och 4 nämns regelbundet av Habermas, 5 är min tolkning av Habermas krav på demokratiska institutioner och 6–8 kommer från (1996, sid 58f, 122, 202f). Jag använder även generellt (1984; 1988, sid 137–147, 188f, 282–299 och 1998, sid 87f).

⁴ Habermas (1998, sid 367f). Se Habermas (1984, sid 36 och 42) angående skillnaden mellan konventionella och universella hävdanden.

Samtalskriterierna är inte konventioner utan *tvångande förutsättningar* ("inescapable presuppositions").¹ De är omöjliga att undvika. I den stund man går in en argumentation, även då man argumenterar för att kriterierna inte gäller, bygger ens kritik på kriteriernas förutsättningar.²

"Habermas grundpåstående är nu följande: för det första att var och en som gör krav på att föra ett argumenterande samtal måste acceptera dess regler, och för det andra att dessa regler implicerar diskursetikens grundsats. En person som försöker argumentera *mot* reglerna, exempelvis genom att argumentera för det legitima i att använda tvång i ett argumenterande samtal, begär en performativ motsägelse. ["]En performativ motsägelse är – till skillnad från en traditionell logisk motsägelse – en motsägelse mellan själva det faktum att man säger något och innehållet i det som sägs (t ex påståendet 'Jag existerar inte')."] Vederbörande kan därför inte med rätta hävda att han visat giltigheten av sitt påstående genom argumentation."³

Det ideala samtalet skall då förstås som ostörd kommunikation mellan människor. Om kommunikationen inte störs får förståelseorienteringens rationalitet fritt spelrum. Habermas menar att det ideala samtalet är den rimliga grunden för att klargöra vad som är det sanna eller rätta. *Idealt* framförs ärliga påståenden om vad som gäller, i ett oändligt samtal mellan alla berörda, där alla relevanta fakta/argument är kända, utan att makt stör samtalet.⁴ Idealet är en renodlad bild som framhäver samtalets inneboende karaktär av förståelseorientering och konsensusmöjlighet.

Samtidigt är det naturligtvis så att ett oändligt samtal mellan alla berörda där makt inte på något sätt inverkar, inte till fullo kan förverkligas.⁵ Just därför skall det ideala samtalet förstås som en önskvärd *utopi*, ett rättesnöre för hur vi genom en radikaliserad demokrati kan komma närmare idealtillståndet och därmed vad som rimligen kan betraktas som sant.

På samma sätt är fullkomligt ickevåld inte möjligt att förverkliga, något Gandhi ofta poängterade.⁶ Att handla utopiskt är antagligen det som skapar denna motsägelsefullhet. Trots omöjligheten att nå ända fram finns en möjlighet att nå en bit på vägen, att använda den ideala samtalsituationen och maximalt ickevåld som ett vägledande riktmärke.

¹ Habermas (1996, sid 42ff, 89).

² Habermas (1996).

³ Andersen (2003, sid 440), citatet inom klammer är från sid 439.

⁴ Habermas (1988, kapitel 4).

⁵ Robert Dahl argumenterar kraftfullt varför storskalig demokrati kräver andra institutioner än småskalig och han visar tydligt hur antalet personer effektivt begränsar den praktiska möjligheten att samtala (*On Democracy* 1998, se framförallt sid 105f). Dahls standard för en demokratisk process går dock inte lika långt som Habermas ideal (effective participation, voting equality, enlightened understanding, control of the agenda and inclusion of adults), sid 37f.

⁶ Sharp (1979, sid 273–285). Gandhi (1970, sid 18 och 146), samt Gandhi (1942, sid 108).

Habermas menar alltså att argumentation är centralt för sanning och rätt. Både hävdandet av något faktiskt sant om den objektiva världen, något sanningsenligt om sin egen subjektiva världs perspektiv och något moraliskt riktigt om den sociala världen innebär att man reser universella giltighetsanspråk vilka kan prövas genom att väga skäl mot varandra. Alla världsreferenserna är sanna på olika sätt utifrån den världens karaktär.¹ Poängen är att de alla hävdar "the existence of state of affairs" i sin *respektive* värld.² Habermas teori om den kommunikativa rationalitetens ideala samtal vidareutvecklar Kants klassiska "kategoriska imperativ",³ där varje norms giltighet fastställs via "a principle of universalization":

"All affected can accept the consequences and the side effects its *general* observance can be anticipated to have for the satisfaction of *everyone's* interests (and these consequences are preferred to those of known alternative possibilities for regulation)."⁴

Principen innebär att en norm inte förtjänar universell legitimitet om den inte "begränsar *alla* till att anta *alla andras* perspektiv i balanseringen av intressen".⁵ Universaliseringsgrundsatsen är den fundamentala *argumentationsregel* som gäller oavsett kultur eller tidsepok, ur vilken Habermas anger procedurer för kommunikativ rationalitet.⁶ Habermas anger alltså inte en universell moral utan en universaliserande metod för att nå fram till en kontextuellt förankrad moral ("proceduretik").⁷ Habermas bryter nämligen med Kant på en avgörande punkt. Kants medvetandefilosofi innebär att moralens innehåll fastställas i en rationell individs isolerade reflektion, medan Habermas kommunikationsteori enbart kan ange *procedurprinciper* för det interaktiva samtal som är den enda instans som kan ange moralens substantiella innehåll.⁸ Enbart praktiska samtal

¹ För en utveckling av skillnaderna, se Habermas (1996, sid 59ff, 136f). Nyanserna i giltighetsanspråk är dock inte avgörande. I detta sammanhang räcker det att konstatera att en giltighet hävdas som transcenderar identiteten/positionen hos den som uttrar sig.

² Habermas (1996, sid 59f).

³ Habermas (1996).

⁴ Habermas (1996, sid 65), eller som praktisk argumentationsregel: "For a norm to be valid, the consequences and side effects of its general observance for the satisfaction of each person's particular interests must be acceptable to all" (1996, sid 197). Liksom Rawls ("original position") och Mead ("ideal role taking") menar Habermas att det universella kräver opartiskhet, men till skillnad från dem, och Kant, kan inte enskilda berättiga normer av sig själva (Habermas 1996, sid 66, 198). Berättigandet kräver ett reellt samtal och godkännande bland de som berörs, det vill säga deliberativ demokrati.

⁵ Habermas (1996, sid 65).

⁶ Andersen (2003, sid 438f) och Habermas (1988, sid 283f). "Universalistisk" innebär att det är något som gäller allmänt: oavsett kultur eller epok.

⁷ Andersen (2003, sid 440).

⁸ "Discourse ethics...establishes a *procedure*...that sets [it] apart from other cognitivist, universalist, and formalist ethical theories...and [this procedure] must thus be strictly distinguished from the substantive content of argumentation. *Any* content, no matter how fundamental the

mellan reella människor i kontextuella sammanhang kan fastställa vad som är rättfärdigt.¹ Det kan inte någon enskild människa. Moraliska principer kan, på motsvarande sätt, kritiseras och rättfärdigheten ifrågasättas. Samtalet om moralisk rättfärdighet styrs av den universella regeln och därmed de ideala kriterierna.

När vi ifrågasätter ett uttalande förutsätts det därmed att det finns skäl som motiverar uttalandet, skäl som kan motsägas med andra skäl. Ett arguments öppenhet för kritik/prövning pekar på möjligheten till en förnuftig argumentation. För Habermas är, på ett motsvarande sätt som vi tidigare sett hos Gandhi, den kommunikativa rationaliteten delvis en beskrivning av hur det är och hur det borde vara. Gandhi menar att ickevåld och kärlek är en ”lag” som gäller hela vår verklighet. Habermas menar att försöket att nå enighet finns inbyggt i samtalandet, bara det deltagarna säger betyder det de säger (att uttalanden är ärligt menade).²

Även om enighet inte uppnås kan beslut eller förståelse göras möjlig i dialogen. Gemensamma *beslut* (konsensus) behöver inte innebära att man är enig (åsiktsmässigt).³ Det gemensamma beslutet kan växa fram ur en insikt om vad som är det bästa att göra under rådande omständigheter av oenighet. Och kommunikativ *förståelse* behöver inte heller innebära att man når enighet, utan just bara förståelse.⁴

Men för att förverkliga språkanvändningens förståelseorientering krävs en kamp mot det som hindrar sanningssökandet: nämligen våld, manipulation, censur av fakta/argument, exkludering, nedvärdering, tidsbrist och makt. För Gandhi utgör även emotionella blockeringar hinder för samtalet.⁵ Både Gandhi och Habermas strävar efter att finna former för hur individuell moral kan

action norms... must be made subject to real discourse (or advocatory discourses undertaken in their place)” (Habermas 1996, sid 122).

¹ Diskursetikens princip bygger vidare på universaliseringsprincipen och kräver att: ”Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse” (1996, sid 66).

² Habermas (1984, sid 99–101).

³ Kväkarna har använt konsensus sedan 1600-talet i sina samfund och i fredsarbetet. Där är det en som i förtroende tolkar mötets vilja (Sheeran, Michael *Beyond Majority Rule: Voteless Decisions in the Religious Society of Friends* 1983). Annars använder grupper ”veto rätt” (veto betyder ”jag förbjuder” och ett veto stoppar möjligheten att fatta beslut) istället för rösträtt, något som är tänkt att användas enbart då ett beslutsförslag strider mot deltagares *principiella* rättsuppfattning. Vissa grupper använder gruppveto istället för individuellt veto, något som också markerar att konsensus inte behöver innebära enighet.

⁴ Young (2000, sid 159f).

⁵ Hardiman (2003, sid 52). För Habermas utgör emotioner inget centralt tema. Men kritiken att han inte alls ger emotioner betydelse för moraliska bedömningar stämmer helt enkelt inte: ”Emotional responses... would be devoid of moral character were they not connected with an *impersonal* kind of indignation over some breach of a generalized norm or behavioral expectation. It is only their claim to *general* validity that gives an interest, a volition, or a norm the dignity of moral authority” (Habermas 1996, sid 48f).

transformeras till en kollektiv moral eller gemensamma intressen.¹ De båda söker en *demokratisering* av den liberala demokratins – av Gandhi kallad ”nominal democracy” – administrativa och ekonomiska instrumentalism och kolonialism, en demokratisering som innebär en integrering av politik och moral.²

”It is to avoid this vicious circle of violence and exploitation that Gandhi made an inversion of the Hobbes-to-Lenin approach to political theorizing...Gandhi’s action project of satyagraha has the twin objectives of enabling humanity to realize its potential for rationality and goodness, and thereby securing a moral or democratically legitimate social order.”³

Gandhis ideala demokrati benämns på flera sätt: ”purna swaraj” (fullständig självständighet), ”integral democracy”, ”ramarajya” (”folkets suveränitet baserat på ren moralisk auktoritet”), eller ”sarvodaya” (en social ordning som främjar allas välfärd).⁴ ”Real swaraj will come not by the acquisition of authority by a few but by the acquisition of the capacity by all to resist authority when it is abused”.⁵ Anil Karn (1994) beskriver ickevåld som ett ”krig mot icke-demokrati” och en strävan efter moralisk, social, ekonomisk, politisk, internationell och global demokrati.⁶

Likheten uttrycks framförallt i hur Gandhi och Habermas ser gemensam sanning som det övergripande målet och söker metoder och strukturer som minimerar förståelsehindren.⁷

Gandhi poängterar det personliga erfandet av sanningen, inte enbart den gemensamt förstådda rationella argumenteringen kring erfarenheterna. Den egna upplevelsen (även fysiskt och emotionellt, liksom ”andligt”) är viktig för viljan och engagemanget, en vägledning för kampen, en förutsättning för att

¹ Enligt Pantham, Thomas (”Habermas’ Practical Discourse and Gandhi’s Satyagraha” 1986). Rajan, Nalini (”Gandhi and Habermas: Irreconcilable Differences” 1991) hävdar dock motsatsen, att Habermas ”emphasizes rationality and self-reflection [and] ethics as a collective, intersubject quest” till skillnad mot Gandhi som driver ”mystical, irrational forms, and stressed the private quest for ethics”. Min undersökning är en fundamental kritik av Rajans slutsats.

² Pantham (1983). Deras respektive demokratisyn sammanfattas i *Legitimation Crisis* (Habermas) och *Hind Swaraj* (Gandhi [1910] 1997). Icke-våld och befrielsekampen var för Gandhi samtidigt ett demokratiseringsprojekt. ”[Gandhi] therefore proposed and experimented with an action project, namely satyagraha, for superseding the modernist, amoral, elitist paradigm of government” (Pantham 1983, sid 175). ”Democracy and violence can ill go together. The States that are today nominally democratic have either to become frankly totalitarian (sic) or, if they are to become truly democratic, they must become courageously non-violent.” (Gandhi 1999, sid 194, Vol 74).

³ Pantham (1983, sid 176).

⁴ Pantham (1983, sid 165f).

⁵ Gandhi (1999, sid 159, Vol 30).

⁶ Se framförallt sid 193ff och 219.

⁷ Jämför tabell 1 och 6. Här finns också en anmärkningsvärd likhet med de samtalsrelationer Lofland (1993, sid 124f) menar ”implicit” präglar ”fredsrörelsekulturen”.

kunna förstå sanning. Handlingar kan dock inte rättfärdiggöras av motiv, utan kräver sakargument.¹ Så även om insikt om sanningen kräver att man nått ett högt andligt (eller mentalt) tillstånd, är inte själva upplevelsen/insikten av sanning ett tillräckligt argument för sanning – dess giltighet vilar till syvende och sist, liksom för Habermas, på en fri överenskommelse mellan berörda parter.² Vad som krävs är en gemensam dialog och överenskommelse via argumentets övertygande kraft.

Både Gandhi och Habermas navigerar mellan extrempoler: å ena sidan universalism, objektivitet eller absolutism och å andra sidan partikularism, subjektivism eller relativism – och hamnar i en slags *gemensam sanning* (intersubjektivt giltig). Här är Gandhi under tidigt 1900-tal i samklang med den senaste kunskapssociologins kritik av kunskapsanspråk, som visar att även (natur- liksom samhälls-) vetenskapens kunskap om vad som är sant är beroende av teoretiska paradigmer, världsbilder och diskursiva maktfält och att en objektiv kunskap fri från tid, rum och person i grunden är tvivelaktig, eller rent av orimlig.

Gandhi hävdar, till skillnad från postmodernism, att det existerar en absolut sanning (även om vi enbart har tillgång till den som fragment). Likt Habermas hävdar Gandhi att en giltig sanning nås gemensamt, i oenighetens överskridande av både objektivitetens sanning (som bortser från mänsklig subjektivitet) och subjektivismens sanning (som bortser från den gemensamma övertygelsen).

Ickevåld som forskningsmetod

Ett huvudskäl till ickevåld för Gandhi är insikten att han, liksom andra, inte kunde vara fullständigt säker på vad som verkligen var sanning.³ Den sanning som vi gemensamt övertygas om blir därmed det enda rimliga alternativet. Sanningen är målet och ickevåld medlet, eller mer korrekt: *(den ickevåldsliga) sanningen är målet och (det sanna) ickevåldet är medlet*. Alla människor, även den som plågar andra, tillhör en enhet.

Satyagraha skall förstås som en kampform där allas behov står i centrum och där man skiljer mellan motpartens roll och person.⁴ Utifrån kamp mot rollen och samtal med personen skall man försöka nå en gemensam sanning som tar hänsyn till allas behov. Parternas olika sanningar bryts mot varandra i en

¹ Gandhi (1970, sid 25).

² I den mån Gandhi var en guru (andlig auktoritet eller lärare) var det som vägvisare för dem som hade förtroende för honom. Han förväntade sig alltså inte att människor skulle tro vad han sa bara för att det var han som sa det (även om det antagligen var så det fungerade ibland).

³ Galtung och Naess (1990, sid 114f).

⁴ Burrowes (1996, sid 106ff).

process där överenskommelser föreställs överbrygga konfliktens motsättning.¹ För att lättare enas blir kompromisser önskvärda men bara i fall det inte handlar om grundläggande principer. Gandhi var känd för att han ändrade åsikt under flera tillfällen under sitt liv, något han såg positivt och som han lyfter fram som experimentell öppenhet i sökandet efter sanningen.

Det gandhianska normsystem som Naess (1974) beskrivit (se tabell 1) är mer än enbart ett recept för framgångsrik befrielsekamp. Jag menar att reglerna dessutom utgör struktur för en *ickevåldets forskningsmetodik*, ett experimentellt förhållningssätt till konflikter där själva oenigheten blir en resurs för att förstå människor, och vår sociala verklighet.

Här finns en likhet med det samhällsvetenskapliga projektet. Gandhi såg sig som ”a scientist of non-violence”.² Gandhianskt ickevåld skall förstås som en vetenskaplig process där man undersöker hur den sociala verkligheten är beskaffad genom sanningsexperimentering i konflikter.³ Samhällsvetenskapen syftar ju till att söka (och finna) sanningar, att förstå hur den sociala verkligheten är beskaffad. Icke våldets experiment bestod av ett testande av olika sätt att handskas med sociala konflikter. Men Gandhis *satyagraha* skall förstås som en speciell typ av vetenskap, som en självinvolverande, reflekterande social praktik av sökande, inte en intresselös och värderingsfri observationsmetodologi. Och omvänt är vetenskapen, liksom ickevåld, en social kamp mellan aktörer och paradig.⁴

Satyagraha är en metod för att finna fram till giltig kunskap om det sociala livets natur, som liknar aktionsforskning (Participatory Action Research, PAR).⁵ Genom att intervensera (göra en aktion) i ett socialt sammanhang och studera vad som händer, når man kunskap om det sociala. Om aktionen är nog övervägd säger reaktionen nya och intressanta saker om den sociala verkligheten.⁶ Förhållningssättet har likheter med ett barns spontana undersökning av världen. Genom att exempelvis stoppa allt man hittar i munnen eller dra ned saker på golvet vet man med tiden vad som (inte) är ätligt eller hur hållbart olika saker är (och man lär sig intressanta saker om sina föräldrar). Denna ”bit och dra”-strategi kan även passa vuxnas undersökningar.

¹ Bondurant (1988, sid 189ff).

² Gandhi (1999: Vol. 77, sid 391).

³ Fox (1989, sid 76ff). En aktionsforskningstradition har utvecklats. Liksom Johan Galtung som skrev en forskningsartikel om sin tid i fängelse för vapenvägran skrev Merritt, Karl Smith (*One Dent at a Time: A Sociological Perspective of the Plowshares Movement* 1992) en sociologisk analys av sin plogbillsaktion och fängelsetid.

⁴ Brante, Thomas (*Vetenskapens struktur och förändring* 1981); Fox (1989, sid 80).

⁵ Swepson, Pam (“Action Research: Understanding its Philosophy can Improve Your Practice” 1995).

⁶ Plogbillsrörelsen är ett exempel på en rörelse som förhållit sig reflexivt på detta sätt till sina aktioner, se Hengren (1990a), Thörn, Håkan & Peterson, Abby (“Social Movements as Communicative Praxis: A Case Study of the Plowshares Movement” 1994) och Vinthagen, Stellan (*Förberedelse för Motstånd: En kritik av plogbillsrörelsens förberedelsemetoder och inre konfliktbantering* 1998a).

Sociala fakta kan vara svåra att erhålla genom passiv observation eller intervjufrågor. Etnometodologin är en vetenskap som studerar regler för socialt agerande och som visat att det finns en slags underliggande betydelser i interaktionssituationer, en mening vilken *tas för given*.

Underförstådda betydelser kan ibland upptäckas av en utomstående observatör eller tillfällig deltagare. Men när man bryter mot sociala regler märks de informella strukturerna för socialt beteende tydligt. Den som omdefinierar situationen skapar förvirring eller vrede bland de andra aktörerna.¹

Om man är osäker på hur en social grupp ser på exempelvis homosexualitet kan man testa genom att prova var gränsen går. Den teaterpolitiska aktivisten Augusto Boal har utvecklat en form av normbrytande teater, så kallad osynlig teater, där skådespelarna agerar i vanliga sociala rum och bryter normer för att få till en diskussion. I ett exempel reagerar människor i en pub över två kvinnor som kysser varandra men det är först när två män gör samma sak som aggressiviteten uppstår. Ett sätt att *synliggöra underförstådda betydelser* kan alltså vara genom att bryta mot dom, exempelvis genom civil olydnad mot normer som man vill ifrågasätta och få till en gemensam kritisk diskussion om.

Gandhi hade en stark uppfattning om vad som var sanning och var samtidigt klar över att enda möjligheten att finna en tillförlitlig sanning var genom förståelse eller överenskommelser med andra, speciellt med dem som var motståndare till hans uppfattningar. Han insåg att en argumentation kräver att man har starka egna uppfattningar och samtidigt är öppen för motargument. Som vi sett tidigare betonar Gandhi skillnaden mellan ”sanning” som den begränsade versionen av den absoluta ”Sanningen” (med versalt S).² Den absoluta Sanningen är evig och universell, inte relativ eller förvrängd såsom den begränsade sanning som är fattbar för oss. Den absoluta Sanningen är inte möjlig att verkligen förstå så länge man är ett inkarnerat ego som inte nått full förening med brahman (Guds själv). ”Sanning” blir här alltså en fråga om både korrekt kunskap om verklighetens beskaffenhet och hur vi bör leva tillsammans (moral). Dessutom berör Gandhis åtskillnad mellan absolut ”Sanning” och individuell/relativ ”sanning” det som kallas ontologi (det som i verkligheten gäller, det varande) och epistemologi (det vi kan ha kunskap om).

Gandhis Sanning är en vägledande utopi, liksom Habermas ideala samtalssituation. Richard Fox skriver i *Gandhian Utopia* att Gandhis idéer och handlingsprogram är en utopi som vänder sig mot ett rådande tillstånd och på ett revolutionärt sätt syftar till en grundläggande social förändring.³ Habermas samtal är just idealt i bemärkelsen utopiskt.⁴ Både Habermas och Gandhi refererar till en inneboende verklighets kvalitet som finns närvarande som en drivkraft i mänskligt liv. Bägge menar att denna kvalitet dock inte går att förverkliga fullt ut. Det de både – fastän i helt olika sammanhang och med helt

¹ Alvesson & Sköldberg (1994, sid 104).

² Galtung & Naess (1990, sid 94ff).

³ Fox (1989).

⁴ Se tabell 5.

olika motivering – hävdar är möjligheten till och legitimiteten i *den gemensamma sanningen*, den vi tillsammans övertygas om i en jämlik situation. Idealet för dem båda är att den gemensamma övertygelsen växer fram i en jämlikhet som varken präglas av makt, våld, exkludering, felaktig information, oärlighet eller tidsbrist – men de är båda smärtsamt medvetna om att den empiriska situationen alltid innehåller mer eller mindre av dessa konsensusstörande förvrängningar. Målsättningen blir därmed att frigöra och utveckla potentialen för gemensam sanning. Projektet är det samma men lösningarna olika. På samma sätt som de kommit fram till tanken om en gemensam sanning på olika sätt, har de också olika sätt att föreslå för dess frigörelse.

Utifrån Gandhi kan man därmed säga att motparten i en konflikt faktiskt förstås som en välsignelse och ovärderlig del av experimentet med sanningen. Utan en fri och ickevåldslig överenskommelse med motparten finns ingen möjlighet att komma närmare en större förståelse av sanningen. Utan oenighet blir närmandet till sanning omöjligt. Att döda en annan människa innebär att man påstår sig veta med absolut säkerhet vad som är rätt eller fel, att man ofelbart kan avgöra vem som har skuld och vem som inte har det.

Här kan vi utifrån Habermas komplettera och säga att dödandet av en annan människa innebär att det ideala samtalet omöjliggörs, alla berörda kan därmed inte delta i samtalet och den kommunikativa rationaliteten kan inte förverkligas till fullo. När en människa dör försvinner alltså för evigt en speciell version av den begränsade sanningen eller en del av argumenten i samtalet om sanningen.

Tvång, makt eller våld är på en utopisk nivå inte del av det gandhianska sökandet efter sanning eller den habermasianska kommunikativa rationaliteten.¹ Däremot kan vi i konkret och kritisk forskning eventuellt påvisa att makt trots allt uppstår som ett problem i ickevåldets praktik.²

En avgörande skillnad mellan Habermas och Gandhi är uppfattningen hur dialog frigörs. Gandhi har utvecklat ett handlingsätt som är avpassat för rörelser – ickevåld – som på en praktisk nivå gör närmandet till det ideala samtalet möjligt trots rådande maktförhållanden i samhället.³ Habermas, å andra sidan, utvecklar teorier, modeller och principer för samhällsorganisering som skall utveckla staten, demokratin och civilsamhället. Denna skillnad är möjligtvis kopplad till den situation i vilken de verkade. Habermas strävade efter att legitimera demokratins institutioner i ett post-nazistiskt Tyskland medan Gandhi ville befria en underordnad befolkning i ett koloniserat Indien.

¹ Men makt produceras ändå oundvikligen i praktiken, se kapitel 6.

² Epstein (1993) menar att de som anses vara skaparna av en decentraliserad och demokratisk vängrupsform för ickevåldsaktioner, Clamshell Alliance, kollapsade mycket på grund av konflikter kring konsensus som beslutsform. Clamshell hade inte heller integrerat konsensusformen i massaktionerna från början, se Clamshell Alliance (*We Can Stop the Seabrook Nuclear Plant: Occupier's Handbook, Join Us April 30 1977; Handbook for the Land and Sea Blockade of the Seabrook Reactor Pressure Vessel* 1978)

³ Om Gandhi i första hand riktade sig till de indiska bönderna och byborna, framförallt den nationella befrielseströrelsen, riktar sig Habermas till de europeiska politikerna och framförallt socialdemokraterna.

Dialog respektive dialogunderlättande

Om nu en gemensam sanning är målsättningen för ickevåld behöver dialog främjas under motståndskampen. Speciellt dialogen mellan parter som är i konflikt blir väsentlig att stödja, just eftersom de är oense om vad som är rimligt, riktigt eller sant. Om de som är oense kan komma överens om något så är det troligt att deras överenskommelser för oss närmare sanningen.¹ Men att föra människor samman i samtal är inte nog, även om de lyssnar på varandra och har nog med tid. Idealt måste man se till att alla berörda inkluderas, att de är hörda och att besluten eller bedömningarna inte formas av maktpåverkan, vem eller vad som än skapar makten. Att göra motstånd mot makt i samtal innebär att motverka uteslutning, undertryckande, manipulation eller odemokratisk styrning. Ett motstånd krävs där man försöker öppna dialogen och motverkar nya former av makt. Det innebär att ickevåldsrörelsen behöver en konflikthantering där man främjar dialog samtidigt som man bekämpar makt och våld utan att själv använda våld, utnyttja etablerade maktrelationer eller forma ny makt.

I den ideala samtalsituationen är människor jämlika deltagare och lyssnar ömsesidigt på varandra argument. Men i reella samtalsituationer är makt närvarande. Ibland utgör makt ett avgörande hinder för samtalets förståelse. Det kan ske på ett tydligt sätt eller dolt. I många fall sker en systematisk förvrängning som gör förståelsen rent chimär. En rad problem uppstår ur dominant avbrytande av andras inlägg, hotfullt kropps beteende, auktoritära tillsägelser, manipulativa vänskapskatterier, förtal och så vidare.

I ickevåldsrörelser finns en medvetenhet om problemroller och förtryck som uppstår i möten. Listor med konkreta beteenden finns i ickevåldshandböcker och rollspelsträning används för att transformera och motverka dem.² I denna feministiska tradition försöker ickevåldsrörelsen sedan 1970-talet finna metoder mot förtryck och frigöra dialog mellan människor. Dessa dialogstörande beteenden liknar de ”härskartekniker” Berit Ås visat används speciellt mot kvinnor: osynliggörande, förlöjligande, undanhållande, dubbel bestraffning, skuld och skam.³ Feministerna vid

¹ Ju fler berörda, ju mindre maktinverkan och ju fler avgörande oenigheter som övergår i förståelse och enighet, desto närmare idealet är vi. Utopin ger oss alltså *en måttstock*, även om det kvalitativa måttet alltid blir möjligt (och nödvändigt) att ifrågasätta (hur jämför vi exempelvis olika grad av maktpåverkan?).

² Se kapitel 8 om ickevåldsträning. Moyers lista finns med i de flesta aktionshandböcker i USA, se exempelvis War Resisters' League (*Handbook for Nonviolent Action* 1989). Den räknar upp en mängd olika konkreta förtrycksbeteenden, exempelvis ”hogging the show”, ”speaking in capital letters”, ”negativism”, ”self-listening” eller ”speaking for others”.

³ Ås, Berit (”Hersketekniker” 1978).

Empowermentnätverket vid Stockholms Universitet (ENSU) har nyligen utvecklat motstrategier och bekräftartekniker för att kunna bemöta härskartekniker och förändra det sociala klimatet.¹

Det huvudsakliga draget i en dialog är *förståelsens slutgiltiga öppenhet*. Hans-Georg Gadamer talar om det i termer av att man vidgar sin horisont, Martin Buber att man inte behandlar den andre i nyttotermer, utan etablerar en Jag-Durelation och skapar en ”genuin dialog”,² och Habermas att man förstår varandra utan att makt inverkar. Människor har visserligen med nödvändighet förutfattad förståelse av saker. Men dessa fördomar är först ett problem när de försvaras så starkt att uppfattningarna i praktiken inte är öppna för förändring under ljuset av nya argument. Ett närmande till en ideal samtalsituation kräver en öppenhet för den andres argument.

”Slutdokument[et] från de latinamerikanska biskoparnas konferens över temat: Evangeliets ickevåld – en kraft till befrielse”, som skrevs av befrielseteologer från nio länder beskriver 1977 det med orden:

”Icke våldets andliga grundinställning utgår från övertygelsen att människorna...ska övervinna problemen genom dialog och i kärlek...En äkta dialog förutsätter att man börjar med att upptäcka sanningen och det goda hos den andre och är uppriktig nog att säga honom det. Sedan gäller det att upptäcka hur man själv i sitt liv har förrätt denna sanning. Först då har man kommit så långt att man kan hävda sin egen sanning, och då måste man också tillstå att man själv ofta har förrätt den i sitt handlande. Har man tagit dessa tre steg kan man sedan också ta det fjärde: säga till den andre vad det finns hos honom som är ont och på vad sätt han handlar orätt...Sålunda blir i en äkta dialog de ord sagda som befriar även motståndaren från det orätta.”³

Icke våldstränarna Hildegard Goss-Mayr och Jean Goss (1990) har formaliserat en sådan ”icke våldslig dialog” i fem steg:⁴

1. Discover the truth of the adversary.
2. See how we have failed to recognize another’s truth.
3. Discover and recognize our own responsibility in this conflict, even if it is only passivity and silent complicity.

¹ ENSU förslår *motstrategierna*: tag plats, ifrågasättande, korten på bordet, bryta mönstret och intellektualisera, samt *bekräftarteknikerna*: synliggörande, respekterande, informera, dubbel belöning och bekräfta rimliga normer, se Jonasson m fl (”Bekräftartekniker och motstrategier: Sätt att bemöta maktstrukturer och förändra sociala klimat” 2004)

² Buber, Martin (*Pointing the Way: Collected Essays* 1990).

³ Goss-Mayr (1979, sid 128f). Se även Gugel, Günther & Furtner, Horst (*Gewaltfreie Aktion* 1983, sid 54–55), där en liknande inställning till dialog framförs (med hänvisning till bland annat Hildegard Goss-Mayr).

⁴ Goss & Goss-Mayr (1990, sid 38–39). I texten förklaras vart och ett av de fem stegens huvudprinciper med en förklarande text som jag inte tagit med.

4. Presentation of injustice. Tell the other person about the evil that he/she has done, and the reason why we are trying to dialogue.
5. Produce concrete proposals.

Förstådd på detta sätt skulle en ickevåldslig dialog vara motsatsen till retorik. En förståelse av opponentens argument betonas framför att skickligt presentera den egna sidans argument.

Dialog skall inte förstås som en metod. Dialog är inte i sig själv en metod för att nå förståelse, utan en händelse, ett fenomen som uppstår. Förståelsens möjlighet kräver att vi ärligt försöker tolka, leva oss in i varandras perspektiv, övertyga och låter oss bli övertygade genom argumentens egen kraft. I en dialog kan man nå förståelse men det är inte alls säkert att man gör det. Ofta uppstår istället missförstånd och oenighet. En ”metod” är ett specifikt handlingsmönster som om det upprepas i likartade situationer leder till likartade resultat. Eftersom människor i sociala situationer tolkar och gör val, kan inte argumentationen i en dialog behandlas som en metod som skapar bestämda effekter på människor eller får människor att tro bestämda saker. För ett stort antal människor kan man eventuellt förutsäga sannolikheten för att en viss bestämd övertygelse uppstår men för varje enskild individ är det omöjligt att med säkerhet förutsäga hur denne kommer att välja eller tolka i en viss situation. Med hjälp av retoriska knep eller annan teknik kan man dock främja speciella effekter. Habermas menar dock att dialog och påverkan är skilda saker.¹ Ett samtal kan inte reduceras till ett visst schematiskt handlingsmönster som ger bestämda effekter. Dialog är inte det samma som retorik, diskussionsteknik, förhandling, påverkan, propaganda, kommunikationsmetod, information eller manipulation.

Men underlätandet av dialog innebär att man använder metoder för att skapa förutsättningar för den genom att motverka det som hindrar, bland annat maktpåverkan. Den feministiska ickevåldsströmningen har utvecklat nya deltagar- och samtalsorienterade organisationsformer för ickevåldsaktioner. För feministiska ickevåldsaktivister är det en del av ickevåld att organisera sig jämlikt eller ”antiauktoritärt”. Det är inte längre lika självklart att kampen kräver karismatiska (manliga) ledare och hierarkiskt centraliserade organisationer. Traditionella mötesstrukturer där män lätt kunde dominera samtal och beslut, ersattes under 70-talet av en delaktighetsfrämjande *alternativ sammanträdesteknik* och *konsensus*.² Dessa former för organisering och beslutsfattande har sedan dess haft en stark påverkan på nya generationer av aktivister inom

¹ Habermas (1988, sid 175ff).

² Clamshell Alliance (1977); Hergren (1990a): Livermore Action Group (*International Day of Nuclear Disarmament* 1983).

ickevåldsrörelsen, framförallt i västvärlden. Träningshandböcker från ickevåldsrörelser från olika delar av världen, anger flera likartade metoder.¹

Dialogunderlättande innebär att motverka maktpåverkan och förbättra möjligheten för jämlikt deltagande, ärligt hävdande, omsorgsfullt lyssnande och sökandet efter sanning och förståelse i samtalet. Att skapa nya samtalsfrämjande institutioner, metoder och kommunikationsformer är centralt för dialogunderlättande.

Metoderna motverkar att dialogen störs på grund av makt eller missförstånd.² Underlättandet av dialog sker genom strukturering av samtalsituationer på så sätt att man maximerar jämlikt deltagande och minimerar risken för missförstånd. I dialogunderlättande uppfattas exempelvis inte deltagares tystnad som att påståenden godkänns, utan allas åsikter kollas av i en "runda". I rundan får var och en prata i tur och ordning utan att andra får avbryta, annat än för klargörande frågor. Regler och roller är införda för att uppmuntra de skygga talarna och begränsa de dominerande. Makt i en normal dialog kan uppstå i form av tidsdominans (att tala mer än och på bekostnad av andra), kraftfullt röstläge, användande av auktoritetssignaler, hot eller olika härskartekniker som exempelvis förlöjligande.³ Centralt för dialogunderlättande, i ickevåldsrörelsens och feministrörelsens traditioner, är ansvarsfördelning både för gruppens gemenskap och verksamhet, samt rotation av dessa ansvarsroller.⁴ För samtalsmöten är rollerna enligt flera träningshandböcker vanligen "underlättare" (motsvarar ungefär ordförande), "tidsunderlättare" (säkrar rimlig fördelning av tiden mellan ämnen och deltagare), "stämningsunderlättare" (uppmärksammar känslor, relationer och gruppen energi vid behov), sekreterare och "processobservatör" eller "förtrycksobservatör" (uppmärksammar och ingriper mot ojämlika könsmonster och andra orimliga maktförhållanden).⁵ De olika rollerna tar speciellt ansvar för olika aspekter av gruppens verksamhet, gör deltagarna medvetna om dynamiker i den aktuella gruppen och bestämmer vad man skall göra åt problem som dyker upp. Rollerna avlastar alltså gruppens ansvar för det som stör handlingseffektiviteten och gruppgemenskapen.

Inte bara samtalsmötets ansvarsroller är strukturerade, själva mötet och den beslutsform ickevåldsrörelser använder har en egen struktur.⁶ Man använder så kallad alternativt sammanträdesteknik med dagordningar och metoder som strukturerar samtalen i syfte att förbättra möjligheterna för enighet, förståelse,

¹ Clark (1984); Coover (1977); Herngren (1990a); Justice and Reconciliation Division (*Minutes of the Workshop: Training of Trainers in Effective Nonviolent Action* 1989).

² Se exempelvis Gugel & Furtner (1983), sid 54–55. I syfte att främja lyssnandet övas "kontrollerad dialog": under samtalet återberättas varje uttalande med egna ord av den som lyssnar innan man går vidare till nästa inlägg.

³ Ås (1978) och War Resisters' League (1989).

⁴ Coover (1977); Herngren (1999, sid 185ff).

⁵ Herngren (1999, sid 185ff); Livermore Action Group (1983, sid 29), och War Resisters' League (1989, sid 10f).

⁶ Coover (1977).

gemenskap och effektivitet. Man använder exempelvis ”personlig rapport” för att alla skall veta sådant som hänt i vars och ens privatliv och som kan spela roll för samtalet. Därmed finns en möjlighet att anpassa mötet efter deltagarna. Här talar deltagare till exempel om i fall de sovit dåligt och därför är ouppmärksamma.

I dagordningen ingår dessutom ”utvärdering” av mötet i syfte att reflektera över hur gruppens beslut uppstod, det vill säga dialogens process, inte bara dess resultat (vilket normalt sker på andra sätt, exempelvis i diskussioner av verksamhetsrapporter och speciella utvärderingsmöten).¹ Icke våldsaktivisterna reflekterar över om något kan förbättras för att nå större förståelse eller effektivitet. Principiella beslut fattas i enighet medan detaljer delegeras. Man använder ”konsensus” vilket som beslutsform innebär att varje deltagare har vetorätt och kan blockera ett beslut som den personen är principiell motståndare till. Det innebär inte att alla måste tycka lika, enbart att inga beslut kan tas som någon av principiella skäl är mot. Om ett veto inte kan tolereras – på grund av exempelvis akut behov av att fatta beslut eller konflikt kring principer – finns olika ”utvägar” ur en låst situation.² För varje svårighet som kan tänkas uppstå anger träningshandböckerna metoder för hur man kan hantera dom. I träningshandböcker finns också olika övningar som hjälper aktivister att träna de speciella mötes- och samtalsformerna.

- *Smågrupp* (diskussioner i så små grupper att en jämlik möjlighet till deltagande blir möjlig, ca 3–10 personer) och *workshop* (flera grupper erbjuder olika teman samtidigt som deltagare väljer efter intresse).
- *Runda* (var och en får chans att uttala sig i tur och ordning utan att andra avbryter) (förslags- och beslutsrunda).
- *Fördelning* och *rotation* av ansvarsroller (exempelvis mötes-, tids- eller stämningssunderlättare, eller förtrycksobservatör).
- *Personlig rapport* (runda där var och en kort rapporterar hur ens privata liv går och hur man mår).³

¹ Även utvärderingsformer utvecklas och tränas, se Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984, kapitel 11).

² Livermore Action Group (1983) anger två former av konsensus: ”two-way consensus” och ”status-quo consensus”. ”Status-quo consensus” är det som exempelvis kväkarna använder: när veto läggs gäller gamla beslut eller gruppen agerar inte (ett beslut som en gång antagits med konsensus kan inte rivas upp med veto), se Sheeran (1983). I ”two-way consensus” innebär ett veto att det ”by definition” inte finns något konsensus och att gamla beslut inte gäller. Det är då utvägar krävs. Olika grupper har olika utvägar (som bestäms i förväg för att fungera demokratiskt). Det kan exempelvis handla om att man efter en viss tid med konflikthanteringsförsök har omröstning med kvalificerad majoritet, att alla får göra som de själva vill eller att gruppen delas, se Hergren (1990a).

³ Tanken är att ”det privata är politiskt” och att det är bra för gruppens gemenskap och effektivitet att vara *informerad* av vad som händer i varandras privata liv. Gruppen tar dock inte på att sig att lösa några privata problem och deltagarna berättar bara så mycket som de vill.

- *Bikupor* (snabb diskussion med två–fyra personer som sitter bredvid).¹
- Beslut med *konsensus* (vetorätt) med *representantgrupp* (koordineringsgrupp eller ”akvarium”) om beslut rör flera grupper.²
- *Aktivt lyssnande* (formaliserad form för lyssnande).³
- *Parafrasering* (lyssnaren återupprepar vad som sagts med egna ord).⁴
- *Brainstorm* (idéer och förslag skrivs ned utan diskussion).
- *Tvärgrupper*⁵ (schema av gruppkombinationer och tider som möjliggör många människors diskussion i smågrupper) och *arbetsgrupper* (decentralisering av arbetsuppgifter i smågrupper).
- *Utvärdering* (av mötets samtalskvalité)

Tabell 6: Exempel på dialogunderlättande metoder (diskursmetodik)

Dessa metoder syftar till att underlätta förståelse och enighet i samtal. Ofta används alternativa mötetekniker tillsammans med ett urval av traditionella tekniker (ex mötesdagordning). Listan har inga ambitioner att vara uttömmande. Dessa direkt samtalsfrämjande tekniker kombineras med ickevåldsträningens övningar där metoder mot förtryck utvecklas genom rollspel (se kapitel 8).

De dialogunderlättande metoderna som sammanfattas i tabellen kan förstås som en ambition att skapa en ideal samtalsituation så långt det är möjligt. Simone Chambers diskuterar ickevåldsaktivisterna vid Seneca Peace Camp då hon konstaterar:

“The similarities between this view [*The Resource Handbook*, se Romulus 1983] of consensus formation and Habermas’s are striking: the conditions of practical discourse are designed precisely to guarantee that all participants have the right to speak and be heard.”⁶

¹ Deltagare vid en föreläsning kan sitta vid småbord i salen och regelbundet få ett par minuter till att diskutera teman, vilket gör att samtalsdeltagandet ökar avsevärt då undersökningar visar att i en grupp på fyra personer talar den som talar mest endast 1,5 gånger mer än den som talar minst (Vinhagen, Kurt ”Den lilla gruppens stora betydelse”). Därmed kan föreläsningens ensidiga monolog motverkas och en reell demokrati praktiseras. Bikupor (”buzz-groups”) kallas vid svenska folkhögskolor ibland för ”Kurtgrupper”.

² Falk, Tomas & Olsson, Igge (*Överens: En bok om demokratiska mötesformer* 2000, sid 27–31 och 52–53).

³ MPD (1994, sid 25f).

⁴ MPD (1994, sid 27). Kallas även ”strukturerat samtal”, ”re-statement technique” eller ”kontrollerad dialog”, se Coover m fl (1977, sid 84f), och Gugel & Furtner (1983, sid 55).

⁵ Ett större antal människor delas in i diskussionsgrupper. Varje diskussionsgrupps deltagare är sedan representant i en ny grupp (”tvärgrupp”) med en deltagare från varje annan grupp. På det sättet kan man pendla mellan grupper i flera omgångar. Därmed kan många diskutera tillsammans och höra vad de andra tycker utan att man behöver ha ”stormöten” där bara några få vågar prata. Se Hengren & Vinthagen (1992).

⁶ Chambers (1995, sid 165).

Men till skillnad mot Habermas som ”often talks in terms of non-interference as opposed to positive requirements” skapar ickevåldsaktivisterna metoder, attityder och läroprocesser som ska hjälpa människor att hantera de maktproblem och missförstånd som uppstår i praktisk dialog.¹ De kompletterar därmed Habermas diskursetik med en *diskursmetodik*.

I ickevåldshandböcker uppmanas deltagarna i konsensusprocesser att underlätta beslut genom att ta eget ”ansvar” och uttrycka åsikter, ”självdisciplin” i användandet av veto, ”respekt” för andras åsikter, eftersträva ”samarbete” och vid oenighet ”kämpa” för förändring, lärdom och enighet utan att använda ”put downs”.²

Både dialogunderlättande och maktbrytande innebär att man med hjälp av olika metoder tillfälligt försöker styra kommunikationen eller stoppa interaktionen i syfte att kunna stärka dom. Varje underlättande metod och varje aktionsmetod är i sig själv ett ingripande ”veto” i den så kallat fria och ”normala” interaktionen, ett stoppande eller en transformering av villkoren för dialogen eller annan social interaktion, när den inte fungerar förståelseorienterat. I exempelvis en runda begränsas ju den dominerande som inte får diskutera det andra säger förrän alla har getts en chans att säga något först. När stämmningsunderlättaren avbryter en fri diskussion för att kolla vad de som inget sagt har att säga, stoppas den som dominerar samtalen återigen. Därmed är det inte förvånande att dominanta talare eller maktbärande i samhället ofta betraktar ickevåldsmetoder som ”förtryckande” eller ”kriminella”. Metoderna är motståndsmetoder och används ju faktiskt i syfte att hindra de dominerandes ”fria” användande av makt.

Det är möjligt att dessa metoders försök att hindra maktutövning i samtalsprocessen faktiskt frigör en mer ostörd förståelseprocess. Till exempel kan man tänka sig att de som införlivat ett hämmat mönster och har svårt att ta plats, tid och uppmärksamhet, ges en ny möjlighet att delta i samtal.

Men man kan även tänka sig att metoderna faktiskt i sig själva, på ett nytt sätt, istället hindrar dialogen eller uppkomsten av genuin förståelse. Till exempel kan spontana kommentarer och feedback hämmas i det strikt strukturerade samtalet, vilket i sin tur kan göra redan osäkra personer än mer osäkra i rörelsens speciella kultur. De vana och kunniga i den strikta samtalsformen får ett automatiskt övertag. Rimligen uppstår båda effekterna i praktiken – utökad möjlighet för förståelse och ny maktutövning, åtminstone i någon grad. Men vad som faktiskt händer och vilken betydelse det har, bör bedömas utifrån en undersökning av olika konkreta grupper, situationer och metoder.

¹ Chambers (2005, sid 167f).

² Se exempelvis April Mobilization (*Nonviolent Civil Disobedience at CIA Headquarters, Langley, Virginia, Monday April 27, 1987* 1987) och Livermore Action Group (1983, sid 12).

Ett avgörande problem är att både maktbrytande och dialogunderlättande ofrivilligt och kanske även ofrånkomligt skapar nya former av makt på grund av inneboende motsägelser. Maktbrytande innebär att hindra den andre personen eller att vägra ta del i ett visst samarbete med andra genom förhindrande av underordning eller undandragande av samarbete. Dialogunderlättande innebär i bästa fall ett stöd för den andre eller den gemensamma förståelsen genom ett främjande av argumentation och lyssnande.

Dialogunderlättande genom maktbrytande

I sin klassiska text – *Letter from a Birmingham Jail* – utvecklar Martin Luther King kopplingen mellan motståndet och dialogorienteringen. Brevet var ett öppet svar till några präster som kritiserat rörelsen och King för deras drastiska metoder och kritikerna föreslog att King istället skulle försöka med förhandlingar med sina opponenter:

“You are quite right in calling, for negotiation. Indeed, this is the very purpose of direct action. Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and foster such a tension that a community which has constantly refused to negotiate is *forced to confront the issue*. It seeks so to *dramatize the issue* that it can no longer be ignored... a type of *constructive, nonviolent tension* which is necessary for growth... We bring it out in the open, where it can be seen and dealt with. Like a boil that can never be cured so long as it is covered up but must be opened with all its ugliness to the natural medicines of air and light, injustice must be exposed, with all the tension its exposure creates, to the light of human conscience and the air of national opinion before it can be cured.”¹

När olydnadskampanjen i Mutlangen startade skickade organisatörerna – som uttryckligen var inspirerade av King – ett öppet brev till regeringen där de sa: ”We are determined to continue these blockades until we are convinced of your willingness to negotiate”.² Regeringen lät hälsa att de inte förhandlar med kriminella. Det var våren 1984. 1987 lät det annorlunda. Då hade över 100 personer fängslats och kampanjen mobiliserat tusentals med aktivister i regelbundna blockader där även jurister deltog, och en domare vid Amtsgericht hade efter 2 000 fällande domslut börjat frikänna aktivister. Domstolssystemet

¹ King, Martin Luther Jr. (“Letter from a Birmingham Jail”), min kursivering www.sas.upenn.edu/African_Studies/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html (0508120).

² Citerat ur ”An Open Letter to the Government of the Federal Republic of Germany, for the Attention of the Chancellor”, signerat av Christoph Then och Volker Nick, Tübingen, Maj 1984. Kopia finns hos författaren.

var överbelastat av väntande fall. En juridisk, moralisk och politisk kris var i antågande. En av deltagarna, Uwe Painke från Tübingen, beskriver hur motståndet och dialogen hängde samman:

”The actions in spring 1987 showed that we finally were able to interfere substantially into the military’s ability to perform their manoeuvres and firing exercises...Since officials of the military and the government were able to see this situation come (because of our preliminary announcements of the actions) we were invited to talk at Stuttgart: with the mediation of the church we had talks with officials of the Government and (German) military. As expected there were no immediate results but it was a very interesting experiment towards the dialogue with our opponents that would have eventually to turn into disarmament negotiations between a government and its *own* citizens. Our ‘bargaining chip’ was the immense trouble we caused to the Pershing II-nuclear troops and thereby to the whole Nato-military strategy in Central Europe”¹

Upptrappning är en central del av ickevåld: upptrappningen av ickevåldskonstruktionens parallella institutioner och ickevåldsmotståndets nedbrytande av existerande institutioner. Jag menar att man skall förstå ickevåldskampens upptrappning som en del av både dialogorienteringen och maktbrytandet. Dialog bör prövas innan man börjar göra motstånd och kan vara möjligt även i en situation av förtryck, med några (fraktionsgrupper) från motparten och vid vissa tillfällen (beroende av politisk-ekonomisk konjunktur). Dialogens argument måste bygga på ordentliga faktaundersökningar av hur situationen ser ut.² Under sockerrörsarbetarnas kamp för bättre arbetsförhållanden genomförde Gandhi och hans medarbetare tusentals intervjuer av arbetarna för att verkligen veta vilka deras villkor var innan diskussioner med arbetsgivaren inleddes.

Vid icke-samarbete är målsättningen ”to reduce interaction to the level at which the dominant group will be obliged to negotiate.”³ Dialog kräver att alla parter lyssnar på varandra och tar argumenten i allvarligt övervägande, utifrån sina egna meriter som argument, inte utifrån maktintressen eller taktiska spel. När makt hindrar dialogen blir det nödvändigt att trappa upp motståndet tills att motparten återigen lyssnar och är villig att samtala – på samma sätt som fackföreningar tvingar arbetsgivare till förhandlingsbordet genom strejker.⁴ Det är genom kombinationen av funktionellt motstånd (strejken som påverkar

¹ Citerat från Uwe Painkes text “Diaserie zur Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung: Wir müssen uns entscheiden...” Texten är opublicerad och finns tillgänglig hos författaren.

² Bondurant (1988) och Naess (1974, sid 2002).

³ Kuper (1960, sid 73).

⁴ Martin & Varney (2003b) menar att ickevåldsmotståndet skapar ”förutsättningarna” för dialog.

vinsten) och kompromissvillig förhandlingsvilja som fackföreningsrörelsen haft så stor framgång historiskt. När dialogen väl fungerar skall man å andra sidan inte fortsätta att trappa upp motståndet, för då riskerar kampen att utvecklas till ett genomtvingande av de egna åsikterna och den egna begränsade sanningen. Sammanfattningsvis kan man säga att motståndets maktbrytande är en förutsättning för dialogen och att dialogen är del av motståndets målsättning.

Ett av de främsta exemplen på hur en ickevåldsrörelse uppnår dialog i en vålds- och förtryckspräglad konflikt är anti-apartheidrörelsen i Sydafrika. Apartheid var ett av de mer brutala förtryckssystemen och underbyggt av de vitas avhumaniserade syn på den andre som har många likheter med nazismen i Tyskland. Genom anti-apartheidrörelsens upptrappade och i första hand ickevåldsliga kamp genomfördes till att börja med hemliga samtal, senare öppna konstitutionella förhandlingar och 1994 det första allmänna och fria valet. Det anmärkningsvärda i detta sammanhang är att ANC valde – trots sin förkrossande överlägsna valseger – att regera ihop med sina forna fiender i en samlingsregering. Det gjorde en sanning- och försoningskommissions arbete möjligt som var historiskt unik. Principen var: ”amnesty in exchange for truth”.¹ Tanken var att sanningen om apartheid måste fram men att bestraffning av alla skyldiga skulle leda till katastrof, helt enkelt eftersom så oerhört många var involverade. Man antog en motsatt princip till vanliga rättegångar: om man berättade allt om alla brott man begått hade man möjlighet att få amnesti. Det man inte sa kunde dock senare leda till rättegång och fängelse. Till skillnad mot i ett brottsmål var sanningen alltså ett självbevarelseintresse. Genom att symbolen för förtryckets brutalitet och motståndets kraft – Nelson Mandela – betonade behovet av och möjligheten till försoning blev idén svårare att avfärda. Kunskapen om vad som hänt ens anhöriga och vänner och att den som ansvarade fick erkänna sitt brott gjorde att människor kunde gå vidare i livet. Därmed underminerades stödet för hämndaktioner och fortsatta hatbrott. Även om sanningen inte skapade en allmän förlåtelse och försoning underminerade den fiendebilder.² Och det gjorde att landet gick från faran för inbördeskrig till en stabil liberal demokrati på några få år.

I hävdandet av både dialog och maktbrytande finns dock en motsättning. Motståndet riskerar att bli ett hot eller tvång, oavsett ens goda avsikter, och därmed underminera förutsättningarna till dialog. Exempelvis kan en kamps inledande kampanjkrav uppfattas som ett hot eller leda till just den förödmjukelse av motparten som man försöker undvika. Detta problem försöker Gandhi på olika sätt hantera. Det är därför kompromisser betonas, liksom ett konstruktivt program, samarbete med motparten när det är möjligt och avståndstagandet från att utnyttja svagheter (tabell 1).

¹ Rigby, Andrew (*Justice and Reconciliation: After the Violence* 2001, sid 123–145)

² Long, William & Brecke, Peter (*War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution* 2003, sid 29–32, 36, 69–70) beskriver hur en fiendebild kan genomgå en ”redefinition” genom en process av ”truth-telling”.

Man bör inte utnyttja motpartens svaghet eftersom man då riskerar att tvinga igenom ett avtal.¹ Men det är inte alldeles lätt att avgöra när det är ett utnyttjande och när det är ett motstånd. Gandhi menade att man inte skulle dra fördel av problem som uppkommit från andra konflikter eller omständigheter. Ett exempel är då Gandhi valde att tillfälligt avbryta de sydafrikanska indiernas kamp för sina rättigheter eftersom den regimen plötsligt fick ett helt annat problem på halsen, en stor strejk.² Alla Gandhis medarbetare var inte överens med honom. De menade tvärtom att situationen var den rätta att trappa upp kampen eftersom regimen nu var i en svag position. För Gandhi var detta istället det rätta tillfället att visa regimen att deras kamp inte primärt handlade om att *vinna* över regimen, utan att vinna *över* dem till deras sak.

Dialogen och motståndet hänger samman och någon form av kommunikation behöver hela tiden existera under kampens gång, vilket innebär att varken dialog eller motstånd kan ensamt renodlas helt och hållet. Dialog och motstånd måste hela tiden kombineras på varierande sätt. Om ickevåldet skall fungera i enlighet med vårt begreppsliga beskrivningssystem måste man anta att kreativa spänningar kan ge (åtminstone tillfälligt) *produktiva synteser* (överenskommelser eller förståelse), samtidigt som konflikten mellan dialog och motstånd lever kvar.

Jag har alltså anvisat sätt att tänka ickevåldets aktiviteter med hjälp av begrepp som anger en säregen kombination av envist hävdande av en egen uppfattning, dialog, omsorg om motparten och olydnad mot systemregler/rollkrav, konstruktivt arbete och massivt motstånd. Dessa motsägelsefulla kombinationer är utmärkande för Gandhis konfliktansats och är något jag återkommer till i slutdiskussionen.

Ickevåldets tvång, anpassning, desintegration och omvändelse

Innebär ickevåldsmotstånd att ickevåldsrörelser ”tvingar” fram en gemensam överenskommelse? Om den gemensamma sanningen är väsentlig att frigöra och om vi alla endast kan omfatta en begränsad kunskap om sanningen, blir inslag av tvång i konflikthanteringen problematiskt.³ En grupp skulle i så fall tvinga på en annan grupp sin version av sanningen och talet om den ”gemensamma sanningen” skulle enbart vara retorik. För Gandhi var målsättningen i konflikthanteringen en fråga om att övertyga motparten eller utvecklas av

¹ Gandhi (1942, sid 237), då Gandhi vänder sig mot försök att utnyttja Englands problem under andra världskriget för att främja den egna befrielsekampen.

² Naess (1974, sid 89f).

³ Harvey Seifert menar att: ”an opponent has been coerced if he continues to hold a contrary conviction, but nevertheless acts favorably” (1965, sid 103).

konflikten, inte att tvinga fram en ändrad åsikt eller vilja.¹ Om motparten inte har något val kvar, var det inte längre fråga om satyagraha.² Gandhis princip om att man inte skall utnyttja svagheter i motpartens position är unik för en motståndskraftig aktivist. Principen visar ett intresse för att bevara relationen med motparten. Överenskommelse – inte seger – var målet. På samman sätt som överenskommelsen i sig är ett överskridande av motstridiga uppfattningar, är den också del av ickevåldets transformering av relationer. Överenskommelsen syftar inte enbart till att nå kunskap om sanning, utan även till att uppnå social integration. Gandhis position blir komplex då han kombinerar denna önskan om integrerande överenskommelse eller gemensam sanning med en realistisk bedömning av maktrelationer och motståndets nödvändighet. Inför saltmarschen 1930 skriver han till Lord Irwin, den brittiska regeringens representant i New Delhi ("The Viceroy").³ I brevet uttrycker han denna karakteristiska dubbelhet av motstånd och dialog. Han avfärdar till att börja med en föreslagen konferens mellan parterna där Indiens självständighet inte ingår i dagordningen:

"The proposed Conference is certainly not the remedy. It is not a matter of carrying conviction by argument. The matter resolves itself into one of matching forces. Conviction or no conviction, Great Britain would defend her Indian commerce and interests by all the forces at her command. India must consequently evolve force enough to free herself from that embrace of death."

Det är alltså en *motståndskamp* som skall avgöra, inte argument. Men han fortsätter genom att formulera sin ambition att *övertyga* det brittiska folket, inte tvinga dem:

"I know that in embarking on non-violence I shall be running what might fairly be termed a mad risk. But the victories of truth have never been won without risks, often of the gravest character. Conversion of a nation that has consciously or unconsciously preyed upon another, far more numerous, far more ancient and no less cultured than itself, is worth any amount of risk. I have deliberately used the word 'conversion'. For my ambition is no less than to convert the British people through nonviolence, and thus make them see the wrong they have done to India. I do not seek to harm your people. I want to serve them even as I want to serve my own. I believe that I have always served them. I served them up to 1919 blindly. But when my eyes were opened and I conceived non-co-operation, the object still was to serve them. I employed the same weapon that I have in all humility successfully used against the dearest members of my family."

¹ Gandhi (1970, sid 43).

² Juergensmeyer (2003, sid 37).

³ Gandhi (1999, sid 365f, Vol 48).

Alltså, även motståndet uttrycker viljan att övertyga, ja till och med viljan att tjäna det brittiska folket. Och det för honom till slutsatsen att en konferens trots allt är önskvärd:

“The plan through civil disobedience will be to combat such evils [e.g. the salt tax] as I have sampled out. If we want to sever the British connection it is because of such evils. When they are removed the path becomes easy. Then the way to friendly negotiation will be open. If the British commerce with India is purified of greed, you will have no difficulty in recognizing our independence. I respectfully invite you then to pave the way for immediate removal of those evils, and *thus open a way for a real conference between equals, interested only in promoting the common good of mankind through voluntary fellowship and in arranging terms of mutual help and commerce equally suited to both.*”
(min kursivering).

Poängen är alltså att förhandlingar är meningsfulla enbart om jämlikhet och god samarbetsvilja råder, och det är en situation som skapas genom just motstånd. Här blir kopplingen mellan Gandhi och Habermas ställd på sin spets. Habermas ”ideala samtalsituation” förutsätter Gandhis ”ickevåldsmotstånd” för att bli meningsfull i en maktimpregnerad och våldsam värld. Utan motstånd blir samtalet ett skensamtal, en ny maktteknik och del av den politiska och ekonomiska dominansen. Och omvänt, motståndet blir en frigörelseprocess först då alla inblandades framtida relationer tillåts avgöras i förståelseorienterade samtal. Utan jämlika förhandlingar förvandlas förtrycket enbart till ett nytt förtryck.

Sharp menar att ickevåldets förändringsmekanismer utgörs av fyra former: omvändelse, anpassning, desintegration eller *ickevåldsbetvingande*.¹ Denna speciella typ av tvång sker genom att motparten berövas sina *möjligheter* att utöva makt och (organiserat) våld.² När en tillräckligt stor grupp människor inte längre lyder de maktavare som är beroende av deras lydnad, trots att aktivisterna blir bestraffade, måste de anpassa sig, vare sig de vill eller inte. Grunden för maktutövningen, lydnaden, har tagits bort. Tvånget består alltså i att mängden av möjliga (makt- eller vålds-)handlingar reduceras.

Sharp gör alltså åtskillnad mellan att tvinga någon att göra något speciellt och att reducera någons handlingsalternativ. Jag gör själv en motsvarande åtskillnad men utifrån varianter av konsensus. Man kan se den konsensus som uppstår i interaktioner med hjälp av ickevåldsrörelers konflikthantering som möjlig på flera nivåer samtidigt: *de facto konsensus* (anpassning, accepterande, justering, lydnad), *de jure konsensus* (kontrakt, kompromiss, överenskommelse)

¹ Sharp (2004, sid 415ff). Jag använder de svenska termer Bergfeldt (1990) använder, sid 43f (”desintegration” utvecklade Sharp dock senare).

² Sharp (1973, sid 705–776), se speciellt sid 745 angående hur det ickevåldsliga tvånget kommer ur motståndet.

eller *utopisk konsensus* (omvändelse, övertygande).¹ Åtskillnaden är användbar men det moraliska dilemmat för ickevåldsaktivisten är därmed inte löst. Vad ger någon rätten att begränsa andras handlingar? Att klassificera handlingarna som ”makthandlingar” räcker kanske inte alltid, då det grundläggande problemet är frågan om maktens legitimitet, inte makt i sig. Att skilja på olika nivåer av konsensus löser uppenbarligen inte heller problemet.

Bondurant talar om ett annat slags ickevåldstväng som kan leda till en ”indirekt resulterad skada” i de fall motparten inte blir rationellt övertygad av sanningen eller emotionellt omvänd av lidandet i kampen. ”Indirekt skada” skiljer sig så starkt från den direkta skada som åstadkoms genom våld, att man bör tala om en kvalitativt annorlunda form av tvång, enligt Bondurant.

Själv tror jag att Bondurant inte gör en tillräckligt stor åtskillnad mellan tvång och skada. Tvång uppstår i princip genom alla handlingar eftersom de utesluter handlingar som annars kunde ha gjorts. När man går på en gata tvingar man andra att gå rakt på en eller att gå åt sidan. Handlingsalternativen reduceras alltså automatiskt. Tvång leder dock inte automatiskt till skada.

Men det räcker inte med att bara skilja på tvång och skada, man måste även skilja på tvång och uppfattning enligt Arne Naess. Naess menar att det inte med nödvändighet finns något tvång inbyggt i Gandhis konfliktteori.² Man måste skilja på hur motparten tvingas möta förändrade omständigheter i de sociala relationerna och hur motpartens uppfattning förändras. Bara för att motpartens vilja eller uppfattning förändras i samband med påtvingade förändringar av sociala relationer och förhållanden, så innebär det inte att den ändrade viljan eller uppfattningen är ett *resultat* av tvånget. Däremot kan man tala om ett tvångsmoment i ickevåldskampen i den betydelsen att man *tvingar motparten till att erfara och lyssna till vissa bestämda saker*. Men om en människa genom nya erfarenheter och kunskaper förändrar sin bedömning eller förståelse talar vi normalt inte om att hon var tvingad. I den mån det trots allt förekommer tvång av uppfattningar i en ickevåldskamp skall man sträva efter att göra sig av med det, menade Gandhi.

Det verkar därmed i ickevåldskampen finnas en inneboende *risk* för tvångsutövning över motpartens vilja och uppfattning men att denna form av tvång inte är en nödvändig beståndsdel.³ Konflikthanteringen strävar ytterst sett efter gemensam övertygelse och överenskommelse. Däremot utövar man helt klart ett tvång i form av skapandet av nya förhållanden/villkor och reducerande av mängden möjliga handlingar för motparten. Risker att framtvingade uppfattningar eller avtal uppstår i kampen måste hanteras av en rörelse.

¹ Varje nivå är konsensus i lite olika bemärkelser men det krävs att deltagare åtminstone följer de regler som skapas ur interaktionen (Vinthagen 1997c).

² Naess (1974, sid 90–93).

³ Burrowes (1996, sid 117ff).

Dialogens samordnande roll för ickevåld

Dialogunderlättandet är både en av flera metoder inom ickevåld och den centrala rationalitetstyp som samordnar de övriga rationaliteterna. Icke våldets överordnade dialogorientering märks på flera sätt i rörelsers förhållningssätt till handlingstypernas metoder.

Dialog kräver att ickevåldsrörelsen erkänns som (potentiellt) seriös samtalspart. Det är omöjligt om fiendebilder gör att de betraktas som underlägsna eller lömska förrädare. Alltså måste tillit främjas med hjälp av utopisk gestaltning parallellt med dialogunderlättande för att dialogen skall fungera.¹

Aktivisterna blir inte trovärdiga i samtalen med motparten om de inte kan visa att de vet vad de talar om. Därför blir rörelsens egna faktaundersökningar väsentliga för kritik av rådande förhållanden, på samma sätt som deras eget byggande av alternativa institutioner och system blir väsentligt för deras trovärdighet som konstruktivt och praktiskt orienterade. När de tyska anti-kärnkraftsaktivisterna stoppade planerna på ett kärnkraftsverk i Whyl var det möjligt dels genom att så många ockuperade att polisen fick dra sig undan, dels genom att de stannade kvar och skapade en by som upprätthölls i över ett år.² De skapade bland annat folkhögskolan ”WhylerWald” och odlade marken gemensamt. Trovärdigheten är dock inte enda anledningen till uppbyggnaden av alternativa sociala strukturer.

Rörelsen behöver bygga en resursbas och autonomi som ser till att de inte är utelämnade till motparten för att lösa konflikten. Om ickevåldsaktivisternas organisationer är allt för beroende kan de inte sluta avtal utifrån sin övertygelse om sanning. Därmed behöver rörelsen utveckla ”microcosms of a new social order” med hjälp av parallella ekonomiska, politiska och kulturella institutioner, exempelvis sitt eget parallellt lagstiftande parlament och egna styrande regering.³ Den svenska arbetarrörelsens Folkriktdag där en parallell demokratisk form skapades före demokratins genombrott utgör ett exempel på hur en rösträttsskamp kan både synliggöra och bygga sitt alternativ i kampen mot (demokratiskt) förtryckande regimer.⁴

Dessutom behöver rörelsen ha legitimitet och en social förankring bland grupper som drabbas av förtryckssystemet och en gemensam demokratisk process som kan artikulera krav. Annars blir kommunikationen enbart riktad till elitgrupper, inte till de verkliga makthavarna, de underordnade. Exempelvis formulerades anti-apartheidrörelsens krav redan 25–26 juni 1955 i ”folkets kongress”, en verklig demonstration av vad demokrati innebär. Och det skedde

¹ Se kapitel 7.

² Över 30 000 deltog i ockupationen. Coalition for Direct Action at Seabrook (1979, sid 6); Rasch, Olov (*Whyl finns överallt: Ett exempel på kärnkraftsmotstånd* 1979); Sternstein (1978).

³ Rigby (1986, sid 92).

⁴ Hirdman (1990, sid 59).

inte undagömt utan i diktaturens hjärta: Johannesburg. Slutdeklarationen – ”The Freedom Charter” – skapades utifrån en lång tids samtalsprocess som sammantaget ”bokstavligen involverade miljoner sydafrikaner” som skickade in förslag från konferenser, husmöten, föreningsmöten eller studiecirklar, trots omfattande förföljelser från regimen.¹ Denna parallella grundlag antogs enhälligt av 3 000 delegater trots att polisen arresterade människor under debatten. ”Det var kanske det första verkligt representativa mötet i unionens historia” menade Chief Luthuli.² Det gjorde ANC legitim som folkets representant genom hela anti-apartheidkampen.

Genom maktbrytande främjar rörelsen ett samtalsintresse hos makteliter och gör sin motståndsvilja synlig. Det kan ske genom en stegvis upptrappning, från protester och enstaka aktioner till omfattande icke-samarbete och förtrycksförhindrande interventioner. Kombinationen och upptrappningen av den internationella bojkotten av Sydafrika och The Mass Defiance Campaign i slutet av 80-talet, kan hävdas ha tvingat fram apartheidregimens samtal med ANC på 90-talet.³

Ett annat framstående exempel utgörs av den starka skandinaviska fackföreningens roll i skapandet av välfärdsstaten. Genom att arbetare i hög grad var fackligt organiserade kunde omfattande strejker framtvunga överenskommelser med kapitalägarna. Ju längre strejkerna pågick, desto mindre tjänade ägarna på sina fabriker och därmed steg incitamentet att nå ett förhandlingsavtal. Det blir alltså just genom motståndet som en (mer) jämlik dialog möjliggörs. Den ensamma icke-fackanslutne arbetaren kunde lätt ersättas och hade ingen egentlig ekonomisk makt i förhållande till arbetsköparen.

I detta kapitel har vi sett hur ickevåld går att beskriva som primärt konsensusorienterat och hur det använder sig av olika dialogunderlättande metoder och strukturer för att motverka enskilda personers dominans i samtal, och främja de som vanligen tystas. Syftet är att transcendera oenighet och konkurrerande sanningsanspråk genom att renodla samtalets möjligheter – och göra dogmatism ohållbar genom att förvandla samtal till en nödvändighet i makthavares självintresse och försök att bevara en samhällsordning. Ambitionen är att öppna för det som Martin Buber skulle kalla ett genuint samtal, ett samtal i en Jag-Durelation.

Men vi har också förstått att dialogunderlättande inte räcker. Trots rundor, stämningsunderlättare eller andra samtalstekniker finns problem som våld och hat, eller makt som tränger sig på. I nästa kapitel skall vi utveckla fler begrepp för ickevåldsrörelsens hantering av maktrelationer i samhället och grupper.

¹ Holland (1989, sid 88–100); Mbeki (1992, sid 82); citat i Meli (1988, sid 123f).

² Luthuli, Albert (*Släpp mitt folk!* 1962, sid 175).

³ Ackerman & Du Vall (2000, kapitel 9); Zunes m fl (1999, kapitel 11).

Kapitel 6: Icke-våldets maktbrytande strategi

”If the state is to exist, the dominated must obey the authority claimed by the powers that be.”¹

”Parliaments have no power or even existence independently of the people. It has been my effort for the last twenty-one years to convince the people of this simple truth. Civil disobedience is the storehouse of power. Imagine a whole people unwilling to conform to the laws of the legislature, and prepared to suffer the consequences of non-compliance! ... No police or military coercion can bend the resolute will of a people who are out for suffering to the uttermost.”²

Ett avgörande hinder för att genom dialog underlätta framväxten av en gemensam sanning är de maktrelationer som antingen förhindrar vissa människor att framföra sin åsikt eller till och med förhindrar en folkmajoritets önskan, eftersom det finns eliter, makthavare, överklass eller högstatusgrupper som helt enkelt inte vill förändra. Hur kan man komma överens med människor vars sociala status eller maktposition gör att de inte är intresserade, inte ens vill lyssna? Så länge privilegier hotas är väl argument ganska tandlösa? Den ena sidan av ickevåld, nämligen ickevåldsmotstånd, är ett försök att hantera problemet med maktens ointresse för samtal.

Detta kapitel utvecklar begrepp – inom ramen för avhandlingens problemställning – som beskriver hur man genom ickevåld kan hantera *maktrelationer* och förtryck i en konflikt.³

Rörelseforskare har betonat kampen om definitioner i senmoderna sociala rörelser.⁴ Det borde vara en av de former för makthanterande som även ickevåldrörelser använder. I detta kapitel behandlas inte de generella aspekterna av makt i rörelser, som rör teknologi, organisation, identitetskonstruktion, politiska möjligheter, kommunikation, kunskap och resurser – utan just den speciella maktdynamik och makthantering som kombinationen ickevåld och makt i rörelser skapar.

Icke-våld i betydelsen antivåld handlar om fungerande motstånd mot de maktstrukturer och sociala institutioner som gör våld möjligt och är kopplat till det maktperspektiv som Gandhi formulerade, där lydnad och olydnad spelar en central roll. Perspektivet har som vi tidigare sett vidareutvecklats av framförallt

¹ Max Weber, i Sharp (1980a, sid 212).

² Gandhi (1945, sid 7).

³ Större delen av detta kapitel har publicerats i en tidigare version Vinthagen (2001) och på engelska i Vinthagen, Stellan (“Nonviolent Movements and Management of Power” 2000).

⁴ Exempelvis Melucci (1996a).

Sharp.¹ Med hjälp av Foucaults maktteori kritiserar och försöker jag vidareutveckla den grundläggande tesen i Sharps teori om makt och ickevåld. Foucaults maktteori är att föredra för att diskutera strategiskt ickevåld, eftersom Foucault till skillnad från Habermas utvecklar en detaljerad teori om hur makt produceras.²

Sharps problematiska maktteori

Dominans, auktoritet och tvång (coercion), implicerar en kontroll i toppen av en hierarki och förstås vanligen som ”makt”.³ Auktoriteten ”har” makt att beordra oss som ”måste” lyda. Ibland ses även våld som makt. Enligt ickevåldsrörelsen är dock inte tvång, dominans eller våld det som utmärker det sociala fenomenet ”makt”. Icke-våldsrörelser hanterar makt som ett valt underordnande. Makt förstås inte primärt som en handling ”ovanifrån” (från makthavare), utan istället som en aktiv handling ”underifrån” (från undersåtar). I grunden ses denna underordning som godkänd av de underordnade, även om den är ovilligt accepterad i form av lydnad.⁴ ”Therefore, all government is based upon consent”.⁵ Denna maktsyn är gemensam för olika ickevåldsrörelser, åtminstone implicit.⁶ Maktförhållanden skapas alltså enligt ickevåldsrörelsen när människor underordnar sig frivilligt i samarbete eller ovilligt i lydnad.

Den grundläggande idén hos Sharp är att makt bara finns i relationer, inte hos enskilda personer (vare sig som egendom eller egenskap). Så länge en människa deltar i en interaktion så innebär lydnaden i viss mån val.⁷ Denna tes är grundläggande för Sharps maktteori och den bygger vidare på Gandhis resonemang.

¹ Se framförallt Sharp (1973, del 1; 1979, sid 43–59; 1980a, sid 21–67, 309–378).

² Foucault och Habermas var i en stark teoretisk konflikt med varandra, Ashenden, Samantha & Owen, David (*Foucault Contra Habermas* 1999). Därför utgör möjligen min kombination av Habermas och Foucault ett exempel på eklektisk användning av oförenliga teorier. Men det finns även här vissa möjligheter till kombination som jag inte har utrymme att diskutera (Alvesson & Deetz 2000). I slutet av sitt liv visade Foucault även ett positivt intresse för kritisk teori. Min tillämpning av Foucaults maktteori är, som kommer att framgå i kapitel 6, dock kritiskt nyanserat i och med att jag menar att *aktörens valmöjlighet* (dock inte det ”fria subjektet/medvetandet”) är nödvändig för teorin.

³ Se Waters, Malcolm (*Modern Sociological Theory* 1994) och Weber (1974, kapitel 6).

⁴ Sharp (1973, sid 7–62).

⁵ Sharp (1973, sid 28).

⁶ Livermore Action Group (1983, sid 9); Sharp (1973, sid 6); Zunes m fl (1999, sid 2).

⁷ Sharp förtydligar Gandhis poäng genom att skilja på lydnad och *tvång*. Tvång uppstår av överlägset fysiskt kraftbruk, till exempel när en person släpas till fängelset. När sedan denna person följer de regler och order som ges i fängelset så sker det genom en lydnad, en form av ovilligt samarbete som ändå är ett valt samarbete, se Holm (1978, sid 84).

Det är samtidigt grunden för mitt resonemang i kapitlet: att maktens kärna framträder som ett *medgivande*, inte ett genomtvingande. I maktrelationer förekommer vad Giddens kallar ”kontrollens dialektik”, där de starka och de svaga aktörerna är ömsesidigt beroende och där de svaga kan ”vända sin svaghet” mot de starka.¹ En person som inte gör handlingsval i interaktionen, ens i en minimal betydelse, på grund av att total kontroll råder, upphör att vara *aktör*. En människa är aktör, inte en maskindel. Oavsett hur stor asymmetrin i relationen än är – även mellan Herren och slaven – uttrycker relationen viss autonomi och beroende i ”båda riktningarna” (interdependens).²

Gandhi hävdade att kolonialmakten England inte tagit Indien utan indierna hade gett bort landet och kontrollen av sitt samhälle genom sin underkastelse. Annars blir det obegripligt hur ett par tusen kolonisatörer kunde dominera flera miljoner indier. Satyagrahakampens politik är enligt Gandhi baserat på ”... the immutable maxim, that government of the people is possible only as long as they consent either consciously or unconsciously to be governed”.³ Målsättningen för kampen är inte i sig att ta över den politiska makten, utan att stärka människor, ge dem medlen till sin befrielse. Målet är inte att byta ut regeringens fysiska personer utan att demokratisera regeringsformen/statsskicket.⁴

Sharp strävar efter att förmedla mellan utopism och realism i politisk teori och ser ickevåldsmotstånd som det fungerande substitutet till krig (organiserad våldsutövning) i kraft av att helt enkelt vara ett effektivare medel.⁵ Graden av makt är en funktion av den grad av kontroll av maktkällorna som är möjlig.⁶ Kontrollen blir möjlig genom lydnad och lydnad är därför kärnan i politisk och social makt.⁷ Vanligen använder makthavare grupper av lojala personer som placeras i en ”mellanposition” i makthierarkin – polis, militär, kronofogdar, socialassistenter med flera – för att upprätthålla sin maktposition.⁸ I den mån en större del medborgarna faktiskt inte lyder vissa lagar, order eller föreskrifter

¹ Exempelvis genom att spela dumma och arbeta långsamt och klumpigt, likt soldaten Svejik i den tjeckiska romanen med samma namn.

² Giddens (1982, sid 39).

³ Citerat hämtat från Sharp (1979, sid 54).

⁴ Gandhi (1970, sid 258–260).

⁵ Holm (1978, sid 33–34, 56–62) och Sharp, Gene (*Making the Abolition of War a Realistic Goal* 1980b). Sharp menar att både utopismen och realismen bygger på en tro på att våld skulle vara överlägset ickevåld i maktkampen (de är bara två olika positioner i förhållande till denna tro), en trosföreställning som Sharp ägnar sin forskning åt att motbevisa. Observera att ”krig” – både i avhandlingen och hos Sharp – förstås som ett *medel* i en konflikt, ett målorienterat våldsanvändande från minst en part. Krig är alltså ingen ”konflikt”, utan ett medel som används i en konflikt.

⁶ Holm (1978, sid 76). Bland annat ideologi, ekonomi, sanktion, belöning utgör centrala maktkällor vilka de överordnade i en politisk maktrelation är i behov av att kontrollera för att kunna etablera, stärka, utveckla eller bevara sin makt.

⁷ Holm (1978, sid 79).

⁸ Dock argumenterar Sharp framförallt utifrån en förenklad relation mellan beslutsfattare (”ruler”) och allmänhet (”subjects”). I hans analys spelar inte konflikter mellan *olika* typer av aktörer någon framträdande roll.

– trots bestraffningar – förlorar makthavarna sin makt, eftersom maktens källor ytterst sett kontrolleras av de vanliga medborgarna. Det är enbart genom dessa medborgares frivilliga eller ovilliga samarbete som maktkällorna görs *tillgängliga* för ”makthavare”.

Makten ”bryts” genom olydnad, då de underordnade slutar ”ge” bort den makt de faktiskt kontrollerar. Ett typexempel på denna dynamik utgör arbetarrörelsens strejkvapen. I den mån arbetarna gemensamt och uthålligt vägrar arbeta har inte kapitalägaren någon bas kvar för sin rollposition, sitt vinstskapande. I strejkens olydnad visas hur maktrelationen är interaktiv och arbetare inte är maktlösa.

Men Sharp betraktar till skillnad från Gandhi ickevåldsmetoder som effektiva, (i stort sett) oberoende av vilken sanning man kämpar för.¹ Det är möjligt genom att Sharp har en negativ definition av ickevåld: ”acts of omission” och/eller ”acts of commission” vilka inte innehåller fysiskt våld. Icke-våld blir rent tekniskt, helt utan kulturellt innehåll, värdelöst. Icke-våldskampen reduceras till strategi inom samma logik som krigets militära operationer men med en radikal omtolkning av vilka medel som är effektivast.² Icke-våldets motståndsmetod är en slags ”gerillakrigföring” där man attackerar motpartens maktbas indirekt och koncentrerar styrkan i attacken genom att taktiskt välja ut

”en aspekt som symboliserar ’ondskan’ som de bekämpar, som motparten har speciellt svårt att försvara och har en möjlighet att skapa maximal styrka bland aktivisterna och den bredare befolkningen.”³

Icke-våld är alltså samma krig som det militära men med andra medel.

Sharp behandlar dessutom ickevåldets sociala dynamiker som om de vore universella, oberoende av kulturella eller historiska skillnader.⁴ Det är en medveten syn som präglar hans forskning. I en intervju förklarar Sharp vikten av att göra denna separation mellan politik och kultur:

¹ Holm (1978, sid 19–24, 31). Se även Sharp (1980a, sid 138). ”Whatever the issue, however, and whatever the scale of the conflict, nonviolent action is a *technique* by which people...can wage their conflict without violence”, Sharp (1973, sid 64, min kursivering).

² Sharp (1973, sid 495–510). ”Nonviolent action is a means of combat, as is war. It involves the matching of forces, and the waging of ”battles”, requires wise strategy and tactics, and demands of its ”soldiers” courage, disciplin, and sacrifice.”, sid 67.

³ Sharp (1973, sid 495–510). ”... attack the specific aspect which symbolizes the ”evil” they are fighting, which is least defensible by the opponent and which is capable of arousing the greatest strength among the nonviolent actionists and the wider population.”, sid 500.

⁴ ”However, implicitly or explicitly, all nonviolent struggle has a basic assumption in common and that is its view of the nature of power and how to deal with it.”, Sharp (1973, sid 6). I Sharp (1973, sid 495–510), redogör han för ickevåldsmotståndets avgörande strategiska överväganden och taktiska medel, utifrån ett generellt perspektiv som framförallt tar hänsyn till saker som exempelvis styrkeförhållanden, timing, initiativ och flexibilitet.

“At Ohio State I did a master’s thesis in sociology on nonviolence, covering both belief systems [i.e. culture] and action [i.e. politics]. There was a tremendous problem with lack of clear terminology about the technique of nonviolent action. In my thesis I was still confusing the two, putting belief and action in the same category. Years later I realized they were different phenomena.”¹

Den politiska innebörden av ickevåldets kulturella variation faller därmed utanför Sharps tekniska ansats. ”Kulturellt motstånd” blir obegripligt.² Till skillnad mot Sharp utgår jag från att politisk kultur och kulturell politik har med strategi, makt och ickevåld att göra.

“Activists and other participants are constantly adapting their repertoire to current circumstances, but in doing so they rely on (and are constrained by) the practical knowledge, discursive claims, worldviews, shared experiences, organizational styles, and forms of resistance applied in past rounds of contentious interaction (Traugott 1995: 15–42; Tilly 1986, 1995; Tarrow 1996). Activists, in other words, develop a cultural taste for some styles of political contention rather than others (Bourdieu 1987). Their political strategies depend not only on abstract information and material resources, but also on the cultural practices, ideologies, and values they have grown familiar and comfortable with.”³

Ickevåldsaktivisters handlingsteknik är alltså kulturellt förankrade, erfarna och utvecklade. Om tekniken skall göras strategiskt mer effektiv blir det därmed ett problem om man ignorerar den politiska kulturen.

Gandhi går ett steg vidare. För Gandhi är ickevåldskampens främsta funktion att teknikerna ökar den förmåga som krävs för att kunna vara självständig, fri eller sann.⁴ Tekniken är inte enbart teknik. Tekniker väljs inte utifrån deras effektivitet utan de är effektiva på grund av deras uttryck för sanning eller mer exakt: i den mån de är redskap i sanningssökandet. För Gandhi är alltså ickevåld ett helt annat slags ”krig” än det som plågat mänsklighetens historia. Det är ett krig med både andra mål och andra medel.

Enligt Bondurant skall man förstå medlen i ickevåldskampen som *kreativa*, inte som instrument.⁵ Vad jag kan förstå är problemet med Sharps konfliktteori just att han reducerar medlen till rena instrument. Medlen behandlas som instrument för att effektivt främja grupperns egna sanningar och i förväg bestämda mål. Metoden har blivit ett sätt att effektivt påverka människor till att tycka som man själv tycker. Hos Gandhi finns vad jag kan förstå en beredskap att lära av alla människors perspektiv på sanningen och ett sökande efter en

¹ Spencer, M. (“Transcript: An Interview With Gene Sharp” 19(3) 2003, sid 16).

² Duncombe, Stephen (*Cultural Resistance Reader* 2002).

³ Chabot & Vinthagen, (kommande, 2006).

⁴ Gandhi (1999, sid 461, Vol 48). Sharp (1960, sid 72).

⁵ Bondurant (1988, sid 232).

gemensamt övertygande sanning.¹ Det är en flexibilitet som man kan betrakta som nödvändigt för hans försök att nå enighet och att vara trogen sin sanning. Metoden har därmed hos Sharp renodlats och gjorts till en *social manipulation*. Gandhis tes om ickevåldets överlägsna effektivitet omvandlas till en teknikkunskap om hur det sociala kan manipuleras.

Skillnaden mellan Sharp och Gandhi ligger i att Sharp strävar efter en grupps effektiva medel till påverkan av en annan grupp, medan Gandhi strävar efter effektiva medel till att undersöka och nå fram till större sanningsförståelse mellan grupper. Hos Sharp segrar den konfliktparten som använder strategiskt ickevåld, hos Gandhi segrar den sanna och gemensamma kunskapen. Hos Sharp har ickevåldets lagbundenhet blivit mekanisk och kortsiktigt effektiv, hos Gandhi är lagbundenheten dialektiskt kreativ och långsiktigt effektiv.²

Dessutom får Sharp problem med en extrem voluntarism.³ För Sharp blir olydnaden möjlig genom rätt teknik som i sin tur beror av strategisk medvetenhet. Om människor bara *will* ändra maktförhållanden så kan de. Problemet är dock att en avgörande del av det moderna samhällets maktutövning formar människors vilja, förståelse och uppfattning. Genom kulturell socialisering växer människor upp inom en verklighetsuppfattning och personlighetsanpassning som disciplinerar medvetandet och kroppen.⁴ Även om människor alltid väljer då de handlar begränsas och formas valet av maktens verkan.

Gandhi skiljer sig från Sharp även i detta avseende. För Gandhi blir olydnaden möjlig genom ”rening” (purification), uppoffring (self-sacrifice) eller träning (perfection) andligt/mentalt och praktiskt/kroppsligt. Istället för vilja avgör (individuell andlig) förmåga, något som alla kan uppöva genom självdisciplin och moralisk handling.⁵ Då en fri överenskommelse är målet blir det motsägande att vara effektiv. Gandhi ser både andliga och sociala hinder för ickevåldsaktivistens möjlighet och framgångsrika användning av ickevåld. Därför föreslår han också konsekvent nog att de som inte tror på ickevåld och inte ser vad man kan göra i en viss situation bör använda våld i motstånd mot större våld och förtryck (den metod de tror på och har större förmåga att använda).⁶ Eftersom förmågan att utöva ickevåld skapas och inte är given blir hans våldsförespråkande (i vissa situationer och för vissa personer) logisk.

¹ Bondurant (1988, sid 34). Konsekvent nog reagerar Sharp mot Bondurants påstående om att Gandhi strävade efter synteser mellan åsikter i satyagrahakampen, se Sharp (1979, sid 68).

² Se kapitel 9. Här använder jag begreppet dialektik i dess generella betydelse (inte i specifik hegeliansk eller marxistisk betydelse), se Outhwaite, William & Bottomore, Tom (*Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought* 1995, sid 154–157).

³ Holm (1978, sid 85–89, 113–114).

⁴ Se exempelvis analyserna nedan och om Bourdieus teori om ”habitus” i kapitel 8.

⁵ Detta skulle kunna kritiseras för att vara en form av andlig elitism. Elitismen motsägs dock av Gandhis betoning på att alla kan använda sig av ickevåld och att den andliga perfektion han strävar mot inte anses vara möjlig att fullända. Trots det finns en slags ”andlig hierarki” i Gandhis resonemang.

⁶ Naess (1974, sid 117f).

Sharps syn på den fria viljan präglas implicit av ett rational choice perspektiv, alltså att människor medvetet och autonomt väljer sina handlingar utifrån ett vinstmotiv ("Vad kan jag tjäna på att göra detta?"). I kampen mellan rationella egoister avgörs striden av den med mest kraftfulla medlen och smartaste strategin.

Sharps försök att överskrida motsättningarna mellan utopism och realism inom politisk teori utmynnar i en "teknisk moralism", enligt Berit Holm i en filosofisk avhandling om Sharps teori.¹ Icke våld förstås till att börja med som en social relation men ges i Sharps teoribyggning en orsak som frambringar bestämda goda verkningar. Våld görs på ett motsvarande sätt till ett entydigt begrepp – frikopplat från sitt sociala och materiella sammanhang och sina skilda former. Samhällsutvecklingen antas möjligt att styra genom en viss intervention som ger ett visst resultat. Icke våldsaktionen behandlas som den orsak som uppfyller ickevålds rörelsens målsättning, likt andra orsak-verkan effekter. Moralen har därmed blivit en fråga om teknisk hantering.

Moralens fråga om vad som är önskvärt eller nödvändigt försvinner. Allt blir en fråga om kunskap om vad som går att göra. Moralens *bör eller skall* byts ut till teknikens *hur*. Paradoxen som uppstår är intressant nog själva utgångspunkten. *Varför* är det önskvärt att handla effektivt? Att man genom ansträngning lyckas åstadkomma resultat behöver inte automatiskt innebära att resultaten är önskvärda. Effektivitet är önskvärt om och endast om det *värde* som effektivt åstadkoms är önskvärt. Problemet är att Sharp reducerar Gandhis tanke om den effektiva kopplingen mellan mål och medel, till enbart en fråga om ett effektivt medel. Målet (sanningen) upplöses i analysen och därmed uppstår de olika teoretiska problemen.

Makt som underordning

Sharps perspektiv är visserligen fruktbart för att förstå ickevåld men samtidigt ganska endimensionellt.² Med en förenklad syn på makt blir även förståelsen av motstånd förenklad. Sharp saknar framförallt en förståelse av den formande

¹ Holm (1978), se exempelvis sid 30–31, 107, 152.

² Burrowes (1996, sid 83–96); Holm (1978); Martin (1989); McGuinness, Kate ("Some Thoughts on Power and Change" 1994; "A Feminist Critique of Gene Sharp's Approach" 2002). Holm är unik med sin tidiga och fundamentala kritik av Sharp. Generellt kan man säga att det är först de senare åren som en kritisk diskussion uppkommit. McGuinness ("Gene Sharp's Theory of Power: A Feminist Critique of Consent" 1993; 2002) blev föremål för en debatt bland författare och erfarna aktivister och i Randle, Michael (2002, sid 124–131) framgår att McGuinness (liksom Lipsitz, Lewis & Kritzer, Herbert "Unconventional Approaches to Conflict Resolution: Erikson and Sharp on Nonviolence" 1975; Martin 1989; Summy; Ralph "One Person's Search for a Functional Alternative to Violence" 1983 och "Nonviolence and the Case of the Extremely Ruthless Opponent" 1994) framförallt vänder sig mot Sharps bristande inlemmande av social *struktur*. Min kritik riktar sig mot andra aspekter av Sharp, mer i linje med Holm (1978). Dessutom har Sharp (1994 [1986]) antytt ett intresse för strukturperspektiv.

makten, den makt som formar oss som människor, vårt sätt att tänka, känna och handla. Inom samhällsvetenskapen har maktteorierna utvecklats sedan 70-talet, exempelvis med Lukes (1974).¹ Utifrån framförallt Foucault kan man argumentera för att makt inte enbart är *förbjudande*, utan också något *skapande* och delvis *införlivat* i människors medvetande, språk och beteende. Det gör att människors vilja, till underordning eller motstånd, inte enkelt kan separeras från den makt vi talar om.

Trots allt öppnar Sharps teori om makt och motstånd dörrarna för en ny möjlig förståelse för makt. Sharps resonemang utgår visserligen från förekomsten av en medveten och fri vilja som inte är formad av makt.² Men jag menar att idén om en fri vilja inte är avgörande för teorins överlevnad. Teorin bygger ytterst sett på det *faktum* att underordning skapas och förändras, inte hur det går till.³ Även om makt formar människors vilja och handlingar kan faktum kvarstå, att makt uppstår i den underordnades medverkan.

Underordningen som en process

Man kan säga att Sharp och Foucault kompletterar varandra. Båda två undersöker strategier och tekniker, Sharp motståndets och Foucault maktens. Samtidigt är de teoretiska skillnaderna avsevärda. De är visserligen eniga i en syn på makt som instabil, föränderlig och utspridd. Sharp ser dock till skillnad från Foucault makten som ett nollsummespel.⁴ När maktkampen leder till en grupps makt, minskar andras. Foucault däremot menar att makten kan öka utan att minska någon annanstans. Sharps maktsyn är präglad av en anglosaxisk subjekt filosofi, där individer med fria viljor försöker styra andra mot deras vilja. För Foucault, som kommer ur en europeisk kontinental filosofisk tradition, är det av större intresse hur maktens olika tekniker formar våra handlingar och viljor.

Formandet sker via tekniker och samtalsformer (diskurser) som är verksamma oavsett vad de inblandade människorna vill eller inte vill. Makt är "not built up out of 'wills' (individual or collective), nor...derivable from interests",⁵ "neither given, nor exchanged, nor recovered, but rather exercised...in action"⁶ within "an unequal and relatively stable relation of

¹ För en översikt, se Eriksson, Leif & Hettne, Björn (*Makt och internationella relationer* 2001).

² Sharp (1973, sid 25–32).

³ Se Sharp (1980a, sid 98, 212, 341).

⁴ McGuinness (1994).

⁵ Foucault, Michel (*Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* 1980, sid 188).

⁶ Foucault (1980, sid 89).

forces”¹. Makt handlar om hur handlingar, oberoende av aktörers avsikter, faktiskt kan strukturera andra möjliga handlingars utrymme.² Jag menar på ett liknande sätt att underordning inte nödvändigtvis beror på den personliga viljan hos de inblandade, utan på det sociala faktum att ett beteende underordnas, ibland som oavsiktlig konsekvens.

Enligt Foucault är makt en produktiv dominansaktivitet som är relativt självständig. Den agerande individen har inte kontroll över aktiviteten, snarare *uttrycks makten genom aktören* och det är beteendet som har kontroll över henne och formar hennes personlighet. Makt är

”något man utövar snarare än besitter...[Det är] den samfälliga verkan av strategiska positioner...[Makt tillämpas inte] som ett tvång eller förbud, gentemot dem ’som inte har den’. Den omger dem, den sprids genom dem, den stöder sig på dem, liksom de själva i sin kamp mot makten i sin tur tar spjörn mot de grepp den har om dem.”³

Därmed kan man säga att Foucault på ett sätt faktiskt hävdar det motsatta till Sharp. Icke våldsaktivisten kan inte befinna sig ”utanför” makten, fatta ett beslut om motstånd och sedan agera mot makten. Motståndet finns visserligen som en möjlighet men dess fibertrådar har trängt in i ickevåldsaktivistens tänkande, språk, metoder och kultur. Det är inte maktbärande som ges makt genom de lydandes underordning, utan ett antal makttekniker som dominerar de teknikutövande. För Sharp sker maktkampen mellan aktörer, för Foucault formar maktkampen aktörerna. Men måste perspektiven utesluta varandra? Frågan är alltså om Foucaults maktteori – som representant för ett mer sofistikerat maktperspektiv – innebär att ”makt som underordning” inte håller.

Om vi skall förstå Foucault är det viktigt att vi *inte blandar samman makt med makttekniker*. När man läser Foucault framstår makten ibland som en kraft utan individer eller aktörer.⁴ Antagligen är det inte så man skall förstå Foucaults maktteori men en del av hans efterföljare har dock en tendens att avskaffa aktören.⁵ Risken finns att makt mytologiseras som självständiga tekniker och samtalsformer. Men makttekniker eller språk behöver tillämpas och alltså även följas, annars utgör de inte effektiva beståndsdelar i maktproduktionen. Makttekniker och diskurser är sociala fenomen, inte självagerande objekt. När vi låter vårt självständiga beteende underordnas givna regler lagrade i rutiner, modellexempel, vanors mönster eller teknikscheman, blir vi en del av maktformandet. Om det sen är det vi vill göra eller det vi helt enkelt bara gör

¹ Foucault (1980, sid 200).

² Foucault enligt Beronius, Mats (*Den disciplinära maktens organisering. Om makt och arbetsorganisation* 1986, sid 25).

³ Foucault, Michel (*Övervakning och straff* 1974, sid 36–37).

⁴ Foucault (1980, sid 117).

⁵ Cheater, Angela (*The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures* 1999, sid 1–10).

utan att tänka oss för, är inte det avgörande. Makten verkar i alla fall, genom att vårt agerande formar en underordning.

Foucault har felaktigt kritiserats för att reducera allt till makt.¹ För Foucault verkar trots allt ett maktfritt utrymme finnas någonstans. Aktörers handlingar och relationer måste inte vara determinerade av makt, inte i alla situationer. Foucault talar om ”plebejer” (”plebs”), ett drag ”in the social body, in classes, groups and individuals themselves which in some sense escapes relations of power”.² Det är ingen social enhet utan en plebejisk kvalitet eller aspekt av olika enheter som undviker makt genom att befinna sig i maktens gränsland eller undersida, och intressant nog, genom att *inte* göra motstånd, att inte engagera sig.

När det oregerliga motståndet efter en tid stabiliseras finns risken att makt lyckas tränga igenom och prägla motståndet. Då kan motståndet normaliseras, disciplineras och formas av maktens tekniker. Motståndet blir bara en (annan) makt. Jag menar att denna plebejiska kvalitet öppnar motståndsmöjligheter som inte bara utgör motmakt, men att Foucault inte hjälper oss att förstå den, eftersom det är makten som intresserar honom.³ Därmed är det, enligt Foucault, alltså så att det finns sociala fenomen som inte domineras av makt, samtidigt som ingen människa eller grupp som helhet kan befinna sig utanför makten.

En maktdefinition

Den vetenskapliga maktdiskursen är upptagen av diskussionen kring maktens olika *aspekter*, ofta i exklusiva teorier som anger en bestämd maktförhållning som den enda giltiga.⁴ En inflation uppstår där det är svårt att se något som *inte* är ”makt” eller vad som är *utmärkande* för fenomenet ”makt”. Några författare, såsom Foucault, fokuserar helt på hur makt fungerar, vilka tekniker som används och hur makter manifesterar sig på olika sätt. Faktum är att Foucault medvetet undviker frågan om vad det gemensamma för ”makt” är.⁵

¹ Foucault, Michel (*Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* 1994, sid 133).

² Foucault (1980, sid 137–138).

³ En plebejisk kvalitet löser dock inte motståndets dilemma. Så fort man börjar göra motstånd tar man spjörn mot/med makten. Innebär det att motståndet ofrånkomligen formas av makten? En utveckling av motståndsforskningen är nödvändig för att reda ut vilka möjligheter och problem olika motståndsmetoder och -situationer inbegriper. Hittills har samhällsvetenskapen framförallt intresserat sig för makt. Teorier om motstånd är betydligt mindre nyanserade och diskuterade (Amoore, Louise *The Global Resistance Reader* 2005; Duncombe 2002).

⁴ Vinthagen, Stellan (*Power and Nonviolent Movements* 1998b).

⁵ Foucault (1994, sid 128f).

Om vi vill diskutera vad som utmärker makt räcker det inte att göra en uppräknig av aspekter. Inom ickevåldstraditionen, som vi har sett, kopplas makt till samarbete, lydnad eller underordning. Foucault använder begreppet ”subjugation” vilket antyder någon som besegrats av överväldigande kraft, eller blivit, med Foucaults ord, ”manufactured”.¹ Mitt begrepp fortsätter att vara underordning, vilket antyder den underordnades deltagande. Uttryckt med den foucaultinspirerade marxisten John Holloways ord:

”As doers separated from our own doing [through power], we re-create our own subordination. As workers we produce the capital that subordinate us. As university teachers, we play an active part in the identification of society, in the transformation of doing into being.”²

Jag skall här försöka utveckla på vilket sätt en sådan syn på makt faktiskt kan vara både rimlig och kanske även fungera som en förening av flera idag skilda synsätt. En definition skall provas teoretiskt för att se hur hållbar den är.

Makt karakteriseras av att en aktör underordnar sig genom att överlåta beslutet eller avsikten för sitt handlande. Makt ökar genom att fler handlingar överläts och maket består genom att överlåtelsen reproduceras i aktörens kontinuerliga underordningshandling.

Aktören agerar som en ”icke-aktör”, ett *redskap* som kan användas.³ Överlåtelsen kan bara ske tillfälligt, det måste hela tiden förnyas om makten skall bestå. Om överlåtelsen blir en vana överger aktören (skenbart) sitt praktiska ansvar för handlandet. Då kan situationen upplevas som tvång utan att vara det.

Överlåtelsen kan ske även i sociala relationer där en till synes ömsesidig interaktion pågår, även då det ser ut som om människor fattar egna beslut, gör val och står för sina handlingar.⁴ Poängen är att en överlåtelse av kontrollen av

¹ Foucault, Michel (*Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975–1976* 2003, sid 45).

² Holloway (2002b).

³ Jämför sociologen Dag Österberg som talar om den ”anonyma handlingen” (en ”handling-för-den-Andre”) vilken syftar till ”att bli uppfattad som en annan än den är. Och omvänt: den Andre kan förhålla sig till min handling som om den vore anonym. Den anonyma handlingen bär ingens namn, den är vars och ens handling som har utförts otaliga gånger...det upprepade, det standardiserade, det medelbara, i motsättning till det autentiska, det som är det egna, det ursprungliga, det omedelbara. Förhållandet mellan det anonyma och det autentiska är dialektiskt: Det anonyma uppstår ur, har som sin förutsättning, det autentiska, men det autentiska upplevs bara mot bakgrund av, i motsättning till, det anonyma” (1986, sid 30f).

⁴ ”Interaktion” används här i en vid betydelse – ett övergripande begrepp både för en persons samspel med sin omgivning och ett socialt samspel mellan flera personer. I samspelen kan människors handlingar utgöras av så kallade talhandlingar (samtal) eller andra handlingar. Interaktionen mellan människor kan ske via materiella eller symboliska objekt, där skillnader i tid och rum gör att de interagerande människorna inte nödvändigtvis har någon direkt kontakt med varandra. När jag ensam hanterar en maskin är jag – i ett längre tidsperspektiv – i samspel med de som skapade maskinen och de som berörs av den i framtiden. All vår sociala hantering av objekt är en del av vår historiska interaktion med varandra.

det egna handlandet sker; inte om den sker medvetet eller omedvetet, om den är fördelaktig eller inte, fullständig eller partiell. Det som räknas är förekomsten av lydnad, eller hellre, det aktiva och medverkande överförandet av beslut, avsikt och ansvar, vilket skapar underordning, *det faktiska beteendet*, oavsett vilket motiv, skäl eller orsak som gör att underordningsagerandet sker.

Underordning är väsentligen en fråga om en aktivitet vilken uttrycks i relationer och interaktion. Det behöver inte vara en person som är föremål för den makt vi ger bort. Det man de facto låter styra ens handlande är det man underordnar sig. Det man lyder, det vill säga det man ger ansvar för sitt handlande, kan vara en person, grupp, eller nation men det kan lika väl vara en idé, princip, plats, gudomlighet, maskin, ideologi, tradition, struktur, ett system eller en del av naturen. Det kan även vara sin egen kropp eller sina känslor man underordnar sig. Vi är vana att tänka oss att makt innebär att det finns en person som "har makten" men denna definition förutsätter inget subjekt som mottar makten och kontrollerar den. Däremot förutsätts en aktör som ger ifrån sig makt. Personen som ger bort kontrollen över sitt handlande behöver inte heller känna sig tvingad, utan är kanske inte ens medveten om den makt som ges bort. Underordningen kan exempelvis ske genom en uppenbar men icke-ifrågasatt strukturering av ens liv efter "lagen" som dikteras av klockan på handleden. Eller så kan underordningen innebära en omedveten lydning till en död men internaliserad och "aktiv" fader.

Om det är en person som blir överordnad i maktrelationen kan han främja underordningen genom lockelser, hot eller manipulation. Men han behöver inte vara medveten om vad som sker eller ens vilja att den andre underordnar sig. Makt kan till och med vara som kletigt klistor, något som sprider sig ju mer man försöker gnida bort det, liknande den situation som stackars Brian befinner sig i. I Monty Pythons filmsatir över Jesus och kristendomen, *Life of Brian*, misstas Brian för att vara Messias av en stor grupp hängivna lärjungar som han flyr undan i en vild jakt genom stadens gränder. När han vaknar upp dagen efter och öppnar fönsterluckorna till sitt hus chockeras han av att se hundratals beundrare som tålmodigt sitter och väntar på Guds Son. De hälsar honom med ett unisont "God Morgon, Herre!" Frustrerad utropar Brian: "Jag är inte Messias! Sluta förfölja mig. Ni måste tänka själva!" Och de svarar unisont: "Ja Herre, lär oss mer!"¹

Makt är en mycket speciell form av relation, ett subjekts positionering under någon person eller ett socialiserat objekt, eller en social interaktion där någon kontinuerligt underordnar sig, och ger andra makten att bestämma. Maktperspektivet innebär att makt är en möjlighet, något vi kan göra, eller upphöra att göra. Underordningen är inte ett tillstånd, utan en aktiv handling – att underordna sig. Makt reproduceras därmed genom återupprepad medverkan i underordningen. Makt kan produceras varje dag som en rutin, motvilligt och långsamt, eller med ökande intensitet och vilja. Plötsligt eller långsamt kan

¹ Citaten är inte exakta, utan anger poängen i Brians situation.

motståndet ta över, genom ointresse, upprepade ”misstag”, flykt eller öppen konfrontation. Makten kan därför alltid förändras.

Maktens manifestationer

Makt framträder som en fast hierarki när vi enbart ser till dess manifesterade resultat. En illusion av permanens skapas. Därför uppfattas makt som ”överordning” (hierarkisk organisation) och att makten ”inte finns” i hierarkins lägre skikt (utan i centrala positioner). Men en sådan maktordning bör istället tolkas som en *stabil underordningsprocess* där de underordnade kontinuerligt ger bort sin självständighet. I stabiliteten skapas ett tillstånd som *ser ut som* överordning eller dominans men egentligen inte är det. Olydnad skulle avslöja det omedelbart.

Underordningen kan manifesteras på en rad skiftande sätt. Makt kan fungera både hindrande och skapande beroende på underordningens karaktär.¹ Speciellt *icke-handlande* blir en form av underordning, när makten förmår oss att undvika att göra specifika handlingar eller hindrar att öppna konflikter uppstår.² I sådana situationer är det dock avsevärt svårare att fastställa om makt verkligen förekommer. Varje handling innebär ju att man – åtminstone temporärt – väljer bort andra möjliga handlingar.

Makt kan visa sig som strukturerat eller regelbundet socialt handlande med vissa *centrerade platser/positioner* där koordineringen av handlandet sker, så länge de underordnade behandlar dom som centrum. Men underordningen kan vara tillfällig, medveten, i enlighet med eller mot någons vilja. Eller så kan underordningen vara mer permanent och omedveten genom *införlivade* beteendemönster. Det införlivande beteendet kan vara i form av mentala tankescheman, vilka strukturerar hur vi tänker och föreställer oss världen. Införlivningen kan även förstelna som halvautomatiserade fysiska beteendemönster och därmed bli en del av vår kropp, ett habitus.³ Dessa beteendescheman är grupp-specifika och formar ens vilja och tankesätt, även om man inte fattar ett ursprungligt medvetet beslut om underordning. Människor inlemmas genom socialisering in i en familj, klass, kultur eller grupp och deras specifika handlingsmönster och verklighetsbild. Vi kan agera med vår kropp genom att vi har internaliserat minnen av tidigare beteende. Våra upplevelsers intryck skapar erfarenheters avtryck i vårt medvetande och vår kropp. I och med att grupper är i relation till varandra präglas också socialiseringen av ett relationsfält och dess maktmönster. En internalisering av ens historia och

¹ Haugaard, Mark (*The Constitution of Power: A Theoretical Analysis of Power, Knowledge and Structure* 1997, sid 65).

² Lukes, Steven (*Power* 1974, sid 16–23).

³ Bourdieu (1995). Bourdieus teori om habitus utvecklas mer ingående i kapitel 8.

position i samhället sker och blir en del av ens person och tankesätt. Därmed uppstår svårigheter att välja eller tänka utanför detta invanda mönster.¹ I och med att makten ”bor” i den underordnade blir motståndet svårare. Det är som den ”järnbur” (av byråkrati och målrationalitet) som gjorde Max Weber pessimistisk om människans förnuft, men denna gång omfattar den all slags social och praktisk kunskap och har trängt in i vår kropp och vårt medvetande. Det är inte konstigt att vissa blivit politiska cyniker eller pessimister av dessa teorier.

Men där makten finns, finns också motståndet. Trots allt finns ”no relations of power without resistance ... [and it] exists all the more by being in the same place as power”.² Underordningen eller makten är ett *mångfacetterat och föränderligt mönster av makter* eftersom varje enskild relation kan vara en maktrelation där en ständig kraftkamp förekommer.³ Kampen kan ske i form av en observerbar kamp på en arena,⁴ en endast delvis observerbar konkurrens på ett socialt fält mellan människor med olika socialt kapital⁵ eller i det dolda forandet av människors önsknings och upplevelser.⁶

Men ibland uppstår som sagt stabilitet, vilket kan anta formen av ömsesidiga kontrakt eller juridiskt reglerad auktoritet.⁷ Rimligen finns det vissa situationer då en bestämd underordning är både demokratiskt beslutad och moraliskt önskvärd, något vi alltså borde eftersträva. Det är fullt möjligt att människor kan föredra en viss underordning framför en annan och väljer att begränsa sin handlingsfrihet. I sådana fall är det troligt att maktordningen inte möter speciellt mycket motstånd. Därmed kan den anta en stabil karaktär. Dock handlar denna undersökning om ickevåldsaktivisters motstånd mot konkret underordning.

Även om makt inte skall blandas samman med dess *manifestationer* – i form av olika tillgångar såsom pengar, vapen, positioner, experters kunskap eller eliters status, vilja och personliga karisma – så är sammankopplingen inte orimlig. Dessa manifestationer kan fungera som *redskap* för maktproduktion i speciella fall. I de sociala situationer där stabila, omedvetna och okritiserade maktförhållanden existerar, kan makt betraktas *som om* eliters vilja eller pengar var en kraft i sig som gav tillgång till makt eller som om makt var en egendom vilken kan ägas och tas i besittning.⁸

¹ Broady, Donald (*Sociologi och Epistemologi: Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin* 1991, sid 225–233).

² Foucault (1980, sid 142).

³ Foucault (1980, sid 141f).

⁴ Dahl enligt Lukes (1974, sid 11–15).

⁵ Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J. D. (*An Invitation to Reflexive Sociology* 1992). Broady (1991).

⁶ Lukes (1974, sid 21–25).

⁷ Waters (1994). Foucault (1994, sid 30).

⁸ Jfr Friberg, Mats (*Maktpolitik, maktbalans och fred: En teoretisk kritik av realismen* 1973, sid 34–75). Waters (1994).

”Makten” hos det liberala samhällets parlamentsbyggnad eller företagsstyrelse kan bli en så stark myt, att dessa institutioners ”makthavare” kan få en *socialt magisk roll*.¹ Som genom trolldom kan ”makthavarna” genom ett par ord förmå miljoner att underordna sig och förändra sitt beteende. *I sin stabilitet materialiserar makten som ett socialt faktum*. En kraftfull maktsymbolik uppstår. Den som sitter i ”maktens hus” ”har” makt eftersom det är så människor behandlar den som befinner sig där. Genom att i god formell ordning eller i en kupp fysiskt erövra ”maktens hus” kan makthavande erhållas. Därmed är en ”makthavare” inte enbart en myt. Som faktisk mottagare av människors underordning är den mytologiske makthavaren en reell makthavare. Men det gäller enbart så länge som underordningen fortsätter. Makten produceras ytterst sett från den som lyder, allt annat är skenbart. Egendomar eller positioner ”är” makt om (och endast om) egendomar och positioner främjar ett underordnande beteende. Skapandet av underordning i ett samhälle kan underlättas genom att personer ges fördelar (pengar, förmåner, uppskattning, positioner med mera) eller hotas med nackdelar (sanktioner av olika slag). Men än mer avgörande är formandet av *föreställningen att makten är önskvärd*, speciellt om föreställningen inte är explicit utan underförstådd. Då uppstår i Bourdieus termer ”symboliskt våld”:

”the violence which extorts submission, which is not perceived as such, based on ’collective expectations’ or socially inculcated beliefs. Like the theory of magic, the theory of symbolic violence rests on a theory of belief or, more precisely, on a theory of the production of belief, of the work of socialization necessary to produce agents...that will permit them to perceive and obey...[This belief] is not an explicit belief...but rather an immediate adherence, a doxical submission to the injunctions of the world”.²

Detta symboliska våld är en underordning som är så integrerad att den utgör föreställningsstrukturen hos den som lyder. Det är den makten som ickevåldets försöker göra motstånd mot.³

Trots maktens många manifestationsformer menar jag att faktum kvarstår. Gandhis och Sharps resonemang om makten som en produkt av underordning och lydnad håller fortfarande. Makthavaren är en makthavare endast så länge

¹ Bourdieu (1998, sid 102f). Bourdieu jämför med vad Weber kallar *karisma* och Durkheimskolan kallar *mana*, och menar att *symboliskt kapital* i kraft av att vara ”ordinary property” uppnår en slags ”*magical power*”. Det är möjligt genom att symboliskt kapital korresponderar med ”socially constituted ’collective expectations’ and beliefs”.

² Bourdieu (1998, sid 103).

³ Det symboliska våldets socialiserade maktstruktur är så integrerat i oss att ickevåldsmotstånd förutsätter en resocialisering, kraftfulla träningsredskap som kan bryta loss dessa sociomateriella strukturer. Det är sådana motståndsredskap som diskuteras i kapitel 8 (Ickevåldsträningens normalisering) och i Intermesso: Ickevåldet som social helhet (Ickevåldskonstruktionens byggande av ett nytt samhälle).

som människor fortsätter att reproducera makten. Ju fler människor som vägrar underordna sig, desto mindre makt har en ledare. Om de grupper som genom sin lydnad ger makthavaren tillgång till maktkällorna vägrar fortsätta att lyda, upphör han att vara en makthavare. När de underordnade inte längre lyder är makthavaren maktlös.

Ju mer en viss grupp klarar av att utstå makthavarens sanktioner och avstå från hans lockelser, desto mindre makt har makthavaren över den gruppen. Just själva förekomsten av incitament – ”moroten och piskan” – antyder att makten är beroende av ett visst samarbete från dem som underordnar sig.

Att makten verkligen är beroende av samarbete framhävs av att stabila diktaturer reagerar med massiva sanktioner och förföljelser även om endast ett fåtal gör motstånd. Det är ett faktum att det också finns de som trots allt väljer att inte underordna sig. Kanske är det så att makthavarna känner av sin egen sårbarhet och sitt beroende av omfattande medverkan från den befolkning som förser makten med sin styrka. Ofta verkar de uppfatta maktens beroende av undersåtarnas samtycke tydligare än vad de underordnade gör.

När ett förtryckt folk ser och ges möjligheter att bryta sin medverkan, sitter makthavaren löst. Redan 1920 hävdade Gandhi att Indien kunde befria sig så snart folket insåg det orättfärdiga och bräckliga i ett par tusen engelsmäns styre av detta väldiga land.¹ England skulle inte ens kunna bygga och sköta alla de fångelser som skulle behövas för att hålla ordning på miljoner indier den dagen de valde att göra civil olydnad mot kolonialregimen och istället valde att följa sina egna ”lagar” från det parallella ”parlament” som befrielse rörelsens indiska kongress utgjorde. England skulle dessutom inte tjäna något på att ha kvar sin koloni om administrationen och ekonomin kollapsade. Efter ett par decennier förverkligades Gandhis revolutionerande idé. Indien blev självständigt genom en kamp som tog sig uttryck i massiv ickevåldslig civil olydnad, trots upprepade massakrer, vardaglig brutalitet, massfångslanden och tortyr.²

Utmed andra änden av underordningens spektrum av manifestationer är makten mindre synlig. Eftersom makt förekommer även när aktörer agerar efter eget intresse, medvetet och av fri vilja kan det vara komplicerat att belägga maktens betydelsegrad.³ Man kan hävda att människor genom sitt invanda tankesätt inte handlar i enlighet med deras ”objektiva” intresse, formade av införlivad makt lever de i en villig acceptans och passivitetskultur, men dessa människor lär ha en egen uppfattning om vad som är deras intresse(n). Frågan är då om någon annan (”objektivt”) kan bestämma en persons eller en grups intresse.⁴ Normalt ser vi vuxna och mentalt friska personer som kompetenta att

¹ Sharp (1979, sid 44ff, 54).

² Sharp (1960).

³ Här återstår många obesvarade metodfrågor och vidare forskningsbehov kring vilka faktorer som är avgörande. Att avslöja makt såsom underordning involverar en analys eller tolkning av mönstret hos aktörers relevanta beteende, tänkande, situationer eller relationer. Den bedömning som görs kan inte vila enbart på den subjektiva uppfattningen hos en aktör (liberal maktteori), inte heller enbart på en pådyvlad ”objektiv” intresse teori (marxistisk maktteori).

⁴ Clegg, Stewart R. (*Frameworks of Power* 1989, sid 91f).

bestämma själva. Men om makt formar personligheter är det inte självklart. Problemet är bara att ingen är fri från maktens infiltration. Men utifrån ett perspektiv på makt som faktisk underordning kan makt lättare fastställas. Makt föreligger helt enkelt om man kan konstatera att aktören överger sitt individuella och praktiska *ansvar* för det egna handlandet. Däremot är det svårare att fastställa hur betydelsefull en viss maktrelation är. Ett typexempel på villigt ansvarsöverlämnande är arbetaren som går genom sin kollektiva fackorganisation för att förbättra sina arbetsvillkor men låter de professionella fackföreningsledarna bestämma vad som skall förbättras. Utifrån intresse-teori kan hävdas att det råder ett maktförhållande om arbetarens intressen inte tillgodoses. Men i ett sådant resonemang uppstår en rad vetenskapliga och moraliska problem eftersom man implicit påstår att friska, vuxna människor inte själva kan veta vad som är bäst för dem. Ett rimligt förhållningssätt blir då att låta en gemensam och självkritisk argumentation avgöra, det vill säga en ideal samtals-situation.

Makten som social konstruktion

Det som är karakteristiskt för fenomenet makt är just överlämnandet av det egna initiativet eller praktiska handlingskontrollen. Vilket kan ske helt eller delvis, medvetet eller omedvetet, tillfälligt eller kontinuerligt. Det är draget av medverkan i underordningen som gör den så speciell.

För att förstå hur makt kan vara ett enhetligt socialt fenomen och samtidigt visa upp en mängd sociala former behöver vi skilja mellan makt som analytiskt *fenomen*, ideologisk *myt* och socialt konstruerade *manifestation*. I min definition har jag angett ett förslag på vad som karakteriserar fenomenet makt. I analytisk mening kan inte makt tagas eller ägas, den kan endast givas bort.¹ Och makten består bara så länge överlämnandet återupprepas. Då fenomenet vänds upp och ned uppstår myten. Som ideologisk myt är makt användbart för vissa gruppers intresse i vissa situationer. Då självständiga aktörer under längre tid reducerar sig till redskap kan det sociala handlingssamspelet (skenbart) framstå som ett organiserat handlande i en överordnads kontroll. Som myt är makt en interaktion där flera människor handlar som en person, som om de hade reducerats till en hjärna och en kropp. Det är genom denna skenbara harmoni makt blir så kraftfullt och attraktivt, även för den underordnade. Genom underordningen blir vi del av en mytologisk helhet, en enhet av människor. Men i verklighetens sociala manifestationer kommer vi att upptäcka en rad blandformer, där olika maktrelationer korsar varandra i motsägelsefulla mönster där även motstånd och maktkamp samexisterar, en del stabilt konstruerade,

¹ Men som vi sett kan makten i empiriska fall ägas eller tagas om människor underordnar sig ägandet och tagandet. Det skenbara blir verkligt om det behandlas som verkligt.

andra i ständigt flöde. Verkligheten skiljer sig fundamentalt från mytens idealisering eftersom makten aldrig kan ges bort permanent. Det är alltid den lydande som beslutar och handlar. Eftersom ingen tankeöverföring existerar kommer aldrig någon harmoni uppstå. Även villigt underordnande människor kommer att agera olika. Även lydnaden utförs motsägelsefullt. Makten kan aldrig bli total.

Även om underordning är det förenande för maktens olika manifestationsformer så är dess tekniker obegränsade. Mänskligheten har utvecklat omfattande kulturella variationer och former för underordning genom sin historia. Fysisk disciplin, retorik, separering i kategorier, uteslutning, inneslutning, individualisering, kvantifiering, subjektivering, objektivering, identifiering, isolering, övervakning, standardisering, kunskapsprov, träning, hot eller bestraffning är bara några exempel på tekniker.¹ Makthavare, vetenskapsmän, präster, missionärer, psykiatriker, psykologer, idrottstränare, lärare, officerare, fabriksdirektörer och arbetsledare har med tiden utvecklat sofistikerad kunskap och specialiserade system för hur man kan förmå människor att underordna sig.

Man begår dock ett misstag i fall man tillskriver makthavare personligen en självständig kontroll eller ens medvetenhet om alla dessa tekniker. Naturligtvis har många makttekniker utvecklats medvetet i syfte att bevara och utöka makt men konsekvensen av ny teknik är inte kontrollerbar eller förutsägbar i historiskt perspektiv. Den omfattande makt som utövas i moderna samhällen idag är knappast en konspiration utan snarare en oavsiktlig blandning av konsekvenser av konflikter, eliters konspirationer mot varandra eller reformer av tidigare grovt auktoritära och våldsamma regimer. Foucault visar hur flera disciplinära tekniker – som den liberala reformisten Benthams fängelsestruktur: panoptikon – utvecklades med syfte att humanisera det kungliga enväldets excesser av brutala straff.² De liberala reformisternas kritik av medeltidens offentliga och brutala straffande av brottslingar på stadens torg, har istället gett oss fängelsernas, fabrikernas, socialvårdens, skolornas, militärbarackernas och mentalsjukhusens avancerade tekniker för kontroll och normativt styrda beteendeförändring. De avvikande/olydiga utsätts inte längre för våldsam smärta, utan istället för en hel vetenskap av beteendekontroll i ”totala institutioner”, det vill säga isolerade sociala komplex där individers liv, arbete

¹ Foucault (1974)

² Foucault (1974). Haugaard (1997, sid 65, 87–92); Foucault (1980, sid 120). En panoptikonstruktur ser ut som en uppskuren tårta med en liten cirkel i mitten. I varje tårtbit (cell) sitter en fånge som inte kan se de andra fångarna, samtidigt som mittencirkeln (vakten) kan se dem alla samtidigt. Det är ett övervakningssystem som isolerar fångar från varandra (kommunikation försvåras och därmed motstånd) och samtidigt ger dem en känsla av att makten ser dem (därmed kan de alltid ”avslöjas” om de gör något de inte får). Panoptikon utgör en princip för hur övervakning fungerar men en del fångelser ser dessutom rent fysiskt ut på detta sätt.

och boende formas och administreras.¹ Intressant nog har alltså försöken att minska enväldets straffande brutalitet istället ökat makten genom tillskott av sofistikerade och dolda former för underordning. Som vi skall se öppnar det för både nödvändigheten och möjligheten av dolda motståndformer.

Här kan vi se hur medborgarrättsrörelsens massmöten under motståndskampanjer med karismatiska predikningar kan tolkas som disciplinerande tekniker.² I ett massmöte eller ett normalt föredrag om ickevåld sitter åhörarna vända mot en talare i en panoptikonstruktur. Talaren kan se och tala direkt till dem alla medan de bara kan se och tala med strukturens allseende öga: talaren. Om de vill prata med någon måste de vända sig om. Det innebär att de måste bryta panoptikonstrukturen om de vill samtala. Strukturen förhindrar nämligen jämlika samtal. Därför har den feministiska maktkritiken av ickevåldsrörelser lett till mötesformer där man sitter i en cirkel där alla kan se varandra samtidigt.³

De mest avancerade formerna av maktutövning sker genom de tekniker eller diskurser som formar människors vilja, tankesätt och syn på sina intressen. Genom att etablera föreställningen om att maktordningen är rätt, naturlig, evig, helig, god, effektiv, oundviklig, oövervinnerlig eller fördelaktig för människor kan underordnade förmås att se lydnad som en plikt, nödvändighet, intelligens eller mognad. Just sammankopplingar mellan sanning, lag och makt står i centrum för Foucaults kritiska maktundersökningar.⁴ Kunskap blir därmed en fråga om formande tekniker där en föreställningsvärld skapas som bevarar eller utvecklar makt. Genom maktdiskurser – ”sanningsregimer” – sammankopplas idéer och praktik utifrån maktens intressen. Maktkunskapen blir så mycket effektivare just genom att det inte behöver finnas någon konspiratör som styr. Det räcker med att teknikerna sprider sig genom historien och i den sociala organiseringen. Ett nätverk av maktrådar utan ett enskilt stabilt centrum tränger igenom den samhälliga kroppen. Våldet gör ont, märks och syns medan makten kan vara som radioaktiv strålning: luktlös, smaklös och osynlig.

Det vore ett stort misstag om man förstod makt som frivillig eller legitim underordning bara för att fenomenet inbegriper en avgörande grad av samarbete eller aktiv handling från den som underordnas. Samarbetet i en maktrelation behöver inte vara ömsesidig, utan kan mycket väl vara exploaterande. Sett från vårt habermasianska perspektiv blir maktrelationer en förvrängning av den ideala form för samarbete och förståelse som ickevåldsrörelsen strävar efter. Manipulation, tvång, hot, fattigdom och traditioners likriktning gör att den underordnades medverkan uppstår ur en

¹ Foucault (1974); Goffman, Erving (*Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* 1961, sid xii).

² Det är också så Sharp (1973, sid 626) beskriver massmötenas funktion men då menar han att det var positivt.

³ Det ligger implicit i en av huvudteknikerna som används för jämlikhet i samtalet: ”runda” (”a go-round”), det vill säga då man går laget runt så att alla får tala i tur och ordning.

⁴ Foucault (1980, sid 109–133).

snårskog av lögner, förnekanden och begränsningar. Dessutom lever vi med en existentiell otillräcklighet där det är svårt att uppfylla moralens krav eller göra det vi önskar vi skulle kunna göra av våra liv.

När jag skriver om makt som ett ”ansvarsöverlämnande” av egna handlingar handlar det om det praktiska ansvaret, beslutet att ta initiativ, bestämma och styra sitt handlande. Det handlar inte om ansvar i någon etisk betydelse. Den underordnade har inte skuld till makten som utövas mot henne bara för att hon medverkar. Det vore orimligt att påstå att den som medverkar får skylla sig själv när det går illa. Om man skall tala om skuld så ligger skulden rimligen hos den som drar nytta av maktrelationen, inte hos den som exploateras. Att den som är underordnad visar sig ha möjligheter att göra motstånd genom att sluta medverka, innebär snarare att det finns hopp om motstånd mot maktövertagande. Frågan om den underordnades medansvar är en etisk-praktisk bedömning som måste ta hänsyn till hur underordningen har skapats – oftast under en kombination av hot och lockelser men framförallt under en livslång formningsprocess – och vad som är rimligt för en enskild människa att orka med i en given situation eller position. Denna etiska bedömning ligger dock utanför undersökningen av ickevåldets sociologi. Vad som däremot intresserar oss är att förstå och underminera underordningssystem.

Även när underordningen är resultat av en icke-ömsesidig och utnyttjande interaktion, är det rimligt att hävda att makt baseras på någon slags medverkan från den underordnade. Genom att kontrollen och innehållet lämnas över till någon/något som får avgöra handlandets mening, orientering och innehåll handlar det utifrån ickevåldsrörelsens perspektiv om en *förvrängd medverkan*. När beteendet förvrängs styrs agerandet inte längre av den handlande själv och den specifika situationen. Mer eller mindre stabila intressen utanför aktören själv har tagit kommandot.

Makten är inte absolut eller statisk. Makten finns så länge den reproduceras, så länge de underordnade fortsätter att överlåta ansvaret för sitt eget handlande. Möjligheten att dirigera sitt eget handlande lämnas inte bort helt och hållet. Handlandet kan återtagas, även om återtagandet kanske innebär en process av ”avlärnning” och reformering av gamla beteendemönster. Nedbrytningen av sådana vanor kan ta tid för att bli betydelsefull. Därmed är maktrelationer principiellt förändringsbara samtidigt som maktrelationer som över tid blivit socialt etablerade kanske endast är trögrörliga. Detta innebär att makt i en mer avgörande och grundläggande betydelse handlar om *aktiviteter och relationer* såsom vanor, roller, strukturer, samtal och tolkningar. Inte dess manifestationer i form av maktsymboler.

Även om makt alltså leder till centralisering av interaktioner så är dess olika maktcentra tillfälliga och multipla. En interaktions centrum förflyttas beroende på hur interaktionen förändras. Varje specifik mikrointeraktion kan vara en relation där makt förekommer och därför är makt i sociala grupper inte en fast helhet utan *multicentrerad, komplex, porös och motsägelsefull*.

Det innebär att makt är en självklar aspekt av allt socialt liv. Föreställningen om ett socialt liv helt befriat från makt är utopisk och ett uttryck för våra önskvärda utopier eller drömbilder, vilka laddas av en begriplig och nödvändig, men samtidigt orealistisk längtan efter frihet. Trots allt – det förekommer situationer, aktiviteter, aspekter eller relationer som inte präglas av makt. Makten är inte total utan utmanad. Dessutom kan makt vara av större eller mindre betydelse i olika sammanhang.

Bara för att vi kan konstatera att människor underordnar sig och att makt förekommer betyder det inte att vi funnit något som hjälper oss att förklara ett specifikt socialt fenomen. Det innebär inte heller att vi funnit något som är odemokratiskt eller omoraliskt. Alla människor låter ibland andra intressen eller personer avgöra deras handlingar. Det kan då vara problematiskt att avgöra om makten som manifesteras är avgörande eller inte. Ibland är makt trivialt och försumbart. Och ibland är istället även tillfälliga handlingar och till synes triviala maktrelationer helt avgörande för att förstå varför och hur saker händer.

Makt blir tydligare när ett mönster av underordning framträder i sociala relationer. När vi kan avslöja en struktur av underordning i ett socialt sammanhang kan vi konstatera förekomsten av en mer permanent maktrelation. Men inte ens en stabil maktrelation behöver vara av avgörande betydelse.

Varje samhälle fordrar en ordning av något slag även om det inte är självklart att denna ordning måste vara hierarkisk och präglad av över- och underordning. Huruvida en stabil och avgörande underordning verkligen är önskvärd eller inte, är dock en fråga som vi inte kan fördjupa oss i här. Om makt är ett politiskt problem eller inte avgörs utifrån empiriskt informerad bedömning, inte i en generell teoretisk diskussion.

Tvång, våld och makt

Normalt räcker det med varje samhälles etablerade sociala ordning, förekomsten av långvariga traditioner, socialiseringen av nya generationer, ekonomiska fördelar och legitimerande ideologier för att förmå de flesta människor i ett samhälle att inordna sig. Denna underordning till det existerande politiska systemet och makthavarnas vilja kan tänkas ske genom oreflekterad vana, etthängivet stöd eller motvilligt acceptering. I en sådan stabil ordning behövs tvångsåtgärder och våld enbart för att kontrollera de mindre grupper som gör motstånd eller de större grupper som ibland försöker överutnyttja systemet. I många samhällen finns en stor grupp människor som övertygade stödjer och upprätthåller maktordningen. Dessa människor ser ofta underordningen inte bara som moraliskt riktig eller nödvändig, utan även som en moralisk skyldighet och som en naturlig ordning. Ja, de kan till och med

glädjas över den lyckliga omständigheten att få lov att underordna sig det existerande systemet och därmed bidra till dess växande makt.

Tvång är inte nödvändigtvis en förutsättning för att förmå människor att underordna sig, eftersom en underordning uppstår som ett ”naturligt” beteende i vardagssituationers odramatiska handlingsmönster.¹

I varje kulturs socialisering leds vi människor från barnsben genom, vad man kan kalla *handlingsförmedlingar*, sociala institutioner där vi lär oss att överlämna delar av ansvaret för handlandet till erkända principer eller auktoriteter. Denna läroprocess börjar i familjen och skolan. Ansvarsöverlämnandet för det egna handlandet formas efterhand till något normalt, naturligt och självklart, ibland till och med till något moraliskt önskvärt i arbete, politik, familj och vardag. Förekomsten i varje kultur av maktorienterade religioner, mytologier och ideologier är centrala delar av förvrängningen av vår förståelse hur makt produceras. En tragisk situation uppstår då just de människor som är grunden till maktens styrka, upplever sig maktlösa och inte kan se varifrån de maktfullkomliga får sin kraft.

I extrema situationer, då vi blir akut medvetna om valet att lyda eller inte, kan det i praktiken vara för sent att vägra eftersom den mängd makt som ackumulerats genom våra trögföränderliga beteendevanor i sociala strukturer kanske är överväldigande. Då upplevs den egna medverkan i maktrelationen som ett effektivt tvång. Beslutet att handla tas även då av oss själva men vi ser det inte och upplever inte valet. Så länge vi handlar, och underordnandet är en handling, är olydnad dock möjlig trots det upplevda ”tvånget”. Begreppet handling innebär automatiskt att vi kunde ha beslutat oss för att inte handla. Teoretiskt kommer det därför alltid att finnas åtminstone ett alternativ till det faktiska handlande som sker. Slaven kan (i teorin) alltid vägra.² Men priset för vägran kan vara döden.

Ibland kan tvånget vara ett verkligt tvång, ett *effektivt tvång*. Användandet av fysiskt tvingande kraft är i strikt mening ingen social interaktion – socialt samspel – och kan därför inte vara en maktrelation.³ Det finns nämligen ingen aktör som underordnar sig i aktiv medverkan. Här förstås tvingande kraftanvändande som de typfall där man bär iväg, binder fast, skadar eller dödar en person, det vill säga situationer där inget som helst deltagande i interaktionen krävs från den som utsätts för kraftanvändningen.⁴ Resultatet är oberoende av

¹ Se diskussion i kapitel 8 om ”lydnadens förkroppsligande”.

² Sartre, Jean-Paul (”Förord” 1971).

³ Sharp (1973, sid 27).

⁴ Våld kan naturligtvis förstås på andra sätt (figur 3). För en bredare diskussion om våldsbegreppet där våld jämförs med andra påverkanstekniker, se Coady, C. A. J. (*Violence and its Alternatives: An Interdisciplinary Reader* 1999). Galtung har argumenterat för att man kan definiera våld på fyra olika sätt där vart och ett av sätten innebär en utvidgning av våldsbegreppet (1965). Han argumenterar för ett synsätt där våld förknippas med ett begränsande eller gränssättande för människors handlingsförmåga. Ett sådant begrepp gör att ”våld” används så snart människor inte har den maximala frihet de skulle kunna tänkas ha. Det finns fördelar med en så pass bred förståelse av våld men svårigheterna är stora på grund av att det mesta plötsligt blir ”våld”. I

den person som förvandlas till ett offer. Det är därför våld är så effektivt. Här förekommer snarare en fysikalisk kraftutveckling med matematiskt beräkningsbara orsaker och effekter.¹ Orsaken, inte valet, bestämmer vad som händer.

När människor skadas av den tvingande kraften kallas det vanligen ”våld”.² *Förmågan* att använda våld är ofta kopplad till makt genom att vara ett resultat av många människors organiserade underordning i produktionen av vapen och dödande. Men våld är inte makt i sig själv. I en viss social situation är det möjligt att våld är sammankopplat med makt, samtidigt som våld och makt är skilda fenomen. Skillnaden är att en våldshandling enbart kräver den ena partens beslut. Makt förutsätter den underordnades godkännande i handling och det är genom denna medverkan den uppstår. Till och med en kritikers motvilliga och konkreta medverkan krävs. För att bli effektiv behöver makten alla inblandades erkännande (i faktiskt beteende). *Makt är något som vi ger eller erbjuds*. Våld däremot, kräver inte medverkan från offret. Våld förutsätter enbart någons enväldiga kraftutövande gentemot någon annan. *Våld utövar man eller drabbas man av. Makt förutsätter att vi fortfarande är aktörer medan våldet gör oss till offer*.

Makt och våld är därmed analytiskt skilda fenomen. Makt och våld kan motverka eller stärka varandra. Våld kan användas för att hota dem som inte lyder eller böjer sig för de normala beteendeformande teknikerna.³ I de sammanhang och på de platser där makten regerar utan att utmanas, behöver våld inte utövas. Samtidigt gäller det omvända. I ett analytiskt perspektiv är makt frånvarande där våld används. Krasst uttryckt: våldets mest extrema resultat, dödandet av en människa, medför att den som dödas aldrig kommer att underordna sig igen. Dödandet innebär alltså en absolut frånvaro av makt i just det fallet. Därför är våld egentligen ett tecken på maktens *oförmåga eller frånvaro*.

Men makten kan utnyttja våldsanvändandets påverkan på människor. Hotet om skada eller smärta kan främja underordning. Ibland behöver hotet göras trovärdigt genom att våldet används. Men då gäller det att bara döda tillräckligt många för att förmå de andra att underordna sig. Dödar man fler än vad som är nödvändigt försvinner bokstavligen basen för maktordningen. På så sätt är *våldshotet maktens möjliga stöttepelare, inte makt i sig själv*. Vi ser hur samma militära våldsteknik används för att stödja vitt skilda kulturers maktordning. Våld kan indirekt främja ovilligt (eller frivilligt) samarbete och därmed underordning.

denna text har jag valt ett mer traditionellt snävt synsätt på våld: dels att skada eller hota om att skada, dels att inget handlingssamspel behövs för att uppnå skadan, skadan kan åstadkommas genom en ensidig handling. Beroende på hur man förstår ”skada” kan dock naturligtvis även denna betydelse av våld utvidgas. (Effektivt) *tvång* är ett begrepp som kommer närmare det galtungianska våldsbegreppet.

¹ Gandhi skiljer på ett liknande sätt mellan förändringsarbete via ”kroppskraft” (våld) respektive ”själskraft” (ickevåld), (1983, sid 44).

² Coady (1999, sid 23–38).

³ Cox, Robert W. (*Gramsci, historical materialism and international relations* 1993, sid 52); Arendt, Hanna (*Crisis of the Republic* 1972).

Våld producerar dock inte makt med någon slags automatik. Ofta möter våldsansvändande ett motstånd vilket visar på möjligheten att inte underordna sig. Även i extrema våldsregimer förekommer ibland motstånd.¹ Även i de nazistiska koncentrationslägren förekom motstånd och till och med regelrätta uppror.²

Våld kan dessutom underminera redan etablerad makt. Den människa som hotas av våld från flera håll tvingas välja vem hon skall underordna sig. Det är en vanlig situation för civila som bor i områden där en gerilla och en armé strider, exempelvis i Colombia där dessutom en statsunderstödd och beväpnad milis är den tredje hotande gruppen. Våld kan också användas för att stoppa människor från att underordna sig en viss person eller ordning. Revolutionärt våldsmotstånd organiseras kanske i förhoppningen att skapa en mindre förtryckande samhällsform, men vanligen skyddas även det nya samhället av en ny och starkare maktordning. Om våldsmotståndet segrar riskerar alltså folket att hamna i en starkare underordning som enligt befriarna är ”bättre”.³ Här finns en rad intressanta möjligheter och problem. Analysen av våldet som motståndsmetod ligger dock utanför denna texts ämne.

Det väsentliga i detta sammanhang är att människor även då de står inför våldets brutala hot har ett val. De kan välja att lyda eller välja att trots allt göra motstånd. Makt, förstådd som underordning eller ett bortgivande av ansvar i sociala interaktioner, förutsätter att den underordnade individen faktiskt har en kapacitet att handla och interagera med andra, åtminstone i analytisk mening. Det innebär att de underordnade också har en kapacitet till motstånd. Makt i det perspektiv som ickevåldsrörelsen ser verkligheten, innebär faktiskt att människor aldrig står helt maktlösa eller dominerade. Men då handlar det om den rent analytiska betydelsen av begreppet makt. I en praktisk och politisk mening är det en mycket mer komplicerad fråga hur vi skall förstå relationen mellan en persons faktiska kapacitet och specifika situation. Då är praktisk kunskap, emotionellt stöd eller resursbildning nödvändigt för att kunna agera.

Makt uppstår i en interaktion men interaktion är inte i sig makt. Makt är ett *specialfall av interaktion*. Interaktionen kan också baseras på dialog och konsensus, ömsesidiga och jämlika överenskommelser. Makt måste inte spela någon avgörande roll när människor samverkar. Samma sak gäller vid socialisation eller social träning av nya medlemmar i en kultur, vilket i ett maktsystem naturligtvis innehåller centrala maktinslag, utan att för den skull i sig själv vara makt. Socialisering kan lika väl baseras på intima kontakter, dialog och en kontinuerlig och avgörande frihet att välja. Dessa grundläggande sociala

¹ Sharp, Gene (*Tyranniet kunne ikke knuse deil Om den norske ikkejevaldsdelege laeraraksjonen under 2. verdenskrigen* 1980c).

² John, Juliane; John, E. (*To Tell of the Struggle is a Struggle: Resistance, Protest and Witness during the Third Reich* 1999); Langbein, Hermann (*Against All Hope. Resistance in the Nazi Concentration Camps, 1938–1945* 1994) och Smith, Lisa (*Resistance to Extreme Oppression: Responses in Auschwitz* 1995).

³ Gerillakampens stegvisa militarisering och maktproduktion analyseras i Peralta, Amanda (*...med andra medel: Från Clausewitz till Guevara: krig, revolution och politik i en marxistisk idétradition* 1990).

aktiviteter är inte med nödvändighet baserade på underordning. Däremot kan de innehålla både tydliga och dolda inslag av underordning. För att kunna säga om och i vilken grad makt förekommer krävs en konkret undersökning av specifikt socialt sammanhang. Den bittra erfarenheten säger dock att makt är både vanligt och förödande i verkligheten. Den genomträngande mångfalden eller "kapillära" karaktären hos makt, som Foucault beskrivit, innebär att makt kan tränga in överallt, i de mest osannolika platser och tidpunkter i de mest ovanliga skepnader. När till och med det språk eller den samtalskultur vi använder för att tala vetenskapligt om makt infekteras av makttekniker, är det minst sagt komplicerat att veta vad som är vad och därmed att finna sätt att göra motstånd.

Liksom Sharp som utvecklat Gandhis och Thoreaus maktperspektiv, har jag alltså argumenterat för att man kan förstå makt som en form av lydnad eller underordning, där en medverkan eller samarbete från den underordnade är avgörande. Men till skillnad från Sharp har jag argumenterat, utifrån Foucault, att makten är ett självklart och mångfacetterat inslag i normal social verksamhet och därmed också en tyst och ofta dold formgivare av oss som människor. Därmed är inte motståndskämpens vilja eller medvetande fri från makt.

Till skillnad från Foucault har jag argumenterat för att disciplinär makt eller införlivade makttekniker går att förena med en syn på makt som aktiv underordning. Jag skulle till och med vilja hävda att Foucaults dominanstekniker förutsätter individernas medverkande underordning. Annars kan inte teknikerna dominera oss. Tekniker måste följas i enlighet med ett visst schema för att dominera.

Foucault öppnade i slutet av sitt liv upp för individens möjligheter att förändra sig själv men hann aldrig klargöra hur denna möjlighet till frigörelse hänger samman med den dominans av subjektet han ägnat sin energi åt att visa på.

"Foucault [1998] says that technologies of the self permit individuals to perform operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and ways of being, in order to transform them. Yet what does Foucault mean here by 'soul' and 'ways of being'? ... To clarify this we need a more developed understanding of the self, one that includes the habitual aspects of the self as well as the reflexive aspects (that is, those aspects of the self that can turn around and perform 'operations' on other aspects of the self)."¹

Det är dessa "habitual aspects" och "reflexive aspects" som vi skall diskutera ingående i samband med ickevåldsaktivisters fokuserade träning av sitt beteende, i kapitel 8.

¹ Burkitt, Ian ("Technologies of the Self: Habitus and Capacities" 2002, sid 219f). Se även Foucaults definition av "technologies of the self" i Foucault (1998, sid 18).

Makten formar alltså subjektet, individen eller aktören, men är inte den enda formgivaren. Om individen var totalt betingad så vore det effektivt tvång, inte makt, vi talade om. Därmed skulle individen upphöra att vara en handlande aktör. Valet skulle försvinna från jorden. Människan skulle i så fall framstå som ett rent offer, en effekt av historien och inget mer. Den teoretiska idén om ”total makt” förefaller inte rimlig när vi ser hur makt – trots dess utveckling, spridning och organisering av nya tekniker genom historien – ändå kontinuerligt möts av motstånd av något slag. Även i de fall ifrågasättandet av makt leder till en motståndspraktik som skapar nya former av makt, visar ifrågasättandet att makten inte är total. Men det är sant enbart om makt och motstånd är skilda saker. Det är den springande punkt som oftast förbises i makt- och motståndsdiskussioner.

Foucault visar oss hur maktens tekniker fungerar och poängterar att motståndet alltid finns närvarande där makten existerar men han hjälper oss inte att förstå ”how [resistance] is possible, what it is for, or why it merits our support”.¹ Motstånd handlar inte enbart om en maktkamp eller en motmakt,² utan är ett annat fenomen än makt. Även om makten i praktiken tränger igenom, måste motstånd rent analytiskt vara något annat. Annars är det inte ”motstånd” vi talar om utan en ny maktteknik eller konkurrerande maktstrategi.

Det är just i relationen mellan makt och motstånd Gandhi och ickevåldsrörelsen kan hjälpa oss. I ickevåldstraditionen är makt underordning och motstånd är hindrandet, eller ytterst sett upplösandet, av underordning.

Motståndet mot underordning

Maktens främsta uttryck är kanske just i formandet av våra föreställningar om hur makt eller motstånd blir möjligt. Makt har en fenomenologisk existens i kraft av människors upplevelser och föreställningar av den. Människorna som är maktens objekt och subjekt har idéer och uppfattningar om vad ”makt” är, och oavsett hur felaktiga de än är spelar de roll för hur de sedan handlar eller förhåller sig till varandra i sociala situationer. Makt utövas ibland i situationer där maktfullkomlighet eller maktlöshet uttrycks. Maktlöshet behöver, liksom maktfullkomlighet, sin egen legitimerande ideologi. När handlingar görs som om makt existerar, då har makt en social existens, i kraft av sina konsekvenser.³ Om makt uppfattas som någon slags påtaglig och stabil dominans sprungen ur en avlägsen plats, blir motstånd svårt att föreställa sig och kanske rent av ”realistiskt”.

¹ Cohen och Arato (1994, sid 294).

² Foucault enligt Beronius (1986, sid 25ff).

³ En lätt omformulering av det kända så kallade Thomas-teoremet.

Om vi istället beskriver makt som underordning, i enlighet med ickevåldsrörelsen, så har det konsekvenser för hur vi skall förstå motstånd. Perspektivet är i sig befriande eftersom motstånd blir möjligt och ickevåld realistiskt. Motstånd blir att försöka stoppa eller bryta relationer där människor görs till redskap för andra eller tjänare i en hierarki. Motståndet kan riktas mot underordningens strukturer, processer, relationer eller tekniker. Motstånd innebär helt enkelt ett *hindrande av underordning*.

Foucault har visat att makt kan formas av olika globala och lokala strategier och uttryckas i olika tekniker.¹ Därför utformas hindrandet av underordning också på olika sätt i konkreta fall, beroende på vilken makt man bekämpar och i vilken situation. Det innebär att en utformning av *motståndet kräver en föregående maktanalys*. Om man inte vet hur makten konkret ser ut i den situation där man tänker göra motstånd, kommer motståndsstrategin bli ineffektiv.²

På en utopisk nivå handlar ickevåldsrörelsens projekt om en upplösning av underordning, vilket skapar utrymme för en social ordning som alla berörda i fria överenskommelser enats om. Men i praktiken handlar ickevåldsmotstånd med nödvändighet om att försöka hindra eller mildra den underordning som existerar och som de aktuella aktivisterna anser är felaktig.

Ett förhindrande av underordning kan tänkas ske på många olika sätt. Litteraturen ger olika förslag på kategoriseringar av ickevåldsmetoder.³ Med utgångspunkt i dessa sammanfattningar vill jag nu urskilja ett antal principiellt skilda ickevåldsmetoder utifrån olika sätt att förhindra underordning.

Vi har tidigare konstaterat att våld antagligen kan användas i motståndet mot makt. Genom en motståndsrörelsens våldsanvändande kan statens våldsmonopol och därmed det våldshot som stödjer statens makt urholkas. Men eftersom underordning inte produceras av effektivt tvång utan av de underlydandes samarbete så verkar inte heller våld vara absolut nödvändigt för att göra motstånd mot makt. I varje fall räcker det för denna texts syfte att det finns en analytisk skillnad mellan *målet* att förändra maktrelationer och *medlet* våld, som visserligen kan användas för att göra motstånd, men som bara är ett av flera tänkbara medel. Gandhianskt ickevåld är alltså ett annat tänkbart medel. För Gandhi var ickevåld en kamp mot både våld och makt, i ett försök att nå försoning och sanning.

Motståndet kräver alltså inte våldsanvändande. Men om makten stöds av våldshot verkar det å andra sidan vara nödvändigt för en motståndsrörelsens

¹ Foucault (1980, sid 142).

² Den första Intifadan (palestinska upproret 1987–91) är kanske ett exempel på hur palestinierna, trots relativt framgångsrik och kreativ användning av ickevåldsliga motståndsmetoder i stor skala, gjorde en felaktig bedömning av Israels beroende av palestiniernas samarbete (Rigby 2002, sid 6f). Om Israels ockupation av palestinsk mark inte är beroende av palestiniers samarbete (ekonomiskt, politiskt, kulturellt osv) gör inte stängda affärer, bojkotter och strejker så stor skillnad. Istället krävs kanske motstånd i USA och Eurioa – Israels allierade. Motstånd som inte tar hänsyn till faktiska maktrelationer, kan inte bryta den underordning som maktordningen beror av.

³ Bondurant (1988); Gandhi (1970); Naess (1974); Sharp (1973).

framgång att man fortsätter kampen trots motparters eller makthavares hot om, eller användande av våld.¹ Annars skulle ickevåldsmotstånd avbrytas varje gång det hotades med våld.

En motståndstypologi

En rad olika motståndstyper kan urskiljas. Motståndet kan innebära *kommunikativa försök* med hjälp av exempelvis vädjande, vittnande, omtolkningar, information, goda motargument, symboliska motsägelser eller uppluckrande av emotionella blockeringar. Motparter, de som underordnar sig eller för tillfället neutrala parter kan kanske förmås att ändra uppfattning och agerande i maktrelationen genom dialoger och förhandlingar. Som motstånd handlar det då om att säga emot och bryta sönder strukturen i maktens propaganda och ideologi.

Men i maktpräglade konflikter är troligen dialog inte tillräcklig. Det krävs även skapandet av ett konkurrerande och alternativt relations- och interaktionsmönster, via formandet av *parallella kulturella, ekonomiska eller politiska institutioner*. Här skapas socialt utrymme för en nyordning. Den sociala integrationen av det nya samhället och skapandet av alternativ till de ”förtryckande” institutioner rörelsen försöker omkullkasta lyfte alltså Gandhi fram genom det ”konstruktiva programmet”. Det nya samhället uppstår inte ur det gamla samhällets aska, utan skall utvecklas redan under motståndskampen. Både för att trovärdigt visa vad man vill ha istället och för att göra framgången möjlig.²

Ickevåldet innebär som vi sett *ett ickesamarbete med den roll* motparten spelar som del av en förtryckande social struktur och ett samtidigt *samarbete med motparten som människa* och del i en mänsklig gemenskap.³ Ickevåldsaktivisten bör både skydda motpartens legitima behov och komma till undsättning när motpartens personliga säkerhet är hotad. Då det finns något man redan är överens om bör man söka efter samarbetsprojekt med sin motpart. På så sätt kan emotionella band och en konstruktiv förändring av samhället främjas, samtidigt som fiendebilder och motpartens maktbas försvagas. Detta samarbete syftar till att stärka dom ickevåldsliga sidorna av samhället och ge en grund för samarbetsförmåga mellan konfliktparterna. Genom det konstruktiva arbetet kan också nya allierade uppstå som tjänar på förändringen. Skapande av nya konkurrerande institutioner som ersätter de ickevåldsrörelsen bekämpar, kompletteras alltså med stärkandet av de existerande institutioner som *inte* är del

¹ Se kapitel 7.

² Sharp (1979, sid 81).

³ Burrowes (1996, sid 108); Galtung & Naess (1990, sid 147–153, 199ff, 243); Goss-Mayr (1979, sid 130).

av det man bekämpar. Tillsammans med hundratals andra indier tog Gandhi exempelvis frivilligt värvning i en brittisk sjukvårdsenhet under boerkriget. I samband med den västtyska ickevåldsrörelsens blockader av kärnvapenbasen i Mutlangen betraktade några av organisatörerna det som en viktig del av kampen att bjuda militärer på middag i sina hem eller dricka öl i lokalsamhällets pub med dom. Fredsaktivisterna och militärerna hade olika syften men de kunde ändå mötas gemensamt kring något genuint mänskligt; mat och dryck. Här ses alltså motparten som en människa trots konfliktsituationen och antas dela åtminstone några värderingar och önskemål med ickevåldsrörelsen. Men icke-samarbetet med motpartens förtryckande aktiviteter och systemroll som förtryckare är centralt för ickevåld och kan exempelvis ske genom ordervägran, strejk eller bojkott. I samarbetet med en motpart riskerar aktivisten att bli manipulerad. En lojalitet kan uppstå i det praktiska samarbetet. Men även motparten riskerar att dras in i en ny lojalitet. Kombinationen av samarbete och icke-samarbete med motparten, är ett uttryck för den motsägelsefulla ansats som präglar ickevåldsrörelsen.

När makten har en påträngande karaktär kan en del av motståndet vara att man *undandrar sig* eller deserterar från den genom att etablera geografiska eller sociala frizoner. Undandragandet från makt kan framstå som motsatsen till ”motstånd”. Men det stämmer inte. Genom att dra sig undan från någon aspekt av den dominerande makten skapas nämligen *utrymme* för handling, eftertanke och initiativ. Samtidigt som en *frånvaro* uppstår för makthavaren.¹ Ibland kan just undandragandet eller att ”inte uttrycka sitt motstånd” mot en hegemoni vara nödvändigt för framgång för en underordnad grupp,² eller rent av vara en förutsättning för att makten inte skall kunna dominera.³ En motståndsgemenskap såsom den indiska befrielseörelsens ashrams eller en ekoby ute i skogen kan fungera som frizon för ett socialt experimenterande med alternativa livsformer och institutioner.⁴ Skapandet av frizoner för ”kritiska gemenskaper” är en central aspekt av rörelsers förmåga att mobilisera och kreativt förnya sina repertoarer.⁵

Även om många övertygas och vägrar underordna sig finns kanske en effektiv grupp av människor som underordnar sig och därmed gör maktordningen stabil. Då kan en utväg vara aktioner som direkt *hindrar* maktsystems processer. Det kan tänkas ske via aktionsformer som exempelvis rörelsers organiserade vägblockader, sabotage eller civila olydnad, såsom ockupationen av School of the Americas som beskrevs i Prologen.

¹ Hardt & Negri (2000, sid 212).

² Cheater (1999, sid 5).

³ Foucault (1980, sid 138).

⁴ Se Intermessio: Icke-våldet som social helhet där lantarbetarrörelsen MST bygger upp ekologiska byar och motståndsgemenskaper.

⁵ Angående ”critical communities” och ”free spaces” och deras avgörande roll för utvecklingen av en gandhiansk rörelserepertoar i medborgarrättsrörelsen i USA, se Chabot (2003, framförallt sid 181–218).

Tänkbart är också att genom *humor*, självironi eller andra lekfulla sätt vända upp och ned på föreställningar, betydelser, fördomar eller invanda perspektiv. Ett exempel är då svenska homosexuella på 70-talet bekämpade lagens definition av homosexualitet som sjukdom genom att sjukanmäla sig till försäkringskassan.¹ ”Hej, jag känner mig lite homosexuell idag och kan tyvärr inte gå till jobbet.” Eller då norska vapenvägrare i protest mot att deras kamrat satt fängslad för vapenvägran bestämde sig för att rymma *in* i fängelset!² Då de vägrade lämna fängelset om inte deras kamrat också släpptes så fick polisen bära ut dom från fängelset inför mediernas fotoblixtrar. I båda dessa aktioner avdramatiseras maktens ordning och metoder. De homosexuella aktivisterna gjorde en stigmatiserande sjukdomsstämpel löjlig och de norska vapenvägrarna gjorde fängelsestraffet meningslöst, för vad skulle en domstol döma de inrymmande aktivisterna till, knappast fängelse?

Vidare kan man förstå den provocerande aktivistgruppen Outrage! och deras drift med det brittiska samhällets fördomar om homosexuella som ett underminerande av maktrelationer som vilar på rädsla, undvikande och tystnad.³ Under 90-talet genomförde de exempelvis en ”kiss-in” där hundratals bögar och lesbiska öppet visade sin kärlek. En grupp personer i högtidliga kostymer genomförde dessutom ”The Exorcism of Lambeth Palace” på gräset utanför bostaden för Ärkebiskopen av Canterbury. Exorcisterna hade en åminnelse över den kristna kyrkans förföljelser av de homosexuella genom historien och försökte genom rituella handlingar och bön för de kristnas förlåtelse driva ut ”the Demon of Homophobia” ur den engelska kyrkan. På ett liknande sätt drev Queer Nation i USA en kamp mot förtryck genom ”outing” – utpekande av kända personer som inte offentligt stod för sin homosexualitet – och ett nytt offensivt hävdande av sin rätt att vara annorlunda (”we’re here, we’re queer, get used to it, ”queer in your face”, ”bash back”), vilket kraftfullt bröt mot en traditionellt försiktig och skambelagd stil.⁴ I kölvattnet av Queer Nations manifest 1990 uppstod en rad offensiva aktionsgrupper, exempelvis civil olydnadsgruppen ACT UP.

Sammanfattningsvis kan man alltså ange åtminstone sju grundläggande ickevåldsliga motståndsmetoder (tabell 7):⁵

¹ Dielemans & Quistbergh (2000, sid 138ff).

² Johansen, Jørgen (”Humor as a Political Force” 1991).

³ Lucas, Ian (*OutRage! An Oral History* 1998).

⁴ Rosenberg, Tiina (*Queerfeministisk agenda* 2002).

⁵ Det finns en mängd metodkategoriseringsförslag i litteraturen och jag är medveten om att inte jag försökt skapa en syntes mellan de olika kategorisystemen. Det skulle dock behövas en sådan jämförande kategorisering av metodkategoriseringar eftersom det skulle underlätta jämförande forskning.

1. Försök att övertyga och kommunicera med goda motargument (exempelvis faktaundersökningar, symbolik, motverka fiendebilder).
2. Alternativa och konkurrerande ickevåldsliga institutioner.
3. Icke-samarbete med systemets roller/funktioner (exempelvis bojkotter).
4. Samarbete kring legitima och ömsesidiga behov.
5. Undandragande från destruktiva maktrelationer.
6. Hindrande av förtryckande maktsystems processer (exempelvis blockader, ockupationer, interventioner).
7. Dramatisera orättvisor eller gemenskap med humor (exempelvis självironi, omdefiniering, chockera).

Tabell 7: Några grundläggande ickevåldsliga motståndsmetoder

Listans sju motståndsmetoder utgör en vidareutveckling av Sharps klassiska lista över ickevåldsmetoder där tre typer av metoder anges: protest, icke-samarbete och intervention (dessutom anges 198 varianter av de tre metodtyperna).⁹⁶⁵ Observera att listan inte har ambitionen att vara fullständig. Kreativt experimenterande med ickevåld lär ha utvecklat många fler varianter.

Ibland är det svårt att kategorisera en specifik handling, eftersom den har flera aspekter och ingår i ett sammanhang. Emigration kan förstås som en vägran att delta i vissa aktiviteter som medborgare av en speciell nation eller plats, och samtidigt som ett undvikande av förföljelser, för att finna ett nytt liv någon annanstans.⁹⁶⁶ Massemigration förespråkades såsom motståndshandling av Gandhi och genomfördes av tusentals människor i det östtyska ickevåldsmotståndet mot kommunistregimen 1989.⁹⁶⁷

Dessa ickevåldets motståndsmetoder kan tillsammans skapa utrymme för mobilisering och allianser (via kommunikation och samarbete), alternativa sociala system (konstruktivt arbete och konkurrens), undandragande av stöd och medverkan för det existerande systemet (vägran och undvikande) och göra existerande systems processer svår genomförda eller rent av omöjliga (hindrande). Sammansatta kan metoderna i bästa fall leda till dialog och förhandling med olika maktgrupper vilket kan möjliggöra en ny och mer accepterad social ordning. Maktgrupperna behöver inte enbart utgöras av elitfraktioner eller politiska ledare. I detta makt- och motståndsperspektiv blir det minst lika viktigt att förhandla med dom som underordnar sig (exempelvis lönearbetare och poliser), som att förhandla med ”maktthavare”. Det är ju trots allt de som bär upp makten.

¹ Se www.peacemagazine.org/198.htm eller sök på Albert Einstein Institution, Boston (www.aeinsteinst.org).

² På ett motsvarande sätt skulle immigration kunna ses som en motståndsmetod där människor tar sig rätten att bo på mer attraktiva platser eller vart man själv vill, som en vägran att acceptera att bara rika kan välja.

³ Johansen (1990). Randle (1994).

Underordning skapas i avancerade och komplexa sociala system. Därmed verkar det rimligt att även motståndet behöver genereras av komplexa tekniker och organisationsformer.

Kombinationen av fokuserat samarbete och icke-samarbete med motparten är en central aspekt av ickevåldsmotståndet. Trots att kombinationen skapar en ovanlig motsägelsefullhet ter den sig rimlig. Varje samhälle kräver någon form av ordning för att fungera och en effektiv bojkott eller vägran att samarbeta riskerar att leda till sammanbrott av den sociala ordningen. Skapandet av nya ordningsformer parallellt med undvikandet av existerande institutioner kan motverka denna risk för sammanbrott.

Andra kategorier av ickevåldsmetoder än de jag beskrivit finns antagligen men de nämnda metoderna ter sig alla relevanta för en begreppslig beskrivning av ickevåldets maktbrytande.

Om makt kan ses som underordning är ickevåldsrörelser i princip väl anpassade för motstånd mot makt. Istället för att förändra samhället genom att försöka *ta makten*, menar jag att ickevåldsrörelser, utifrån deras utopiska värden, försöker *upplösa* makten: förvandla en förtryckande och exploaterande underordningsstruktur till ett frivilligt och jämlikt samarbete av argumenterande och gemensam sanning. Genom denna utopiska ambition kan de i praktiken åstadkomma en *transformering* av rådande makt i riktning mot mindre och mindre förtryck.

Kapitel 7: Icke-våldets utopiska gestaltning

Då fransmannen Frans Fanon arbetade som psykiater i Algeriet pågick det antikoloniala gerillakriget för fullt. Hans bok, *Jordens fördömda*, ofta kallad ”tredje världens bibel”, inspirerade en hel generation av antikoloniala frihetskämpar runt om i världen.⁶⁸ I förordet argumenterar den franske filosofen Jean Paul Sartre att en slav kan bli människa först i mordet på sin slavägare.⁶⁹ Det är genom upprorets våld som den omänskliggjorda slaven blir en jämlike med sin slavägare. Som jag förstår det är Sartres poäng att slaven avhumaniseras till den grad av den förvridna Herre-slavrelationen, att det inte är möjligt att söka ”civiliserade” lösningar. Humana relationer förutsätter att en människa tas på allvar som människa, att behov, önskemål och argument betraktas som giltiga i ett samtal. Att slaven skulle kräva jämlikhet med argument framstår lika absurt som om en 4-åring trots sin status som barn skulle bemötas som en vuxen jämlike, eller kanske hellre, att ett djur skulle formulera en appell. Som befrielseorienterad ickevåldsaktivist har jag känt mig både inspirerad och provocerad av Sartres argumentation. Jag är dock övertygad om att han har fel på en avgörande punkt. Det är inte *våldet* som gör slaven till en jämlike, det är upprorets *motstånd*, att definitivt sluta underordna sig, att säga nej oavsett vilka konsekvenserna blir. Om Herre-slavrelationen är avhumaniserande är det därmed också brottet med den omänskliga relationen som gör slaven till människa inför sig själv och sina förtryckare, inte våldet som sådant.⁷⁰ I förra kapitlet argumenterade jag för hur underordningen är en relation där en människa blir till ett redskap för någon annan, men som kan brytas genom motstånd. Liksom Sartre menar jag att det alltid finns ett val att säga nej. Till skillnad från Sartre tror jag det finns andra effektiva motståndsformer än våld, men liksom våld, har det ickevåldsliga motståndet ibland oerhörda personliga risker.

Jag har anvisat begrepp som belyser hur ickevåld söker en gemensam sanning (Kapitel 5) och därför undergräver förtryckande maktrelationer (Kapitel 6). Om metoderna fungerade väl skulle organiserat våldsutövande och förtryck upplösas eller omöjliggöras och ickevåld skulle normaliseras i hela samhället. Men även de ickevåldsrelser som ”segrat” har enbart fått med sig

¹ Fanon, Frantz (*Jordens Fördömda* 1971).

² Sartre (1971).

³ Sartre är otvivelaktig och det kan låta som om slaven verkligen var en icke-människa, inte bara *framstod* som icke-människa inför sig själv, slavägaren eller andra. Jag tolkar Sartre välvilligt på så sätt att den som inte agerar som jämlike, gör genuina val och är herre över sig själv, har svårt att uppfattas som jämlik människa bland andra jämlikar. Slaven är givetvis en människa även som slav, alldeles oavsett om hon gör uppror eller inte.

en bråkdel av befolkningen i ickevåldet. Redan under den indiska frihetskampens gång var uppslutningen begränsad. Och vid Gandhis begravning kränkte det fria Indiens regering hans ickevåldsliga utopi genom att låta indiska militärer skjuta salut. Steg för steg övergav regeringen ickevåldet. Senare skaffade militären till och med kärnvapen.

Våldshotet och förtryckets kränkning av människovärdet finns kvar under ickevåldskampen, kortare eller längre tid. Vissa konfliktparter fortsätter döda, diskriminera och hata, trots ickevåldsrörelsens fredliga beteende.¹ Dessutom är det ett välkänt faktum att polarisering och upptrappning sker i konflikter.² Om en konfliktgrupp har vapen och vill utöva våld, så är det bara att göra det, i synnerhet om man agerar på statens vägnar (som ju definitionsmässigt har monopol på legitimt våldsanvändande). Som vi konstaterat i kapitel 6 kräver våld ingen medverkan från den som drabbas, utan våld är en ensidigt beslutad handling. Kampen mot våld kräver därmed något mer än dialogunderlättande och maktbrytande. Eftersom normalisering av våld och förtryck förmår våldsutövarna att se skadandet av andra som berättigat, är det just i *undergrävandet av det normaliserade våldet* som ickevåld verkar med sin tredje handlingstyp. Det är ett motstånd mot våldets normalisering och samtidigt en ”humanisering” av relationen och parternas syn på varandra.³

I detta kapitel är huvudfrågan vilka begrepp som krävs – inom ramen för avhandlingens problemställning – för att beskriva hur man genom ickevåld kan hantera grupperns hat och *fiendebilder* i en konflikt.⁴ Utgångspunkten är att emotioner spelar roll både för våldsutövning och för konflikters transformering och därmed möjligheten att främja konsensus mellan parterna: ”each emotion motivates and organizes perception, cognition, and actions (behaviour) in particular ways.”⁵ Jag diskuterar ickevåld utifrån problemet med avhumaniseringens stereotyper och fiendebilder i makt- och våldspräglade konflikter, då ”den andre” (ickevåldsaktivisten) ses som icke-människa och därmed är underkänd som part i en civiliserad förhandlingslösning.⁶ I upproret

¹ Här talar vi inte om individuella våldsbrott utan organiserat och (ofta) lagliga våldskampanjer. Icke-våldsmetoder gentemot individer, speciellt psykiskt sjuka eller drogpåverkade, utgör en helt annan utmaning och ligger utanför avhandlingens undersökning, jfr Yoder (1990).

² Glasl (1994, del 2); Wallensteen, Peter (*Understanding Conflict Resolution: War, Peace and the Global System* 2002, sid 34f). Bergfeldt (1993 sid 358) visar att ickevåld tenderar att balansera sådan polarisering.

³ Se Chilton (2005) om ”humanisering”.

⁴ Den byråkratiskt anonyma avhumaniseringen utgör ett helt annat problem där fiendebilder inte verkar spela samma avgörande roll (Bauman 1989, sid 149ff). Den utopiska gestaltningsdynamik fungerar då inte. Gentemot den typen av organiserat våld är rimligen maktbrytandet mer avgörande.

⁵ Izard, Carroll & Ackerman, Brian (”Motivational, Organizational, and Regulatory Functions of Discrete Emotions” 2000, sid 262).

⁶ Se Keen, Sam (*Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination: The Psychology of Enmity* 1988); Satha-Anand (1981, sid 20). Tester, Keith (*Sociologi och moral* 2000) menar att avhumaniseringen av offret sammankopplas med att soldaternas individualitet tas bort i den

upproret riskerar slaven att utsättas för lidande i och med att fiendebilder inte försvinner bara för att slaven gör uppror (med eller utan våld). Det gör att ickevåldets relation till lidandet också skall diskuteras. Gandhi och många av hans efterföljare har poängterat att rationella argument inte räcker mot hat och att lidandet kan vara ett sätt att bryta emotionell distans mellan konfliktparter.

”Our business therefore is to show them that they are in the wrong and we should do so by our suffering. I have found that mere appeal to reason does not answer where prejudices are age-long and based on supposed religious authority. Reason has to be strengthened by suffering and suffering opens the eyes of understanding. Therefore there must be no trace of compulsion in our acts.”¹

“If you want something really important to be done, you must not merely satisfy the reason, you must move the heart also. The appeal of reason is more to the head, but the penetration of the heart comes from suffering. It opens up the inner understanding.”²

Att beröra ”hjärtat” innebär att överskrida ett rent kognitivt rationellt argument och få människor att förstå på emotionellt vis. Nyckeln till denna emotionella förståelse är då enligt Gandhi lidandet.

I kontrast till lidandeteven diskuterar jag med hjälp av Erving Goffmans dramamodell ickevåldet som en riskfylld utopisk gestaltning.³ Goffman är en av Habermas teoretiska inspirationer men genom att använda Goffman direkt, istället för att använda Habermas eget resonemang, får vi hjälp att bemöta en fundamental invändning mot Habermas kommunikationsteori, nämligen problemet då människors argument *underkänns* på grund av att de inte betraktas

militära träningen, sid 118f, vilket förklarar varför massakrer på civila blir möjliga och regelbunda i krig. Charles G. Stangor menar att: ”stereotypes are developed and maintained because they serve a functional value, helping the individual meet important psychological needs...[such as] to justify or rationalize existing negative attitudes toward social groups, social conditions in which one group is systematically treated more favorably than another, or previous discriminatory behaviors. As a result of these processes stereotypes may be incorporated into the ideology of a social group, and may be reflected in the language of the culture.” (i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 629f). ”Främlingen” är en nedtonad och mer vardaglig form av fiendebild, se Hallerstedt, Gunilla & Johansson, Thomas (*Främlingskapets anatomi* 1996).

¹ Gandhi (1999, sid 382, Vol 30).

² Gandhi (1999, sid 48, Vol 54).

³ Se framförallt Goffman, Erving (1967; 1974) men även (*Strategic Interaction* 1970) Gestaltande innebär att den fysiska formen framträder eller en organiserad helhet (se Nationalencyklopedin). Det mest likartade resonemanget jag funnit är Bläsi, Burkhard (*Konflikttransformation durch Gütekräft: Interpersonale Veränderungsprozesse* 2001) som utvecklar en psykologisk interaktionsteori för ickevåldets ”konflikttransformation” genom ”förtroendeuppbyggnad”. Biggs (2003) använder ”communicative suffering” men då i en motsatt betoning av lidandet som ”evoking emotions and conveying information”, sid 22. Viss likhet finns med ”villkorslöst konstruktiv strategi” hos Ekstam, Kjell (*Handbok i konfliktantering* 2000).

som människor värda att lyssna på (eftersom de exempelvis betraktas som "vildar" eller "primitiva"). Problemet är avgörande eftersom samtalet kollapsar om inte deltagarna erkänner varandra som jämlika och kompetenta samtalspartners. Poängen är att det inte är *argumenten* som underkänns utan den *person* som uttalar argumenten.

Tolkningen av lidandets funktion i ickevåld tar hjälp av rollbegreppet inom "interactional role theory".¹ Rollbegreppet har under senare år kritiserats, bland annat av teorier som sätter identitet i centrum. Man menar att rollbegreppet beskriver människors relation till stabila samhällsstrukturer medan identitetsbegreppet tar hänsyn till människors varierande självdefinitioner, relationer till varandra och egna sociala konstruktion av förväntat beteende.

Jag ser dock två skäl till att i detta sammanhang använda ett rollteoretiskt perspektiv. För det första diskuterar jag ickevåldsaktivisters relation till just strukturers rolltillskrivning inom ett fungerande maktsystem. Om rollerna inte var så strukturerade skulle inte heller behovet vara så starkt för aktivisterna att försöka bryta reglerade förväntningarna och relationer. De skulle i så fall lättare kunna forma sina identiteter och inte behöva brottas med omedelbara sanktioner från maktsystemet. För det andra är rollperspektivet helt enkelt mer fruktbart för undersökningens målsättning i detta kapitel – att beskriva aktivisternas kreativa nytolkning av förväntade beteendemönster (roller).²

"Utopisk" är ett begrepp som använts flera gånger i avhandlingen utan en närmare begreppsdiskussion, vilket nu blir nödvändigt. Jag använder begreppet både i en allmän bemärkelse som "framtidsorienterad handling" och den moderna tanken att människor själva skapar samhället, och med speciell referens till ickevåldsrörelsen, i bemärkelsen "att förvandla framtiden till ett nu" genom att "konstruera situationer", liknande situationisterna i Paris under 50- och 60-talet.³ Utopismen i modern tappning har rötter både i en rumslig litterär form (exempelvis med Mores bok "Utopia" från 1516) och en religiös föreställning om det kommande "tusenårsriket" (millenniarism) som beskriver en "rörelse i tiden".⁴ En av föregångarna till ickevåldsrörelsen, George Winstanley och "Diggers" på 1600-talet i England, formulerade en av de tidiga utopiska skrifterna. "I *Frihetens lag* (1652) propagerar han för upprättandet av ett 'commonwealth'", vilket ju också senare skapades i landet. 1800-talets tänkande kring utopi karakteriseras av upplysningens "emancipatoriska diskurs" och föreställningen att samhället går att *förbättra*.⁵

¹ Till skillnad mot sociologins "strukturella rollteori" som inte ger mycket utrymme för aktörernas dramaturgi, se Sheldon Stryker i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. (*The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 486f).

² Montiel, Cristina Jayme (*Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century* 2001).

³ Thörn (1997b, sid 48, kapitel 5, 271).

⁴ Thörn (1997b, sid 49ff).

⁵ Thörn (1997b, sid 52).

Gandhi betraktade fullkomligt ickevåld som en utopi vilken gav färdriktning för kampen:

”De påstående på vilka jag grundat mitt resonemang är lika sanna som Euklides definitioner, vilka inte är mindre sanna därför att vi i praktiken inte ens kan dra en euklidisk linje på svarta tavlan. Men t o m en geometriker finner det omöjligt att klara sig utan att ha Euklides definitioner i minnet. Inte heller får vi göra oss av med de grundläggande påståenden på vilka läran om Satyagraha är baserad.”¹

Inom dagens ickevåldsrörelser förekommer organiserad ”utopiutveckling” eller ”visionsövning” i träningen.² Tanken är att man via en samhällsanalys av problemen och en vision av vad man vill uppnå skall kunna utveckla en strategi för ickevåldskampen.³ Ur strategin kan man sedan planera och utföra aktioner.

Lidandets problematik

“We shall match your capacity to inflict suffering by our capacity to endure suffering. We will meet your physical force with soul force. Do to us what you will and we will still love you. We cannot in all good conscience obey your unjust laws and abide by the unjust system, because noncooperation with evil is as much a moral obligation as is cooperation with good, and so throw us in jail and we will still love you. Bomb our homes and threaten our children, and, as difficult as it is, we will still love you. Send your hooded perpetrators of violence into our communities at the midnight hour and drag us out on some wayside road and leave us half dead as you beat us, and we will still love you...Be assured that we'll wear you down by our capacity to suffer, and one day we will win our freedom. We will not only win freedom for ourselves, we will so appeal to your heart and conscience that we will win you in the process, and our victory will be a double victory.” (Martin Luther King).⁴

Det är enligt Gandhi nödvändigt att deltagarna i ickevåldskampen är disciplinerade för att samordningen och dynamiken skall fungera.⁵ För att

¹ Gandhi (1983, sid 27).

² Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984), se kapitel 8 och ”Gelenkte Phantasie” där ett icke-sexistiskt samhälle visioneras fram, kapitel 5:3.

³ Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984), se inledningen av kapitel 1.

⁴ Citerat ur Dear (1993, sid 55). (Originalcitrat finns i Scott King, Coretta (1983) *The Words of Martin Luther King, Jr.*, New York: Newmarket Press, sid 73). En kortare version finns också i Ansbro (2000, sid 9).

⁵ Gandhi (1970, sid 41–43). Gandhi (1998, sid 10ff). Bergfeldt (1993) menar att ”intern enighet” är avgörande för ickevåldskampens dynamik, sid 357.

kunna frigöra sanningskraft i ickevårdskampen måste aktivisterna visa sin sanningssökande ärlighet genom att vara beredda att förlora allt ("fearlessness") – sin egendom, sina vänner, sin kropp – allt utom sin "heder", det enda de med säkerhet kan bevara.¹ Gandhi menar att aktivistens beredvillighet att lida för sin sak och uthärda motpartens bestraffningar leder till att motpartens "hjärta", samvetet eller medkänsla mjuknar. Dynamiken uppstår ur *självpåtaget lidande* ("voluntary suffering" eller "self-suffering"), vilket vi tidigare konstaterat är en central del av ickevårdskampen.

Självpåtaget lidande handlar inte om hjälplöst lidande, utan ett accepterat, målmedvetet, avsiktligt, uthålligt och synliggjort lidande.² Inte ett lidande som följer ur att man ser på sig själv som värdelös eller som ett maktlöst offer, utan ett lidande som är en följd av en tro sin integritet och en tro på något högre värde. Gandhi menade att man inte kan åstadkomma en verklig transformation av konflikter om man enbart försöker tillmötesgå förnuftet, man måste även beröra eller bidra till en förändring av motpartens emotioner, identitet och erfarenhet ("hjärtat").

Lidande har ett visst positivt värde i indisk religionsfilosofi eftersom man menar att lidandet i grunden är självförvållat och att man genom att stå ut med eller vara oberörd av lidandet, kan skapa en själens befrielse från kroppen och begären.³ Lidandet blir därmed en väg eller ett medel till det religiösa fullkomligandet.

Gandhis ansats var en lite annorlunda variant där han menade att lidandet har ett värde som befriare av *den andre* – förtryckarens hjärta, medkänsla eller samvete. Satyagraha som "kärlekskraft" och den oändliga kärleksfullheten till vår nästa likställs av Gandhi med den oändliga förmågan till lidande för sanningen eller för vår nästas liv. Satyagraha, ickevård och civil olydnad är bara, menar Gandhi, ett nytt namn för den sedan urminnes tider erkända "lidandets lag".⁴ Den enda egentliga begränsningen av ickevårdets tillämpbarhet ligger i den individuella aktivistens "strength to suffer".⁵

Betoningen av lidande har i hög grad avskräckt intresserade och blockerat förståelsen av ickevård. Samtidigt har andra lockats av betoningen av lidande.

¹ Denna rekommendation bör kanske förstås i hinduistiskt perspektiv men det är samtidigt en nykter och praktisk rekommendation för vilken soldat som helst, även en ickevårdssoldat. Utan denna offervilja kan inga krig utkämpas och inga soldater kan fås att riskera sina liv i kampen. Kriget och militären utgör ofta en jämförelsemodell för tänkandet i ickevårdslitteraturen, exempelvis hos Gregg (1936) och Sharp (1973).

² Gandhi (1970, sid 142–147).

³ Se Nationalencyklopedin, band 12, sid 275, gällande hinduism och buddhism. Det innebär inte att man vill lida. Lidandet har här ett värde som *medel* till att övervinna kroppens och egots begär. Gandhi lyfte fram denna "renande" aspekt hos lidandet men betonade även andra aspekter, se Gandhi (1970, sid 142; 1942, sid 26).

⁴ Gandhi (1970, sid 142–147). Gandhi menar till och med att ju "renare" lidande, ju större blir framgången. Renheten avser då att lidandet inte sker av egoistiska skäl, exempelvis en vilja till berömmelse, beundran, helighetsförklaring eller martyrskap.

⁵ Gandhi (1998, sid 17, Vol 4).

Professorn i kristen etik, Harvey Seifert, skriver i sin bok *Conquest by Suffering* att: "Suffering for compassionate ends is transmuted into spiritual growth and the fulfillment of the highest purposes of existence."¹ Idén att individers psykosomatiska smärtupplevelser skulle fungera frigörande eller socialt förändrande ter sig absurd. Gandhi menar dock inte att det är lidande i sig som är kraftfullt utan lidandet för en sanningsövertygelse.² Att Gandhi misstolkas kan bero på att han i några sammanhang uttalat saker som exempelvis att aktivisten skall "finna glädje i lidandet",³ eller det än mer svårsmälta "Pain to a *Satyagrahi* is the same as pleasure";⁴ vilket tyder på en hyllning av just lidandet i sig. Det har fått vissa att förklara resonemanget utifrån hans personlighet, barndom eller hinduism, snarare än socialt praktisk befrielsekamp.⁵ Jag menar att omvändelseprocessen av "hjärtat" bör förstås som ett försök att *lösa upp konflikters emotionella blockeringar eller sociala distans* mellan parter.⁶ Det självpåtagna lidandet kan öppna möjligheten för empati, sympati, "perspektivtagande" eller tillit i form av förväntat beteende, beroende på hur lidandet hanteras.⁷

Självpåtagat lidande ses överlag i litteraturen som en kreativ kraft som förändrar människor och ytterst skapar social förändring.⁸ Man hävdar visserligen inte att lidande skulle skapa sympati för aktivisten oavsett sakfråga, utan omvänt genom fokus på sakfrågan och sin egen uppfattning om vad som är sant och rättvist får lidandet en sanningsförmedlande kraft.⁹ I den existerande litteraturen ses det självpåtagna lidandet som funktionellt av flera anledningar. Det visar på offervilja, är en träning i självkontroll, besparar människoliv, visar på kärlek, uppriktighet och stöd till motpartens behov och är ett skydd för andras liv då ickevåldsaktivisten begär misstag.¹⁰ Tidigare

¹ Seifert (1965, sid 189).

² Galtung & Naess (1990, sid 178–185, 259–260).

³ Gandhi (1970, sid 143).

⁴ Gandhi (1998, sid 74, Vol 4).

⁵ Rudolph & Rudolph (1983, speciellt sid 42, 46ff, 56).

⁶ Här är utgångspunkten i enlighet med "emotionssociologin" att känslor konstrueras ur social interaktion och moraliska bedömningar (vilka utgår från en social grups normativa ordning) och inte är ett uttryck för inre privata förhållanden, se Johansson (1999, sid 64–68 och 386–391). Se även Lewis & Haviland-Jones (*Handbook of Emotions* 2000), speciellt Kemper, Theodor ("Social Models in the Exploration of Emotions" 2000). Se även Lindberg, Odd (*Emotioner, sociala band och ritualer* 1999, kapitel 5).

⁷ Se Naess (2002, sid 77ff) om "tillitens psykologi" hos Gandhi. Nancy Eisenberg menar att perspektivtagande innebär att man förstår men inte nödvändigtvis känner som den andre, medan: "Empathy is defined as an emotional reaction to another's emotional state or condition that is consistent with the other's state or condition (e.g., feeling sad when viewing a sad person)... Sympathy, which frequently may stem from empathy [is] a vicarious emotional reaction based on the apprehension of another's emotional state or condition, which involves feelings of sorrow, compassion, or concern for the other." (i Manstead, A. & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 203).

⁸ Gregg (1936, sid 198–202).

⁹ Gregg (1936, sid 199).

¹⁰ Se exempelvis Burrowes (1996, sid 111). Galtung & Naess (1990, sid 181–185).

tolkningar har till stor del satt just upplevelsen av lidande och dess psykologi i centrum, samtidigt som man antytt en social dynamik i form av ”exemples makt”, ”statusskillnad” eller en ”publiks” betydelse.¹

En av de första som försökte göra en tolkning av ickevåldskamp utifrån socialpsykologisk teori var Gregg som på 1930-talet lanserade ickevåld som ”*moral jiu-jitsu*”. Här finns en del element av den ickevåldsinteraktion jag kommer att beskriva nedan. Dock är inte agerandets utformning *inför åskådare* (”uppförande”) det centrala i Greggs analys (han nämner publiken enbart som en förstärkning av dynamiken), utan de kämpande personernas individuella moral, känsla, initiativ och energi. Analysen stannar vid den primära analysenheten för interaktionens situation, två personer. Gregg bortser därmed från ett socialiserat rollbeteende i grupperns interaktion. Poängen är att vi från barnsben formar vår personlighet, moral, beteende och emotioner i andras intima åsyn. Vi socialiseras genom att ses av andra människor och detta åskådande har en avgörande betydelse för hur vi skall förstå lidandets roll i ickevåld och konflikter.

Poängteringen av lidandets roll i konflikthantering har kritiserats av bland annat ickevåldsfeminism.² Lidande ses som en betoning av individuell styrka och martyrskap, något som kan förknippas med patriarkalt framhävande av mannens makt över andra och känslkontroll. Istället för lidande har feminister lyft fram hur en ickevåldskamp kan skapa ”empowerment”, en process av självtillit och förmåga att använda sin ”egenmakt” som individ och grupp.³ Makt ses då på ett liknande sätt som i Gandhis resonemang, inte som ett personligt attribut, utan som något som skapas i en relation. Genom att förändra relationer, privata eller politiska, kan man utöva egenmakt (i betydelsen frigörande handlingsförmåga) och undvika att bli vare sig förtryckt eller förtryckare. Det sker genom ickevåldskampens dubbla ansats

”to acknowledge and connect us with that which is valuable in a person at the same time as it resists and challenges that person’s oppressive attitudes or behaviour.”⁴

¹ Se exempelvis Gregg (1936) som ser interaktionens betydelse i ickevåldets ”moraliska jiu-jitsu”, Hare & Blumberg (1968) om statusskillnaden mellan konfliktparter och Pelton (1974) som studerar ickevåld utifrån experimentell socialpsykologi och dess teorier om kognitiv och emotionell förändring. Oppenheimer, Martin (*Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses* 1968) antyder en rad inverkan sociologiska faktorer som har betydelse, såsom exempelvis kulturell skillnad och storleksskillnad mellan konfliktgrupper och våldets kulturella värde. Kuper (1960) är en ovanligt kritisk uppgörelse med betoningen av lidande, se sid 84 ff.

² Se exempelvis McAllister (1982).

³ För en teoretisk utredning av begreppet ”empowerment” se Erwér, Monica (*Empowerment: en fråga om genus, makt och social transformation* 2001). Foucault, som annars påverkat feministisk forskning i hög grad, bidrar inte till förståelsen av empowerment (Deveaux, Monique ”Feminism and Empowerment: A Critical Reading of Foucault” 1994).

⁴ Meyerding, Jane i McAllister (1982, sid 10).

Icekvåldsfeminism hjälper oss att se hur olydnaden kan bli möjlig trots rädsla, ofullkomlighet, lydnadsvanor och socialiseringens internalisering av gruppens normer. Men, liksom icekvåldsfeminism menar jag att icekvåld innebär att acceptera risken att lida. Egenmakt eller gruppsolidaritet innebär inte att lidandet försvinner. Lidandets risk uppstår som en oundviklig konsekvens av vägran att skada motparten.

Därmed kvarstår den kontroversiella frågan vilken social roll, funktion och värde lidandet har i icekvåldskamp. Lidande är inget unikt för icekvåld. Vi kan de facto konstatera att inte bara religiöst troende eller icekvåldsaktivister är beredda att utstå lidande för något de värdesätter. Militärer är beredda att riskera sina liv för sin nation och plikt. Föräldrar är beredda att utstå lidande för att skydda sina barn och aktivister av olika slag är beredda att utstå lidande för sin ideologiska övertygelse om kommande generationers bättre framtid. Gemensamt för dessa olika sammanhang är att människor tror att lidandet följer av en plikt, ett ansvar till andra eller är något man behöver acceptera för att nå fram till det man önskar. Den avgörande skillnaden är att man i ett icekvåldsmotstånd med öppna ögon, *utan att försöka värja sig* eller undkomma, möter risken för lidande. Ja, man kan säga att icekvåldsrörelser utmärker sig genom att de använder (risken för) lidande som ett *medel* i kampen.

Riskfylld utopisk gestaltning

”And as a *Satyagrahi* never injures his opponent and always appeals, either to his reason by gentle argument or to his heart by the sacrifice of self, *Satyagraha* is twice blessed; it blesses him who practises it, and him against whom it is practised.”¹

Gandhis tes om lidandets politiska roll för befrielsekampen utvecklades i speciella sociala kontexter – det segregerade Sydafrika och det koloniserade Indien – präglade av rasism, etnisk över- och underordning och ideologier om lägre stående människor. Det var därför centralt för en befrielsekamp att otvetydigt påvisa sin mänsklighet, civilisation och jämlikhet. Om målsättningen var ett samhälle med goda relationer mellan alla människor var den militära kampen utesluten. Ett sätt att göra befrielseaktivisternas mänsklighet tydlig är att visa de militariserade makthavarna på ett annat sorts mod – modet att dö för sin tro på ett jämlikt samhälle.

”The Negro’s [sic!] method of nonviolent direct action is not only suitable as a remedy for injustice; its very nature is such that it challenges the myth of inferiority.

¹ Gandhi (1998, sid 30, Vol 4).

Even the most reluctant are forced to recognize that no inferior people could choose and successfully pursue a course involving such extensive sacrifice, bravery, and skill.” (Martin Luther King, Jr. 1963)¹

Mitt tolkningsperspektiv av ickevåld innebär att risken att lidande drabbar aktivisterna används för att underminera hat, fiendebilder och emotionella blockeringar, och därmed som en väg att underlätta uppkomsten av en minimal och *nödvändig tilltro* mellan konfliktparterna.² Men lidandet är inte den centrala sociala faktorn i dynamiken. Den ligger istället i *omdefinierandet* av våldsgenererande situationer, roller och handlingar. Det som gör omdefinierandet likt en kraft är att det *materialiseras i konkret handling* där ickevåldsaktivisterna *riskerar* lidande. Lidandets betydelse består i att den utgör en indikator på aktivisternas *hängivenhet*. Genom handling för en vision, trots risk för lidande, blir ickevåldsaktivisters tagna som seriös part i en konflikt. De upphör vara ”icke-människor”, ”idioter” eller ”djur”. Icke-våld underminerar, om det här resonemanget stämmer, genom kombinationen av praktisk omdefinition och risk för lidande, det omänkskliggörande fiendebilder åstadkommer.

I moderna ickevåldsaktioner har Gandhis höga krav på aktivisterna ersatts av relativt praktiska *ickevåldsriktlinjer*, ibland med rent taktisk motivering, riktlinjer som säkerställer en nödvändig ickevåldsdisciplin i aktionen.³ Riktlinjerna har blivit allt färre med åren och kraven har minskat.⁴ National Lesbian and Gay March on Washington använde en typisk uppsättning riktlinjer:

¹ Citerat ur Kriesberg (1998, sid 113f).

² Biggs (2003) menar även att intern ”credability” för rörelsens ledare sker genom uppoffringar och risken för lidande, sid 18.

³ Se exempelvis den Kambojanska rörelsen Dhammayietra i Moser-Puangsuwan & Weber (2000, sid 262).

⁴ För The Continental Walk (*The Continental Walk for Disarmament and Social Justice: Organizers Manual* 1975) var aktionsriktlinjerna inte mindre än 17 stycken och utgjorde då bara ett av de 8 områdena där disciplin eller ”agreement statements” förslogs. Det skall jämföras med de vanligen 5–8 riktlinjerna i senare versioner, se exempelvis A Day Without the Pentagon (1998) som även om de bara nämner fem verkar ha sju stycken, eftersom både träning och vänggrupper beskrivs som obligatoriskt i texten. Under trädkramaraktionerna i Bratteforsdalen fanns bara fyra riktlinjer: ickevåld, inga droger, ingen partipolitik, inget sabotage (inbjudan från Anders Hagdahl, kopia finns hos författaren). Idag är det framförallt i USA som riktlinjer, krav på vänggrupper och ickevåldsträning ingår i aktioner, men även i USA gäller det långt ifrån alla. Det varierar högst betydligt hur viktigt riktlinjer anses vara, även inom samma kampanj. I ockupationerna av Seabrook-kärnkraftsverket betonades träning, vänggrupper och riktlinjer 1977 (Clamshell Alliance 1977), men 1979 var enbart viss träning och vänggruppsstrukturen kvar. Istället fanns en betoning på fysiskt ickevåld: ”mass fence take-down” och ”collectively resisting removal and arrest” med hjälp av barrikader och genom att släppa ut luft ur däckerna på transportfordon (Coalition for Direct Action at Seabrook 1979).

“For the purpose of building trust and a common foundation for safety, participants in the Supreme Court Action are asked to agree to the following:

1. Our attitude will be one of openness and respect for all people we encounter.
2. We will not engage in physical violence, even in the face of hostility.
3. We will seek to express our feelings of anger, frustration, and pain without verbally abusing any individual.
4. We will not bring or use drugs or alcohol other than for medical purposes.
5. We will not carry any weapons.
6. We will not run, intentionally destroy property*, or in any other way promote panic or endanger the well being of any person participating in, or in the vicinity of, the action.

All participants in the action are expected to participate in a Non-Violence Training Session and be organized in affinity groups.

*While property destruction is not necessarily, or in all cases, a violent act, it can create a dangerous situation if carried out in the midst of a large group of people.”¹

Även om dagens ickevåldsriktlinjer inte ställer lika höga krav på ickevådligt agerande som Gandhi gjorde uttrycker även de en *vänskaplighet trots förväntat våld och förtryck från motparten*. Viljan att upprätthålla de riktlinjer som gäller är stor. Man använder fredsbevarare, vängrupper, arbetsgrupper och ickevåldsträning för att upprätthålla den ickevådliga karaktären på aktionen. I ickevåldsaktioner med riktlinjer är det inte ovanligt att man använder *fredsbevarare*: ”marshals”, ”monitors” eller ”peacekeepers” (rörelsens egna ”vakter”).² De är organiserade i team och har genomgått speciell träning och skall underlätta med information och överblick till alla deltagare och ”fredsbevara” vid ”confused or disruptive situations”.³ En poäng med *vängrupper* är att kunna genomföra konfrontativa aktioner med många deltagare. Deltagarna tränar i vängrupperna och delas upp i ”de som riskerar att bli gripna” och ”stödpersoner”, vilka i sin tur delas upp i olika funktionärsroller – talesperson, kontaktperson, mediekontakt, sjukvårdsansvarig och fredsbevarare.⁴ Dessutom finns speciella *arbetsgrupper* som ansvarar för olika uppgifter: transporter, stöd, juridik, ekonomi, boende, kommunikation, träning och så vidare.

Det kraftfulla i de ickevåldsaktioner som den indiska befrielse rörelsen genomförde låg inte i lidandet för en sanning, utan istället i att aktionerna

¹ National Lesbian and Gay Civil Disobedience Action (*Out & Outraged: Non-Violent Civil Disobedience at the U.S. Supreme Court – For Love, Life & Liberation, October 13, 1987, C.D. Handbook* 1987, sid 10).

² Livermore Action Group (1983, sid 41).

³ Livermore Action Group (1983, sid 41). För att fungera som ickevåldsvakter eller fredsbevarare (och inte ”peace pigs”) behöver teamet ha god kunskap om aktionen, planerat väl och rollspelat tänkbara situationer och lösningar.

⁴ Livermore Action Group (1983, sid 40).

uttryckte en *tilltalande utopiskhet* som för parterna var både ömsesidig och sociokulturellt förankrad. Det var genom att aktivisterna, trots att de mötte förakt, hot och våld, konsekvent agerade *som-om* deras motpart var en jämlik vän som människor blev berörda. Som-om handlingen blir en motsägelse till fiendebilden och stereotyper som antingen stegvis eller i en plötslig ”omvändelse” kan förändra relationen:

”Individuals would be expected to change their beliefs about outgroups through contact with outgroup members if the encountered individuals are perceived to engage in *behaviors that contradict the stereotypical beliefs.*”¹

Målet var ömsesidig jämlikhet och tanken om att mål och medel präglar varandra var så framträdande att aktivisterna agerade (för egen del) som om målet redan var nått.² Vad jag kallar en *ickevåldslig som-om handling i en risksituation* är ett sätt att tillämpa målet i nuet, trots risken för lidande.³ I denna *utopiska gestaltning* genom som-om handlingar sker två simultana processer: dels ett *synliggörande av orättfärdighet* eller något skamligt, dels ett *synliggörande av rättfärdighet* eller något som är önskvärt. Eftersom de indiska befrielseaktivisterna ville etablera en framtida relation med engelsmännen som var präglad av jämlikhet och respekt, agerade de med än större fredlig disciplin ju mer våld eller hat engelsmännen gav uttryck för.

Förutsättningen för dynamiken är att de allra flesta människor, i alla läger, önskar leva i en värld präglad av respekt och jämlikhet. Icke-våld *förutsätter en tro på människors potential* att välja bort våld och förtryck.

¹ Min kursivering av Charles G. Stangor i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. (*The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 631). ”Outgroup” är den grupp man själv inte tillhör och vilken stereotyperna gäller.

² Det rädde givetvis konflikter om målet inom den indiska befrielse rörelsen, liksom inom alla rörelser. Det uppstod flera gånger konflikter mellan Gandhi, som betonade framtida goda sociala relationer med engelsmännen, och andra som betonade Indiens formellt legala självständighet.

³ Begreppet ”ickevåldslig som-om handling” är mitt eget men resonemanget är inspirerat av Erving Goffmans socialpsykologiska dramateori. Ett perspektiv på ickevåldshandlingar i konflikter med ”som-om handlingar” kan kritiseras för att vara manipulativt, men bör förstås kommunikativt. ”Som-om” innebär inte att man agerar falskt. Jag förutsätter att ickevåldaktivister kan vara ärliga aktörer. I den mån de är cyniska motverkar deras agerande det dialogunderlättande som man samtidigt strävar efter, se Habermas kritik av Goffman, Habermas (1984, sid 90–94). Den handlande aktören försöker säga något om hur det önskvärda, hur utopin, ser ut. Givetvis kan det vara så att ickevåldaktörer istället är naiva och *tror* att alla människor är jämlika och vänner i någon slags ”egentlig” mening. Poängen här är att den aktuella konfliktsituationen visar att det inte just nu är jämlik. Våldspräglade konflikter innebär per definition att inte alla parter *behandlar* varandra som jämlika vänner. Därmed finns det en poäng i att bryta konflikten våldsdynamik och agera som om man var jämlika vänner.

”Even if the opponent plays him false twenty times, the *Satyagrahi*, is ready to trust him the twenty-first time; for, an implicit trust in human nature is the very essence of his creed.”¹

Det behöver dock inte vara så att människor ”egentligen” eller ”innerst inne” är goda och vill väl. Icke våld bygger enbart tron att god vilja också finns, åtminstone som en möjlighet.² En önskan förverkligas inte enkelt. Många olika hinder finns. Människor ser kanske inte någon realistisk möjlighet att leva enligt en utopisk önskan så länge det finns hotfulla personer, eller så länge människors andra potentialer – illvilja, exploatering eller dominansönskan – accepteras eller till och med uppmuntras i samhället. Eller så har människor kanske mött så mycket ont i livet att de slutat önska. Genom att agera med större respekt och omsorg ju mer våld eller förakt de möter, försöker ickevåldsaktivister övertyga även den mest ”härdhärtade” att ”fienden” faktiskt inte kommer att skada, ens om vapen, skydds- och kontrollredskap läggs undan. Det blir efter hand uppenbart att en ny diktatur eller våldsamt hämnd mot gamla förtryckare inte är något att vara rädd för. Därmed antas det utopiska ickevåldshandlandet förstärka alla människors möjlighet att välja respekt, vänskap och jämlikhet.³

Främjandet av jämlikhet motverkas dock av andra krafter. Det finns mycket som kan störa, förhållanden som inte enbart grundar sig i maktrelationer. En social och emotionell distans mellan parterna i en konflikt kan vara ett avgörande hinder för förståelse.⁴ Avgörande sociala skillnader mellan parterna – i fråga om exempelvis klass, kön, etnicitet och kultur – kan tillsammans med konfliktodynamiken i sig själv och ideologiska föreställningar om exempelvis över- och underlägesenhet generera främlingskap, fördomar, fiendebilder och rent av en beredskap att döda.⁵

I ickevåld är avståndstagandet från våld ett försök att överbrygga den sociala distansens emotionella barriärer i konflikter, vilket leder till självpåtagat lidande. Men lidandet i sig skapar inte någon avgörande medkänsla. Om det var så vore massmord, förintelseläger eller krig inte möjliga. Det verkar istället avgörande *varför* aktivisterna lider, i vilken situation och vad de faktiskt försöker göra när

¹ Gandhi (1998, sid 74, Vol 4).

² Naess (2002) menar att ytterligare två förutsättningar finns: att det alltid finns gemensamma intressen (av något slag) och att aktivisterna är i stånd att genomföra aktionerna i praktiken, sid 86.

³ Fellowship of Reconciliation USA (*Actions For Compassion: Stop the War Against Women: Organizers Packet* 1990) sätter ”equality” i centrum av ickevåld och framställer dess motsats (i detta fall ”domestic violence”) som framförallt en fråga om ”power and control.”

⁴ Sharp (1973, sid 711–717). Christie, Daniel J. m fl (*Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century* 2001, sid 41f, 78).

⁵ Grossman, Dave (*On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* 1996), speciellt ”emotional distance”. Sharp (1973) talar om ”the barrier social distance”, sid 711.

de bestraffas.¹ Att välja risken att lida – i en situation där man kan undvika det – är fundamentalt annorlunda än det lidande man drabbas av i ett överfall eller en olycka, det är att vara beredd att lida för en sak man tror på. Självpåtagat lidande innebär per definition att lidandets pris anses vara acceptabelt för att uppnå något av högre värde. Svårigheten i en konflikt laddad med fiendebilder är att förmå en part att förstå ”den andre” som medmänniska med människovärde och lidandet som mänskligt lidande.² Tanken är att förtryckarens potential till medmänsklighet frigörs då han *känner igen sig själv* i den andres lidande. Icke-våldskampen använder *utopiska gestaltningar i risksituationer* där aktivister åskådliggör en gemensamt attraktiv vision (utopi) trots överhängande fara för bestraffningar eller provokationer.³ Misstänksamheten i konflikter gör normala vänskapliga gester icke-övertygande. Det krävs något som gör den vänskapliga viljan så tydlig att den inte kan avfärdas som falskspel, idioti eller feighet.⁴ Det är just då en handling kostar något för den som utför den som den blir svår att underkänna eller avfärda som oärlig.⁵

”A Non-co-operationist strives to compel attention and to set an example...[H]e allows his solid action to speak for his creed...Speech, especially when it is haughty, betrays want of confidence and it makes one’s opponent sceptical about the reality of the act itself.”⁶

Låt oss ta ett exempel på den utopiska riskhandlingens sociala dynamik. Under segregationens epok i USA genomfördes en slags icke-våldslig invasion av badstränder reserverade för vita (”wade-in”).⁷ I Mississippi fick en inhemsk medborgarrättsrörelse inspiration av en wade-in i maj 1959.⁸ Gilbert Mason gick tillsammans med nio andra svarta till Biloxi Beach, en förbjuden del av den

¹ Burrowes (1996, sid 111).

² Lahey, George (*Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses* 1968, sid 386–393).

³ Det medvetna *risktagandet för utopin* skiljer icke-våldsrörelsen från den bredare trend sedan 60-talet av ”nya sociala rörelser” vilka kan sägas karakteriseras av sin handling i nuet, sin levda utopi här och nu, se Melucci (1989).

⁴ Uthålligt icke-våldsmotstånd undergräver den typiska självträffadiggörande tendensen (”self-serving bias”) att människor tar ”less credit for failures than they do for their success” och ser sig själva som ”being on the moral high ground” (Mayton 2001, sid 311). Även personer i en härskande klass (som briter i Indien) kan därmed förmås att se den sociala orättvisa de skapar.

⁵ Det är i handlingen sanningshalten i ens tro och åsikter provas. Gandhi menade att man inte kan veta om ens ”inre röst” tillhör Gud eller Djävulen ”for both are wrestling in the human breast. Acts determine the nature of the Voice” (Gandhi 1998, sid 35, Vol 1).

⁶ Gandhi (1998, sid 42, Vol 4).

⁷ Mason, Gilbert (*Beaches, Blood, and Ballots: A Black Doctor’s Civil Right Struggle* 2000). Sharp (1973, sid 378) kallar aktionstekniken ”wade-in”.

⁸ Mohl, Raymond A. (*H-Net Book Review*, 18 December, Reconstruction Period Research Forum: Civil Rights Movements 2003) www.afrigenas.com/forum-reconstruction/index.cgi?noframes;read=70 (050819).

enorma badstranden. När fler badande svarta kom till stränderna ett år senare uppstod de ”blodigaste upploppen i statens historia”. När en svart ickevåldsaktivist straffas efter att glatt sjungande, med badkläder och matsäck tillsammans med familj, kamrater och vänner gått in på en ”white-only” badstrand, uppstår en dubbelbottnad dynamik. Dynamiken gör handlingen både riskfylld och utopisk. När aktivister misshandlas och sätts i fängelse synliggörs maktthavarnas brutalitet och samtidigt synliggörs aktivisternas goda ambitioner. Här sätts inte bara en medborgarrättskamp i regimens fängelse, utan det sker för att hon tänkte umgås med människor av en annan hudfärg på badstranden, en varm och skön sommardag.

Våld mot ickevåldsaktivister som gör något konstruktivt och inte försvarar sig (med motvåld) men trots allt inte ger vika, gör förtrycket groteskare och samtidigt visionen om gemenskap mer tilltalande. Ju mer övervåld som förekommer och ju tydligare utopisk symbolik, desto svårare blir det att upprätthålla maktordningens legitimitet. Sydstaternas våldsförtryck liksom medborgarrättsrörelsens fredliga krav om liberala politiska rättigheter stod i skarp kontrast.¹ Här är alltså tänkbart att en emotionell distans förbyts i en gemensam önskan om försoning. Åtminstone kan ett tillräckligt förtroende etableras som gör förhandlingar om förändring möjliga.

Enligt Sharp kan deltagare i en ickevåldskamp utstå lidande utan en religiös tro om de förstår att *teknikens funktion kräver* att de inte flyr undan eller ger efter för hämndbegär.² Sharp talar om dynamiken i ickevåldsaktivisternas lidande som *politisk jiu-jitsu*. Det konsekventa ickevåldet sätter våldsanvändandet i dess värsta tänkbara ljus och underminerar våldets legitimering och därmed maktthavares position. Våldet slår så att säga tillbaka på användaren själv på liknande sätt som man i kampartsformen jiu-jitsu använder attackens kraft i sitt försvar.³ Motpartens råstyrka vänds mot honom själv genom att aktivisten inte ger hans våld legitimitet vilket leder till förlorat stöd och minskade maktresurser. Sharp hävdar att motparten åtminstone måste legitimera sina våldshandlingar inför potentiella och nuvarande grupper som stödjer dennes makt.⁴ Av moraliska eller pragmatiska skäl vägrar ickevåldsaktivisterna hämnas eller använda ett våldsförsvaret, trots att det verkar befogat. Därmed skapas ett moraliskt tryck på motparten, allianser rubbas, neutrala parter tar ställning och osäkerhet skapas bland dem som stödjer motparten. Tidigare oengagerade parter samt de grupper som lider under våldsanvändarens förtryck påverkas

¹ Inte alla wade-ins förtrycktes med våld. Det kunde till och med vara så att tillgången till badstränderna öppnades direkt efter en aktion, utan att ens rättegång hölls mot aktivisterna (exempelvis Haulover Beach i Miami som desegregerades flera år före den allmänna desegregationen av badstränderna på 1950-talet).

² Sharp (1973, sid 554).

³ Här bygger Sharp alltså vidare på Gregg (1936) men menar att jiu-jitsun framförallt fungerar politiskt och socialt, inte moraliskt och individuellt. Rigby (2002) kallar det istället ”shame power”, sid 5ff.

⁴ Sharp (1973, sid 657–698).

också. Ju mer våld motparten använder, desto allvarigare misskrediterar denne sig själv, om våldet möts med ett konsekvent motstånd utan våld.¹

Men undergrävandet av maktutövningens legitimitet är bara en del av den ickevåldsliga dynamiken. Och ickevåld som jujitsu handlar inte enbart om utanvåld utan likväl om antivåld, i detta fall utopisk gestaltning, en konfrontation där våldet konstrueras med en vacker möjlighet av något annat. När ickevåldsrörelsens agerande synliggör både brutaliteten hos motparten och den tilltalande utopin om gemenskap uppstår vissa möjligheter. *Om den emotionella distansen överbryggs, samtidigt med att motpartens maktbas och politiska legitimitet undermineras kan en beredskap eller rent av en vilja till förståelse och överenskommelser mellan parterna frigöras.* Om enbart makthavarens brutalitet synliggörs uppstår en svårighet för ickevåldsrörelsen att främja det överordnade målet – gemensamt sanningssökande. Risker är då att lidandet blir det avgörande argumentet, istället för handlingens utopiska vision. Den tilltalande utopin eller synliggörandet av rättfärdigheten är avgörande om kampen skall fungera kommunikativt transformerande av konflikten.

Emotionell utpressning

Om aktivisterna uppfattar den egna sanningen som Sanningen, söker kortsiktig framgång och dessutom ser lidandet som en nyckel till framgång, kan möjligen en sammanblandning av lidande och sanning prägla kampen. Genom att använda sitt självupppoffrande lidande kan aktivisterna skapa så starka emotionella reaktioner att de förmår andra att underordna sig deras krav. I utopiska riskhandlingar finns en risk att *emotionell utpressning* uppstår. De flesta berörs illa av andras lidande, speciellt om de görs ansvariga på något sätt. Under Vietnamkriget fanns det aktivister som i sitt motstånd mot kriget begick självmord genom att tända eld på sig själva på offentliga platser ("självränning").² Gandhi använde sig flitigt av fasta för att övertyga sina egna ickevåldsaktivister, sin familj och indiska grupper, i de fall då han ansåg att någon av dem var förtryckande och ville förmå dem att ändra sitt handlande.³ Hans fastor var då ofta tidsmässigt obegränsade, det vill säga med en uppenbar risk för hans liv. Man kan med goda skäl hävda att fasta förstas annorlunda i den indiska kulturen, där Gandhis fastor tolkades som hans botgöring för sina

¹ Holm (1978, sid 102–104) och Sharp (1973, sid 657ff).

² Se exempelvis Wirmark (1974, sid 47f).

³ Han genomförde intressant nog aldrig fastor i konflikter med England. Antagligen eftersom han inte utgjorde en moralisk auktoritet bland britterna. Att fasta betraktade han visserligen som "en sista utväg" men också som "det främsta och mest effektiva vapnet i [satyagraha] under vissa omständigheter" (1983, sid 57).

egna och andras moraliska felsteg ("fasting for purification").¹ Men utifrån andra goda skäl uppfattas en fasta till döds åtminstone i västvärlden som i det närmaste samma sak som hungerstrejk och därmed just ett försök till utpressning.² 1999 fastade en fängslad engelsk djurrättsaktivist så länge att han kom nära livshotande koma. Hans fasta var kopplad till konkreta krav på den engelska regeringens djurskyddspolitik. Rimligen kan en fasta även i Indien ges en sådan baksida, något Gandhi själv poängterade.³ Ett kreativt ickevåldsmotstånd kan använda en mängd olika möjligheter att exponera plågsamt lidande – vad Erik Erikson kallar "demonstrative self-suffering" – som förmår en publik att reagera och där lidande blir så påträngande för de som görs moraliskt ansvariga att eftergifter tvingas fram.⁴

Poängen här är dock att Gandhi även i sina fasteaktioner eftersträvade förståelse och kommunikation kring sanning. Huruvida han lyckades är en annan fråga vi inte tar ställning till här.

Vårt gemensamma rollspel

Om perspektivet hittills varit rimligt bör en sociologisk analys av ickevåldskamp utgå från att (en risk för) lidande är förknippad med de motståndshandlingar aktivister utför för att övertyga om ett önskvärt mål (utopin) och i en strävan att nå en gemensam överenskommelse med motparten i konflikten (Sanning).

Gandhi gjorde en skillnad mellan en människa och denna människas agerande som är nyckeln till en sociologisk förståelse av lidandet. Man kan säga att en ickevåldskamp *skiljer på sin motpart som människa respektive som rollaktör* på ett sådant sätt att man stödjer och respekterar människan medan man bekämpar rollen. Det handlar om att: "Hata synden och inte syndaren".⁵ Robert Burrowes menar att Gandhis ickevåldsansats handlar om att allas behov skall tillgodoses;

"[A] method of struggle that satisfies three conditions: It must destroy need-denying structures, create need-satisfying structures, and respect the needs of the conflicting parties during the struggle itself."⁶

¹ Goss & Goss-Mayr (1990) kategoriserar tre typer av fastor: fasting for purification, the political fast, fast as blackmail, sid 48. De menar att den tredje utpressningstypen "is not part of nonviolent liberation".

² Brad Bennet bygger på Sharp (1973) och hävdar en skillnad mellan fasta för moralisk påtryckning, hungerstrejk respektive "satyagrahic fast" ("Fasting" i Powers & Vogele 1997, sid 177f)

³ Juergensmeyer (2003, sid 56).

⁴ Erikson (1969, sid 242f) med referens till tillfällen då Gandhi exempelvis fastade mot barns agerande i syfte att förmå dem att förstå hur mycket han led av det de gjorde.

⁵ Gandhi, Mohandas K. (*An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth* 1927, sid 230) (min översättning).

⁶ Burrowes (1996, sid 112).

Motparten i en konflikt har genuina och legitima behov av bland annat näring, trygghet, meningsfullhet och gemenskap, och det kommer alltid att finnas situationer där ickevåldsaktivisten kan och bör stödja sin motpart som människa.

Denna positiva bekräftelse av allas legitima behov och uppdelningen människa-roll motiverar en tolkning av ickevåldskampen såsom en kombination av *personstödjande och rollmotstånd* i en och samma relation. Personen stöds i den utsträckning som legitima behov aktualiseras och rollen bekämpas i den utsträckning som den ingår i ett vålds- och förtryckssystem. Socialpsykologisk rollteori verkar därmed till hjälp att förstå ickevåldets transformation av konfliktbeteendet.¹

Som symbolisk interaktionism visat är vårt handlande inte en omedelbar reaktion på andra handlingar. Betydelsen finns inte i objekten själva (som realismen menar), inte heller är betydelsen en rent psykologisk projektion utan objektens innebörder är socialt skapade, genom den betydelse som gemensamt *ges* i interaktionen. Effektiv kommunikation kräver att man förstår varandra, det vill säga att interaktionen uttrycker samma betydelser för parterna. Kommunikationen kollapsar om inte en (minsta möjliga) gemensam situationsdefinition uppstår; vilka vi är och vad vi gör här. Detta villkor använder sig ickevåldsmotstånd av för att rubba fixerade roller i konflikter.

I interaktioner tar människor *varandra i beaktande*.² Detta till synes enkla påstående innebär att aktörerna är medvetna om varandra, gör bedömningar, identifierar den andre och försöker räkna ut vad den andre tänker göra. Hänsynstagandet sker inte enbart i början av interaktionen, utan *genom hela interaktionsprocessen*. Varje person måste inte bara ta hänsyn till den andre och räkna med att den andre gör detsamma, utan även det faktum att båda tar *hänsyn till att den andre tar hänsyn*.³ Här uppstår något mer än en enkel addering av handlingar, där en handling anpassas till en annan och så vidare. Det är snarare en förening eller *transaktion* av handlingar, en sammanvävning på det sätt som kan ske i ett kreativt samtalsflöde. Denna transaktion byggs upp i situationen och konstrueras under pågående handlande i en flytande utvecklingsprocess.

Sociala roller i ett samhälle och i konkreta situationer måste i någon mån hänga ihop för att det övergripande sociala samspelet skall fungera. Den normativa ordningen i en grupp utgör ett informellt regelverk för gruppmedlemmars beteende vilket säkerställer samspelet. Dessa roller inövas livet ut genom en vardaglig kontakt med andra och stabiliseras av gruppens socialiserande institutioner och sociala roller. I denna sociala kontakt finns ett visst utrymme för improvisation och personligt utformande av de färdiga roller vi serveras av samhällets normativa ordning.⁴ Det personliga engagemangets

¹ Montiel (2001).

² Blumer (1969, sid 108).

³ Blumer (1969, sid 109).

⁴ Lemert & Branaman (1997, sid 40–41).

korrigerande krävs för att anpassa generella rollmönster till specifika situationers krav. Interaktion i ansikte-till-ansikte (face-to-face) möten kan varken reduceras till en effekt av övergripande sociala strukturer eller till individuell psykologi, utan är en egen arena vilken möjliggörs av sin placering i strukturella och psykologiska sammanhang.¹ Den sociala strukturen är delvis ”töjbar” samtidigt som individens psyke konstrueras genom social interaktion, i synnerhet under barndomen men även under resten av livet. Interaktionens standard och regelbundenhet är sårbar, vilket öppnar möjligheter för kritiska rörelser rollbrytande.²

Icekvåldet använder improvisationsfriheten som finns inbyggt i rollformandets nödvändiga medagerande. Samtidigt använder icekvåldet det sociala tvånget som ligger i vår nödvändiga anpassning till en rådande normordning. För att förstå hur det går till kan man liksom Goffman tolka socialt samspel utifrån en teatermetafor.³ Varje människa hanterar flera sociala roller (som mor, lärare, reservofficer, änka och så vidare) genom att agera inför flera separata publikker (barnen, elever, militärer eller släkt). Ibland fungerar inte denna strukturella uppdelning utan en rollkonflikt uppstår då ”rätt” beteende måste improviseras (exempelvis då ens barn blir fredsaktivister). I relation till varje publik görs en fundamental uppdelning av det sociala rummet i en främre och en bakre region, där upprätthållandet av ens rollkaraktär och föreställning sker i den främre regionen, liksom på en teaterscen.⁴ I den bakre regionen, bortom den aktuella publikens uppmärksamhet, kan däremot ett helt annat agerande vara på sin plats: skämt om publiken och repetition av svåra moment inför föreställningen eller, efter det offentliga agerandet, ett intensivt utbrott över en teammedlems dåliga prestation på scenen, likt tillvaron i logerna bakom teaterscenen. I den bakre regionens interna rörelsemöten förbereder icekvåldsaktivisterna på ett likartat sätt sitt framträdande. De diskuterar vad som är ett lämpligt agerande, både före och efter sina aktioner på den sociala konfliktscenen.

En konflikt blir i detta perspektiv översättningsbar till en teaterföreställning med en scens struktur och rekvisita (konfliktsituation), en publikers tolkning (ej direkt involverade grupper) och en uppsättning bestämda roller (aktörers handlingsmönster) som samverkar i uppspelningen av det dramaturgiska manuset (konfliktämne och konfigurationen av konfliktparter). Det sociala rollsamspelen fungerar om de olika aktörerna upprätthåller en någorlunda likartad definition av ”vad vi sysslar med här”. Den gemensamma definitionen är det som håller hela spelet samman, även i en konflikt. Bakom oenigheten finns en (tyst) överenskommelse om att en oenighet existerar. Den är i viss mån

¹ Lemert & Branaman (1997, sid 229–261).

² Lemert & Branaman (1997, sid 254). Här diskuterar Goffman kväkarna som ett exempel på en rörelse som gjorde det till en ”konst” att bryta regler för beteende och klädsel i 1600-talets England.

³ Lemert & Branaman (1997, sid xlv-lxxxii, 3–25, 35–41, 95–107).

⁴ Goffman (1974, sid 97ff).

given från början, på en teater av regissören, i det sociala livet av tidigare generationers etablerade traditioner. Men definitionen upprätthålls genom att den återskapas och modifieras gemensamt i varje nytt spel. Upprätthållandet av en *gemensam definition* är rent av den fundamentala regeln för ett (fungerande) socialt möte mellan människor.¹ Spelets samordning kräver alltså att de olika aktörerna agerar efter en gemensamt konstruerad definition av situation, handlingsmönster, konfliktämne och konfiguration. Först då är en social interaktion möjlig. Dessutom skall agerandet vara övertygande för publiken för att bli socialt accepterat. Vem som helst kan inte spela vad som helst. Hur, när och var spelet utförs är också reglerat, men på olika sätt i olika normativa gemenskaper. Varje trovärdigt rollagerande kräver en godkänd anknytning till rollen, en passande kapacitet och ett engagemang som motsvarar publikens förväntan.² Publikens tolkning är så att säga den enda samhälliga domstolen i detta sammanhang, den avgör suveränt vad som är godkänt.

Människor blir personer, menar Goffman, genom att offentligt hävda vad/vem de är och sedan (försöka) bete sig som om de verkligen har de kvalitéer de påstår.³ Icke våldsaktivistens problem är att hon möter aktörer och en publik som i bästa fall är skeptiska och i värsta direkt fiendliga. Det blir därmed nödvändigt att utstå en test att man *inte* ”bara spelar en roll”, utan verkligen är den man säger sig vara, ett slags *äktthetstest*. Det är i sig inte extraordinärt, en misstanke från publiken finns latent alltid där, just eftersom en självreflexiv medvetenhet om att inre kvalitéer *representeras* i expressivt beteende gör att man förstår att kvalitéer kan *missrepresenteras*. Icke våldsaktivistens problem med att övertyga publiken (och andra aktörer) är alltså endast ett normalt socialt trovärdighetsproblem, dock i en ovanligt hög grad och med större risker. Medborgarrättsaktivisterna som utförde sit-ins på segregerade caféer fick utstå hotelser, slag och hån utan att ge igen eller lämna sin plats.⁴

För att utveckla sociologiska begrepp för ickevåldets hantering av lidande behöver vi förstå ickevåldsrörelser i termer av *drama*, ett drama mellan protagonist och antagonist som i konkurrens med varandra försöker hantera publikens tolkning av maktrelationer.⁵ Tolkningshanterandet sker genom aktionsförberedelsens manusutformande, under agerandet i form av improvisation och i efterhand i utvärderingar. Föreställningens drama uppstår

¹ Lemert & Branaman (1997, sid 25). Denna definition behärskar det sociala mötet, inte tvärtom, se sid40. Det innebär att rollagerande som bryter definitionen är svårt och kommer att mötas av andra deltagares korrigeringar. Det är därför ickevåldsaktivisten behöver sin rörelseintern rollträning bakom konfliktsenen eller ”resocialisering” inom rörelsen (i ett sammanhang där en avvikande definition är accepterad och rent av den gällande normen) för att *sedan* kunna gå ut och agera med trovärdighet och uthållighet.

² Undantaget är då man agerar med ”rolldistans”, vilket är när en människas ”personliga stil” utformas, se Lemert & Branaman (1997, sid 35–41, speciellt sid 36).

³ Lemert & Branaman (1997, sid 16).

⁴ Se exempelvis Hare & Blumberg (1968).

⁵ Benford, Robert D. & Hunt, Scott A. (*Social Movements: Critiques, Concepts and Case-Studies* 1995, sid 86).

genom en strukturerad intervention i ett offentligt rum, vilket görs om till scen och där andra aktörer tillskrivs roller i dramat, ibland enbart som publik. Dramats persongalleri är centralt, framförallt vad man tillspetsat kan kalla ”förövre”, ”offer” och ”räddare”. För en övertygande föreställning behöver rörelseaktivisterna tillämpa dramaturgisk lojalitet, disciplin och anpassning till andra aktörers agerande.¹ Rörelsen riskerar att bli brännmärkt (stigmatiserad) som på något sätt felaktig, exempelvis som oansvarig, naiv eller lömsk. Därför behöver rörelsen kontinuerligt motverka den risken. Publikens tolkning av dramat är en övergripande process som hela tiden inverkar på spelet och som berör alla aktörer. Nytolkning av normer, situation och roller är själva målet och drivkraften bakom rörelsens agerande i det offentliga rummet. Genom att i första hand försöka förmå publiken, men även inblandade aktörer, att se situationen som orättfärdig och som en gemensam angelägenhet hoppas rörelsen bidra till social förändring. I och med att vi agerar gentemot vår omvärld utifrån våra tolkningar om den, fyller en övertygande nytolkning en funktion för stimuleringen av ändrat beteende. Rörelsens registrerade dramatisering av politik (”framing”) utpekar inte bara orättfärdigheten/problemet utan även de ansvariga och lösningen/rättfärdigheten. Rörelsen blir sedan nyckeln till att göra lösningen möjlig.²

”Nonviolent action is performative, not in the sense of actors in a play, who enact an external reality...but as actors constituting this reality in the moment of performing.”³

I någon mån är visserligen maktrelationer fixerade av objektiva förhållanden och långvariga kulturella traditioner men *hur* det som gäller skall förstås och konkret tillämpas, är centrum för en konflikts tolkningskamp. Även etablerade tolkningar – implicita eller explicita – som är så starkt förankrade att de framstår som ”självklarheter” är möjliga att ifrågasätta vid behov (exempelvis på det sätt som könsroller destabiliserats sedan 60-talet). När väl sprickan i den officiella tolkningen skapats uppstår kampen. Aktörer inom rörelsen och de som berörs av rörelsens agerande eller krav tvingas försvara sina perspektiv på hur verkligheten är beskaffad. Underminerandet av gällande försanthållanden skapar materialet för en förändring där existerande föreställningar om världen ges nya betydelseinbörder. En rörelse är alltså inte ett drama därför att rörelsen agerar symboliskt ”bortom” verklighetens händelser. Den är ett kollektivt drama genom att knyta an till sociokulturella tolkningar av aktuella händelser och omstrukturera dem. I en konfliktfylld interaktion konstruerar

¹ Goffman (1974, sid 185–199).

² Johnston, Hank & Klandermans, Bert (*Social Movements and Culture* 1995).

³ Bala (2004).

ickevåldsaktioner nya tolkningar samtidigt som etablerade föreställningar plockas isär.¹

En duell mellan två dramalogiker

Roller är alltså utformade tillsammans i relation till gemensamma normer för att passa ihop. En mor står i en relation till ett barn och en far (som rollkonfiguration). En ”förtryckare” kan relatera till en förtryckt. Slavens roll är en förutsättning för slavägarens existens. Om en roll ändras måste också andra tillhörande roller anpassas. Enligt Goffmans dramaperspektiv utövar människor naturligt en rad kontrolltekniker som syftar till att hantera det intryck man ger publiken.² Bland annat utövar man expressiv kontroll över inkonsistenta känslor och beteenden som riskerar att störa rollagerandet.³ Människor har även en tendens att idealisera sin roll inför publiken. Tveksamheter och svårigheter döljs eller förnekas i föreställningen (däremot inte i den bakre regionen).

En *naturlig rolldisciplin och idealisering förstärks* i en ickevåldsrörelse – genom medveten strategi och intern träning – *och gör en utopisk som-om handling möjlig*.⁴ Icke-våldsaktivisten bryter ett förväntat rollbeteende i konflikten genom sin konstruerade kombination av både olydnad (mot vad som anses vara orättfärdiga regler) och fredliga beteende. En ”vänlig rebell” träder plötsligt in på scenen. En slags ”nonviolent social strain” skapar en möjlighet till transformering av en förtryckande rollstruktur.⁵

I ”Handbook for Nonviolent Action” (1989) ger War Resisters’ League råd till ickevåldsaktivister som hamnar i våldsamma situationer.⁶ Utgångspunkten är att ens målsättning är ”reasonable”, att man själv upplever sig som ”fair” och att man kan kommunicera det till sin opponent. Resten handlar om disciplin.

¹ “In sum, movement performances incongruent with audience interpretations of their empirical, experiential and cultural realities may fail to resonate or move them to participate actively in the collective drama”, Benford & Hunt (1995, sid 100).

² För en sammanfattning se Lemert & Branaman (1997, sid lxiv-lxvi). Det handlar om olika defensiva och skyddande praktiker såsom exempelvis att svara på publikens reaktioner under föreställningens gång.

³ Det handlar exempelvis om att kontrollera ansiktsuttryck, klädsel och röstläge på ett för föreställningen passande sätt. Granskningen kan vara hård och den talesperson för en aktionsgrupp som inför tv-kameran rödnar, är ”överklädd” och låter osäker riskerar att inte accepteras, oavsett vad hon säger.

⁴ I Goffman (1974, sid 39–51) beskrivs dramaaktörernas ”idealisering” som maktkonformativt, alltså i motsatt riktning till ickevåldsrörelsen som idealiserar sina egna kollektiva normer.

⁵ Montiel (2001).

⁶ War Resisters’ League (1989, sid 5) (råden har handboks författarna hämtat från en artikel av Markley Morris).

Man skall röra sig långsamt, tala om vad man skall göra, inte säga något hotfullt, kritiskt eller aggressivt; säga det självklara ("du skadar min arm"); bryta förväntningar utan att verka hotfull och "skapa ett nytt scenario för opponenten"; vädja till opponentens "bättre natur" och "decency"; göra motstånd så kraftfullt man kan utan att öka opponentens vrede – och man skall uppmuntra opponenten att tala lugnt och man skall lyssna, inte kritisera. Dessa regler kan variera i olika ickevåldshandböcker men de är snarlika och poängen är att ickevåldsaktivisten försöker ta initiativet och agera som-om man vore jämlika vänner.¹ Syftet är att bryta dramat genom att *göra det oväntade*. Att absolut inte spela med, varken fylla rollen som offer eller angripare. Att inför angreppet le, titta i ögonen, sträcka fram handen i hälsning – eller plötsligt ramla ihop på golvet i ett våldsamt epileptiskt anfall.²

I Roxby, Australien, 1984 stod polisen i linje och bevakade en urangruva. Framför dem stod en motsvarande linje av aktivister:

"Emotions of anger and fear were running high ... [when a] ... Maori activist calmly strolled down the space between the two lines, playing his guitar and singing. The group moved back, confused by this action by a third party. Then followed an acrobat, flinging himself down the line in a series of somersaults and flips ... no violence ensued that day."³

Det oväntade skapas inte bara genom hur aktivister agerar. *Vem* som agerar är ibland avgörande. Den 24 februari 1988 rensade polisen med polishundar en vägblockad med 150 aktivister utan förvarning. Det var under trädkrarnas kamp mot den planerade motorvägen i Bohuslän.⁴ Människor var chockade och flera skadades. Men polischefen konstaterade lugnt att man löst sin uppgift. Problemet var bara att en av de anonyma aktivisterna var Erol Coleman, polis och miljökampe. Polisen hade misshandlat en kollega. Gränsen mellan "aktivist" och "polis" blev därmed oklar. I en annan trädkramaraktion grep

¹ För andra rekommendationslistor se MPD (1994, sid 33); Yoder, John (*En beväpnad man anfaller din familj: Vad gör du då?* 1990) och Painke, Uwe (*Selbstbestimmtes Handeln In Situationen personaler Gewalt* 1991). Graswurzelrevolution, Kölns träningskollektiv, tillsammans med andra ickevåldsaktivister i bland annat Tübingen och Mutlangen utvecklade under början av 1990-talet en rad metoder, strategier och träningar för att motverka nynazisters attacker på flyktingförläggningar i Tyskland.

² I Tübingen kallar ickevåldstränare sådant ickevåldsagerande för en förvirrande "paradoxintervention". Jag utvecklade omkring 1995 *KAOS-modellen* för ickevåldsintervention i våldsamma situationer. I rollspel övade vi i konflikthanteringsföreningen Praxis på att: Konfrontera förtryckaren, Avleda uppmärksamhet, Omtolka situationen och rollerna, samt Skydda människor (KAOS). Praxis bildades efter att upplopp uppstått vid ett provokativt nazistmöte i Hammarkullen. Inom Praxis i Hammarkullen gavs under mitten av 1990-talet ickevåldsträning till bland annat skolor, kyrkor, ungdomsgång. Genom "träning för tränare" och "hjälphandledarskap" blev även före detta gängmedlemmar ickevåldstränare.

³ Branagan, Marty ("The Art(s) of Nonviolent Activism" 2002).

⁴ Se Dejke (1989) om trädkrarnas.

polisen lugnt och rutinmässig aktivister som satt sig i träden för att förhindra kalhygget. När de skulle gripa ytterligare en som satt stadigt parkerad i ett träd med sovsäck och proviant, upptäckte de att det var en kollega till dem: Lars-Eric Persson, tillförordnat vakthavande befäl vid Uddevallapolisen. En polis ockuperade trädet och nu fick poliser gripa honom. Förväntade roller hade brutits. På ett liknande sätt skapade det mediesensation i Västtyskland när en domare vid Amtsgericht i Schwäbisch-Gmünd skulle döma en annan domare som blockerat kärnvapentransporter. När sedan 500 domare satte in en annons i tidningen och uttryckte sitt stöd till aktionen blev rollförvirringen så dramatisk att systemet skakade.

Ytterligare en metod är att *definiera om situationen*. I Australien är Anzac Day en allmän helgdag då man sörjer de australienska soldater som dött i krig. När militären i Canberra 1980 i åminnelse av sina stupade kamrater gick sin årliga parad genom staden följde ett antal kvinnor med. De visade med sina plakat att de gick i sorg över de kvinnor som soldater våldtagit i krig.¹ Kvinnorna arresterades men året därpå var det fler kvinnor som gjorde samma sak.

Det oväntade dramabrottet kan också ske genom att *nya grupper* kommer in i situationen, genom ickevåldslig intervention. Redan 1966 försökte den brittiska organisationen Non-Violent Action in Vietnam stoppa bombningarna genom att placera ut hundratals volontärer i hotade byar i Nordvietnam.² Men interventionen misslyckades fatalt, bland annat på grund av dålig uppslutning, organisering och träning. Något bättre gick det när vietnameser själva organiserade Self-Help Villages och engagerade buddister byggde upp sönderbombade byar var gång de bombades, trots att medlemmar mördades och blev utvisade.³ De konfronterade kriget genom att vandra i kulregnet mellan stridande parter och elda upp sig själva med bensin på Saigons gator.⁴ Motståndet mot USA:s illegala krig och ockupation av Irak har stärkts tack vara en oväntad grupps aktivism – överlevande och anhöriga till terrorattentaten den 11 september 2001.⁵ Sådana interventioner kan vara bättre eller sämre organiserade men de bryter den förutsägbara logik av våldsamt försvar/anfall mellan stereotypiserade fiendegrupper som kriget drar in människor i.

Vi har alltså konstaterat att ickevåldsmotstånd i en konflikt kan tolkas som ett drama med ett normalt men riskfyllt försök att övertyga aktörer och publik om ens äkta person och äkta vilja till rättfärdighet (ett försök att erhålla ett accepterat rollagerande). Genom oväntat ickevåldsligt agerande försöker man bryta roller och situationsdefinitioner, locka fram människan och

¹ Martin, Brian (*Uprooting War*, 1990 onlineversion, kapitel 10, [www.uow.edu.au/arts/sts/bmartin/pubs/90uw/\(050820\)](http://www.uow.edu.au/arts/sts/bmartin/pubs/90uw/(050820))).

² Moser-Puangsuwan & Weber (2000, sid 345).

³ Arbetet var starten för "engaged buddhism" och organiserades från 1964 av School of Youth for Social Service, se Nhat Hanh (2003, sid 94ff).

⁴ Queen (1996, sid 39).

⁵ Potorti, David (*September 11th Families for Peaceful Tomorrows: Turning Our Grief into Action for Peace* 2003).

medmänskligheten bakom våldets maskering, och därmed förtryckets rutinartade systematik.

Initialt skapar den ickevåldsliga som-om handlingen ett *socialt kaos* när förutfattade uppfattningar om situationen och personernas roller bryts upp.¹ Förvirringen liknar den som uppstår på en teaterscen där ”Hamlet” spelas och några skådespelare plötsligt börjar spela ”Pippi på de sju haven”. Förvirringen uppstår eftersom det förväntade rollbeteende som samordningen bygger på bryts. De andra skakas i sin förståelse av vad man sysslar med. Samspelet blir omöjligt rent praktiskt. Dramats manus gör roller beroende av varandra och när förväntade repliker och beteenden bryts blir Hamletpjäsen omöjlig.

Under en vecka före jul 1974 upplevde julstressade köpenhamnare vid flera tillfällen en ovanlig syn: en ”julemandshær” på 100 jultomtar marscherade i militärlik formation längs med innerstadens bilvägar. I fronten av denna jultomtearmé rullades en sex meter hög traditionell ”julegås” och längst fram gick en anförande jultomte med en röd flagga. Förvånade stadsbor hörde jultomtarnas militärkängor i taktfast marsch och besynnerliga julsånger redan innan de fick syn på den märkligaste armé som någonsin invaderat Köpenhamn. Efter att de underhållit sjuka och gamla på Nørre Hospital med sång och små julgåvor marscherade de vidare till en porslinsfabrik där hälften av arbetarna skulle avskedas. Jultomten Thiel förklarade för förmannen att de hade en strålände plan om en ny och nyttig produktion som fabriken kunde ägna sig åt så att ingen blev arbetslös. Efter en del förhandlingar fick de möta arbetarna i bespisningen. Där bjöd arbetarna på öl, tomtarna sjöng och man dansade tillsammans i en timme innan polisen kom. Efter att tomtarna blivit brutalt utkastade från fabriken marscherade de vidare till Arbetsdomstolen. Där stod en lyftkran de hyrt tillsammans med tryckluftsborr och släggor. På kranen hängde de upp en banderoll med texten: ”Klassedomstol – Knus den”. Jultomten Skousen läste från toppen av kranen upp ett tal om arbetsdomstolens orättfärdighet skrivet av juristprofessorn Ole Krarup. I förvirringen som skapades av en plötslig rökbomb anföll tomtarmén domstolens byggnad med sina släggor och började riva byggnaden. Återigen arresterades tomtarna. Söndagen den 22:e december marscherade återigen tomtarmén genom Köpenhamns gator. Denna gång gick de in den populära affären Magasin. Under årets mest hektiska dag började så tomtarna dela ut böcker från affärens bokhandelsdiskar.

”– Glædelig jul, råber julemændene midt i den værste juletrængsel idet de begynder at tage bøgerne fra diskene og giver dem til kunderne:

– Nej, der skal ikke betales, i dag er det gratis.

– Hvilten bog vil du helst have? Den der, jamen værsgo! Tag den bare selv.

¹ Bläsi (2001) menar att ickevåld initialt skapar *roll-osäkerhet* (”rollenverunsicherung”) hos motparten, sedan *rollförsvagning*, *rollbrott* och slutligen *rollbyte*, sid 58.

Men nu kommer der nogle ubehagelige butikinspektører styrtende ... Alt er kaos, julemændene tager bøger fra diskene og giver dem væk, og inspektørerne prøver at få bøgerne fra både julemændene og kunderne ...

Politmænd i uniformer stormer ind, de trækker julemændene i skæggen og tager foregrib. Kunderne er bestyrkede og børnene skriger...

En efter en bliver julemændene arresteret, men uden for Magasin har der samlet sig hundredvis af mennesker som ikke synes om at se julemanden blive kørt bort. Folkemængden bryder ud i sang og synger højt og klart de danske julesange som alle kender. 'Højt fra træets grønne top', 'Dejlig er jorden' og 'Glade jul' runger gennem gaderne!

Politiet, der optræder som politiet, er i vanskeligheder, for publikum holder med julemanden, som heller ikke har gjort andet end at optræde som julemanden ... En uheldig betjent som har arresteret to julemænd bliver trukket med rundt i en improviseret juledans ... Hundene farer snerrende og gøende frem, og politiet får ryddet gaden ... Små børn græder hjerteskerende, og der synges stadig julesange da julemændene køres bort.

Elleve julemænd som uheldigvis ikke er blevet arresteret i Magasin, går anført af julemand Thiel straks ned i Illum og deler gratis gaver ud. Også de bliver arresteret og kørt væk."¹

Efter att som-om handlingen skapat kaos uppstår olika försök från omgivningen (andra aktörer eller publiken) att förmå utbrytarna att falla tillbaka i sitt gamla mönster. Man försöker reparera situationsdefinitionen och dramat. Om utbrytarna inte ger upp direkt inför det sociala trycket uppstår en kraftmätning. Kraftmätningen är en *social anpassningskamp* i två riktningar där antingen utbrytarna förmås gå tillbaka till sina etablerade roller eller aktörerna gemensamt improviserar fram ett nytt drama som i så fall i sin helhet transformeras tillräckligt för att fungera igen. Medborgarrättsrörelsens sit-ins förvandlade den amerikanska södern på ett liknande sätt: "At first annoyed, then angered, then confused, white Southerners in scores of places came fairly rapidly to a grasp of the rightness of the protest."² Det avgörande anpassningstrycket uppstår ur bristen på alternativ. Människors samspel i vardagliga sociala situationer måste gå vidare på ett eller annat sätt, annars fungerar inte samhället. Det är antagligen vanligare att utbrytarna faller till föga och anpassar sig efter det starka tryck som etablerade tolkningsmönster, en otålig publik och en större grupp av aktörer utgör.

¹ Rasmussen, Nina (*Solvognen: Fortællinger fra vores ungdom* 2004, sid 212f). Det var den ickeväldsliga gatuteatergruppen Solvognen, baserad i fristaten Christiania i Köpenhamn, som agerade jultomte-armé. Det var bara en av flera omdebatterade aktioner av överraskning och humor som gruppen genomförde.

² Seifert (1965, sid 55).

Organiserandet av en enstaka dramaintervention är därmed inte rörelsens svåra uppgift. Nej, *upprätthållandet* av kontinuerligt ickevåldsmotstånd under en längre tids kamp är det avgörande problemet, nyckeln till dramaturgisk framgång. Dessutom måste det handla om ett *kollektivs* upprätthållning av det utopiska agerandet. Enstaka ickevåldshandlingar kommer att bortförklaras som individuella avvikelser från en annars korrekt stereotyp (även om stereotypen i viss mån undermineras).¹

Det som gjorde orsbornas kamp mot provborrning i Kynnefjäll i Bohuslän så speciellt, var inte att de i april 1980 tog sig man ur huse för att blockera arbetsmaskinerna från det statliga programrådet för radioaktivt avfall.² Inte heller att orten var så enig att till och med polisens kör sjöng på högtidstillfällen. Det var att de, till skillnad från en del som säger det utan att mena det, bestämde sig för att skydda sitt fjäll. De fortsatte ockupationen även då maskinerna drogs tillbaka och krävde ett skrivet löfte från regeringen att kärnkraftsavfall inte skulle lagras i deras bygd. Dygnet runt sedan 1980 bevakade de fjället. En vaktstuga gav värme på vinternätterna och drevs naturligtvis med vindkraft. Efter tjugo år och (antagligen) världsrekord i ockupation fick till sist Kynnefjällsbornas sitt löfte från den svenska staten. Ett brev kom från miljöminister Kjell Larsson som sa att fjället inte längre var intressant som slutförvaringsplats. Först då, den 7 februari 2000, avbröt man vaktandet av sitt fjäll.³

Genom det nya rollbeteendet ("som-om handlingen") bryts alltså för det första en sedan tidigare etablerad förståelse. Sedan finns en möjlighet att ny förförståelse byggs upp – ett nytt gemensamt drama med nya roller. Om det nya ickevåldsliga rollbeteendet upprätthålls och inte går att nonchalera (sker i tillräckligt omfattande grad för att störa det normala spelet) tvingas andra aktörer att välja mellan att antingen anpassa sina roller eller fysiskt ta bort "dramasabotörerna". De ursprungliga karaktärernas roller, scenografin och manuset *kan* anpassas till förändringen *om* det nya beteendet är både begripligt och regelmässigt, det vill säga förutsägbart. En *gemensam improvisation* blir möjlig genom en tillit till det nya handlingsmönstret. I och med att rollutbrytningen inte sker slumpmässigt utan enligt ett slags nytt mönster finns möjligheten för de andra aktörerna att finna sin plats i spelet. Ett socialt handlande är liksom i en teaterpjäs omöjligt om inte andra agerar efter begripliga och sammanfogningsbara beteendemönster. Inom vissa ramar måste människor agera efter varandras förväntningar om de skall kunna samspela. Det innebär inte att det krävs stereotyper för social interaktion, bara att improvisationen

¹ Charles G. Stangor i (i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 632).

² Noresson, Jan-Åke (*Kynnet som försätter berg* 1985).

³ Dielemans & Quistbergh (2000, sid 148ff).

måste ha ett *tema*, följa vissa gränser och att agerandet är igenkänningsbart och förståeligt.¹

Men som-om handlingen frigör bara denna möjlighet och mobiliserar en främjande kraft ("socialt anpassningstryck"). Någon tvingande lagbundenhet råder inte. "The many cognitive and motivational processes that underlie stereotype development and maintenance make them highly resistant to change."² Och än mer så om opponenterna upplever starka emotioner eller hot. En teaters regissör kan byta ut den nya ickevåldsrollen mot en som betar sig som den gamla (*social utvisning*). Det är vad som sker när ickevåldsaktivisten fångas eller dödas och människor lyder igen.

Det är då som rörelsens förmåga att återupprepa dramainterventionen, igen, och åter igen, avgör om en tillit till det nya handlingsmönstret uppstår eller inte.³ Om aktivister bryter sina förväntade roller med respekt, öppenhet och ickevåld trots bestraffningar och provokationer ("äkthetstest") kan det framstå som trovärdigt även för den fientlige och misstänksamme. Avgörande för "konflikttransformationen" skall lyckas är antagligen också att motparten inte känner sig hotad och att en "värdeallians" kan knytas.⁴

Om aktivisterna kan gå igenom lidandets prövning utan att ge upp sin dramaintervention transformeras fiendebildens misstro och hat och istället uppstår en kollektiv *förväntan* på det nya beteendet. Lägg därtill nödvändigheten av något slags *samförstånd* för att interaktioner alls skall fungera så har vi beskrivit den ickevåldets "osynliga kraft" som Gandhi hävdade.

En inkluderande identifiering

"We must make [the opponent] feel that in us he has a friend and we should try to reach his heart by rendering him humanitarian service whenever possible. In fact, it is the acid test of non-violence that [in] a non-violent conflict...the enemies are converted into friends."⁵

¹ Improvisation har regler som motsvarar teaterns (Waterhouse, Nathan *Design Improv: An Investigation into Creating a Design Method for Interaction Design that is Based on the Ideas of Improvisational Theatre* 2005).

² Charles G. Stangor i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. (*The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 630).

³ Den psykiska påfrestning som aktivisterna utsätts för riskerar att bryta ned dem med tiden. Rörelsekulturen måste fungera stödjande och varje aktivist måste finna ett sätt att hantera frustrationen. Se Robert Coles som arbetade som psykolog inom medborgarrättsrörelsen i USA, Coles, Robert (*Social Struggle and Weariness* 1969). Dessutom, vilket inte är lika uppmärksammat, menade Gandhi att aktivister riskerar att brytas ned av andra engagemang, lönearbete, egendom och familj. Därför var dessa saker strikt reglerade i rörelsens ashrams. Allt för att kunna hålla fast vid ickevåldskampen.

⁴ Bläsi (2001, sid 72f).

⁵ Gandhi (1998, sid 75, Vol 4).

Icke våldskampen försöker i sin dramatiska intervention undergräva konflikters polarisering mellan stabila identiteter: åtskillnaden mellan Vän och Fiende. Denna process kallar jag *ickevåldets inkluderande identifiering*.¹ Genom den utopiska gestaltningen skapas en möjlighet för identifiering med den som tidigare betraktades som fiende, motpart eller ”den andre”. Icke våldsrörelsen kan sägas eftersträva en *identifiering som inkluderar människor på olika sidor i en konflikt*.

”[Identity] is not referring to a fixed core or essence but rather to open-ended, contradictory social (symbolic) processes of positioning”.² Identiteter är instabila, präglade av diskontinuitet, öppna för förändring beroende av kontext och situation, heterogena, ambivalenta eller rent av multipla. Men de framställs som stabila i konflikter. Denna skenbara stabilitet försöker ickevåldsaktivister bryta upp i syfte att underlätta identifiering. Människor iblandade i konflikter där ickevåldsaktioner görs representerar sig själva och andra, de skapar identitet i bemärkelsen *subjektspositionering*. Subjektens positioneringar uppstår genom ett berättande som tar hänsyn till tid, rum och relationer (”narrativ identitet”). Genom ickevåldsliga positioner, berättelser och ageranden skall alltså konfliktgenererande identiteter destabiliseras.

Som en konsekvens av Gandhis radikala tolkning av hinduism betraktades ickevåld som medlet som kunde frigöra indier och britten från illusionen om separation, få dem att se hur alla ingår i samma mänsklighet, ja ytterst i en och samma kropp/ande: Brahman, Sanningen eller Gud. Därmed blir identifieringen ett motstånd mot existerande åtskillnader mellan människor och identiteter, och samtidigt ett närmande till universell gemenskap, till en odelbar identitet. Liksom interaktionisten George Herbert Mead utgår ickevåldsaktivisterna från att det finns ett fundamentalt beroende: att det inte är möjligt ”att alla uppleva ett jag utan Den Andre”.³

Men ickevåldskampens överskridande av identitetsgränser behöver inte, trots Gandhis perspektiv, enbart innebära att gemenskap och enhet uppstår. En annan möjlighet och kanske minst lika betydelsefull för en fredlig transformering av en konflikt, är att *ickevåldet bryter upp fasta identiteter*, destabiliserar dem, erbjuder nya icke-essentiella hybrida och rörliga identiteter – och därmed undergräver konfliktens polarisering mellan parterna.⁴ Det intressanta med ickevåldets inklusiva identifiering är att man förhåller sig till kollektiv identitet medvetet reflexivt, på liknande sätt som dagens poststrukturella och feministiska forskare. En radikal tolkning skulle i så fall bli att ickevåldets identitetsdestabilisering är en form av *anti-identitet*.⁵ Men det är i

¹ Laclau, Ernesto (*The Making of Political Identities* 1994).

² Johansson (1999, sid 74).

³ Berg, Lars Eric (*Främlingskapets anatomi* 1996, sid 37).

⁴ Orjuela (2004, sid 238–253) rörande den empiriska hanteringen av identiteter inom fredsrörelsen på Sri Lanka.

⁵ Angående ”anti-identitet” se Holloway (2002a).

så fall bara den ena sidan av ickevåldets identitetshandling. De försöker också bygga en bro mellan de facto upplevda identiteter.

Icke-våldaktivisterna inser naturligtvis att de har motståndare i konflikter, motståndare som inte identifierar sig med aktivisterna och som aktivisterna i sin tur markerar avstånd från, åtminstone i termer av ”de som inte tror på ickevåld”. Men, och det är en avgörande skillnad gentemot många andra rörelser, deras strategi handlar om att skapa förutsättningarna för identifiering och överskrida konfliktgränser. De ser att identitetens ”vi-dem” är konstruerad och kan konstrueras om, att det inte bara finns skillnader utan även likheter. Identifieringen med någon annan är realistisk och innebär per definition att skillnaden finns kvar (i sin konstruktion). Men genom att identifiera sig uppstår gemenskap genom skillnaders gränser.

Exempelvis står det klart att flertalet svarta och vita under 50-talets konfrontationer mellan ANC och apartheidregimen uppfattade varandra som vi-dem i en klassisk mening, å ena sidan en omfattande rörelse av svarta mot apartheidpolitiken och å andra sidan en av vita invald apartheidregering. Men om vi hoppar fram i historien framträder en motsatt bild. Efter det första allmänna och fria valet 1994 vann ANC med bred marginal egen majoritet, men istället för att med stöd från både omvärlden och sydafrikansk lagstiftning regera suveränt, bjöd president Nelson Mandela in till en samlingsregering där forna fiender medverkade (från både svartas och vitas organisationer). Det förväntade inbördeskriget uppstod inte och en ”regnbågsnation” av folkslag lanserades. Idag finns en utbredd gemensam identitet som sydafrika (svart, vit, färgad eller av asiatiskt ursprung). Mellan 50-talet och 90-talet hände med andra ord något. Det är möjligt att förstå som en politisk motståndprocess som (huvudsakligen) var fredlig och som gav utrymme för inklusiv identifiering. Det var viktigt att exempelvis ANC tidigt beslutade sig för att vara öppen för vita medlemmar (till skillnad från bland annat PAC) och att alla etniska gruppers lika rättigheter slogs fast i ANC:s grunddeklaration, The Freedom Charter, redan på 50-talet. Och det var viktigt att den huvudsakliga kampformen var folkrörelsers fredliga motstånd – inte väpnad kamp. Det är knappast någon tillfällighet att just Sydafrika gett världen ett exempel på en (relativt) lyckad försoningsprocess.

Varken offer eller fiende – att transformera lidandet

Frågan är då på vilket sätt vår tolkning av lidandet förändras i och med dramaperspektivet. Hittills har det ickevåldsliga som-om handlandet diskuterats i termer av ett drama vilket sker inför en publik där konfliktparternas föreställning inför åskådarens bedömning avgör parternas rollegitimitet. Jag har anvisat sätt att tänka ickevåldets processer där rollbrytandet främjar ett nytt

förtroende för det nya rollmönstret och till och med en social ”kraft” om ickevåldsrörelsen intervenerar begripligt och stabilt i dramat. Det handlar då om en socialt genomsyrad rolldynamik där ickevåldet och lidandet kan förstås sociologiskt. Men även i den primära interaktionsenheten, den mellan två personer, utan publik, kan vi spåra ickevåldets sociologi. Aktörerna är nämligen trots allt inbäddade i en kulturform, social struktur och socialt konstruerad erfarenhet i en till synes isolerad ”duell”. På så sätt är alltså en föreställd publik ändå närvarande, de respektive sociala gemenskaper där duellanterna socialiserats.

När en person våldsamt attackerar en annan person uppfattar de flesta av oss situationen som hotfull och bestående av en förövare och ett offer. Men om offret missförstår (feltolkar) eller medvetet omtolkar situationen och inte ser sig som ett offer, utan personen som kommer framrusande ges rollen av en kär vän som vrålar av glädjen att träffas, ja då bryts situationsdefinitionen och om varje slag besvaras med en vänlig gest och humor blir förövaren förvirrad. Beteendet kan verka extremt och i jämförelse med normal interaktion så är det onekligen udda. Trots det är det just sådana berättelser som flitigt förekommer i religiösa ickevåldsrörelers litteratur.¹ Berättelserna är kanske skrönor eller uppbyggliga myter men det är just ett sådant disciplinerat och kreativt ickevåldsagerande som framövas under rörelers ickevåldsträning (i scenens bakre regioner).² Berättelser av det slaget är, som vi skall se senare, dessutom centrala för forrådet av en ickevåldskultur.

Berättandet är rent av en del av motståndet. En lyckad ickevåldsberättelse kan vända övermakten i ett trollslag. Under miljöförörelsens största civil olydnadskamp – Trädskramarna i Bohuslän i slutet av 1980-talet – målade konstnärer på bergshällar i den planerade motorvägssträckningen, och de hävdade upphovsrätt till sina konstverk. Oavsett hur ”effektiv” aktionen var är den en historia värd att berättas, att inspireras av. Den vänder världen upp och ned. Aktivismen blir poetiskt vacker, lockar till skratt. Och redan då har berättandet spelat roll. Konsten kan vara motstånd och konsten att göra motstånd har sin egen kreativa logik.

Att vara många som tillsammans bryter lydningen och rädslan kan vara det som avgör, även då en kulturell vana att böja sig för makten och våldet härskar. I den sydafrikanska kampen mot apartheid skedde ett genombrott under Defiance-kampanjen 1952 då 6 000 aktivister gjorde civil olydnad:

”But the fear of going to gaol had lost its sting. ‘No amount of police presence could dampen the enthusiasm with which the down-trodden masses supported the defiance campaign,’ says Yusuf Cachalia. ‘In the past, when a white kicked a black or sacked him for no reason, he lifted his hat, lowered his eyes and said, ‘Ja, dankie baas.’ What he felt in his heart was something quite different. The defiance

¹ Se exempelvis Yoder (1990).

² Se kapitel 8.

campaign gave him the courage to say, 'Now I'm going to look you straight in the eye. I'm not going to look down and doff my hat. I'm going to face you.' It gave blacks the opportunity to manifest their dignity."¹

De två rollmönstren – våldslogiken och ickevåldslogiken – hakar inte in i varandra, definitionerna är motstridiga och det är som om två oförenliga situationer existerar samtidigt. Förövaren förväntar sig att offret antingen skall bli paralyserad av rädsla, försöka springa undan eller gå till motattack.² Inget annat passar situationen eller de roller som konventionellt tilldelats. När trots allt något helt annat sker, bryts spelet för ett ögonblick av kaos. Det kan hända att aktörerna bokstavligen upplever det som om tiden var frusen, för någon sekund. Den förvirring som uppstår av det oväntade beteendet är möjligen tillräcklig för att situationen också skall bli annorlunda. Icke-våldsaktivisten kan dock inte räkna med att det räcker.

En förförståelses grepp kan vara starkt. Förövaren har genom socialisering lärt sig att förstå vad denna typ av situation är för något och vem den andre är. Generellt sett behandlar visserligen medlemmar av en och samma grupp varandra utifrån en ömsesidig moral och respekt. Men i starka konflikter mellan grupper är det normalt att den sociokulturella processen gör medlemmar av den andra sociala gruppen avhumaniserad på ett eller annat sätt.³ Genom att en grupp använder ett relativt urval av erfarenheter och berättelser i kombinationer av ömsom sanning, ömsom lögn, lär man sig att se "den andre" som demonisk, sjuk eller mindervärdig. "Nazismen betraktar främlingen som en bakterie eller som exkrement, det vill säga som ännu levande avfall."⁴ Därmed konstrueras fiendebilder som förbereder människor för våldshandlingar, vilka dock inte tillåts gentemot medlemmar av den egna gruppen. Dessutom finns auktoriteter och strukturer (exempelvis kulturella och ekonomiska) som upprätthåller konventionella definitioner av situationen och den andre. Därmed påminns förövaren konstant av omgivningen om vad som "egentligen" gäller och vem den andre "i verkligheten" är: en lömsk och mindervärdig fiende, en som förtjänar att offras för sanning, moral eller ordning.⁵

¹ Holland (1989, sid 80).

² I mina egna erfarenheter som freds fånge i hotfulla fångelsemiljöer har jag lärt mig att jag ofrivilligt provocerar fram våld genom att visa rädsla/undfallenhet eller aggressivitet/hotfullhet. Att försöka agera avslappnat och som jämlike (trots att situationen uppenbart inte varit sådan) har varit mitt försök att inte provocera.

³ Keen (1988). Det finns många varianter av fiendebilder: den andre som främling, angripare, ansiktslös, en gudsfjende, barbar, girig, kriminell, torterare och övergreppsman (speciellt på kvinnor och barn), odjur, reptil, insekt, bakterie, ja till och med som en personifiering av "döden".

⁴ Igra, Ludvig (*Den tunna himnan* 2001, sid 110).

⁵ Det kan verka som en märklig idé att människor kan mörda för sanning, moral och ordning. Men faktum är att fram till första världskriget betraktade de allra flesta människor krig som något ädelt. Och även sedan dess har krig motiverats med en kreativ uppsättning "goda anledningar". Krigshandlingar (inkluderande fasansfulla övergrepp och massakrer på civila) kan mycket väl för

Den kulturella dominansen skapar mindervärdighetskänslor och maktlöshet hos den förtryckte och en naturlig rättfärdighetskänsla i maktutövningen hos förtryckaren. Hos den förtryckte utvecklas ett ”dubbelt medvetande” i kraft av att ”samtidigt definieras av två separata kulturer: dels av de andras, dominerande, kultur, dels den egna, dominerade ... en paradoxal upplevelse av att vara osynlig och samtidigt iögonfallande.”¹ Därmed är kampen också en kulturell kamp om självkänsla och identitet, något Black Consciousness Movement förstod när de hävdade: ”Black is beautiful!”

För att hantera beteende i konflikter som är djupt grundade i kulturen, hos personligheter eller mellan grupper där existentiella intressen står på spel, krävs troligen mer än oväntade rollinterventioner. En människas ärliga uppsåt kan inte göras trovärdigt för de misstänksamma på annat sätt än genom att man visar uppriktigheten i sitt agerande.² För ickevåldsaktivisten finns inget alternativ än att envist *återupprepa* interventionen och kreativt *förtydliga* erbjudandet om respektfull vänskap (eller det utopiska gestaltandet av rättfärdighet). Det är här Gandhis poängtering av lidande kommer in. Han uttrycker det drastiskt och menar att det är nödvändigt att lära sig konsten att dö för att kunna tillämpa ickevåldsmotstånd.³ Jag skulle hellre säga att en ickevåldsaktivist liksom en soldat i krig måste vara beredd att *riskera* livet, skillnaden är att i ickevåldskampen blir den aktivist dödad som inte lyckas *övertyga* motparten, medan i krig blir den soldat dödad som inte lyckas vara den *förste* att döda. Både aktivisten och soldaten är alltså beredda att dö för något värdefullt, men skillnaden är att aktivisten inte är beredd att döda för sin tro.

Att skapa avstånd mellan människor eller att framställa den andre som främling är centralt för den process som gör våldshandlingar möjliga.⁴ Om man lyckas bryta detta avstånd borde också svårigheterna att utöva våld öka. Ett socialt avstånd gör mänskligt lidande till en anonym massas dolda lidande. Icke våldsrörelsens utmaning är att *synliggöra lidandet och göra det personligt – att humanisera den lidande*. Alltså en motsatt process till den avhumanisering som gör krig möjligt. Det sociopsykologiska avståndet bryts genom att människor möts och känner igen sig själva hos den andre.⁵ När en *människa som jag* lider uppstår en möjlighet till empati eller sympati, då mjuknar hjärtat.⁶ Om empati uppstår

deltagarna vara motiverat av ”ädra” motiv. Krig kan förstås som drivet av ett försök att förhindra kaos och återskapa en god ordning, (Aho, *James Religious Mythology and the Art of War* 1981).

¹ Young (2000, sid 80f) diskuterande W E B Du Bois uttryck ”dubbelt medvetande”.

² Habermas (1984, sid 41).

³ Gandhi (1970, sid 49). Gandhi menar att Satyagraha lär oss både konsten att leva och konsten att dö. Att leva och dö med heder. I och med att Gandhi trodde på reinkarnation såg han inte döden som definitiv, vilket antagligen underlättade hans beredskap att riskera sitt liv.

⁴ Grossman (1996); Keen (1988).

⁵ Eisenberg, Nancy (”Empathy and Sympathy” 2000, speciellt sid 683).

⁶ Den tidigare populära ”kontakthypotesen” har visat sig otillräcklig, kontakt mellan ”ingroup” och ”outgroup” räcker inte. Enligt Rupert Brown & Miles Hewstone krävs att man ser en tillhörighet till samma grupp: ”the contact situation should be so structured that previous

med en "prototypisk" representant från fienden kan interaktionen transformera stereotypiska föreställningar om en hel grupp. Och med empatin minskar även risken för våldsanvändande.¹ Men det är inte säkert att igenkännandet leder till positiva emotionella reaktioner:

"sympathy is a consequence of either cognitive processes (e.g. perspective taking) or an optimal level of emphatic arousal – one that is strong enough to orient the empathizer toward the other person, but is not so strong that it is aversive [and creates personal distress]."²

Lidandet kan alltså väcka både sympati och aversion på grund av starka känslor. En lösning kan då vara att undvika kontakt. Genom att motparten möter ickevåldsaktivisterna i konfrontationer är det svårt att undvika att se lidandet. Men även förakt kan uppstå i de fall man känner igen sidor hos sig själv man vill förtränga, ser ned på eller föraktar, eller helt enkelt inte kan göra något åt situationen. Vanligen beundrar människor "styrka" framför "svaghet".³

Ett skäl till förövarens förakt för offret är offrets motvilliga lydnad eller försök att fly undan.⁴ Denna underkastelse blir en slags bekräftelse på offrets underlägsenhet och låga värde. Att motståndare mitt i krigets hetta trots allt kan visa en respekt eller till och med beundran för fiendens våldsamma styrka är ett välkänt faktum. Icke våldskampen förutsätter också en styrka, dock en helt annan typ av styrka. För Gandhi handlar det om en individuell mental styrka och religiös tro. För ickevåldsfeministerna handlar det om en grupps styrka, dess sammanhållning och solidariska stöd till sårbara individer. För varje ickevåldsrörelse handlar det om att uthärda lidande för ens sanningsövertygelse.

Ibland ses vissa grupper som mindre värda på grund av att de faktiskt "förlorat" eller "misslyckats" socialt, ekonomiskt eller militärt, oavsett varför.⁵ Det som kulturellt ses som "svaghet" kan därför främja förakt. En redan underordnad grupps ickevåldskamp riskerar att möta förakt när de lider eftersom lidande i sig kan ses som ett tecken just på svaghet och mindre värde. Underordning av grupper kan legitimeras genom föreställningar om deras lägre värde eller dåliga kvalitéer (exempelvis uppstod rasism som europeisk ideologi först under Europas kolonisering av världen). Antagligen är det därför som det spelar en avgörande roll *hur* ickevåldsaktivisten lider och *varför*.

outgroup members can be recategorized as members of the ingroup" (i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 124).

¹ Nancy Eisenberg hävdar att "people who experience another's pain or distress are likely to restrain from aggression or cease their aggression" (i Manstead, A.S.R & Hewstone, M. *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology* 1999, sid 203).

² Eisenberg (2000, sid 678).

³ Ofstad, Harald (*Vårt förakt för svaghet* 1987).

⁴ Ofstad (1987, sid 164ff).

⁵ Ofstad (1987, sid 166f).

Idealtypiskt kan vi tänka oss två huvudformer av förhållningssätt till lidande: att vi lider med någon slags stolthet och uthållighet eller att vi lider med ånger och en vädjan om nåd. Den första formen av lidande tenderar då att visa motparten på en slags styrka medan den andra formen visar på en svaghet. Kanske är det därför Gandhi talade om att man bör ”finna glädje” i lidandet? Sådana uttalanden har förlett vissa tidigare tolkningar att hävda ett ”masochistiskt” drag i ickevåld.¹ Men det är inte en tolkning som ser till helheten av Gandhis ickevåldsliga konflikthantering. Glädjen kommer inte från upplevelsen av lidandet i sig, utan är en glädje över den sanna/utopiska handlingen som uppstår *trots* lidandet och vars äkta budskap blir trovärdigt för andra *genom* att man lider för dess sak. Det är ett agerande som blir poetiskt vackert eftersom det sätter sig över den smärtsamma upplevelsen och bryter våldsdynamiken. Det glädjefulla beteendet blir just en kraftfull motsägelse till det förväntade rollbeteendet. Glädjen passar varken ett offer eller en fiende. Men ett glädjefyllt och kreativt agerande under lidande är ett ideal som rimligen enbart undantagsvis kan förverkligas av en ickevåldsrörelse. Ju extremare lidande, desto extremare blir en förväntad glädje.

För att dynamiken skall fungera är minimikravet snarare förmåga *att undvika både rollen som offer och rollen som fiende*. Så länge ickevåldsaktivisten lyckas undvika dessa inlärdas fallgropar och kreativt uttrycka något annat har den ickevåldsliga gestaltningen förutsättningar.

Även om varken empati (för jämlingar) eller sympati (för de svaga) uppstår, kan den utopiska handlingen och beredskapen att lida fungera. Det räcker att minimal tillit uppstår. Om *tillräckligt förtroende för att ta den andres argument som ärligt menade och giltiga i ett samtal* om rätt och fel uppstår, är grunden lagd för en överenskommelse. Därmed inte sagt att en överenskommelse nås, bara att den är möjlig. Den minimala tilliten innebär inte att aktivisterna betraktas som jämlingar eller vänner. Icke-våldsaktivisten måste bryta en diskvalificering, bli tagen på allvar som kompetent samtalspart, bli erkänd som människa och skapa beredvillighet att lyssna seriöst. Tillit krävs också av ett annat skäl. Överenskommelser med forna fiender är helt enkelt riskfyllt, speciellt om förtrycket orsakat omfattande lidande under lång tid. Viljan att hämnas på sina forna förtryckare när en chans ges är rimlig. Därför finns en läsning hos en nuvarande maktthavare; svårigheten att upprätthålla den existerande ordningen med allt mer våld måste vägas mot risken för inbördeskrig och omfattande hämnd om en ny maktordning skulle tillåtas (en ny diktatur som vi sett uppstå i en rad före detta kolonier exempelvis). För varje våldsdåd som maktthavarna genomför blir det tragiskt nog – även för maktthavaren och dennes stödgrupper – svårare att sluta förtrycka, att föreställa sig en jämlik relation och demokrati. Våldsspiralens destruktivitet drabbar alltså båda sidor (på olika sätt).

¹ Se exempelvis Vander Zanden, James W. (*Studies in Social Movements: A Social Psychological Perspective* 1969, sid 58–59). Men som Horsburgh skriver så är det själv-motsägande: ”if pain is welcomed by non-violent resisters, why should one expect it to soften the hearts of one’s opponents?” (*Non-violence and Aggression: A Study of Gandhi’s Moral Equivalent of War* 1968, sid 169).

Icke-våldsaktivisten måste därmed både motarbeta sin motparts nedvärderande föreställningar om aktivisternas underlägsenhet (som ”icke-människa” och offer) och ”övervärderande” föreställningar om aktivisternas framtida hämndbegär (som ”lömsk och grym” fiende).

Lidandet blir ibland oundvikligt eftersom man måste försöka genomföra ickevåldsliga som-om handlingar *även om eller i synnerhet* när man utsätts för våld och förtryck – alltså av lidande. Det är när förtrycket är som värst som behovet av motstånd blir som störst. Och motståndet förs både mot motpartens maktbas och våldsgenererande fiendebilder. Samtidigt blir också den utopiska gestaltningen som starkast då våldet utövas eftersom kontrasten mellan förtrycket och utopin förstärks (*kontrasteffekten*). Då riskerar aktivisten något och uppriktigheten (att man verkligen vill vara jämlik vän – inte en ny förtryckare) ställs på prov. Här visas om en överenskommelse är målet eller ett framtvingande av egna uppfattningar. I våldsamma konflikter präglade av fiendebilder och hat handlar det inte om vilken uppfattning som är rättfärdig, utan om att förmå alla parter att se vars och ens rådande uppfattning som förståelig och som en inte helt orimlig position.

Uppfattningar är inte enbart förnuftsorienterade utan etableras även som ”naturliga” av existerande tradition, socialisation och maktförhållanden. Apartheidsystemet i södra USA på 50-talet försvarades av människor som trodde på det berättigade eller ”självklara” i en åtskillnad mellan vita och svarta. Att med tvång försöka få till en ny uppfattning blir av gruppen som utsätts klassat som ”primitivt” oavsett om uppfattningen är grovt orättfärdig (i andras perspektiv). Ett ickevåldsperspektiv tar alltså fasta på att även förtryckare har en ärlig övertygelse som behöver tas på allvar, som skall respekteras även då den inte accepteras.

Om man försvarar sig med våld vid ett enstaka tillfälle kanske man vinner och slipper lida just den gången. Problemet är dock att i konflikter mellan grupper så vet snart alla vad som hände och berättelser om vad ”den andre” gjorde sprids. I båda konfliktgrupperna sker samma sak, fast omvänt. Det egna våldet rättfärdiggörs medan den andres våld görs till oprovocerat, grymt och fegt. Nästa gång parterna möts förväntar de inblandade det värsta av den andre, eftersom det ger en känsla av beredskap, kontroll och säkerhet.

Vad som är effektivt våldsförsvår för enskilda i ett enstaka tillfälle kan alltså vara förödande för rörelsen vid senare tillfällen. Icke-våldskampen försöker minska risken för det i längden större lidandet (jämfört med en våldskamp eller ett fortsatt förtryck) genom att konfrontera det mindre lidandet direkt. Först då finns en mottaglighet för att lyssna på vad den andre har att säga och då kan en vänskapsrelation övervägas med den som tidigare föraktades, ignorerades eller fruktades.

Det är i detta perspektiv det blir logiskt varför Gandhi menade att ickevåldet fungerar sämre om man använder ickevåldsmotstånd enbart för att man inte har tillgång till eller inte vågar använda vapen. Om man frivilligt avstår från att använda de (små eller stora) möjligheter man har att skada människor, blir

uppriktigheten så mycket mer övertygande. Det är just i situationer där man kan (och ur ett konventionellt perspektiv bör) skada motparten som chansen finns att visa att man inte vill.¹

Om man trots provokationer och övergrepp inte försöker skada, blir uppriktigheten till sist en så övertygande kraft att den blir svår att värja sig mot.²

Här ser vi hur ickevåldskampen i grunden skiljer sig från våldskampen. Det handlar om att övertyga motparten om sin sanning eller sin goda vilja att finna en gemensam lösning – inte om att tvinga eller kontrollera.³ Övertygandet kräver till och med att man visar att dolda planer om tvång eller våld *inte* förekommer. Därför förordade Gandhi total öppenhet om ickevåldskampens strategi.⁴

Slutsatsen är att det är fullt möjligt att se hur ickevåldskampen gör lidandet till ett medel i kampen mot just lidande.

Sammanfattningsvis kan man säga att ickevåldsliga handlingar som om vänskap, fred och rättfärdighet redan flödade, *trots* lidandet, utgör ett *utopiskt gestaltande*, ett gestaltande som kontrasterar förtryckets våld och är det ickevåldsliga motståndets försök att i ett socialt drama vinna *publikens aktiva stöd och motpartens tillräckliga förtroende* både rationellt och emotionellt.

Ickevåldets utopiska gestaltning

Min begreppsliga beskrivning av ickevåldets hantering av lidande grundar sig som vi sett på en användning av socialpsykologisk dramateori och omtolkar Gandhis betoning av lidandets centrala roll till den bakgrundsrisk vilken gör utopiskt tilltalande handlande trovärdigt även inför den misstänksamme eller fiendlige. I sig är naturligtvis utopisk gestaltning en svår uppgift, kanske ett omöjligt krav på en oppositionell rörelse som bekämpar en avhumaniserad människosyn, diskriminering, våld och förtryck. Gandhis anvisningar för ickevåldskampen är liksom ofta i sig utopiska och något som spontant verkar

¹ ANC:s försonande ageranden mot apartheidanhängare och Inkatha efter storsegern i det första valet 1994 utgör ett utmärkt exempel. Ett annat är faktiskt Zapatisterna. Att chiapasindianernas Zapatistgerilla möts av ett osedvanligt högt anseende som seriös demokratisk aktör i en tid då ytterst få har kvar en romantisk syn på gerillakämpar beror antagligen på det (militärt) paradoxala faktum att Zapatistgerillan inte krigat på *flera år* (de vägrar dock att lägga ned vapnen) och istället organiserar fredliga demonstrationer, alternativa sociala strukturer och internationella konferenser.

² Gandhi menade att provokationer var det avgörande testet för ickevåldaktivisten, se Gandhi (1970, sid 153).

³ Dock är som vi sett kapitel 6 maktbrytande avgörande för att skapa ett *intresse* hos makthavaren av en överenskommelse.

⁴ Se tabell 1.

orealistiskt. Samtidigt menar jag att det är möjligt att förstå denna utopism som en politisk realism, eftersom det kanske är det enda möjliga att göra i en verklighet präglad av systematiskt våld och förtryck. I varje fall det enda möjliga om man vill underminera härskarsystemet, inte bara byta ut härskarklassen. Och att man inte kan göra något till fullo är inget argument mot att göra det så långt det går. Sammantaget är det möjligt att begreppsligt beskriva ickevåldet som en rimlig strategi och enhetlig handlingsrepertoar för genuin befrielse.¹ Men det är om man förstår utopi som en inspirerande möjlighet som vägleder vår strävan, inte något vi kan förvänta oss att ”klara av” fullt ut.

Självpåtagat lidande är alltså ett eget lidande för en egen sanningsövertygelse. För att sanningen skall bli övertygande måste *argumentet/skälet för sanningen synliggöras i ickevåldshandlingen och vara mer övertygande än existerande argument mot (argumentgestaltning)*.² Det räcker inte att sanningen övertygar aktivisterna, i synnerhet inte om den enbart existerar i aktivisters samvete. Sanningen behöver med andra ord bli levande i handling, ”socialt materialiserad”, övertygande i kraft av sin synliga existens. Det räcker inte att den beskrivs med ord, eftersom ord inte biter på en motpart som ser ned på sin fiende, eller fruktar bedrägeri. Som vi sett är lidande nödvändigt när motparten i en våldsamt konflikt inte erkänner rörelsen som en likvärdig samtalspart.³ Det är med andra ord just då en förnuftig argumentation inte fungerar. Poängen är alltså att försöka *övertyga i handling* i de konflikter eller stadier där aktivisterna inte erkänns som jämlik samtalspart.

Om ett förnuftigt samtal är blockerat måste handlingen *i sig* uttrycka aktivistens människovärde, parternas jämlikhet, samarbetets önskvärdhet och sanningens budskap. Det sker inte genom att aktivisten själv är starkt och personligt övertygad, inte heller genom beredskapen att lida för en personlig sanningsuppfattning. Det är därför som en utopisk gestaltning är nödvändig. Utopin eller sanningen blir bara gemensamt sammanförande om alla parter uppfattar det gestaltade som attraktivt, önskvärt eller övertygande. Man kan säga att handlingen först blir utopisk när den även är *utopisk för andra* – alltså önskvärd men (till synes) ouppnåelig.⁴ Om den ickevåldsliga som-om handlingen skall fungera måste ickevåldsaktivisterna undersöka vad deras motpart ser som önskvärt, idealt och värdefullt. En ickevåldslig utopisk gestaltning kräver en anknytning till etablerade kulturella värden och den kräver övertygande gestaltning av dessa värden.

Lidandet måste framstå som meningsfullt och begripligt för motparten annars riskerar lidandet att förstärka existerande förakt. En våldsutövare

¹ Se kapitel 9.

² Kuper (1960, sid 89).

³ Lidandet kan även ha andra funktioner, exempelvis som utmaning av lydnad eller rädslan för straff, se Hergren (1999).

⁴ I en analys av den sydafrikanska ickevåldskampen skriver Leo Kuper: ”it must of necessity penetrate beyond the values of apartheid, and appeal to certain shared values – in this case of Christianity and of democracy”, se Kuper (1960, sid 90).

behöver förakt (eller andra emotioner av omänskliggörande av den andre) för att försvara sitt beteende för sig själv. Ett obegripligt självpåtagat lidande riskerar att förvandla aktivisten till en obegriplig ”fanatiker”. När aktivisten utmanar maktsystemet och öppet bryter lagar trots den överhängande faran att bli straffad väcks frustration hos motpartens lojala soldater, poliser och vakter.

Om aktivistens ageranden inte kan förstås, eller rättare sagt: om agerandet *kan* misstolkas (med hjälp av propaganda, förtal och censur) framstår aktivisten som korkad, en som får ”skylla sig själv”. Icke våldssaktionen blir i en sådan situation en provokation, gjord av en idiot som utsätter sig för lidandet på grund av sin befängda ideologi. Aktivisterna blir lika exotiskt suspekta som de hängivna kristna som under påskens ritualer i Latinamerika frivilligt låter sig bli uppspikade på kors eller pryglade med piskor så deras ryggar blir blodiga. Dessutom kan aktivisterna psykologiskt bortförklaras som masochister vilka rent av njuter av lidande. Det obegripliga lidandet kan därmed avfärdas som något som inte har med oss andra att göra.

Icke våldskampen måste försöka se till att den inte kan misstolkas. Jag föreslår att följande tre moment är avgörande för att göra det oundvikliga lidandet till en funktionell del av ickevåldsmotståndet mot fiendebilder och hat:

1. Utopin gestaltas i *tydlig och ömsesidigt attraktiv praktisk handling*. Utopin utformas som konsekvent motsägelse till existerande fördomar och fiendebilder.
2. En *riskefylld situation* hindrar inte gestaltningen, tvärtom blir gestaltningen då tydligare och trovärdigare (äkthetstest, kontrasteffekt och övertygande genom handling).
3. Gestaltningen *upprepas* (av andra aktivister om de första fångslats eller dödats) så länge fiendebilden är så intakt att rörelsens argument inte tas på allvar i en dialog eller förhandlingssituation.¹

Tabell 8: <i>Principer för ickevåldslig utopisk gestaltning</i>
--

I sitt försök att dra med sig motparten för att förverkliga en utopisk önskan om jämlik vänskap är ickevåldssaktivisten beredd att utstå våld, förakt och lidande. I kampen mot ett omfattande lidande – oavsett vem som lider – utsätter sig aktivisten för ett eget och tillfälligt lidande. Hon förenar vägran att skada människor med olydnad mot varje krav att delta i förtryckande verksamhet.

¹ ”Förhandling” är som vi tidigare konstaterat ett exempel på hur strategisk och kommunikativ handling blandas, ett i vissa lägen förekommande inslag i ickevåldskampen, men som bör skiljas från dialogens förståelseorientering. I en maktrealistisk variant av ickevåld skulle aktivisternas mål vara ett så fördelaktigt förhandlingsavtal som möjligt. I en kommunikativ och mer gandhiansk variant skulle målsättningen vara att överskrida förhandlingssituationen i riktning av mer dialogorientering.

Respekten för den andre som person paras med respektlöshet gentemot de (förtryckande) roller och system som den andre försöker bevara. Parallellt med motstånd är aktivisten konstruktiv och försöker skapa alternativ, samarbetsmöjligheter och ömsesidiga överenskommelser med motparten.

Praktiken visar att aktivisten inte är sådan som propagandan säger, exempelvis smutsig, opålitlig, lat, småaktig, dum eller ond.¹ Konflikthanteringsformen är en ”*konsekvent motsägelse*”, ett agerande i motsatt riktning av det som är förväntat, i ett försök att etablera en ny förväntan. Istället för att bete sig som förväntat agerar ickevåldsaktivisten utopiskt, ”som-om” framtidens konfliktlösa tillstånd redan vore här. Detta bygger på ett antagande om att de flesta människor skulle föredra att leva i jämlikhet och vänskap, under förutsättning att de hinder som ligger ivägen kunde tas bort, och man dessutom praktiskt, emotionellt och rationellt fick stöd och inspiration att leva på det sättet. Metoden går ut på att *utifrån motpartens fiendebild i kreativ handling maximalt och konsekvent uttrycka motsägelser*. Om nidsbilden av ickevåldsrörelsen är att dess anhängare är lömska och ointelligenta, så måste rörelsen i praktisk tydlig handling på ett otvivelaktigt sätt visa ärlighet och intelligens. Satyagrahakampen syftar just till att övertyga och inspirera motparten till att tro att jämlik vänskap är möjlig och önskvärd, eftersom grundaxiomet utgår från mänsklighetens (potentiella) samhörighet (Naess 1974 och Tabell 1).

Konflikthanteringsformen är en kritik av den idealistiska rationalism som tror att argument avgör ett samtal trots att makt, våld eller social distans stör kommunikationen. Denna ickevåldets kritiska rationalism hävdar att en grundläggande förutsättning för samtalets förnuftighet är att parterna tar varandras ord på allvar. Så länge konfliktparter inte emotionellt uppfattar varandra som hederliga, kommer inte heller uttalanden att tas som ärligt menade. Därmed kollapsar den kommunikativa rationaliteten. Icke våldslig konflikthantering innebär därför att man hanterar emotionella blockeringar (fiendebilder), samtidigt som man hävdar sanningen med argument, främjar en normativ gemenskap utifrån ickevåld och ickevåldsligt bekämpar maktrelationer mellan parterna.

Utopisk gestaltning blir något som motverkar en svaghet hos Habermas teori om rationella samtal. Habermas betoning av kognitiv argumentation kompletteras här av Gandhis betoning av handlandets kraft. Handlingsformerna – samtal och gestaltning – går samman och stärker varandra, gör konsensus möjligt, även i en konflikt präglad av parters hat, fiendebilder och ointresse av konsensus. Det är alltså först i och med den utopiska gestaltningens övertygelse genom handling som det förnuftiga samtalet blir en argumentation som övertygar.

Tidigare studier har lyft fram ickevåldets förmåga att *synliggöra orättvisan* genom att ickevåldsaktörerna inte använder våld som försvar när de blir våldsamt attackerade eller förtryckta. En vanlig slutsats är ickevåld fungerar

¹ Gregg (1936, sid74).

genom att ”dramatisera orättvisan”¹, våldet eller förtrycket (synliggöra för motparten och publiken), något Sharp (1973) har utvecklat i sin teori om ”politisk jiu-jitsu”.² Jag vill här poängtera ickevåldets förmåga att samtidigt *synliggöra rättvisan* genom att i sin utopiska gestaltning via ”som-om handlande” försöka tillämpa den ickevåldsliga framtiden i nuet just där det är som svårast, i våldets och förtryckets närhet. Rimligen fungerar inte heller synliggörandet av orätten lika kraftfullt om inte aktionen samtidigt klarar av att synliggöra utopins möjlighet. Det är själva *kontrasten* som är det dramaturgiskt geniala, inte att provocera en brutal motståndare som (oavsiktligt) spelar rörelsen i händerna genom att införa tv-kameror agera som en symbol för regimen orättfärdiga förtryck.

Ickevåldskampens styrka i konflikthantering kommer ur dess *dubbla ansats av både omsorgsfull respekt och orubbligt motstånd*. Kampen bejakar varje människas oändliga värde samtidigt som den motsätter sig varje förtryckshandling, oavsett vilken grupp/konfliktsida människor tillhör. Den skillnad som görs mellan person och handling, medför att den dubbla eller dialektiska ansatsen skapar en mycket speciell dynamik. Utifrån kampen mot ett av flera förtryckssystem, patriarkatet, formulerar Pam McAllister detta med orden:

”[N]onviolence is the merging of our uncompromising rage at the patriarchy’s brutal destructiveness with a refusal to adopt its ways – a refusal to give in to despair or hate or to let men off the hook by making them the ‘Other’ as they have made those they fear ‘Others’. Together, these seemingly contradictory impulses (to rage against yet refuse to destroy) combine to create a ‘strength’ worthy of nothing less than revolution – true revolution, not just a shuffle of death-wielding power.”³

¹ Martin (2001a, kapitel 2).

² Ian Harris menar att: “King, and others have demonstrated, [nonviolence] is an active force that can be used to address oppression and injustice... Citizens using nonviolent tactics have mobilized to dramatize injustice” (“Nonviolence in Urban Areas” 1998).

³ McAllister (1982, sid iii).

Kapitel 8: Icke-våldets normativa reglering

En ”hegemonisk våldsdiskurs” konstruerar ickevåldet som orealistiskt och ”otänkbart”.¹ Samhällen producerar oreflekterade lydnadsvanor som ibland är förödande och leder till folkmord och omfattande övergrepp.² I synnerhet samhällen präglade av förtryck, sociala orättvisor och militarism, tvingas göra absurda sociala villkor till något normalt, naturligt, självklart eller av gudomliga makter påbjudet. Som vi såg i kapitlet om maktbrytande krävs ett producerat samtycke och en lydnad för att orättfärdiga maktrelationer skall bestå.

En omfattande investering görs för att träna människor (vanligtvis män) i organiserat våldsutövande (i värnplikt eller professionella arméer). Denna militära utbildning är både en praktisk färdighetsträning och en normalisering av våldsanvändande. Förutom formella utbildningar av färdigheter i våld och förtryck förekommer en vardaglig träning som vi lätt underskattar betydelsen av. I ett samhälle präglat av förtryck blir socialiseringen en normalisering av förtrycket: det legitimeras och görs självklart. I ett patriarkalt samhälle socialiseras män till att uppfatta dominansen över kvinnor som naturligt och befogat. Under sin normala uppväxt lär sig män också, vilket är allvarigare, den praktiska förmågan att dominera, det vill säga patriarkalt beteende internaliseras och normaliseras. När förtrycket existerat i generationer blir det till en så stark självklarhet att det till och med kan vara svårt att se som ”förtryck”.

Icke-våldsrörelser är i opposition framförallt mot samhällen som har organiserat och normaliserat våld och förtryck. Som vi sett handlar en del av oppositionen om att förhindra (ickevåldsmotstånd). Men om ickevåld skall fungera måste det på motsvarande sätt som det hegemoniska samhälle som normaliserar våld konstruera en normalitet för ickevåld i den sociala gemenskapen.

Gandhis konstruktiva program sammanfattades i en liten skrift 1945 efter lång tid av praktiskt experimenterande med ”Swaraj” (självständighet). Det konstruktiva programmet utvecklades i syfte att utgöra den andra delen av motståndskampen, ett slags förverkligande i praktiken av Indiens och befolkningens ”fullständiga självständighet” (”Poorna Swaraj”), under kampens gång och från den yttersta grunden uppåt i samhällets alla institutioner.³ Själva programmet med sina sammanlagt 18 konstruktiva projekt var ”enbart illustrerande” och anpassat till den rådande indiska kontexten. Den bärande idén handlar istället om att ickevåldets sociala verksamhet består av både nedrivande motstånd och uppbyggande konstruktion.

¹ Satha-Anand (1981; 1991).

² Bauman (1989); Millgram (1975).

³ Gandhi (1945, sid3f).

”Those who think that the major reforms will come after the advent of Swaraj are deceiving themselves as to the elementary working of non-violent Swaraj. It will not drop from heaven all of a sudden one fine morning. But it has to be built up brick by brick by corporate self-effort.”¹

Tillverkningen av indiska kläder genom hemproduktion med den världsberömda spinnrock – som sedan blev symbol i den fria nationens flagga – var i sin praktiska orientering och vidsträckta popularitet en symbol för ”the unity of Indian humanity, of its economic freedom and equality...[the] decentralization of the production and distribution of the necessaries of life”.² Betoningen på det konstruktiva programmet var så starkt att Gandhi till och med hävdade att civil olydnad inte var ”absolut nödvändigt” om ”hela nationens” samarbete i det konstruktiva programmet säkerställdes.³

Poängen hos Gandhi är att det konstruktiva arbetet och politiska motståndet hänger samman: ”before, after, as well as *during* satyagraha campaigns”.⁴ De två huvudsakliga funktionerna för det konstruktiva programmet var nämligen att det

”generated the moral strength and grassroots leadership required for nonviolent direct action and helped convert the drama created by nonviolent direct action into concrete community development.”⁵

Det är vanligt att medborgarrättsrörelsens ”Freedom Summer” i Mississippi tolkas som ett avsteg från ickevåldsmotståndet, som ett rent socialt servicearbete och något ”icke-gandhianskt”.⁶ Men då studentledaren Robert Moses drog igång rörelsens röstregistrering, sociala service i form av ”community centers” och stödundervisning i ”Freedom Schools” ser vi just det konstruktiva arbete som gör en folkrörelses motstånd möjligt.⁷ Genom sitt radikala reformprogram inspirerade Moses 1960-talets nya vänster i USA att göra ”participatory democracy” till ett centralt värde.⁸

Den tyske ickevåldsforskaren Theodor Ebert är i grunden en anhängare till teknikansatsen men betonar till skillnad från Sharp ickevåldets konstruktiva

¹ Gandhi (1945, sid 21).

² Gandhi (1945, sid 21).

³ Gandhi (1945, sid 25f).

⁴ Chabot (2003, sid 55).

⁵ Chabot (2003, sid 201).

⁶ McAdam (1988, sid 122f).

⁷ Chabot (2003, sid 198f).

⁸ Shoben Jr., E. Joseph; Werdell, Philip & Long, Durward (“Radical Student Organizations” 1970, sid 218). Se även Tracy (1996) som menar att den ”radikala pacifismen” på 1940-talet spelade en avgörande betydelse för 60-talets radikalism i USA.

sida.¹ Ebert menar rent av att upptrappningen av ickevåldskamp innebär en upptrappning av dess båda sidor: *subversion* och *konstruktion*.²

Subversiv *protest* mot orättfärdigheter i samhället motsvaras av konstruktivt *funktionella demonstrationer* för positiva saker som kan ersätta det orättfärdiga. När motståndet och konstruktionen trappas upp till nästa steg är det *legalt icke-samarbete* (exempelvis bojkott) tillsammans med *legal rollinnovation* som krävs. Rollinnovationen innebär att aktivisterna experimenterar och utvecklar nya kunskaper och färdigheter för det framtida ickevåldssamhället, med hjälp av nya beteenden, roller och institutioner, exempelvis ickevåldsträning och självhjälpsorganisationer. Det tredje steget av ickevåldets upptrappning innebär att man kombinerar *civil obydnad* och *civil usurpation* (att tillskansa sig).³

”[Aktivisterna] handlar som om det nya sociala system, vilket motsvarar aktivisternas ställda krav, redan existerade och övertar, utan hänsyn till de hitintills härskande, de positioner och motsvarande roller som de eftersträvar. Det innebär att i upptrappningens höjdpunkt existerar i kontrahenternas föreställning en konflikt mellan två sociala system, de härskandes system och de upproriskas system.”⁴

Genom självorganisation skapas ett ”frirum” för den konstruktiva utvecklingen av ett nytt socialt system. Den mest radikala versionen av civil usurpation innebär att rörelsen ”bildar egna lagstiftande, verkställande och dömande⁵ institutioner” som ersätter det härskande systemets institutioner i form av ”en ’parallellregering’, en ’parallellförvaltning’ och en ’parallell rättsskipning’ och eventuellt även revolutionärt lagstiftande organ” och som via en ”ersättningskommitté” fyller på de nya institutionerna med kompetenta personer så snart det härskande systemet likviderar de konkurrerande ledarna.⁶ Icke-våldsrörelsens förmåga att utveckla tekniker för civil usurpation är enligt Ebert nyckeln till ett framgångsrikt motstånd.⁷

Theodor Eberts ”subversion” motsvarar här min användning av ickevåldsmotstånd medan ”konstruktion” motsvarar ickevåldskonstruktion. I linje med Ebert menar jag att den konstruktiva dimensionen av ickevåld är avgörande men till skillnad från betoningen på ”civil usurpation” menar jag att ickevåldskonstruktionen har en rationalitet som överskrider dess funktion som del av en maktkamp. För Gandhi kom lojaliteten till kollektivet och

¹ Ebert (1983). Ulf Norenius (1983) utvecklar ett liknande resonemang.

² Ebert (1983, sid 36–45).

³ Begreppet ”civil usurpation” är Eberts eget (och motsvarar Galtungs ”positivt rollspel”) vilket formuleras i reaktion mot Sharps ”ickevåldsintervention” vilket inte urskiljer den konstruktiva dimensionen av handlandet, se Ebert (1983, sid 208).

⁴ Ebert (1983, sid 42), min översättning.

⁵ Här använder Ebert tyskans ”judikativer”, vilket jag översatt till dömande.

⁶ Ebert (1983, sid 43, 231).

⁷ Ebert (1983, sid 233).

mänskligheten före allt annat.¹ För att kunna utöva motstånd måste man alltså först vara en lojal medborgare, laglydig innan man bryter lagen och en lojal vän innan man utser sin opponent. Konstruktionen av ickevåldets sociala institutioner handlar inte enbart om effektivitet och att konkurrera ut ett härskarsystem. Konstruktionen av ickevåldsliga relationer har ett värde i sig som yttersta målsättning för kampen. I förra kapitlet diskuterade vi ickevåldsmotstånd i syfte att förstå hur ickevåld bekämpar maktrelationer. Med hjälp av ickevåldsmotståndets ”andra sida”, ickevåldskonstruktion, försöker rörelser *socialisera och normalisera ickevåld i en gemenskap*, även i konfliktsituationer.² Målsättningen är ytterst att göra ickevåld legitimt och praktiskt tillämpbart i hela samhället men aktivisterna får, så länge de inte störtat den hegemoniska samhällsordningen, nöja sig med sin egen sociala gemenskap, för att sedan försöka sprida ickevåldet till andra.

Vi har tidigare konstaterat att det är möjligt att beskriva ickevåld som rationellt på flera sätt samtidigt. Men även om ickevåld är förnuftigt så betraktas det inte nödvändigtvis som *rättfärdigt*. För att göra ickevåld normativt krävs att människor betraktar ickevåld som en överordnad princip för hur man bör leva och agera. Det kanske en pionjärgeneration kan eftersom de byggt upp verksamheten men vad med nya deltagare och i synnerhet barn som föds i ickevåldsgemenskapen? Vi har i tabell 1 sett hur ickevåld kan sägas hävda en rad normativa regler för aktivisters agerande – en del tämligen okonventionella och stränga. Vissa till och med svårförståeliga, exempelvis att man bör vara beredd att riskera sitt eget liv för att skydda ”fienden”. Dessutom innebär ickevåldsmotstånd att man bryter samhällets normativa regler utifrån vissa handlingsregler som är normativt etablerade i ickevåldsrörelsen. Och, slutligen, för att bryta mot en norm måste man *bända* en annan norm (om man skall agera socialt och inte bara privat sabotera en ordning). Ett kontinuerligt hävdande av normer kan skapa en ny normgemenskap, inom rörelsen eller om rörelsen är framgångsrik – inom ett förändrat omgivande samhälle. En normativ ordning behöver inte vara harmoniskt organiserad även om ordningens värden och principer i någon mån måste överensstämma. Frågan är då hur en rörelse kan förmå deltagare att följa sin specifika uppsättning ickevåldsregler?

Detta kapitel kretsar kring ickevåldskonstruktionens skapande av en förmåga att agera utan våld, utifrån frågan vilka begrepp som krävs – inom ramen för avhandlingens problemställning – för att beskriva hur man kan *normalisera* ickevåld i ett samhälle präglad av våld och förtryck. Genom en illustrerande studie av rörelser ickevåldsträning – ibland kallat ”preparation for

¹ Kollektivet var för hindun Gandhi det största tänkbara, inte bara mänskligheten utan även kosmos, ”livet”, ”alltet”.

² Futrell, Robert & Brents, Barbara G. (“Protest as Terrorism?: The Potential for Violent Anti-Nuclear Activism” 2003) har i en empirisk och historisk undersökning av flera ickevåldsrörelser, speciellt aktionerna i Nevada mot provsprängningar av kärnvapen, visat att det just tack vare de ”normaliserade relationerna mellan myndigheter och protesterande” är våld från aktivisterna ”mycket osannolikt”, även under konflikters höjdpunkter (min översättning från engelska).

nonviolence” eller ”experiential/participatory training” – skall vi studera hur ickevåldskonstruktion kan gå till.¹

”Civil Disobedience, mass or individual, is an aid to constructive effort and is a full substitute for armed revolt. Training is necessary as well for civil disobedience as for armed revolt. Only the ways are different...For civil disobedience [training] means the Constructive Programme.”²

Inom senmoderna ickevåldsrörelser har dock, som vi sett i kapitel 3:s idéhistoriska genomgång, betoningen av konstruktivt arbete förskjutits till specialiserad träning för ickevåldsaktioner. Därmed utgör ickevåldsträning ett lämpligt exempel på hur rörelser konstruerar ickevåld socialt.

En av de första handböckerna i ickevåldsaktion gavs ut 1961 av Charles Walker, som har ett avsnitt med träningsregler men utan detaljerade kursbeskrivningar.³ Träning i en nutida bemärkelse utvecklades visserligen på tidigt 1940-tal i USA bland små grupper av radikala pacifister men det slog inte igenom i större ickevåldskampanjer förrän i medborgarrättsrörelsen.⁴

Före 50-talet skulle förberedelsen för ickevåld ske genom disciplinära regler, konstruktivt arbete och andlig ”självrening” (”purification”) via fasta, meditation, tjänande av de fattiga och bön.⁵ Träningen formades i en asketisk tradition av att ”göra sig beredd”, liknande den ”paraskeuazō” som de grekiska stoikerna tillämpade: ”practices by which one can acquire, assimilate, and transform truth into a permanent action...[as] a process of becoming more subjective.”⁶ Gandhi betonade konstruktivt socialt arbete och ett strukturerat

¹ För en översikt över ickevåldsträning se Woodrow, Peter ”Training for Nonviolent Action” i Powers & Vogeles (1997, sid 529ff). I MPD (1994) beskrivs träningen som ”experiential/participatory training”. Observera dock att, som vi tidigare konstaterat, kan ickevåldskonstruktion även ske med hjälp av andra socialiserande institutioner och livsformer, exempelvis boendekollektiv eller kooperativ.

² Gandhi (1945, sid 4).

³ Walker, Charles (*Organizing for Nonviolent Direct Action* 1961). I denna text har jag dock sidhänvisningar till bokens tyska översättning från 1963, se Walker, Charles (*Handbuch für Planung und Durchführung von Direkten, Gewaltlosen Aktionen* 1963).

⁴ Walker, Charles (*Training for Nonviolent Action: Some History, Analysis, Reports of Surveys* 1973) och Zietlow (1977). De tidigaste träningarna med simuleringar och reflektioner i smågrupper jag funnit är vapenvägrarträningarna inom Ahimsa Farm, Cleveland, Ohio, 1940 och den första inom Congress of Racial Equality (CORE) 1941 (Zietlow 1977). Ganska snabbt institutionaliserades dock träningen. CORE hade två-månaders sommarworkshops mellan 1945–55.

⁵ Se exempelvis Gregg (1936, sid 224ff, 239ff). För moderna riktningar av förberedelse för ickevåld som stödjer sig på Gandhis perspektiv, se Desai, Narayan (*Handbook for Satyagrahis* 1985) eller Nhat Hanh (2003).

⁶ Foucault (1998, sid 35). Horsburgh (1968, sid 65–69).

och praktiskt tjänande liv i bykollektiv som förberedelse.¹ ”[The ashram] institution was founded partly to train leaders”.²

De muslimska ickevåldsaktivisterna från nordvästra Indien, Khudai Khidmatgar (Guds tjänare), var de som framförallt använde träning i en modern bemärkelse.³ De var erkänt mer disciplinerat ickevåldsliga än andra grupper inom rörelsen och organiserade likt militärer, vilket dessa pashtuner traditionellt också var. De bar röda uniformer, uppdelades i rank och titlar samt organiserades i traditionellt militära enheter (kompani, brigad och så vidare). De levde efter dagliga rutiner, löptränade och drillades i exercis i speciella träningsläger. De var kända för sin oräddhet och strikta disciplin och oroade briterna i hög grad. Repressionen var periodvis omfattande. Vid ett tillfälle satt 12 000 i fängelse samtidigt och behandlades illa. Men deras rekrytering ökade och 1938 hade de nått över 100 000 medlemmar.⁴

Men genombrottet för den moderna träningen började i USA 1956. Bussbojkotten i Montgomery 1956 innebar att träningen blev del av en folkrörelse och 1957 bildades en gandhiansk ”fredsarmé” i Indien – Shanti Sena – av Vinoba Bhawe.⁵ När sedan The World Peace Brigades 1962 i Beirut var internationaliseringen av ickevåldsträning ett faktum.⁶ 1963 bildades i Kanada den första i raden av Grindstone Island Training Institute in Nonviolence genom stöd från kväkarna. Vid den första internationella konferensen för ickevåldstränare i Italien 1965 beslutade man om principer för ickevåldsträning som allt sedan dess präglat traditionen.⁷ Och formen för träningen var relativt färdigutvecklad åtminstone 1970.⁸ Kväkarna och War Resisters’ International spelade en avgörande roll i träningens etablering. Vid en föreläsning på Uppsalas fredsforskningsinstitution i augusti 1972 hävdar en av träningens pionjärer, kväkaren Charles Walker, att ”perhaps 1 000 people in the United States, by conservative estimate, qualify as trainers.”⁹

¹ Merritt (1992) menar att motståndsgemenskapens ”nonconformity to dominant norms” förbereder aktivister för fängelse, sid 93.

² Gregg (1936, sid 293 (not 5)).

³ Mohammad Raqib i Sharp (2004, kapitel 8).

⁴ Mohammad Raqib i Sharp (2004, sid 120).

⁵ Shanti Sena hade 1965 två center i Indien som gav regelbunden ickevåldsträning (Prasad, David i Blum, Fred m fl *Training in Nonviolence: A Full Documentation of the WRI Study Conference* 1965, sid 3). I och med Shanti Sena utvecklade Indien en träningsform som liknar den som spreds i västerlandet via USA. Men det fanns skillnader kvar. Narajan Desai som ledde träningen menade att ”community living” var en av de främsta träningssteknikerna, tillsammans med bön, tystnad och ”working in tune with nature”: ”There is no royal road, except through living the creed in your life which must be a living sermon.” (sid 6f).

⁶ Men under ”den första världskonferensen för pacifistgrupper” 1949 var ickevåldsträning ett centralt tema, enligt Walker (1973), under rubriken ”Consultations on Training for Nonviolent Action: Some Landmarks”.

⁷ Blum m fl (1965, sid 14–21).

⁸ Jfr Olson, Theodore & Shivers, Lynne (*Training for Nonviolent Action* 1970).

⁹ Walker (1973, sid 2 i kapitlet ”Trainers and Organizers”). Dock verkar kvalitén på träningen lämnat mycket övrigt att önska Olson & Shivers (1970, sid 7).

I en tidig aktionshandbok från USA – *The Continental Walk* (1975) – betonas ”ickevåldsdisciplin” framför träning som ses som ett ”redskap att nå en definition av ickevåld” och utveckla en gemensam och demokratisk disciplin.¹ När Gregg 1936 skrev sitt klassiska verk om ickevåld var han, mig veterligen, den förste som systematiskt diskuterade ”ickevåldsträning”, även om den indiska befrielse rörelsen använde begreppet.² Dock använde han inte termerna sociodrama eller rollspel, vilka från och med 60-talet blir centrala verktyg.³ Ett rollspel är ”an improvised dramatic enactment of a problem situation in order to find new and creative ways to respond”.⁴ Rollspel är ett experimentellt sätt att träna nya färdigheter.⁵

Den form av utbildning i ickevåld som präglar dagens ickevåldsrörelser startade i den nordamerikanska medborgarrättsrörelsen.⁶ Man införde bland annat träning med ”hassel-lines”, rollspel där medborgarrättsaktivisterna i en gatloppslignande situation försökte motstå en vit publiks provokationer och hån: en övning som lever kvar i dagens kurser. Efter medborgarrättsrörelsens initiativ med rollspelsträning och 70-talets smågruppsformer från kvinnorörelsen har en tradition av *reflektion, färdighetsträning och stöd i grupper* utvecklats.⁷ Det är denna senare tradition i utbildning för ickevåldsaktioner vi studerar i detta kapitel.

Lydnad och passivitet inför orättvisor och övergrepp har skapats i ett speciellt socialt sammanhang präglat av det omgivande samhällets strukturer, givits en viss mening och formats som en praktisk vana. Tanken med ickevåldsträning är att ickevåldslig kunskap, förmåga och olydnad på ett liknande sätt kan skapas, ges en mening och formas som praktisk vana. Men då krävs andra sociala sammanhang och träningsmetoder. Om olydnaden inte kunde socialiseras på ett likartat sätt som lydnad så vore olydnaden tämligen svårbegriplig. Hur skulle annars olydnad kunna genomföras av människor som fostrats att underordna sig auktoriteter av olika slag – föräldrar, vuxna, lärare,

¹ Fem sidor används till att förklara behovet av och ge förslag på innehållet i en ”ickevåldsdisciplin” medan ”träning” inte alls förklaras, *Continental Walk* (1975), sid 11–15.

² Gregg (1936, sid 239–249). Det är framförallt i noterna till kapitlet som Gregg blir konkret angående hur en träning kan gå till, där han bland annat hänvisar till drama, sång och debatter, sid 292. Jag har inte lyckats finna någon beskrivning eller analys av träningsformer i den indiska befrielse rörelsen (annat än självdisciplin, löften och ashramstrukturen av praktiskt arbete, konstruktiva programmet och så vidare, vilket är det som Gandhi, och Gregg, betonar som träning).

³ Oppenheimer & Lakey (1965); Walker (1961).

⁴ MPD (1994). Rollspel kan användas både som *förberedelse* för en väntad situation och som *utvärdering* av en situation som inträffat. Det är framförallt som förberedelse rollspel används i ickevåldsträning. Till skillnad från en teaterpjäs bygger rollspelet på att det finns utrymme för kreativa nytolkningar och ageranden. Instruktionerna är alltså inte heltäckande.

⁵ Färdighetsträningen sker vanligen med vuxna men ickevåldsövningar för barn har också utvecklats, se exempelvis ”cooperative games” i Peace Education Project (*Pep Talk*, No 7, 1985).

⁶ Zietlow (1977).

⁷ För Sven Erik Skönberg är ”träning i praktiske ferdigheter” en av de centrala delarna av aktionsträning, VCO-AMK-FMK (1972, sid 81).

chefer, specialister och så vidare – till den grad att ett visst kropps beteende (hög och säker röst och uppfordrande blick) eller klädsel (vit rock eller uniform) kan räcka för att få oss att lyda?¹ Ja bara informationen om en ”regel” på ett plakat, misstanken att man är övervakad eller tron att man ”borde” följa en viss regel kan vara nog. Ändå förekommer bevisligen kollektiv olydnad.

Kurser i ickevåldslig civil olydnad försöker förmedla en ny praktisk handlingsvana genom sociala övningar, experiment eller spel med verkligheten – *rollspel, simulationer eller sociodrama* – och gemensam reflektion kring dessa övningar.² Det är en form av övning och lärande som ligger nära dramapedagogiken, framförallt dess ”kritiskt frigörande” riktning.³ Men hur kan man beskriva bildningsformen som en del av rörelsers interna ”normativa reglering” av ickevåldspraktiken?⁴ En studie av ickevåldsträning tjänar som exempel på hur rörelser genom användning av en samordnad och disciplinerande *ickevåldsdiskurs* försöker skapa en *normativ reglering*, en ny legitim social ordning.⁵

I syfte att förstå hur en normativ ordning uppstår utgår jag från Bourdieus teoretiska perspektiv. Bourdieu är en antropologiskt orienterad sociolog som till skillnad från strukturalismen som efterträdare till klassikern Durkheim skapat, formulerar en ”konstruktivistisk strukturalism” som gör det möjligt att förstå hur en samhällsnorm internaliseras och strukturerar aktörernas medvetande och kropp.⁶

En normativ ordning utgör en slags struktur. Den är socialt ideologisk i den mening att den anger legitima handlingsregler i en grupp. Men den är också likt

¹ Millgram (1975) visar i ett uppmärksammat experiment hur normal lydnad är, även vid frivilligt deltagande utan hot om straff och även då vi ges en order som riskerar att döda samma studie, vilket få har uppmärksammat, att om man först ser någon annan vägra ökar chansen dramatisk att man själv vägrar. Även olydnaden har alltså sina (moraliska) auktoriteter.

² ”Sociodrama” är en huvudingrediens i ickevåldsträning medan ”psykodrama” mer sällan ingår. Enligt Clamshell Alliance ingår psykodrama inte alls. Enligt Coover m fl (1977) och Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984) gör det trots allt det. Sociodrama tematiserar roller och interaktion mellan människor medan psykodramat synliggör känslor och personlighet hos individer, se det opublicerade materialet ”Clamshell Alliance materials for trainers” (kopia finns hos författaren).

³ Sternudd, Mia Marie F. (*Dramapedagogik som demokratisk fostran? Fyra dramapedagogiska perspektiv: dramapedagogik i fyra läroplaner* 2000, kapitel 6). Dramapedagogiken i sin tur är inspirerad från pragmatismen, i synnerhet John Dewey. Den kritiskt frigörande riktningen växlar mellan teori och praktik och är starkt influerad från Paulo Freire och Augusto Boal och betonar reflektion och handling i relation till makt, orättvisor och konflikter.

⁴ För Habermas utgör talhandlingar som rör normer en egen typ av *regulativ talhandling* (1996, sid 137).

⁵ Gregg (1936) beskriver ickevåldet som ”remoraliserande”.

⁶ Användningen av Bourdieu istället för Durkheim (som är Habermas utgångspunkt) hjälper oss att delvis bemöta en feministisk kritik av Habermas för att hans teori undervärderar betydelsen av rationalitetens fysiska gestalt (kropp, emotioner, energi, sexualitet), och den rationella kommunikationens som socialt inbäddad, lokaliserad, positionerad och förkroppsligad (Meehan 1995).

många andra en kombination av flera strukturer. Ett exempel är genusstrukturer, vilka kan förstås som kombinationer av sociala, andliga och biologiska relationer.¹ Enligt Bourdieu, som vi senare skall diskutera, införlivar vi ett socialt fälts maktstrukturer genom hur vi tänker (mentala tankescheman) och hur vår kropp rör sig (halvt medvetna beteendemönster). Internaliseringen gör att det i praktiken inte går att skilja mellan vad som är socialt och vad som är kroppsligt, vilket kan beskrivas som ett ”förkroppsligande” av maktrelationer (en form av ”sociomateriell struktur”).

När ickevåldsmotståndet skall bryta sociomateriella strukturers regler så ställs det inför svåra utmaningar. Redan socialt sanktionerade regler – normer – är svåra att bryta på grund av grupppryck och människors reaktioner. Men sociomateriella strukturer är stabila även på andra sätt. Vissa rent fysiska strukturer är helt enkelt omöjliga att bryta, hur väl än naturvetenskaplig forskning utvecklas. För att ta ett övertydligt exempel, civil olydnad mot tyngdlagen är dömt att misslyckas. Sociomateriella strukturer är på ett motsvarande sätt inbäddad i materiella omständigheter. Ett införlivat tankeschema eller förkroppsligad vana kan vara så dominerande när den väl är förankrad att det inte går att tänka eller agera annorlunda än vad man redan gör.² Aktörens praktiker föregår aktörens subjektiva tolkning av sin praktik, på så sätt att tolkningen kommer *efter* handlandet, menar Giddens.³ Vår vardagliga föreställning är att man först måste förstå eller bli medveten om något för att kunna handla men ibland krävs förändrat beteende före förståelsen av vad man gör. Det skulle innebära att ickevåld som praktik och social roll inte skapas genom ren medvetenhet, ensamt rationellt tänkande eller endast teoretisk förståelse, utan kräver praktisk övning och erfarenhet. Därför skall vi speciellt undersöka hur ickevåldsrörelser genom resocialisering försöker modifiera människors habitus. Med Giddens kan vi säga att ickevåldsrörelser genom praktisk övning och gemensam reflektion i kurser försöker konstruera den nödvändiga praktiska kunskapen som gör ickevåld begriplig.

Då ett grundläggande antagande i avhandlingens begreppsutveckling är tanken att ickevåld antar en egen socialitet även då aktivister bryter mot sociala regler, blir just träning i olydnadsbeteende intressant att studera.

Det finns numera huvudsakligen två typer av ickevåldshandböcker: *aktionshandböcker* och *träningshandböcker*. Båda typerna av böcker beskriver ickevåldsaktioner och ickevåldsträning, dock med skilda fokus. Aktionshandböckerna är nästan alltid skrivna inför en specifik aktion där många deltagare förväntas.⁴ Detaljerade instruktioner och praktiska tips inför

¹ Se Carlson, Åsa (*Kön, kropp och konstruktion: En undersökning av den filosofiska grunden för distinktionen mellan kön och genus* 2001).

² Förkroppsligandet är kopplat till den *omedvetna* process där vi införlivar de strukturer eller objektiva förhållanden som råder. Se Bourdieu (1995, sid 72–73).

³ Outhwaite & Bottomore (1995, sid 649–650).

⁴ Exempelvis Coalition to Stop Trident (*Test Peace – Not Weapons: USS Nevada Launch Demonstration, Affinity Group Handbook* odaterad) och Clamshell Alliance (1977). Ett undantag är War Resisters' League (1989).

aktionen blandas typiskt med fakta i sakfrågan, litteraturlistor, kontaktadresser, sårvårdsinstruktioner, samt beteendetips om hur man hanterat polishundar, hästar eller gas.¹ Aktionshandböckerna innehåller dessutom koncentrerade teoretiska eller ideologiska avsnitt om "Decision Making and Consensus", "nonviolent discipline", "Affinity Groups and Support", "Jail Solidarity", "guidelines", "publicity", "fundraising", "legal aspects", "racism", "sexism", "classism" och så vidare.² Träningshandböckerna beskriver ickevåldsträning generellt och ger detaljerade beskrivningar av övningar, kursupplägg, tematiska variationer och tips på hur man hanterat vanliga problem.³

Jag har valt att studera ett urval tongivande träningshandböcker och aktionshandböcker inom ickevåldsrörelsen under 70-talets genombrott för ickevåldsträning. Studien rör framförallt de tongivande nordamerikanska handböckerna men även skandinaviska och tyska.⁴

Ickevåldsträning

"[Nonviolent training] is different...its goal is to involve all of the participants in the practical application of skills, rather than lecturing to them or giving them pure theory."⁵

Ickevåldshandböcker är gjorda av rörelseorganisationer och aktivister för att användas och utger sig sällan för att bidra till teoriutvecklingen.⁶ De har ändå hög relevans för forskning i ickevåld eftersom handböcker vill främja tillämpningen av ickevåld genom att instruera i *hur man gör*. Till skillnad från mycket annan litteratur i ämnet betonas den praktiska övningen och tränandet i ickevåld. I handböckerna framträder den praktiska kunskapens "know-how"

¹ Se Live Without Trident (*The May 22nd Handbook* 1978) och Coalition for Direct Action at Seabrook (1979). Ett undantag är *The Inter Continental Deluxe Guide to Blockading* som representerar en *teknikfokuserad* typ av aktionshandböcker där instruktionsritningar visar hur man bygger väghinder och liknande, se *Blockade Pack (The Inter Continental Deluxe Guide to Blockading* odaterad). Bland miljöaktivister i Australien, England och Nordamerika är dessa populära, varav en del är ickevåldsorienterade, andra inte.

² Coalition to Stop Trident (odaterad), Livermore Action Group (1983); Romulus (1982) och War Resisters' League (1989).

³ De mest omfattande jag hittat är Coover m fl (1977) på ca 340 sidor och den så kallade Methodensamling, i litteraturlistan benämnd som Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984). Den har 14 kapitel som knappt får plats i en stor pärm (den sprids fortfarande enbart via kopiering vilket gör den lätt att uppdatera).

⁴ Enligt Sheehan, Joanne ("Cross-Cultural Learning: Enriching our Nonviolence Trainings" 1989) domineras ickevåldsträning av aktivister i USA och behovet av "cross-cultural learning" är stort. Jag har i viss mån använt handböcker från Sydafrika och Indien men har ingen ambition att täcka hela detta stora empiriska fält.

⁵ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 63).

⁶ Ett undantag är Hengren (1990a).

genom en mångfald rollspel, modeller, grupparbeten, metodövningar och utvärderingar. De innehåller därmed implicita antaganden och föreställningar om hur ickevåld fungerar och de använder sig av begreppssystem för att beskriva hur tillämpningen bör gå till.

Icke våldshandböcker är praktikorienterade och serverar förenklade råd, övningar och diskussionsfrågor. Vanligtvis saknar de problematiseringar och självkritik.¹ Det gör att maktproblem döljs.

Men det första intrycket är tvärt om att maktproblem står i fokus. Den vitt spridda listan på ”förtrycksbeteende” i möten som Bill Moyers utvecklat får handböcker att se problematiserande ut. Men listan rör typiska mötesproblem i rörelser och fungerar som argument till träning av mötesteknik och motstånd, alltså ickevåldsträning. Handböcker innehåller även självkritiska texter som tar upp en rad förtrycksproblem: rasism, ”klassism”, sexism, ”ageism”, homofobi, ”speciesism” eller ”ableism”.² Men igen är det fråga om kritik av rörelser och förtryck i allmänhet, inte av ickevåldsträning.³

Upplägget liknar etikettböcker eller praktiska hantverkshandledningar: ”Nonviolence training is a lot like learning woodworking.”⁴ Norbert Elias har genomfört en mycket uppmärksam analys av västeuropeisk civilisationshistoria med hjälp av etikettböcker.⁵ På ett liknande sätt utgör ickevåldshandböcker en historisk källa till idealen och föreställningarna om ickevåld i rörelsen.⁶

¹ Det undantag jag funnit är Hergren (1990a) som diskuterar manipulation och förtrycksproblem i ickevåldsträning. McReynolds, David (*Nonviolent Training: A Dissenting View* 1988) kritiserar inte träningsmetoder i sig utan den i det närmaste ”fetish kvalitet” som träning fått i USA. McReynolds menar att träningen, speciellt civil olydnadsträningen, lösgjorts från rörelsens aktioner, legala verksamhet, målsättning och samhällsanalysen. Dessa aspekter borde vara överordnade träningen, istället har det blivit tvärtom hävdar McReynolds.

² ”Ageism” är förtryck på grund av ålder, ”speciesism” förtryck av andra arter (djur) eller naturen, ”ableism” förtryck av de med funktionshinder, se Romulus (1982, sid 37).

³ Ett undantag utgör sexism vilket i viss mån uppmärksammas träningshandböcker, då i form av specifika frågor i utvärderingar eller rekommendationer till observatörer rörande könsmonster i kursgruppen. Men *kursformen* eller *kurspraktiken* kritiserar inte handböcker för att vara paternalistisk eller patriarkal – eller uttryck för äldre och funktionsdugliga mäns sanningsregim och en intellektuell, heterosexuell, vit medelklasskultur – vilket kurser kanske inte heller är. Det problematiska är dock att en maktkritisk rörelse tar det för givet. Som kuriosas kan nämnas att Coover m fl (1977) på omslagets baksida benämns ”Alias: The Monster Manual” och pryds med bilden av ett monster sittande på en bok som hånar läsaren med en grimas. Men författarna visar inte i boken varför det de skapat skulle vara ett ”monster”.

⁴ McKay (1971, sid 14). Handböcker som diskuterar revolutionär strategi kan ibland förvandlas till matlagningsböcker. Det är nämligen inte ovanligt att aktionshandböcker i detalj tipsar aktivisterna med lämpliga matlagningsrecept till aktioner (Live Without Trident, 1978), ibland gör även träningshandböcker det, se exempelvis Zietlow, Carl P. & Yaffe, Brian (*Training Manual for Nonviolent Direct Action for Spring Actions on Peace, Justice, Welfare, Racism, Repression: Peoples Coalition* 1971, Chapter 5, sid 9–12) (vilket i detta fall antagligen har att göra med att boken är en kombination av aktions- och träningshandbok).

⁵ Se bl a Elias, Norbert (*Civilisationsteori. Från svärdet till plikten: sambällets förvandlingar* 1991).

⁶ Duerr, Hans Peter har i flera böcker, bland annat (*Intimitet: Myten om civilisationsprocessen, Band 2* 1996, sid 11–21), har dock kraftigt kritiserat Elias analys och visat på en rad motsatta trender till

Icke-våldskurser förekommer numera i olika typer rörelser och sociala sammanhang. Exempelvis föregicks störtandet av diktatorn Marcos på Filippinerna av en omfattande träning,¹ liksom rörelsemångfaldens effektiva blockad av Världshandelsorganisationen WTO:s möte i Seattle 1999.² Men vanligast verkar kurser vara bland sociala rörelser i västvärlden.³

En ickevåldskurs är ofta en helgkurs då en mindre grupp frivilliga deltagare utbildas i ickevåldsteori, provar konfliktsituationer, lär sig en alternativ sammanträdesteknik och tillsammans lagar mat och umgås.⁴ Korta föreläsningar varvas med övningar, lekar, individuella reflektioner och gruppdiskussioner. Kursen leds av rörelseinternt och informellt utbildade kursledare ("tränare", "multiplikatorer" eller "handledare") som har erfarenhet av ickevåldsaktioner och är de som skapar kursens innehållsliga program och leder övningarna. Kursdeltagarna kan ha önskemål på inriktningen före eller under kursens gång, speciellt om deltagarna utgör en redan etablerad grupp, exempelvis en lokalgrupp som planerar aktioner mot ett kärnkraftverk. Men deltagarna kan lika väl vara ha kommit till en kurs som individer där det i kursinbjudan presenteras ett tema – exempelvis antirasism – som intresserar dom. Om kursen är en aktionsträning – vilket är det vanligaste – utförs övningar där man provar och diskuterar olika sätt att möta soldater/arbetare/tjänstemän (motparter), medier, poliser, arresteringar, förhör och kanske även hur man skall agera i rättegångar. Ett informationspass om juridiska fakta i samband med aktioner kan avslutas med ett rollspel där man sätter upp en komplett rättegång. Mer erfarna aktivister spelar domare och åklagare medan andra får prova på att förklara sina aktioner i en mycket formell situation.

Det finns kurser av mycket olika slag. Men längden varierar allt från ett par timmars träning inför aktioner, till ett par veckor eller flera år i vissa fall.⁵

den civilisationsprocess Elias hävdar. Elias problem kan bero på en sammanblandning av etikettböckernas diskursiva nivå och det praktiska handlandets nivå (Duerr 1996, sid 216ff). Jag vill inte uttala mig om ickevåldskursers praktik utifrån handböckerna, utan enbart om de ideal och föreställningar som uttrycks i själva texten.

¹ Wink (2003) och Goss & Goss-Mayr (1990).

² The Ruckus Society var centrala ickevåldstränare vid WTO-aktionen i Seattle (se www.ruckus.org). Andra exempel är Ghana, Indien, Sydafrika och flera länder i Latinamerika där träning också förekommer eller har förekommit.

³ Det är dock inte ovanligt att etablerade institutioner intresserar sig för ickevåldsträning, men då framförallt för ickevåldskonstruktion (exempelvis skolor som vill ha ickevåldslig konflikthanteringsträning mot mobbing). Undantag finns dock. En fyra dagars träning i att ge skydd åt gömda flyktingar för blivande socialarbetare genomförts vid Göteborgs Universitet. Alternative to Violence Project (AVP) genomför också kurser på fängelser. Painke (1991) utvecklar träning för dem som drabbats av våld och även för de som vill bryta sitt våldsutövande.

⁴ Träning på ett par dagar eller veckor är standard även för aktivister som skall utföra "nonviolent interventions" i krigszoner, se Moser-Puangusuwan & Weber (2000, exempelvis sid 217, 258).

⁵ Den mest omfattande ickevåldsträningen sker på *Institute of Total Revolution* (Sampoorna Kranti Vidyalaya) i byn Vedchhi, Gujarat, Indien, där Narayan Desai arbetar. Han är son till Gandhis sekreterare och aktiv i ickevåldsrörelser sedan den nationella befrielsekampen, bland annat var han tidigare ordförande för War Resisters' International. Han menar att "about 18 years

Deltagarantalet kan också variera men en normal storlek är omkring 10 deltagare per ledare. Tanken är att en träning sker i samma gruppstorlek som de som utför aktioner (vängrupper).¹ I ett land som USA, där institutionaliseringen av ickevåldsträning är långt gånget, genomförs inför större aktioner träningar lokalt i förväg kombinerat med korta massträningar med många handledare dagen före aktionen.

Kurser kan vara tematiska, exempelvis förhandlingsteknik, medieträning eller strategiövning inför en längre aktionskampanj. Det förekommer även träning för ickevåldstränare där erfarna aktivister lär sig att leda kurser under ett par dagar. Någon certifiering existerar vanligtvis inte och en internationellt formaliserad standard som sätter kvalitetskrav saknas.² En del kurser avslutas med en gemensam aktion som sedan utvärderas. Andra kurser förbereder deltagarna för en viss roll, exempelvis ickevåldsliga följeslagare som ger skydd åt mordhotade aktivister i Palestina/Israel eller Latinamerika, där kursen stegvis tar upp de problematiska situationer som en följeslagare kan hamna i.³

Gemensamt för kurser i ickevåld är att små grupper praktiskt provar fredliga sätt att gemensamt hantera olika problematiska situationer och reflekterar över ickevåldets principer och strategi. Kursledarnas uppgift är att presentera ett genomtänkt schema, konfliktladdade situationer, övningar och möjliga metoder, samt problem som smågrupper får diskutera. Tanken är att kursledarna skapar en läromöjlighet och att deltagarna själva genom att praktiskt prova kommer fram till (de egna) svaren: ”[The trainers] aid the group, including themselves, in a search for truth.”⁴ Kurser i ickevåld har alltså inte klassrumsföreläsningar som ideal, utan snarare *den lilla gruppens gemensamma experimenterande* och reflektion. Vi ser alltså hur Gandhis ”experiment med sanningen” utvecklats till en träningsform.

I en träningshandbok föreslår man träningsredskap som är speciellt konstruerade för att ”shake us out of stereotypic roles in which we have

is a good introduction.”, enligt Sheehan (1989). Men då skall man vara klar över att en stor del av ickevåldsträningen innebär praktiskt arbete, kollektivt boende, jordbruk, meditation och allmän folkbildning.

¹ En träning kan fungera som platsen där aktionens vängrupper bildas eller det kan vara en träning som ges till redan existerande vängrupper. I USA kan vängrupper existera i flera år och göra aktioner tillsammans. Men träningar kan också rikta sig till individer (där deltagarna inte känner varandra utan delas in i tillfälliga kursgrupper) eller organisationers medlemmar och måste inte heller vara kopplade till konkreta aktionsplaner.

² Alternative to Violence Project (AVP) i USA ger certifikat för egna kurser. Även i Göteborgsförorten Angered har på senare tid flera ickevåldstränare infört certifiering (kursgården Intervenire, samt Ingripande konflikthantering och Alternativet).

³ Det finns flera organisationer som utbildar följeslagare och fredsobservatörer. Peace Brigades International (PBI), som även har en svensk förening, utbildar ickevåldsliga följeslagare till flera olika konflikthärddar, bland annat Colombia. Kyrkornas världsråd (WCC), de nordamerikanska Mennoniterna och Kväkarna är andra organisationer som genomför denna typ av kurser.

⁴ McKay (1971, sid 15).

functioned for a long time”.¹ Det handlar inte bara om omformandet av traditionella politiska roller och deras metoder utan även av vardagsliv och språk.² I denna ”träning för social förändring” söker man förmedla nya handlingar, tekniker, talformer, känslor och tankesätt. Utmaningen är att bryta gamla vanor och strukturer och forma nya vanor och strukturer. De bildningsmetoder som används i ickevåldslig olydnadsträning – rollspel, lekar, praktiska övningar och samtal – kan förstås som ett kollektivt försök till *omformning av förkeroppligade handlingsmönster och gemensam reflektion kring denna omformning*. Handlingar utvärderas, utopier konstrueras, existerande handlingspraktiker nedbryts och nya praktiker inövas och disciplineras.³

Dialogen som ickevåldsrörelsen vill befria från makt, störs av införlivade tanke- och handlingsmönster som kommer ur vålds- och förtryckslegitimerande kulturella eller socioekonomiska maktförhållanden. En transformation av införlivade maktmönster gör en ickevåldslig konflikthantering möjlig.

Normalisering via färdighetsträning

Icke-våldsträning sker genom frivilligt deltagande, under en begränsad tid, i tillfälliga smågrupper. Som i andra strukturerade sociala sammanhang så antar deltagarna roller efter de förväntningar som personerna tillsammans uttrycker. Rollerna justeras kontinuerligt under träningens gång. Inom rollteori hävdas att nyskapande, flexibilitet och fyndighet i någon mån krävs i all interaktion på grund av avsaknaden av konsensus, ofullständiga instruktioner, rollkonflikter och det omöjliga i att uppfylla alla de krav som roller är associerade med.⁴ Rollagerande kräver alltså en *kontinuerlig korrigering*, att deltagarna justerar sitt rollbeteende under kursen och ibland agerar inkonsekvent för att klara av att hantera motstridiga krav.

Grupper behandlas av sin omgivning som en social enhet och i gruppen finns per definition en *synkronisering* av handlandet. Smågrupper är ett specialfall

¹ Coover m fl (1977, sid xi).

² Kopplingar görs till privata konflikter, boendeformer och ickevåldsligt kommunikationssätt (omvärderande parsamtal), se Coover m fl (1977). Det handlar alltså om politisk utbildning i en bredare betydelse än vanligt. Den feministiska sloganen att ”det privata är politiskt” har i ickevåldsliga bildningsformer tagit konkret uttryck. Övningar som utvärderar deltagarens ”livslinje”, tidsprioriteringar, ”livsstil” och livsplaner är normalt, se Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984), speciellt kapitel 3.

³ Man kan fråga sig om detta omformningsförsök lyckas eller inte. I denna studie försöker jag inte fastställa vilken empirisk betydelse träning har för utförandet av civil olydnad i rörelsers handlande. Det skulle i så fall vara nödvändigt att studera både kurser och rörelsers övriga handlande, vilket jag inte gör i detta sammanhang. För denna studie räcker det att fastställa att kurser och utbildningsformer är en integrerad del av rörelsernas verksamhet och att författarna av ickevåldshandböckerna uttrycker föreställningen att kurser främjar ickevåldsaktioner.

⁴ Heiss, Jerhold (*Social Roles* 1990, sid 97–99).

av gruppbildning. De är små i den betydelsen att alla deltagare kan agera samtidigt, tala till varandra eller åtminstone göra sig kända för varandra och uppfattar sig som medlemmar av gruppen.¹ Det är en omständighet som ökar synkroniseringen. Kursgruppen blandar flera grupptypers karakteristik. Den omfattar en större del av deltagarens personliga liv men bara tillfälligt, har en speciell arbetsuppgift, formar identiteter och är en frivillig interaktion kring gemensamma trosuppfattningar.

Rollsocialiseringsteori menar att man framförallt lär sig rollbeteenden genom interaktion tillsammans med och observation av andra såsom modeller eller exempel. Det avgörande för socialiseringen är *kontakten* med andra, inte nödvändigtvis belöningar.² Under den primära socialiseringen i familjer och andra grupper man växer upp inom lär sig människor att anta och följa givna roller på ett anpassat och smidigt sätt. Socialiseringen innebär en viss internalisering av de normer som har gruppens legitimitet. Ett lydnadsbeteende eller självklar lojalitet till gruppens kultur uppstår. Jag intresserar mig därför för en speciell sekundär socialisering: *en normalisering av olydnad*, en socialisering som internaliserar olydnadsbeteende, istället för den normala lydnaden. Lydnadsvanan avlärs i normaliseringsprocessen; bryts ned eller förlorar kontrollen:

”nonviolent acts and lives have sprung from the loving creativity of these people, people who have been able to go beyond our usual, violent, conditioning. Hopefully training helps those of us who are not so free...allows us to learn new responses...to act creatively rather than just to react in a manner expected by our opponents.”³

Samtidigt kan ett internaliserat olydnadsbeteende tolkas som en ny form av lydnad, en lydnad till motståndets nya normer och uppförande.

För ickevåldsrörelser är det nödvändigt att en icke-förtryckande normalisering är möjlig, en som inte sker primärt genom manipulation eller tvång (där människor behandlas som medel för ett ändamål de själva inte bestämt). Då omvändelse genom manipulation är problematiskt, oavsett om rädsla, lögn eller glädje används, undersöker jag – med hjälp av ickevåldskurser som illustrerande exempel – om det finns en form av normalisering som skiljer sig från sekters mekanismer i en ”radikal resocialiseringskontext”.⁴ ”Dialog” tjänar som exempel på en interaktionsform

¹ Back, Kurt W. (*Small Groups* 1990, sid 320–343).

² Heiss (1990, sid 102). Heiss menar att belöningar inte ens behöver komma från andra människor utan även kan ta formen av självförstärkning, sid 113.

³ McKay (1971, sid 10).

⁴ Gecas, Viktor; Contexts of Socialization, i Rosenberg & Turner (1990, sid 191–195). I forskningen kring vad som kallas en *radikal resocialiseringskontext* – ofta förknippat med religiösa eller politiska sekter – har det visat sig att en ny socialisering är möjlig genom en skapad alienation från tidigare identiteter och en koncentrerad social form som är ett intensivt försök till

som inte (nödvändigtvis) präglas av manipulation.¹ Jag utgår från Martin Bubers karakterisering av dialog som en samtalssituation då människor hanteras som mål i sig, inte som medel för något annat. En förståelse mellan subjekt kan inte vara bestämd i förväg – av ett subjekt – för att kunna kvalificera som en *gemensam förståelse*. Förståelse eller dialog är rent av antimetodisk i kraft av sin med nödvändighet öppna utgång, en plötslig och ny förståelse av något man inte förstod förut. Människorna som deltar i samtalet är målet och det enda medel som finns är sitt eget mål, dialogen eller förståelsen mellan människor. I en konkret samtalssituation kan man naturligtvis upptäcka inslag av manipulation men poängen här är att dialog som socialt fenomen motsäger manipulation.

Det huvudsakliga antagandet, som guidar den begreppsutvecklande undersökningen i detta kapitel, är att självkritiska samtal och motstånd mot makt – i synnerhet manipulativa maktformer – är centralt för en ickeförtryckande normalisering av ickevåldsligt olydnadsbeteende, vad jag här tänker diskutera i termer av *ickevåldslig normativ reglering*. Begreppsanalysen tvingar oss att särskilja två former av manipulation. Den ena – *semidold manipulation* – är ett nödvändigt redskap i befrielsen från existerande socialisering, den andra formen – *uppfostrande manipulation av den andre* – är ett problematiskt maktbeteende som motsäger ickevåldskursers officiella syfte och ickevåldets värdegrund.

I ickevåldskurser normaliseras genom att träningen skapar och använder *alternativa kulturer eller levda utopier*, det vill säga tillämpar nya former för språk och beteenden, vilka speglar det för gruppen önskvärda framtida samhället.² Men frågan är hur ett livs socialiserade beteende och föreställningar kan göras om? Hur blir det normaliserade våldet, lydnaden och passiviteten inför förtryck omvandlat till en normalisering av ickevåld? Bourdieus habitusteori utgör ett möjligt perspektiv som hjälper oss vidare i analysen.

Habitus – lydnadens förkroppsligande

Pierre Bourdieu (1995; 1992; 1998) argumenterar för att ”habitus”, eller praktiker formade i grupperns relativa maktpositioner, skapas genom praktiskt utövande, inte genom rationellt, teoretiskt eller informerat lärande. Praktisk kunskap sitter i kroppens rörelsevanor och har en halvt medveten karaktär.

transformering av personen. Man menar att mekanismerna för omvändelse liknar varandra i både påtvingade och frivilliga sociala grupper: total miljökontroll, förändring genom gruppträck, påtvingat deltagande i gemensamma aktiviteter och betoning av självbekännelse och avståndstagande från ens historia. Det är på den emotionella nivån snarare än den kognitiva som omvändelsen verkar, genom överväldigande rädsla och glädje.

¹ Se kapitel 5 om dialog.

² Skapandet av en ny kultur eller nya normer för det sociala samspelet utgör en central del av tanken med en kurs, se Coover m fl (1977, sid 155–157).

Habitus är dispositioner som avgör vårt agerande och bör enligt Bourdieu betraktas som en form av ”socialiserad subjektivitet” – ett förkroppsligande av sociala dominansförhållanden som förändras trögt.¹ Habitus är ett begrepp som placerar sig ”i bindestreck” mellan subjekt och struktur eller ”praktiker” och struktur.

Ett habitus är alltid förknippat med ett *socialt fält* av relationer och kamp mellan aktörer, exempelvis det politiska eller det litterära fältet.² Det är i fältets olika nivåer av hierarkier som de *positioner* finns med vilka habitus korresponderar. Positionerna motsvaras av individens praktiska införlivande av fältets ordning i kraft av den *disposition* som habitus utgör. Att verka i fältet innebär samtidigt att låta fältet verka i ens person. Ett habitus aktiveras i ett fält och samma människa har flera möjliga habitus som passar till olika sociala fält.

Dispositioner för vissa bestämda handlingspraktiker är förkroppsligade. De kan endast delvis göras till föremål för teoretisk beskrivning eller förändras via medvetandegörande. Förkroppsligandet innebär att kroppens förmåga och form konstrueras ur levd erfarenhet. Tankar, teorier, analyser, känslor, vanor och kunskaper tränas genom upprepning och finslipning. De materialiseras i hållning, rörelsemönster, psykosomatiska reaktioner, röstläge, mimik, energi, muskelstyrka, rörlighet och så vidare. Utifrån Bourdieu väcks frågan hur deltagarnas *lydnadshabitus*, enligt ickevåldshandböckerna, är tänkt att omformas i en utbildningssituation till ett *olydnadshabitus*.

En social praktiks mening emanerar ur själva praktiken. Sociala praktiker är kännetecken som inte kan tolkas isolerade, då deras potentiella betydelse i det närmaste är oändlig om de inte ses i sin relation till andra tecken. Därmed tolkas en ickevåldsaktion på hermeneutiskt vis i relation till andra handlingar (som del i en helhet).

Praktikers principer är inte medvetna och konstanta regler, utan implicita ”praktiska scheman”.³ Praktiker är varken helt koherenta eller osammanhängande, de omkonstrueras kontinuerligt, improviseras och är historiska. Genom ”praktiskt sinne” skapar en person en viss personlig ”stil” eller ”smak”, vilken är kopplad till sociala dispositioner (habitus). En praktik är svärkopierad och i det närmaste att förstå som en konstart vilken bara kan läras genom praktik.⁴ Praktiken ger oss tillgång till den speciella ”pre-logiska praktikens logik”, vilken orienteras kring motsatskategorier och ekonomisk logik – maximering av materiell eller symbolisk vinst.⁵

¹ Habitus beskrivs av Bourdieu växelvis som ”disposition”, ”stil/smak”, ”känsla för spelet” och liknande.

² Bourdieu (1998, sid 4f, se speciellt figur 1 på sid 5).

³ Bourdieu (1995, sid 12).

⁴ Bourdieu (1995, sid 13–14). ”Practical sense” är liknande den som en dansare har. Hon ”vet” med kroppen vad som skall göras men kan inte fullständigt förklara för andra hur man skall göra. Praktikens interaktionsmönster lärs genom sin tillämpning.

⁵ Bourdieu (1995, sid 19–20, 122). Denna ”logik i sig själv” skiljer sig principiellt från vetenskapens ”logiska logik” eller ”teoretiska logik”, genom att tid och rum hela tiden är närvarande. Generaliseringar, ”lagar” med mera gör den praktiska logiken ologisk. Se bland annat

Habitus och praktikens logik är nära sammankopplade. Habitus produceras av:

”The conditionings associated with a particular class of conditions of existence” [och är] ”systems of durable, transportable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations”.¹

Vi talar alltså om produktiva dispositioner för handlande, ett införlivat beteendemönster. Habitus kontrolleras inte av aktörers medvetna målsättningar, utan kan *behärras av personer utan någon persons bakomliggande organisering eller syften*, alltså inte ens aktören själv. Det är dock ibland möjligt att habitus samverkar med aktörers strategiska kalkyleringar.

Rörelsers aktioner kräver alltså i ljuset av Bourdieus synsätt en praktisk kompetens som inlärs just via sin specifika praktik. Det enda sättet att lära sig ickevåldsaktioner är genom att utföra ickevåldsaktioner.

Erfarenheten av tidiga ekonomiska och sociala villkor samt det levnadssätt som blir konsekvensen för ens primärgrupp (vanligen familjen), präglar starkt det habitus personen lever med resten av livet. Habitus strukturerar perceptionen och uppfattningen av de efterföljande erfarenheterna i enlighet med de tidiga erfarenheterna. De tankar som ligger utanför struktureringsprinciperna, blir helt enkelt ”otänkbara”. Habitus är en produkt av historien och producerar historia genom de scheman som historien genererat. Denna internalisering av externa relationer blir dispositioner, vilka i sin tur formar personens vilja och motivation, på ett icke-mekaniskt sätt. Tankar, perceptioner och handlingar kan skapas fritt, tack vare vår praktiska förmåga (habitus). Men bara de som habitus gör möjliga.² *Individen är med om att konstruera sitt habitus, där konstruktionen görs med hjälp av det material som habitus består av.* Habitus, den förkroppsligade historien, skall inte förstås som gamla förhållandens ensidiga styrning av nya, utan som en relation mellan det som var och det som är. Brytningar blir möjliga genom de spänningar som råder mellan tidigare erfarenhet och nuvarande omständigheter. Hur denna förmedling mellan dåtid och nutid sker, är det forskarens uppgift att undersöka. Genom förkroppsligandet av historien görs historien till en andra natur – en del av oss själva – och därmed till glömd historia. Det så kallade omedvetna är helt enkelt inget annat än glömd historia, något som historien själv producerar.³

Med andra ord är den kollektiva handlingens praktik fångad i sin historia. Tidigare kollektiva handlingar avgör vilka som är möjliga och tänkbara idag.

kapitel 6, speciellt sid 91–92. Teorier om ekonomiska praktiker är endast en variant av teorin om praktikers ekonomi, enligt Bourdieu.

¹ Bourdieu (1995, sid 53).

² Bourdieu (1995, sid 54–55).

³ Bourdieu (1995, sid 56).

Charles Tilly som studerat flera hundra år av rörelers opposition menar att rörelers handlingsrepertoarer sker inom vissa historiska ramar i relation till de förändringsprocesser som sker i samhället.¹ Rörelser formar diskurser, organisationer och aktionssätt utifrån den historiskt situerade erfarenheten av diskurser, organisationsformer och handlingssätt. Inom en existerande ram eller ur en given verktygslåda kan aktivister ge sin opposition ett personligt uttryck.

En grupp i en social rörelse är en klass med ett gemensamt habitus, där varje individs dispositionssystem är en strukturell variant av andras. Detta skapar en speciell förståelse mellan människor av samma grupp. ”Communication of consciousness’ presupposes community of ’unconsciousness’”.² Kommunikation blir svår mellan personer från vitt skilda grupper och historia. Därmed är det inte bara makt utan även förkroppsligad historia som hindrar Habermas ideala samtal och begränsar kollektiv handling i en social rörelse.

Habitus är också ”införlivade maktrelationer”, det sätt varpå samhällsstrukturer ”får liv” och verkar genom våra kroppar och vårt medvetande, och därmed även aktörers ”strukturering” av strukturer,³ det sätt varpå aktörer upprätthåller och modifierar sitt livs strukturer. Habitus är det ”klistet” som gör oss bundna till samhällsstrukturen genom att vi reproducerar vår tidigare erfarenhet. Då vi föds in i ett redan existerande system av strukturer, föregår strukturerna individen. Därmed formas vi, omedvetet och kontinuerligt, av strukturernas ramar och regler. Vi blir strukturerna, eller mer korrekt, *strukturerna blir vi!* Vi har inte någon medveten kontroll över strukturerna men genom att de verkar genom oss, så att säga existerar enbart i och via oss, har vi dock en principiell möjlighet på lång sikt att förändra dem, att transformera strukturerna med hjälp av strukturerna.

Liksom Foucault är Bourdieu dock ingen som diskuterar hur maktrelationer transformeras genom medvetna ingripanden från aktörer. Tvärtom kritiserar rörelser fåfänga försök.⁴ Aktörens möjlighet att bestämma sig för en förändring är till synes obefintlig. Enligt Bourdieu är det inte aktörer som gör ”relativ autonomi” inom nuvarande strukturer möjlig, utan habitus själv, närmare bestämt ”den aktiva närvaron av allt förflutet”, *via* aktören i nutiden. Förändringen tar sin form genom ”intentionless invention of regulated improvisation”.⁵ Habitus är aldrig en exakt kopia av våra tidigare maktrelationer utan filtrerade av vår ständiga medverkan. Det är t o m så att *aktörens vilja avgörs av habitus, ”den ej valda principen för alla ’val’*”.⁶ Det finns alltid ett val kvar⁷ men då ett val som hela tiden inskränks av den konstituerande process som redan gjorda val innebär.⁸ Varje val innebär en erfarenhet som präglar personen, som

¹ Tilly (2004a).

² Bourdieu (1995, sid 58–60).

³ Giddens (1982).

⁴ Bourdieu, Pierre (*Den manliga dominansen* 1999, kapitel 1)

⁵ Bourdieu (1995, sid 56).

⁶ Bourdieu (1995, sid 61).

⁷ Burkitt (2002, sid 225).

⁸ Bourdieu & Wacquant (1992, sid 133ff).

inte kan göras ogjort och som genom sitt forande av motivering, kunskap och personlighet, bestämmer kommande val.

Själva förmågan att handla beror på och möjliggörs av aktörens habitus – som varande ”förvärvad förmåga”.¹ Habitus i sin tur formas av aktörens relation till de objektiva förhållanden som råder, vad som är möjligt eller med andra ord, av makten. Den förvärvade förmågan tar formen av ett selektivt seende, vilket tenderar att snarare bekräfta, eller förstärka, sig självt än att transformera sig. Habitus är helt enkelt grunden till varför människor som är förtryckta inte gör uppror i lägen då objektiva förhållanden gjorde det möjligt, eller varför människor ”cut their coats according to their cloth”. Habitus tenderar att göra det sannolika till verklighet, men på ett icke-mekaniskt vis.² Utan en kroppslig rekonstruktion eller en förändrad social praktik blir alltså inte kollektiv handling eller befrielse möjlig. Det hela liknar ett Moment 22; utan förändrade strukturer inget förändrat habitus, utan förändrat habitus inga förändrade strukturer.

Det har förelett många att anklaga Bourdieu för ”determinism”. Misstaget de gör är att leta efter hur individen kan förändra sig själv genom medvetandehöjande. ”Those who critique [Bourdieu] are looking for the capacity for individual agentive activity rather than the forms of collective critique that occur now mainly within autonomous fields.”³ Bourdieu skall läsas som att *kollektiv förändring är möjlig genom gemensam reflektion, konstruktionen av ett nytt socialt fält och praktisk träning*.

Därmed skulle man kunna förstå strukturell förändring såsom en fråga om konflikten mellan gamla och nuvarande strukturer, dåtid och nutid, en konflikt som tar sin plats i aktören. En annan, för mig lika rimlig förståelse av Bourdieu, är att aktören är fri att välja inom den struktur eller de objektiva förhållanden som skapade aktören. Dispositionen innebär ju inte att vi är mekaniskt reproducerade av vår sociala miljö, inte heller är vi av habitus förutbestämda. Vi är väljande medskapare, dock finns i varje ögonblick mycket få val, då vi väljer utifrån vår införlivade erfarenhet. Trots att Bourdieu karakteriserar habitus som en disposition som formar våra val, intresserar jag mig för hur habitus gör att modifiera genom fokuserad beteendeträning. Bourdieu visar att det inte räcker att studera rörelsers medvetna (explicit förklarade) handlingar. Även aktörernas halvt omedvetna kroppsliga internalisering av strukturer spelar roll för deras agerande och uppfattning (underförstådda föreställningar och försanthållanden). Därmed framstår ickevåldsgruppers färdighetsträning som en möjlig utväg, ett befrielseförsök från maktens internaliserade gestalt i aktivisten.

¹ Burkitt (2002, sid 225).

² Bourdieu (1995, sid 64–65).

³ Pileggi & Patton (2003, sid 323).

Ickevårdskurser som habitusmodifiering

”Habitus is not the fate that some people read into it. Being the product of history, it is an *open system of dispositions* that is constantly subjected to experiences, and therefore constantly affected by them in a way that either reinforces or modifies its structures...It is only *in the relation to* certain structures that habitus produces given discourses or practices. (Here you can see the absurdity of reducing my analyses of cultural heredity to a direct and mechanical relation between the occupation of the father and that of the son.) We must think of it as a sort of spring that needs a trigger and, depending upon the stimuli and structure of the field, the very same habitus will generate different, even opposite, outcomes.”¹

Nya handlingsmönster skapas och förmedlas inte på något enkelt sätt i en utbildningssituation. Praktiken förvärvas ibland genom stor tankemöda och ibland genom reflexmässig imitation men framförallt genom övandet upprepning och variation (”träning”). ”Being able to choose is integral to having acquired the dispositions towards certain actions, so being innovative is integral with the discipline of having trained thoroughly in an art.”² Barnets kamp för att lära sig gå blir med tiden ett gående med självklarhet, ett oreflekterat ”sömngående”.

Praktikens schema kan visserligen sammanfattas i allmänt hållna förhållningsregler men i den stunden som reglerna styr handlandet och inte omvänt, kommer praktiken att upphöra att fungera. Det finns en grundläggande omöjlighet för praktikern att förklara eller lära ut sin skicklighet. Vi har tidigare konstaterat att den praktiska kunskapen går att jämföra med att spela fotboll. En utomordentlig fotbollsspelare kan lära ut vissa förhållningsregler men kan inte förklara *hur* hon gör och *när* man skall bryta reglerna (improvisera). Information, teori eller instruktioner räcker inte för att någon annan skall kunna göra likadant, eftersom fotbollstänkandet ”sitter i benen”. För att kunna slå en straffspark eller dribbla bort en motståndare finns inget alternativ till att prova att göra det och ur tusentals försök justera utförandet. Praktisk kunskap sitter alltså inte i första hand ”i huvudet”, utan ”i ryggmärgen”.³

Bourdieu antyder möjligheten till förändring genom ”reflexiv analys” och ”självarbete”, eller rent av genom att ”pit one disposition against another”.⁴ Men det måste ske under gynnsamma sociala omständigheter som stärker

¹ Bourdieu & Wacquant (1992, sid 133, 135).

² Burkitt (2002, sid 226f).

³ Här avses alltså inte huruvida minnen faktiskt fysiskt lagras i huvud eller ryggmärg, utan kroppsdelarna används som en metafor för graden av kroppsligt integrerad kunskap, där ju ryggmärgen är den fysiska del där automatiska eller omedvetna förmågor kontrolleras, såsom immunförsvar.

⁴ Bourdieu & Wacquant (1992, sid 133, 137).

möjligheten att förändra sin praktik. Kombinationen av kritisk reflektion och nya sociala fält öppnar för förändringen av habitus. Tyvärr utvecklar Bourdieu inte hur denna förändring av habitus görs möjlig. Andra har dock försökt, framförallt Bourdieus egna studenter. I kraft av att vara en arbetarson utan de sociala kontakter och resurser som krävs för en akademisk karriär i Frankrike, var det i sig anmärkningsvärt att Bourdieu kunde bli en av landets mest framstående och hyllade akademiker. En artikel ställer det hela på sin spets och frågar sig: ”So, How did Bourdieu Learn to Play Tennis?” Måste han inte då ha lyckats förändrat sitt habitus?

Praktiker involverar vårt medvetandes medverkan, åtminstone till en del, då de inte blir helt automatiska. Praktiker behöver aktörens *kontinuerliga justerande* i sin utövning. Vi har dock inte möjlighet att ändra ”ryggmärgspraktiken” enbart genom att vi ges ny information eller upplysning.¹ Medvetandegörandet som stått i centrum för försök till frigörelse sedan Upplysningen – inte minst i ickevåldsrelsens feministiska ”consciousness raising groups” – verkar i detta perspektiv ha klara begränsningar.² Vanor, såsom förstelnade och införlivade symboliska konstruktioner, är praktiker som inte kan ändras genom enbart medvetenhet (återupptäckten) om vanornas lagrade mening. Regelbundna praktiker förändras under praktikens gång, i handlandet, genom brytandet av beteenderegler och tränandets upprepande av nya handlingssekvenser, etablerandet av nya vanor.³

Om detta resonemang stämmer borde en *habitusmodifiering* vara möjlig genom en kombination av självkritisk reflektion och kreativt övande av nya handlingar.⁴ Den svenske Bourdieukännaren Donald Broady hävdar att:

”Strategierna springer fram ur mötet mellan den habitus människor bär med sig och de sociala omständigheter de möter. I vissa sociala sammanhang kan människors habitus vara tillämplig, och de känner sig ’hemma’. I andra sammanhang kan gnissel uppstå, och i så fall finns två alternativ. Om habitus är starkast kan människorna i någon mån omvandla de givna sociala betingelserna. Är däremot de sociala betingelserna starkare, kan individen antingen fly fältet eller också kan hennes habitus så småningom modifieras. Tillfogas bör, att det inte är lätt att stöpa om en habitus. Ett väsentligt karaktäristikum för människors habitus är trögrörligheten: en habitus kan mycket väl överleva de sociala betingelser som format den (Bourdieu har i sådana sammanhang ofta talat om ’don Quijote-effekten’ eller ’hysteresis-effekten’). Därmed inte sagt att habitus är oföränderlig; när Bourdieu brukar betona

¹ Burkitt 2000; Pileggi & Patton (2003).

² Bourdieu (1999, sid kapitel 1).

³ I strikt mening är det inte en ”vana” (i vardagsspråkets bemärkelse) som behöver ändras utan just habitus i vilken den praktiska rationaliteten är inbyggd (Burkitt 2002:225). Habitus är alltså mer djupgående än ”habit” (vana) och svårare att ändra.

⁴ Jämför även med Painke (1991) som diskuterar i termer av ”förhållningsmodifikation” (”Verhaltensmodifikation”).

att de dispositioner som konstituerar habitus är 'varaktiga' (durables) avser han att de är seglivade, inte att de skulle vara permanenta."¹

Det finns en oenighet om i vilken grad habitus är föränderlig genom människors medvetna intervention.² Jag utgår från att frigörelse från internaliserade handlingsmönster kräver kritisk tolkning av problemen med de nuvarande vanorna, förslag om riktningen för nya handlingsmönster samt ett konkret och upprepat praktiserande av nya handlingsmönster, där gamla vanor bryts ned och nya byggs upp.

För att olydnaden inte skall bli asocial och meningslös krävs dock gemensam självreflektion över handlingskorrigeringarna.

Habitusmodifieringen åstadkoms i ickevåldskurser genom ett uppluckrande av stela handlingsmönster och socialt experimenterande.³ Konkret modifieras det genom upprepad användning av *brainstorming*, *lekar* och *rollspel*. I brainstorming försöker man stimulera fantasin genom att förbjuda kritik av idéer under idéassocierandet. Nya tankar ges därmed en annan möjlighet att framträda och överskrida invanda mentala strukturer. Huruvida tankarna är möjliga eller värda att följa tar man ställning till i en efterföljande diskussion. Lekarna har en liknande funktion av att uppluckra kroppens och tankens invanda aktivitetsmönster och göra deltagarna öppna för förändring.⁴ I rollspelen utprovas och övas nya handlingsmönster i konfliktsituationer och i utvärderingar av rollspelen försöker man utvärdera värdet av de nya handlingssätten. Man kan säga att habitus görs till föremål för medveten granskning.

Icke-våldsrörelsers ambition att förena mål och medel blir i ett habitusperspektiv mer begriplig. En radikaldemokratisk organisation som Graswurzelrevolution försöker organisera en högre grad av intern demokrati än vad som kännetecknar det liberala samhället som den står i opposition till.⁵ Genom självständiga grupper, konsensus, alternativ sammanträdesteknik, medling med mera praktiseras en större grad av medbestämmande än i majoritetsomröstningar. Att verka i organisationen innebär att tillämpa medlen och därmed att praktisera målet. Aktivisternas praktiska erfarenhet och övning i organisationen blir alltså ett sätt att modifiera sitt habitus. Konflikter mellan mål och medel inom organisationen blir en konflikt mellan det habitus

¹ Broady (1991).

² Stokke, Kristian (*Habitus, capital and fields: Conceptualizing the capacity of actors in local politics* 2002, sid 6) menar att en modifiering inte är möjlig på ett enkelt sätt: "[D]ispositions are durable in the sense that they are embodied in individuals and operate at the sub-conscious level. This means that they are not readily available to conscious reflection and modification." (min kursivering).

³ Det sociala experimenterandet är en central del av kurserna, se Coover m fl (1977, sid 153).

⁴ Se exempelvis McKay (1971, sid 46, 9). Dramaövningar där deltagarna spelar djur eller maskiner skall underlätta "loosing up of a group".

⁵ Vinthagen (1997a). Held, David (*Demokratimodeller: Från klassisk demokrati till demokratisk autonomi* 1995, sid 95–110) om begreppet "radikaldemokratisk".

aktivisterna har förvärvat i det nuvarande samhället och det habitus organisationen strävar efter att finslipa som en del av det framtida samhället. Verksamheter hos en radikaldemokratisk organisation kan därmed tolkas som en form av habitusmodifiering i riktning mot en utökad demokratisk praktikförmåga. De allvarliga demokratiproblem som uppstår i demokratiskt ambitiösa organisationer beror att deras praktik i försöket att modifiera habitus syftar till något nytt. Om en organisation enbart försöker reproducera redan inlärd teknik för organisationsdemokrati uppstår inte problemet på samma uppenbara sätt. Ju mer en ickevåldsrörelse försöker att forma en kultur av avvikande könsroller, produktionsförhållanden, maktrelationer, samtalsformer och demokrati-strukturer, desto akutare bör den rent praktiska svårigheten att fungera bli (som ett sammanhängande effektivt system). Det behöver kanske inte innebära att en rörelse bör undvika radikalt nya livsformer. Men ju mer den praktiska färdighet som krävs för att ickevåldskulturen skall fungera avviker från den som deltagarna formats i, desto svårare blir denna kultur att i praktiken upprätthålla.

Färdighetsträning

En av de klassiska träningshandböckerna är *Resource Manual for a Living Revolution*, utgiven i USA 1977 av en grupp författare från föreningen Movement for a New Society i Philadelphia.¹ Den verkar ha spelat stor roll för andra kursböcker och utvecklingen av bildningsformerna. I handboken medverkar flera av de föregångare som under 1950- och 60-talen började forma denna bildningsriktning, bland annat kväkarna Charles Walker och George Willoughby. Författarna själva lärde sig undervisningsformen inom medborgarrättsrörelsen.² De vänder sig mot de tidiga beteckningarna ”träning för ickevåldsaktion” eller ”ickevåldsträning”. Istället kallar dom det för ”*träning för social förändring*”. Men det är social förändring genom ickevåldspraktiker som tränas.

Gruppen har gett kurser i många olika sammanhang och konfliktsituationer. När författarna beskriver ett kursprogram utvecklat för gymnasieelever säger de att:

¹ Av de fyra författarnas presentationer framgår att flera av dom har en bakgrund hos det religiösa samfundet kväkarna och amatörterapirörelsen ”Omvärderande parantal” (Re-evaluation counseling).

² Coover m fl (1977, sid 1). Det var medborgarrättsorganisationerna SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee) och CORE (Congress of Racial Equality) som förde undervisningsformen vidare till författarna.

”Social change skills were learned through simulated experiences, like *Roleplaying*. The simulations allowed students to develop skills and confidence in a laboratory situation, make and correct mistakes, and strategize before dealing with real conflicts and issues. Community-building exercises, especially *Affirmation*, helped to develop team spirit and support among the participants.”¹

Träningshandboken syftar till att ge människor

”tools which help people regain control over their own learning and decision making, and make changes in their everyday lives and in the institutions which affect them”.²

Det handlar om att deltagarna ”re-train themselves out of rigid, customary ways of looking at and dealing with the problems they confronted”.³ Träningen sägs vara en ”structured learning experience that is experimental, cooperative, and egalitarian”.⁴ Vidare säger man att bildningsmaterialet ger information för ”developing skills” i kreativ konflikthantering. Kreativitet, flexibilitet, positivitet, oberoende, egen reflektion, individuell växt, medvetandehöjande, upplärning av förmågor och samarbete betonas. Samtidigt som man försöker undvika traditionella roller som lärare, expert, student och ledare.⁵ Deltagarna i kurser kallas ”co-learners”, inte studenter eller elever. Man önskar att människor genom handboken lär sig att själva använda och sprida kunskaperna och metoderna för att ”empower you to make positive changes in your lives and environment”.

Bildningsmetoderna som används i ickevåldsträning under dess genombrott är framförallt rollspel, strategispel, situationsanalyser, beslutsövningar, scenariebeskrivningar, utvärderingar, brainstorming, lekar, dramaövningar, praktisk färdighetsträning, sensitivitetsträning, samtalsövningar samt diskussioner.⁶

¹ Coover m fl (1977, sid 184). I originalet är de understrukna begreppen fetlagda.

² Coover m fl (1977, sid xi).

³ Coover m fl (1977, sid 1).

⁴ Coover m fl (1977, sid 153).

⁵ Coover m fl (1977, sid xi-xiii).

⁶ Se McKay (1971, sid 8–9) och VCO-AMK-FMK (1972, sid 82–83). En rad andra träningsmetoder används också exempelvis gatuteater, dagboksföring och gatutal.

Scenariebeskrivningar handlar om att deltagarna försöker föreställa sig vad som kommer att utvecklas under en längre tid om de gör olika sociala aktioner eller förändringar i sin livsstil. Deltagarnas föreställningar diskuteras sedan gemensamt. Coover m fl (1977, speciellt sid 249–298). Sensitivitetsträningen handlar om att individer övar sig i kontakt med andra, stärker sin inlevelseförmåga och bearbetar interna psykologiska konflikter. Se även European Workgroup (*Trainingkurs in Gewaltfreier Direkte Aktionen 17.6–25.6 1972* 1972) som talar om en träning för att förvärva ”praktiska och tekniska färdigheter för genomförandet av ickevåldsaktioner” (min översättning från tyskan).

Huvudtanken för bildningsformen är att ”*prepare people to solve their problems*” genom ett antal bildningsprinciper,¹ vilka uttrycker det samhälle ”in which participant/trainers wish to live”:²

- fattande av beslut som påverkar ditt liv
- konsensus
- frivilligt deltagande
- identifiering av behov och handlande utifrån dom
- atmosfär av positiva uppskattningar av varandra (affirmation)
- kooperativt grupplärande och stödjande gemenskap
- användbara förmågor
- mänskliga värden (människor är mer värda än deras roller eller funktioner i institutioner)
- förändring och konflikt (genom positivt och kreativt agerande)
- delande av känslor

Tabell 9: Principer för ickevådsträning (Coover m fl 1977)

Här handlar det alltså om *inläring via reflektion, stöd och praktisk träning i och genom smågrupper* utifrån olika övningsmetoder, ritualer, aktiviteter och texter.³ Gruppens lärande sker med hjälp av gruppens egna resurser och utveckling. Kursledarens uppgift är att koordinera denna grupporienterade läroprocess, inte att ”undervisa” i traditionell mening:

”An experienced trainer is one who sensitively *poses* situations and questions so people can work out their own style and responses rather than one who *imposes* actions and answers upon people.”⁴

Man experimenterar med den sociala verkligheten genom att simulera verklighetsliknande situationer, konflikter och lösningar. Medvetandehöjande kopplas till social handling. Idéer är inte något frikopplat från beteende och ses inte enbart som teori, individuell reflektion eller boklärdom. Personlig livsföring

¹ Coover m fl (1977, sid 155f).

² Coover m fl (1977, sid 155–157) (min översättning). McKay beskriver ickevådsträningens grundläggande idé på ett liknande sätt, se McKay (1971, sid 7–8, 14–15). Hon talar bl a om att hjälpa deltagarna och sig själv som ”tränare” i sökandet efter sanning.

³ Man menar att träningen utgår från deltagarnas intressen och angelägenheter och deras egna sökande efter kunskaper som är användbara för dom i deras arbete för egna och gemensamma livsförbättringar, se Coover m fl (1977, sid 153, se även 181–182).

⁴ Zietlow & Yaffee (1971, chapter 2, sid 1).

kopplas till samhällsförändring och nödvändiga politiska eller sociala förmågor uppövas. Kurserna är socialt strukturerade i syfte att föra samman det personliga och politiska. Exempelvis kan ”progressiva promenader” användas för att förmå alla att lära känna varandra: man promenerar i par, i tur och ordning med alla andra.¹ Tanken är att gruppen lär sig utifrån egna behov, idéer och erfarenheter, inte genom att experter talar om för dom vad de bör göra och hur det skall gå till.

Den reflexiva gruppen

Den mängd övningar, föreläsningar och rollspel som används i ickevåldskurser innebär inte att dessa praktiska övningar i sig utgör kärnan i kurserna. Varje moment är kopplat till gruppens gemensamma reflektion kring vad som hände och vad de kan lära (om ickevåldstekniker, motparten, samhället eller sig själva). Övningarna är så upplagda att kursledaren i samtalsmomentet skall se till att alla får möjlighet att säga sin mening.² Alternativa mötestekniker, som exempelvis runda då var och en får tala i tur och ordning, används och tränas för att främja allas jämlika deltagande. Härskartekniker i samtal synliggörs och utgör ett material för det man i rollspel söker sätt att motverka. Gruppens samtal utgör en lika central del av kursen som de övningar man sedan talar om. I denna gemensamma reflektion finns en inbyggd möjlighet till kritiskt tänkande, personliga uppfattningar, förändring av synsätt och synliggörande av makt i samhället: och i kursen. Naturligtvis kan kunniga personer – det vill säga kursledarna – (i det fördolda) forma ett samtal med hjälp av tekniker utifrån erfarenhet och kunskap om gruppdynamik. Men *samtalet i den lilla gruppen är den centrala kunskapsbildningen*, inte inlärning i en klassisk skoltradition med katederundervisning, stora klasser och examinationer.

Icke-våldskurser har inte någon officiell mall för ”rätta” svar eller slutsatser. Examination är otänkbara.³ Varje övning medför en viss oförutsägbarhet som kursledaren måste hantera. Kursdeltagarna kan dra oväntade slutsatser. Icke-våldskursers samtalsstruktur innebär med nödvändighet en viss inbyggd osäkerhet om kursens resultat: kunskapen blir därmed omöjlig att monopolisera.

¹ European Workgroup (1972).

² Speciella metoder används för att se till att alla verkligen får säga sin mening även då ett stort antal personer deltar, exempelvis ”bikupor” (då två-tre deltagare först talar med varandra, innan storgruppsdiskussionen sker) eller ”tvärgrupper” (då en från varje tidigare samtalsgrupp möts i en ny liten grupp och återger sina diskussioner), se Herngren, Per & Vinthagen, Stellan (*Handbok för Avrustningslägret i Linköping* 1992).

³ McKay (1971, sid 15).

Rollspel – spelet med verkligheten

Icekvåldsaktioner definierar om en social verklighet.¹ Därmed ligger träning av icekvåld genom dramaimprovisation nära till hands. *Rollspel* och *dramaövningar* utgör centrala metoder i icekvåldskurser för att överföra struktur- och vanebrytande handlingar.² Rollspel kan beskrivas som explicit konflikt dramatiserande övningar. De beskrivs som något mellan både lek och verklighet.³ I rollspel anges en fiktiv men verklighetslik situation där olika aktörer befinner sig i en konflikt, exempelvis ockuperande aktivister som polisen skall gripa. Deltagarna i kursen ikläder sig växelvis de olika rollerna och utprovar olika sätt att agera. Spelet varar oftast bara några få minuter men ibland kan det pågå i flera dagar. Poängen är att låta spelet pågå så länge att interaktionsförändringar uppstår. I utvärderingarna försöker man utvärdera vilka handlingar som fungerar väl eller mindre väl i konflikten, det vill säga på vilket sätt man kan hantera, förändra eller lösa konflikten utan våldsanvändande.

Rollspelen kan utformas på många olika sätt.⁴ Vanligen presenteras en problemsituation där ett par personer befinner sig i konflikt som den icekvåldsliga parten skall försöka lösa eller som en utomstående ("tredje part") skall försöka lösa genom ett kreativt ingripande. Ofta utformas en eller ett par av rollerna som problemroller genom sitt förtryckande eller våldsamma agerande. Träningen går ut på att icekvåldsliga rollaktörer lär sig hantera problemet. Men det ses även som en poäng att man utvecklar medkänsla genom att spela motpartsrollen och "leva sig in" i hur situationen och olika ingripanden känns ur det andra perspektivet. Diskussionsfrågorna handlar ofta

¹ Merritt (1992, sid 98).

² I andra sammanhang refererar "rollspel" till ett brädspel för ungdomar, en kombination av hasardspel och skådespel där deltagarna antar roller och improviserar ur en komplex och reglerad fantasyberättelse (exempelvis Sagan om Ringen). Här avses istället det som förr kallades "sociodrama", något som ursprungligen utvecklades av Jacob Moreno i syfte att utforska roller i en grupp. Rollspelen i icekvåldsträning handlar om en fysisk gestaltning på en scen av en dramatisk och verklighetslik konfliktsituation utan förutbestämt slut (något som mer liknar dagens populära "live"). McKay (1971, sid 8, 10). Walker (1963, sid 10) kallar det för "sociodrama". Detsamma gör Coover m fl (1977, sid 275–281).

³ Coover m fl (1977, sid 275–276) och VCO-AMK-FMK (1972, sid 83–84). "Psykodrama" anges som en speciell variant av rollspel som mer handlar om de interna konflikter som rolldeltagarna lever med. Åtskillnaden mellan verklighet och rollspel uttrycks bl a i att träningshandböcker rekommenderar att man undviker roller eller spel som ligger allt för nära verkliga situationer, se Coover m fl (1977, sid 173).

⁴ Rollspelen kan även utvidgas till att omfatta ett stort antal människor och pågå under flera dagar, VCO-AMK-FMK (1972, sid 83) kallar det "maraton rollspel". Ibland finns en "alter ego" som under spelets gång gör sig till uttolkare av deltagarnas uttryckta tankar och känslor, McKay (1971, sid 31). Vid vissa tillfällen finns "domare" som bedömer vad olika roller kan göra, en slags realismkontroll alltså. Rollspel kan även genomföras osynligt på ett café eller en busskö så att ovetande personer dras in i spelet (Agusto Boals "osynliga teater"). De kan också utgöra experimentella undersökningar av vad som händer med människor under militär disciplin eller våldssageranden, se McKay (1971, sid 32).

explicit om motpartens upplevelser, exempelvis "How does the [opponent] really see the situation? What does he really feel?"¹ Genom att prova ett agerande i en grupp, exempelvis skällsord mot en våldsam polis, undersöker man vilken gruppdynamik som uppstår och vad man kan göra åt det. I övningarna provar man också vad som händer om de agerandes *karaktär förändras*, exempelvis då en förtryckt roll växelvis ikläds av en man respektive en kvinna, eller en svart respektive vit aktivist ingriper i ett upplopp: "How does the victim feel? What can the [intervening nonviolent activist] coming on the scene say or do? How does changing his race affect the situation?"²

Rollspelen tar också upp mer vardagligt och otydligt förtryck (exempelvis förlöjligande, negativism eller översittin). Ett diskussionsdrama där en rollperson driver avvikande åsikter kan i utvärderingen leda till en reflektion över samtalskultur och maktageranden. Rollspelen kan även användas för att åskådliggöra en konflikt genom att överdriva dess destruktiva inslag (exempelvis mobbing). Ett speciellt rollagerande, till exempel gruppleaderskap, kan också tränas genom rollspel.

Ett rollspel är en stegvis aktivitet under kursledarens instruktioner: planering, presentation av situation, fördelning av roller, förberedelse, genomförande, utvärdering och upprepning av spelet där förbättringar utprovas i konfliktagerandet.

Normativ reglering

Ingen social gemenskap klarar sig utan någon slags normativ ordning. I en ickevåldsrörelses motstånd mot (vissa) samhällsnormer etableras en ickevåldets normativa ordning (inom rörelsen) med andra socialt sanktionerade beteenderegler. Problemet vid en rekonstruktion av ett hegemoniskt samhälles internaliserade normer är att välja antingen en normativ ordning i form av en sanningsregim upprätthållen av makt, eller välja en normativ ordning upprätthållen av demokratiskt deltagande, jämlikhet och kritisk reflektion (man kan också förstås välja en kombination av de två). Icke-våldsgemenskapens normer etableras som (för deltagarna) rättfärdiga regler för beteende genom habitusmodifiering i en radikal kontext av resocialisering (erfarenheten av den intensiva kursens miljö och aktiviteter). De visioner man har om det framtida samhället försöker man manifesteras i sin egen bildningskultur så att kurserna blir tillfällen för socialisering för en framtida värld. Denna normetablering sker bland annat i kursverksamheten. Jag kallar den *normativ reglering*.

¹ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 68).

² Oppenheimer & Lakey (1965, sid 72).

En avgörande metod i kurserna är simulerade spel med roller, konflikter och lösningar. Rollspel fungerar som ett redskap för åtminstone fyra skilda syften:¹

1. En *resocialisering* där tidigare socialiserade roller bryts och avlärs, vilket möjliggörs genom en blandning av social verklighet och skådespel/fantasi, till förmån för en socialisering in i nya vanor och roller.
2. Inläring av nya *praktiska färdigheter* genom övningar.
3. En *social reflexivitet* där en förståelse av andra, sig själv samt socialt samspel och roller tematiseras och ifrågasätts.
4. En *empatikonstruktion* där föreställningar om ”den andre” utageras i engagerande situationer, intensiva spelformer och ständiga iklädande och byten av roller i spelen (rollövertagande).

Tabell 10: *Funktioner för ickevåldskursers simuleringsspel*

Den dolda regleringen: Manipulation

Icke-våldsträning går att alltså att förstå som en normativ reglering. Samtidigt förekommer en manipulativ reglering.

I vissa övningar försöker aktivister forma ett nytt beteende utifrån nya beteenderegler – ett reglerat regelbrytande alltså – och då uppstår *en utåtriktad olydnad med en lydnad inåt* som det gäller att förstå. Men då ickevåldsrörelser kämpar mot förtryck av olika slag – blir det svårt att öppet hantera den makt som uppstår inom rörelsen. Det gör att just dold styrning – manipulation – är att förvänta.

Icke-våldsträning handlar enligt handböcker om övningar som styrs av jämlik dialog, gemensamma intressen och demokratiska beslut. Syftet med träningen är att *demokratisera* genom att sprida kunskaper och färdigheter i ledarskap.² Manipulation betraktas som *icke-existerande* eller som icke-önskvärt.³ Trots det är manipulation inbyggd i vissa övningar eller kursmoment. Som Charles Walker säger i de första systematiska utvärderingarna av ickevåldsträning i USA: ”techniques derived from group dynamics or from human relations

¹ Sociologerna och aktivisterna Martin Oppenheimer & George Lakey (1965, sid 64f) menar att det finns fem skäl att träna i form av rollspel: att praktisera färdigheter, att förstå motparten, att bygga upp moralen, att bli av med spänningar och att skapa mer demokrati i rörelsen.

² Oppenheimer & Lakey (1965, sid xif). McKay (1971, sid 7).

³ Diskussionen av (risken för) manipulation i ickevåldsträning är intressant nog i det närmaste helt frånvarande i träningshandböcker. Samtidigt beskrivs ickevåldsträning som något djupt demokratiskt och aktivt deltagande (se textanalysen nedan).

programs...may [sometimes] be viewed as manipulative, designed – as in some corporations – to get the most productivity out of the trainees.”¹

Manipulationen är inbyggd i kursens mest grundläggande fysiska struktur: *samtalscirkeln*. Under samtalet sitter deltagarna mer likt i en studiecirkel än i den gamla folkskolan: en handfull deltagare som varje kursledare ansvarar för sitter i en gemensam cirkel med kursledaren som en av de andra.² Därmed kan alla se varandra medan det i ett klassrum endast är läraren som kan se alla samtidigt. Eleverna sitter i rader vända mot katedern och kan inte se läraren samtidigt som de ser klasskamraterna i ögonen. Klassrummet är alltså format som en övervakningsstruktur liknande fångelse. Läraren är det vakande ögat som ser allt medan eleverna hålls isolerade från samtalet och seendet av varandra (panoptikonstruktur). I ickevåldskurser ser istället alla varandra samtidigt. En jämlikhet finns alltså i den fysiska strukturen och i seendet. Men det innebär inte att maktutövningen är mindre, bara tekniskt annorlunda. Strukturen liknar det traditionella bysamhällets övervakning där alla ser alla samtidigt:

”[Om möjligheterna att byta interaktionspartner] är små eller helt saknas kan [det] leda till ett ’intimitetens tyranni’. ’Byns öga’ är ett mycket mer fulländat övervakningsinstrument än det stora, anonyma samhällets ’tusen ögon’. Det förra ser – nästan som Gud Faderns öga – tendentiellt allt, och vad det ser sammanfogas till en bild som alla eller de flesta medlemmarna av gemenskapen har tillgång till.”³

Denna *ömsesidiga övervakning* skiljer sig från det allseende ögat i panoptikon men är en teknik som kan få samma funktion, beteendekontroll.

Manipulationsinslagen finns även i andra sammanhang. Det handlar då om *övningarnas dolda syften eller funktioner*. Tränaren kan få instruktioner som: [The purpose of the exercise is] For the trainers information to help him with the questions. Not to be shared with the trainees.”⁴ Eller: ”the trainer might want to lead a brief...discussion about the process of listening and what people learned about their ability to listen. Best responses come when trainer just listens and occasionally agrees.”

Före dramaövningarna genomförs lekar och teateruppvärmning som skall skapa gruppgemenskap, göra folk avslappnade och kreativa inför rollspelen eller

¹ Walker (1973, sid 5f i kapitlet ”Trainers and Organizers”). Se även Thelin, Carolina (*De förtrycktas teater eller förtryckarnas teater?: Forumteater ur ett klassperspektiv* 1999) för en klasskritisk analys av företagsorganiserade kurser som svenska rollspelstränare ger inom så kallad Forumteater.

² Även i en handbok inriktad på mer fysisk ickevåldslig direktaktion råder man: ”Start by sitting in a circle large enough for everyone to see each other.”, se *Road Raging: Top Tips for Wrecking Roadbuilding* www.worldcarfree.net/resources/freesources/RoadRaging.rtf (050818).

³ Duerr, Hans Peter (*Obscinitet och våld: Myten om civilisationsprocessen, Band 3* 1998, sid 20), angående hur den sociala kontrollen fungerade i ”traditionella” samhällen, i en kritik av Elias civilisationsteori, vilket indirekt drabbar även Foucaults tes om ökad disciplinering i moderniseringsprocessen.

⁴ Zietlow & Yaffee (1971, chapter 6, sid 4).

ge ny energi.¹ Då lekarna inte görs för att de är ett mål i sig, för att det är roligt att leka, utan som medel för något annat, blir de manipulativa. Vissa ickevåldstränare har tagit avstånd från sådan användning av lekar och ”trygghetsövningar” men de föreslås vanligen på det sättet i handböcker.²

Självutvärderingar, öppenhet med känslor inför gruppen och psykodrama är vanliga metoder i rörelsernas utbildningar.³ Dessa disciplinerande tekniker är kraftfulla eftersom de ses som positiva prestationer av deltagarna, inte som bestraffningar. Om beteendemönster ses som positivt värdeladdade kan maktutövningen döljas. Genom disciplinerande tekniker, träning och övervakning kan nya former av ickevåldsdiskurser eller samtalskulturer, tankesätt och beteenden konstrueras.⁴

Denna konstruktion av ickevådsligt beteende innebär att rörelser enligt sitt värderingsperspektiv ”förbättrar” människor. Här finns naturligtvis praktiska svårigheter; att omskapa människors gamla vanor, tankemönster och synsätt. Men om vi antar att transformeringen delvis verkligen fungerar, uppstår ett maktdilemma. Icke våldsrörelsens förbättringstransformering riskerar att förvandlas till den tankekontroll och beteendebetingning som annars är begränsad till totalitära samhällen, sekter eller andra ”totala institutioner”, såvida den egna maktproduktionen inte aktivt synliggörs och motverkas.

Att leda fåren i rätt riktning

”- Tänk själv!”

”- Ja, Herre. Lär oss mer!”⁵

Jag menar att träningshandböckerna, från kursledarnas perspektiv, framställer träningen som ett försök att hjälpa andra till deras egen befrielse, vilket motsäger ickevåldsträningens moment av jämlikhet, kritisk reflektion och gemensamma habitusarbete. Kursledarna är de som i praktiken bestämmer under ickevåldsträningen. De har mest kunskap i ämnet, de har lagt upp kursschemat och de har erfarenheten av att undervisa. Även om kursdeltagarna

¹ I klassikern ”Methodensamling” kallas det ”uppluckring” (”Auflockerung”), se Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 7).

² European Workgroup (1972) anger under rubriken ”träningstekniker” flera saker man i gruppen kan göra för att öva ”sensitivitet” och ”kreativitet”, exempelvis måla (min översättning från tyskan). Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984), kapitel 3 och 5:1, talar om att ”inöva förtroende”.

³ Coover (1977).

⁴ Disciplinerande tekniker, träning och övervakning är tre huvudsakliga makttekniker enligt Foucault (Waters 1994).

⁵ Fritt från filmen Life of Brian – Ett herrans liv (1979) gjord av ”Monty Pythons flygande cirkus”.

inbjuds att ”styra” kursens innehåll genom egna förslag och diskussion om syftet med kursen, så är frågan hur mycket de egentligen kan påverka.¹ Tvärtom skulle kursen kollapsa om man försökte komma överens om varje moment med alla deltagare eftersom all kurstid skulle användas till beslutsmöten.²

Som vi sett syftar ickevåldsträning enligt handböckerna till att förbereda människor att lösa sina egna problem. Uppenbarligen behövs det då någon som främjar och underlättar det egna lösandet.

”It is the job of *the leader* to (a) *define* the problem; (b) *establish* the situation, or scene (‘scenario’); (c) *cast* the characters; (d) *brief* and warm up the actors and observers; (e) *commence* the action; (f) *cut* the action when he [sic!] thinks *the point* has been made; (g) *lead* the discussion and analysis of the situation and the behavior of the participants by *getting* them and the audience to talk; (h) *make* notes and *plan* future *tests* of the *lessons learned* from the scenario.”³

Ledarens funktion är huvudsakligen att ”hjälpa”.⁴ Då kursledarna undervisar i metoder som kan hjälpa olika grupper att lösa helt olika problem – allt från grundläggande förändring av samhällsstrukturer till personlig livsföring och kollektivt boende – innebär det rimligen att de anser sig ha kursmetoder anpassade för i stort sett hela den mångfald frågor som livet ställer människor inför.⁵ Bland annat övas i aktivt lyssnande.

”[Active Listening] is a way of helping another person solve his/her own problems by listening for the *feelings behind his/her statements* and reflecting them back. For example:

Friend: Boy, was that a terrible meeting. I don’t know who those big shots think they are.

Active Listener: You are feeling very frustrated about the meeting.

Friend: Yes, they talk all the time and repeat themselves so many times.

¹ Kursdeltagarna försöker man integrera på olika sätt, bland annat genom att ibland någon organisatör från den kursbeställande gruppen deltar i förberedelserna men oftast genom att kursdeltagarna under kursens gång ges möjlighet att komma med förslag och synpunkter. Det verkar dock klart att det är kursledaren som bestämmer och att deltagarna endast ger feedback. Se exempelvis McKay (1971, sid 10–11) eller Oppenheimer & Lakey (1965, sid 66).

² Ett enda konsensusbeslut kan ta ett par timmar om deltagarna är oense. Det blir därmed matematiskt omöjligt att enas kring *alla* träningsmoment utan att förvandla träningen helt till ett beslutsmöte.

³ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 65), min kursivering. En mycket snarlik lista finns i Zietlow & Yaffee (1971, chapter 2, sid 1). Kursledaren ”helps”, ”sets up”, ”shows”, ”senses”, ”coordinates” och så vidare.

⁴ Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 1, sid 2).

⁵ Coover m fl (1977) innehåller rubriker som ”Personal Growth”, ”Developing Communities of Support”, ”Diet, Exercise, Cleanliness and Order”, ”Cooking for Large Groups”, ”Fund Raising”, och så vidare, förutom allt kring rollspel, social förändring, fallanalys och ickevåldsfilosofi.

Active Listener: You get tired of hearing them talk all the time.

[...]

Active listening helped the friend move from feeling frustrated and angry to finding the *specific cause* of the frustration (denial of the opportunity to share his/her own creative ideas)...Active listening will work only if the Active Listener can concentrate on feeding back the feelings and *refrain entirely from judging* [i.e. criticise] the friend, belittling the problem, or trying to suggest solutions".¹ (Min kursivering)

Här anar man en (mild men) *underförstådd överlägsenhet*, inte angående vad deltagarna skall göra för att lösa sina problem men dock *hur* de skall göra för att kunna lösa dem.² Deltagarna har de resurser som krävs för att lösa sina problem själva, de behöver dock *hjälp* med att inse det och lära sig hur de skall göra. Denna hjälpande hand är just kursledaren, med hjälp av kursernas övningar. Icke våldskursens handledare är befrielsens nödvändiga vägvisare, en god fårherde. Därmed finns en tendens till dold paternalism, alltså *välvillig och uppfostrande manipulation*. I paternalism finns en faderlig omvårdnad och beroenderelation, en godhjärtad auktoritet som vet och kan bättre, som kör över andra för deras egen skull. Uppfostrande manipulation skiljer sig från *egoistisk manipulation* som sker i egna syften (vilka uppenbarligen inte är i intresse för dem som manipuleras) där andra människor görs till brickor i ett spel. I ickevåldsträning ligger den välvilliga och uppfostrande manipulationen nära till hands.

Utformandet av momenten utgör en möjlighet för kursledaren att forma deltagarnas upplevelser och handlingsriktning. Kursledaren bestämmer ensam situationen och förutsättningarna eller rekvisitan i rollspel genom val av upplägg.³ Om exempelvis fiktiva övningar blandas med planering för aktiviteter kan kursen inspirera deltagarna att välja sådana aktiviteter i verkligheten.⁴

I rollspelen genomförs (fiktiva) aktioner på kursens scen, exempelvis mot ett motorvägsbygge. De som har starka invändningar mot den typen av aktioner

¹ Coover m fl (1977, sid 92f). (I originalet är "Active Listener" och "Friend" kursiverat).

² Kursledarnas underförstådda överlägsenhet verkar kompletteras av kursdeltagarnas bekräftelse. VCO-AMK-FMK (1972) påpekar risken för att en "personkult" uppstår kring kursledarna, sid 95. I Coover m fl (1977) uppmärksammas problemet med meningen, "The difficult balance of helping, yet allowing students to take responsibility, is one of the hardest tasks of a trainer", sid 193.

³ Coover m fl (1977, sid 276–277).

⁴ Här kan det exempelvis handla om övningar där man planerar sitt personliga och politiska liv 5–10 framåt i tiden eller övningar i alternativt sammanträdesteknik där uppgiften är att komma överens om utformningen av en civil olydnadsaktion mot ett kärnkraftverk. Det kan även handla om strategiövningar där en grupp skall bestämma sig för hur de skall få ett kärnkraftsverk att läggas ned inom 10 år och där de skall bedöma olika motparters ageranden i denna strategiska planläggning. Om deltagarna lever i närheten av ett kärnkraftsverk eller i slutet av kursen bjuds in till en aktion kan den fiktiva övningen fungera som rekrytering till kampen mot kärnkraft. Ibland genomförs planeringsmöten, beslut, materialkonstruktion och till och med (övning)aktioner under kurstid.

kan visserligen välja att inte vara med i rollspelen men det finns knappast utrymme att diskutera om det vore rätt eller inte att göra en aktion under en kurs om hur man gör. De som bara har svaga invändningar och väljer att delta, kanske med motivet att det ändå inte är verklighet, tvingas i och med spelets förutsättningar att i sin roll argumentera för rollaktörens aktion/beteende.

Såsom spelldare kan kursledaren ange speciella omständigheter i rollspelet, till exempel att vissa rolltagare är utlänningar och ges munkavel för att de inte kan tala (språket), är funktionshindrade och bara får hoppa på ett ben eller inte kan se.¹ På detta sätt skapas känslor av bland annat överlägsenhet, underlägsenhet, frustration, samarbetsvilja, konkurrens och så vidare. Genom att exempelvis se till att deltagarna byter roller förmås deltagarna (vare sig de valt det eller inte) att leva sig in i den andra sidan i konflikten.² Beroende på vilka frågor som ställs vid utvärderingen kan kursledaren delvis forma de erfarenheter och känslor som deltagarna bär med sig efter spelet.³ Frågor anges vanligen direkt i anslutning till beskrivningen av övningen: "What kind of actions and remarks raise and lower tensions?", eller: "What should be the attitude of the group toward the [police]?"⁴ Hur man hanterar misslyckanden, personangrepp, diskussioner om vad som är realistiskt eller inte i en övning kan vara avgörande för deltagarnas upplevelser. Teateragerandet förstärker osäkerheten och utelämnandet av sig själv i en ny situation. För kursledaren som likt regissören instruerar, observerar och bedömer förstärks istället säkerheten av att ha deltagit många gånger i tidigare kurser och aktioner. Det är signifikant att kursledaren själv inte deltar i spelet, inte lämnar ut sig för deltagarnas synpunkter och kritik, trots sin stora kunskap om ickevåldsagerande. Kursledaren skall enligt handböckerna inte heller i utvärderingar tala om hur man gör "The trainer poses questions, not answers, to help people reach their own conclusions".⁵ Den *tillbakadragne experten* blir en ouppnåelig och icke-kritiserbar expert, en gud. Expertkunskapen förmedlas istället finstilt med leenden, nickningar, antydningar, i frågornas formuleringar och ignorerande. Deltagarna förvandlas till detektiver som letar indicier och lägger pussel.

Träningens produktion av föreställningar

Samtal om övningar utgör alltså ickevåldskursernas kärna. Övningarna ses ur en praktisk nyttoaspekt som liknas vid hammare, skruvmejsel och såg för

¹ Coover m fl (1977, sid 56–59).

² Coover m fl (1977, sid 279–280).

³ Coover m fl (1977, sid 277–278), poängterar kursledarens avgörande betydelse för vad som kommer fram i utvärderingen genom den ton som anges i diskussionen och de frågor som ställs.

⁴ Oppenheimer & Lakey (1965, sid 68, 69).

⁵ Zietlow & Yaffee (1971, chapter 2, sid 1).

byggnadsarbete.¹ Problemet är att dessa till synes värdeneutrala redskap främjar ett i förväg bestämt kunskapsmönster ("frame")² och påverkar deltagarnas erfarenheter och föreställningar, genom hur övningarna är utformade.

I övningarna finns försanthållanden om hur verkligheten fungerar, implicita värderingar, principer och antaganden om hur man bör göra för att göra "positiv förändring" i sitt vardagsliv och i den sociala struktur man lever i.³ Visserligen kan man säga att metoder alltid har inbyggda och ibland dolda föreställningar men i den mån man i utbildningen säger att människor skall komma fram till vad de själva anser är riktigt och lämpligt – samtidigt som man ger dem metoder vilka genom sin utformning leder till vissa *i förväg bestämda erfarenheter* – förekommer en dold ideologiproduktion eller manipulation i utbildningen. Denna manipulativa tendens förstärks av det faktum att de inbyggda föreställningarna inte uttryckligen tas upp och problematiseras före, under eller efter övningarna.⁴ Det ingår inte i de frågor kursledare rekommenderas ställa.

Ett exempel är den gruppdynamiska övningen "Elefantleken".⁵ Där skall en grupp försöka samarbeta och trots ögonbindlar ta sig igenom en hinderbana i rummet. De blir då utsatta för störningar och aggressioner från en annan grupp deltagare vars uppgift är att försöka hindra dem att ta sig igenom banan. Efter en inledande fas med skämtsamma försök att hindra, kan mer otrevliga attacker ske. Sannolikheten är hög att starka känsloupplevelser uppstår eftersom blindheten skapar en utsatthet. Övningen är så konstruerad att deltagarna upplever att samarbete är den enda vägen ur den frustrerade situationen.⁶

Andra övningar kan på ett liknande sätt locka fram våldsamma känslor och beteenden i syfte att bekräfta behovet av ickevåld.⁷ Målsättningen för övningar

¹ Coover m fl (1977, sid 159). McKay (1971, sid 14).

² Goffman, Erving (*An Essay on the Organization of Experience – Frame Analysis* 1986).

³ McKay (1971, sid 4) talar om att man skall försöka överföra "the 'soul' of nonviolence" till kursdeltagarna. Till varje rollspel anger handböcker vad det är man skall diskutera efteråt, det vill säga vilka principer eller aspekter av ickevåld som man *av erfarenhet tror kommer att framgå* efter rollspelet eller övningen, se sid 31–36. McKay menar även att idéer kan göras "klarare" än i traditionell undervisning, se sid 11.

⁴ Se exempelvis Coover m fl (1977, sid 249–298).

⁵ Coover m fl (1977, sid 56–59). Den finns även i Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 5, sid 7). En enklare övning är "Einbrechen/Ausbrechen" där två grupper kämpar med varandra, den ena försöker ta sig ur ett område men hindras av den andra gruppen, respektive in i ett område, se Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 5, sid 6). Andra liknande övningar finns: exempelvis "Faust" och "Paradis", två rollspel jag deltagit i under ickevåldsträning i Tyskland på 1990-talet.

⁶ I beskrivningen av övningens genomförande finns ett tjugotal frågor som kretsar kring ledarskap, upplevelser, kommunikation och samarbete. Den som leder övningen instrueras av författarna att koppla samman erfarenheterna i övningen med verkligheten men undvika att undervisa deltagarna om ickevåldsteori (man kan dock gärna berätta om exempel på ickevåldsaktioner och rörelser).

⁷ McKay (1971) rekommenderar en militär drillningsövning som leder fram till en diskussion om "the dynamics of violence", sid 32. Ibland provas olika tekniker, inklusive våld, vid en

är enligt tränarinstruktionen många gånger att skapa vissa känslor eller åsikter hos deltagarna, exempelvis att ”bryta ned rädsla” eller ”bygga självförtroende”. Övningen ”Alter Ego” skall exempelvis förmå deltagarna att ”lära att också de uttalade känslorna i konflikter är viktiga”.¹ Andra motiveras med att de skall ”utveckla mod”, ”skapa medvetenhet om rädsla för nära och varma relationer till det egna könet”, ”visa omedvetna delar av personlighet och förhållningssätt” eller ”spelmässigt utagera och avreagera undagömd aggression.”²

I handböcker för träning av barn kan manipulationen framträda än tydligare:

”There are games that enhance the self-concept...participants feel that they are special: trust games that inspire faith in their class-mates and their adult figures; cooperative games where noone is the loser and noone is left out...all giving a feeling of togetherness which can enhance the life...But this is only the beginning: the spirit of cooperation should act as a catalyst...and finally to emerge as an autonomous human being with the power to choose a future.”³

Den manipulativa orienteringen är så självklar att det ibland blir ofrivilligt komiskt, som när syftet med en övning beskrivs med att den ”underlättar spontan gruppbildning”. Men egentligen är det hela allvarligt. I värsta fall är det fråga om kursledare som utför en radikal social ingenjörskonst på deltagarna, en medveten konstruktion av korrekta emotioner, handlingar och åsikter. I bästa fall är det en social experimentverkstad där deltagare själva väljer och är medvetna om vad de övar. Men även då kan maktproblemen vara allvarliga nog.

Det förekommer dessutom att ickevåldstränare tar upp deltagares våldstrauman till samtal trots att tränaren inte nödvändigtvis har professionell utbildning eller kompetens att hantera allvarliga problem.⁴

Om syftet med övning är uttalat finns en större möjlighet för deltagarna att skydda sig mot manipulation. Skämt och andra liknande motreaktioner gör om övningarna till lekar men kan irritera den som verkligen tar övningen på allvar. Även om syftet ibland är uttalat utsätts deltagarna för den påverkan som

angreppssituation (användning av hoprullade tidningar som ”slagträn” är populärt). Tanken att detta istället förvandlas till en våldsträning verkar inte oroa författarna.

¹ Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 5, sid 6) (min översättning från tyskan).

² Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 3 och 5).

³ Peace Education Project (1985, sid 8). ”Peace Education” har inte en given koppling till ickevåldsträning, dock finns en liknande transformativ ambition och många av övningarna är de samma.

⁴ MPD (1994, sid 31f). Den ickevåldsträning för tränare i Münster 20–24/11 1991 som jag deltog i innehöll ett kursinslag på en timme kring ”Verzweiflungsarbeit” där deltagarna uppmanades att dela med sig av sina våldserfarenheter. Joanna Macys arbeten kring ”despair work” är central för de ickevåldstränare som tar upp trauma med hjälp av psykodrama. Det finns också de som arbetar mer professionellt med problematiken, se Fellowship of Reconciliation USA (1990) och Painke (1991).

övningen innebär genom att deltagare i kursen dras med i en övnings dynamik, en övning som de inte har varit med om att besluta och utforma.

Det är i praktiken ett stort steg att dra sig ur en övning som ingår i kursschemat, i synnerhet inför en entusiastisk kursgrupps gruppträck. Här finns helt enkelt ett dilemma som uppstår i motsägelsen mellan att dels lyda övningarnas spelregler och kursledarnas auktoritet, dels öva för att bli bättre på olydnad mot maktförhållanden (i samhället).

När rollspelen görs fyller deltagarna alla roller, även rollen som polis, vakt, militär, arbetare, journalist eller liknande. Deras agerande som den Andre fylls av deras föreställningar, fördomar, kunskap eller brist på kunskap. Det gäller alla simuleringsövningar i träningen. I strategiövningar är det deltagarnas föreställningar om motparters motiv och ageranden som avgör vilken strategi som ”fungerar”. Övningar skapas av hur rollspelanden aktivister uppfattar sina polisroller – inte hur yrkesverksamma poliser ser det.¹ Erfarna aktivisters deltagande och åsikter återför spelet till en verklighet. Men även då är det motparten (”den andre”) sedd ur aktivistens ögon. Möjligheten att genomföra utbildningar tillsammans med (rörelsesympatiserande) poliser och andra verkliga aktörer i de konflikter kurserna behandlar betraktas inte som en bra eller nödvändig utbildningsmetod vad jag kunnat se.

Mötet med den verkliga motparten sker inte i träningen, den sker i aktionerna. Det innebär att när man i träningen utprovar nya färdigheter i ickevåldsligt agerande i konflikter, utprovas de gentemot gruppens egna föreställningar, inte gentemot motparten. Den enda närvarande konfliktparten i träningen är ickevåldsaktivisten. *Andra parter finns bara som föreställda och gestaltade stereotyper.*² Även om vi antar att ickevåldsaktivistens goda intention är att förstå sin motpart finns i ickevåldsträningens simuleringsövningar inget annat att tillgå än gruppens egna resurser och i gruppen är motparten per definition icke-närvarande. Empatikonstruktionen blir alltså ett försök till förståelse som är skyddat från kritiska invändningar från motparten.

Utifrån de föreställningar som en speciell och ibland kanske homogen grupp aktivister har om andra människor och grupper i samhället kommer man fram till vad som är det riktiga sättet att agera i en konflikt. Konflikter kopplas till egna upplevelser och föreställningar, inte de aktuella konfliktparterna som självständiga subjekt. Träningens olika konflikter utspelas i simuleringens intima möten med gruppens föreställningar och gruppmedlemmarnas personlighetsdrag. Man kan därmed säga att *konflikters variation och särdrag reduceras genom en privatisering och generalisering*. Konflikter är kanske generella och

¹ Dialogen rör kursdeltagarna och kursledaren och dialogen med motparten i träningshandboken inskränker sig till faktaundersökningar och förhandlingsträning för kampanjer. Se exempelvis Coover m fl (1977, sid 182–189).

² Jones, John E. & Pfeiffer, J. William (*The 1979 Annual Handbook for Group Facilitators* 1979) menar risken finns att ”overpersonalize problem situations” och rollspel ibland ”reinforce stereotypes and caricature people’s behaviour”.

kan kanske reduceras till en gemensam dynamik, men det bör i så fall kritiskt diskuteras, inte utläras i en dold läroplan.

Själva poängen med träningsituationen och simuleringen är att det inte är en verklig situation. Det ger en trygghet att experimentera, att bryta invanda handlingsmönster. Men i förlängningen är det samma sak som om man skulle skaffa sig kunskapen att spela fotboll enbart genom att träna, utan att spela matcher. Växelvekan mellan träning och förfinad praktik som utvärderas är annars det vanliga sättet att lära sig praktisk kunskap. Det är dock ovanligt att ickevåldsträning innehåller regelbundna aktioner. För det första är träningen vanligtvis för kort för det och för det andra utgår träningshandböcker från att träning sker bortom rörelsepraktiken, som en reflexiv studie av praktiken. Aktionshandböcker syftar visserligen till en aktion och träningen fyller rollen som förberedelse till en konkret aktion men när aktionen är gjord har träningen fyllt sin funktion. Paradoxalt nog har alltså dessa praktiskt tränande aktivister, trots deras retorik om kopplingen mellan praktik-teori *skiljt mellan ickevåldets praktiska utövning och ickevåldets praktiska träning*.¹ Det var just det som integrerades i Gandhis ashrams och i hans version av ”ickevåldsträning”.

Om vi antar att ickevåldstränare och ickevåldshandböcker inte är inkompetenta utan kan se denna brist själva måste vi anta att det är funktionellt för dem att göra denna åtskillnad. Antagligen kan ickevåldsträningen *lättare producera föreställningen att färdigheterna är ändamålsenliga om utprovet inte störs* av utomståendes invändningar och icke-stereotypa ageranden. Därmed framstår tränarna och deltagarna lättare som framgångsrika inför varandra under träningen. Men i så fall är ickevåldsträningen – om den görs isolerat – en illusionsproducent och sin egen mätare av ändamålsenligheten. Dramat som skulle hjälpa ickevåldsaktivisten att utföra aktioner blir därför i värsta fall ett självändamål, ett skådespel som blir dramatiskt genom att det framställer sig som något annat än ett skådespel.

Formandet av en subjektivistisk ickevåldsdiskurs

Dialogen i ickevåldsträning skapar inte bara utrymme för reflektion och förståelse mellan människor i konflikter. I ickevåldskurser lär man även ut ett nytt sätt att tala med nya begrepp och regler för hur man kan uttrycka sig. Därmed förmedlas också en rad nya föreställningar om tillvaron, vilka sammankopplas med praktisk träning av sanktionerade beteendemönster. Ett specifikt sätt att tala om världen kan, som vi tidigare varit inne på, beskrivas som en ”diskurs”. Som diskurs är ickevåld i kursböcker ganska avancerat. Det är möjligt att se ett mönster av begrepp, formuleringsregler, föreställningar och

¹ McReynolds (1988) kritiserar ickevåldsträning just för att skilja mellan aktion och träning och göra träningen överordnad.

tillhörande praktiker. I diskurskonstruktionen utgör övningar i ”aktivt lyssnande”, ”jagbudskap” och ”omvärderande parsamtal” ibland väsentliga moment för samtalsreglers inläring.¹ I dessa övningar lär sig deltagarna att samtala genom att acceptera känslor, perspektiv och åsikter utan att påstå saker, vilket anses hämma berättaren: ”Don’t interrupt”, ”Do not evaluate or judge”, ”Don’t give advice”, och så vidare.² Det handlar om att lyssna genom att visa intresse och fråga för att få förtydliganden (aktivt lyssnande), att stödja berättaren till att ge utlopp för hämmade känslor (parsamtal), att när man ger uttryck för sina egna åsikter formulera dom utifrån hur man själv upplever situationen och sina privata behov (jagbudskap).

Det som alla tre formerna för samtal försöker att undvika är hävdanden av hur det är eller borde vara, så kallade objektiva, utvärderande, diagnosticerande, bedömande eller moraliserande uttalanden. Man skall inte antyda att man vet något om hur moral, politik eller verkligheten är, utan markera att det endast är hur tillvaron ter sig utifrån ens egen subjektiva och relativa utsiktspunkt.

Inom diskursen används även nya begrepp, både egna och lånade från närliggande rörelser bland annat ”wibe-watcher”, ”time-keeper”, ”revolutionary reform”, ”satyagraha”, ”co-learning”, ”dilemma action”, ”simple living”, ”active listening”, ”re-evaluation”, ”clearness process”, ”consciousness raising”.³ Och vi har i diskussionen ovan sett hur kursers övningar präglas av inbyggda och outtalade föreställningar om hur ickevåld praktisk bör göras. Formandet av en föreställningsstruktur, begrepp och regler för samtalet är centrala för diskursbyggandet.

Denna ickevåldsliga kommunikationsform innebär ett nytt sätt att prata där man inte bör hävda att ”våld är fel, för att...” utan bör informera om att ”jag upplever att våld är fel”. Istället för att med argument/skäl hävda att något är giltigt berättar man utifrån subjektivt exklusiv information. Kommunikationen har övergett området för det prövningsbara. Allt blir en fråga om subjektiva berättelser. Uppfattningar och upplevelser redovisas och kritik stoppas.

Den *kommunikativa rationaliteten ersätts av självexpressiv rationalitet*. Som formalisering/träning av självexpressiv handling är denna diskurs kanske en utveckling. Behandlad som ett tillägg som kan hjälpa oss att bättre formulera jagbudskap i situationer då vi vill göra det, fungerar diskursen som en utökad möjlighet att kommunicera mellan människor. Men så som det idag är formulerat, med totaliserande anspråk av exempelvis skaparen av ”Nonviolent Communication™” Marshall Rosenberg, det vill säga en uttalad ambition att ersätta annat sätt att tala och en kamp mot hävdandet av giltigheten i

¹ Se Coover m fl (1977, sid 89–93, 116–118). *Omvärderande parsamtal* (“Re-evaluating counselling”) är en självhjälpsterapi där vanligt folk hjälper varandra genom att ”dela tid” och grundidén är att man skall ”ladda ur” känslor och därmed befria sig från tidigare trauman och hämmande erfarenheter (“blockeringar”) (Jackins, Harvey *Det mänskliga hos människan: Det omvärderande parsamtalets teori* 1985).

² MPD (1994, sid 26f).

³ Coover m fl (1977).

omdömen, är diskursen i habermasiansk mening *en kolonisering av den kommunikativa rationaliteten*.

Denna subjektivistiska ickevåldsdiskurs hindrar deltagare från att hävda något annat är egna upplevelser/behov/önskemål. De som uttalar sig om sanning eller rätt i generell mening omtolkas som givande ett jagbudskap; ”Nej, DU upplever att...” Ett sådant samtalsklimat hämmar kommunikativ rationalitet, det vill säga samtal där argument vägs i kraft av deras övertygande skäl. Men det är inte det enda problemet.

Att dela med sig av emotioner, upplevelser och en ”inre” verklighet till en auktoritet (lyssnaren, tränaren, gruppen) är en form av självbekännelse, en maktform som är central i det moderna disciplinsamhället.¹ Istället för bekännelser kring hemligheter/sanning om könet, som enligt Foucault är bekännelsens tema i det moderna, kretsar bekännelserna i ickevåldsträningen om en lika central hemlighet/sanning: våldet.²

Dessutom döljs (omedvetet) de föreställningar om verkligheten som finns inbyggda i ickevåldsdiskursen eller ickevåldskursens övningar, eftersom de blir svårare att ifrågasätta som ”felaktiga”. Om de inbyggda föreställningarna synliggörs kan de ju alltid behandlas som kursledarnas upplevelse av vad som är sant eller rätt. Genom att (ge sken av att) man enbart informerar om ens egna upplevelser om det sanna eller rätta kan man ibland mer effektivt påverka andra att ändra åsikt i frågan. Det är ju på många sätt svårare att säga emot en personlig berättelse eftersom man i så fall tvingas argumentera för att personen i fråga missuppfattat sina egna upplevelser. Om någon kursdeltagare ”känner” att ickevåld alltid är moraliskt rätt så kan det knappast vara fel (upplevelse). Den deltagare som upplever att civil olydnad är elitistiskt och odemokratiskt kan på samma sätt inte heller sägas ”ha fel”. De ”skäl” som eventuellt ges till dessa personliga ställningstaganden blir då något man kan känna igen sig i, eller inte. Det är så att säga inte meningen att man skall argumentera emot, eftersom man då snabbt hamnar i en situation då ens argument uppfattas som ett underkännande av ärligheten i en annan människas upplevelse, det vill säga en ”personattack”.

En ickevåldsdiskurs innebär att deltagarna i kommunikationen även kommer att omfatta de föreställningar som den vilar på, åtminstone temporärt, bland annat föreställningen att det inte finns någon giltig sanning utom personers upplevelser eller känslor. När övningarna, kursupplägget och kursledarna präglas av diskursen *innebär ett deltagande att verka inom diskursen*.

I denna subjektivistiska ickevåldsdiskurs har vi alltså kommit långt bort från Gandhis Satyagraha. Från tanken om att dö för sin (relativa) sanning i syfte att nå en gemensam (absolut) sanning, har vi istället hamnat i sanningens avskaffande. Den ickevåldsdiskurs som etablerades i och med Gandhi har alltså,

¹ Foucault, Michel (*Sexualitetens historia: Viljan att veta* 2002), jämför speciellt sid 82f där bekännelseritualen görs vetenskaplig.

² Foucault (2002, kapitel 4, sid 91f) om könets betydelse. Angående våldets centrala expressioner i socialt liv, se Duerr (1998)

åtminstone i träningshandböckerna, gett vika för en ny diskurs under 70-talet. I vilken grad *satyagrahadiskursen* eller *subjektivismdiskursen* präglar dagens ickevåldskurser kan vi inte veta utan en omfattande empirisk undersökning.

Här kan man eventuellt se varför det är möjligt att aktörer som omfattar ett ideal om demokratiska överenskommelser samtidigt kan anamma ett strategiskt konfliktagerande där man utifrån egna uppfattningar om vad som är rätt söker efter effektiva sätt att påverka människors känslor, åsikter, erfarenheter och handlingar. Demokrati omformas till överenskommelser inom de grupper som upplever tillvaron på ett likartat sätt, inte mellan alla kommunikativt rationella aktörer som låter sig övertygas av de mest avgörande argumenten. Då det inte finns rationella möjligheter att övertyga de som ”upplever sanning och rätt” på ett annat sätt måste man söka andra sätt att åstadkomma social förändring. Kampen med de grupper som upplever tillvaron annorlunda blir då ett tyst maktagerande, ett produktivt formande av den andre.

Manipulativ och demokratisk reglering

I denna analys av handböcker har vi sett exempel på hur en ”radikal resocialiseringskontext” (ickevåldskurser) kan förstås som en modifiering av deltagarnas lydnadshabitus, genom bland annat rollspel och diskursformation. Både manipulation och normativ reglering verkar potentiellt i ickevåldsträningen. Frågan är hur vi konkret kan tänka oss att en habitusmodifiering går till i träningen. Är den möjlig utan manipulation?

Manipulationen utgör ett dilemma för ickevåldsrörelser eftersom dess dolda styrning motsäger ickevåldets ideal om gemensam sanning. Ändå hävdar jag att det endast är en av två huvudformer för manipulation som är ett problem för rörelsen, den andra formen är rent av den som gör habitusmodifiering möjlig.

Utifrån ickevåldshandböckerna har vi sett att manipulation i vissa fall är en integrerad del av ickevåldsutbildning och inget träningshandböcker vanligtvis uppmärksammar. Manipulation är som vi sett en form av dolt strategiskt handlande. Krav, auktoritärt agerande, formella ledare och regler i en tillfällig grupps samarbete i en utbildningssituation är ett skydd mot manipulation (men inte mot makt!) eftersom *det som gäller är tydligt uttalat*. Jag föreslår att anti-auktoritära, radikala, idealistiska, missionerande, socialt kunniga och informellt organiserade ickevåldsgrupper som tar in nya deltagare löper allra störst risk för att använda manipulativ kontroll (istället för den formella maktutövning de avhant sig).¹

¹ Se Freeman, Jo (*The Tyranny of Structurelessness* 1984) angående så kallade strukturlösa grupper och deras konstruktion av osynliga informella eliter och informella regler som gör demokratiskt inflytande ojämnt och endast öppet för deltagare som uppfyller vissa outtalade normer.

Manipulation används i ickevåldsutbildning för att ändra förkroppsligade föreställningar eller internaliserade beteenden. Man försöker ”avlära” gamla ”ryggmärgslagrade” vanor och bygga upp nya vanor genom praktiska övningar, skapande av alternativa kulturer och användande av spel eller lekar med sociala roller.¹

Dialogen löper parallellt med manipulationen i utbildningen och ger utrymme att ifrågasätta, fastställa och reflektera över det givna, rätta, sanna, möjliga eller önskvärda. I dialogen avgör det kommunikativt- eller värderationella. Grundläggande värderingar i utbildningen kan vara saker som allas rätt att leva, jämlika rättigheter, kamp mot våld och orättvisor, förändring av den personliga livsföringen och samhället, respekt för allas grundläggande behov, förståelse och demokratiska överenskommelser. I kurserna och samtalen lyfts sådana värden fram och bearbetas. Dialogen kan även hjälpa deltagarna att komma fram till en målsättning med olika övningar och ge kursdeltagarna makt att förändra egna vanor (reflekterande självdisciplin). I kursböckerna inriktas dock dialogen på hur man bör förändra sitt liv och hantera konflikter, vanligtvis inte på problematisering och deltagarnas kontroll av kursmetodik. Betoningen av utvärdering efter övningar öppnar dock upp en möjlighet för ifrågasättande. Utvärderingsfrågorna berör dock ytterst sällan maktproblem i kursen.² Kursernas dialog involverar inte heller andra aktörer från de konflikter man försöker finna lösningar på. Samtidigt konstrueras en ny diskurs som liksom andra diskurser fångar deltagarna i ett system av beteenden, föreställningar och begrepp om verkligheten. Dialogen är alltså inte öppet förutsättningslös.

I den utsträckning ickevåldskursernas ”träning för social förändring” utmynnar i socialt intelligenta och dolda strategier för effektiv påverkan av motparters känslor, föreställningar och åsikter sviker man den egna uttalade önskan om demokratiska överenskommelser och gemensamt sanningssökande. Och i den mån deltagarna dras in i en subjektivistisk ickevåldsdiskurs undergräver träningen rent av satyagraha och kommunikativ rationalitet.

Men jag uppfattar inte all manipulation i ickevåldskurser som en motsägelse till ickevåldets värderingar och målsättning. Icke-våldsträningens manipulation kan anta olika former beroende på objektet för manipulationen. *Manipulationens två elementära former* i utbildningen skiljer sig beroende på om man i hemlighet manipulerar andra människor eller om gruppdeltagarna semidolt modifierar sitt habitus. I habitusmodifieringen har deltagarna valt att utföra en färdighetsträning av det egna inpräglade handlingsmönstret och egna emotionella tendenser, det vill säga ens personliga disposition eller habitus. Men modifieringens metodik innehåller en semidold manipulation.

¹ I Methodensammlung talas det om att ”bryta ned könsroller” i övningar, se Trainingskollektive Graswurzelrevolution (1984, kapitel 5, sid 3).

² Det enda undantaget jag funnit är alltså Herngren (1990a).

1: Manipulationen kan rikta sig *mot egna (individens eller gruppens) emotioner, föreställningar och beteenden i form av öppen och målrationell sammanblandning av spel, verklighet, övning och lek* som därmed kan fungera som en känslö-, föreställnings- eller handlingsmodifiering. Grundtypen för denna semidolda manipulation är *föreställandet*. Genom att föreställa sig i en skyddad miljö eller spela teater med en imaginär verklighet lurar man sina egna känslor, föreställningsstruktur och beteendemönster. Här behandlar personerna sig själva som objekt, genom att bedra egna beteendemönster. Eller mer exakt, ens eget habitus behandlas som objekt för bearbetning och motstånd. Modifieringen sker manipulativt eftersom deltagarna i en låtsad social situation lockas att agera som om det vore verklighet och därmed (antar man) lär sig agera annorlunda i verkligheten. I spelet och leken lyfts den sociala verklighetens konsekvenser bort (straff, våld, vrede, förakt, ointresse, kritik och ensamhet) och gör det första trevande struktur- eller vanebrytande handlandet möjligt. Kursen utgör här – om modifieringen har bestående effekter – en mellanstation, mellan idén om förändring och förändringen av verkligheten. I rollspelen ges en skyddad möjlighet att koppla ens idéer till beteenden men utan att behöva möta verklighetens konsekvenser eller svårigheter. Man kan säga att man lurar sig själv, sitt habitus.

Problemet med denna manipulationsform kan vara att inte alla deltagare i en kursgrupp är medvetna om att det är en manipulation av tankemönster, känslor och beteende som pågår. Om inte alla är medvetna om det har de antagligen inte heller varit med om att ta beslut om *hur* det skall gå till och vilket *syfte* denna modifiering tjänar. Därmed görs de till offer för den övriga gruppens eller kursledarnas manipulationsagerande. Det är här den andra typen av manipulation uppstår.

2: Manipulationen kan även rikta sig *mot andras åsikter, emotioner, beteenden eller föreställningar vilka modifieras paternalistiskt med dold strategi*. Grundtyperna för agerandet är här *retorik eller uppfostrande manipulation*. Manipulationen utförs i en genomtänkt plan, där agerandet och talet anpassas till tid, person, situation, känsloläge och rum på det sätt som antas vara mest effektivt för ens uttalade syften. Här behandlas andra människor (deltagare i kursen/rörelsen, allmänhet eller motparter i konflikter) som objekt eller medel för ett framgångsrikt agerande i ”den goda sakens tjänst” eller ”för personens eget bästa”. Det sker alltså både målrationellt och dolt.

En uttalad retorikträning förekommer i kursernas argumenthandböcker och medieträning.¹ Men det är en retorikträning som användas i dialoger med den andre (polis, arbetare, soldater, politiker, tjänstemän, allmänhet och så vidare).

Denna manipulation av andra människor antas vara välvilligt förmynderi. Det som görs för den goda saken görs utifrån en överlägsen position där man

¹ European Workgroup (1972).

anser sig veta vad människor *egentligen* skulle hålla med om bara de hade rätt information eller inte hindrades av tillfälliga och snäva livsperspektiv. Det förhållningssätt som anläggs för personens eget bästa liknar det som föräldrar antar till sina barn eller vårdare till psykiskt sjuka eller drogberoende. Det välvilligt manipulativa handlandet utgår från föreställningen att om de andra bara var tillräckligt utvecklade eller inte så störda (av ett sjukt samhälle), så skulle de egentligen hålla med om att det var riktigt att bli behandlade på det sättet.

Exempelvis kan aktivister träna ”crowd control”, att några utvalda (”crowd technicians”) under aktioner har som uppgift att:

”attract and bring in a crowd, remove or disperse disruptive discussion centers that form, work to keep attention on the speaker, encourage the speaker with humorous assists and applause.”¹

Problemet med denna manipulationsform är att man inte behandlar andra människor som mål i sig, utan som medel för olika syften. Människor som tror att de befinner sig i en förståelseorienterad dialog blir utsatta för en genomtänkt och dold strategi för påverkan av deras känslor, åsikter och beteende.

Analysen av träningshandböcker har visat hur ickevåldsträningens radikala resocialisering samtidigt har flera olika funktioner. Funktionerna är mer eller mindre medvetna ambitioner och går att kategorisera i tre grupper. Det finns dels *ett explicit syfte* med träningen – det som kursböckerna anger – dels *ett syfte vi teoretiskt kan uttolka* med hjälp av Bourdieu – habitusmodifiering – dels *ett dolt syfte* som motsäger träningens explicita syfte – manipulation, sanningsregim, retorik, subjektivism och konstruktionen av stereotyper.

Habitusmodifieringens teknik är den semidolda manipulationen då deltagarna förställer sig, agerar som-om de var någon annan och därmed utprovar nya handlingsmöjligheter. Denna praktiska teknik uppbackas av en ickevåldsdiskurs, vilken idealt präglas av en sanningssökande social reflexivitet. Ickeåldsdiskursens samtalsregler, speciella begrepp och föreställningar om hur verkligheten fungerar, vad som bör göras och hur, utgör en motdiskurs till det hegemoniska samhällets diskurser vilka legitimerar våld och förtryck. Ickeåldsdiskursen är en alternativ värld av föreställningar att träda in i.

Diskursen formar en idealbild av vem ickevåldsaktivisten är. Idealbilderna av aktivisten knyter henne till en uppsättning högt värderade beteendemönster, en speciell stil, som sammantaget bildar en normativt strukturerad roll, en personifiering av *Ickeåldsmänniskan*.² Denna rörelsens idealtyp är mer eller mindre explicit uttalad men aldrig helt klart uttryckt som ett krav eftersom det i

¹ En del av ickevåldsträningen som McKay (1971) beskriver inför gatuationer (gatuteater, flygbladsutdelningar, blockader m m). Coover m fl (1977, sid 287) talar istället om ”crowd tone-setters” som skall mingla sig med folkmassan och bland annat ställa ledande frågor.

² För ett empiriskt exempel se diskussionerna om ”Graswurzelmanniskan” i Vinthagen (1997b), vilket är en undersökningsrapport som beskriver Graswurzelbewegung i Tyskland.

så fall skulle försvåra viktiga mekanismer i konstruktionen av idealet, bland annat mytologiskt berättande och öppenhet för individer att ladda rollen med sina egna betydelsevariationer.

Sammanfattningsvis kan därmed kursboksanalysen sammanfattas i tabellen nedan.

Uttalat syfte i kursböcker	Habitusmodifiering	Motsägelser (dolt syfte)
Läroprocess i smågrupper och kritisk reflektion	Icke våldsdiskurs och social reflexivitet	Sanningsregim, retorik eller subjektivism, samt ömsesidig övervakning
Experimentella rollspel, övningar och sociodrama (färdighetsträning)	Semidold manipulation (förställande)	Uppfostrande manipulation och psykodrama ¹³¹³
Empatikonstruktion	Icke våldsmänniska (normativt ideal)	Andra parter icke-närvaro (föreställda stereotyper gestaltas)

Tabell 11: *Icke våldskursers radikala normalisering*

Tabellen beskriver icke våldskursers radikala normalisering. Kursböcker uttrycker vissa syften och centrala verksamheter (uttalat syfte), medan ett försök till icke våldslig normalisering är möjlig att påvisa (avtäckningsbart syfte). Dessutom går det att mellan raderna i handböckerna se konturerna av en sofistikerad maktutövning i form av manipulation (själv motsägelse). Observerat att denna kategorisering enbart bygger på en analys av icke våldshandböcker, inte empiriska studier av kursers praktik.

Jag vill alltså hävda två saker. Icke våldskurser har en *ständig närvarande kritisk potential* som inte kan upphävas så länge den lilla gruppens jämlikhetsorienterade samtal utgör ett moment efter varje övning. Samtidigt har kurserna en *manipulativ (skenbart kritisk) potential*. Den bottenar i risken för paternalism, ömsesidig övervakning och beteende- och föreställningsformande inslag formar deltagarnas beteende och föreställningar.

¹³¹³ Psykodrama kan vara en legitim och öppen verksamhet i en icke våldsträning men vad det handlar om här är icke-professionell psykodrama som ingår i kurser som inte officiellt handlar om att bearbeta inre psykologiska processer utan politiska och sociala interaktioner i samhället och grupper.

Avslutningsvis vill jag göra två saker: kort diskutera motstånd mot manipulation i träningen och sammanfattningsvis sätta träningen i ett bredare socialt sammanhang.

Antimanipulation

Gemensam reflektion kring beteendet är centralt för ickevårdskurser. Men denna reflektion gör latenta funktioner till medvetna kunskaper och därmed till lockande möjligheter för manipulativa syften. Kursledarnas funktionella kunskap är problematiskt eftersom manipulation kan uppstå i kraft av medvetenheten om vad som vanligen blir resultaten av övningarna. Vi måste dock förutsätta att ibland genomskådas försöken till manipulation av kursdeltagarna (även om det inte verkar så i handböcker för kurser, som ju är skrivna för kursledare). Därmed uppkommer även *motstånd mot manipulation*.

Jag ser åtminstone tre källor till motstånd i ickevårdskurser. Dolt sabotage, trots, ironi eller pikar av olika slag kan fungera som ett slags *utlopp* för missnöje med kursen men utgör knappast samlat motstånd, organiserad kritik eller gemensamma initiativ från kursdeltagare. Enstaka *starka deltagare* kan ibland synliggöra manipulation genom att öppet kritisera eller säga emot. Kritiken kan dock definieras som ”dina upplevelser” eller denna kritiska individ kan marginaliseras eller utdefinieras som ”omogen”. Men även om individualister kan hanteras av erfarna kursledare så formuleras trots allt förbjudna åsikter öppet. Det kan i sig främja kritisk reflektion över kursen bland deltagarna.

Det finns till sist även i kursens struktur vissa inbyggda *skydd* mot manipulation. Hur allvarlig maktproduktionen är beror i vilken grad man bygger in sätt att motverka den makt som uppstår. Ett skydd är att både deltagare och kursledare utvärderar övningar utifrån ett maktperspektiv.¹³¹⁴ Ett annat är smågruppens gemenskap som kan fungera som motvikt mot kursledarens auktoritet och styrning. I smågruppen kan en diskussion eller ett beteende uppstå som ger näring till avvikande beteende. Den lilla kursgruppen är dock ett tveeggat svärd. Om kursen har tillräckligt många ”frälsta” ickevårdsaktivister som är fördelade på alla smågrupper blir gruppen snarare ett redskap för intensiv övervakning och korrigerande av opassande beteende. Man kan också tänka sig att tydligt ge tränaren rollen som ”expert”, som liknande vilken annan idrottstränare som helst är bättre på att göra deltagarnas existerande praktiska kunskaper medveten och att träna nya färdigheter genom att bryta ned dem i träningsbara moment.¹³¹⁵ Därmed uppstår ingen myt om jämlikhet som gör deltagarna mer sårbara för påverkan. Andra skydd är kursens

¹³¹⁴ Hergren (1999, sid 253–261).

¹³¹⁵ I MPD (1994) är det en sådan syn på tränaren som präglar handboken. Den riktar sig till sydafrikanska fredsbevarare och användes i en tid då landet riskerade att hamna i inbördeskrig.

kortvarighet och olydnadsträning där olydnaden kan riktas även mot rörelsens auktoriteter.

Strategi kan vara ineffektivt eftersom människor lär sig att göra motstånd mot manipulation.¹ Den rimligaste formen för hantering av risken för uppfostrande manipulation i ickevåldskurser är trots allt att se till att det finns utrymme för folk att skydda sig mot manipulation eftersom manipulation sannolikt förekommer i varje kurs, även då kursledarna är medvetna om problemet.

Det gäller dock att det är verkligt manipulationsskydd, inte nya kontrollmetoder. Att varna folk för manipulation och sedan köra på som vanligt kan vara än mer effektivt, eftersom det ger sken av stor medvetenhet och öppenhet.

Manipulation lämpar sig antagligen enbart för hantering av det egna beteendet. När det används i grupper bör gemensamma beslut ha fattats om vad man skall göra, så att alla deltagare som berörs har möjlighet att påverka utformningen och målsättningen med manipulationen.

Då kursers maktinslag inte uppmärksammas ägnas problemet naturligt nog inte något utrymme i handböcker.² Då jag enbart studerar hur praktiskt orienterade handböcker beskriver vad kurser är och hur dess olika moment bör genomföras, inte hur kurser genomförs i praktiken, kan jag enbart på en teoretisk nivå diskutera maktens interaktion i ickevåldsträning. Det vore angeläget att framtida forskning uppmärksammade empiriska uttryck för makt och motstånd inom ickevåldsrörelers resocialisering: i träning och ickevåldets övriga institutionsbyggande (bland annat kollektiv och kooperativ).³

Habitueringen och ickevåldsfältet

Vi har därmed sett både teoretiskt och empiriskt (i kursers handböcker) att ickevåld – ett agerande som sker utan våld och mot underordning – faktiskt leder till nya varianter av underordning. Det är i sig inte förvånande. Vad som dock kan verka förvånande är att en så maktkritisk rörelse ändå visar ett så bristande självkritiskt intresse.

Ickevåld i behov av även ett internt motstånd mot maktproduktionen inom rörelsen för att det externa motståndet mot våld och orättvisor i det omgivande samhället skall ha några förutsättningar att lyckas.⁴

¹ Herngren (1999).

² Interna maktinslag i ickevåldsrörelsen uppmärksammas i hög grad, däremot inte maktproblem i kurser. Jag har gått igenom över 50 handböcker och bara funnit en författare som diskuterar problemet, Herngren (1990a; 1999).

³ Makt utövas rimligen inte utan att det också förekommer motstånd, se kapitel 6.

⁴ Jämför kapitel 6.

Analysen av normativ reglering och resocialisering via ickevåldsträning pekar också på svårigheten att modifiera människors dispositioner (habitus) i tillfälliga sociala strukturer (ickevåldskurser och aktioner som föregås av korta träningar).

Vad som krävs är en samtidig modifiering av personers dispositioner och sociala fälts positioner. Om ickevåldsträningen skall fungera måste, utifrån Bourdieu, både en habitusmodifiering ske i träningen och ett nytt ickevåldsfält skapas där de nya ickevåldsdispositionerna ges fältpositioner att fylla. De nya ickevåldsinstitutioner som byggs upp inom rörelsen kräver aktivister som har de nödvändiga färdigheterna. En träning utan fält är lika verkningslös som ett fält utan träning.

En lösning är att väva samman aktioner och träningar. Inom Congress of Racial Equality (CORE) som utformade ickevåldsträning i USA var det så man gjorde: "After theory and role playing training CORE members would go and test their ideas in the community, then come together and evaluate."¹ På ett integrerat sätt var deras träningar drivande i att skapa kampanjer och aktionerna var en del av deras träning: "action as training" och "training as action".²

I en av de få maktkritiska reflektionerna över ickevåldsträning jag funnit menar Charles Walker (1973) att det finns en spänningsfylld kamp mellan organisatörer och tränare, ja rent av så stark att det närmast odlas fiendebilder. Organisatörer ser träning som "substitut för aktion" och tränare menar att de blir behandlade som "the cooks: have the meal ready on time; don't tell us how to run the project and we won't tell you how to cook the potatoes."³ Walker ser lösningen i integration av institutionaliserad träning och rörelsestrategi eftersom ickevåld ibland behöver vara stabilt och förutsägbart, ibland kreativt spontant.

Icke-våldsträningens dilemma är att det normalt är en kort och intensiv träning av ett olydnadshabitus som är hemlös. Aktivisterna domineras av ett lydnadshabitus som är knutet till ett hegemoniskt fält, den sociala struktur som deltagarna kommer från och går tillbaka till efter (helg)träningen. Kursdeltagarna har normalt få möjligheter att gå längre kurser och efter träningen gå in i ett socialt sammanhang där de nya färdigheterna förväntas och stimuleras. Det är alltså en habitusträning utan tillhörande socialt fält. Eller som McReynolds (1988) beskriver det i sin kritik av den "fetisch kvalitet" som ickevåldsträning i tekniker för civil olydnad fått i USA:

"[We] will find we have made an idol out of a technique, but the social reality will betray us. Iran had a revolution which, while lacking in training, was profoundly nonviolent. Yet because of the values of that revolution, it led to a bloody and repressive regime. [The technique of] Nonviolence did not prevent the rise of violent institutions...When we confront a problem, we do not ask – as Gandhi did, as King did – 'what technique is best for this problem?' Instead we ask (not quite

¹ Zietlow (1977), kapitel 2 ("Action and Training").

² Zietlow (1977), kapitel 2 ("Action and Training").

³ Walker (1973, sid 8 i kapitlet "Trainers and Organizers").

consciously) 'how can we organise a civil disobedience project and get arrested?'...Our movement is not in the business of getting arrested but of changing society."¹

McReynolds argumenterar inte mot ickevåldsträning, teknikövning eller civil olydnad, däremot vänder han sig mot en isolering av eller överordnad roll för träning eller tekniker.² Rörelsens verksamhet består av en mängd olika saker och träning är endast en del av den.

En ickevåldslig resocialisering kräver med andra ord en kombination av ickevåldsträning och ickevåldsfält. Det är därför som ickevåldsträning för Gandhi handlade om uppövädet av nya praktiker i ett ickevåldssammanhang, ett ashram. Skapandet av ickevåldsliga institutioner och samhällsstrukturer vilka kontinuerligt upprätthåller och stimulerar habitusmodifieringen gör en ickevåldslig normalisering mer möjlig. En effektiv normativ reglering är alltså att förvänta i ickevåldsrörelser som arbetar med en social konstruktion av "parallella institutioner", vilka har förutsättningar att ersätta det hegemoniska samhällets institutioner.

Därmed hamnar vi i ett läge i diskussionen där det blir nödvändigt att se hur ickevåldskonstruktionen bygger detta nya sociala fält: ett *ickevåldssamhälle*.

¹ McReynolds (1988, sid 31).

² I vissa ickevåldsträningsriktningar är det just fråga om *teknikträning*, det vill säga akrobatikövningar i hur man klättrar över staket eller träning av armkroktekniker vid blockader.

Intermesso: Icke våldet som social helhet

Icke våldets handlingstyper har diskuterats var för sig i de senaste kapitlen i syfte att ge utrymme att utveckla nya begrepp för en dimension i taget. Icke våld är visserligen dialogunderlättande, maktbrytande, normativt reglerande och utopiskt gestaltande, men framförallt ett specifikt sätt att handla, en handlingsform inte fyra olika. I praktiken görs och levs icke våld. Idealtyperna är just bara renodlade rationella dimensioner av icke våldsaktionen, de är inte fyra olika aktioner, inte praktiskt genomförbara separata alternativ. Icke våldets övergripande målsättning av att frigöra sanning i konflikter och minska våld/förtryck gör att de olika handlingstyperna sammanförs.

I detta Intermesso skall vi med hjälp av ett mer ingående empiriskt exempel illustrera hur icke våldets värden och beteende samordnas till en social *helhet*, en samtidigt meningsfull och fungerande helhet.

Gandhi ställer höga krav på människors förmåga att både undvika och bekämpa våldsanvändande (utanvåld och antivåld), där rent av en *perfektion* anses nödvändig. Perfektionens högre kvalité i utförandet av icke våld är det som hos Gandhi avgör icke våldets effektivitet: ”om det så bara finns en enda person som är nästan fullkomlig icke våldsmänniska, kan han släcka krigets brand.”¹ Men perfektion är inte en förutsättning för icke våldskamp och inte ens i egentlig mening möjlig.² Gandhi poängterar att ju starkare man är i sin övertygelse, förmåga till och erfarenhet av icke våldskamp, desto kraftfullare kan man agera, eller mer korrekt, desto kraftfullare kan sanningen verka. Perfektionen är en ständig strävan samtidigt som vem som helst kan börja använda sig av tekniken och genom övning bli allt bättre.³ Perfektion diskuteras ofta ur ett individuellt och andligt perspektiv. Här skall vi istället sätta *perfektionen i ett kollektivt och praktiskt perspektiv*.⁴

I betoningen av sin kamp mot våld skiljer sig Gandhi som vi tidigare sett från pacifismen och fredskyrkorna inom kristendomen. Intressant nog menade Gandhi att icke våldets styrka ökade i samma grad som personens förmåga att använda våld.⁵ Det är genom viljan att inte skada, trots en möjlighet att göra

¹ Gandhi (1983, sid 56). Men Gandhi menar att kollektivet måste uppleva sin egen icke våldsliga styrka och att det inte kan ske genom att starka och högt utvecklade individer löser grupperns problem.

² Sharp (1979, sid 273–285). Gandhi (1970, sid 18, 146). Gandhi ansåg att även han själv var mycket långt från perfektion.

³ Sharp (1979, sid 285) och Gandhi (1942, sid 108). Gandhi argumenterade visserligen ofta mot feighet och svaghet, se exempelvis (1942, sid 82, 254) men då, vad jag kan förstå, i polemik mot de som menade att icke våldskampen var ett uttryck för den svages alternativ i kampen.

⁴ Ur ett sociologiskt perspektiv kan man hävda att det först är möjligt för individen att radikalt ändra sin livsföring och karaktär när den sociala gemenskapen radikalt förändrats (eftersom vi alla formas som individer av social interaktion).

⁵ Gandhi (1942, sid 108).

det, som ickevåldet får sin styrka, inte genom oförmåga att använda våld. Det är först då som respekten för motpartens person blir övertygande i handling.

Både utanvåld och antivåld kräver alltså en viss kapacitet, resurser att handla, kunskap och en praktisk förmåga till ickevåld. Den andliga utveckling och det konstruktiva program som Gandhi förespråkade är möjligt att förstå som det konstruktiva *skapandet av den individuella och kollektiva förmågan att leva och utföra ickevåld*.¹ Utanvåld förutsätter en rad förmågor och resurser – personliga såväl som sociala – som permanentas eller institutionaliseras för att kunna fungera under stress och i riskfyllda situationer. Efter de tillfällen då ickevåldskampanjer kollapsat i våldsupplopp drog sig Gandhi tillbaka till livet i de bykollektiv – ashrams – som han skapat tillsammans med sina mest hängivna följeslagare. Livet i den fokuserade sociala tillvaron i bygemenskapen innebar en daglig träning, fostran eller disciplinering för ickevåld. Vad som kunde tolkas som år av tillbakadragen tillvaro på landsbygden innebar egentligen intensiva förberedelser av en kärntrupp av hängivna ”satyagrahis” som kunde organisera de masskampanjer som följde.² Den allra mest kända olydnadskampanjen – saltmarschen och dess omfattande olydnad mot ett urval orättfärdiga lagar – uppstod efter en längre tids ashramliv. Karakteristiskt nog startade marschen från Gandhis eget ashram tillsammans med en kärna på 81 hängivna ickevåldsaktivister.³

Omskapandet av personers beteendemönster och samhällets institutioner innebär ett långvarigt praktiskt arbete där inlärd – rent av förkroppsligade – vanor bryts ned och nya byggs upp i en *ickevåldslig resocialisering*. Tidigare har vi sett hur ickevåldsträning utgör en del av resocialiseringen (tillsammans med bland annat nya livsformer). I detta sammanhang skall vi se hur resocialiseringen i sin tur är en del av byggandet av ett samhälle. För Gandhi var målet en ”ickevåldsrevolution” som skapade ett nytt samhälle för allas välfärd.⁴ Ett exempel är den nordamerikanska ickevåldsorganisationen *Movement for a New Society* som genom sin fokus på konstruktionen av alternativa mötes-, boende- och arbetsformer, var en inspiration till en utveckling av mer deltagarorienterat ickevåld under 70-talet. Icke våldets resocialisering innebär att bygga förutsättningarna för ickevåldslig livsföring, livsformer och institutioner, både de som genom sin radikala utanvåldsorientering utgör nya sätt att leva tillsammans och lösa konflikter, och de som skapar självförtroendet, kunskapen och resurserna för antivåldsverksamheten.⁵ Detta resocialiserande ickevåldsarbete är alltså både fredsbyggande och motståndslättande.

¹ Se Gandhis skrift om det konstruktiva programmet (1945). Ebert gör sin grundläggande klassifikation av ickevåldshandlingar utifrån om de huvudsakligen är former för *subversion* eller för *konstruktion*, Ebert (1983, sid 37).

² Flera av Gandhis mest hängivna medarbetare hade en bakgrund i ashrams, se Pandya, Jayant (*Gandhiji and his Disciples* 1994).

³ Weber, Thomas (*On the Salt March* 1997).

⁴ Ostergaard (1985).

⁵ Toh, Swee-Hin & Floresca-Cawagas, Virginia (“Institutionalization of Nonviolence” 1999).

“My present ambition is certainly to make of Sevagram [Gandhi’s ashram] an ideal village. I know that the work is as difficult as to make of India an ideal country. But while it is possible for one man to fulfil his ambition with respect to a single village some day, one man’s lifetime is too short to overtake the whole of India. But if one man can produce one ideal village, he will have provided a pattern not only for the whole country, but perhaps for the whole world. More than this a seeker may not aspire after.”¹

Som vi tidigare antytt begränsade sig Gandhi inte till att utveckla motståndsmetoder som kunde befria det brittiska Indien från kolonialism. Han eftersträvade en frigörelse underifrån, där både enskilda individer och Indiens sociala grupper frigjorde sig från alla form av våld och förtryck. Ambitionen var att revolutionera samhället i grunden, eller som hans efterföljare ”JP” benämnde det på 70-talet: ”Total Revolution”. Enligt antropologen Richard Fox² består Gandhis utopiska vision av ett konkret samhällsrevolutionärt projekt med nio delar: *allas välfärd* (”sarvodaya”), *enkelt liv* där individens begär underordnas samhällets behov, *självkontroll* på alla nivåer (”swaraj”), *tjänandet av sin granne* och det lokala i första hand (swadeshi), *spirituellt motstånd* mot orättvisa och dominans (”satyagraha and ahimsa”), *ömsesidiga avtal* mellan arbetare och företagare (”trusteeship”), *självförsörjning* på basvaror (”bread labor”), *lokal autonomi* (byarnas självstyre, ”panchayat raj”) och *ordnad anarki* (”oceanic circles and ramrajya”).³ Med andra ord utgör ickevåldskampen för Gandhi ett samhällsbyggnadsprojekt, ett där man simultant river ned de förtryckande institutioner som existerar och bygger upp ickevåldsliga institutioner som ersätter. Verklig frigörelse och självständighet (från en kolonial regim) kräver alltså en samhällsrekonstruktion.

Om ickevåld görs av grupper som inte lyckas finna ett sammanhang som understödjer verksamheten riskerar rörelsen att bli tillfällig, socialt begränsad och sårbar. Den ena extremen är den lilla gruppen av likartade vänner som gör enstaka aktioner som varken utmanar eller mobiliserar andra. Den andra extremen vore en ickevåldsrörelse som är så kraftfull att den lyckas transformera samhället fullständigt – genomföra en ickevåldets revolution – inte bara i ett nationellt samhälle, utan av alla våldspräglade härskarsystem som präglar världens samhällen. Då talar vi om en global ickevåldsrörelse. Ingen av dessa extremer är speciellt intressant, den ena för att den är allt för privat, den andra för att den är allt för utopiskt avlägsen. Vi behöver flexibla begrepp som beskriver ickevåldsliga variationer i hur grupper lyckas att forma sitt eget sociala sammanhang.

¹ Gandhi (1999: Vol. 79, sid 65).

² Fox (1989, sid kapitel 3).

³ De nio beteckningarna är mina översättningar till svenska från Fox engelska termer.

I ickevåldsrörelser talas det om ”creating community”.¹ Då franska gandhianer startade ett ashram i Europa kallades det ”La Communauté de l’Arche”.² Medborgarrättsrörelsens Southern Christian Leadership Conference och Martin Luther King talade om *the beloved community* och menade att deras mål var en

“...genuine intergroup and interpersonal living, *integration*. Only through nonviolence can reconciliation and the creation of the beloved community be effected.”³

Det engelska begreppet ”community” har fördelen att det är möjligt att använda både för att beskriva en social gemenskap och ett samhälle, oavsett storlek. Den närmaste motsvarigheten i svenskan är just ”samhälle”, i betydelsen en i någon mån komplex och samordnad social gemenskap.⁴ De enda forskare jag funnit som resonerar i liknande banor är Swee-Hin Toh och Virginia Floresca-Cawagas i sin artikel ”Institutionalization of Nonviolence” (1999). Däremot finns resonemangen tydligt inom ickevåldsrörelser. När den ickevåldsorienterade befrielsesteologen Frances O’Gorman talar om de kristna baskommuniteterna – Base Ecclesial Communities – är det som ”frön till ett nytt samhälle”: ”The [power] pyramid can be moved by resistance and organization of a new society”.⁵ På engelska kallas en förening ofta för ”samhälle”, exempelvis American Peace Society. Ett samhälle är en gemenskap som inte enbart ägnar sig åt en konkret uppgift (som en förening) eller baseras exklusivt på släktskap (som en familj). Samhällsbegreppet kan beskriva olika typer och storlekar av sociala sammanhang: lokalsamhälle, Internetsamhälle, nationalsamhälle, konstnärssamhälle eller det globala samhället. Men begreppet kan också uttrycka olika grader av samordning eller komplexitet, exempelvis (dys)funktionellt eller (icke)differentierat samhälle. Konventionellt refererar ”samhället” till ett nationalstatssammanhang. Men ett samhälle behöver inte utgöra en viss storlek eller komplexitet för att vara ett samhälle. Samhällets antal medlemmar eller grad av komplex helhet avgör kanske om det klarar av att utmana existerande hegemoniska samhällsformer – men det är en empirisk fråga som ligger utanför detta forskningsprojekt. Vi intresserar oss för om det

¹ Berrigan (1996, sid 163ff); Coover m fl (1977); O’Gorman (1983).

² Shepard, Mark (*The Community of the Ark* 1990).

³ Citerat från Chabot (2003, sid 188).

⁴ Enligt nationalencyklopedin är ett samhälle ”en grupp individer förenade av ett nätverk av sociala relationer med viss varaktighet och kontinuitet över tid. Till övriga kännetecken hör att individerna har en gemensam kultur och tradition, att samhället överlever sina invånare, att det till största delen reproducerar sig självt och att det är territoriellt avgränsat”. Alla kriterierna passar väl in i den typ av komplexa sociala gemenskap jag beskriver, förutom den territoriella aspekten, vilken ju inte heller passar in på alla samhällen vi talar om normalt, exempelvis ”civilsamhället”.

⁵ O’Gorman (1983, sid 42f).

är möjligt att beskriva ickevåldet som ett integrerat samhälle och i så fall vilka begrepp som är användbara.

Till skillnad från Sharps teknikansats som betonar universella metoders lagbundna effektivitet eftersträvar jag en begreppsutveckling som hjälper oss att förstå ickevåldets historiskt och kulturellt contextualiserade rörelserepertoar.¹ I detta perspektiv konstrueras ickevåldsaktioner inte från universella idésystem eller strategiteorier utan från en komplex och dynamisk social interaktion där situationen, kontext och människors konkreta erfarenheter avgör. Den grundläggande tanken är att en social konstruktion av grupperns vanor inom ett fungerande institutionellt system och en meningsfull integration av ickevåld krävs för att upprätthålla ickevåldskampen, även på sikt och under påfrestningar.

I detta Intermesso argumenterar jag för rimligheten att förstå ickevåldsrörelser som ett försök att skapa samhällen präglade av ickevåld. Texten kretsar kring samhällens ”integrering”, vad som får människors ofantliga mängd handlingar att samordnas till ett ”samhälle”. Habermas uppfattar samhällens integration som en dubbel process som kombinerar rationaliteter:

”Medan den målinriktade aspekten av socialt handlande är relevant för livsvärldens materiella reproduktion, är förståelseaspekten viktig för den symboliska reproduktionen av livsvärlden.”²

Samhällen integreras på två sätt, dels genom social integration av kommunikativa handlingars förståelseorienteringar, dels genom systemintegration av målinriktade aktiviteters konsekvenser. Ett ickevåldssamhälle integreras därmed dels sociokulturellt genom att handlingars idéer, värden och betydelser integreras med varandra, dels som socialt system genom att beteendens regelbundenhet, villkor och konsekvenser integreras. Frågan om ickevåldet kan förstås som ett integrerat samhälle handlar därmed om hur ickevåld socialt regleras i meningsfullt sammanhängande institutioner och hur ickevåldshandlandet integreras i fungerande helheter. Med andra ord kräver samhällsintegrationen att alla fyra handlingstyperna samordnas både meningsfullt och fungerande.

I den indiska befrielseörelsen levde de mest hängivna ickevåldsaktivisterna ett kollektivt liv i byar tillsammans med varandra. De kombinerade rörelsens behov med en uråldrig tradition av ashrams: en klosterliknande religiös gemenskap (från hinduism, buddhism och islam). Genom praktiskt arbete, disciplin, vardagsrutiner, tjänande av andra utifrån principer, meditation, bön –

¹ Fox (1989); McAdam, Tarrow, and Tilly (2001); Vinthagen och Chabot (2002).

² Habermas (1988, sid 200).

och gemensamma aktioner och rörelseorganisering – internaliserades ickevåldsliga värden och skapades förmågan till ickevåldskamp.¹

I senare rörelser, från och med medborgarrättsrörelsen, har olika former av ”kollektiv” eller ”ickevåldsträning” ersatt den roll som ashrams hade.² Icke-våldsträningen innebär som vi sett att man intensivt tränar de beteenden som ickevåld kräver och förmedlar en användbar kunskap.

Konstruktionen av en ickevåldslig motståndskultur är problematisk. I Sydafrika tog det flera decennier av politisk organisering innan de svarta började göra motstånd på 50-talet och då rörelsen kriminaliserades, tog det ytterligare tjugo år av underjordisk organisering innan motståndet tog fart igen. 80-talets ungdomliga kamprörelse var en stark kontrast till 40-talets beskedliga protester från stillsamma herrar i kostym. Den kollektiva olydnaden mot apartheid i Sydafrika uppstod under 50-talet (The Defiance Campaign 1952) och konstruerades i en politisk kultur där det betraktades som en skam att hamna i fängelse.³ ANC hade under decennier valt enbart moderata krav, defensiva uppvaktningar och protestförklaringar mot diskrimineringen av svarta i landet. Men på 50-talet radikaliserades ANC och ickevåldsligt motstånd med stort inslag av civil olydnad, generalstrejk och bojkott organiserades. Förändringen sker då en motståndskultur etablerats i vilken nya generationer växer upp med en självklarhet av motstånd, snarare än anpassning likt sina föräldrar. En central faktor borde vara den förändrade synen på fängelse som gavs av det indiska motståndsexemplet av värdig olydnad.⁴

Jag vill här utveckla innebörden av det fredsbyggande, ickevåldsutvecklande och motståndsuppbyggande karaktär som ickevåld har i betydelsen utanvåld, genom att använda mig av en brasiliansk ickevåldsrörelse som empiriskt exempel. Att forma en *ickevåldskultur* innebär att skapa en kultur där olika ickevåldshandlingar och värden blir en meningsfull helhet som återspeglar rörelsens önskvärda framtida samhälle. Denna kultur måste även leda fram till ett fungerande system för att överleva som samhälle. Huruvida ickevåldskulturen gör det eller inte är en bredare fråga vi inte kan besvara i detta sammanhang.

Kulturbegreppet är omstritt. I detta sammanhang är det tillräckligt för våra syften att definiera kultur som: “set of practices, ideologies, and values from

¹ Thomson (1993).

² Rigby (1974). ”Motståndskollektiv” eller ”boendekollektiv” förekommer i vissa nuvarande ickevåldsrörelser, exempelvis i Catholic Workerrörelsen i USA.

³ Kuper (1960).

⁴ I en intervju sommaren 1994 menade Walter Sisulu från ANC att civil olydnadskampanjen (the defiance campaign) under 1950-talet, som han var en av de huvudsakliga organisatörerna av, bröt de svartas kulturella inställning till fängelse. Tidigare associerades fängelse med ett misslyckande men under motståndskampen omdefinierades fängelsevistelser till något man var stolt över. En motståndskultur skapades alltså under 50-talet. (Andra faktorer bakom radikaliseringen var repressionen mot kommunistpartiet och kvinnors motstånd mot passlagarna). En liknande analys gör Holland (1989, sid 80f).

which different groups draw to make sense of the world”.¹ En utgångspunkt är att ingen kultur är enhetlig eller ursprunglig; hegemoniska eller dominerande kulturer motsägs av konkurrerande eller avvikande kulturella tendenser och alternativa gemenskaper (subkulturer, motkulturer eller alternativkulturer). Utrymmet för andra kulturer än den samhällspräglade kan visserligen variera men är själva förutsättningen för att diskutera kritiska rörelsernas gestaltande kulturer, gemenskapers livsformer som både förekommer inom en rådande kultur och motsäger den. Det finns de som menar att kulturen framförallt fungerar begränsande för rörelseaktiviteter, men här ses kultur även som resurser för rörelseaktörers politiska möjligheter, där just kombinationen av begränsningar och möjligheter är en grundläggande aspekt av kultur. Kulturer är i förändring, även dominanta kulturer, och förändring ”kan uppnås genom konstruktionen av nya handlingsrepertoarer”.² Icke våld är just en ny och specifikt egen oppositionell handlingsrepertoar.

Det gestaltande ickevåldssamhällets begrepp

Inom den globaliseringskritiska rörelsen och vid dess manifestationer på den globala arenan, exempelvis i Seattle 1999 och i Genua 2001, har en slags oppositionell protestkultur konstruerats.³ Demonstrationer med ett stort antal människor från olika organisationer och nationer visar att de inte accepterar den marknadstillvända politik som de globala regimerna Världsbanken, Världshandelsorganisationen och Internationella Valutafonden genomför runt om i världen. Rörelserna försöker gestalta en oppositionell världsupinion genom att samla representanter från religiösa församlingar, fackföreningar, bönder, ursprungsbefolkningar, studenter och andra sociala kategorier. De försöker visa – med deras egna ord i protesterna mot de rikaste ländernas organisation G8 – att ”Ni är G8, vi är 6 miljarder”. Det är antagligen lite väl optimistiskt. Men den dramatiserade politiska logiken i en oppositionell protestkultur är tydlig. Man vill åstadkomma en fysisk gestaltning av opinionsmätningen. Förhoppningen är att politisk-ekonomiska beslutsfattare skall ta intryck av oppositionens åsiktskvantitet. De globala regimerna antas nämligen, liksom nationella regimer, vara beroende av folkmajoriteten för sin legitimitet.

En annan typ av politisk kultur skapas av rörelser som konstruerar ett *gestaltande ickevåldssamhälle*.⁴ Här handlar det inte om protest – i betydelsen

¹ McLaren, P. (*Social Text* 19–20 1988, sid 171); Kreisberg (1992, sid 13).

² Taylor, Verta & Whittier, Nancy (“Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women’s Movement” 1995, sid 186).

³ Vinthagen (2001).

⁴ Gestaltande innebär alltså att *den fysiska formen framträder* som en organiserad helhet. Turner & Killian (1987) använder istället begreppet ”prefigurativ culture” när de talar om hur rörelser

vädjan/krav till makthavare att lyssna eller ändra sin politik – utan om att socialt konstruera de institutioner, roller, organisationer, ritualer och diskurser som tillsammans kan bilda grunden för ett nytt samhälle, som antingen ersätter det rådande eller är livskraftigt nog att utgöra ett parallellt och alternativt samhälle för de som vill ”hoppa av”. Det rör sig alltså inte om något färdigt alternativ, utan om ett framväxande samhälle, en experimentell motkultur där en prototyp testas. De huvudsakliga komponenterna där är *alternativ* (möjligheter att ersätta det rådande samhällets element och funktioner) och *hinder* (motstånd mot det rådande samhällsmönstrets reproduktion).

I konstruktionen av ett annat slags samhälle inom rörelsen ingår att forma en ny emotionell kultur, det vill säga nya regler för känslor och uttrycksformer. Ritualer i rörelser går att förstå som:

“a cultural mechanism through which challenging groups express and transform the emotions that arise from subordination, redefine dominant feeling and expression rules to reflect more desirable identities or self-conceptions, and express group solidarity”.¹

När en feministgrupp börjar sina möten med att dela med sig av (”share”) sina personliga känslor och erfarenheter, och avsluta med ”helande cirklar”, så praktiserar de en emotionellt gestaltande politik – ett direkt förverkligande av rörelsens värderingar – som inte bara gör motstånd mot patriarkatet genom att bryta genusnormer.

Gestaltande rörelser försöker på ett grundläggande sätt förskjuta common sense och vardagens rutiner genom att institutionalisera nya beteendemönster. Upprätthållandet av ett motstånd över en längre tid är något helt annat än att väcka starka protesthändelser eftersom upprätthållandet kräver en rekonstruktion av dominerande kulturella mönster.

Det gestaltande ickevåldssamhället är en rörelsekultur² som verkar inom och agerar mot ett dominerande samhälle genom att upprätthålla kritik, dialog och ickevåldsaktioner. Ett nytt slags samhälle som kontinuerligt motsäger det existerande samtidigt som ickevåldssamhället (delvis) befinner sig inom det.

konstruerar nya kulturella mönster vilka har potentialen att ersätta dominerande mönster. Prefigurativ innebär att något inte ännu har antagit formen av avbildningar av människor eller sociala objekt. Och Epstein, Barbara (*Cultural Resistance Reader* 2002) använder ”prefigurativ community” om ickevåldsrörelser. Jag undviker begreppet eftersom jag tar konstruktionen på allvar som direktaktion, ett begränsat men ändå förverkligande av den kultur aktivisterna vill ha, inte ett förspel till något som senare kan bli allvar. När antikapitalistiska aktivister arbetar i ett kooperativ så är det en realisering av deras revolutionära mål, att låta kooperativ ersätta kapitalistiska företag. Det är inte enbart ett medel för att genomföra förändringen på nationell nivå senare, eftersom varje nivå – förutom världsnivån – innebär att leva bredvid andra företagsformer, att bara delvis och begränsat förverkliga sitt mål.

¹ Taylor och Whittier (1995, sid 178–179).

² Thörn, Håkan (*Modernitet, sociologi och sociala rörelser* 1997a; 1997b).

Byggandet av en ”rik” eller ”utvecklad” rörelsekultur kräver ett omfattande arbete.¹

Som exempel kan man nämna miljöaktivisterna i Innerdalen i södra Norge som kämpade mot ännu ett storskaligt dammbygge.² Till skillnad mot den mer kända ickevåldskampen i Alta i Nordnorge så satsade de inte på dramatiska och sporadiska aktioner där aktivisterna kedjade fast sig i varandra med hjälp av avancerade stälkedjor och försökte förhindra byggnadsarbetet.³ Istället försökte aktivisterna i Innerdalen att upprätthålla ett permanent motstånd genom att flytta ned i den planerade vattendammens dalgång för att leva där, för att bruka marken och bygga bygemenskapen, liknande Gandhi och hans medarbetare i indiska ashrams. Innerdalens nya bybor skapade ett Miljöuniversitet under sommarmånaderna där besökare utbildades i gamla hantverk och byggde alternativa energisystem. Poängen är att de inte protesterade mot status quo genom en kortlivad blockad inför tv-kameror eller isolerade sig från det övriga samhället i en avskild ekoby. De praktiserade sina idéer och började bygga ett alternativt samhälle ”mitt i” det dominerande samhället. Alternativet var själva blockaden eller kanske hellre, *blockadens motstånd uttryckte deras alternativ*. Så länge de utförde sitt arbete och levde i byn kunde inte vattendammen byggas klar utan att tvångsflytta (eller döda) detta gestaltande ickevåldssamhälles bybor.

Men rörelsen var inte uthålligt nog; innevånarna i det alternativa samhället flyttade inte regelbundet tillbaka var gång de drevs bort, rörelsen upplöstes och dammen byggdes klart. Ännu har inte heller andra människor i någon större skala fortsatt att återta makten över norska landområden som hotas av miljöförstöring. Men andra rörelser har varit mer framgångsrika med samma strategi. I Indien har ursprungsbefolkningen i den ickevåldsliga Narmadarörelsen inte bara under ett par decennier upprätthållit ett motstånd och varit på plats när vattnet strömmat in i deras byar, utan de har framgångsrikt drivit bort flera transnationella företag och till och med Världsbanken från det enorma dammprojektet i Narmada.⁴

Det vore utmärkt om en framtida forskning kunde undersöka vad det är som gör att vissa rörelser ickevåldsmotstånd upprätthållas men inte andra, fastän de till synes använder samma strategi av motstånd med hjälp av sin alternativa livsform.

¹ Skapandet av allt från egna värden till kulturella objekt, vilka ska till en viss mån delas, göras distinkta, situationsanpassas, förfinas, mångfaldigas och vara uttrycksfullt engagerande (Lofland 1993, kapitel 3) – och formandet av en kultur som har kapacitet att ersätta ett rådande samhälle kräver än mer. Då ska inte bara en avgränsad rörelse av rimligt likasinnade agera tillsammans i vissa begränsade frågor, på vissa platser och under vissa tillfällen. Och denna fredskultur – i rörelsens samhälle – måste kunna hantera konflikter bättre än det hegemoniska samhället det konkurrerar med. En konflikttransformerande rörelsekultur kräver i sin tur en kapacitetsträning av rörelsens medlemmar (Lederach, John (*Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* 1997, framförallt kapitel 9).

² Miljöko (*La Innerdalen leve!* 1981) och Ringen (*Ringen* 8/9 1980).

³ Naess (2002, sid 96f).

⁴ Sangvai, Sanjay (*The River and Life: People's Struggle in the Narmada Valley* 2002).

Det som intresserar mig i detta sammanhang är vilka begrepp som krävs för att beskriva ett gestaltande ickevåldssamhälle som klarar av att upprätthålla sig och fungera stärkande i konflikt med det hegemoniska samhället. För att göra det skall jag använda mig av några kulturella begrepp inom rörelseteori¹ och tillämpa dom på en rörelse som har lyckats upprätthålla sitt alternativa motstånd under tjugo år: Rörelsen av jordlösa arbetare i Brasilien – Movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra (MST).²

MST är ett gestaltande ickevåldssamhälle genom en kombination och institutionalisering av flera rörelseverksamheter. Lennart Kjörling (2004) som sedan flera år arbetar med rörelsen kallar dess gestaltning för ”organiserad utopi”.³ Det är en också en rörelse som utmärks genom sin satsning på träning av aktivister.⁴ Här hamnar dock inte ickevåldsträningen i ett vakuum i form av helgträningar för en intresserad allmänhet. Det är aktiva medlemmar i rörelsen som tränas eller de som bor i ockuperade läger. MST:s ”culture of liberation” är därmed på ett liknande sätt som den indiska befrielse-rörelsen en illustration av ickevåldslig resocialisering: en kombination av en ickevåldslig habitusmodifiering och, som vi skall se, ett ickevåldsfält.⁵

I en för illustrativt syfte preliminär analys kan jag föreslå ett ickehierarkiskt urval av åtminstone några element som spelar roll i konstruktionen.⁶ Analysen bygger på tanken att en rörelsekultur behöver finna sätt att kombinera centrala kulturella element till en ny meningsfull helhet som omfattar människors basala livsformer om rörelsen skall kunna upprätthålla ett ickevåldsmotstånd. En gestaltande rörelsekultur där ickevåldskampen experimenterar med ett nytt samhälle kan beskrivas med hjälp av dessa nio elements begrepp. Vilka ytterligare begrepp som krävs får framtida forskning visa.

En rörelsekultur behöver klara av att överföra sin kultur till nya medlemmar genom *självfövalt socialiserande institutioner*. Primär socialisation sker i familjen, kamratgrupper och skolan, institutioner som inom MST är situerade i samma sociala rum – i jordockupationens gemenskap. Det första de bygger i deras tillfälliga tältsamhälle är ”skolor” för barnen. Utbildningen av de små

¹ Johnston & Klandermans (1995).

² Uppgifterna om MST bygger på det totala intervjuer jag inom ett annat forskningsprojekt (från och med hösten 2000) gjort med rörelseorganisatörer, framförallt under en månads vistelse i södra Brasilien 2002. Men även sekundärlitteratur, se Kjörling, Lennart (*Så länge det finns bunger: De jordlösa rörelse i Brasilien* 2004); Plummer, Dawn (”Brazil’s Landless Workers Movement: Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra: MST” 2002); Veltmeyer, Henry & Petras, James (”The Social Dynamics of Brazil’s Rural Landless Workers’ Movement: Ten Hypotheses on Successful Leadership” 2002); Branford & Rocha (2002). Denna kulturalanalys har presenterats som konferenspaper i en tidigare version, Vinthagen, Stellan (*A Movement Culture of Nonviolent Action* 2003c). Se även Chabot & Vinthagen (kommande, 2006).

³ (2004, kapitel 8).

⁴ Branford & Rocha (2002, sid 121).

⁵ Branford & Rocha (2002) menar att MST förvandlas från ”culture of resistance” till ”culture of liberation” i processen av samhällsbyggande, (2002, kapitel 13).

⁶ Urvalet element är inspirerat av Johnston & Klandermans (1995). Kulturell analys är sedan länge en del av europeisk rörelserforskning.

människorna börjar i plasttält och fortsätter i egna skolbyggnader uppförda genom kollektivt arbete, statsstöd eller organisering av gemensamma resurser. När de till sist kan ta över jorden säkerställer skolorna – liksom rörelseutbildningen av de vuxna ”militants” som reser runt i Brasilien för att organisera nya ockupationer – att rörelsens värderingar och erfarenheter förs vidare till både kommande generationer och nya intresserade. Under långvariga marscher genom Brasilien studerar barnen de samhällen de passerar genom den resande skolan (”itinerant school”).¹ Bildningen av rörelsens medlemmar handlar inte bara om information och lärandet av praktiska kunskaper. Dels är deras pedagogik inspirerad av den brasilianske pedagogen Paolo Freire,² dels, som vi skall se nedan, utför MST egna ritualer och sociala dramer som gestaltar kampens händelser och bekräftar människors solidaritet med varandra, vilket också bidrar till socialiseringen av nya medlemmar in i gemenskapen.

För det andra finns ett behov av *institutioner som effektivt reproducerar rörelsens materiella resurser i enlighet med dess värderingar*. De ockupationer som till sist vinner sitt markområde bildar ekonomiska kooperativ som både genererar de nya byarnas livsuppehälle och mobiliserar rörelsens resurser för en mer professionell och utökad kamp. Genom deras egen ”beskattning” och fördelning uppstår, som en bieffekt av det dagliga arbetet, nya resurser för den politiska kampen. Varje ny jordplätt och nytt kooperativ stärker därmed MST:s självförsörjande ickevåldskamp och främjar i sin tur socialiseringen av rörelsens medlemmar.³

För det tredje *rekonstruerar rörelsen den dominerande kulturen* genom att blanda och förskjuta betydelser av etablerade kulturella element. Rörelsen har sin egen ”uniform”, en röd keps liksom en egen ”nationsflagga” med rörelsens ”logo”, en man och kvinna som höjer sina jordbruksredskap framför en karta över Brasilien. När jag besökte byn i en av de första jordockupationerna i rörelsens historia bodde jag hemma hos en familj som på en av vardagsrummets väggar blandade bilder på Madonnan med Che Guevara, det lokala fotbollslaget och de jordlösa böndernas hjältemodiga kamp. I en av de tidiga ockupationerna inspirerade radikala präster bönderna till att bära ett stort träkors i fronten av sina marscher. Resultatet blir en speciell ”MSTkultur” som blandar delar av det brasilianska kulturarvet med rörelsens erfarenheter, perspektiv och behov. Resultatet är en brasiliansk kulturhybrid av meningsfullt motstånd.

För det fjärde gestaltas rörelsens värden, framgångar och lidande i kampen med det rådande systemets grymhet genom *rörelsens vardagsberättelser*, vilka ”med starka positiva och negativa emotionella uttryck berättas och återberättas bland deltagare”.⁴ Berättandet är del av konstruktionen av rörelsens historia av

¹ Branford & Rocha (2002, sid 117f).

² Se exempelvis Frazer Evans m fl (1987).

³ Lucas, Kintto (”And the Meek Shall Occupy the Earth” 2001, sid 2).

⁴ Lofland, John (”Charting Degrees of Movement Culture: Tasks of the Cultural Cartographer” 1995, sid 192). Fine, Gary Alan (”Public Narration and Group Culture: Discerning Discourse in Social Movements” 1995).

ikoniska händelser och personligheter. En sådan berättelse handlar om rörelsens födelse. Vid mitt besök i rörelsens första by visades jag ett mycket stort träd på en höjd. Jag fick höra hur jordlösa bönder för tjugo år sedan satt i gräset under det stora trädets skugga, skådande ut över ett vidsträckt landområde vars ägare inte brydde sig om att bruka den bördiga jorden. På denna plats beslutade dessa rörelsens pionjärer gemensamt att genomföra den första ockupationen, en ockupation som efter många års hårt liv i de svarta platstälten innebar ett lidande som slutade lyckligt. Så långt jag kunde se med blotta ögat, då jag sittande vid trädets stam liksom de tog skydd från solens brännande strålar, mötte mig, i alla väderstreck, jordbruksmark som idag brukades av självvägande bönder och olika kooperativ. Denna centrala berättelse – oavsett dess sanningshalt – är en avgörande del av konstruktionen av rörelsens gemenskap och identitet. Det är en berättelse bland flera som innehåller de stora berättelsernas alla klassiska ingredienser – som är en handlingsrams sammanhängande förlopp, protagonister och antagonister, iscensättning och ett tema med sin poäng¹ – likväl som religiösa paralleller till den kristna gemenskapens lidande och återuppståndelse. Även mindre spridda berättelser som återges i vardagen är centrala för rekonstruktionen av kulturen.²

För det femte ges vissa element av rörelsens kultur en högre status eller rent av helig kvalité genom sociala *ritualer och ceremonier*.³ I rörelsens ”mística” gestaltas rörelsehändelser dramatiskt på en scen. Mística utgör grundstruktur för MST:s huvudsakliga ritual under större sammankomster eller viktiga tidpunkter och varierar utifrån aktuella teman.

I en delstat hade nästan hela ledningen för MST mördats och när mötet som valde den nya ledningen avslutades spelades en mística. På scenen stod lika många träkistor som mördade och dansare rörde sig till sorlig musik. Musiken bytte karaktär och barn kom fram med blommor till kistorna vars lock alla öppnades och upp ur kistorna steg den nya ledningen för MST.

För att beskriva mística använder aktivister religiösa eller andliga begrepp och referenser. Mística är ett exempel på explicit ritualisering av rörelseverksamhet men även i vanliga aktioner som formas i referens till ikoniska aktioner från rörelsens historia, utförs enstaka rituella handlingar som är avgörande för konstruktionen av en ny emotionell kultur. Så snart aktivisterna kommit fram till sin mark och en ockupation börjat samlas de i en ring och sjunger tillsammans mot nattens tystnad.⁴ Man kan även ibland se hur rörelser betraktar vissa platser som heliga i kraft av de gett upphov till avgörande händelser i rörelsens födelse och framväxt (“the Mecca of the

¹ Johansson, Anna (*Narrativ teori och metod* 2005, sid 121ff).

² Johansson (2005).

³ En ritual är ett ”standardiserat, institutionaliserat beteende med symbolisk innebörd”, ofta med religiös eller annan djupare mening (Nationalencyklopedin). En ceremoni har dessutom åskådare och behöver inte vara religiös.

⁴ Kjörling (2004).

movement”¹). Det är intressant att MST:s födelseplats hävdas vara just vid ett träd. Symboliken är uppenbar. Rörelsens lantarbetare är stabilt rotade i jorden på samma sätt som ett träd, och ur deras egen bördiga jord, sammanknutna i rörelsens stam växer individer och familjer som grönklädda förgreningar. Så länge de får sol och vatten skall de växa tillsammans, allt närmare himlen ovanför.

För det sjätte konstrueras och utletas befriade zoner eller *rörelsehamnar* som gör kulturell förnyelse möjlig (”movement havens”²). Speciella sociala platser, relativt fria från dominans, kan under akut social kamp tjäna som rumsliga och organisatoriska verktyg för kulturell transformation och social förändring. Under den algeriska befrielsekampen fungerade den traditionella och tidigare konservativa familjen, moskén och marknadsplatsen som bas för en kontinuerlig kulturell förändring och till sist en revolution, till den grad att kvinnans slöja blev symbol för den starka, frigjorda och frihetskämpande kvinnan.³ I tider av kriser kan kanske vissa delar av periferin bli motståndscentra eller befriade zoner, tack vare sitt avstånd från systemets centrum.⁴ Jag menar att den jordlösa familjen och landsbygdens obrukade mark tjänar som denna slags rörelsehamn för MST, liksom städernas kåkstäder (favela) har blivit det för den nya rörelse som skapats av skjulens fattiga innevånare och MSTaktivister i samarbete.⁵ Platserna är traditionspräglade eller utstötta sociala utrymmen över vilka den globala kapitalismens hegemoniska samhällsklass i Brasilien har en begränsad kontroll. Dessutom är platserna inte särskilt intressanta i deras ögon. Jordlösa och sluminnevånare utgör varken vinstgenererande konsumenter eller arbetare, egentligen inte ens medborgare i den traditionellt auktoritära statens ögon. De är ”försumbara” (för makten), vilket ger dem ett utrymme. Naturligtvis finns storgodsägarnas privata miliser på landsbygden och de kriminella gängen i slumområdena, men maktgruppernas kontroll kan rimligen inte likställas med den detaljerade disciplin som råder i statens skolor, kapitalägarnas fabriker eller i landets militärbaracker. Det är alltså genom att agera i maktsystemets skugga som MST finner ett tillräckligt utrymme att forma alternativ till det samhällssystem de bekämpar.

De tre sista elementen som exemplifierar den ickevåldsliga rörelsekulturen är skapande av gruppgränser, tolkningsperspektiv och politisering av vardagslivet – centrala och sammankopplade processer i en rörelseidentitet som

¹ Lofland (1995, sid 203).

² Fantasia, Rick & Hirsch, Eric L. (”Culture in Rebellion: The Appropriation and Transformation of the Veil in the Algerian Revolution” 1995).

³ Fantasia & Hirsch (1995) och Fanon (1971: kapitel 4).

⁴ Periferin är visserligen styrd, påverkad och beroende men *utanför* maktens centrum, vilket inte enbart är till nackdel. Det som är centrum i ett förtryckssystem kan vara periferin i ett annat. Exempelvis kan den lokala befolkningens patriarkala familj utgöra periferi i relation till kolonialmaktens kontroll.

⁵ Kåkstädernas rörelse heter Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), de taklösa arbetarnas rörelse.

formas genom social interaktion i rörelsens gemenskaper.¹ Utan *gruppgränser* försvinner upplevelsen av ett kollektivt handlande ”vi”, men starka gränser som nya medlemmar måste passera för att bli del av rörelsens gemenskap minskar möjligheterna att mobilisera och involvera det övriga samhället. Här finns alltså ett komplicerat avvägningsproblem av tillräckliga men samtidigt passerbara gränser. Den avgörande medlemsinitieringen i MST är ockupationshandlingen men även systerrörelser (exempelvis de ”huslösas rörelse” i kåkstäder), stödorganisationer och nätverken av allierade i Latinamerika och globalt är del av kampen för jordfördelning i Brasilien. Den jordnära och lokalt fokuserade kampen har med åren blivit allt mer nationellt och politiskt orienterad – där rörelsen presenteras som modell för ett annat brasilianskt samhälle – och på den senare tiden även globalt orienterad. MST är exempelvis en av initiativtagarna till de globaliseringskritiska rörelsernas världskonferens World Social Forum, vilken startade i samma brasilianska delstat som MST, Rio Grande de Sud.

Rörelsens tolkningsperspektiv (interpretiv frameworks) är aktörernas strategiska tillagning av olika ingredienser från den hegemoniska kulturen till en mustig gryta som föder rörelsens förståelse av världen.² Rörelseforskarna Gamson, Snow och Benford som utvecklade begreppet menar att tolkningsperspektiven har tre funktioner: att uppmärksamma ett kollektivt situation som ”orättvisa” (”punctuation”), att förklara ”orsakerna” och föreslå ”botemedel” som betonar rörelsens aktiva roll (”attribution”), att konstruera rörelseaktivisters skilda erfarenheter till ett sammanhängande synsätt som gynnar rörelsens produktion av ett ”vi” (”articulation”). Dessa tolkningsperspektiv finns inte färdigpaketerade utan konstrueras kontinuerligt i en komplex och konfliktfylld process under rörelsens verksamhet genom ett antal kulturellt rekonstruerande sammankopplingsprocesser, exempelvis ”överbrygning” mellan tidigare åtskilda element eller ”utvidgning” av begrepps betydelser.³ Tolkningsspektivet formas i en diskursiv kamp där makt dramatiseras offentligt i rituella föreställningar av aktionsmanus. Genom att organisera fredliga ockupationer med kooperativ och ekologiskt jordbruk, trots att MST vet att storgodsägarna och polisen kommer att attackera med överväldigande styrka och till och med illegalt våld, dramatiserar MST den orättfärdiga jordfördelningen i Brasilien och samtidigt deras egen förändringsförmåga. I kampen skapas en gemenskap av ”jordlösa” samtidigt som de andra aktörerna – motparter och de potentiellt aktiva deltagarna (andra ännu ej organiserade fattiga som inte uppfattar sig som ”jordlösa arbetare”) – görs delaktiga i konstruktionen av tolkningsperspektivet. Genom att skicka ut organisatörer och mobilisera lokalt dras hela tiden nya samhällen in i dramat. Även om konstruktionen är regisserad så är den interaktiv och har ingen given stabilitet utan förhandlas internt mellan olika tendenser i rörelsen, i konflikter och

¹ Taylor & Whittier (1995).

² Begreppet ”frame” kommer från Goffman (1986).

³ Snow (1986). Melucci (1996a).

tillfällig enighet och den påverkas av andra aktörers agerande. MST:s svårighet är att överbygga rörelsens tolkningar och perspektiven bland rörelsens intressegrupper, det vill säga de jordlösa och småbrukarna i Brasilien, liksom slumminnevånare och andra marginaliserade grupper. Det är en sak att underhålla tolkningsperspektiven inom den grupp av människor som redan är aktiv i rörelsen och en helt annan att koppla sig till eller påverka de grupper som objektivt har ett gemensamt intresse med rörelsen men som inte identifierar sig med MST.

Politiseringen av vardagslivet uppstår genom integrationen av de åtta elementen ovan i en gemenskaps vardagliga livsformer inom MSTstrukturen. När du handlar i en affär, har dina barn i en skola, arbetar i ett slakteri eller kopplar av i ett café – vilka alla sköts av MSTkamrater – så ges vardagen en politisk betydelse. Det är just genom människors egen delaktighet i den vardagliga rekonstruktionen av MST – genom de hundratals stora och små handlingar – som enskilda aktivister införlivar och är medskapare av rörelsens värderingar, sociomateriella struktur och politiska omvärldsbild.

Sammanfattningsvis kan vi därför ange nio beskrivande begrepp för ”ickevåldssamhällets” kulturella verksamhet i tabellen nedan. Genom att dessa kulturella verksamheter uttrycker ickevåldets värden uppstår sammantaget ett ickevåldssamhälle.

- Socialisering
- Sociomateriell reproduktion
- Kulturell rekonstruktion (av den dominerande kulturen)
- Rörelseberättelser i vardagen
- Rörelseritualer och -ceremonier
- Frizonskonstruktion (”Rörelsehamnar”)
- Gruppavgränsande (passerbara gränser)
- Rörelseorienterade tolkningsperspektiv
- Vardagslivspolisering

Tabell 12: Ickevåldssamhällets kulturella verksamhet

Ickevåldskultur uppstår ur (åtminstone) dessa nio verksamheter. Begreppen uttrycker organiseringen av för ickevåldet centrala värden, praktiker och föreställningar (jfr Johnston & Klandermans 1995). Sammantaget organiseras ett ickevåldssamhälle.

Centrala föreställningar och värden i ickevåld organiseras praktiskt, genom generella sociala verksamheters specialisering i en komplex helhet av institutioner. Verksamheterna kan förslagsvis vara de som redovisas i tabellen ovan. Sammantaget uttrycks en meningsfullt samordnad helhet, en *ickevåldskultur*. Ickevåldskulturen kan vara i olika hög grad specialiserad och samordnad, det vill säga uttrycka olika grad av komplex helhet (exempelvis en

aktionsgemenskap eller rent av ett alternativt samhälle till det hegemoniska samhälle rörelsen bekämpar).

Denna gestaltning av ickevåldssamhällets kultur handlar inte om liberala protestformer som yttrandefrihet och opinionsbildning, utan om att *gestalta och leva både alternativet och motståndet* genom att praktisera det, att leva inom den sociala förändringen eller revolutionen, inte enbart prata om den. Denna gestaltning av alternativet sker inte (bara) individuellt som en livsföring eller för egen (privilegerad) självutveckling, utan är *kollektivt samordnad* liksom Gandhis konstruktiva program vilket, liksom i MST, är baserat på ickevåldsgruppernas gemenskap (i ashrams/assentamento) och lokal byutveckling. Men denna rörelsekultur handlar inte enbart om ett kollektivs alternativa livsföring, utan om att skapa ett *konfrontativt alternativsamhälle* som utmanar maktstrukturer genom att leva efter sina egna värden och principer och positionera sig på ett sådant sätt att detta samhälle stör eller hindrar det dominerande systemets funktioner. En sådan rörelsekultur rekonstruerar traditionella former av kritik genom att institutionalisera dem som permanenta delar av livet istället för enstaka händelser eller spontana protester. Med andra ord, de skapar den sociala och materiella grunden för ett liv i kamp genom att integrera allt i en sammanhängande symbolisk struktur. Denna dynamiska process är problematisk och multidimensionell. Många saker måste förmås att passa samman till en helhet om ickevåldsmotståndet skall överleva och växa.

Jag har lyft fram förslag på begrepp som kan beskriva några av de element och processer som ett gestaltande ickevåldssamhälles rörelsekultur behöver hantera. Många andra aspekter kan tänkas spela roll. Diskussionen har visat hur begreppen för ickevåldssamhällets kultur är fruktbart i en tolkning av vad MST ägnar sig åt. Här har forskare en stor uppgift att försöka förstå vad det är för varierande villkor som främjar respektive begränsar upprätthållandet av ickevåldsaktioner inom rörelsers sociala sammanhang, men det återkommer jag till i det sista kapitlets förslag på ett framtida forskningsprogram för ickevåld.

Tre endimensionella varianter av en helhets ickevåldskultur ser då ut så här:

- 1) Icke-våldslig *alternativkultur* (icke-intervenerande, skapandet av ett annat sätt att leva). Fokus på utanvåld.
- 2) Icke-våldslig *protestkultur* (kritik och missnöje riktad mot existerande våldsamma sätt att leva). Fokus på antivåldets gester (utan direkt motstånd).
- 3) Icke-våldslig *motkultur* (enbart intervenerande, motstånd mot andras våld). Fokus på antivåld.
- 4) *Icke-våldskultur* (utanvåldets och antivåldets värden kombineras till en meningsfull helhet).

Tabell 13: Icke-våldskultur och dess endimensionella varianter

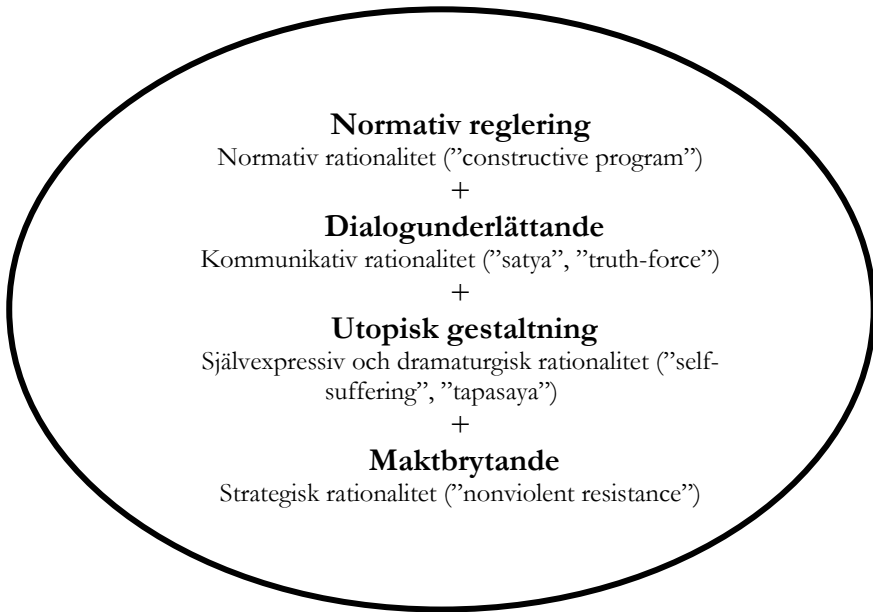
Kapitel 9: Icke våldets sociologi

I detta avslutande kapitel sammanställs den begreppsliga beskrivning som hittills utvecklats. Utifrån sammanställningen skall jag sedan föra resonemanget ytterligare några steg i syfte att göra beskrivningen så fullständig som möjligt. Vi har hittills i kapitel 4 antagit perspektivet att ickevåldet kan beskrivas utifrån Habermas handlingstypologi, och det har vi i kapitel 5–8 gjort i situationer där Habermas ideala samtal ställts inför kraftfulla utmaningar i våldsamma konflikter (samtalets dystopi). Om man för samman de begrepp som därmed utvecklats framkommer vad vi kan kalla *ett idealt ickevåld*, där dess sociala intentioner förverkligas på det sätt som aktiviteterna har potential att förverkligas.

Men en sådan beskrivning är inte tillräcklig. Vi söker nämligen begrepp som så fullständigt som möjligt beskriver ickevåldets variation av sociala manifestationer. Vi behöver ett begreppsschema som också gör det möjligt att beskriva hur dessa sociala praktiker misslyckas, bara delvis förverkligas, eller rent av oavsiktligt får nya betydelser eller funktioner. Det är först när vi lägger samman en begreppslig beskrivning av idealt ickevåld och det ”övriga” ickevåldet som vi får ett så fullständigt sociologiskt begreppsschema som är möjligt i denna undersökning.

Icke våldets ideala praktik: Konstruktivt motstånd

Icke våldets fyra sammanhängande handlingstyper är grundläggande idealtyper som teoretiskt renodlas i syfte att urskilja dimensioner av de ickevåldshandlingar som i praktiken är mångdimensionella sammansättningar av rationaliteter.



Figur 7: Icke-våldets rationella handlingstyper som enhet

Icke-våldets fyra typer av rationella handlingstyper utgör en enhet (Satyagraha). Inom parentes anges de beteckningar Gandhi använder och vilka vi kan konstatera i hög grad motsvarar var sin handlingstyp.

De fyra handlingstyperna har ingående diskuterats i varsitt kapitel utifrån en kritisk prövning gentemot varsin typ av hinder för ickevåldets sanningssökande (Gandhi) och det ideala samtalet (Habermas), vilket har underlättat en nyanserad begreppsutveckling. Var och en av de fyra handlingstyperna syftar till att hantera varsitt hinder.

Den *normativa regleringens* konstruktiva arbete, ickevåldsträning, ickevåldsliga livsformer och livsföringar motverkar samhällens socialisering av våld.

Dialogunderlättandets sanningsexperimenterande, faktaundersökningar, underbyggda argumentation, demokratiska organisationer och beslutsformer försöker hantera konkurrerande sanningsanspråk och oenighet.

Den *utopiska gestaltningens* omsorg om motparter, vägran att skada/döda, synliggörande av både rättfärdighet och orättfärdighet, inkluderande identifiering, kontrasteffekt och "politiska jujitsu" försöker hantera hat och fiendebilder.

Maktbrytandets symboliska kommunikation och sönderdelande kritik och humor, konkurrens, icke-samarbete med maktrelationer och samarbete med personer, undvikande och hindrande av makt tar itu med förtryckande maktrelationer.

Icke-våldets handlingstyper är idealt en samverkande enhet. Inledningsvis konstaterade vi utifrån en idéhistorisk redogörelse att en uppdelning av ickevåldets sociala praktik i två sammanhängande dimensioner är fruktbar; *ickevåldsmotstånd* och *ickevåldskonstruktion*. Nu vill jag sammanfattningsvis visa att enheten är ouplöslig genom att förtydliga hur ickevåldsmotstånd och ickevåldskonstruktion är sammanvävda. De två huvuddimensionerna är så tätt sammanfogade att det faktiskt *går att se varje ickevåldslig handlingstyp var för sig som enbart ickevåldsmotstånd*:

- Normativ reglering är byggandet av en motståndskultur mot individers våldshegemoniskt präglade habitus och rollsocialisering, samt samhällets kulturella legitimering av våld.
- Dialogunderlättande är en motstruktur och uppsättning motståndsmetoder som undergräver människors härskarmetoder och dominans i samtal.
- Utopisk gestaltning är ett motstånd som undergräver hat och fiendebilder genom konsekvent motsägelse.
- Maktbrytande innebär motstånd mot makt genom att bryta underordningsrelationer (genom bland annat vägran och hindrande).

Samtidigt kan varje ickevåldslig handlingstyp *var för sig förstås som enbart ickevåldskonstruktion*:

- Normativ reglering är att socialt bygga upp (institutionalisera) och följa en legitim ickevåldslig moral (den socialt konstruerade och sanktionerade "ickevåldslagen").
- Dialogunderlättande är ett experimenterande med jämlika samtalsformer och ett försök att utveckla förutsättningarna för en ideal samtalsituation.
- Utopisk gestaltning är försöket att praktiskt förverkliga/praktisera utopiska ideal (så långt det är möjligt).
- Maktbrytande är människors försök att återta kontrollen över sitt handlande (trots att de befinner sig i underordningsrelationer), ett slags "stärkande" (empowerment) i bemärkelsen utökad förmåga (kapacitet) att handla (utifrån egna beslut och praktisk kontroll).

Icke-våldsmotstånd och ickevåldskonstruktion är analytiska kategorier. I den sociala praktiken är de två dimensionerna så intimt sammankopplade att de

utgör två sidor av samma mynt.¹ Poängen är att ickevåld är just *föreningen* av motstånd och konstruktion.

Icke våldsrörelsers aktioner kristalliserar ibland kombinationen tydligare än annars. När bojkotten av vissa varor/tjänster (exempelvis av ”fulkaffe” eller segregerade caféer) kombineras med stödköp (exempelvis ”rättvisemärkt kaffe” eller integrerade caféer) kombineras motstånd och konstruktion. Liksom då den sicilianske ickevåldsaktivisten Danilo Dolce, ”Italiens Gandhi”, och en rörelse av arbetslösa genomförde en ”omvänd strejk”. De valde att bygga en väg som bygden behövde trots att myndigheterna nekat. På samma sätt innebär MST:s jordockupationer att de odlar en mark de inte äger och att de gör motstånd genom att ockupera mark samtidigt som de konstruerar ett nytt samhälle under ockupationen (alltså inte bara ockuperar i bemärkelsen tar i besittning). Icke våldet framträder därmed idealt som *konstruktivt motstånd*, konstruktionen av nya sociala livsformer och institutioner vilka fungerar som både alternativ och motstånd för det som bekämpas. Icke våldet kombinerar byggandet av det nya samhället med nedrivandet av det gamla.

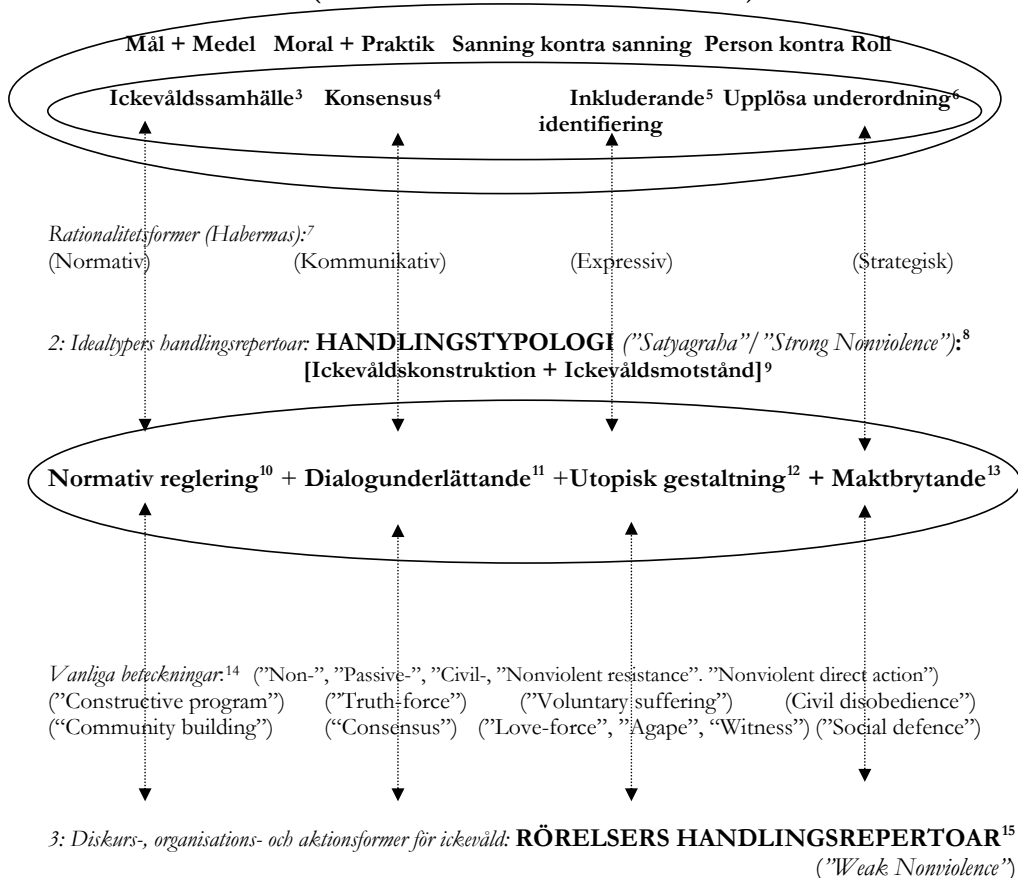
Alltså har vi en ideal grundstruktur för ickevåld i en rationalitetstypologi och vi har ett idealt karaktärsdrag av konstruktivt motstånd. Utifrån vår begreppsutveckling är det nu möjligt att ange ickevåldets sociologiska grundstruktur (figuren nedan)

¹ Syftet med den analytiska skillnad som görs i avhandlingen är att ge oss möjligheten att diskutera en dimension i taget för att beskriva ickevåldets variation.

ICKEVÅLDETS SOCIALA GRUNDSTRUKTUR

1: Utopiska värden: **GEMENSAM SANNING OCH IDENTITET** ("Satya/Gud"):¹

(Icke våld tolkat som Utanvåld + Antivåld)²



¹ Se figur 6 (speciellt rörande andra nivån av värden, den med mål och medel osv.).

² Se figur 1, 3, 4 och 5.

³ Se Intermesso: Icke våld som social helhet.

⁴ Se kapitel 5.

⁵ Se kapitel 7.

⁶ Se kapitel 6.

⁷ Se kapitel 4.

⁸ Se kapitel 4, figur 7, tabell 5 och 14.

⁹ Se figur 2.

¹⁰ Se tabell 9, 10, 11 och 12, samt kapitel 8.

¹¹ Se tabell 7 samt kapitel 5.

¹² Se tabell 13 samt kapitel 7.

¹³ Se tabell 8 samt kapitel 6.

¹⁴ Se (framförallt) kapitel 2 och 3, samt tabell 2. Övre raden är termer för ickevåld som helhet. De andra två raderna under är termer som lyfter fram en av handlingstyperna. (Dessa äldre beteckningar stämmer inte helt men anmärkningsvärt mycket).

¹⁵ Se kapitel 4-9 och tabell 1, 3 och 6.

Figur 8: Icke-våldets sociologiska grundstruktur (Begreppsschema 1)

Figuren sammanfattar de huvudsakliga begreppsliga relationer som avhandlingen hittills har föreslagit för att beskriva ickevåldets sociala praktik. Hänvisningar ges till de kapitel, figurer eller tabeller som framförallt anger begreppen även om vissa begrepp återkommer löpande i texten. Utgångspunkten för figuren är en idéhistorisk begreppsbestämelse av ickevåld som en kreativ kombination av utanvåld och antivåld. Icke-våldets sociologiska begrepp organiseras därefter i tre nivåer vilka ömsesidigt inverkar på varandras innebörd: dels en ickevåldsutopis högre värden, dels ickevåldets idealtypers handlingsrepertoar, dels ickevåldsrörelsers empiriska handlingsrepertoarer (vilka utgör specifika helheter av diskurs-, organisations- och aktionsformer).

I figuren anges de grundläggande sociologiska begrepp som hittills utvecklats och ett förslag presenteras på hur relationen mellan dessa begrepp kan se ut. Då denna begreppsutvecklande forskning inte har undersökt empiriskt material är de föreslagna relationerna mellan begrepp i högsta grad prövande och tänkbara, inte på något sätt fastslagna.

De utopiska högre värdena som sammantaget beskriver ickevåldets diskursiva struktur organiseras i tre allt mer konkreta värdenivåer: För det första kan ickevåld beskrivas som gemensam/universell sanning och identitet. För det andra är ickevåld möjligt att beskriva som kombinationen av ickevåldsliga mål och medel, ickevåldslig moral och praktik, ickevåldslig (absolut) Sanning och (relativ) sanning, samt åtskillnaden mellan ickevåldets stöd till en (förtryckande) person kontra motstånd mot en (förtryckande) roll. För det tredje kan ickevåld beskrivas som en kombinerad strävan efter att förverkliga ett universellt ickevåldssamhälle, konsensus, inkluderande identifiering och upplösning av underordning.

Via en diskussion av Habermas idealtypiska rationalitetsformer och litteraturens tidigare beteckningar för ickevåld (framförallt Gandhi och Sharp) har vi kommit fram till fyra ideala rationalitetstyper av ickevåldshandlande (normativ reglering, dialogunderlättande, utopisk gestaltning och maktbrytande). Dessa rationalitetstyper är liksom begreppen på de andra nivåerna enbart analytiska uppdelningar av ickevåld. Ickeåld måste förstas som en helhet av dessa fyra former även om de i den sociala praktiken kan utövas endimensionellt. En ideal kombination av rationalitetstyperna utgör en sociologisk översättning av Gandhis ickevåldsideal: Satyagraha.

Den översiktliga idéhistoriska genomgången i kapitel 3 har visat hur ickevåldets innebörd i hög grad har varierat.¹ Under undersökningens gång har vi också sett hur ickevåldets metoder och artikulationer varierat i olika rörelser. Det finns därmed ingen anledning utifrån denna undersökning att anta dels att alla ickevåldsrörelser tillämpar hela detta schema, dels att någon av ickevåldets begreppsnivåer är överordnad den andra. I syfte att organisera mina begrepp antar jag därför att ickevåldets utopiska värden, ideala handlingstyper och empiriska repertoarer ömsesidigt inverkar på varandra. Även om framtida empirisk forskning kan visa något annat antar jag att interaktionen mellan nivåerna innebär att de konkreta högre värden och ideala handlingstyper som en rörelse diskursivt anger inverkar på de organisationsformer och aktionsformer som rörelsen tillämpar, och omvänt. En rörelses praktiska och sociala tillämpning av ickevåld formar erfarenheter och tolkningar vilka i sin tur omformar rörelsens utopiska värden och ideala handlingstyper.

Vi har tydligt sett i kapitel 3 hur både terminologin och innehållet i de utopiska, ideala och empiriska nivåerna varierat under olika historiska epoker

¹ Se figur 3, 4 och 5.

och i olika kontexter (jfr New England Non-Resistance Society och den indiska befrielse rörelsen).

Ett utopiskt ickevåldssamhälle i rörelse

En sammanfattande begreppslik beskrivning av *ickevåldets ideala handlingsrepertoar* skulle kunna formuleras på följande sätt:¹

Ickevåldets handlingsrepertoar är utformad för underordnade grupper befrielse rörelser verksamma i konflikter präglade av organiserat våld eller förtryck.

Ickevåld är en kreativ kombination av motstånd och konstruktion som försöker förena mål och medel, respektive moral och praktik – något som är omöjligt att förverkliga till fullo men som eftersträvas så långt det går.²

Samtliga inblandade människor omfattas av konstruktiv omsorg (speciellt "motparter" eller "fiender"), samtidigt som våldets/förtryckets centrala roller, beteenden eller strukturer undermineras.

Ickevåldsmotstånd mot förtryck utförs genom att rörelsen bryter underordning och undandrar makten resurser i syfte att skapa ett seriöst samtalsintresse hos "maktbavare" och förmå underordnade människor att utveckla eller upptäcka sin egen handlingsförmåga, individuellt och kollektivt, och därmed utveckla självrespekt och kapacitet ("empowerment").

Genom att i praktisk handling synliggöra gemensamma utopiska visioner/ideal, trots risken för lidande, motverkas misstro, fiendebilder och emotionell distans, och därmed underlättas förtroende och dialog.

Genom att kämpa för sin ärliga övertygelse, medveten om dess relativa sanning, och speciellt försöka förstå och komma överens med dom som har motsatta åsikter, kan ickevåldets praktik bidra till att kunskapen om eller konstruktionen av en gemensam och universell sanning växer.

Och, slutligen, genom konstruktivt arbete med sociala alternativ och normativ reglering uppstår förutsättningar för att skapa en legitim ordning i ett nytt samhälle där ickevåld är socialt integrerat.

Ickevåldets handlingsrepertoar kan därmed förstås som "ett utopiskt ickevåldssamhälle i rörelse".³

¹ Jämfört med Chabot (2003) sker min beskrivning av ickevåldets handlingsrepertoar utifrån ickevåldets rationalitetsformer (utopisk och ideal nivå), inte dess diskurs-, organisations- och aktionsformer, vilket jag betraktar som rörelsers konkreta tillämpning av rationaliteterna (empirisk nivå).

² "Det gäller om ickevåldet...att de[t] aldrig kan förverkligas fullkomligt" (Goss-Mayr 1979, sid 55).

³ Erikson (1969, sid 445) kallar det "ashram-in-motion" när de indiska saltmarschdeltagarna vandrar samtidigt som de upprätthåller de väsentliga rutiner som gäller i deras dagliga ashramliv.

Konflikter blir, om de hanteras via ickevåldslig kamp, inte bara nödvändiga utan rent av något potentiellt positivt: socialt utvecklande och sanningsavslöjande/sanningsbyggande. Typiskt nog påstås Gandhi ha sagt att ”konflikter är det enda som förenar oss”.¹

Men nu blir det nödvändigt att föra resonemanget ett steg vidare. Vi kan inte nöja oss med ett begreppsschema som ger oss redskap att beskriva vad ickevåldet åstadkommer när det fungerar idealt. Det är dessutom högst osannolikt att denna befrielsekamp fungerar idealt. Varför det är så skall jag nu försöka visa. En problematisering av ickevåldets förmåga att skapa befrielse kommer att ge oss en rad nya begrepp.

Ickevåldets ideal kombination och ensidighet

En och samma egenskap hos ickevåldet utgör samtidigt dess styrka och dess svaghet: nämligen *ickevåldets mångfaldiga artikulationer*. Ickevåldets inneboende värden, ansatser, metoder och rationaliteter utgör en mångfald som kan bidra till dess kreativa dynamik, eller medföra förlamning och förvrängning. Ickevåldets styrka är att det kombinerar flera kompletterande handlingstyper. Det ökar möjligheten att hantera konflikters olika dimensioner kreativt. Dess unika bidrag är en mångdimensionell transformering av konflikter, syftande till befrielse från både våld och förtryck. Samtidigt är ickevåldskampens flerrationella ansats också svårigheten. Ickevåld är inledningsvis svårt att begripa då handlingsrepertoaren för den okunnige kan te sig som en ologisk, kraftlös och masochistisk självmordsstrategi. Den är dessutom, även för den kunnige, en praktiskt svårbemästrad och komplex helhet med inbyggda spänningar mellan olika förhållningssätt och beteenden.

Vi har sett att en motsättning råder mellan det målrationella brytandet av makt och det kommunikativa underlättandet av dialog. Å ena sidan skall en rörelses aktivister underminera maktordningen som motparten är beroende av, å andra sidan skall de inte tvinga motparten till avtal utan komma överens utifrån jämlik argumentation. Maktbrytandet kan vara så ineffektivt att det inte leder fram till samtal. Det kan också vara så effektivt att samtal inte behövs. I renodlad form blir alltså maktbrytande och dialog oförenligt.

Men i den mån de praktiskt och tillfälligt lyckas kombinera brytandet av makt och underlättandet av dialog kan förutsättningar skapas för en fördjupad dialog och genuin konsensus mellan konfliktparter. Det strategiska handlandet

¹ Jag har inte lyckats hitta citatet och det kan mycket väl vara falskt. Det skulle dock passa väl in på Gandhis övriga resonemang (vilket även stämmer väl överens med Georg Simmels hävdande att konflikten är ett socialt samspel (*Kamp!* [1908] 1970; *Conflict and the Web of Group Affiliations* 1955)).

syftar då inte till att uppnå i förväg konkretiserade mål, utan ett intresse av samtal och överenskommelser. Om gemensam sanning verkligen är målet måste även aktivisterna vara öppna för motpartens argument. Det innebär inte att aktivisterna skall vara beredda att ändra på sina grundläggande värden/mål, dock vara öppna för nya sätt att uppfylla dem och att söka kompromisser kring det som är icke-principiellt. Överhuvudtaget bör ingen ändra uppfattning utan att ha fått något godtagbart/övertygande skäl till varför (om en ideal samtalssituation är målsättningen).

Det strategiska handlandet i ickevåldslig civil olydnad är alltså inte nödvändigtvis enbart målrationellt, utan samtidigt (potentiellt) förståelseorienterat, något som idealt kan underlätta dialogen. Men bara om aktivisterna försöker klara av det svåra kombinationsarbetet med dialogunderlättande och maktbrytande.

Då de olika rationalitetsformerna skickligt kombineras kan handlingsrepertoaren tänkas fungera med kreativ kraft i en konflikt. Men om en av handlingstyperna renodlas på bekostnad av någon annan riskerar ickevåldet förlora sin egenart och framstå som obegripligt eller (allvarligt) motstridigt. Lockelsen att hänge sig åt en av rationalitetsformerna är rimligen stark eftersom lämpliga kombinationer kräver både stor kunskap om ickevåld, erfarenhet av tidigare kampsituationer och en lyhörddhet för (de ibland osynliga) resultaten av denna typ av sociala experiment. Att ickevåldets handlingsrepertoar har spridits till andra rörelser i fragmentarisk form är alltså inget konstigt. Att dessa urvattnade versioner skapat fördomar om ickevåldet förvånar inte.

Det är här som systematisk forskning och seriösa ickevåldsstudier skulle kunna bidra till en effektivare ickevåldskamp. Om ickevåldets sociala praktik inte förstås som en sammansatt företeelse – utan som ren kampfoteknik eller sinnelagsetik – blir det naturligtvis svårt att praktiskt utveckla kampformen inom rörelser.

Aktivister behöver visserligen inte förstå eller vara medvetna om den komplexa dynamiken. De kan använda ickevåldsmetoder i konflikter pragmatiskt utifrån vad de lärt sig fungerar i sin kamp. Men en förståelse ökar naturligtvis möjligheten att finslipa metoder, nå framgång och kreativt utveckla ickevåldets möjligheter.

I tabell 14 nedan anges hur ickevåld idealt hanterar samtliga rationella handlingsdimensioner.

RATIONAL-ITET	Normativ handling	Kommunikativ handling	Expressiv handling	Strategisk handling
ICKEVÅLDS-FORM	Normativ reglering	Dialog-underlättande	Utopisk gestaltning	Maktbrytande
Antivåld	Normbrott och dekonstruktion av våldets kulturella legitimering	Metoder och strukturer mot förtryck i samtal. Respektfull kritik av våldsideologi	Ingripa mot osanning och ta risker för sanning	Underminering av förtryckande underordning
Utanvåld	Främja nya utanvåldsliga rollers och institutioners normer	Utveckla ickevåldslig samtalsform och självreflexiv kritik	Utopisk gestaltning av utanvåld	Utveckling av ett socialt system utan förtryckande underordning

Tabell 14: Icke våldets ideala kombination av verksamheter

Verksamheterna är analytiskt uppdelade utifrån antivåld och utanvåld vilka i praktiken måste kombineras.

Varje ickevåldslig handlingstyp förenar inslag av antivåld respektive utanvåld. Exempelvis innebär den normativa regleringen att man bekämpar de normer som understödjer våld och förtryck (exempelvis genom att bryta ”orättfärdiga” lagar) och samtidigt bygger upp utanvåldsliga normer. På samma sätt förhåller det sig med de andra handlingstypernas dubbelsidighet.

Även då vi antar att rationalitetstypologin är en rimlig beskrivning av ickevåld hjälper den oss också att förstå hur den kan artikuleras endimensionellt. Visserligen är poängen att rationaliteterna tillämpas som en avvägd och kreativt kombinerad helhet där varje rationalitet ges sin roll i en samverkan (d v s idealt ickevåld). Men samtidigt innebär uppdelningen att rationaliteterna är möjliga att tillämpa på ett sådant sätt att någon rationalitetstyp dominerar de andra. Icke våldsrörelser kan tänkas i praktiken tillämpa den ickevåldsliga helheten på ett endimensionellt sätt i den meningen att de betonar en av dessa idealtyper på bekostnad av de andra. Typologin ger oss därmed åtminstone fem grundläggande möjligheter för ickevåldets artikulation. Dessutom kan ickevåldsrörelserna 1–4 tänkas vara dominerade av antingen en utanvålds- eller antivåldsorientering, vilket ger oss totalt nio typer:

1. Normativa ickevåldsrörelser: Antivåldsoorienterad (1a) eller utanvåldsoorienterad (1b).
2. Dialogorienterade ickevåldsrörelser: (2a) eller (2b).
3. Utopiskt gestaltande ickevåldsrörelser: (3a) eller (3b).
4. Maktbrytande ickevåldsrörelser: (4a) eller (4b).
5. Konsensusorienterade ickevåldsrörelser.

Tabell 15: Olika typer av ickevåldsrörelser

Kategorisering av ickevåldsrörelser utifrån dominant rationalitetstyp och antivåld- respektive utanvåldsoorientering: sammanlagt nio typer. Endast konsensusorienterade ickevåldsrörelser kombinerar alla handlingstyper i en balans koordinerad av kommunikativ rationalitet.

Varför konsensusorienterade ickevåldsrörelser är de enda som kan tänkas uttrycka idealkombinationen av ickevåld återkommer jag till senare.

En klassificering av konkreta ickevåldsrörelser kräver empiriska undersökningar, något vi inte har utrymme till här. Men antagligen var medborgarrättsrörelsen en konsensusorienterad ickevåldsrörelse medan Gandhis arvtagare Vinoba Bhave organiserade en dialogorienterad rörelse. Vinobas Sarvodayarörelse gjorde nämligen inga motståndsaktioner utan vädjade till rika jordägare om mark till de fattiga.¹ De genomförde en mycket framgångsrik jordfördelning men de gjorde inte motstånd mot den orättfärdiga egendomsstrukturen som skapade fattigdomen. Därmed lät de samförståndsdialogen dominera rörelsen och inte likt Gandhi motståndsaktionerna skapa förutsättningarna för samförstånd.

Icke våldets sociala praktik: Ett begreppsschema

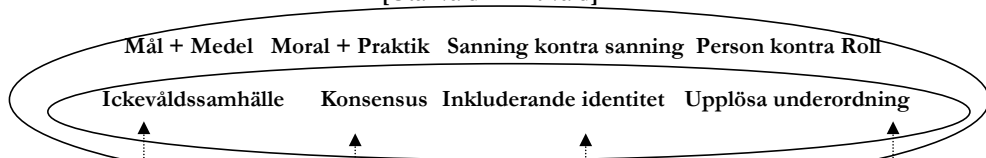
Jag kommer att steg för steg visa på de endimensionella uttryck och motsättningar som präglar ickevåldets praktik. Men först vill jag presentera mitt fullständiga begreppsschema. Genom en översiktlig beskrivning hoppas jag att det blir lättare att förstå strukturen i min tolkning. Figuren anger alla de begrepp som avhandlingen hittills resulterat i och även de som den fortsatta diskussionen leder fram till.

¹ Ostergaard, Geoffrey (*Nonviolent Revolution in India* 1985) och Shepard, Mark (*Gandhi Today: A Report on Mahatma Gandhi's Successors* 1987). Vinoba satsade på ”positive satyagraha”, vilket sedan möttes av Jayaprakash Narayans (JP) ”negative satyagraha” (Ostergaard sid 348). En uppdelning skedde alltså i ickevåldskonstruktion respektive ickevåldsmotstånd. Båda rörelserna var stora och tidvis framgångsrika men led av sin brist på kombination, se sid 348ff. Vinoba rubbade inte den orättfärdiga jordfördelningen och JP:s motståndsrorelse för ”Total Revolution” rubbade inte den elitkontrollerade demokratin utan ledde till att premiärministern Indira Gandhi införde undantagstillstånd 1975 (hon var dotter till Nehru och inte släkt med Gandhi, vilket för övrigt är ett vanligt namn i Indien). Se även Bhattacharjea, Ajit (*Unfinished Revolution: A Political Biography of Jayaprakash Narayan* 2004).

ICKEVÅLDETS SOCIALA PRAKTIK

1: Utopiska värden: **GEMENSAM SANNING OCH IDENTITET** ("Satya/Gud"):

[Utavvåld + Antivåld]



Rationalitetsformer:
(Normativ)

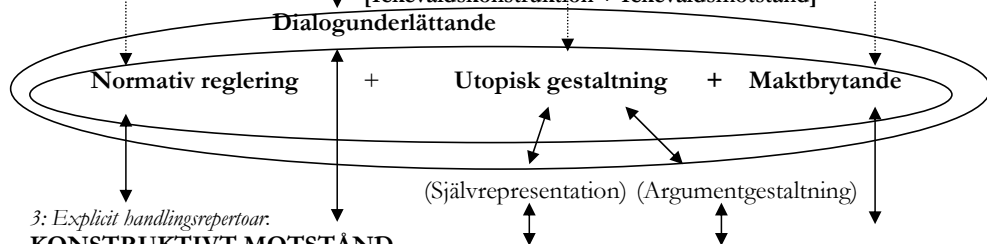
(Kommunikativ)

(Expressiv)

(Strategisk)

2: Idealtypers handlingsrepertoar: **En KONSENSUSDIALEKTISK INTERAKTION** ("Satyagraha")

[Ickeavåldskonstruktion + Ickeavåldsmotstånd]



3: Explicit handlingsrepertoar:

KONSTRUKTIVT MOTSTÅND

Resocialisering genom habitusmodificering (träning, kollektiv, ickevåldslig livsform). Institutionalisering av ickevåld (kulturellt, ekonomiskt och politiskt). Använda frizoner för ickevåldskonstruktion. Differentiering (specialisering och professionalisering). Normförsvar och normlydnad. Skapa alternativ och sprida i samhällen.	Motverka inskränkningar i egen ideologi och subjektiv sanning. Underlättande av samtalsintresse (via maktbrytande). Gemensam självreflektion över sanning/rätt. Övertyga med argument och undersökningar. Experiment med sanning/rätt i konflikter. Samtalsstrukturer (alt. mötesteknik).	Värna allas legitima behov. Upprepad utopisk gestaltning i risksituation. Stödja förtryckaren som person och bekämpa förtrycksbeteende. Förslagspresentation (gestaltning av argument öppet för samtal). Samarbeta kring gemensamma intressen. Visa och främja gemensamma visioner/utopier. Reflexiv och socialt överskridande identifiering. Vittnesbörd (att göra en konflikt eller kritik synlig). Symbolisk effektivitet (använda symboler som andra förstår).	Vägra delta i orättfärdighet (icke-samarbete, bojkott). Hindra underordning. Normolydnad. Humor (självironi, komiska omtolkningar). Undvika maktrelationer. Konkurrera med alternativ.
---	--	--	---

4: Implicit handlingsrepertoar (praktiska effekter ur inre spänningar och motsägelser):

ICKEVÅLDETS PARADOX

4: *Implicit handlingsrepertoar (praktiska effekter ur inre spänningar och motsägelser):¹*

ICKEVÅLDETS PARADOX

Sanktionerat ickevåld (belöningar, straff).	Icke våldsdiskurs som sanningsregim eller subjektivism.	Formande av "Icke våldsmänniskan" (disciplinerande ideal).	Paternalistiskt ickevåld (en välmenande intervention som "vet bättre" vad andra vill).
Sekteristisk gemenskap (eller dogmatisk).	Tvång i samtal (till vissa avtal).	Emotionell utpressning (med hjälp av dramatiskt lidande).	Sofistikerat tvång eller ny underordning (ej gemensamt beslutad, eventuellt dold).
Manipulativt ickevåld.	Samtalshämning (pga grupp-specifika samtalsregler).	Definieringsmaktkamp.	Motmakt ("en makt mot en annan makt", snarare än motstånd).
Rutiniserat ickevåld (icke-reflexivt).	Enskildas blockering av gruppens beslut (med veto).	Dolt beräkande presentation (manipulation).	Ömsesidig övervakning.
Disciplinärt ickevåld (aktions-, handlings-, själv-, total disciplin).	Retorik	Ortodox presentation (samtalsavvisande).	



5: *Empirisk handlingsrepertoar:*

ICKEVÅLDSRÖRELSERS PRAGMATIK

Konkreta ickevåldsrörelsers faktiska tillämpning av ickevåld. Var och en med sin unika kombination av ovanstående värden, idealtypers handlingsrepertoar, explicit och implicit handlingsrepertoar (vilka artikuleras i form av en helhets diskurs-, organisations- och aktionsformer).

Figur 9: *Icke våldets sociologi (Begrepps-schema 2)*

Figuren redovisar de centrala begrepp som utvecklats i avhandlingen och föreslår möjliga relationer mellan dem. Observera att begreppen såväl som relationerna mellan dem inte har underbyggts av empiriska fallstudier (förutom kapitel 8 om ickevåldsträning). Avhandlingen är en begreppsutveckling, inte en empirisk undersökning. Begreppsapparaten är vetenskaplig i den grad som begreppen är fruktbara för empiriska studier och teoriutveckling i kommande forskning.

¹ Se figur 10, samt tabel 4, 11, 13 och 16.

En skillnad jämför med grundstrukturen i figur 8 är att rörelsens handlingsrepertoar har delats in i tre nivåer (explicit, implicit och empirisk). Detta kommer att motiveras genom min ingående diskussion av ickevåldets motsägelsefullhet.

En annan skillnad är att jag hävdar dialogunderlättandets överordnade roll som samordnare av de andra handlingstyperna och det har att göra med en ”konsensusdialektisk interaktion” som måste införas för att begreppsschemat skall hänga samman. Denna ansats till *teori* om ickevåld diskuteras ingående nedan.

Begreppsschemat beskriver ickevåldets olika sociala uttrycksformer och de varierande metoder rörelser kan tänkas använda. Observera dock att begreppsschemat inte har ambitionen att vara uttömmande – enbart så bred som möjligt – det finns säkerligen fler nödvändiga begrepp som behöver utvecklas. Begreppen är inte heller uteslutande. Icke våld kan ibland beskrivas med flera av dessa begrepp samtidigt beroende på vilka aspekter man vill lyfta fram.

Figuren anger ickevåldets sociologiska begreppsschema genom att beskriva hur ickevåldets idéer och praktiker begreppsligt hänger samman. Begreppen organiseras på fem ”nivåer”: *värden*, *ideal handlingstyp*, samt *explicit*, *implicit* respektive *empirisk handlingsrepertoar*. För varje nivå anges typiska exempel på begrepp för ickevåldets manifestationer, inte samtliga tänkbara begrepp.¹ Den översta nivån är utopisk och minst påverkad av den praktiska verklighetens omständigheter, den nedersta nivån är socialt praktisk (pragmatisk) och minst påverkad av utopin. Relationen är en i båda riktningarna utopisk/pragmatisk ömsesidighet, på så sätt att utopin präglar den sociala tillämpningen, vilken ger erfarenheter som i sin tur formar om utopins innehåll och så vidare. En ömsesidig växelverkan antas råda. Icke våldets målsättning är att materialisera utopin i verkligheten.

Det finns flera positioner som ickevåldet kan anta. En ren urvattning av utopin blir ett slags *pessimistiskt ickevåld*, ett ickevåld utan självförtroende och utan någon tro på förändring. En allt högre grad av *icke våldslig social förändring* bringar verklighetens tillstånd närmare utopin. Om den förverkligas på ett avgörande sätt talar vi om en *icke våldslig revolution*. Men omvänt så kan även aktivisterna anpassa sin utopi (och därmed även sina värderingar och metoder) efter en våldsam verklighet och utveckla *icke våldslig konvention*. I den empiriska verkligheten av historiska och nuvarande rörelser ser vi rimligen varianter mellan dessa analytiska positioner: mer eller mindre utopiska och mer eller

¹ Den explicita (ideala) repertoaren har föresetts med begrepp utvecklade under diskussionerna i kapitel 4–8. Begreppen i den implicita kommer att utvecklas nedan medan den empiriska repertoaren ligger utanför avhandlingens undersökningsområde.

mindre pragmatiska. Den förväntade manifestationen är med andra ord *en utopiskt pragmatisk ickevåldsrörelse*.¹

Relationens fem nivåer visar på fem fenomenologiska manifestationer av ickevåld: en i visioner uppmålad helhet av högre värden (*Ickevåldsutopin*), en i litteraturen hos Gandhi angiven ideal handlingsform (*Satyagraha*), en i strategier och handböcker formulerad handlingsrepertoar av handlingsregler och ”metoder” (*Konstruktivt motstånd*), en i kritiska reflektioner eller vetenskapliga rapporter avslöjad ”dold läroplan” av ”irrationell”, implicit eller oavsiktlig handlingsrepertoar (*Ickevåldets paradox*)², samt slutligen den i empiriska rörelser manifesta repertoaren (*Ickevåldets pragmatik*). Ickevåldet i empiriska rörelser uttrycks enligt denna ickevåldets sociologi genom sin specifika kombination av utopiska värden, ideala handlingstyper, explicit och implicit repertoar.

Figuren beskriver också kopplingen mellan utopin och handlingstyperna via sina respektive rationalitetsformer.

I den analytiskt konstruerade figuren framträder ickevåldets mål (utopin) och medel (repertoarnivåer) som separerade, men i praktiken är det alltså ickevåldets ambition att förena mål och medel. I den sociala pragmatik som förverkligar ickevåldet är alla dessa analytiska nivåer närvarande samtidigt.

I fortsättningen kommer jag att visa hur ickevåldets rationalitetstyper innehåller en rad inbyggda och svårhanterbara spänningar, vilka riskerar göra ickevåldet icke-idealt, ja rent av ibland *paradoxalt motsägelsefullt*. Vissa av dessa motsägelser är med nödvändighet motsägelsefulla, andra utgöra ett problem enbart tillfälligt.

Jag kommer därefter att argumentera för att ickevåldet inte alltid och med nödvändighet kollapsar utan faktiskt är möjligt att realisera – trots dessa motsägelser – alltså att det är möjligt att framgångsrikt hantera spänningarna och motsägelserna, åtminstone tillfälligt.³ Hur allvarligt problemet med ickevåldets motsägelser är avgörs dock till syvende och sist av den faktiska och empiriska tillämpningen, något vi inte kan avgöra genom begreppsutveckling. Vi behöver dock begrepp som kan beskriva dessa motsägelser då de inträffar och begrepp som ger oss redskap att beteckna hur ickevåldet hanterar dessa motsägelser i de fall rörelser faktiskt lyckas hantera dem.

¹ Observera hur den polarisering som ickevåldsstudier präglas av; dikotimin mellan ”tekniskt ickevåld” och ”principiellt ickevåld” (se kapitel 1 och 2), upplöses i begreppsordningen. Varje ickevåldsrörelse är uttryck för sin särart av kombinerade värden och praktik; ”principer” och ”teknik”. Ickevåld som uteslutande utopiska principer eller praktisk teknik blir otänkbara (då det inom detta begrepps-schema i så fall upphör att vara ickevåld).

² Ickevåldets paradox är i egentlig mening inte ”irrationell”. Den är irrationell enbart utifrån ickevåldets ideala rationalitetsformer, men samtidigt rationell i andra betydelser, exempelvis (strategiskt) för att kortsiktigt påverka andra och samhället effektivt, eller för att motverka ambivalens.

³ Ickevåldet kan dock *inte* realiseras till fullo utan enbart till en viss gräns eller delvis, som vi sett i kapitel 3. Förutsättningarna för avhandlingens begrepps-schema är dock, dels att ickevåldet kan realiseras i *tillräcklig* grad för att med fog kallas ickevåld, dels i *ökad* grad kan närma sig sitt ideal. Annars vore ickevåldslig social förändring omöjlig redan från början.

Ickevåldets motsägelsefullhet

Nu vänder vi vårt intresse till ickevåldets motsägelsefullhet i syfte att utveckla de begrepp som anges som ”*Implicit handlingsrepertoar* (praktiska effekter ur inre spänningar och motsägelser): *Ickevåldets paradox*” i begreppsschemat, figur 9. Jag kommer att börja med att ange motsägelser *inom* var och en av rationalitetstyperna. Därefter kommer motsägelser *mellan* dem att diskuteras. Observera dock att samtliga motsägelser uppstår immanent, det vill säga inom ickevåldshandlandet, i ickevåldets egen dynamik, inte på grund av utomstående fenomenens inverkan. Problematiken är alltså en inre problematik, något ickevåldsrörelser inte helt kan avskaffa (eftersom det då upphör att vara ickevåld).¹ En grund för motsägelsefullheten kan vi se i ickevåldets utopiska värden: att förena mål och medel, respektive moral och praktik, samt skilja mellan absolut Sanning och relativ sanning, respektive förtryckets personer och roller. Dessa värden är utopiska i den mening att de är både önskvärda och omöjliga att uppnå.

Det allvarigaste problemet för ickevåldsaktivister är kanske att det *inom* varje handlingstyp finns en oupplöslig spänning (se tabellen nedan). Det gör ickevåldet svårt att hantera och praktiskt tillämpa. Ickevåld riskerar kontinuerligt att glida över i den ena eller andra överdriften. Inom dialogunderlättande råder en konflikt mellan förståelsens krav på öppenhet för den andres nya synsätt/argument och det tvingande behovet att någon gång avsluta samtalet och fatta beslut, vilket i någon mån alltid utesluter (andras) perspektiv. Maktbrytandets motståndsjakter söker en upplösning av underordning samtidigt som motståndsrörelsens disciplinering och en integrering av ickevåldssamhället kräver människors underordning till ickevåldets värden och normer. Därmed uppstår en ny makt, en makt som är i kamp med en hegemonisk makt. Ickevåldets produktion av makt är inte automatiskt mindre förtryckande. Endast en gemensamt kritisk granskning kan avgöra den kvalitativa skillnaden mellan maktformerna. Inom den normativa regleringen uppstår en spänning på grund av omöjligheten att uppfylla en idealt demokratisk reglering. Det innebär att regleringen med nödvändighet (i någon mån) blir illegitim. Den utopiska gestaltningen präglas i sin tur av en spänning mellan argument för ickevåldets gemensamma sanning och försvaret av aktivistens egen sanning.

¹ Jag tar här inte upp sådan motsägelsefullhet som uppstår i det konkreta *sätt* ickevåld praktiseras, exempelvis sexism, rasism eller sociala konflikter i ”the (not so) beloved community”, se McAdam (1988, sid 101ff). Det tillhör snarare empirisk forskning.

Dialog- underlättande	Maktbrytande	Normativ reglering	Utopisk gestaltning
Förståelsens öppenhet kontra beslutets fixering	Upplösa underordning kontra bygga motmakt.	Legitim (demokratiskt beslutad) kontra illegitim reglering.	Presentation av (argument för) ickevåldet och gemensam sanning kontra självet och egen sanning.
Omöjligheten att åtskilja universell Sanning och partikulär sanning.	Omöjligheten att förena kampens mål och medel.	Omöjligheten att förena moralens ideal och verklighetens praktik.	Omöjligheten att åtskilja förtryckets person och roll.

Tabell 16: *Ickevåldets motsättningar inom handlingstyperna*

Inre motsättningar präglar var och en av ickevåldets fyra olika handlingstyper. De uppstår var för sig ur omöjliga ideal.

Låt oss förklara tabellen genom att ta och diskutera var och en av dessa inomrationella spänningar i tur och ordning. Till att börja med har vi dialogunderlättandet.

Dialogunderlättande: En effektiv sanning?

”[According to Foucault] the search for consensus through discourse is a type of disciplinary action (‘consensual disciplines’) aimed at taming and bringing order to a world of unruly differences.”¹

Vi har i kapitel 5 sett hur dialogunderlättande utgör en central metod för ickevåldets kommunikativa rationalitet. Genom utveckling av samtalsformer och strukturering av kommunikationen eftersträvas en jämlik dialog. Dialogen syftar till gemensam förståelse och överenskommelse baserat på ömsesidig argumentation. I sökandet efter Satya eller gemensam och universell sanning blir dialogen mellan konfliktparter avgörande eftersom det är då nya gränsöverskridande förståelser och överenskommelser kan ske. Genom maktbrytande underlättas elitors intresse av seriösa samtal med aktivisterna.

¹ Chambers (1995, sid 171).

Tidigare kapitel har utvecklat hur ickevåldets förståelseorientering idealt fungerar med hjälp av bland annat experimentella aktioner, egna faktaundersökningar av konflikters omständigheter och kritisk självreflektion över beteenden i ickevåldsträningens simuleringsövningar, vilka syftar till att motverka begränsningar uppkomna ur den egna ideologin och deltagarnas subjektiva sanninguppfattning. Ambitionen är att nå en mer stabil sanning genom att tillsammans med rörelsens deltagare kritiskt utmana uppfattningar, åsikter och sanningar om verkligheten. Men dialogens ideal bryts av ett antal inbyggda spänningar.

I ickevåldsansatsen finns en huvudsaklig *spänning mellan den absoluta och den partikulära sanningen*, en spänning som gör dialogunderlättandet instabilt. Icke-våld försöker överskrida konflikters lösningar mellan parternas (begränsade och partikulära) uppfattning om hur verkligheten är konstituerad och bör organiseras. Ambitionen är att finna en gemensam sanning genom dialog i konflikter. Denna gemensamma sanning konstrueras i interaktionen mellan parterna samtidigt som den antas råda universellt och på något sätt redan innan parterna kom överens. En klart instabil bild av ”sanning” framträder: evig men ändå konstruerad av konkreta personer, absolut rådande men uppfattad olika av olika människor, universell men utan någon som vet hur den ser ut.

Som konkret praktik ger ickevåldsrörelsers dialog i konflikter upphov till motsägelse. Dialogen är alltid en del av en social verklighet, inte en ideal samtalsituation. Om den är framgångsrik så leder den till ny förståelse av sanning och en förståelse mellan konfliktparterna, vilket möjliggör en (implicit/explicit) (del-)överenskommelse om hur man skall hantera konflikten. Överenskommelsen formuleras som ett gemensamt beslut när tillräckligt stor ömsesidig förståelse har nåtts, tillräckligt för att finna acceptabla lösningar. Utifrån Ernesto Laclau innebär beslut rent logiskt ett avslutande av dialogen eller den fortsatta förståelseprocessen, alltså ett uppgivande av genuin förståelse, även efter en seriös och långvarig dialog.¹ När beslutet tas har man så att säga kommit till (be)slutet av dialogen, man är överens och kan enas kring ett fungerande avtal. Därmed slutar man, rent logiskt men kanske även i praktiken, att tala med varandra. Beslut är nödvändiga och omöjliga att undvika i en praktisk verklighet. Livets verklighet av val och ställningstaganden tränger sig alltså ständigt på förståelsens utopiska ideal. Denna existentiella spänning kan sägas gälla alla rörelser med demokratiseringsambitioner. Men ickevåldsrörelsers praktik förstärker spänningen.

Icke-våldsrörelsen befinner sig i ett spänningsfält som placerar den mellan att förstå den gemensamma Sanningen och att handla utifrån sin partiska sanning. Detta innebär att ickevåldets konflikthantering med nödvändighet inbegriper ett dilemma: att söka efter förståelse mellan konfliktparterna (genom dialogunderlättande i riktning mot en utopisk dialog) med hjälp av

¹ Laclau, Ernesto (“Deconstruction, Pragmatism, Hegemony” 1996, sid 47–67).

framtvängandet av makthavares lyssnande (genom maktbrytande) och det nödvändiga avslutandet av förståelseprocessen i konfliktens hantering (genom beslutsfattande).

Utopisk konsensus är inte möjligt i praktiken eftersom det just är en utopi. Genuin konsensus är dock inte heller möjlig om vi inte ständigt fortskrider och utvecklar förståelseprocessen. Men beslut är ju som sagt nödvändiga och oundvikliga. Därmed tvingas ickevåldsrörelsen att göra avvägningar mellan förståelse och effektivitet; antingen öppet och självkritiskt eller dolt och styrande. Varje beslut som tas medför med nödvändighet en uteslutning av människor, sanningar, idéer och praktiker, som inte får plats i den ömsesidiga förståelsen. Inom ickevåldsrörelsen kommer även att ställas krav på effektivitet och praktiskt tillämpliga beslut, speciellt om rörelsen engagerar sig i politiska frågor. Eftersom användandet av påverkan, effektiva strategier eller manipulation står i motsättning till dialogens innebörd, kommer denna motsättning ibland att vara akut. Icke-våldsrörelsen hamnar då i en motsättning mellan ett ideal av icke-förtryck och en praktik av oundvikligt förtryck.

Om denna motsättning erkänns kan den hanteras genom diskussion kring vilka prioriteringar, kompromisser och begränsningar som spelar roll. Då kan man öppet diskutera vad som är viktigt, möjligt och önskvärt. Därmed blir åtminstone en del av den uteslutning som sker offentlig och medveten.

Om existensen av motsättningen däremot förnekas blir ickevåldsrörelsen offer för en bedräglig ideologi som döljer maktutövningen. McReynolds (1988) menar att användningen av konsensus i vissa ickevåldsrörelser i USA visar på ”a very serious problem – the almost totalitarian attitudes which can be masked by consensus, the extraordinary pressure for ’group think’...a dangerous way to avoid individual responsibility”. Utgångspunkten i ickevåldsrörelsen är ett försök att omvända andra utan att använda makt, tvång eller våld. Om det egna användandet av makt (av någon anledning) inte kan erkännas, blir det nödvändigt att dölja det. När makten är dold och kreativ kan den verka än mer effektivt på mottagliga och ej försvarsberedda människor. I en rörelse som vill ”förbättra” människor ligger manipulation nära till hands. Speciellt om man vill förbättra motparten mot dennes vilja. Därmed riskerar ideologin att leda till en manipulativ praktik, ett *manipulativt ickevåld*.

I ickevåldsrörelsen ligger det dessutom nära till hands att manipulationen uttrycks i ett paternalistiskt dilemma. Om rörelsen är strikt och vägrar att använda våld, tvång och makt i kontrollen av motståndarna, blir det nödvändigt att söka efter omvändelse. Av Sharps fyra ”mekanismer” för framgång:¹ motpartens omvändelse, anpassning, desintegration eller ickevåldsbetvingande, är det endast omvändelse som kan beskrivas som en genuin överenskommelse eller förståelse. Men även en mindre strikt tillämpning av gandhianskt ickevåld skulle innebära att rörelsen bara kan tillåta en ”moralisk press” eller ickevåldsbetvingande där det enda som framtvängas är en möjlighet till dialog

¹ Sharp (2004, sid 415–421).

eller ett möte.¹ Här blir det en hårfin skillnad mellan att å ena sidan tvinga någon till ett möte, att få en erfarenhet eller att höra ett argument, och å andra sidan att tvinga någon att ändra uppfattning.

En motståndare som för tillfället förtrycker andra hoppas ickevåldsaktivisten, åtminstone i slutändan, skall vara beredd att förändra sin ståndpunkt och sitt beteende genom den framtvingade kontakten och dialogen med rörelsen. "Framtvingandet till dialog" bör i ickevåldsrörelsens perspektiv förstås som en "befrielse genom dialog". Men genom att försöka underlätta förståelse och befrielse för förtryckta grupper uppstår en "befrielse" som inte alla inblandade människor bett om eller gemensamt utformat. Här finns en grund till att ickevåldsaktivister faktiskt ärligen kan mena sig veta bättre än andra vuxna och kompetenta människor vad de egentligen behöver. Det vill säga, ickevåldsrörelsen riskerar att främja en ny form av vad man kan kalla *paternalistiskt ickevåld*. Problemet uppstår i motsägelsen av att försöka finna fria överenskommelser utifrån ostörd dialog och ömsesidig förståelse – med de människor som ickevåldsrörelsen samtidigt försöker "hjälpa" att förstå vad som är bäst för dem. Detta motsvarar en speciell maktteknik som Foucault kallar "pastoral makt".² Här har herden makt över sin flock genom både en självklar exploatering och en kärleksfull omsorg.

Motsägelsen i ickevåldsrörelsen visar sig på motsvarande sätt även i sökandet efter sanning. Icke våldsrörelsen försöker tvinga in motståndaren i en dialog där deltagarna förutsätts söka en gemensamt övertygande sanning. I samtalet kan visserligen alla argument framföras men en av deltagarna i samtalet, ickevåldsaktivisten, låter inte argumenten tala för sig själva, utan frestas att försöka "hjälpa" de andra att förstå den befriande sanningen – aktivistens sanning.

Som jag sagt tidigare kan ingen enskild person enligt den gandhianska ickevåldssynen vara säker på sanningen, utan en gemensam sanning kräver ett godkännande i en så ideal konsensussituation som möjligt mellan alla berörda. Men trots det måste alla människor i kraft av att leva socialt, handla här och nu i den sociala verkligheten. När de gör det har de inget annat val än att handla i enlighet med sin begränsade uppfattning om sanningen. Icke våldsaktivisten måste alltså, liksom alla andra, utgå från sin egen begränsade sanning i dialogen och argumentera för den. Precis som all moralisk sanning gör ickevåldsaktivistens sanning anspråk på att vara av godo för alla inblandade. Problemet är bara det att de andra parterna, i ickevåldsaktivistens perspektiv, "ännu inte har insett detta". Då ligger det nära till hands att *anse sig veta bättre* vad andra behöver. Om man inte ger andra likvärdig rätt till argumentation sätter man sig över samtalets jämlikhet. På detta sätt kan man säga att ickevåldsrörelser riskerar att "befria" andra utifrån sin egen begränsade version av sanningen via en dold maktteknik. Denna "ickevåldspaternalism" skiljer sig

¹ Galtung & Naess (1990, sid 160f).

² Foucault, Michel (*Politics, Philosophy, Culture, Interviews and other Writings 1977–1984* 1988).

från den paternalism som finns inom marxism-leninismen, där man tänker sig att arbetarklassen skall medvetandegöras och befrias med hjälp av en partielit. I marxism-leninismen är denna tanke om en bättre vetande elit offentligt uttalad. Icke våldsrörelsen uttrycker offentligt en jämlikhetsprincip och om den kombineras med ett förnekande av detta maktdilemma, blir paternalismen bedrägligt dold.

Strategiskt ickevåld: Motståndets disciplinering

Vi har framförallt i kapitel 6 sett hur ickevåld går att beskriva som ett motstånd mot den underordning maktrelationer åstadkommer. En rad motståndsmetoder har diskuterats, exempelvis olydnad, bojkott och humor. Frågan som vi inte tog upp i det kapitlet var vilka *nya former av makt* som uppkommer genom ickevåldsrörelsens motstånd mot makt. Författare som berör ickevåldsrörelser diskuterar vilka möjligheter ickevåldsmotståndet har att påverka politiska institutioners makt, framförallt militären och nationalstaten.¹ Ibland diskuteras även motstånd mot ekonomiska institutioner såsom kapitalistiska företag.² Det innebär att författarna fokuserar på ickevåldsrörelsers relationer med dess motparter. Sharp problematiserar inte interna maktprocesser utan menar att ickevåldsmotstånd huvudsakligen har demokratiserande effekter. Aktivisterna får ett ökat självförtroende, lär sig samarbete och en decentralisering av makt sker i samhället.³ Icke våldsrörelsers maktanvändande ses som något positivt och maktproblemen betraktas som mindre allvarliga än de som uppstår i militära motståndsrörelser eller i en nationalstat.

Till skillnad från Sharp har jag argumenterat för att det inte räcker med ett strategiskt perspektiv, även ickevåldets kommunikativa sanningsorientering är avgörande. Än mer avgörande är kanske den motsättning som uppstår mellan makt och sanning inom rörelsen. Jag tänker visa att Sharp förmodligen underskattar rörelsernas produktion av nya maktproblem.

Att ickevåldet har förutsättningar att undergräva existerande underordning i den rådande maktstrukturen innebär inte att vi kan utesluta att ickevåldsmotståndet producerar sin egna nya form av underordning. Ett klassiskt sätt att utöva motstånd på är att bygga en större och konkurrerande makt. Det försöker ickevåldsmotståndet undvika. Problemet är dock att byggandet av det nya ickevåldssamhället (och de konkurrerande alternativ ickevåldsrörelsen bygger) med nödvändighet innebär att människor måste underordna sig någon slags uppsättning värden, principer och regler. Även om

¹ McAdam, Doug m fl (1996); Schock (2005); Sharp (1973); Zunes m fl (1999).

² Martin, Brian (*Nonviolence vs. Capitalism* 2001a).

³ Sharp (1973, sid 777–810; 1980a, sid 60ff).

de utvecklats tillsammans blir frågan till vilken grad reglerna är beslutade i ideala samtalsituationer. Det är inte heller säkert att alla regler är kända. Vi kan rimligen anta att det liksom i andra grupper finns informella och självklara sanningar som undgår deltagarnas uppmärksamhet. Liksom andra är ickevåldsrörelser ideologiska och därmed (delvis) blinda för de godtyckliga trosföreställningar som präglar dem. Upplösningen av underordning kombineras därmed på ett obekvämt sätt med byggandet av en motmakt, en ny underordning.

Maktproblem uppstår i *spänningen mellan ickevåld som utopi (mål) och som praktik (medel)*. Utopin är omöjlig att nå och översätts därför till ett avlägset men kanske nåbart mål. Detta mål tänker man sig skall prägla de medel som används i kampen för att uppnå målet. Men i och med att målet per definition inte är uppnått ännu kan det inte till fullo förverkligas i medlet. En ovillkorlig diskrepans uppstår i stegen från utopi till mål och från mål till praktiska medel. Dessutom kommer medlen också att påverkas av kampens dynamik, relationer, tillfälliga situationer och deltagarnas olika bedömningar. I värsta fall kommer alltså ickevåldskampens medel att bli fundamentalt olik den ickevåldsliga utopin. I bästa fall kan medlen i vissa avseenden avspegla utopins glans.

Eftersom minsta våldsanvändning i en ickevåldskamp kan förstöra den speciella dynamik som ickevåldet skapar kan en enda persons agerande påverka deltagare i rörelsen, motparter eller andra grupper.¹ Därför blir ickevåldsaktivisters våldshandlingar ”lika mycket ett förräderi mot saken som desertering är i armén”.² Därmed uppstår ett nödvändigt behov av att rörelsen främjar ickevåldsligt agerande.³ I ickevåldshandböcker benämns detta ”nonviolent discipline”: ”our explicit agreement with each other.”⁴ Basen för disciplinen är alltså demokratiskt beslutade handlingsregler. Det är inte i första hand denna *formella* disciplin som skapar maktproblem. Istället handlar det om vad som gör reglerna verkningsfulla. Varje explicit handlingsregel väcker frågan om hur organisationen säkerställer att den efterlevs. Mekanismerna som används blir då den *informella* disciplinen, den som antagligen inte beslutats gemensamt. Det är kombinationen av formell och informell disciplin som är intressant ur ett maktperspektiv. För att få reglerna att verka kraftfullt ligger det nära till hands att man inför metoder som säkert kontrollerar aktivisternas agerande – ett *disciplinärt ickevåld*. Disciplinärt ickevåld är en speciell maktform i just ickevåldsrörelser där människors beteende behandlas som objekt för detaljträning, övervakning och kontroll utifrån bestämda normer för ”ickevåld”.⁵ Här skiljer jag mellan fyra former av disciplin inom

¹ Se Biggs (2003) redovisning av ickevåldsrörelsers problem att hantera internt våld då de utsätts för stark repression, sid 24.

² Sharp (1973, sid 627).

³ Bergfeldt (1993, sid 354f); Sharp (1973, sid 573–655).

⁴ Continental Walk (1975), sid 11.

⁵ Se Foucault (1994, sid 41–46); Beronius (1986, sid 11, 28ff) om disciplin.

ickevålds rörelser. De kategoriseras utifrån två dimensioner: vad/vem som disciplinerar vad/vem.

Den ickevåldsliga disciplinen kan vara en social kontroll av deltagare på ett sådant sätt att man undviker att våldshandlingar uppkommer just under specifika aktioner genom en rörelses specifika *aktionsdisciplin*. Då handlar det enbart om konkret beteende i specifika situationer, exempelvis att inte springa eller förstöra saker under en aktion. Denna form av disciplin rör inte hur aktivisterna betar sig i andra aktioner, kampanjer eller sammanhang. Aktionsdisciplinen kan uttryckas i ”aktionsriktlinjer” och säkerställas via aktionsträning.¹ Det är alltså en begränsad disciplin som upprätthålls av rörelsen genom det sätt som den organiseras.

En mer generell form av disciplin utförs då rörelser normativt sanktionerar ett visst beteende och kontrollerar hur riktlinjer för rörelsen eller en längre kampanjs verksamhet följs. Denna *handlingsdisciplinering* kan vara mer eller mindre detaljerad eller omfattande men berör ändå inte hur aktivisterna lever sitt liv i andra sammanhang utanför rörelsen. Medborgarrättsrörelsen hade relativt långtgående regler i ”code of conduct” eller ”Dos and Don’ts”.² Förutom konkreta handlingsregler där man lovar att inte slå tillbaka eller svära när man blir illa behandlad, kan kraven vara mer långtgående: ”Be loving enough to absorb evil and understanding enough to turn an enemy into a friend.”³ I medborgarrättsrörelsens ”Commitment Card” inleddes de tio långtgående löften med orden

”I hereby pledge myself – my person and body – to the nonviolent movement. Therefore I will keep the following ten commitments: 1. Meditate daily on the teachings and life of Jesus, 2. Remember always that the nonviolent movement in Birmingham seeks justice and reconciliation – not victory, 3...”⁴

Handlingsdisciplineringen kan konstrueras i både ickevåldsträning och kollektivt liv. Denna disciplin ställer krav både på beteendet och på de intentioner deltagarna har men är begränsad till deras verksamhet inom rörelsen. Den kräver deltagarnas individuella samverkan för att upprätthållas men organiseras huvudsakligen av rörelsen.

En tredje form av disciplin är *självdisciplin*, en disciplinform där ickevåldsaktivister individuellt eller tillsammans utifrån individuella övningar, löften eller mer eller mindre medvetna beslut försöker kontrollera sitt eget

¹ Zietlow (1977).

² Chabot (2003, sid 204f). Se också Continental Walk (1975) och deras ”everyday interaction discipline”. Även när de anger en ”spiritual discipline” för droger och sex är det under marschen och i egenskap av deltagare i marschen i relation till allmänhet och samarbetspartners. Man lägger sig inte i deltagarnas privata liv, utanför marschen.

³ Chabot (2003, sid 205).

⁴ Citerat i Chabot (2003, sid 211).

beteende.¹ I självdisciplinen eftersträvas en långsiktig rekonstruktion av sådana vanor, införlivade normer och beteendemönster som inte anses vara önskvärda.² Självkontrollerad disciplin är fortfarande en maktteknik och Foucault har visat att subjektet bakom makten inte är avgörande, tekniken dominerar i sig oavsett vem som styr, oavsett om det ens finns någon medvetenhet alls. Här finns dock en viss skillnad då en *kontrabegemonisk* disciplin är möjlig: forandet av ett subversivt beteende och ett nedbrytande av hegemoniskt disciplinerade mönster. Självdisciplinen är beroende av individens aktiva organisering och kan ske helt privat, utan att rörelsen vet vad dess deltagare gör: "a promise made by one to oneself."³ *Löftet*, inför andra, Gud eller sig själv, där utfästelser om ett nytt beteende görs "utifrån universellt erkända principer" är den centrala mekanismen för självdisciplinen.⁴ "God is the very image of the vow. God would cease to be God if He swerved from His own laws even by a hair's breadth", menar Gandhi och via löften uppnår man den etiska disciplin som är förutsättningen för "self-realisation".⁵ Genom löftet lovar man att göra eller inte göra en specifik sak. Men ett löfte kan omgärdas av villkor och löftets transformativa styrka ligger inte i dets svårighet utan i ens orubblighet att upprätthålla det.⁶

Ambitionen är inte att omforma åsikter, vilja eller grundläggande personlighet (även om en lång tids ambitiös självdisciplin har sådana effekter) – utan kraven handlar om vissa specifika och nya beteenden, intentioner och attityder. Tanken är att alla samhällen vilar på att människor gör det de lovar.⁷ Därmed bör skapandet och förändringen av ett ickevåldsligt samhälle i än högre grad kräva människors löften, att de verkligen upprätthåller de värden och principer som ickevåldet står för.⁸

För det fjärde kan disciplinärt ickevåld vara en livsomfattande och socialt integrerad normativ kontroll, en *total disciplin*, lik den Gandhi pläderade för, en "rening" av personers våldsamma tankar, handlingar, känslor och ord från liv och vardag.⁹ Här handlar det om en disciplin med personlighetsförändrande ambition (utifrån en föreställning om moralisk "utveckling"). Genom att både placera sig i ett visst långvarigt institutionellt sammanhang omfattande hela personens liv (totala institutioner) och underkasta sig vissa långtgående löften (offentliga livslöften) är tanken att vissa bestämda karaktärsdrag kan främjas.

¹ För en variant som bygger på individens "mindfulness" i all verksamhet, se Nhat Hanh (2003).

² Se exempelvis Dear (1993).

³ Gandhi i ett brev till Kumarappa (Iyer 1973, sid 77). John Dear (1983) menar att man som kristen kan ge ett löfte inför sig själv och Gud.

⁴ Iyer (1973, sid 78).

⁵ Citerat ur Mathai (2000, sid 146, se även 120ff). För en analys av löftens centrala roll för Gandhi, se Iyer (1973, sid 73ff).

⁶ Iyer (1973, sid 74).

⁷ "All business depends upon men fulfilling their promises" (Gandhi 1999: Vol. 50, sid 136).

⁸ Dear (1993).

⁹ Gandhi (1970, sid 18, 146); Galtung & Naess (1990, sid 133ff); Sharp (1973, sid 615–633).

Det är i detta sammanhang som ickevåldsaktivisters boendegemenskap spelar sin avgörande roll. Genom att en mindre grupp hängivna aktivister gör livsval om att bo och leva tillsammans under en strikt ickevåldsregim uppnås båda dessa mekanismer (en total institution och livslöften).¹ Gandhis ashrams var sådana institutioner, placerade långt borta från det moderna samhället, eftersom det enkla bylivet ansågs främja ickevåldsaktivism. Alla, oavsett klass, kön, ålder, kast, religion eller nationalitet, var välkomna, bara de deltog aktivt i dagliga rutiner och tog sina löften. De hängivna aktivisterna – ”satyagrahis” – tog livslånga löften att:

“(1) live according to their own view of truth, with conviction and at any cost; (2) express nonviolence and love in thought, word, and deed; (3) lead a celibate life, whether married or unmarried; (4) avoid spicy food and meat as much as possible; (5) refrain from stealing or other materialist impulses; (6) support local businesses and industries; (7) behave fearlessly and suffer the consequences; (8) refuse to treat any Hindus as “untouchables;” (9) preserve traditional Indian languages and forms of knowledge; and (10) realize the dignity of manual labor, whether highly-educated or illiterate ... In practice, this meant that ashram members built their own buildings and facilities. They ran their own co-ed schools for boys and girls from Christian, Muslim, Parsee, and Hindu backgrounds. They produced their own clothes, sandals, and food. And they followed strict daily routines, with meals, work, education, and general meetings at regular times. All these activities served to promote moral, mental, and manual learning”.²

Likheten med klostrens ordning är slående. Här är alltså en disciplinform som kräver full mobilisering av både den aktuella individen och rörelsen. Disciplinformen kan ses som en kombination av (offentliggjord) självdisciplin och (personlighetsomfattande) handlingsdisciplin som organiseras utifrån ett utvecklingsideal fastställt av rörelsen. I detta sammanhang blir individen ett med rörelsen och ickevåldet – i varje fall är det just det som är syftet.³

Både Gandhi och Sharp betonar att ickevåldets disciplin framförallt är en inre och personlig disciplin men samtidigt ett kollektivt krav för att ickevåld

¹ I Mutlangen levde sex centrala organisatörer bakom kampanjen, framförallt Volker Nick och Christopher Then, i motståndskollektivet Carl Kabat Haus enligt en ”strikt dagsrytm”. Hela dagen var uppdelad och inleddes med en morgonvaka framför kärnvapenbasen klockan 7 och avslutades med ett arbetspass fram till klockan 22. I dagsrytmen ingick också två pass meditation. Se kollektivets informationsblad till stödmedlemmar (*Rundbrief, No. 1* 1987). Jämför med Gandhis strikta ashramregler rörande korrekta löften, aktiviteter och attityder och inrutade schema från kl 4 på morgonen till 21 (Gandhi, M. K. *Ashram Observances in Action* [1955] 1998, appendix A).

² Chabot, Sean Taudin & Vinthagen, Stellan, (*Research in Social Movements, Conflicts and Change* kommande 2006).

³ Likt många andra kollektiva och utopiska gemenskaper misslyckades Gandhis ashrams och dess medlemmar regelbundet att leva efter sina löften och institutionella regler, se Thomson (1993)

skall fungera. Till skillnad från Sharp ser jag inte disciplinen i ickevåldsrörelsen som enbart en praktisk fråga utan som uttryck för en maktproblematik.¹ Maktproblem kan uppstå i ambitionen att forma ickevåldsaktivisternas ideal – Icke våldsmänniskan – det vill säga försöket att transformera människor i träningen och rörelsen.² I sökandet efter perfektion ligger ett ideal om hur en ickevåldslig människa skall vara, ett mål att sträva efter.

Vid två tillfällen utvecklade Gandhi innebörden av en ideal ickevåldsmänniska: första gången var precis inför en ickevåldskamp. I sitt tal i mars 1939 till de ickevåldsaktivister ("Satyagrahi volunteers") som stod inför en ovanligt våldsam konfliktsituation formulerade sig Gandhi med brutal tydlighet:

"An ideal satyagrahi would as a matter of fact be *insensible* to all the bodily tortures that might be inflicted upon him and experience nothing but *exultation and joy* under them ... But this needs *intense preparation* and *self-discipline* through *ceaseless labour* of love. Jailgoing is only a small step ... I would therefore expect every satyagrahi to keep a regular diary and *account for every minute* of his time in terms of constructive service."³

Efter att ha ingående beskrivit detta övermänniskoideal, som han understryker han själv ännu inte nått upp till, instruerar han de volontärer som inte känner sig kompetenta för uppdraget att åka hem.

Andra gången Gandhi beskriver idealet sker det utifrån en fråga om vad en ensam satyagrahi kan göra:

"The solitary satyagrahi has to *examine* himself. If he has *universal love* ... it must find its expression in his *daily conduct*. He would be bound with the poorest in the village by *ties of services*. He would constitute himself the *scavenger*, the *nurse*, the *arbitrator* of disputes, and the *teacher* of the children ... he would *own nothing* but would hold what wealth he has in trust for others ... His *needs* would, as far as possible, approximate to those of the poor ... [and he] will *always endeavour* to come up to, wherever he falls short of, the ideal ... His will be a *wellordered* household. ... [At] a time of emergency he will, *single-handed, effectively deal with it or die* in the attempt."⁴

Vi ser alltså att den ideala ickevåldsmänniskan består av två huvudsakliga ideal: ett *självupoffrande tjänande* av de behövande och *förmågan att utstå lidande* för sanningen. Båda idealen skall tillämpas i hela ens liv: överallt och alltid, till vilket pris som helst. I sin förlängning är den ideala ickevåldsmänniskan självutplånad:

¹ Sharp (1973, sid 620f).

² Se kapitel 8.

³ Gandhi (1999: Vol. 75, sid 134f, min kursivering). Gandhi använder, likt andra vid denna tid, termerna "han/honom" om människor i allmänhet, trots att han betraktade kvinnor som ("naturligt") mer kapabla att utöva ickevåld.

⁴ Gandhi (1999: Vol. 79, sid 64f, min kursivering).

utan egna behov, känslor och önskingar. Icke våldet, i den gandhianska versionen, kräver alltså att hela ens liv upplöses i kampen för de fattiga och rörelsens sakfråga.

Ett ideal är visserligen ett ideal och inte verkligheten. Det kanske skall ses som en ouppnåelig utopi – men är det en *önskvärd* utopi? Frågan är om detta är ett *ickevåldsligt* ideal. Förutom att det smakar lite illa i munnen när jag funderar över vad detta ideal innebär finns ett mer fundamentalt problem. Var tog den stackars *ickevåldsaktivistens självförverkligande* vägen i kampen för (andras) självförverkligande? Vi får ta Gandhi på allvar när han säger att ickevåld handlar om att lära sig ”the art of dying”. Om självutplåning inte är en risk och olycklig nödvändighet i kampen utan ett ”ideal”, framstår det gandhianska ickevåldsidealet som en *dystopi*.

Gandhi betonade visserligen att perfektion inte var möjlig, utan endast en viktig strävan.¹ Samtidigt menade han att det beroende på aktivisternas grad av ”självförverkligande” fanns tre former av ickevåld: en för de ”fega”, en för de i anden ”svaga” och en för de andligt ”starka” eller ”modiga”.² Här finns med andra ord en uttalad hierarki som organiserar individer efter en måttstock om uppnådd andlig utveckling. Människoidealet kopplades av Gandhi dessutom till effektivitet för rörelsens mål. Ju ”renare” ickevåldsmänniska, desto mer framgångsrik blir rörelsens kamp.

”*Satyagrahis* may rest assured, that even if there is only one among them who is pure as crystal, his sacrifice suffices to achieve the end in view. The world rests upon the bedrock of *Satya* or *Truth*.”³

Disciplin i sig är en maktform som motsäger ickevåldsmotståndets upplösning av underordning. Det som gör den problematisk är dels att den är nödvändig för att ickevåldskampen inte skall utmynna i våld, dels att ickevåldsutopins ideal gör varje ambitiös och konsekvent rörelse till en total disciplinkultur syftande till massproduktion av Icke våldsmänniskor. Risker för det förtryck som uppstår kan kanske motverkas med hjälp av olika kritiska inslag (exempelvis självkritisk reflektion och offentlig granskning utifrån). Problemet blir dock akut, som vi skall se i nästa avsnitt, om det kombineras med andra motsägelser inom ickevåldet, framförallt sådana som uppstår i normativ reglering.

Normativt ickevåld: Att reglera frigörelse

¹ Burrowes (1996, sid 123); Sharp (1979, sid 92).

² Galtung & Naess (1990, sid 107f, 222f).

³ Gandhi (1998, sid 30, Vol 4).

Vi har framförallt i kapitel 8 och i vårt senaste Intermezzo sett hur ickevåldets normativa reglering genom resocialisering förändrar människors hegemoniskt skapade habitus i ickevåldslig riktning och genom samhällsintegrering bygger upp nya ickevåldsinstitutioner och vanor. Dess redskap är som vi sett bland annat kollektiv, intensiva träningar och konstruktiva program. Genom att använda frizoner inom dominant system konstruerar rörelser sina nya och subversiva kulturer. Den normativa regleringen är ickevåldets skapande av konfrontativa alternativ och dess spridning av ickevåldets sociala livsformer.

En grundläggande spänning inom den normativa rationaliteten uttrycks i ickevåldsutopins *omöjliga ambition att förena moralens ideal med praktikens verklighet*. Moralens påbud (att man bör eller inte bör göra något i en viss situation) kräver ansträngning och görs inte med enkelhet. Icke-våldets moraliska ideal är ambitiösa och kräver en omfattande mobilisering av resurser – individuella och kollektiva – för att göra ett närmande mellan ideal och verklighet tänkbart. Visserligen kan man sänka idealens krav men det ligger inte nära till hands. Det gör däremot mobiliseringen och disciplineringen av praktiken. Det är med andra ord rimligt att anta ickevåldsrörelser avser att höja nivån hos praktiken. Här kan vi föreställa oss en omfattande förväntan på ickevåldsaktivisten.

Dessutom lever ickevåldssamhället, liksom alla andra samhällen, med det faktum att den normativa ordningen bara är legitim i den grad som den förankras demokratiskt av dess berörda deltagare. Då det ideala samtalet – även i ickevåldssamhällets gemenskap – är en omöjlig utopi kommer den normativa ordningen med nödvändighet att i motsvarande grad som dess demokratiska förankring avviker från idealet *de facto vara illegitim*. Därmed uppstår i ickevåldssamhället, liksom vilket annat samhälle som helst, ett behov av att *sanktionera ickevåldet*. Även om ett konsekvent ickevåld rimligen utvecklar sina specifika former för belöningar och bestraffningar kommer de att finnas i någon form. Även om bestraffningen utgörs enbart av frånvaron av en belönande uppskattning utgör den därmed trots allt en form av bestraffning och ett maktmedel.

Inom den normativa dimensionen av ickevåldshandlandet finns även motsättningar som kommer av att man både *följer och hävdar vissa normer medan man bryter andra*. I synnerhet civil olydnad är en ickevåldsmetod som är normativt motsägelsefull. Som vi sett kombinerar civil olydnad självpåtagen normlydnad och öppet konfrontativ normolydnad, samt både trotsande av och underkastelse under den normativa ordningen.

Svårigheten är till att börja med att fastställa vilka normer som motståndet behöver följa för att kunna förstås, accepteras och forma normer framgångsrikt. Vilka normer som följs bör ha konsekvenser för vilka målrationella, dramaturgiska, symboliska eller kommunikativa handlingar som blir möjliga. Det finns avsevärda skillnader mellan grupper normordning (vilket Sharp tar lätt på). Inom ett land, exempelvis mellan protestantiska och katolska kulturer i USA, och mellan olika kultursfärer, exempelvis mellan muslimska och

hinduistiska kulturer i Indien.¹ Det finns inte bara en skillnad i *vilka* normer som gäller utan även i vilken *grad* normerna är sanktionerade. Då en social gemenskaps normordning eller kultur inte kan reduceras till några renodlade principer (ens till en viss religion) utan består av hegemoniska såväl som kontrahegemoniska, motkulturella eller subkulturella strömningar, tematiskt skilda diskurser och en hybrid mix av gammalt/nytt och internt/externt – ja rent av ”globala kulturströmmar” – så är ett samhälles normativa gemenskap i sig många saker på en gång, i synnerhet ett modernt, globaliserat och samtidigt traditionellt samhälle som dagens fragmenterade Indien.

Ett samhälles normativitet är alltså inte bara informell, utan även mångtydigt instabil. Samtidigt behöver en oppositionell rörelse i sin utopiska gestaltning renodla en konflikts positioner, företrädesvis utifrån motpolerna våld/orättvisa kontra ickevåld/rättvisa. Därmed tenderar ickevåldsrörelsen att förenkla och representera konflikten i gott kontra ont. Problemet kan bli allvarligt då rörelsen dessutom skall reglera ickevåldets normativitet i rörelsens samhälle.

Normaliseringen sker – utifrån vår begreppsliga beskrivnings logik – via en motsägelsefull kombination av *reflexiv kritik* av normativa regler för beteende och en *strukturerande ickevåldsdiskurs*, som både samordnar rörelsens mobilisering av deltagare för kollektiv handling i ickevåldslig form och på ett problematiskt sätt *riskerar att upprätta en sanningsregim*, som genom sin accepterade maktordning och dolda agenda manipulerar, disciplinerar och kontrollerar deltagarnas föreställningsvärld, beteende och kroppar utifrån en uppsättning sanktionerade normer.

Den normativa motsägelsen kan förstås som pådrivet av ett försök att utifrån ickevåldsliga värderingar *förändra normer och samtidigt stärka den sociala integrationen*. Förändringen av normer möjliggörs genom att ickevåldsaktionerna tematiskt för upp normer till offentlig granskning och gemensam reflektion. Att stärka den sociala integrationen är nödvändigt för att hantera konflikter och förändra det rådande samhället i ickevåldslig riktning. Integration gör att vi upplever vår samhörighet med andra och är något som hänger intimt samman med dialogens möjligheter.

En ickevåldsrörelsens normativa reglering innebär att den försöker förändra människors handlande, relationer och samhällets ordning. I det förändringsarbetet finns risken att rörelsen producerar ny underordning. Skapandet av nya institutioner – en social etablering av konkurrerande eller kompletterande handlingsformer – innebär att man sanktionerar nya beteendemönster. Icke-våldsträning riskerar att förändra människors beteende och tankesätt i en i förväg bestämd riktning, utifrån ickevåldsrörelsens

¹ Rörelseteori i allmänhet har kritiserats av forskare i det globala Syd (”tredje världen”) för att vara allt för västorienterad. Kulturella och politiska skillnader spelar stor roll för rörelsers dynamik och logik menar Foweraker, Joe (*Theorizing Social Movements, Critical Studies on Latin America* 1995, sid 28–30). För en teoretisk genomgång (som typiskt nog inte urskiljer ickevåldsrörelser) av olika rörelser i Syd, se Wignaraja, Ponna (*New Social Movements in the South: Empowering the People* 1993).

uppfattning av vad som är politiskt korrekt. Förändringsambitionen blir i rörelsens perspektiv en ”förbättring” av människor. De nya ickevåldsinstitutionerna organiserar i så fall politiskt korrekta tankar, handlingar och känslor på ett sådant sätt att det ersätter vad människor skall underordna sig, inte underordningen.

Självutvärderingar, öppenhet med känslor inför gruppen och psykodrama är normala metoder i rörelsernas utbildningar och kan användas som maktredskap eller disciplinerande tekniker, speciellt eftersom de ses som positiva prestationer av deltagarna, inte som bestraffningar.¹ Om metoder ses som positivt värdeladdade kan maktutövningen nämligen döljas.

En intressant paradox framträder. Samtidigt som ett samhälle fritt från våld är en önskvärd möjlighet eller utopi för de flesta av oss, blir det gandhianska ickevåldet en mardröm i sin logiska förlängning. Om vi har en människosyn som hävdar människans kapacitet till både gott och ont kan ickevåldet inte förverkligas fullständigt. Om man istället menar att människan i någon slags essentialistisk mening är enbart god (och att vi gör ont enbart för att den goda kapaciteten förhindras eller förvrängs av omständigheter utanför oss) kan man lockas att tro på utopins förverkligande. Tanken är då att människor kan ”fulländas” till sin ”sanna natur”, det vill säga ”ren godhet”. En slags andlig elitism uppstår; en blandning av hierarki, total disciplin och föreställningar om själslig utveckling. Vissa är så inspirerade av den gandhianska visionen om ickevåld att de glömmar bort att en utopi är en utopi och inte kan förverkligas. Varje utopi som man tror sig förverkliga blir totaliserande och förtryckande, även den gandhianska.²

Om den ickevåldsliga ”förbättringen” av människor lyckades fullt ut, skulle vi på ett motsvarande, men mycket annorlunda sätt, få ett samhälle där rörelsen genom sin hegemoni förmår individer att ändra sig så pass mycket att ingen ens tänker på möjligheten att använda våld eller makt, ett samhälle där ingen organiserar maktsystem eller någonsin underordnar sig. Detta nya samhälle skulle inte bara vara underbart fritt från övergrepp och förtryck – det skulle dessutom vara ett samhälle skapat ur en skrämmande mängd social kontroll och disciplinärt ickevåld. Våld och påtagligt och specifikt förtryck skulle ha ersatts av dolt och universellt förtryck. Om människor formas så politiskt korrekta att de inte ens känner våldsamma känslor eller tänker våldsamma tankar så har de ju egentligen berövats sin valmöjlighet. Att undvika våld och maktutövning blir ”naturligt” eller självklart eftersom det inte längre är tänkbart. Tanken att skada och utnyttja andra går inte att tänka, inte för att den avfärdas som orimlig eller

¹ Coover (1977), se även kapitel 8 om träning.

² Sovjets totalitarism utgör ett extremt men varnande exempel på en stats utopiska ambition att göra om sin befolkning. Utifrån ett utopiskt dokument (Kommunistiska manifestet) och Marx och Engels historiska analyser skapades ett ”fostrande” härskarsystem och en beteendedisciplinerande vetenskap som i folkets namn utförde folkmord. Motsvarande totalitära drag kan vi se hos Indiens hindufundamentalism som lyckas hylla både ahimsa och krig, Vidal m fl (2003).

fel, den går helt enkelt inte att formulera, eftersom ett specifikt tankemönster har införlivats som gör att sådana tankar inte kan förekomma. Icke våldsrörelsernas hegemoniska maktposition skulle då vara så stark att den egentligen inte längre skulle behövas, eftersom människorna till fullo hade införlivat normerna i sina personligheter. Man skulle kunna säga att de nya "ickevåldsmänniskorna" skulle vara moraliska eftersom de inte förstod bättre! I varje fall om vi förknippar moral med något slags val, och inte med natur.

Å andra sidan kan naturligtvis inget samhälle fungera om alla individer känner, tänker och beter sig som Hannibal Lector, den sofistikerade kannibalen i filmen När lammen tystnar. På något sätt och i någon grad måste helt enkelt medlemmarna av en social gemenskap disciplineras eller beteendeanpassas. Icke våldets paradox är dock det motsatta problemet, den andra sidan av myntet så att säga. Om alla måste bete sig som myten om den perfekte Gandhi kan man fråga sig var vi andra får ta vägen, vi som kanske inte klarar av att införliva ickevåldet så totalt i våra personligheter, lyckas vara lika "utvecklade" eller konsekvent politiskt korrekta i tanke, känsla, tal och handling. Den dagen vi har skapat ett samhälle bestående av "ickevåldsmänniskor", då har en ofantlig mängd makttekniker för beteendeförbättring använts. I förverkligad form skulle ickevåldets utopi framträda som en dystopi, en mardröm. Detta är *ickevåldets maktparadox*.

Men, utopin kan som sagt inte förverkligas. Därför kommer aldrig någonsin detta ickevåldssamhälle med ideala ickevåldsmänniskor uppstå. Däremot kommer utopin att fortsätta inspirera och vägleda människors ansträngningar och drömmar. Problemet är att en tro på och försök att förverkliga utopin vilken inte kombineras med öppen självkritik öppnar för en hierarkisering av människors moraliska utveckling och faran för sektbildning uppstår. Utan att avfärda ickevåldsrörelser som "sekt" på förhand vill jag markera den inbyggda faran för *sekttendenser* och *hierarkisering*.¹

Det är inte sociologiskt fruktbart att tänka sig fenomenet "sekt" som en kategorifråga. Mycket få grupper i ett samhälle förtjänar beteckningen "sekt", samtidigt som det finns sekttendenser inom de flesta organisationer och företag. Avhandlingen visar att det inte är några svårigheter att peka på ickevåldets tendenser till elitism, sekticism, hierarkisering och maktfullkomlighet både i dess ansats och i dess metodik. Vissa konkreta ickevåldsrörelser kan visserligen visa sig utifrån empiriska undersökningar vara i korrekt mening just sekt. Poängen här är att ickevåldsrörelser inte är sekt per definition (utifrån ickevåldets ansats och metodik) eftersom ickevåld rimligen bör förstås som kommunikativt och rationellt konsensusorienterat. Faktum är att ickevåld – till skillnad från en rad andra oppositionella rörelser – åtminstone i teorin visar på en väg ut ur revolutionära rörelser klassiska

¹ Vinthagen (1998a) diskuterar sekttendenser uttryckt i en rad empiriska exempel inom plogbillrörelsen, en ickevåldsrörelse som avrustar vapen. Sociologen Abby Peterson (1997; 2001) däremot klassificerar ickevåldsrörelser per definition som "neosekt" bl a eftersom de söker fysiska konfrontationer. Något som gör även Greenpeace till en neosekt.

problem med maktfullkomlighet. En rad spärrar har byggts in, exempelvis öppenhet, personligt ansvar för aktioner, den inklusiva identifieringen med opponenter, olydnaden mot maktrelationer och sökandet efter en gemensam sanning. Spärrarna är ingen garanti men ickevåldets grundläggande principer¹ kan här vara en kreativ och anti-sekteristisk grund. Dessutom kan antagligen utveckling av exempelvis ”partiell tillämpning” av ickevåld eller nya synteser mellan ickevåld och andra kritiska traditioner motverka sekttendenser.

En hantering av problemet kräver att ickevåldsrörelser bara använder sig av sina förbättringsmetoder i kombination med kritiskt ifrågasättande och motstånd mot egen maktproduktion. Det verkar dock inte vara fallet om vi utgår från hur ickevåldshandböcker instruerar tränare.²

Expressivt ickevåld: Utopins estetik och retorik

I framförallt kapitel 7 har vi sett hur ickevåldets utopiska gestaltning uppmålar attraktiva och gemensamma visioner om gränsöverskridande gemenskaper, om vänners jämlikhet, trots risken för lidande och våldsamma bestraffningar. När aktivister riskerar bestraffning för sin gestaltning av tilltalande utopier synliggörs simultant konflikter, kritik och lösningar. Utopin dramatiseras när den sker i riskfyllda situationer men den uttrycks också genom rörelsers samarbeten med ”fiender” kring gemensamma intressen. Idealt skapar ickevåldets värnande av alla människors legitima behov och den utopiska gestaltningen en i konflikten gränsöverskridande och reflexiv identifiering, en ”gemensamhet” som undergräver förtryckets nödvändiga fiendebilder. Men detta är denna handlingstyps ideala dynamik.

Den utopiska gestaltningens inre spänning uttrycks bland annat i ickevåldsutopins *omöjliga försök att åtskilja mellan förtryckarna som personer och deras förtryckande beteenden*. Idealt skall åtskiljandet uttryckas emotionellt, kognitivt och praktiskt av alla aktivister inom rörelsen under hela konflikten och för alla rörelsens fiender oavsett vad de gör för våldsamheter mot sina offer. Väl medveten om att det finns de aktivister som menar att möjligheten finns utgår jag istället från att detta ideal är omöjligt att förverkliga till fullo. Även om aktivisterna skulle klara av att praktisera en åtskillnad mellan förtryckaren och förtrycket kvarstår frågan om det spelar någon politisk roll. Åtskiljandet är en strategi som kanske kan fungera omvändande av vissa personer eller av de flesta i vissa gynnsamma situationer. Men vi kan inte anta att denna strategi fungerar med lätthet och alltid. Det innebär i så fall att den ibland bara fungerar efter en

¹ Se tabellen över Naess normer och hypoteser i Appendix.

² Den normativa regleringens maktproblem är speciellt allvarligt eftersom det till skillnad mot de andra har påvisats empiriskt (i studien av handböcker, kapitel 8).

längre tids lidande och ibland inte alls. Att den inte fungerar kan då bero på att ”fienden” och andra mer eller mindre inblandade parter inte omvänds (i tillräcklig grad) eller att aktivisterna själva inte klarar av att göra denna åtskillnad (i tillräcklig grad). Det gör det nödvändigt för ickevålds rörelser att ha en ”Plan B”. Teoretiskt kan vi tänka oss två fundamentalt olika varianter av reservplaner. Den ena är att man lägger ned denna ambition och tillåter aktivisterna att visa hat och fiendskap (och hoppas på att de andra tre handlingstyperna fungerar desto bättre). Man måste dock upprätthålla en *aktionsdisciplin* som förhindrar våldsbeteende under ickevåldsaktionerna. Den andra reservplanen är att man fortsätter som om inget hänt och organiserar en *retorisk variant* av utopisk gestaltning. Samtidigt som man utåt sett hävdar utopins värden om jämlikhet och vänskap försöker man dölja en verklighet av hat och fiendskap (exempelvis genom hård träning av vissa frontpersoner som man litar på kan upprätthålla en viss bild av rörelsen).

I både expressiva handlingars dramaturgi och kommunikativt handlande använder man sig av symboler, exempelvis i aktionsutformning eller uttalanden. Kommunikation förutsätter någon slags minimal grad av konsensus kring symbolers betydelser mellan talare och lyssnare för att bli begriplig.¹ Samtidigt överskrider olydnaden den etablerade förståelsen genom att olydnaden bryter invanda tolkningar. Med andra ord kan vi spåra *en symbolisk kommunikation i olydnaden som delvis befinner sig inom den sociala kulturens begreppsvärld, delvis överskrider den*, men utan att lämna den, eftersom det skulle göra den obegriplig. En rörelse som försöker förändra ett samhälle utan att vara del av dess kultur blir lika obegriplig som en svensktalande djurrättsgrupp som protesterar mot halalslaktat kött i Mecka.² Det är rent av så att valet av symboler i första hand kräver någon slags social kunskap om vad *andra* förstår i den symbolik man använder, om det är andra politiska grupper man vill kommunicera med och inte redan övertygade.

Mellan den utopiska gestaltningens dramaturgi och ickevåldets dialogorientering (kommunikativ handling) finns en potentiell spänning eftersom dramaturgin syftar till att skapa speciella intryck hos åskådarna, inte ömsesidig, kritiskt reflexiv och ärlig överenskommelse om det som är giltigt. Den utopiska gestaltningen beskriver en möjlig verklighet, försöker måla den tilltalande och attraktiv. Estetiseringen måste förenkla, framhäva, kontrastera och välja perspektiv. Dock finns en viss grad av kommunikativ rationalitet eftersom dramat måste bli trovärdigt och därmed förnuftigt för publiken för att accepterats som verkligt. Publikens reaktioner och experters recensioner av gestaltningen påverkar den fortsatta estetiseringen.

¹ En grundläggande tanke i symbolisk interaktionism, se Blumer (1969, sid 2).

² Halal är allt som är tillåtet eller legitimt i enlighet med islamsk rätt. Halalslaktat kött är religiöst korrekt slaktat kött (motsvarande judarnas kosher). Eftersom djurets halspulsåder skärs av (s k skäktning), dör djuret plågsamt och långsamt. I Sverige krävs bedövning av djuret vid sådan ritualslacht.

Denna spänning finns till och med inom utopins dramaturgi, mellan gestaltningen som privilegierad presentation av subjektets uppfattning eller karaktär (*sjähvrepresentation*) och som estetisk presentation av skäl och argumentet (*argumentgestaltning*).¹ Subjektets självrepresentation är visserligen kopplat till intersubjektiv förståelse och erkännande men, vilket är avgörande, handlar om sanningspåståenden som i grunden är privilegierade för ett subjekt och som därmed står bortom en gemensam granskning. Presentationen kan enbart bedömas som mer eller mindre ärlig, konsekvent eller trovärdig.

Argumentgestaltning är en dramaturgisk presentation av ett argument – ett Statement – som åskådliggörs, där självets karaktär underbyggs genom övertygande handling. Uttrycket ”att leva som man lär”, ”att vara politiskt korrekt” eller människors val av ”livsstil” handlar om just kopplingen som görs mellan idéer/åsikter och beteende. En typ av övertygande gestaltning är *motbildshandlingar*. Om ickevåldsaktivisterna i motparters fiendebilder identifieras med exempelvis slapphet och ovilja kan ett agerande som (nästan överdrivet) tydligt visar aktivisterna som disciplinerat arbetande vara just övertygande. Speciellt om föreställningen upprepas flera gånger.

Gestaltningen utförs i ett regisserat socialt sammanhang, på en scen, i en rolluppsättning och inom ett dramas handlingsutveckling. Att agerandet kan beskrivas som dramatiskt (som metafor) är, som tidigare påpekats, något helt annat än att (medvetet) dramatisera sitt agerande. Inom social rörelseteori finns det de som tolkar rörelser som medvetna dramaaktörer där scenen, rollerna, dramaturgin och replikerna förbereds och utageras.² I det senmoderna mediasamhället kan det självmedvetna dramaturgiska handlandet eller bildskapandet hamna i fokus. I en rörelse bestående av mediemedvetna aktivister riskerar agerandet att bli manipulativt istället för ett åskådliggörande/prövande av ståndpunkter i en kommunikation. Det är vanligt att rörelseaktivister och även forskare ser medieuppmärksamhet som i sig en framgångsmätare för rörelsen. Att inte synas i medier är för en del aktivister att misslyckas, kanske rent av att ”inte finnas”. Dramats stjärna riskerar alltså att överskugga argumentet.

Å andra sidan är det i ett samtal omöjligt att inte presentera sig själv samtidigt som man ger argument. Tonfall, kroppsspråk och ordval ger bilder och betydelser som formar andras uppfattning om vem man är. Enligt viss forskning förmedlas information på ett avgörande sätt icke-verbalt.³ I och med att ärlighet är ett samtalskriterium (enligt Habermas) och blir extra viktigt i konflikter präglade av fiendebilder, blir också *sjähvrepresentationen relevant för argumentens trovärdighet*. Det är därför ganska svårt att skilja på självrepresentation

¹ I en argumentation måste giltigheten i ett påstående kunna erkännas av autonoma individer gemensamt. Ett argument testas i samtalet och genom den gemensamma rationaliteten i kommunikationen. Se Habermas (1996, sid 70–73, 158–159).

² David Snow är den som framförallt har argumenterat i denna riktning. Se även Benford & Hunt (1995, sid 84–109). Resonemangen är delvis inspirerade av Goffmans dramateori.

³ Fast, Julius (*Kruppspråket* 1970).

respektive argumentgestaltning i ickevåld. Dramat, argumentet och självet tvingas samman av konflikten och ickevåldets utopiska gestaltning beror av alla tre.

Spänningen mellan presentationen av självet och argumentet kan ibland försonas, under förutsättning att det finns en inbjudan till reflektion om det dramaturgiska agerandet. I den mån aktivisterna har ett intresse av att förstå åskådarnas intryck och diskutera rimligheten i det som framställs borde dramaturgi kunna förstärka dialogen. Förstärkningen beror i så fall på aktörernas förmåga att dels estetiskt åskådliggöra något, dels i samtal självkritiskt reflektera över det åskådliggjorda. Med andra ord, om utopins dramaturgi i ickevåldsaktioner skall fungera kommunikativt verkar det uppstå ytterligare en motsägelse. Motsägelsen består i att man först försöker framställa en bestämd bild av sig själv och sina argument, för att sedan ifrågasätta denna bild i samtal med åskådarna. Modellen liknar de experimentella teatergrupper som inbjuder till samtal med publiken efter föreställningen. Det presenterade bör enligt modellen beskrivas som ett dramatiserat *förslag*. Något rimligt provas för att sedan granskas tillsammans.

På ett motsvarande sätt riskerar symbolisk kommunikation att glida över till en *kamp om definitionsrätt* eller tolkningsföreträde mellan sociala grupper.¹ I den mån det inte är samtalets gemensamma reflektion som avgör tolkningen via intersubjektiv förståelse – utan påverkan genom någon slags bakomliggande styrning – utspelas en maktkamp om symbolers betydelser. Kampen handlar om kontrollen över vad som sägs och hur det sägs i viktiga symbolförmedlande institutioner, exempelvis massmedier och skola. ”Svart hudfärg” som fram till medborgarrättsrörelsen hade tolkats som ”åtskild och mindre värd”, försökte medborgarrättsrörelsen förvandla till ”inkluderad och likvärdig (men diskriminerad)”. I den mån det avgörande för en rörelse är att betydelsen ändras, inte hur den ändras (genom argumenterande samtal), bör agerandet snarare beskrivas som en kamp om definitionsrätt, inte som symboliskt kommunikativt.

De argument som presenteras i dramaturgisk handling kan delas upp i tre kategorier: *förslagspresentation*, *ortodox presentation* eller *dold beräkande presentation*.

I förslagsprövning testas ett expressivt agerande för att se hur det blir eller känns. Förslagets trovärdighet eller önskvärdhet provas av en social gemenskap, en konfliktpart eller ett samhälle. Utmärkande är att aktivisterna är intresserade av att höra vad andra parter anser och utvärderar självreflexivt. En annan möjlig variant är när en uppenbar teaterrekvisita vid aktioner uttrycker ett lekfullt och uppenbart rollagerande, där det hela inte kan missförstås som något annat än en föreställning.

¹ McAdam argumenterar för att det förekom symbolkamp i medborgarrättsrörelsens verksamhet i form av aktivisternas skickliga utnyttjande av medier, dramatik och ”framing” (en slags symbolisk situationsdefinition), se McAdam m fl (1996, sid 338–355). Se även Melucci (1996a) om definitionskamp i rörelser.

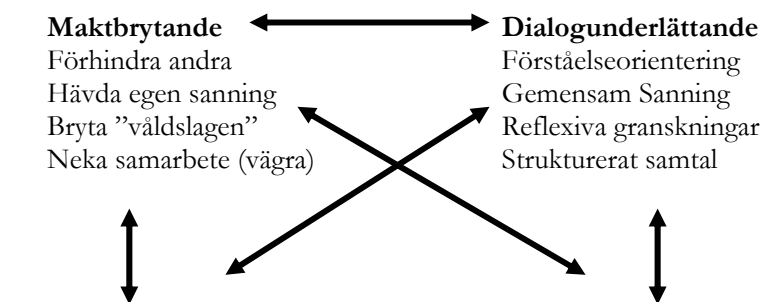
Den ortodoxa presentationen är en själv rättfärdig representation av självet
åsiikt/karaktär och kan exemplifieras av en hungerstrejk där deltagarna inte vill
diskutera aktionen utan enbart få igenom deras läras självklart rättfärdiga krav.
För deras del finns inget att diskutera. Det enda som krävs är en förändring av
motparten eller situationen.

Den dolt beräknande presentationen kan exemplifieras med aktioner som
styrts efter vad som kan fånga mediens uppmärksamhet.

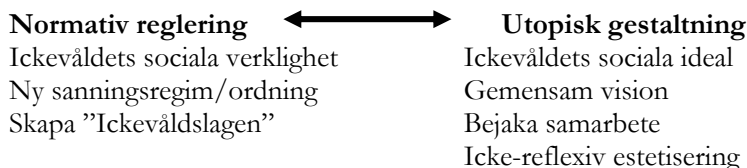
Om den utopiska gestaltningen görs renodlat (ortodoxt eller beräknat) som
strategisk definitionskamp, eller på ett annat sätt, är upp till empirisk forskning
att visa i konkreta fall. Poängen här är att visa hur en grundläggande
motsägelsefullhet existerar i det utopiska dramat. I en undersökning av ickevåld
kan den begreppsliga spänningen mellan dramaturgisk argumentgestaltning och
självrepresentation hjälpa till att visa när ickevåldets förståelseorientering
övergår till att bli strategisk symbolkamp.

Motsägelser mellan handlingstyperna

Motsägelserna *mellan* handlingstypernas rationaliteter kan uttryckas i sex
relationspar. Spänning råder mellan alla fyra handlingstyperna var för sig. De
närmar sig alla en konflikt utifrån motstridiga principer, förhållningssätt och
metoder.¹



¹ Det är mycket möjligt att spänningen dem emellan uttrycks i olika grad – exempelvis verkar
den mellan maktbrytande och dialogunderlättande vara extra stark – men det är inget vi har
underlag för att diskutera i detta sammanhang. Mer detaljerade undersökningar i framtiden bör
kunna svara på den frågan.



Figur 10: Motsättningar mellan ickevåldets handlingstyper

Spänningar råder mellan de fyra handlingstyperna, där maktbrytande, dialogunderlättande, normativ reglering och utopisk gestaltning har motsärliga förhållningssätt, metoder och verksamhet. Sammantaget uppstår en konfliktkonfiguration med sex motsättningsfyllda relationspar.

För det första har vi en spänning mellan å ena sidan maktbrytandets egenmäktiga försök att *förhindra andras* verksamhet och fasthållande vid *den egna sanningen* oavsett andras reaktioner, och å andra sidan dialogens försök att finna *gemensam förståelse* och *samverkan* med andra. Dialog kräver idealt öppenhet för ny förståelse och fri argumentation. Dialogunderlättandet, däremot, innebär en strukturering av dialogen i syfte att underlätta den. Men den underlättande ambitionen till trots innebär struktureringen en reglering av öppenheten och friheten i samtalet. Maktbrytande inbegriper förhindrandet av underordning och skapandet av konkurrerande institutioner. Den framtvingande kraften i maktbrytande som kan sammanföra motparter i en dialog inbegriper praktisk obstruktion av sociala, politiska och ekonomiska processer. Obstruktion medför olika typer av kostnader för motparten. När en större grupp eller en nyckelgrupp gör motstånd i ett samhälle, genom att bryta lagar, strejka, bojkotta eller hindra på andra sätt, kan den rent fysiska eller ekonomiska påverkan bli så stark att även minoriteter med odemokratiska ambitioner kan tvinga en regering till kompromisser. Exempelvis har militärer och poliser mycket större möjligheter att få igenom sina krav gentemot makthavare om de skulle besluta sig för att strejka eller göra (ickevålds-)motstånd, i kraft av sin nyckelposition i maktsystemet. Problemet är troligen även närvarande i mindre extrema fall. Det är svårt att veta om en överenskommelse som uppkom som resultat av omfattande ickevåldsmotstånd verkligen är en genuin överenskommelse som uttrycker förståelse och sanning, eller snarare är en effekt av makt.

För det andra finns en spänning mellan maktbrytandets *underminering* av existerande lagar och den normativa regleringens *konstruktion och institutionalisering* av nya lagar och regler. Visserligen sker motståndet med hänvisning till (den dominerande) lagens legitimering av våld och förtryck och konstruktionen med hänvisning till (den nya) lagens skydd för ickevåldsliga livsformer. Men nedrivandet är en motsatt verksamhet till uppbyggnaden av legalitet och institutioner.

För det tredje finns en spänning mellan maktbrytandets *vägran att samarbeta* med den andre och den utopiska gestaltningen av en *vision om framtida samarbete och samexistens*. Visserligen bör en ickevåldsrörelse visa specifikt vilka verksamheter som icke-samarbetet gäller och varför, men liksom i mycket annat blir gränsen svår att dra och agerandet framstår för andra som motsägelsefullt. I en okkupationssituation kan en så enkel sak som ett enstaka vänligt samtal med fienden framstå som förräderi för den egna sidan. Hur blir det inte då med ett utvecklat samarbete med fienden (även om det kombineras med icke-samarbete kring andra saker)?

För det fjärde finns en spänning mellan dialogunderlättandets *reflexiva, kritiska och gemensamma granskning* av sanningspåståenden om verkligheten och den normativa regleringens *bävdande, institutionalisering och sanktionerade skydd* av en specifik ("ickevåldslig") sanningsstruktur.

För det femte finns en spänning mellan dialogunderlättandets *argumentativa reflexivitet av alla sanningspåståenden* och den utopiska gestaltningens *imaginära estetisering av ett visst sanningsperspektiv*.

Till sist finns det för det sjätte en spänning mellan den normativa regleringens praktiska uppbyggande av *ickevåldets sociala verklighet* (ickevåldssamhället) och den utopiska gestaltningens *idealisering av ickevåldets framtid* (ickevåldsutopin). Icke-våldssamhällets förverkligande blir med nödvändighet ofullkomligt medan ickevåldsutopin fortsättningsvis kan utmålas som fullkomligt. I bästa fall driver utopin samhället till ständig omprövning och utveckling, i sämsta utgör kontrasten dem emellan ett hot som undertrycks.

Om vi antar att avhandlingens beskrivning av ickevåldets socialitet är hållbart innebär det att ickevåldets handlingsrepertoar rymmer olösliga inre konflikter, vilka leder till en oavsiktlig repertoar, en slags *ickevåldets paradox*.¹ Risken för en ny allvarlig illegitim maktordning i ickevåldssamhället kan mot den bakgrunden inte uteslutas. Dilemmat går att antingen nonchalera och därmed främja, eller att öppet hantera och därmed motverka. Men även då motsättningarna motverkas är tillfälliga lösningar troligen allt som är möjligt att uppnå. Flera av motsättningarna är av en sådan art att de inte kan lösas permanent (framförallt omöjligheten att förverkliga ickevåldets utopiska värden). Samtidigt verkar flera motsättningar möjliga att hjälpligt hantera tillfälligt i vissa situationer om aktivisterna är tillräckligt kreativa. Exempelvis kan maktbrytandet och dialogunderlättandet fungera tillsammans då en folkrörelses fredliga motstånd mot en diktatur leder till mer inkluderande samtal och demokratisering.

Här gäller det att förstå att motsättningarna inte beror av en felaktig eller bristfällig tillämpning av ickevåld – tvärtom är det *en konsekvent tillämpning av ickevåldets värden i enlighet med den diskursiva grundstrukturen som ger upphov till problematiken*. Det är när aktivisterna tar skapandet av ickevåldssamhället på allvar som disciplinering, sanningsregim och de andra motsägelserna blir akuta

¹ Se figur 9 ovan.

problem att hantera. Därmed, om vi accepterar begreppsstrukturen så långt, krävs ett ytterligare begrepp, något som beskriver hur motsättningarna klarar av att förenas – åtminstone delvis och tillfälligt.

Ickevåld: En konsensusdialektisk interaktion

Om ickevåld utgörs av fyra rationalitetsformers samordnade helhet är frågan vad som samordnar dessa till en helhet. Även om de fyra refererar till skilda världar och har skilda former av rationaliteter så innebär denna fördelning av verksamhet också att samordningen måste klara av gränsdragningar, interna konflikter och spänningar: helt enkelt klara av att hantera den typ av motsägelser som vi konstaterat präglar ickevåldets rationaliteter. De kan inte alla vara likvärdiga i bestämmandet av helhetens verksamhet om det skall gå att samordna rationaliteterna vid konflikter. *För att ickevåldet skall fungera måste en övergripande rationalitet antas.* Konsensus genom dialog utgör det rimligaste alternativet.

En logisk följd av mitt beskrivningsperspektiv är att varje ickevåldslig handlingstyp primärt syftar till att skapa förutsättningar för dialog av hög kvalitet. De andra handlingarna orienteras helt enkelt utifrån det överordnade intresset av dialog. Dialogunderlättande måste förstås som den samordnande handlingstypen eftersom gemensamt förnuft/sanning (Satya) står i centrum för ickevåld. Främjandet av förståelse och konsensus mellan parter i konflikt är, enligt vår begreppsanvändning, det som (idealt) styr hur de andra ickevåldshandlingstyperna skall tillämpas.

På ett motsvarande sätt ges, som vi tidigare sett, kommunikativ rationalitet hos Habermas en överordnad roll som samordnare av de andra rationaliteterna, i det ideala samtalets intresse.

Ickevåld gör Habermas försök att frigöra samtalet trovärdigt även i konflikter. Underlättandet av kommunikativ rationalitet (gemensamt förnuft) sker genom att samtalets inneboende *förståelseorientering frigörs*: från makt (genom maktbrytandets upptrappning), lögn och våld (genom utopisk gestaltning och normativ reglering), exkludering (genom motståndets tvång till dialog) och likgiltighet (genom att hålla fast vid sanningen, främja samtalsintresse och inte ge upp – det vill säga ”satyagraha”).

Ickevåldets handlingstyper är begreppsligt utvecklade utifrån Habermas handlingstypologi och diskussionen av handlingstyperna har skett utifrån det som hindrar det ideala samtalet. Man skulle därför kunna invända att det är naturligt att Gandhis ”satyagraha” uppfyller Habermas ”ideala samtal”. Det skulle vara ett cirkelresonemang om man därför trodde att vi har ”bevisat” vad ickevåld ”är”. En empirisk studie skulle mer övertygande kunna visa om ickevåld verkligen är kommunikativt rationellt.

Däremot ger avhandlingen möjlighet att konstatera två omständigheter – på en rent begreppslig och teoretisk nivå: för det första är det frapperande hur *väl* Gandhi och Habermas begrepp och resonemang hänger samman och för det andra, vilket är mycket viktigare, ger den begreppsliga kombinationen dem båda en trovärdighet som överskrider deras respektive problematiska idealism. Gandhis andliga terminologi översätts med hjälp av modern sociologi till ett *socialt praktiskt språk*, och Habermas ”borgerliga offentlighets” konsensus filtreras genom våldets och förtryckets anti-dialog till ett *konfliktspråk*. Tillsammans uppstår möjligheter att begreppsligt beskriva en social praktik i konflikter som främjar (allt mer inklusiva) konsensus; ickevåld.

Min slutsats är att det är fullt möjligt att begreppsligt beskriva ickevåld som *kommunikativ frigörelse*. Icke-våld är kommunikativt frigörande genom att konsensusrationellt transformera konflikters våld, förtryck, osanning och hat. Målet är en ideal samtalsituation och ett gemensamt fastslagande av vad som bör vara och vad som är sant.

Men här är det viktigt att vara klar över att denna kommunikativa frigörelse är ickevåldets syfte, dess överordnade rationalitet. Att syfta till något och att lyckas med det är två skilda saker.

Icke-våld är i grunden ambivalent. Den gemensamma sanningens målsättning är ett ideal. Motsägelserna avskaffas inte bara för att vi antar att det överordnade syftet är att skapa förutsättningar för idealt samtal. Ambivalensen har möjligen sin grund i de tvingande omständigheter ickevåldsrörelser hamnar i då de försöker transformera konflikters alla dimensioner, och etablera en *gemensam moralisk sanning*. Hävdandet av moral är i sig ambivalent: ”[There is a] *ambiguous nature of normative validity*. While there is an unequivocal relation between existing states of affairs and true propositions about them, the ‘existence’ or social currency of norms says nothing about whether the norms are valid”.¹ Vi måste skilja mellan det *faktum* att normer existerar och frågan om deras *berättigande*, samtidigt som en norm inte kan existera i längden utan att åtminstone delvis (i det sammanhanget och i de berördas perspektiv) vara legitim.² Därmed är det inte konstigt att ickevåldskampen, som både bryter etablerade normer och konstruerar nya normer i hatfyllda, våldsamma och maktpräglade konflikter, innebär ett motstridigt agerande och ambivalent förhållningssätt.

I skapandet av ickevåldssamhället framträder motsägelserna tydligt. För Richard Fox är det kombinationen av utopisk revolution och konkret reform som skapar särdragat hos Gandhis samhällsprojekt.³ Fox har rätt men drar samtidigt inte resonemanget till sin yttersta konsekvens. Det är varken den ovanliga kombinationen av radikal individualism och kollektivism, eller

¹ Habermas (1996, sid 61).

² ”There is a connection between the ‘existence’ of norms and the anticipated justifiability of the corresponding ‘ought’ statements, a connection for which there is no parallel” (Habermas 1996, sid 62).

³ Fox (1989, sid 60).

kombinationen av utopi och reform som utmärker. Eftersom Gandhi försöker överskrida etablerade dikotomier har detta samhällsprojekt betecknats mycket olika av olika författare. Det har benämnts såväl revolutionärt, progressivt (gradual), populistiskt, anarkistiskt, socialistiskt, som totalitært.¹ Samhällsprojektet är (potentiellt) alla dessa saker samtidigt, beroende på hur de motstridiga elementen *kombinerats och praktiserats* av en konkret rörelse.² Det som för mig framstår som det verkligt utmärkande är just *de inre motsägelserna*, inte att det är utopiskt eller något annat. Gandhi är anti-dikotomisk och söker transcendera motsägande uppfattningar både i sin filosofi och i sin praktiska hantering av konflikter. Det kan vara transcenderingsambitionen som odlar motsägelserna.

Motsättningarnas spänning inom ickevåld skall inte uppfattas som att något är fel, ofullständigt eller misslyckat med handlingsrepertoaren. Utifrån det perspektiv som präglar avhandlingen måste man ofrånkomligen tolka det som att motsättningarna är (åtminstone tillfälligtvis och delvis) lösbara, annars skulle inte ickevåldets socialitet vara möjligt (istället skulle enbart vissa isolerade delar av aktiviteterna vara möjliga). Utifrån samma begreppsliga logik bör man istället tolka motsägelsefullheten som en kreativ spänning, en dynamik som ger ickevåldet social ”kraft”.

Gandhis mest originella bidrag till politisk konfliktteori är kanske hävdandet att medlen man tillämpar i konflikter avgör vilket mål man kan nå, att *mål och medel hänger samman* på ett oupplösligt sätt, och i praktiken inte kan separeras.³ Kort sagt, våld och förtryck kan inte ge oss fred, frihet och jämlikhet. Den enda vägen till fred är fred. Denna sammanhängande helhet av ickevåld som både mål och medel, utgör gemensamt Satyagraha, det vill säga ”Sanningskraft”, ”Själskraft” eller ”Kärlekskraft”.⁴ Genom att man kombinerar de olika momenten där ickevåld utgör både medel och mål utgör helheten sammantaget en *måluppenbarande* (”goal revealing”) kampform.⁵

Huvudingredienserna i satyagrahakampen enligt Bondurant – ickevåld, lidande och sanningsökande – är delar av en dynamisk helhet.⁶ De är inte adderade pusselbitar utan skall snarare liknas vid varandra multiplicerande

¹ Fox (1989, sid 59).

² Enligt Fox finns nio element (se Intermezzo: Icke-våldet som social helhet): allas välfärd, enkelt liv, självkontroll, tjänandet av sin granne och det lokala, spirituellt motstånd, ömsesidiga avtal, självförsörjning, lokal autonomi och ordnad anarki.

³ När mål och medel trots allt separeras sker det analytiskt och genom att man tar hänsyn till tidsskillnader under konfliktprocesser. Det innebär att de ”medel” och ”mål” man analytiskt skiljer på, för att förstå och förklara en konfliktprocess, enligt Gandhi oskiljbart hänger samman.

⁴ Gandhi (1970, sid 17, 22).

⁵ Naess (1974, sid 121) diskuterar ickevåld som ”goal revealing”.

⁶ Observera dock att jag har en något avvikande tolkning av vilka huvudingredienserna är: ”ickevåld” (här kombinationen av ickevåldsmotstånd och ickevåldskonstruktion), ”lidande” (här riskfylld utopisk gestaltning) och ”sanning” (här konsensus mellan konfliktparterna).

krafter.¹ Generellt sett kan man säga att den teoretiska grundtanken är att en konsekvent kombination av ickevåld, beredskap att lida och sanningssökande i längden leder till framgång i form av en i högre grad sanningpräglad överenskommelse mellan parterna, samt ickevåldsliga relationer och därmed också en minskning av lidandet. Det sker inte genom att den ena parten vinner kampen, utan genom att den gemensamma sanningen och ickevåldet segrar. Konflikten transformeras till en ömsesidig konsensus. Överenskommelsen baseras på ömsesidig förståelse och övertygande argumentation, och överskrider parternas partiska övertygelser. Konsensus utgör här alltså inte en kompromiss utan en ny övertygelse, en syntes.

Här är det viktigt att observera att man *inte kan separera försöken att hantera konflikters dimensioner*, så som ibland sker inom konfliktlösning.² Aspekterna är visserligen analytiskt urskiljbara men hänger i Gandhis konfliktfilosofi och praktiska konflikthantering oupplösligt samman på ett sätt som gör dem till samverkande delar av en helhet. *Då mål och medel hänger samman måste hanteringen av varje dimension av konflikten uttrycka samma mål*. Det innebär inte bara att utopin, ickevåldet och sanningen måste vara del av konflikthanterandet i alla lägen, situationer och faser av en konflikt. Framförallt innebär det att de olika aspekterna måste förenas, trots motsättningarna.

Satyagraha utgör enligt Bondurant, *en dialektisk behandling av konflikter*.³ Denna ickevåldsliga dialektik skiljer sig från Hegels eller Marx dialektik genom att inte sätta historien eller de materiella förhållandena i centrum.

”The Gandhian dialectic, which lies in the heart of Satyagraha, is a process to be made explicit by human action, not to be found as implicit either in the nature of things or the process of time.”⁴

¹ Den kreativa dynamiken mellan olika krafter kan, som vi sett, också vara motsägelsefulla läsningar, vilket har lett vissa författare till att behandla denna helhet som *olika* ickevåld, se exempelvis Stiehm, Judith (”Nonviolence is Two” 1986).

² Traditionell konfliktlösning (FN:s fredsbevarande styrkor, Nato:s krishantering och så vidare) tar hand om våldsbeteendet, medan ”Alternativ Dispute Resolution” (exempelvis medling och försoning) tar hand om emotioner, behov, kommunikationsprocesser och attityder i samma konflikt. Andra liknande arbetsfördelningar förekommer också, vilket leder till att ”alternativ” konfliktlösning (ADR) snarare är ”kompletterande” (CDR). En modell för konflikters dimensioner presenteras av Johan Galtung (1996, sid 70ff), en av fredsforskningens grundare. Galtung menar att varje konflikt har tre dimensioner; ”attitudes” (A), ”behaviour” (B) och ”conflict issue” (C), som måste hanteras samtidigt (ABC). Man kan tänka sig att Bondurants tre centrala begrepp (se rubriken nedan: Vad som utmärker gandhianskt ickevåld) för Gandhis ickevåldsliga konflikthantering täcker dessa dimensioner. ”Självpåtagat lidande” (utopisk gestaltning) motsvarar i så fall A, ickevåld (ickevåldskonstruktionens normativa reglering och ickevåldsmotståndets maktbrytande) B och satya (förståelse och överenskommelser utifrån dialogunderlättande) C. På så sätt kan man säga att ickevåld utgör ett försök att hantera konflikters samtliga dimensioner.

³ Bondurant (1988, sid 189–199). Jämför Österberg (1986) som menar att socialt handlande i sig är dialektisk, vilket då rimligen innebär att även ickevåld skall tolkas som dialektik.

⁴ Bondurant (1988, sid 190).

Gandhis dialektik bör begreppsligt beskrivas som en handlingsinteraktion där motsatser tillfälligt förenas i synteser på högre kvalitativa plan. Handlandets dialektik rör både hur social förändring sker via kollektivt handlande och hur samtal (talhandlande) skapar förståelse. Åtminstone några av ickevåldets immanenta spänningar verkar i grunden omöjliga att upplösa men antas alltså möjliga att förena i en rad tillfälliga synteser.

I Gandhis dialektik är det avgörande vad människor gör av sin situation. I Marx eller Hegels dialektikteorier däremot anger den historiska utvecklingens riktning och samhällsförhållanden vad människor kan och bör göra. Gandhis dialektik motsvarar snarare den sokratiske samtalsdialektiken, där människor genom samtal kan nå fram till ny förståelse genom att låta motsatta teser mötas. Det handlar alltså mer om en social konstruktionsmöjlighet än om något som är inbyggt i en historiens andliga eller materiellt lagbundna utveckling. Marx undersöker de materiella villkoren för mänskligt handlande medan Gandhi undersöker den sociala interaktionens villkor. Samtidigt är de båda intresserade av förutsättningarna för mänsklig frigörelse.¹

En konkurrerande förklaringsmodell skulle kunna vara att ickevåld på ett lagbundet sätt producerar konsensus mellan konfliktparter (om ickevåldet är kunnigt använt). Frågan är om inte Gandhi själv skulle hävda det. Bondurant glider lite lätt förbi Gandhis uttalanden om ickevåldets ”lagbundenhet”.² Gandhi hävdar en lagbundenhet som gör aktörers ickevåldshandlingar inte bara moraliskt riktiga, utan även effektiva i skapandet av fred och jämlikhet.³ Här finns en viss oförenlighet mellan förutsägbar lagbundenhet och dialektisk förnyelse. En konstruktiv handlingsmöjlighet motsägs av en säkerhet om kampens resultat. Om ickevåld är en kraft som i lagbunden automatik – ”All society is held together by non-violence, even as the earth is held in her position by gravitation...What is happening today is disregard of the law of non-violence”⁴ – leder fram till fredlig förändring, spelar det inte någon avgörande roll hur den andre väljer att handla. Eller uttryckt på ett annat sätt,

¹ Det finns en annan frapperande likhet. Marx brukar beskrivas som att han vände upp och ned på Hegel (samma historicism men med en betoning på det materiella snarare än medvetandet eller det spirituella). På liknande sätt kan man beskriva Gandhis upp och ned vändning av Orientalismen, där den västerländska schablonbildens rasism gjordes om till indiernas styrka (Fox 1989, sid 127f och kapitel 13). Fördomar om primitiv kultur som motiverade brittenas politiska överlägsenhet blev hos Gandhi egenskaper som gjorde Indien (potentiellt) kulturellt överlägsenhet. Framförallt var det föreställningar om ”spiritual advancement” och ”organic society” som motiverade, men som ledde till en ”conflicted intimacy” med Orientalismens essentialism (Fox 1989, sid 39ff, 270). Därför kunde Gandhi bara delvis och tillfälligtvis frigöra sig från det koloniala arvet – trots sin revolutionära utopi och anti-dikotomiska filosofi.

² En som betonar lagbundenheten är Karn (1994) som i det närmaste skapar en matematisk ickevåldsmo-
dell.

³ Se Gandhi (1970, sid 142–147), angående ”lidandets lag” och ickevåld som ”medvetet lidande”. Gandhi betraktade sig som en hinduistisk karma yogi. Hinduismen kallas ibland den eviga lagen (sanatana dharma) där karma uttrycker lagbundenhet (dharma) och yogin är den person som i ett försök att nå perfektion går den religiösa lagens väg.

⁴ Gandhi (1999: Vol 75, sid 47).

om enbart den ena partens (ickevåldsliga) agerande spelar roll, så reduceras den andra konfliktparten till en schackpjäs eller ett objekt. Konflikten blir då ingen dialektik, inte ens en interaktion och ”överenskommelsen” blir en ren effekt av de ickevåldsliga medlen. Det är ett problem om målsättningen är *gemensam sanning*.

Samtidigt är skillnaden mellan lagbundenhet och dialektik inte total. Dialektik kan förstås som en samtidigt lagbunden och oförutsägbar utveckling, en utveckling som enbart i övergripande mening är en riktning som är bestämd, så som Marx och Hegel använder begreppet. För dem är den övergripande lagbundenheten produktivkrafternas respektive Världsandens historiska utveckling. För Gandhi handlar det istället om ickevåldshandlandets historiska utveckling.

Den potentiella motsägelsen mellan lagbunden automatik och dialektisk öppenhet reds inte ut på ett tillfredställande sätt av Bondurant.¹ Men trots allt är det likt Bondurant rimligt att ta fasta på den handlingsorientering som Gandhis dialektik ger uttryck för. Bondurant menar att den ickevåldsligt dialektiska dynamiken på ett konkret plan är dynamiskt oförutsägbar och föränderlig. Det är rimligt på grund av Gandhis öppna syn på samtal/överenskommelser i kampen och hans erkännande att kampen inte alltid leder till framgång.

Icke våldets dialektiska syntes är nödvändigtvis enbart *en möjlighet*, pådriven av en önskan om gemensam sanning. Vad ickevåldskampen leder till är *ett osäkert resultat*, även då ickevåldshandlandet är präglad av hög praktisk kunskap och skicklighet.² Den andres (motpartens) vilja, beslut och åsikt måste nämligen ges frihet. *Utan den Andres frihet att säga nej faller idén om gemensam sanning.* ”Without the individual’s unfringeable freedom to respond with a ‘yes’ or ‘no’ to criticizable validity claims, consent is merely factual rather than truly universal.”³

Men om vi, till skillnad från Bondurant, diskuterar hur ickevåldet kan beskrivas oavsett vad Gandhi ansåg om det, finns ett starkare skäl till varför ickevåld bör beskrivas just som dialektiskt, inte (automatiskt) lagbundet. Det obestridliga faktum att ickevåld uppstår empiriskt, kombinerat med den – i vårt begreppsliga perspektiv – mängd av inbyggda motsättningar som präglar

¹ Bondurant ser Gandhis dialektik som processororienterad och relativ, inte absolut och lagbunden. Det blir knepigt att tala om dialektik som icke-lagbunden. Här skall man antagligen förstå Bondurant som att hon menar att Gandhis dialektik inte är *mekaniskt* eller automatiskt lagbunden. Själv ser jag det som olyckligt att beskriva dialektiken som ”relativ”. Visserligen är konflikt-dialektiken en process som leder fram till en begränsad och tillfällig sanning men samtidigt är sanningen, enligt Gandhi, i grunden något absolut och evigt.

² Till vilken grad ickevåldskampen skall förstås som i övergripande mening lagbundet bestämd är dock fortfarande oklart, men där borde framtida empiriska studier kunna hjälpa oss.

³ Habermas (1996, sid 202). Samtidigt är den andra sidan av saken att alla samtalets deltagare (det vill säga även den andre) också måste vara empatiskt känsliga nog inför varandra för att en lösning skall bli möjlig. Det är denna empati som diskuteras i kapitel 7 i form av utopisk gestaltning.

ickevåld – tvingar oss att beskriva handlingsrepertoaren som ett faktiskt och tillfälligt överskridande av permanenta motsättningar, det vill säga som dialektik.

Icekvåldets dialektik söker alltså syntesen mellan en tes och dess antites. Syntesen blir tillfällig eftersom den inte fullständigt upphäver motsättningen utan driver den till en ny nivå och därmed ger den en ny form. Därmed blir satyagrahakampens mål inte att besegra eller övertala motparten, utan att söka en syntes mellan de två skilda åsikterna, en överenskommelse. Däremot handlar det om att gemensamt besegra den låsta och våldspräglade situationen. Att hålla fast vid sanningen innebär att: ”Non-violent resistance must continue until persuasion has carried the conflict into mutually agreeable adjustment”.¹

Satyagrahakampen bör därmed uppfattas som *ett försök att nå överenskommelser i konflikter via dialektisk interaktion*. Tonvikten ligger vid social handling, nyförståelse, frigörelse från kommunikationshämmande omständigheter och kreativ konfliktlösning. Den ickevåldsliga dialektiken är en ”intersubjektiv” process som kan leda till gemensam förståelse mellan subjekt. Förståelsen av vad som är sant är visserligen begränsad till de involverade människor som kommer överens. Men den överskrider gränser mellan konfliktparter. Gränsöverskridande är i sig ett tecken på den sociala giltigheten i konfliktparternas gemensamma sanning. Ju mer demokratiskt inkluderande och maktfria överenskommelserna är, ju fler oeniga positioner som transcenderas, desto mer utgör de överenskommelser som uppstår i konflikter vår tillfälliga guide till det (i utopisk mening) gemensamt sanna.

Den begränsade förståelsen av sanningen möjliggör så att säga en ny förståelse på ett kvalitativt högre plan, närmare den absoluta och universella sanningen (i den mån vi liksom Habermas ser sanning som universellt intersubjektiv, en överenskommelse mellan alla berörda människor).² Den gemensamma förståelsen är ett upphävande av konflikten mellan tes och antites där en syntes eller en konsensus drivs fram.

Men det grundläggande problemet – för både Gandhi och Habermas – är den existentiella omöjligheten att nå den absoluta sanningen och det har inte upphävts eftersom den gemensamma förståelsen trots allt också är begränsad (hur mycket man än närmar sig utopin). När konflikter upphävs är det alltså endast tillfälligt. Oenighet och osäkerhet uppstår igen, i nya frågor eller med nya människor, där grundläggande tes-antites positioner återuppstår. Var gång de upphävs antar tes-antites relationen istället nya former och innehåll, på ett nytt

¹ Bondurant (1988, sid 197). Bondurants val av begreppet ”adjustment” antyder dock kompromiss snarare än konsensus som (realistiskt) mål.

² En skillnad är dock att Habermas ser den moraliska sanningen som enbart social medan för Gandhi är den en del av livet i sig, en faktisk sanning om verkligheten. För Habermas är ju det rationella tillhörande tre skilda världar – den objektiva, den sociala och den subjektiva – medan världen är en och den samma för Gandhi och den är rationell i sig själv, inte för att människor beskriver den rationellt.

plan av större inkluderande så att säga (där allt fler sakfrågor eller människor omfattas av en konsensus).

Handlingsdialektiken kan ges uttryck på flera sätt, inte bara i ickevåldsaktivisternas konflikter med andra parter utan även inom ickevåldsrörelsen som sådan, i hanteringen av interna konflikter. Medborgarrättsrörelsen i USA brännmärkte svartas resignerade acceptans av de vitas makt som omoralisk. Ett nytt agerande underlättades genom att rörelsen gjorde en syntes av två motstridiga traditioner i den egna kulturen: dels förbittringen och hatet mot de vita på grund av allt förtryck, dels den undertryckande disciplineringen av dessa aggressiva impulser. Vreden mot förtryckarna vändes i en disciplinerad helig vrede mot förtryckets system i ett öppet (och fredligt) trotsande av dess regler. Hatet både legitimerades och gjordes till en kristen plikt, men riktades enbart mot regelsystemet. De vita människorna var istället föremål för det kristna kärleksbudskapet. Kombinationen gav en moraliskt berättigad vrede och blev avgörande för att stärka självkänslan hos ett folk som traditionellt led av mindervärdighetskomplex efter generationers erfarenhet av förnedring.¹ En möjlighet och känsla av kraft att stå emot rädslan och göra motstånd öppnades.² Det ickevåldsligt konfrontativa beteendet var en unik rollkombination av den Anpasslige Svarte ("contented Negro") och den Militante Svarte ("violent Negro").³

Den kreativa spänningen som kommer ur motsättningar inom den ickevåldsliga handlingsrepertoaren driver sannolikt fram både konsensusdialektikens synteser och den oavsiktliga repertoaren (där exempelvis manipulation ter sig ofrånkomlig).⁴ Ur mitt beskrivningsperspektiv blir *ickevåldets paradox* (den oavsiktliga handlingsrepertoaren) ett centralt uttryck för *misslyckandet att kreativt utveckla synteser*.

Icke våld, sådant vi här framställt det, går att begreppsligt beskriva som *en flerrationell handlingsrepertoars helhet vars konsensusorientering skapar en handlingsdialektik i konfliktprocesser*. Handlingarnas olika rationaliteter antas befinna sig i en kreativ spänning, som inte fullständigt kan försonas och som sammanförs i syfte att nå en högre nivå av gemensam sanning. Samtalets inneboende förståelseorientering frigörs med hjälp av motståndets stegvisa

¹ Se Sharp (1973, sid 716f, 787f) angående de starka självkänslan och glädjen i kampen som uppkom hos aktivisterna.

² Sharp (1973, sid 783f) hävdar en "increased fearlessness" bland medborgarrättsaktivisterna.

³ Vander Zanden, James (1969, sid 58). "Neger" ("Negro") var vid denna tid den gängse självbeteckningen inom medborgarrättsrörelsen. Angående de citerade beteckningarna se Sharp (1973, sid 717). I Vander Zanden, James ("The Non-Violent Resistance Movement Against Segregation" 1963) används dock beteckningarna "accomodating Negro" och "the new militant Negro". Se Fox (1989) om hur Gandhi gjorde en motsvarande kulturell kombination i Indien.

⁴ Om dessa motsättningar verkligen utgör centrala drivkrafter i ickevåld eller inte är, liksom alla andra föreslagna teser i avhandlingen, en fråga som framtida forskning får avgöra. Jag har enbart gett begrepp som antyder teoretiska möjligheter.

upptrappning, förhandlingsberedskap och de övriga handlingstypernas dialektik. Det ideala samtal som Habermas anger görs i ickevåld till en målsättning man stegvis försöker skapa förutsättningar för, med allt vidare överenskommelser, med allt fler konfliktgränser som överskrids.

Alltså, av de fyra grundläggande handlingstyperna är dialogunderlättandets kommunikativa rationalitet samordnande för de övriga eftersom ickevåldets repertoar bör beskrivas som konsensusorienterad och handlingsdialektisk. Satyagraha blir därför i detta begreppsliga sammanhang *konsensusdialektisk interaktion*.

Begreppsutvecklingens vetenskaplighet

Denna undersökning har inte gjort empiriska undersökningar av ickevåldsaktioner och kan därför inte säga något om hur ickevåld *faktiskt* fungerar. Begreppen fungerar för att beskriva ickevåld men kan inte i sig ange samband eller teser. Däremot har begrepp implicita konsekvenser för teoriutvecklingen eftersom de är teoriimpregnerade. Alltså, jag påstår inte utan föreslår möjligheter för hur ickevåld fungerar, möjligheter som uppstår i en konsekvent begreppslig beskrivning. Eftersom vi inledningsvis konstaterat att sociala begrepp idealt bör utvecklas i resonans med empirin, kan man fråga sig huruvida undersökningens resultat har vetenskaplig kvalitet. Den empiriska resonansen har framförallt skett på den vetenskapligt lägre ambitionsnivån: med hjälp av en diskussion av begrepsillustrerande fall som redan är undersökta eller dokumenterade.

Innan jag avslutningsvis tittar framåt och funderar över de möjligheter denna undersökning väcker, är det på sin plats att självkritiskt diskutera i vilken grad avhandlingens begreppsutveckling i allmänhet och speciellt det sammanfattande sociologiska begreppsschemat är uttryck för ”vetenskap”. Vetenskapligheten skall här enbart diskuteras utifrån kvalitén i det som faktiskt gjorts. Det som saknas i undersökningen ägnar jag mig åt i nästa avsnitt.

I kapitel 1 presenterade jag sex kvalitetskriterier för begreppsutvecklande studier: klagörande tydlighet, begreppsrelationer, införlivande (av tidigare begrepp), perspektivgivande, tillämpbarhet samt tesgenererande.

I syfte att underlätta en kritisk granskning och gemensam vidareutveckling skall jag lyfta fram några relevanta aspekter.

Begreppens *klargörande tydlighet* påverkas av de spänningar som råder mellan dem (eller rent av inom begreppen). Icke-våldets sociala praktik är en osedvanligt komplex och nyanserad form för politisk aktivism, ”protest”, befrielsekamp eller konflikthantering. Dess särdrag är just kombinationen av förhållningssätt och metoder som inte brukar kombineras. De fyra huvudtyperna av ickevåldshandlande har en relativt tydlig innebörd. De

begrepp som konkretiserar eller nyanserar huvudtyperna av ickevåldshandlande, är dock emellanåt oklara. Även om en tydligt har eftersträvat har entydighet i begreppshandlingen avsiktligt motverkats; undersökningen har ägnat sig åt att destabilisera begrepps betydelser, visa på deras mångtydighet och betydelsers varierande tillämpbarhet i relation till olika aspekter av ickevåld.¹ I begreppsdiskussionen belyses flera begrepp ur många aspekter. Exempelvis anges flera olika metoder för motstånd eller dialogunderlättande, eller varianter av dramatisk gestaltning av argument (förslagspresentation, ortodox respektive dolt beräknande presentation). Det ger oss fler begreppsliga verktyg i forskningsprocessen.

Kanske innebär den därmed uppkommande begreppsliga otydligheten ett vetenskapligt problem. Om man exempelvis inte tydligt kan se gränserna för vad som är ”utopisk gestaltning”, är det naturligtvis svårt att avgöra när handlingstypen tillämpas. Samtidigt är det mitt undersökningsobjekts sammansatta karaktär som tvingar till teoretisk differentiering och nyanserad mångtydighet. En komplex handlingsform kräver ett komplext begreppsschema.

Det mest tvetydiga begreppet i ickevåldsstudier – ickevåld – har däremot specificerats till den grad att man kan sätta ihop sin egen definition, utifrån de behov som varje undersökning kräver. Det har varit möjligt utan att läsa begreppet vid enbart en betydelse genom att ta fasta på vad som karakteriserar ickevåld.² Ju mer man läser fast begrepps betydelser, desto mer av deras kreativa tillämpning missar man men, samtidigt, desto lättare kan man fastslå *den* variantens specifika tillämpning, frekvens och sambandsrelationer. Extra tydliga begrepp kan alltså i vissa sammanhang vara önskvärt och begreppsutvecklingen har generellt inte bidragit till det behovet.

Styrkan i avhandlingen är kanske framförallt de sammanhållna *relationer* som utvecklats mellan begreppen. Det sker tack vare teoretiskt sammanhängande perspektiv. Begreppen är faktiskt så intimt relaterade till varandra att diskussionen i detta avslutande kapitel visat på konturerna av en (naturligtvis tentativ) ickevåldsteori. Och även underbegreppen har i de flesta fall kunnat inkluderas i begreppsschemats sammanfattande figur 9. Dock är relationerna mellan underbegreppen oklara (flera av dem kan samtidigt tillhöra olika överordnade handlingstyper, men har nu placerats i varsitt ”fack”) – eftersom undersökningen enbart kan föreslå möjligheter.

Jag har *införlivat* flera begrepp från tidigare forskning (och haft god hjälp av tidigare teorier i vissa fall): bland annat strategiskt/tekniskt ickevåld och politisk jiu-jitsu (Sharp), ickevåldets normsystem (Naess), dialektisk helhet (Bondurant), konstruktiva ickevåldsmetoder (Ebert) och ickevåldslig repertoar (Chabot). Dessutom har jag kontinuerligt knutit an till en mängd av Gandhis begrepp och

¹ Eftersom idén om entydiga begrepp inte är hållbar (Laurence & Margolis 1999) och försök till entydighet kan exkludera relevanta empiriska fall är det en poäng att explicit diskutera och påvisa deras brist på entydighet.

² Vilket är gjort med hjälp av den weberianska idealtypstraditionen (Burger 1976).

i stort försökt vara trogen deras ursprungsbetydelser (exempelvis ickevåldsmotstånd, konstruktivt program, Satyagraha och ickevåldets två sidor). Sharps makt- och motståndssyn har visat sig hållbar efter några grundläggande revideringar. Jag är övertygad om möjligheten att det inom det stora fältet av ickevåldsstudier, finna andra/ fler begrepp som rimligen kunde ha varit med. Det har tyvärr inte varit möjligt, eftersom ickevåldsstudier inte är tillräckligt begreppsligt organiserat eller ett vetenskapligt utvecklat fält.

De nya begrepp som studien resulterat i har en fördel i att de just ger oss nya *perspektiv* på ickevåld. Aspekter som inte framträder i ickevåldsstudier blir här uppmärksammade, exempelvis utopisk gestaltning eller normativ reglering. Detta är en styrka i avhandlingen eftersom en svaghet i existerande ickevåldsstudier är just tystnaden kring en rad viktiga dimensioner av ickevåld, exempelvis ickevåldets dramaturgi, dimensioner som är framträdande i annan relevant forskning (exempelvis rörelseteori). Trots att gemensam sanning och samtal är så centralt för Gandhi och en rad samtalstermer utvecklats i ickevåldshandböcker diskuteras normalt inte i ickevåldsforskningen hur dialog underlättas. Genom att dialogunderlättandets hantering ges en uppsättning begreppslika beskrivningar hoppas jag att detta ickevåldsperspektiv inspirerar till konkret forskning.

Den största svagheten i avhandlingen tror jag är underbegreppens *tillämpbarhet*. Det har varit ofrånkomligt att begreppen generellt relaterats till teori, inte empiriska illustrationer.¹ Begreppens tillämpbarhet har visserligen demonstrerats med hjälp av ett antal illustrativa och varierande fall. Men den kontinuerliga diskussionen av dessa rörelers ickevåldsaktioner har framförallt rört de fyra huvudbegreppen. Även om underbegreppen vuxit fram under diskussionens gång (och därför visat sig i någon mån tillämpbara i just det sammanhanget), har de – och det tror jag är problematiskt – inte i sin tur systematiskt konkretiserats med hjälp av illustrerande fall. Många gånger har begreppen enbart relaterats till en teoretisk diskussion. Det skapar naturligtvis, i sin tur, en viss begreppslikt otydlighet. Vissa begrepp har dock utvecklats mer ingående, exempelvis ”ickevåldskultur”. Men generellt kan man säga att avhandlingen saknar en systematisk och konkret illustration av alla begreppens tillämpbarhet i empiriska fall. Det beror tyvärr på en nödvändig avgränsning i syfte att minska undersökningens omfattning.

Det är dock möjligt att argumentera för att begrepps tillämpbarhet kan påvisas genom sin sammanhållna relation till teori:

”[T]heories can impose coherence even when similarity is low ... Concepts and theories must live in harmony in the same mental space; they therefore constrain each other both in content and in representational format. Our point is that these constraints will provide insight into the structure of both areas, not that one can be

¹ (Murphy & Medin 1999).

replaced by the other...[A] coherent concept is one that we have a good theory about and that fits well with our other knowledge.”

Därmed skulle man kunna hävda att även underbegreppen har visat sig vara tillämpbara men då till relevant samhällsvetenskaplig teori. Frågan kvarstår dock vilken relation dessa teoretiskt koherenta begrepp har till empirin. Det understryker att en framtida empirisk tillämpning av begreppen är nödvändig för att bedöma deras vetenskapliga användbarhet.

Möjligheten att generera nya och intressanta forskningsfrågor och tänkbara teser (*”tesgenererande”*) är dock uppenbart stor. En rad nya frågor och möjliga teser har väckts under diskussionens gång. Exempelvis har den dialektik Bondurant tidigare föreslagit konkretiserats i ett antal motsättningar som, i sin tur var och en, kan utformas till möjliga samband som kan provas i fallstudier.

Min egen sammanfattande bedömning av begreppsutvecklingens kvalité skulle därmed låta så här: Den vetenskapliga styrkan i undersökningen är mängden och bredden av nya begrepp. Det gör en beskrivning av ickevåldets sociala praktik som helhet möjlig. Det var också vad avhandlingen framförallt syftade till. Dessutom, vilket är en bonus, är det möjligt att föreslå konturer för en tentativ teori. Den vetenskapliga svagheten är att inte alla begrepps tillämpbarhet varit möjliga att illustrera med empiriska exempel. Generellt menar jag, i den mån begreppslig oklarhet kvarstår, att beskrivningens innebörder och gränser bestäms av undersökningsobjektets komplexitet och nyansrikedom, inte undersökningen.

Slutsatsen blir att den begreppsutredande undersökningen – liksom alla begreppsstudier – har lett fram till begrepp som behöver vidareutvecklas och provas i relation till empiriska fall. Därför skall jag nu uppehålla mig vid möjligheterna för en forskarskola i ickevåldspragmatik.

Förslag till en skola i ickevåldspragmatik

”[James Lawson, the organiser of the Nashville sit-in-movement, said there is a ‘necessity of fierce discipline and training and strategizing and planning and recruiting and doing the kind of things you do to have a movement. That can’t happen spontaneously. It has to be done systematically’...[The Nashville activists] were about to graduate from what Bernard Lafayette, an ABT student, later called ‘a *nonviolent academy, equivalent to West Point*’ [i.e. the US Army academy].”¹

Vi har sett hur ickevåld kan begreppsligt beskrivas som ett praktiskt försök att realisera utopisk konsensus. Men hur skall ett sådant perspektiv kunna

¹ Ackerman & Du Vall (2000, sid 316).

utvecklas när det lilla fältet av ickevåldsstudier domineras av ett mekaniskt-teknologiskt perspektiv, intresset och kunskapen om ickevåld är lågt inom samhällsvetenskapen, och samtidigt Habermas teori är svåränvändbar rent praktiskt för rörelsers politik? Det politiska och vetenskapliga problemet är att så länge tvärvetenskapliga undersökningar av den praktiska och sociala tillämpningen av ickevåld fortfarande är ovanliga och kunskapen om ickevåld är primitiv, kommer antagligen inte heller någon mogen ickevåldslig kampform att kunna utvecklas.

Min lösning är pragmatism. Om det stämmer att ickevåld är pragmatiskt borde också en ökad kunskap om ickevåld präglas av pragmatisk orientering. Mitt intresse för pragmatism är ett uttryck för mitt kombinerade intresse för teori och praktik, för forskning och aktivism. Jag är inspirerad av den pragmatiskt orienterade Highlander Folk School som arbetade i nära samarbete med medborgarrättsrörelsen. Undervisningen kopplade till aktuella sociala förändringar och gav rörelserlevant kunskap. De pragmatiska principerna betonar deltagarnas praktiska erfarenhet, konkreta verklighet, lokala traditioner, resurser och självorganisering.¹ Highlander lyckades också med att vara nära allierad med medborgarrättsrörelsen utan att bli en organiserad del av den och utan att låsa sig vid några dogmatiska föreställningar om "ickevåld". Människors kamp för sin värdighet, frihet och behov, sina liv och rättigheter, stod i fokus – inte en i förväg given ideologis propaganda.

Därför vill jag uppmantra till en skolbildning i tradition av folkbildningsorienteringen i Highlanders Folkhögskola och Frankfurterskolans kritiska teori och intresse för mänsklig frigörelse. En skolbildning som fokuserar konstruktionen av ickevåldets sociala praktik, relationer mellan aktörer och strukturer inom olika sociala kontexter: en *Skola i Ickevåldspragmatik*. Skolans bör försöka förstå vad som gör det otänkbara – ickevåldsligt och långvarigt motstånd mot våld och förtryck – intellektuellt tänkbart, emotionellt förståeligt och socialt effektivt. Vad gör att ickevåldsaktioner blir del av en rörelses kultur, del av en gemenskaps vanor, del av situerade människors erfarenheter och ett samhälles historiska förändringar? Eller med andra ord; hur går ickevåld att integrera i reella människors sociala liv, så att det inte framstår som en exotisk idé som strategiska utopister i elfenbenstorn propagerar till ett anonymiserat "folk"?

Ideala ickevåldsteorier skulle på ett övergripande sätt beskriva vad som är *utmärkande*, *universellt* respektive *kontextuellt* för ickevåld, där ickevåldets alla dimensioner inkorporeras. De blir en ram som hjälper till att bedöma rimlighet och fruktbarhet för specialiserade teoriperspektiv, exempelvis teorier om ickevåld och massmedier.² En ideal teori kan rekommendera praktiska åtgärder

¹ Morris (1984, sid 143).

² Se exempelvis Ram, Senthil (*The Tibet Issue, 1987–1999: Internationalization and Media Mobilization* 2001). Eller teori om specifika teknologier anpassade för ickevåld, se Martin, Brian (*Technology for Nonviolent Struggle* 2001b).

för den som vill att ickevåldet skall utvecklas och fungera framgångsrikt för fred och befrielse med fredliga medel. Det är en teori som skulle klara av att kategorisera olika handlingstyper och metoder för ickevåld på ett sådant sätt att allt relevant ickevåldsaktiviteter gör går att ta hänsyn till, svagheter i ett empiriskt fall går att utpeka konkret och utvecklingsmöjligheter går att ringa in. Vi är mycket långt från teorier på den kvalitativa nivån.

För att utveckla teorier krävs till att börja med en samordning mellan en större samling forskare som ägnar sig åt studier av ickevåld, det vill säga en vetenskaplig disciplin som studerar ickevåld. Fredsforskningen är anmärkningsvärt upptagen av annat, även om det är där som organiserade grupper av forskare kan hittas.¹ Fredsforskare som är intresserade av ickevåld drivs dock av högst skilda perspektiv och forskningen blir därför fragmenterad. 1993 föreslog den sharporienterade Teknikskolan ett ambitiöst forskningsprogram, som dock i sin betoning av teknisk effektivitet, empirisk och kvantitativ forskning missar just den typ av forskning som avhandlingen har försökt att tydliggöra behovet av.² Fler konkurrerande skolbildningar inom forskningen som fokuserar på ickevåld vore nyttigt för skapandet av en hälsosamt heterogen disciplin.

Fokus för den pragmatiska skolan skulle vara ickevåldets socialitet i alla dess relevanta dimensioner. Icke-våld måste sättas i perspektiv av makt, historia, sociala relationer och interaktion, kultur och samhällskontexter. Dessutom vilket är svårare, måste ickevåldet förstås i de komplexa transsociala dynamiker som präglar våra allt mer globaliserade samhällen, där diffusionsprocesser, hybridiseringar och tvärkulturella läroprocesser ger oväntade kombinationer. Men det utmärkande för en pragmatisk skola och därmed dess genomgående fokus i alla perspektiv, är *det praktiska experimenterandets kombination med teoretisk reflektion i sociala grupper*. Integrationen av teori och praktik, både som något önskvärt och något nödvändigt, är denna pragmatismens kännetecken. En forskning utan praktisk tillämpning är, i ett pragmatiskt perspektiv, lika tomt som en praktik utan systematisk reflektion. Däremot innebär inte en pragmatisk skola att skillnader mellan forskarrollen och aktivistrollen upphävs. Överlappningar och utbyten finns men rolldistansen har viktiga poänger som gör att vi kan undvika ensidighet och ideologiproduktion.

Det första steget vore att formulera ett *forskningsprogram* med teoriperspektiv, problemformuleringar, inventeringar av tidigare ickevåldsstudier och utifrån resonemanget logiskt följande och konkreta frågeställningar. Därmed skulle fler kunna inspireras till forskning i linje med de behov som finns för en pragmatisk

¹ Exempelvis inom Nonviolence Commission i Internal Peace Research Association (IPRA). Se även Galtung (1996); Wiberg, Håkan (*Konfliktteori och fredsforskning* 1975, kapitel 7); Öberg, Jan (*Utveckla säkerhet – säkra utveckling: Om militarism och fred* 1986).

² McCarthy, Ronald & Krueger, Christopher (*Toward Research and Theory Building in the Study of Nonviolent Action* 1993), vilket är skrivet i samma anda som Sharp (1971). Institutionens synpunkter på önskvärda ickevåldsstudier föregicks av ett seminarium som diskuterar forskningsbehovet i samma positivistiska termer (Albert Einstein Institution, The (1987) *Thinking About Nonviolent Struggle: Trends, Research, and Analysis*

beskrivning och tillämpning av ickevåld. En hel del har redan gjorts, men då inom teknikansatsens perspektiv.

Teoriperspektiv

Icke våldsstudier lider av en allvarligt svag teoriutveckling och bör utvecklas via *tvärvetenskaplig* användning av *senmodern teori* ur flera närliggande forskningsområden. Därmed skulle man kunna undvika ensidig användning av teorier som för länge sedan ersatts av mer trovärdiga och förfinade modeller. På tidigt 70-tal var Sharps pluralistiska maktsyn utvecklad i relation till existerande teori. Dagens studier är det sällan. Teorier som utvecklats efter 60-talet behöver inlemmas i de klassiska fallen av ickevåldsaktioner. Därmed kan en ny förståelse utvecklas. Det tvärvetenskapliga engagemanget skulle kunna vara ömsesidigt befruktande, exempelvis ligger demokratiteori och ickevåldsteori nära varandra om ickevåld förstås som konsensusorienterat. Genom att använda teorier ur andra, mer utvecklade forskningsfält, jämföra och kritiskt granska skulle ickevåldsstudier kunna utvecklas snabbare och till en nyanserad forskningstradition.

Frågeställningar

Avhandlingens bidrag till ickevåldsforskningen består av ett förslag på ett generellt beskrivningssystem, vilket vi kan utgå från i empiriska studier och teoriutveckling. En rad frågeställningar som beskrivningssystemet väcker behöver undersökas och värderas. Tillsammans utgör frågorna en möjlig utgångspunkt för konkreta studier inom den socialt pragmatiska skolbildningen.

De första frågeställningar som aktualiseras är de som avhandlingen valt att avgränsa. Framförallt handlar det om att jag enbart använt en typ av *handlingsteori* (Habermas) och ett begränsat urval av möjliga sociologiska teorier med fokus på människors sociala handlande och tolkande. Diskussionen av handlingstyper och interaktioner har inte differentierats utifrån de sociala *relationer och skillnader* som i verkliga situationer spelar en avgörande roll: exempelvis genus, etnicitet, sexualitet och klass. Det är mycket möjligt att handlingstyperna eller metoderna blir radikalt annorlunda i maskulin-, tibetansk- buddistisk-, queer- eller överklassversion. En del avgränsningar (kapitel 1) är också medvetet snäva, vilket framtida forskning bör kompensera. Exempelvis kan *socialpsykologiska processer* inkluderas i ett sociologiskt perspektiv. Undersökningen diskuterar dessutom enbart ickevåld i relation till ett politiskt

och hegemoniskt maktsystem ("staten" eller motsvarande). Rörelser vars *motpart* är ett företag verkar rimligen under andra villkor, vilket då också kan skapa nya kreativa experiment med ickevåldsformer, experiment som kan ge oss nya kunskap om ickevåld. Trots den historiska, tematiska och geografiska bredden av empiriska exempel finns det många intressanta *typer av ickevåldsfall* som inte diskuterats, exempelvis ickevåldsrörelsers konfrontation med varandra (som rörelser för respektive mot abort i USA). Framförallt har jag inte studerat något fall i detalj eller *jämfört olika fall* med varandra. Dessutom har jag inte studerat hur ickevåld kombineras med *andra rörelseaktiviteter* (exempelvis våld), olika *organisationsformers* betydelse eller hur olika politiska, ekonomiska eller kulturella *samhällskontexter* påverkar, exempelvis samhällen i kristillstånd (fragmenterade samhällen eller krig). Jag har inte heller studerat om olika sociala *kategorier* har olika förutsättningar för ickevåldskamp, eller de *strategier motparter* kan använda mot ickevåld. En informerad motpart kan troligen konstruera nya strategier som motverkar ickevåldets dynamik.¹

Men förutom de konkreta forskningsområden som aktualiseras av avhandlingens avgränsningar uppstår ett batteri av konkreta frågeställningar kring det som inte studerats. Framförallt handlar det om att *undersöka de föreslagna begreppens användbarhet i empiriska sammanhang*. Genom empiriskt förankrad forskning kan begreppen förfinas, vidareutvecklas eller förkastas och ersättas beroende på deras användbarhet för att beskriva ickevåld. Ambitionen är att efterhand utveckla pragmatiskt relevanta teorier, teorier som hjälper ickevåldet att förverkliga sitt projekt: fred med fredliga medel och frihet med frihetliga medel.

Det finns ett behov för en systematisk *jämförelse mellan olika typer av kategoriseringar och utvecklingen av en teoretiskt grundad syntes*. Med mer sofistikerade kategorier av ickevåld blir teoriutvecklingen lättare och fallstudier av större värde. Litteraturen ger mycket olika förslag på kategoriseringar av ickevåldsmetoder.² Dessa listor har var för sig mycket olika utformning och syfte. Naess konstruerar ett normsystem bestående av en logisk hierarki av satser som sammantaget försöker omfatta Gandhis ickevåldsfilosofi och praktiska riktlinjer för ickevåldskampen. Sharp anger 198 olika metoder utifrån historiska exempel på aktioner och där beteendevariationer uppdelas. Galtung föreslår en annorlunda typ av indelning, en utifrån ickevåldsliga tekniker för (positiv eller negativ) påverkan: strukturering av handlingsutrymme, fysisk dimension, sanktioner, amplifikation och rollspelande.³ Det anges även andra förslag på uppdelningar av ickevåldsmetoder i tränings- eller aktionshandböcker.

Den pragmatiska skolans forskning bör ha tvärkulturell historieforskning i fokus för att förankra teorier i människors kontexter, erfarenheter och praktiska

¹ Ebert (1983) har gjort ett tidigt försök att analysera motparters strategier som behöver följas upp.

² Bondurant (1988); Ebert (1983); Galtung (1965); Naess (1974); Sharp (1973).

³ Galtung (1965, sid 251).

utveckling av ickevåld. Frågan är *hur ickevåldstaktiker har spridits till och förändrats av andra rörelser*. Den korta idéhistoriska undersökningen i avhandlingen anger en översiktlig skiss för ickevåldstraditionens framväxt under 1800-talet och sekelskiftet. Icke våldets spridning och förändring under 1900-talet, när fler rörelser och riktningar uppstår är oklar. Det forskningsarbetet kvarstår även om Chabot (2003) utgör ett avgörande steg. Vi vet fortfarande inte mycket om ickevåldets tidiga formulering i olika kulturer eller om det finns ickevåldsrörelser före 1830-talet. Det borde det göra med tanke på att idéerna om utanvåld och antivåld finns långt tidigare och metoderna likaså. Frågan är bara *var och hur kombinationen av idé och praktik har visat sig i form av en ickevåldsrörelse*. Vi vet helt enkelt inte hur nuvarande rörelser i kampen för sina respektive frågor har tillämpat handlingsrepertoaren i sina skilda kontexter. Än mer komplicerat blir det om vi inte bara undersöker den historiska förändringen av ickevåldsrörelser utan också de olika rörelser som använt delar av handlingsrepertoaren i sin taktiska verktygslåda; vissa enstaka idéer, fragment, metoder, strategiprinciper eller andra praktiska delar.

Till skillnad från tidigare studier måste intern maktkritik utvecklas. Det är oklart *hur ickevåldsrörelsens externa och interna makthantering manifesterar sig empiriskt*. Tekniker behöver undersökas utifrån kontext, kultur och sociala relationer. Vilka maktbrytande metoder fungerar mer effektivt i vilka kontexter och för vilka målsättningar? Hur och i vilken grad hanterar ickevåldsrörelser kritiskt den makt de själva producerar? Finns det exempelvis en självkritisk reflektion kring makt i ickevåldsträning (trots att handböcker inte tyder på det)? Hur gör kursdeltagarna motstånd om träningen, kollektiven eller rörelserna bygger en sanningsregim? Vidare kan man fråga sig om empiriska ickevåldsrörelser uttrycker sekttendenser. Är exempelvis ickevåld millenaristiskt (speciellt i sin kristna version) i sitt eviga sökande efter sanning, och kan det främja fundamentalistiska versioner av ickevåld?

Vi vet mycket lite om betydelsen av *ickevåldets kulturella skillnader*. Att ickevåldsaktioner utförs i alla kulturer innebär ju inte att handlingsrepertoaren ser likadan ut eller uppfattas på samma vis i olika kulturella sammanhang. Exempelvis bör rimligen utopisk gestaltning och normativ reglering möta olika villkor i en indonesisk gästarbetarkultur på arabiska halvön, ett fastighetsområde med svensk ägarklass, i Rios fattiga favellakvarter eller en sameby i Nordnorge. Dessa kulturella skillnader blir än mer accentuerade om olika kulturella grupper står mot varandra i en konflikt och om vi dessutom tar hänsyn till den hybridisering som sker inom den kulturella globaliseringen när historiskt etablerade kulturella livsformer omkonstrueras i interaktiva, snabba och fragmenterade möten med varandra.

Om den pragmatiska skolan intresserar sig för ickevåldets relation till historia, kontexter och kultur blir det viktigt att relatera till de förändringar som sker av samhällen i globaliseringen. Även villkoren för *stora mobiliseringar av ickevåldsaktioner och transnationellt samarbete* mellan ickevåldsrörelser behöver utredas. Globaliseringen av ekonomin, politiken och civilsamhällen ger oss en

diffusion av rörelers handlingsrepertoarer mellan olika civilsamhällen och rörelser. Dessutom uppstår globala regimer som antagligen inte kan påverkas på samma sätt som nationella regimer. Därför blir den globaliseringskritiska rörelsens *transsociala logik* av speciellt intresse. Det är en rörelse som består av flera rörelers transnationella nätverk som för att kunna göra ickevåldsaktioner på globala arenor måste överskrida olika aktivisters sociala bundenhet. Det som är socialt begripligt i en rörelses kulturella hemvist måste översättas och göras begripligt för andra rörelser från andra sociokulturella miljöer.

Vi måste också fråga oss *vad det är som upprätthåller det gestaltande ickevåldssamhället* i exempelvis de jordlösa rörelse i Brasilien, men inte bland miljöaktivisterna i norska Innerdalen? Historien eller social struktur kan kanske förklara vissa saker men förståelsen av rörelsekulturens roll är underutvecklad. Vilka aspekter av det sociala livet behöver samordnas och rekonstrueras kreativt för att göra detta konfrontativa alternativsamhälle överlevnadsdugligt? Det är garanterat inte en fråga om enbart effektiv resurshantering utan att skapa social solidaritet och integration i en situation av både lockande erbjudanden och skrämmande reaktioner från det dominerande samhällssystemet, vilket riskerar att slita loss de solidariska band på vilket varje intelligent rörelsestrategi vilar. En jämförande studie av olika fall vore en utmärkt start.

Det ickevåld som studerats i avhandlingen är ett tydligt artikulert politiskt handlande. Vi behöver dessutom förstå oss på det *tysta motståndet*, politiskt oartikulerade former av arbetsplatsstölder, sabotage eller ”svejkism”, det vill säga att komma undan genom att spela dum.¹ James Scott (1985) har skrivit det klassiska verket ”Weapons of the weak”, om bönders dolda motstånd mot överlägsna härskare, men utan att koppla till ickevåldsteori. Det är nämligen möjligt att det tysta motståndet är den sociala basen för det artikulerte. Det kan vara i människors vardagliga experimenterande och motstånd som materialet, erfarenheten och resonansen finns för pragmatiska folkrorelser.

Den socialpsykologiska dynamiken i ickevåldsrörelers ”självpåtagna lidande” under makthavarens bestraffningar är ganska okänd. Det vore önskvärt med systematiska studier där *lidandets respektive den utopiska gestaltningens roll testades* genom en jämförelse mellan olika fall. Exempelvis vore det väsentligt att se hur den utopiska vision som gestaltas knyter an till motpartens kultur och värdesystem. En annan intressant delfråga är hur utopisk gestaltning påverkas av samhällets allt mer medialiserade kommunikation. Rimligtvis förändrar Internet, satellit-tv och överhuvudtaget mediers makt villkoren för symbolisk kommunikation i en ickevåldskamp.

Vilka konsekvenser har det för ickevåldets möjligheter att statens och krigets former förändras i globaliseringen? Mycket av ickevåldets motståndsförmer är anpassade till en kamp med en centraliserad eller sammanhållen maktordning (diktatur eller

¹ Johan Jörgen Holst kritiserar teknikansatsen för att ”favor a more direct, symbolic, and substantive confrontation” som missar den typ av motstånd Scott påvisar ”typically avoid any direct symbolic confrontation”, Holst, Johan Jörgen (*Civilian-Based Defense in a New Era* 1990, sid 18).

liberal demokrati).¹ Därmed krävs andra ickevåldsmetoder för krigssituationer då kriget är decentraliserat, globalt länkat eller privatiserat i ett territorium där just avsaknaden av en centralmakt är utmärkande (exempelvis under kriget i Bosnien).² Om de lokala krigsherrarna inte strider för att vinna makt utan för privat vinst i en krigsekonomi och inte för att vinna lojalitet bland befolkningen utan för att fördriva en viss etnisk grupp genom terror så fungerar inte civil olydnad mot nationella lagar på samma sätt som tidigare. Antagligen krävs forskning för att förstå ickevåldsaktioner inom de sociala organisationer eller grupper där dessa lokala krigsherrar har auktoritet, mot den infrastruktur som gör tillförseln av resurser möjlig och inom de allierade organisationer som på andra sätt understödjer krigsekonomien. Men än så länge vet vi mycket lite om villkoren för ickevåld i sådana krisartade och fragmenterade sociala situationer. Mary Kaldor (1999) har dock själv pekat på förekomsten av "islands of civility" i ett hav av krig, exempelvis de fredsbyar som förekommer i krigets Colombia där människor försöker undvika tvånget att välja sida mellan stridande parter. Kanske är även "ickevåldsöar" möjliga? Sådana nya ickevåldsbesläktade metoder, strategier, idéer och dynamiker behöver utredas. Lika oklart är ickevåldsresponsen till global terrorism, icke-statliga organisationers attentat, statliga arméers terrorbombningar, säkerhetstjänsters lönnmord, legosoldater och privata säkerhetsbolag (exempelvis Dyncorp, Spearhead Ltd, Military Professional Resources Incorporated eller Executive Outcomes) som fungerar som stater "outsourced armies" (exempelvis i Irak-ockupationen) eller företags privata miliser (exempelvis Shell i Nigeria mot Ogonifolket).³

Pragmatiskt forskande

Pragmatismen har specifika konsekvenser för hur forskningen genomförs. Praktik och teori är sammanvävda på ett sätt som motsäger traditionell uppdelning i politik och vetenskap. Om vi skall gå steget fullt ut inom en pragmatisk skola innebär det att vi måste ta den kunskap vi har idag på sådant allvar att vi provar om den stämmer. Fram till dess ny forskning reviderat detta sociologiska begreppsschema kan vi anta att beskrivningen verkligen hänger samman och utgör ett fruktbart perspektiv på ickevåld och dessutom ganska korrekt anger vad ickevåld är och under vilka villkor det fungerar. Låt oss likt

¹ Vinthagen, Stellan (*New Challenges of Nonviolent Action Research* 2002b).

² Hardt & Negri (2004); Lindholm-Schulz, Helena (*Krig i vår tid* 2002); Kaldor, Mary (*New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era* 1999).

³ Satha-Anand, Chaiwat ("9/11, 9/20 and Gandhi's Puzzle: Fighting Postmodern Terror/Modern Warfare with Peaceful Alternatives" 2002); Martin, Brian ("Nonviolence versus Terrorism" 2002); Summy, Ralph ("A Nonviolent Response to Sept 11" 2002).

Gandhi experimentellt testa hur tillämpbara dessa eller andras teorier är och låt oss generera nya frågeställningar ur denna praktiska erfarenhet.

Icekvåld behöver kreativt kombinera motsägelsefulla verksamheter och skapa ett gestaltande icekvåldssamhälle. Och denna konkreta kombination måste anpassas till bestämda sociala villkor som deltagarnas historiska erfarenhet, typ av fiendebilder, typ av maktrelationer och vilka sanningsanspråk de hävdar. Vad kan då beskrivningssystemet innebära i praktisk handlingsutformning? Det gäller här att man försöker undvika både abstrakt generalisering och en icke-kontextuell handboks naivt praktiska råd.

Ett beskrivningssystem hjälper oss att *göra åtskillnad* mellan aspekter av icekvåld. I relationen till motparten bör vi exempelvis skilja mellan förhandling (avtal utifrån strategiska positioner) och förståelseorienterad dialog.¹ Det gör det möjligt för icekvåldsaktivister att kategorisera sina olika verksamheter och se vilka delar av helheten icekvåld de tillämpar (och hur), men framförallt vad de *inte* tillämpar. Poängen är att *kartlägga* faktiskt förekommande uttryck för icekvåldet. Det skall ge upphov till ett medvetet, informerat och gemensamt val. Tanken är absolut inte att alla konkreta handlingstyper av icekvåld ”skall” vara närvarande på ett visst sätt. Det har vi inte underlag för att hävda. Då skulle ju dessutom den kreativa dynamiken och förnyelsen av icekvåld undergrävas. En konkret icekvåldskamp behöver anpassas till en rad omständigheter. Det är därför inte i linje med avhandlingens pragmatiska förståelse av icekvåld att ge konkreta praktiska råd. Istället handlar det om att ge icekvåldsaktivisten – liksom forskaren – redskap till reflektion över det icekvåld som praktiseras.

För aktivisten blir det viktigt att medvetet välja den kombination av icekvåldsliga handlingar som bäst lämpar sig i det aktuella fallet. Det är inte enbart en fråga om att välja en idealt tilltalande kombination, utan kanske framförallt en fråga om att realistiskt relatera kampen till den verklighet där den skall föras. En realistisk handlingsrepertoar skulle i så fall ta hänsyn både till kontexten (den historiska erfarenheten av kamp bland de människor som skall delta, konfliktens art, den samhällsstruktur som parterna är del av) och till möjligheter att kreativt förnya (medveten konstruktion av icekvåldskampens former, rörelsens funktionssätt eller konfliktens hantering).

Aktivister behöver genom praktiskt orienterad och självkritisk analys avslöja och hantera det ofrivilliga producerandet av *underordningsmönster i rörelsen*. Här kan utomstående och rörelsers egen forskning bidra till att synliggöra maktrelationer. Poängen är här på samma sätt att ärligt kartlägga faktiskt förekommande underordning. I nästa steg kan man besluta om vilka underordningsmönster som bör motverkas och vilka som går att acceptera eller

¹ Den svenska plogbillsrörelsen (som icekvåldsligt och direkt avrustar vapen) hade problem att se den skillnaden vilket fick allvarliga konsekvenser i rörelsens unika möten med vapenhandelsföretaget Bofors 1997–2000 (Engell-Nielsen 2001). Interna konflikter kring dialogen förlamade rörelsen och när väl en upptrappning av motståndet var nödvändigt – för att kunna gå från förståelse in i förhandlingsskedet med Bofors – fanns inga aktionsgrupper beredda.

rent av att främja. Denna process bör vara öppen och gemensam för att rimma med en demokratiserande ambition.

Utifrån detta socialt praktiska beskrivningssystem är grundenheten i ickevåld den sociala gemenskapen – rörelsen, samhället eller aktionsgruppen ("vängruppen") – och dess relationer till andra berörda grupper och motparter, inte den enskilda aktivisten. Utgångspunkten är social praktik och relationer, inte individuellt medvetande. Det handlar om att ha en förståelse för den praktiska *färdighetens* avgörande roll. Att utveckla nya *sociala system och organisationer* med sammanhängande och funktionella rollpositioner och färdighetsträning (resocialisering av dispositioner) blir centralt. Politiska rörelsers vanliga upptagenhet med information, medvetandehöjande och kognitiv kunskap måste alltså ge vika för utvecklingen av sociopraktisk färdighet och organisationsutveckling.

Praktiska färdigheter behöver uppövas för att rörelsedeltagare skall kunna klara av den mängd nödvändiga tekniker som tillsammans gör en ickevåldsrörelse kompetent, vare sig det handlar om förhandlingar, platsundersökningar av militärbaser, bevisframställan i domstol, självdisciplin i fängelse, gestaltningestetik, eller sådant som förhållsbeteende, aktionsimprovisation, akutbeslut i demonstrationer, hantering av polishundar och radiokommunikation. Den införlivade praktik som rådande maktordning präglat oss med – alltså habitus – behöver avläras och rekonstrueras. I ickevåldsträning kan den eget valda och kontrollerade förändringen av aktivisters beteendemönster renodlas. En renodlad ickevåldsträning skulle också göra det lättare att bekämpa oönskade maktrelationer inom rörelsen.

Genom en *organisationsutveckling* av en formell (och därmed synliggjord och demokratiskt påverkningssbar) social struktur, som stödjer grupper och individers ickevåldsliga agerande, skulle en samordning av ickevåldshandlandet kunna åstadkommas. Exempel på sådana sociala strukturer är ingripande vakter ("fredsbevarare") vid aktioner, kollektiva ickevåldsriktlinjer och obligatorisk ickevåldsträning före aktioner. Experiment med nya kreativa alternativ, bortom ärvda organisationsformer, vore ett stort framsteg.

Genom en utveckling av det här slaget skulle en ny organisationsrepertoar gå att utforma. Rörelseorganisationer stelnar lätt i hierarkiska byråkratier eller förlorar sig i oöverskådliga nätverk. Ansvaret försvinner. Experiment med demokratiformer skulle underlätta dialog och motverka makt tendenser i rörelsen. Det förekommer redan en utveckling av alternativ sammanträdesteknik i form av rollfördelning, rotation, konsensus, delegering, arbetsgrupper och kombinationer av olika beslutsformer för olika frågor/kontexter. Det går att ytterligare främja genom kreativt experimenterande och systematisk självkritik. Kombinationen av konstruktivt arbete och motstånd mår också bra av att utvecklas eftersom de två sidorna ofta separeras så att de förekommer i skilda föreningar eller vid olika tidpunkter. Men hur rörelser konkret skall organisationsutvecklas är upp till de

aktivister som bäst känner sin situation och de forskare som studerar dem utifrån en sympati med ickevåldsrörelsers grundläggande värderingar.

Till skillnad från vad man lär sig i praktiska handböcker i ickevåldskamp och träning skulle denna pragmatiska orientering vara en praktik som integrerar den praktiskt orienterade och kritiska ickevåldsforskningen med den självreflexiva aktiviteten i en ickevåldsrörelse och rörelsers konkreta sociala kontext. Just att kombinera forskning om ickevåldets sociala praktik med självreflexiv kunskap, sprungen ur praktiskt utövande av ickevåld, skulle vara en möjlig utväg ur idealiserande beskrivningar och universella handlingsrecept.

Försöket att förena teori och praktik är ett lika gammalt som svårt projekt. Icke-våldet är en så pass komplex handlingsform i sig själv att den riskerar att antingen förenklas till halvmesyrier eller att bli allt för idealiserat utopisk för att kunna användas praktiskt i konkreta situationer. Icke-våldskampen kräver därför såväl systematisk reflektion som praktisk orientering för att bli socialt meningsfull och möjlig att integrera i ett samhälle.

En skola i ickevåldspragmatik är ett ambitiöst och mångfacetterat projekt. Jag har enbart skrivit ett utkast till diskussion. Forskningsområdena utgör bara några exempel på vad en forskningsskola skulle kunna ägna sig åt. En forskningsskola med fokus på den sociala konstruktionen av ickevåldets praktik skulle uppmärksamma sociala relationer (som genus, klass, etnicitet och sexualitet), grupperns normer, historiska handlingsrepertoarer, kulturella vanor, praktisk kunskap, färdighetsträning, diskursiv kamp, interna maktrelationer och en rad andra för ickevåldsstudier nya forskningsområden. Poängen med att skapa en ny gemensam forskarorientering skulle vara att mobilisera forskning om villkoren, även i svåra konflikter, förtryckssystem och krigssituationer, för en fredlig befrielse med fredliga medel.

Förhoppningsvis bidrar avhandlingen till en del av dessa forskningsområden snart går att undersöka. På lång sikt borde det vara möjligt att ett par generella teorier etablerades som gemensamt ger oss en vetenskaplig ickevåldsdiskurs. Det vore på tiden. Vi är fortfarande inte där trots att snart 200 år har gått sedan ickevåldsrörelsen föddes.

Epilog: Befrielsens omöjliga nödvändighet

Icke våldets undergrävande av makt och våld verkar, som vi sett, vara svår att förena med befrielsen av dialogen. Icke våldets sökande efter gemensamma sanningar försvåras av ständigt uppdykande manipulation och paternalism. Är det möjligt att dialog är fri från makt i praktiken? Är allt kanske bara en fråga om olika ”sanningar” och aktörers maktkamp? Då bidrar inte ickevåldsrörelsen med något kvalitativt nytt.

Man kan knappast påvisa en bakom all oenighet och strid liggande intresseharmonier mellan människor, en harmoni som gör en maktfri dialog möjlig bara man i samtal ”upplyses” och blir ”medveten” om sina ”verkliga” intressen. Om det inte finns en inneboende och ”äkta” harmonimöjlighet måste gemensamma intressen formas, ny kunskap bildas och tillhörighet konstrueras. Icke våldet gör anspråk på att socialt uppenbara och konstruera sådan gemenskap mellan människor.

Men är denna konstruktionsprocess något som har med ”sanning” att göra? Är det inte snarare bara en ny ”sanningsregim”? Det finns de som hävdar att rent av all social aktivitet inbegriper allvarlig maktutövning, i någon form och i namn av något intresse. När människor kommer ”överens” är det för att kritik undertryckts, möjligheter dolts och människor manipulerats. Skulle det vara så upphör makt att vara av moraliskt och vetenskapligt värde för kritisk teori. Vad som i så fall återstår, är en beskrivning av hur makt verkar, varierar och kan användas. Hur makt *fungerar* är dock en rent teknisk fråga.

Både den rena dialogen (det fullbordade underlättandet av samtalet) och det rena motståndet (det fullbordade brytandet av maktrelationer) är omöjliga projekt. Dialogen kommer i praktiken alltid att vara infekterad av makt. Motstånd kommer alltid att producera ny makt. Det skulle innebära att total befrielse, tolkad som en förståelse och frihet utanför maktinverkan, inte är möjlig. Makt försvinner inte, men innebär det att alla maktrelationer är av avgörande etisk eller politisk betydelse?

Avhandlingens normativa utgångspunkt hävdar möjligheten till befrielse från maktens extrema form: förtryck. Samtidigt som det är naivt att föreställa sig en människa eller rörelse fri från makt, vore det oansvarigt att inte bekämpa den makt vi anser är orättfärdig och stödja framväxten av en rättfärdig makt.

Det är rimligt att hävda att viss underordning rent av kan vara frivillig, rationell, nödvändig och moraliskt berättigad. Exempelvis kan det vara önskvärt att vi underordnar oss en svagare människas behov, om inte för annat så för att göra det möjligt för alla att jämlikt kunna delta i samtalet om det goda livet. Våra barn behöver ofta vår självupppoffrande underordning till deras behov, där deras situation prioriteras för att de skall kunna överleva och växa till vuxna jämlikar.

Men som vi har sett är underordning problematisk och kan fungera förtryckande, på så sätt att människor införlivar ett underordningsbeteende i sin person. Även den önskvärda underordningen riskerar att göra oss till andras redskap, kanske omärkligt för andra mer dolda ändamål. Det är antagligen ingen tillfällighet att kvinnor som traditionellt ägnar sig åt den självuppoftande omsorgen av barnen, också är underordnade i många andra sammanhang i samhället. En grups införlivande av ett specifikt underordningsbeteende kan ibland användas, utvidgas och manipuleras av maktsträvande grupper för egna intressen. Jag har försökt visa att även en ickevåldsrörelse, som ju ägnar sig åt en kamp mot underordning, ständigt verkar riskera att främja ny och allvarlig underordning. Även om makten inte alltid är lika betydelsefull så verkar den alltså ständigt vara en lika allvarlig riskfaktor.

Makten är dock inte suverän. Min ståndpunkt är att så länge *utopier* om idealt samtal, konsensus och total befrielse tilltalar oss och ett *ifrågasättande* av makt förekommer, finns det en möjlighet att *vandra i utopins riktning*. ”We cannot be completely nonviolent, but...we are going in the direction of nonviolence.”¹ Även om vi aldrig kan nå fram och inte ens på ett heltäckande sätt kan beskriva utopin. Även om makt existerar överallt i någon form så innebär drömmen om den önskvärda tillvaron befriad från maktrelationer, våld, hat och missförstånd, att motståndet blir möjligt, trots allt. Men vi kommer inte undan. *Det ständiga motståndet är nödvändigt*, även i en ickevåldslig motståndsrörelse. Annars riskerar vi att en ny och allvarlig underordning uppstår när en viss underordning brutits.

Den totala befrielsen är alltså omöjlig men existerar trots allt som utopi. *Att vara totalt befriad* skulle innebära att man inte begränsas eller formas av något socialt eller fysiskt hinder. Inget skulle här ligga i vägen för ens rörelser, inga gränser skulle stoppa medvetandet eller kroppens utflykter. I sin förlängning skulle befrielsen innebära att man var ett spöke som förvisso kunde gå obehindrat genom väggar, men vars ”befriade” existens skulle innebära slutet på allt socialt och materiellt liv som vi känner till! Så om utopin förverkligades till fullo visar den sig vara en slags dystopi, skräckversion eller mardröm. Situationen liknar ickevåldets paradox, där ickevåldets önskvärda utopi, i sin förlängning förbyts i en mardröm om ickevåldslig hjärntvätt.

Det just sagda innebär inte att utopin inte är önskvärd, inspirerande eller uttrycker en kollektiv längtan efter frihet och ickevåld, bara att den *inte skall* förverkligas till fullo – även om det skulle visa sig vara praktiskt möjligt. Ett alternativ är kanske en ”självbegränsande utopi”, där visionen begränsas till specifika områden.² En mångfald utopier i försvaret mot den totalitära Utopin.

Både befrielse och motstånd kräver någon slags social ordning. De är ständigt pågående processer. Naturligtvis kan människor acceptera en maktordning och välja att inte göra motstånd. När motståndet är nödvändigt så kan befrielsens och motståndets kvalité bedömas genom en jämförelse med

¹ Nhat Hanh (1993, sid 65).

² Cohen och Arato (1994, sid 451–458).

utopin. Även om en sådan värdering innehåller praktiska problem och teoretisk osäkerhet.

Om vi godtar att människan rent existentiellt befinner sig i en permanent kamp mellan befrielse och förtryck, en kamp med många ansikten eller fronter, blir det inte konstigt att tala om människor som ständigt *både* befriade skapare *och* begränsade objekt, som *både* orsak *och* effekt i maktprocesser, eller som ”initiativtagare” *och* ”produkt”.¹

Ickevåldsrörelsen, liksom kritisk teori, vill möjliggöra människans befrielse. Frihet och befrielse är inte samma sak. *Friheten* är den önskvärda utopin. I själva ifrågasättandet och reflektionen kring *varför* man tänker, känner och handlar som man gör lever befrielsen, vår längtan efter frihet. I motståndet, försöket att förändra maktrelationer, förekommer ett *överskridande* av makt eller kulturell bundenhet. Men vi faller ständigt tillbaka. Makten är som en hydra, ständigt förnyar den sig själv. Genom befrielsens motstånd uppstår ny makt, en ny underordning med osynliga länkar in till vår rörelse. Den ickevåldsliga rörelsen vill lämna underordningen. Den går i riktning mot friheten utan att någonsin ta sig dit.

Men även motståndet är en hydra som kan förnya sig själv. För varje del som huggs av växer två nya fram. *Befrielsen* kan inte stå still; den är friheten i rörelse.

¹ Habermas (1996, sid 135).

En personlig reflektion: Icke våld som liv

Avhandlingens ämnesområde speglar på sätt och vis min personliga bakgrund. Liksom de allra flesta som disputerar kommer jag från en intellektuell medelklassfamilj. Men det var ett udda liv i en vegetarisk hälsodiktatur med pacifister och frisksportare till föräldrar. Mamma och pappa blev redan på 50-talet som troende kosmologer – utifrån den danske mystikern Martinus Kosmologi – delaktiga i ”New Age”, det vill säga innan fenomenet blev en del av 60-talets ungdomsuppror, hippiekulturer och alternativrörelser. Vi trodde på livets evighet och kärleksfulla lagbundenhet, reinkarnation, karma och resten av paketet. Hemma samlades min pappas folkhögskoleelever i diskussioner om existentiella frågor. Under min uppväxt mediterade man, gjorde yoga, fastade och åt biodynamisk potatis med rårivna morötter.

Men jag kände inte samma entusiasm för vårt alternativa liv som min bror och mina föräldrar. Min första motståndshandling mot diktaturen inträffade i maj 1968 då mamma var på Ica med den då 4-årige Stellan. Jag rusade före henne, förbi matvaruhyllorna fram till kylskåpet, ryckte till mig en falukorv och började tugga i mig stående mitt i butiken. Charkuteristen som visste vi var vegetarianer skrattade gott och ville gärna bjuda på kalaset medan mamma generat envisades med att betala för de nedmalda likdelarna. För mig fortsatte protesterna mot sojakorvar, frisksportarläger och mina föräldrars seanser med andeväsen genom att jag matvägrade, slog sönder fönster, rymde hemifrån med bullar från frysen och tjuvrökte sågspån i garaget. Trots allt fick jag det viktigaste med mig, en grundläggande trygghet från den gränslösa kärlek som omgav mig under min barndom, oavsett vad jag gjorde.

Senare i livet har jag lärt mig att omvärdera genom att värdesätta vissa saker och lämna andra bakom mig. Den religiösa tron förvandlades visserligen till en uttalad ateism i slutet av tonåren, men efterhand återupptäckte jag att meditation och yoga är bra avslappningsövningar mot arbetsstress. I min familj lärde jag mig att man kan leva annorlunda – man kan forma sitt eget liv. Pappa smittade mig tidigt med sin passion för sanning och moral. Mamma lärde mig att detta spelar roll först om det uttrycks i ett socialt liv. Men det var farmor som var räddaren i nöden. Hon såg till att jag inte blev allt för konstig genom att ge mig krigsleksaker trots mina föräldrars protester, serietidningar, kaffe med mycket mjölk och socker och till sist även korv med äkta likdelar – som alla andra.

Jag har liksom många andra gjort uppror mot min familjs livsföring men återanvänt de praktiserade värderingarna i en ny form. Det grundläggande synsätt jag inte kunnat göra mig av med – fastän jag ibland verkligen ville bli fri från det – är det individuella, moraliska ansvaret; att jag ansvarar för vad jag

väljer att göra i livet, och kanske framförallt, det jag borde göra men ännu inte gjort.

En vändpunkt uppstod i mötet med min första eget valda rörelse, idrottsrörelsen. Som 12-åring började jag spela fotboll och träna judo. Idrotten gav mig ett nytt självförtroende och en träningsdisciplin som sedan dess präglade mitt liv. I tonåren blev jag också allvarligt grubblande över meningen med livet och mina föräldrars moraliska radikalitet framstod efterhand som allt för konservativ. Jag fick en passion för böcker om politik, samhälle och filosofi. Trogen min målinriktade envishet slutade jag helt med idrott och började istället läsa allt jag kom över. Det blev rubriker i lokaltidningen när fotbollsmålvakten slutade för att han upptäckt att ”böcker var viktigare”. Min äldre socialistiske bror Dag blev då den jag såg upp till och förföljde som en igel under hans resor runt om i Europa. Han väckte ett intresse för en radikal politik som i övrigt var anmärkningsvärt frånvarande i vår familj. Det var hans fel att jag återigen hamnade bland rårivna morötter, denna gång på det visionära hälsohemmet Tallmogården, hjälpte till i grönsaksodlingarna hos Jerker, besökte behandlingshemmet för utvecklingsstörda i London eller sov i den smutsiga barracken under hans vapenfria tjänst i Rinkeby. I ett försök att bli kulturellt medvetna studerade vi katedralen i Chartres under en vecka utrustade med skissblock, vandrade längs oändliga korridorer på konstmuseer och granskande mossiga monument i Grekland och Italien. Men min brors tålmod provades hårt när bokmalen Stellan inte någon gång under våra tågresor genom Italiens vackra landskap tittade upp från läsandet. Till sist lyckades han skaka mig av sig, och jag började leva ett eget liv.

I en liten etta med kokvrå i ett enormt höghus i Linköping kunde 18-åringens experiment med en radikal livsföring blomma ut helt och hållet. Jag hamnade igen i ”en period”, denna gång av frivillig enkelhet då jag gav bort allt jag ägde till biståndsorganisationer och som dörrknackare försökte värva faddrar till fattiga barn runt om i världen. Efterhand började jag dock förstå hur fattigdomen var kopplad till orättvisa maktförhållanden, och därför inte kunde lösas genom individuell självuppoftning. Att försöka bli en ny Jesusfigur som tjänade de fattiga var inte så praktiskt – speciellt när man som jag inte mentalt orkade med det enkla och självuppoftande livet. Vem gör det? Det är ju därför fattigdom skall avskaffas. Så jag utbildade mig till sjukvårdsbiträde och tänkte att jag kunde göra praktisk nytta i flyktingläger och bland sjuka. Trots att jag skrev till alla svenska biståndsorganisationer var det ingen som ville skicka iväg en 21-åring som inget kunde, förutom att grubbla över livets mening och bädda sängar på sjukhus. Jo, Palestinagrupperna kunde tänka sig att skicka mig till Libanonkrigets kaos. Men krigets allvar gjorde mig nervös och jag backade ur. Jag tvingades inse att rädslan för kriget och oförmågan till självförnekande tjänande gjorde att mina valmöjligheter minskade. Jag blev en ickevåldsaktivist som bekämpade västvärldens dominans av världens fattiga genom olydnadsaktioner i det betydligt tryggare Europa och efterhand en bekväm akademiker, radikal men ganska laglydig. Men nu går jag händelserna i förväg.

1980 blev jag aktiv i folkomröstningen om kärnkraft. Linje 2:s manipulativa mellanmjölkvariant och den fördubbling av kärnkraften som skedde efter omröstningen gjorde mig kritisk mot de odemokratiska dragen i en parlamentarisk demokrati. Erfarenheten fick mig att inse nödvändigheten att engagera sig i politiska frågor. 1982 deltog jag i min första stora demonstration, den nordiska fredsdemonstrationen i Göteborg mot kärnvapenupprustningen då 50 000 människor samlades och protesterade på Ullevi. Men vi rockade inte lika mycket som de som lyssnade på Bruce Springsteen några år senare, då sprickor uppstod i Ullevis åskådarläktare. Vi var allt för beskedliga och lämnade inte många spår efter oss. 1983 gick jag på min första kurs i ickevåldsträning, en förberedelse för blockader av kärnvapenmakternas ambassader. Men jag deltog aldrig i aktionerna. Jag sökte fortfarande efter en rörelse som passade min allt mer maktkritiska syn. 1986 upptäckte jag plogbillsrörelsen och gjorde min första aktion i dåvarande Västtyskland. Vi gick in på en amerikansk militärbas och avrustade avfyringsutrustningen till kärnvapnet Pershing II genom att slå sönder maskinen med hammare och knipsa av ledningar med bultsax. Jag var naturligtvis otroligt nervös men upplevde en befrielse i den tydligt moraliska och praktiska kampen. Den förlamande hopplöshet och vrede jag känt i många år förbyttes så sakteligt till ett mer stabilt engagemang och jag fick ett nytt objekt för min målinriktade envishet.

Genom erfarenheterna i plogbillsrörelsen tog mitt politiska engagemang ett avgörande steg. Det ickevåld som pappa tutat i mig från livets början tog nu äntligen form som tydligt motstånd, inte den ”passiva idealism” som var min beteckning för ickevåld de gånger jag ville (och för ovanlighetens skull lyckades) få min milda pappa upprörd. Här var äntligen en rörelse som öppet och fredligt bröt statens lagar, kapitalets ägande, militärens instrument och samhällets lydnad i en poetiskt vacker handling – avrustning – till musik av arbetets hammarslag.

På den vägen fortsatte det. Jag var organisatör av en rad andra aktioner, kampanjer, läger, konferenser och började leda kurser i civil olydnad och ickevåld. 1991 hamnade jag i fängelse för första gången. Det blev tre månader i Tyskland. 1995 blev jag tillsammans med tusentals andra frikänd av Högsta domstolen. Aktioner mot kärnvapnen var, nu då Pershing II kärnvapnen var borta, plötsligt lagliga! Fast det gällde tydligen bara ibland så 1998 hamnade jag i fängelse igen. Denna gång i England efter en avrustningsaktion mot världshistoriens mest kraftfulla vapen, kärnvapenubåten Trident. Efter ett halvt år och forskarstudier i min cell – där jag läste Foucaults teori om fängelsets Panoptikonliknande kontrollsystem – hade jag skrivit ett första utkast till det maktkapitel som ingår i avhandlingen.

Jag skulle inte ha kommit långt i kritisk reflektion utan mitt vardagliga samtalande med andra ickevåldsaktivister i kollektivet och granngemenskapen i den globala byn Hammarkullen där jag bott sedan 1989. Vi var i början tre plogbillsaktivister som flyttade dit för att leva bland de som flytt från krig och diktatur, och i den sociala miljön bilda en motståndsgemenskap. Efterhand har

ett femtiotal aktivister flyttat in (och ut) i området. Samtalen vid fikastunder eller matlag har varit avgörande för att bygga avhandlingens hörnstenar. Mina seminarier har framförallt pågått i vardagslivet i Hammarkullen. Även då jag hos mina veganvänner tvingats dricka kaffe med sojajölk (den skär sig!) har kreativa tankar flutit. Jag är verkligen tacksam för många års diskussioner om ickevåld, civil olydnad, revolution och naturligtvis mina kristna vänners favoritämne – Gud. Efter hand fick mitt akademiska självförtroende en stark skjuts framåt under den tid då vi arbetade med en forskningsgrupp inom plogbillsrörelsen och den lokala konflikthanteringsföreningen Praxis, och 1997 sökte jag till forskarutbildningen.

Doktorandstudier passade väl i tiden eftersom jag då nått en återvändsgräns i min aktivism. Under flera års satsning på folkrörelsemobilisering, ”avrustningsläger”, motståndskollektiv, utbildningskooperativ, kurser och föreningsbildningar blev fler aktiva i ickevåldsverksamheter och plogbillsrörelsen blev ganska välkänd. Men aktivismens tillväxt hade en baksida. Vår bristande förmåga och kunskap, och vår sårbarhet för aktivister som hade personliga problem, framstod efterhand allt mer naket. Sekteristiska tendenser hade med årens lopp gjort mig allt mer frustrerad.¹ De interna problemen gjorde att tillväxten av aktiva ganska snabbt upphörde och förbyttes i avhopp. Jag var till sist till leda trött på små intima grupper fyllda av förtal och eviga konflikter mellan knepiga personer och orimliga ideologiska positioner. Vi hade fastnat i en intern sörja som hindrade oss att samarbeta med breda folkrörelser. Frågan om hur rörelsers omfattande ickevåldsmotstånd kan göras möjligt blev en akut politisk, teoretisk och personlig fråga för mig, och det blev naturligt att flytta min fokus från aktivism till forskning.

Nu är det min förhoppning att mitt forskningsbidrag kan inspirera några människor till en förnyelse av ickevåldskampen och rörelsers olydnadstradition, och att jag framöver kan klara av den svåra kombinationen av akademisk professionalitet och politisk aktivism. Vi får se hur det går.

¹ Vinthagen (1997a; 1997b; 1998a).

Appendix: Gandhis filosofi (Naess 1974)

Arne Naess har systematiserat Gandhis filosofi i ett antal normer och hypoteser (Naess 1974:151f) och ser sammanfattningsvis ut så här i ett direkt citat (men utan sidhänvisningar till där normerna och hypoteserna var för sig diskuteras):

Norms and hypotheses. A Survey

First-Level Norm:

- N1 Act in group struggle and act, moreover, as an autonomous person in a way conducive to long-term, universal, maximal reduction of violence.

Second-Level Hypotheses:

- H1 The character of the means used in a group struggle determines the character of the results.
- H2 In a group struggle you can keep the goal-directed motivation and the ability to work effectively for the realization of the goal stronger than the destructive, violent tendencies, and the tendencies to passiveness, despondency or destruction, only by making a constructive programme part of your total campaign and by giving all phases of your struggle, as far as possible, a positive character.
- H3 Short-term violence counteracts long-term universal reduction of violence.

Second-Level Norms:

- N2 Make a constructive programme part of your campaign.
- N3 Never resort to violence against your opponent.
- N4a Choose that personal action or attitude which most probably reduces the tendency towards violence of all parties in a struggle.
- N4b Never act as a mere functionary, a representative of an institution or an underling, but always as an autonomous, fully responsible person.

Third-Level Hypotheses:

- H4 You can give a struggle a constructive character only if you conceive of it and carry it through as a struggle *in favour* of human beings and certain values, thus eventually fighting antagonisms, but not antagonists (Positive struggle).
- H5 It increases your understanding of the conflict, of the participants, and of your own motivation, to live together with the participants, especially with those for whom you primarily fight. The most adequate form for living together is that of jointly doing constructive work.

- H6 If you live together with those for whom you primarily struggle and do constructive work with them, this will create a natural basis for trust and confidence in you.
- H7 All human beings have long-term interests in common.
- H8 Co-operation on common goals reduces the chance that the actions and attitude of the participants in the conflict will become violent.
- H9 You invite violence from your opponent by humiliating or provoking him.
- H10 Thorough understanding of the relevant facts and factors increases the chance of a non-violent realization of the goal of your campaign.
- H11a Incompleteness and distortion in your description of your case and the plans for your struggle reduce the chance of a non-violent realization of the goal, and also that of future struggles.
- H11b Secrecy reduces the chance of a non-violent realization of the goal of your campaign.
- H12 You are less likely to take a violent attitude, the better you make clear to yourself what are the essential points in your cause and your struggle.
- H13 Your opponent is less likely to use violent means, the better he understands your conduct and your case.
- H 14 There is a disposition in every opponent such that wholehearted, intelligent, strong, and persistent appeal in favour of a good cause is able ultimately to convince him (General convincibility).
- H15 Mistrust stems from misjudgement, especially of the disposition of your opponent to answer trust with trust, mistrust with mistrust.
- H16 The tendency to misjudge and misunderstand our opponent and his case in an unfavourable direction increases his and our tendency to resort to violence.
- H 17 You win conclusively when you turn your opponent into a believer in and active supporter of your case.

Third-Level Norms:

- N5 Fight antagonisms, not antagonists: conceive of your struggle and carry it through as a (positive) struggle *in favour of* human beings and certain values.
- N6 Live together with those for whom you struggle and do constructive work for them.
- N7 Try to formulate the essential interests which you and your opponent have in common and try to establish a co-operation with your opponent on this basis.
- N8 Do not humiliate or provoke your opponent.
- N9 Acquire the best possible understanding of the facts and factors relevant to the non-violent realization of the goal of your cause.

- N10 Do your utmost in order to be in full accordance with the truth in your description of individuals, groups, institutions, and circumstances relevant to the struggle. (Unbiased description).
- N11a Do not use secret plans, or moves or keep objectives secret.
- N11b Withdraw the intended victim from the wrongdoer.
- N12 Announce your case and the goal of your campaign explicitly and clearly, distinguishing essentials from non-essentials.
- N13 Seek personal contact with your opponent and be available to him. Bring conflicting groups into personal contact.
- N14 Do not judge your opponent harder than yourself.
- N15 Trust your opponent.
- N16 Turn your opponent into a believer in and supporter of your case, but do not coerce him.

Fourth-Level Hypotheses:

- H18 You provoke your opponent if you deliberately or carelessly destroy his property.
- H19 Adequate understanding of your opponent presupposes personal empathy.
- H20 Avoidance of misjudgement and misunderstanding of your opponent and his case requires understanding him and his case.
- H21 If you keep in mind your own fallibility and failures, you are less likely to exaggerate those of your opponent. Opponents are then less likely to be misjudged in an unfavourable way, and their case underestimated intellectually or morally.
- H22 Every political action, your own included, is likely to be based, in part, on mistaken views, and to be carried out in an imperfect way ('Universal Imperfection').
- H23 You make it difficult for your opponent to turn to support of your case if you are unwilling to compromise on non-essentials.
- H24 It furthers the conversion of your opponent if he understands that you are sincere.
- H25 The best way of convincing your opponent of your sincerity is to make sacrifices for your cause.
- H26 During a campaign, change of its declared objective makes it difficult for opponents to trust your sincerity.

Fourth-Level Norms:

- N17 Do not destroy property belonging to your opponent.
- N18 Cultivate personal *Einfühlung* with your opponent.
- N19 Do not formulate your case and the goal of your campaign and that of your opponent in a biased way.

- N20 Try to correct bias in your opponent only in so far as it is necessary for the campaign.
- N21 Keep in mind and admit your own factual and normative mistakes, and look for opportunities to correct your judgments.
- N22 Be always willing to compromise on non-essentials.
- N23 Do not exploit a weakness in the position of your opponent.
- N24 Be willing to make sacrifices and suffer for your cause.
- N25 During a campaign, do not change its objective by making its goal wider or narrower.

Litteratur

- A Day Without the Pentagon (1998) *A Day Without the Pentagon: Tactical Manual*, New York: War Resisters' League.
- Abrahamsson, Hans (2003) *Understanding World Order and Structural Change: Poverty, Conflict and the Global Arena*, New York: Palgrave MacMillan.
- Abu-Nimer, Mohammed (2003) *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*, Gainesville: University Press of Florida.
- Ackerman, Peter & Kruegler, Christopher (1994) *Strategic Nonviolent Conflict: The Dynamics of People Power in the Twentieth Century*, Westport: Praeger Publishers.
- Ackerman, Peter & Du Vall, Jack (2000) *A Force More Powerful: A Century of Nonviolent Conflict*, New York: St. Martin's Press.
- Aho, James A. (1981) *Religious Mythology and the Art of War*, Westport: Greenwood Press.
- Ajangiz, Rafael (1997) "Conscientious Objection in Spain", papper presenterat vid konferensen Conscientious Objection in Europe, Georgsmarienhütte, 18:e oktober.
- Ajangiz, Rafael (2001) "Empowerment for Demilitarisation: Civil Disobedience gets rid of Conscription (Spain 1985–2000)", fallstudie för War Resisters' International, Nonviolence and Social Empowerment Project, presenterat vid konferens i Puri, Orissa, Indien, 18–24 februari, <http://www.wri-irg.org/archive/nvse2001/nvse/nvsecase-en.htm#insumiso> (050812).
- Ajangiz, Rafael (2002) "The European Farewell to Conscription", sid 307–333 i Mjøset, Lars & Stephen Van Holde (red) *The Comparative Study of Conscription in the Armed Forces*, Oxford: Elsevier Science, Ltd.
- Ajangiz, Rafael (odaterat) "Conscientious Objection as Manifestation of the Conflict between Society and (the Military Dimension) of the State", workshopunderlag (kopia finns hos författaren).
- Albert Einstein Institution, The (1987) *Thinking About Nonviolent Struggle: Trends, Research, and Analysis*, Proceedings from a conference held in Rockport, Massachusetts, oktober, Cambridge: The Albert Einstein Institution.
- Allen, Douglas (2000) "Gandhian Perspectives on Self-Other Relations as Relations as Relevant to Human Values and Social Change Today", sid 283–309 i Modi, Ishwar (red) *Human Values & Social Change*, Jaipur: Rawat Publications.
- Alter, Joseph (2000) *Gandhi's Body: Sex, Diet and the Politics of Nationalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Alternative Defence Commission (1983) *Defence without the Bomb: The Report of the Alternative Defence Commission*, London: Taylor & Francis Ltd.
- Alvesson, Mats & Sköldböck, Kaj (1994) *Tolkning och reflektion: Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*, Lund: Studentlitteratur.
- Alvesson, Mats & Deetz, Stanley (2000) *Kritisk samhällsvetenskaplig metod*, Lund: Studentlitteratur.
- Ambler, Rex (1986) *A Guide to the Study of Gandhi an Annotated Bibliography*, London: Housmans Bookshop Ltd.
- Amore, Louise (2005) *The Global Resistance Reader*, London: Taylor & Francis, Inc.
- Andersen, Heine (2003) "Jürgen Habermas", sid 427–447 i Andersen, Heine & Kaspersen, Bo (red) *Klassisk och modern samhällsteori*, Lund: Studentlitteratur.

- Anderson, Shelley & Larmore, Janet (red) (1991) *Nonviolent Struggle and Social Defence*, London: War Resisters' International.
- Ansbro, John J. (2000) *Martin Luther King, Jr.: Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change*, Lanham: Madison Books.
- Apel, Karl-Otto (1990) *Etik och kommunikation*, Daidalos: Göteborg.
- April Mobilization (1987) *Nonviolent Civil Disobedience at CIA Headquarters, Langley, Virginia, Monday April 27, 1987*, Washington: April Mobilization.
- Arendt, Hannah (1972) *Crisis of the Republic*, San Diego: Harcourt Brace & Company.
- Ashenden, Samantha & Owen, David (red) (1999) *Foucault Contra Habermas*, London: Sage Publications.
- Asplund, Johan (1987) *Det sociala livets elementära former*, Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Awad, Mubarak E. & Scott Kennedy, R. (1985) *Nonviolent Struggle in the Middle East*, Philadelphia: New Society Publishers.
- Avruch, Kevin & Black, Peter (1996) "ADR, Palau and the Contribution of Anthropology", sid 47–63 i Wolfe, Alvin W. & Yang, Honggang (red) *Anthropological Contributions to Conflict Resolution*, Southern Anthropological Society Proceedings, No. 29, Athens: University of Georgia Press.
- Back, Kurt W.; *Small Groups*, i Rosenberg & Turner (red) (1990).
- Bacon, Margaret (1982) "Nonviolence and Women: The Pioneers", i McAllister, Pam *Renewing The Web of Life: Feminism and Nonviolence*, Philadelphia: New Society Publishers.
- Bala, Sruti (2004) *Why Performance Studies Should Be Interested in Nonviolent Action*, artikel som finns i författarens arkiv.
- Ballou, Adin (2002 [1846]) *On Non-Resistance*, Friends of Adin Ballou, www.adinballou.org (030201).
- Ballou, Adin (2002 [1854]) *Practical Christianity: An Epitome of "Practical Christian Socialism"*, Lynn Gordon Hughes (red), Providence: Blackstone Editions.
- Ballou, Adin (2003 [1846]) *Christian Non-Resistance*, Providence: Blackstone Editions.
- Baruch Bush, Robert (1998) "Dispute Resolution: The Domestic Arena: A Survey of Methods, Applications, and Critical Issues", sid 10–37 i Vasquez, John A.; Turner Johnson, James; Jaffe, Sanford & Stamato, Linda (red) *Beyond Confrontation: Learning Conflict Resolution in the Post-Cold War Era*, University of Michigan Press.
- Bauman, Zygmunt (1989) *Auschwitz och det moderna samhället*, Göteborg: Daidalos.
- Bedau, Hugo Adam (red) (1996) *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge.
- Beer, Michael (red) (1994) *A Peace Team Reader: Nonviolent Third-Party Crisis Interventions by NGO's*, Washington: Nonviolence International.
- Benford, Robert D. & Hunt, Scott A. (1995) "Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power", i Lyman, Stanford M. (red) *Social Movements: Critiques, Concepts and Case-Studies*, London: MacMillan.
- Berg, Lars Eric (1996) "Främlingen i jaget: en interaktionistisk tolkning av främlingskapet", sid 29–58 i Hallerstedt, Gunilla & Johansson, Thomas (red) *Främlingskapets anatomi*, Stockholm: Carlssons.
- Berger, Peter L. & Luckman, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin.
- Bergfeldt, Lennart (1979) *Nonviolent Action: State of the Literature*, Department of Peace and Conflict Research, Report No. 20, Uppsala University.
- Bergfeldt, Lennart (1990) *Civilmotstånd: Vision och verklighet*, Stockholm: Pax förlag.
- Bergfeldt, Lennart (1993) *Experiences of Civilian Resistance: The Case of Denmark 1940–1945*, (diss.), Uppsala University.

- Berglund, Hans (1995) *Handlingsteori och mänskliga relationer*, Stockholm: Bokförlaget Natur & Kultur.
- Beronius, Mats (1986) *Den disciplinära maktens organisering. Om makt och arbetsorganisation*, Arkiv, Lund: Studentlitteratur.
- Berrigan, Philip (1996) *Fighting the Lamb's War: Skirmishes with the American Empire; The Autobiography of Philip Berrigan*, (skriven tillsammans med Fred A. Wilcox), Monroe: Common Courage Press.
- Bhattacharjea, Ajit (2004) *Unfinished Revolution: A Political Biography of Jayaprakash Narayan*, New Delhi: Rupa & Co.
- Biggs, Michael (2003) "When Costs are Beneficial: Protest as Communicative Suffering", paper till Comparative Politics Workshop, University of Chicago, maj.
- Björk, Tord (2005) *Gandhian and Indian Influence in the Nordic Countries*, seminariepaper presenterat vid Rörelsenätverkets vårträff, maj, Göteborg.
- Blockade Pack (odaterad) *The Inter Continental Debate Guide to Blockading*, original från Australia & New Zealand, Oxford: Blockade Pack.
- Bloch, Maurice (1992) *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press.
- Blum, Fred m fl (1965) *Training in Nonviolence: A Full Documentation of the WRI Study Conference*, Enfield: War Resisters' International.
- Blume, Michael (1987) *Satyagraha: Wahrheit und Gewaltfreiheit, Yoga und Widerstand bei M. K. Gandhi*, Gladenbach: Verlag Hinder & Deelmann.
- Blumer, Herbert (1969) *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*, New Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Bläsi, Burkhard (2001) *Konflikttransformation durch Gütekraft: Interpersonale Veränderungsprozesse*, Münster: Lit Verlag.
- Bolton, Neil (1977) *Concept Formation*, Oxford: Pergamon Press.
- Bondurant, Joan V. (1988 [1958]) *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press.
- Bookchin, Murray (1977) *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868–1936*, New York: Free Life Editions, Inc.
- Boserup, Anders & Mack, Andrew (1974) *War Without Weapons*, London: Frances Pinter.
- Bouillier, Véronique (2003) "The Violence of the Non-Violent", sid 27–63, i Vidal, Denis; Tarabout, Gilles & Meyer, Eric (red) *Violence/Non-violence: Some Hindu Perspectives*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J. D. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1995) *The Logic of Practice*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Bourdieu, Pierre (1998) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999) *Den manliga dominansen*, Göteborg: Daidalos.
- Branagan, Marty (2002) "The Art(s) of Nonviolent Activism", paper presenterat vid konferensen Arts of Dissent, 21/10, Melbourne (kopia finns hos författaren).
- Branch, Taylor (1990) *Parting the Waters: Martin Luther King and the Civil Rights Movement 1954–1963*, London: Papermac.
- Branford, S. & Rocha, J. (2002) *Cutting the Wire: The Story of the Landless Movement in Brazil*, London: Latin American Bureau.
- Brante, Thomas (1981) *Vetenskapens struktur och förändring*, Karlshamn: Doxa AB.
- Broady, Donald (1991) *Sociologi och Epistemologi: Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, Stockholm: HLS Förlag.

- Brock, Peter (1972) *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton University Press.
- Brock, Peter (1990) *The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914*, York: Sessions Book Trust.
- Bruyn, Severyn T. & Rayman, Paula M. (red) (1979) *Nonviolent Action and Social Change*, New York: Irvington Publishers Inc.
- Buber, Martin (1990) "Genuine Dialogue and the Possibilities for Peace", i *Pointing the Way: Collected Essays*, New Jersey: Humanities Press International.
- Burger, Thomas (1976) *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Durham: Duke University Press.
- Burkitt, Ian (2002) "Technologies of the Self: Habitus and Capacities", *Journal for Theory of Social Behaviour*, 32:2.
- Burrowes, Robert J. (1996) *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*, State University of New York Press.
- Burrowes, Robert (2000) "The Persian Gulf War and the Gulf Peace Team", sid 305–316 i Moser-Puangsuwan, Yeshua & Weber, Thomas (red).
- Båstadaktivisterna (ca 1968) *Aktion Båstad 1968*, Stockholm: Båstadsaktivisterna.
- Carlson, Åsa (2001) *Kön, kropp och konstruktion: En undersökning av den filosofiska grunden för distinktionen mellan kön och genus*, Eslöv: B. Östlings Bokförlag Symposium.
- Carson, Clayborne; Garrow, David J.; Gill, Gerald; Harding, Vincent; Clark Hine, Darlene (red) (1991) *The Eyes on the Prize Civil Rights Reader: Documents, Speeches and Firsthand Accounts from the Black Freedom Struggle 1954–1990*, New York: Penguin Books.
- Carter, April (1962) *Direct Action*, London: Peace News.
- Carter, April; Hoggett, David & Roberts, Adam (1970) *Nonviolent Action: A Selected Bibliography*, London: Housmans.
- Case, Clarence Marsh (1923) *Nonviolent Coercion*, New York: Century Meredith Press.
- Castells, Manuel (1997) *The Power of Identity*, Volume II (III), Oxford: Blackwell Publishers.
- Chabot, Sean Taudin & Duyvendak, Jan Willem (2001) *Transnational diffusion between social movements: Towards a synthesis of centrifugal and centripetal approaches*, (prepublished version), University of Amsterdam, Erasmus University of Rotterdam.
- Chabot, Sean Taudin (2003) *Crossing the Great Divide: The Gandhian Repertoire's Transnational Diffusion to the American Civil Rights Movement*, (diss.), University of Amsterdam.
- Chabot, Sean Taudin & Vinthagen, Stellan (kommande, 2006) "From Techniques to Repertoires: Rethinking Power and Nonviolent Action in Social Movements", *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, Elsevier Sciences/JAI Press, Oxford.
- Chambers, Simone (1995) "Feminist Discourse/Practical Discourse", sid 163 – 179 i Meehan, Johanna (red).
- Chandra, Bipan (1989) *India's Struggle for Independence*, New Delhi: Penguin Books.
- Chathanatt, S. J. (2004) *Gandhi and Gutiérrez: Two Paradigms of Liberative Transformation*, New Delhi: Decent Books.
- Cheater, Angela (1999) *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, London: Routledge.
- Chilton, Stephen (2005) "Comparing Satyagraha and the US Peace and Justice Movement in the light of Discourse Ethics", paper in progress, <http://www.d.umn.edu/~schilton/Articles/TMDEsatyagraha.article.html> (050720).
- Christensen, Ann-Dorte (1989) *Ulydige kvinders magt: Kvindefredslejren ved Ravnstrup som politisk process*, Serie om kvindeforskning, Nr. 26, Aalborg Universitetsforlag.

- Christie, Daniel J., Wagner, Richard V. & Winter, Deborah DuNann (2001) *Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Churchill, Ward (1999) *Pacifism as Pathology – Reflections on the Role of Armed Struggle in North America*, Edinburgh: AK Press.
- Civil Disobedience Campaign (1982) *Blockade the Bombmakers June 14, 1982: Civil Disobedience Campaign Handbook*, New York: Civil Disobedience Campaign.
- Clamshell Alliance (1977) *We Can Stop the Seabrook Nuclear Plant: Occupier's Handbook, Join Us April 30*, Seabrook: Clamshell Alliance.
- Clamshell Alliance (1978) *Handbook for the Land and Sea Blockade of the Seabrook Reactor Pressure Vessel*, Portsmouth: Clamshell Alliance.
- Clark, Howard (1984) *Preparing for Non-Violent Direct Action*, London: Peace News and CND.
- Clegg, Stewart R. (1989) *Frameworks of Power*, London: Sage Publications.
- Coady, C. A. J. (1999) "The Idea of Violence", i Steger, Manfred B. & Lind, Nancy S. (red) *Violence and its Alternatives: An Interdisciplinary Reader*, London: MacMillan Press Ltd.
- Coalition for Direct Action at Seabrook (1979) *Let's Shut Down Seabrook! Handbook for Oct. 6, 1979, Direct Action Occupation*, Cambridge: Boston Clamshell.
- Coalition to Stop Trident (odaterad) *Test Peace – Not Weapons: USS Nevada Launch Demonstration, Affinity Group Handbook*, Norwich: Coalition to Stop Trident.
- Cohen, Jean L. & Arato, Andrew (1994) *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Coles, Robert (1969) "Social Struggle and Weariness", i McLaughlin, Barry (red) (1969) *Studies in Social Movements: A Social Psychological Perspective*, New York: The Free Press.
- Collins, Randall (1988) *Theoretical Sociology*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Continental Walk, The (1975) *The Continental Walk for Disarmament and Social Justice: Organizers Manual*, New York: The Continental Walk.
- Cook, Alice & Kirk, Gwyn (1983) *Greenham Women Everywhere: Dreams, Ideas, and Actions from the Women's Peace Movement*, London: Pluto Press.
- Cooney, Robert & Michalowski, Helen (red) (1977) *The Power of the People*, Culver City, California: Peace Press Inc.
- Cooper, Sandi E. (1991) *Patriotic pacifism: Waging War on War in Europe 1815–1914*, Oxford University Press.
- Coover, Virginia; Esser, Charles, Deacon, Ellen & Moore, Christopher (1977) *A resource Manual for a Living Revolution*, Philadelphia: New Society Publishers.
- Coover, Virginia; Esser, Charles, Deacon, Ellen & Moore, Christopher (1981) *A resource Manual for a Living Revolution*, 2nd edition, Philadelphia: New Society Publishers.
- Cornelius, Helena & Faire, Shoshana (1989) *Everyone Can Win: How to Resolve Conflict*, Sydney: Simon Schuster.
- Cox, Robert W. (1993) "Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method", i Gill, Stephen (red) *Gramsci, historical materialism and international relations*, Cambridge University Press.
- Crowell, Daniel W. (2003) *The SEWA Movement and Rural Development: The Banaskantha and Kutch Experience*, New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd.
- Curle, Adam (1995) *Another Way: Positive Response to Contemporary Violence*, Oxford: Jon Carpenter Publishing.
- Dahl, Robert A. (1998) *On Democracy*, New Delhi: East-West Press.

- Dahlerup, Drude (2001) "Sociala rörelser inför globaliseringen", i Agora, *Det nya motståndet: Agoras Årsbok 2001*, Stockholm: Agora.
- Dajani, Souad (1999) "Nonviolent Resistance in the Occupied Territories: A Critical Reevaluation", i Zunes, Stephen et al.
- Darby, John & Mac Ginty, Roger (red) (2003) *Contemporary Peacemaking: Conflict, Violence and Peace Processes*, New York: Palgrave Macmillan.
- Daube, David (1972) *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh University Press.
- Davis, Mary (1988) "Environmental Sabotage", sid 22–23, 27, *Earth First!*, June 21.
- de los Reyes, Paulina; Molina, Irene & Molinari, Diana (2002) *Maktens (o)lika förklädnader: Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*, Stockholm: Atlas.
- Dear, Jon (1993) *Disarming the Heart: Toward a Vow of Nonviolence*, Scottsdale: Herald Press.
- Dear, John J. (1994) *The Sacrament of Civil Disobedience*, Baltimore: Forthkamp Pub. Company.
- Dejke, Anders (red) (1989) *Trädkramare inför rätta*, Göteborg: Bokskogen.
- Della Porta, Donatella & Diani, Mario (1999) *Social Movements: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Dellinger, Dave (1971) *Revolutionary Nonviolence*, New York: Anchor Books.
- Deming, Barbara (1971) *Revolution and Equilibrium*, New York: Grossman Publishers.
- Desai, Mahadev (1957) *The Story of Bardoli: Being a History of Bardoli Satyagraha of 1928 and Its Sequel*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Desai, Narayan (1985) *Handbook for Satyagrahis*, New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Deutsch, Morton & Coleman, Peter T. (red) (2000) *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Deveaux, Monique (1994) "Feminism and Empowerment: A Critical Reading of Foucault", *Feminist Studies*, Vol. 20, No. 2, Women's Agency: Empowerment and the Limits of Resistance, sommaren 1994, sid 223–247.
- Dielemans, Jennie & Quistbergh, Fredrik (2000) *Motstånd*, Stockholm: Bokförlaget DN.
- Dolgoff, Sam (1974) *The Anarchist Collectives: Workers' Self-management in the Spanish Revolution 1936–1939*, New York: Free Life Editions, Inc.
- Douglass, Jim (1984) "We Cannot Stop the White Train by Being the White Train", *Ground Zero*, Sept/Oct, Paulsbo: Center for Non-Violent Action.
- Duerr, Hans Peter (1996) *Intimitet: Myten om civilisationsprocessen, Band 2*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- Duerr, Hans Peter (1998) *Obscenitet och våld: Myten om civilisationsprocessen, Band 3*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- Duncombe, Stephen (red) (2002) *Cultural Resistance Reader*, New York: WW Norton and Co Inc.
- Ebert, Theodor (1981a) *Soziale Verteidigung: Historische Erfahrungen und Grundzüge der Strategie*, Band 1, Waldkirch: Waldkircher Verlag.
- Ebert, Theodor (1981b) *Soziale Verteidigung: Formen und Bedingungen des zivilen Widerstandes*, Band 2, Waldkirch: Waldkircher Verlag.
- Ebert, Theodor (1983) *Gewaltfreier Aufstand: Alternative Zum Bürgerkrieg*, Waldkirch: Waldkircher Verlagsgesellschaft mbH.
- Ehn, Billy & Klein, Barbro (1994) *Från erfarenhet till text: Om kulturvetenskaplig reflexivitet*, Stockholm: Carlssons..
- Eisenberg, Nancy (2000) "Empathy and Sympathy", sid 677–691 i Lewis & Haviland-Jones (red).

- Eisenstadt, S.N. (1986) *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York: State University of New York Press.
- Ekstam, Kjell (2000) *Handbok i konflikthantering*, Malmö: Liber Ekonomi.
- Elias, Norbert (1991) *Civilisationsteori. Från svärdet till plikten: sambällets förvandlingar*, Del 2, Stockholm: Atlantis.
- Engell-Nielsen, Klaus (2001) *Samtal med ett vapenföretag: Dialogen mellan Plogbillsrörelsen och Bofors 1997–2000*, Göteborg: Stiftelsen för Fredsarbete.
- Epstein, Barbara (1993) *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, Berkeley: University of California Press.
- Epstein, Barbara (2002) "The Politics of Prefigurative Community: The Non-Violent Direct Action Movement", sid 333–346 i Duncombe (red) *Cultural Resistance Reader*, New York: WW Norton and Co Inc.
- Erickson-Nepstad, Sharon (kommande 2005) *Prophetic Provocation: War Resistance in the Plovsbares Movement*, kopia på manuskript finns hos författaren.
- Erikson, Erik (1969) *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, New York: W W Norton & Company.
- Eriksson, Leif & Hettne, Björn (red) (2001) *Makt och internationella relationer*, Lund: Studentlitteratur.
- Eriksson, Leif (1992) *Från Kunskap till Visdom*, Padrigu Working Paper, Göteborgs Universitet.
- Eriksson, Leif (2001) "Om våld och makt i freds- och utvecklingsforskning", sid 259–305 i Eriksson & Hettne (red).
- Erwér, Monica (2001) "Empowerment: en fråga om genus, makt och social transformation", sid 236–258 i Eriksson & Hettne (red).
- European Work Group (1972) *Trainingkurs in Gewaltfreier Direkte Aktionen 17.6–25.6 1972*, Gross Heere: European Work Group.
- Eyerman, Ron & Jamison, Andrew (1996) *Social Movements: A Cognitive Approach*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Falk, Tomas & Olsson, Igge (2000) *Överens: En bok om demokratiska mötesformer*, Uppsala: Fria förlaget.
- Fanon, Frantz (1971) *Jordens Fördömda*, Stockholm: Rabén & Sjörgren.
- Fantasia, Rick & Hirsch, Eric L. (1995) "Culture in Rebellion: The Appropriation and Transformation of the Veil in the Algerian Revolution", sid 144–159, i Johnston, Hank & Klendermans, Bert (red).
- Fauske, Halvor (2003) *Funktionalism*, sid 281–311 i Andersen, Heine & Kaspersen, Bo (red) *Klassisk och modern samhällsteori*, Lund: Studentlitteratur.
- Fast, Julius (1970) *Kroppsspråket*, Stockholm: Forum.
- Fellowship of Reconciliation USA (1990) *Actions For Compassion: Stop the War Against Women: Organizers Packet*, Nyack: Fellowship of Reconciliation.
- Feminism and Nonviolence Study Group (1983) "Piecing it Together: Feminism & Nonviolence", London: Feminism and Nonviolence Study Group.
- Ferguson, J. (1986) "Religion and Peace", i *World Encyclopedia of Peace*, Oxford: Pergamon Press.
- Fine, Gary Alan (1995) "Public Narration and Group Culture: Discerning Discourse in Social Movements", sid 127–143 i Johnston, Hank & Klendermans, Bert (red).
- Fisher, R. Ury, W. & Patton, B. (1991) *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*, 2nd ed., New York: Penguin Books.
- Fleischman, Paul R. (2002) *The Buddha Taught Nonviolence, Not Pacifism*, Seattle: Pariyatti Press.

- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, New York: Tavistock Publications Limited, Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1974) *Övervakning och straff*, Lund: Studentlitteratur.
- Foucault, Michel (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Gordon, Colin (red), New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1988) "Politics and Reason", i Kritzman, L. D. (red) *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and other Writings 1977–1984*, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1994) "Critical Theory/Intellectual History", i Kelly (red) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts Institute of Technology.
- Foucault, Michel (1998) "Technologies of the Self", sid 16–49 i Martin, L.H., Gutman, H. och Hutton, P.H. (red) *Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault*, Cambridge: MIT Press.
- Foucault, Michel (2002) *Sexualitetens historia: Viljan att veta*, Band 1, Göteborg: Daidalos.
- Foucault, Michel (2003) *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975–1976*, New York: Picador.
- Foweraker, Joe (1995) *Theorizing Social Movements, Critical Studies on Latin America*, London: Pluto Press.
- Fox, Richard G. (1989) *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*, Boston: Beacon Press.
- Frazer, Evans, Alice; Evans, Robert A. & Bean Kennedy, William (1987) *Pedagogies for the Non-Poor*, New York: Orbis Books.
- Freeman, Jo (1984) *The Tyranny of Structurelessness*, London: Dark Star Press and Rebel Press.
- Friberg, Mats (1973) *Maktpolitik, maktbalans och fred: En teoretisk kritik av realismen*, Rapport nr 2, Avdelningen för Freds- och konfliktforskning, Göteborgs universitet.
- Futrell, Robert & Brents, Barbara G. (2003) "Protest as Terrorism?: The Potential for Violent Anti-Nuclear Activism", *American Behavioral Scientist*, Vol. 46, No. 6, sid 745–765.
- Galtung, Johan (1965) *On the Meaning of Nonviolence*, Oslo: PRIO-publication nr. 20–2.
- Galtung, Johan (1969) "Violence, Peace and Peace Research", i *Journal of Peace Research*, Vol 6, No. 3, sid 167–191.
- Galtung, Johan (1981) "Social Cosmology and the Concept of Peace", i *Journal of Peace Research*, Vol. 18, No. 2.
- Galtung, Johan (1990) "Cultural Violence", i *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3.
- Galtung, Johan (1996) *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, London: Sage Publications.
- Galtung, Johan & Naess, Arne (1990) *Gandhis politiske etikk*, Oslo: Pax Forlag A/S.
- Gamson, William A. (1994) "Introduction", i Zald, Mayer N. and McCarthy, John D. (red) *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Gandhi, Mohandas Karamchand ([1910] 1997) *Hind Swaraj: And Other Writings*, (redaktör Anthony J. Parel), New Delhi: Foundation Books.
- Gandhi, M. K. (1927) *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Trans. Ahmedabad: Mahadev Desai, Navajivan.
- Gandhi, M. K. (1928) *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad: Navajivan Pub. House.
- Gandhi, M. K. (1942) *Non-Violence in Peace and War*, Vol. 1, Ahmedabad: Navajivan Pub. House.
- Gandhi, M. K. (1945) *Constructive Programme: Its Meaning and Place*, Ahmedabad: Navjivan Trust, (omarbetad version av original från 1941).
- Gandhi, M. K. (1949) *For Pacifists*, Ahmedabad: Navajivan Pub. House.

- Gandhi, M. K. ([1955] 1998) *Asbram Observances in Action*, Ahmedabad: Navajivan Pub. House.
- Gandhi, M. K. (1970) *Essential Writings*, Ahmedabad: Navajivan Pub. House.
- Gandhi, M. K. (1983) *För pacifister*, Göteborg: Haga Bokförlag. (Original publicerat 1949).
- Gandhi, M. K. (1998) *Gandhi For 21st Century: 1–24*, Ramakrishnan S. & Hingorani, A. T. (red), Mumbai: Manibhavan Gandhi Sangrahalaya, (24 böcker utifrån olika teman).
- Gandhi, M. K. (1999) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ministry of Information & Broadcasting Publications Divisions, New Delhi: Patiala House, Tilak, Marg (cd-rom).
- Garrow, David J. (1986) *Bearing the Cross: Martin Luther King, JR. and the Southern Christian Leadership Conference*, London: Jonathan Cape.
- Geijerstam, Jan af; Frenzel, Lars & Söderberg, Johan (red) (1987) *Från bondeuppror till storstrejk: Dokument om folkets kamp 1720–1920*, Stockholm: Ordfronts förlag.
- GenetiX Snowball (1998) *Handbook for Action: GenetiX Snowball: A Campaign of Nonviolent Civil Responsibility*, draft edition 1.0, Manchester: GenetiX Snowball.
- Genevie, Louis E. (red) (1978) *Collective Behaviour and Social Movements*, Itasca: F. E. Peacock Publishers, Inc.
- Giddens, Anthony (1982) *Contemporary Social Theory*, London: The Macmillan Press Ltd.
- Giddens, Anthony (1994) *Sociologi*, Lund: Studentlitteratur.
- Giddens, Anthony (1995) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gills, Barry K. (red) (2000) *Globalization and the Politics of Resistance*, London: MacMillan Press Ltd.
- Giugni, Marco G.; McAdam, Doug & Tilly, Charles (red) (1998) *From Contention to Democracy*, Maryland: Rowan & Littlefield Publishers, Inc.
- Glasl, Friedrich (1994) *Konfliktmanagement: Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater*, Stuttgart: Verl. Freies Geistesleben.
- Gleditsch, Nils Petter (red) (1971) *Kamp utan vapen: Berömda exempel på ickevåldsmotstånd från olika länder och tider i urval av Nils Petter Gleditsch*, Stockholm: Bokförlaget Prisma.
- Goffman, Erving (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Anchor Books.
- Goffman, Erving (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Goffman, Erving (1967) *Interaction Ritual: Essays on Face-To-Face Behaviour*, New York: Pantheon Books.
- Goffman, Erving (1970) *Strategic Interaction*, Conduct and Communication No. 1, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, Erving (1974) *Jaget och maskerna: En studie i vardagslivets dramatik*, Stockholm: Nordstedts Akademiska Förlag.
- Goffman, Erving (1986) *An Essay on the Organization of Experience – Frame Analysis*, Massachusetts: Northeastern University Press.
- Goffman, Erving (1995) *Forms of Talk*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goss, Jean & Goss-Mayr, Hildegard (1990) *The Gospel and the Struggle for Justice and Peace: Training Seminar in Evangelical Nonviolence and Methods of Engaging in It*, Stockholm: The Swedish Ecumenical Council & The International Fellowship of Reconciliation.
- Goss-Mayr, Hildegard m fl (1979) *De fattigas gåva till de rika: Om ickevåldskamp i Latinamerika*, Falköping: Gumnessons.

- Grasa, Rafael (1986) "Nonviolence, Philosophy and Politics of", sid 78–81 i Pauling, Linus; Laszlo, Ervin & Youl Yoo, Jong (red) *World Encyclopedia of Peace*, Vol. 2, Oxford: Pergamon Press and the Institute of International Peace Studies.
- Green, Martin (1986) *The Origins of Nonviolence: Tolstoy and Gandhi in their Historical Setting*, New Delhi: HarperCollins Publishers.
- Gregg, Richard B. (1936) *The Power of Non-Violence*, London: Percy Lund, Humphries & Co. Ltd.
- Greider, William (2000) "Waking Up the Global Elite", i *The Nation*, www.thenation.com/issue/001002/10002greider.shtml (011211).
- Grossman, Dave (1996) *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, Boston: Little Brown & Co.
- Gugel, Günther (1983) *Gewaltfreiheit: ein Lebensprinzip*, Materialien 6, Tübingen: Verein für Friedenspädagogik.
- Gugel, Günther & Furtner, Horst (1983) *Gewaltfreie Aktion*, Materialien 7, Tübingen: Verein für Friedenspädagogik.
- Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, (Vol. 1), Oxford: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1986) "Civil olydnad: den demokratiska rättsstatens grundbult", *Retfærd: Nordisk Juridisk Tidsskrift*, nr 35, sid 4–18.
- Habermas, Jürgen (1988) *Kommunikativt handlande*, Daidalos, Göteborg.
- Habermas, Jürgen (1989) *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and the System: A Critique of Functionalist Reason*, (Vol. 2), Oxford: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge, USA.
- Habermas, Jürgen (1996) *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1998) *On the Pragmatics of Communication*, edited by Maeve Cooke, Cambridge: The MIT Press.
- Hallerstedt, Gunilla & Johansson, Thomas (red) (1996) *Främlingskapets anatomi*, Stockholm: Carlssons.
- Hardiman, David (2003) *Gandhi in his time and ours*, Delhi: Permanent Black.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2000) *Empire*, London: Harvard University Press.
- Hare, A. Paul (1977) "Applying the Third Party Approach", sid 265–287 i Hare & Blumberg.
- Hare, A. Paul & Blumberg, Herbert H. (red) (1968) *Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses*, Washington: Corpus Books.
- Hare, A. Paul & Blumberg, Herbert H. (red) (1977) *Liberation without Violence: A Third Party Approach*, London: Rex Collings.
- Harris, Ian (1998) "Nonviolence in Urban Areas: Conversations with Practioners of Nonviolence in the Milwaukee Area, 1989 to 1994", *Research and Opinion*, Vol. 12, No. 1, januari.
- Haugaard, Mark (1997) *The Constitution of Power: A Theoretical Analysis of Power, Knowledge and Structure*, Manchester University Press.
- Hauerwas, Stanley (1993) *The Peaceable Kingdom*, University of Notre Dame Press, Indiana, USA.
- Heidegren, Carl-Göran (2004) "Livsstil och livsföring i Simmels och Webers klassiska sociologi", *Sociologisk Forskning* nr. 4–2004.
- Heiss, Jerhold; "Social Roles", i Rosenberg & Turner (red) (1990)

- Held, David (1995) *Demokratimodeller: Från klassisk demokrati till demokratisk autonomi*, Göteborg: Daidalos.
- Heller, David (2001) *The Practice, Power, and Poetics of Direct Action*, doktorsavhandling, University of Hull.
- Helvey, Robert L. (2004) *On Strategic Nonviolent Conflict: Thinking About The Fundamentals*, Boston: The Albert Einstein Foundation.
- Herngren, Per (1990a) *Handbok i civil olydnad*, Stockholm: Bonniers.
- Herngren, Per (1990b) *Dialogen som metod*, Göteborg: Omega Skrift.
- Herngren, Per & Vinthagen, Stellan (1992) *Handbok för Avrustningslägret i Linköping*, Tidskriften Omega nr 2, Åseda: Omega och Avrustningslägret.
- Herngren, Per (1999) *Civil olydnad: En dialog*, Göteborg: Lindelöws bokförlag.
- Hertle, Wolfgang (1974) *...und sie bewegt sich doch!*, (En kopia av texten finns hos författaren).
- Hettne, Björn (red) (1995) *International Political Economy: Understanding Global Disorder*, London: Zed Books.
- Hill, Christopher (1990) *Uppochnerända världen: Radikala idéer under engelska revolutionen*, Stockholm: Ordfront.
- Hirdman, Yvonne (1990) *Vi bygger landet: Den svenska arbetarrörelsens historia från Per Göttrik till Olof Palme*, Stockholm: Tiden.
- Hoebner Rudolph, Susanne & Rudolph, Lloyd I. (1983) *Gandhi: The Traditional Roots of Charisma*, 2nd ed, Chicago: The University of Chicago Press.
- Holland, Heidi (1989) *The Struggle: A History of the African National Congress*, London: Grafton Books.
- Hollis, Daniel (1998) *The ABC-CLIO World History Companion to Utopian Movements*, Santa Barbara: ABC-CLIO Inc.
- Holloway, John (2002a) *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press.
- Holloway, John (2002b) "Beyond Power" & "Twelve Theses on Changing the World without Taking Power", http://www.commoner.org.uk/previous_issues.htm#n4 (050131).
- Holm, Berit G. (1978) *Teknisk moralisme i teori for ikkevoldsaksjon og "civilian defence": Kritisk analyse av Gene Sharps ikkevoldsteori*, Doktorsavhandling, Institutt for Filosofi, Oslo Universitet.
- Holst, Johan Jörgen (1990) *Civilian-Based Defense in a New Era*, Monograph Series No. 2, Cambridge: The Albert Einstein Institution.
- Horsburgh, H. J. N. (1968) *Non-violence and Aggression: A Study of Gandhi's Moral Equivalent of War*, London: Oxford University Press.
- Horsley, Richard A. (1993) *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis: Fortress Press.
- House, Robert J. & Howell, Jane M. (1992) "Personality and Charismatic Leadership", *Leadership Quarterly*, Vol. 3, No. 2, sid 81–108.
- Schweitzer, Christine m fl (2001) *Nonviolent Peaceforce Feasibility Study*, St. Paul: Nonviolent Peaceforce.
- Hufford, Larry (red) (1971) *Icke-våld: Från Tolstoj till Martin Luther King*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Igra, Ludvig (2001) *Den tunna binnan*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Indian Council (1974) *Mohandas Karamchand Gandhi: A Bibliography*, New Delhi: Sujit Mukherjee Orient Longman Limited.

- Itzkin, Eric (2000) *Gandhi's Johannesburg: Birthplace of Satyagraha*, Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Iyer, Raghavan (1973) *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York: Oxford University Press.
- Izard, Carroll & Ackerman, Brian P. (2000) "Motivational, Organizational, and Regulatory Functions of Discrete Emotions", sid 253–264 i Lewis & Haviland-Jones (red).
- Jackins, Harvey (1985) *Det mänskliga hos människan: Det omvärderande parsamtals teori*, utgivet av Skandinaviska Parsamtalsförbundet, Seattle: Rational Island Publishers.
- Jansson, Thord (2001) "Hegemoni och internationella relationer", sid 40–81 i Eriksson & Hettne (red).
- Jaworski, Adam & Coupland, Nikolas (red) (1999) *The Discourse Reader*, London: Routledge.
- Johannisson, Karin (2002) "Modern askes blandar njutning och neuros", *Axess*, Nr. 6, oktober (se www.axess.se 050818).
- Johansen, Jørgen (1988) *Aldri mer 9. April! Sivilmotstand i Halden kommune: En skisse til planlegging*, Oslo: Folkereising mot krig.
- Johansen, Jørgen (1990) *Socialt försvar: en ickevåldsrevolution*, Morjärv: Bokförlaget NU.
- Johansen, Jørgen (1991) "Humor as a Political Force", *Philosophy and Social Action*, Vol 17, New Delhi.
- Johansen, Jørgen (2004) "Gewaltfreie erfolgreicher als bewaffneter Kampf. Neue Bedingungen für zivilen Widerstand", i *Wissenschaft und Frieden* 3/2004, Jahrgang 22, sid 12–16.
- Johansson, Anna (1999) *La Mujer Sufrida: the Suffering Woman*, Doktorsavhandling, Sociologiska institutionen, Monograph No. 70, Göteborgs Universitet.
- Johansson, Anna (2005) *Narrativ teori och metod*, Lund: Studentlitteratur.
- John, Juliane H.; John, E. C. (1999) *To Tell of the Struggle is a Struggle: Resistance, Protest and Witness during the Third Reich*, Bangalore: Privately Pub.
- Johnston, Hank & Klandermans, Bert (red) (1995) *Social Movements and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jonasson, Ditte; Amnéus, Diana; Flock, Ulrika; Rosell Steuer, Pernilla & Testad, Gunnell (2004) "Bekräftartekniker och motstrategier: Sätt att bemöta maktstrukturer och förändra sociala klimat", *Genus*, <http://www.genus.gu.se/nyheter/2004/harskartekniker.htm> (050520).
- Jones, John E. & Pfeiffer, J. William (1979) "Roleplaying", sid 182–193 i *The 1979 Annual Handbook for Group Facilitators*, okänd ort och okänt förlag (kopia finns hos författaren).
- Jones, Leslie S. A. (1986) *The Digger Movement 1649*, okänd ort och utgivare (kopia finns hos författaren).
- Jones, Lynne (red) (1983) *Keeping the Peace: Women's Peace Handbook 1*, London: The Women's Press.
- Jordan, John (2002) "The Art of Necessity: The Subversive Imagination of Anti-Road Protest and Reclaim the Streets", sid 347–357 i Duncombe (red).
- Juergensmeyer, Mark (2003) *Gandhi's Way: A Handbook of Conflict Resolution*, New Delhi, Oxford University Press.
- Justice and Reconciliation Division, The (1989) *Minutes of the Workshop: Training of Trainers in Effective Nonviolent Action*, Johannesburg: The Justice and Reconciliation Division, Church of the Province of South Africa.

- Järvinen, Margaretha (2003) ”Pierre Bourdieu”, sid 401–426 i Andersen, Heine & Kaspersen, Bo (red) *Klassisk och modern samhällsteori*, Lund: Studentlitteratur.
- Kaldor, Mary (1999) *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.
- Karlsson, Svante (2004) *Freds- och konfliktkunskap*, Lund: Studentlitteratur.
- Kapadia, Sita (1995) ”A Tribute to Mahatma Gandhi: His Views on Women and Social Change”, *Journal of South Asia Women Studies*, Vol. 1, No. 1, november.
- Karn, Anil (1994) *Science of Satyagraha*, New Delhi: Calyx Publications.
- Keen, Sam (1988) *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination: The Psychology of Enmity*, London: Harper & Low.
- Kemper, Theodore D. (2000) ”Social Models in the Exploration of Emotions”, sid 45–58 i i Lewis & Haviland-Jones (red).
- Kershaw, Peter (odaterat) *501(e)3 Religion: Reemergence Of the Divine Right Of Kings*, www.cpmn.org/opinions/kings.html (031205).
- King, Martin Luther (1964) *Vi kan inte vänta*, Stockholm: Gumnessons Bokförlag.
- King, Martin Luther (1971) ”Min egen väg till icke-väldet”, i Hufford, Larry (red), *Icke-väld: Från Tolstoj till Martin Luther King*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- King, Richard H. (1993) ”Martin Luther King, Jr., and the Meaning of Freedom: A Political Interpretation”, sid 130–152 i Albert, Peter J. & Hoffman, Ronald (red) *We Shall Overcome: Martin Luther King Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York: Da Capo Press.
- Kjörling, Lennart (2004) *Så länge det finns hunger: De jordlösas rörelse i Brasilien*, Stockholm: Ordfront.
- Klandermans, Bert och Tarrow, Sidney (1988) ”Mobilization into Social Movements: Synthesizing European and American Approches”, i *International Social Movement Reserach*, Vol. 1, JAI Press Inc.
- Koontz, Theodore J. (1996) ”Christian Nonviolence: An Interpretation”, sid 169–196 i Nardin, Terry (red) *The Ethics of War and Peace: Religions and Secular Perspectives*, Princeton: Princeton University Press.
- Kraft, Kenneth (2003) ”Buddhism and Nonviolence”, i Uyangoda, Jayadeva & Talpawela, Anusha (red) *The Value of Peace*, Colombo: Neelan Tiruchelvam Trust.
- Kreisberg 1992 (369)
- Kriesberg, Louis (1998) *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*, Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield Publishers Inc.
- Kriesi; Hanspeter; Koopmans, Ruud; Dyvendak, Jan Willem & Giugni, Marco G. (1995) *New Social Movements in Europe: A Comparative Analysis*, London: UCL Press Ltd.
- Kuper, Leo (1960) *Passive Resistance in South Africa*, New Haven: Yale University Press.
- Laclau, Ernesto (red) (1994) *The Making of Political Identities*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1996) ”Deconstruction, Pragmatism, Hegemony”, i Mouffe, Chantal (red) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge.
- Laffin, Arthur J. & Montgomery, Anne (red) (1987) *Swords into Plowshares: Nonviolent Direct Action for Disarmament*, San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Lagerberg, Hans (2000) *Förrädare: En bok om omöjliga och nödvändiga lojaliteter*, Stockholm: Ordfront.
- Lakey, George (1968) ”Mechanisms of Nonviolent Action”, i Hare, A. Paul & Blumberg, Herbert H. (red) *Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses*, Washington: Corpus Books.

- Lahey, George (1973) *Strategy for a Living Revolution*, San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- Langbein, Hermann (1994) *Against All Hope. Resistance in the Nazi Concentration Camps, 1938–1945*, London: Constable.
- Lapid, Y. (1989) "The Third Debate: On the Prospect of International Theory in a Post-Positivist Era", ur *International Studies Quarterly*, No.33, sid 235–254.
- Laurence, Stephen & Margolis, Eric (1999) "Concepts and Cognitive Science", sid 3–82 i Laurence, Stephen & Margolis, Eric (red) *Concepts: Core Readings*, Massachusetts Institute of Technology.
- Leahy, Michael & Cohn-Sherbok, Dan (red) (1996) *The Liberation Debate: Rights at Issue*, London: Routledge.
- Lederach, John (1997) *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington: United States Institute of Peace Press.
- Lemert, Charles & Branaman, Ann (red) (1997) *The Goffman Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Lewis, Michael & Haviland-Jones, Jeanette M. (red) (2000) *Handbook of Emotions*, New York: The Guilford Press.
- Liddell-Hart, B. H. (1960) *Deterrence or Defence*, London: Stevens.
- Liddington, Jill (1991) *The Road to Greenham Common: Feminism and Anti-Militarism in Britain since 1820*, Syracuse University Press.
- Lindberg, Odd (1999) *Emotioner, sociala band och ritualer*, Örebro Universitet.
- Lindholm-Schulz, Helena (2002) *Krig i vår tid*, Lund: Studentlitteratur.
- Lipsitz, Lewis & Kritzer, Herbert (1975) "Unconventional Approaches to Conflict Resolution: Erikson and Sharp on Nonviolence", *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 19, No. 4, sid 713–733.
- Live Without Trident (1978) *The May 22nd Handbook*, Seattle: Live Without Trident.
- Livermore Action Group (1983) *International Day of Nuclear Disarmament*, Berkeley: Livermore Action Group.
- Lofland, John (1993) *Polite Protesters: The American Peace Movement of the 1980s*, New York: Syracuse University Press.
- Lofland, John (1995) "Charting Degrees of Movement Culture: Tasks of the Cultural Cartographer", sid 188–216, i Johnston, Hank & Klandermans, Bert (red).
- Long, William J. & Brecke, Peter (2003) *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution*, Cambridge: The MIT Press.
- Lucas, Ian (1998) *OutRage! An Oral History*, London, Cassell.
- Lucas, Kintto (2001) "And the Meek Shall Occupy the Earth", *The Courier Unesco*, January, (www.unesco.org/courier/2001_01/uk/doss21.htm).
- Lukes, Steven (1974) *Power*, London: MacMillan Press Ltd.
- Luthuli, Albert (1962) *Släpp mitt folk!*, Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag.
- Lyman, M. Stanford (red) (1995) *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*, London: Macmillan Distribution Ltd.
- Lynd, Staughton (red) (1966) *Nonviolence in America: A Documentary History*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc.
- Löf, Stefan & Norenius, Ulf (1985) *Civilmotstånd*, Kampen för fred 5, Svenska Freds- och skiljedomsföreningen, specialupplaga, Karlstad: Vapenfria arbetsgruppen (VTF-AG).
- Mabee, Carleton (1970) *Black Freedom: The Nonviolent Abolitionists from 1830 Through the Civil War*, London: Collier-Macmillan Ltd.
- Machiavelli, Niccolò (2003 [1513]) *Fursten*, Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur.

- Mahoney, Liam & Enrique Eguren, Luis (1997) *Unarmed Bodyguards: International Accompaniment for the Protection of Human Rights*, West Hartford: Kumarian Press.
- Maines, David. R. (1982) "In Search of Mesostructure: Studies in the Negotiated Order", *Sociological Abstracts*, Inc., Urban-Life; 1982, 11, 3, Oct, 267–279.
- Manstead, A.S.R & Hewstone, M. (red) (1999) *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Marable, Manning (1991) *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America 1945–1990*, Jackson: University of Mississippi.
- Markovits, Claude (2003) *The Un-Gandhian Gandhi: The Life and Afterlife of the Mahatma*, Delhi: Permanent Black.
- Marshall, Peter (1993) *Demanding The Impossible: A History of Anarchism*, London: Fontana Press.
- Martin, Brian (1984) *Uprooting War*, London: Freedom Press.
- Martin, Brian (1989) *Gene Sharp's Theory of Power*, *Journal of Peace Research*, Vol. 26, No. 2, May 1989, sid 213–222.
- Martin, Brian (1991) "Assessing the Gulf Peace Team", *Nonviolence Today*, No. 22, augusti-september, sid 6–7.
- Martin, Brian (1993) *Social Defence: Social Change*, London: Freedom Press.
- Martin, Brian (2001a) *Nonviolence vs. Capitalism*, London: War Resisters' International.
- Martin, Brian (2001b) *Technology for Nonviolent Struggle*, London: War Resisters' International.
- Martin, Brian (2002) "Nonviolence versus Terrorism", *Social Alternatives*, Vol. 21, No. 2, hösten 2002, sid 6–9.
- Martin, Brian & Varney, Wendy (2003a) *Nonviolence Speaks: Communicating Against Repression*, Cresskill, NJ: Hampton.
- Martin, Brian & Varney, Wendy (2003b) "Nonviolence and Communication", Oslo, *Journal of Peace Research*, Vol. 40, no. 2, sid 213–232.
- Martin, Brian (2005) "Researching Nonviolent Action: Past Themes and Future Possibilities", *Peace & Change*, Vol. 30, No. 2, april, sid 247–270.
- Mason, Gilbert (2000) *Beaches, Blood, and Ballots: A Black Doctor's Civil Right Struggle*, University Press of Mississippi.
- Massey, James (1997) *Downtrodden: The Struggle of India's Dalits for Identity, Solidarity and Liberation*, Geneva: World Council of Churches' Publications.
- Mathews, James K. (1989) *The Matchless Weapon Satyagraha*, Bombay: Bharatya Vidya Bhavan.
- Mathai, M. P. (2000) *Mahatma Gandhi's World-View*, New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Mathiesen, Thomas (1978) *Den dolda disciplineringen*, Göteborg: Korpen.
- Mathiesen, Thomas (1982) *Makt och motmakt*, Göteborg: Korpen.
- Mayhew, Jonathan ([1750] 2003) "A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers", A User's Guide to the Declaration of Independence, www.founding.com/library/ (050812).
- Mayton II, Daniel M. (2001) "Gandhi as Peacebuilder: The Social Psychology of Satyagraha", Chapter 25, Christie, Daniel J., Wagner, Richard V. & Winter, Deborah DuNann (2001) *Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Mbeki, Govan (1992) *The Struggle for Liberation in South Africa: A Short History*, Cape Town: David Philip Publishers.
- McAdam, Doug (1988) *Freedom Summer*, New York: Oxford University Press.

- McAdam, Doug; McCarthy, John D. & Zald, Mayer N. (red) (1996) *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge University Press.
- McAdam, Doug (1996) "The Framing Function of Movement Tactics: Strategic Dramaturgy in the American Civil Rights Movement", i McAdam, Doug; McCarthy, John D. and Mayer N. Zald (red) *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge University Press.
- McAdam, Doug (1999) *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*, 2nd edition, Chicago: The University of Chicago Press.
- McAdam, Doug; Tarrow, Sidney & Tilly, Charles (2001) *Dynamics of Contention*, Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- McAdam, Doug & Tarrow, Sidney (2000) "Nonviolence as Contentious Interaction", *PS Political Science and Politics*, June, www.apsanet.org (031217).
- McAllister, Pam (1982) *Reweaving The Web of Life: Feminism and Nonviolence*, Philadelphia: New Society Publishers.
- McAllister, Pam (1988) *You Can't Kill The Spirit*, Philadelphia: New Society Publishers.
- McAllister, Pam (1991) *This River of Courage: Generations of Women's Resistance and Action*, Philadelphia: New Society Publishers.
- McCarthy, John D & Zald, Mayer N (1980) "Social movement industries: Competition and cooperation among movement organizations", *Research in Social Movements*, Vol. 3, sid 1–20.
- McCarthy, Ronald & Kruegler, Christopher (1993) *Toward Research and Theory Building in the Study of Nonviolent Action*, Einstein Institution Monograph Series No. 7, Boston: Einstein Institution.
- McCarthy, Ronald M. & Sharp, Gene (1997) *Nonviolent Action: A Research Guide*, New York: Garland Publishing, Inc.
- McCarthy, Thomas (1984) "Translator's Introduction", sid vii–xxxix i Habermas, J. (1984).
- McCormack, Mark (1995) *Om förhandling*, Stockholm: Svenska Förlaget.
- McElroy, Wendy (2003) *Étienne de la Boétie*, (Part 1 and 2), www.fff.org (041116).
- McGuinness, Kate (1993) "Gene Sharp's Theory of Power: A Feminist Critique of Consent", *Journal of Peace Research*, Vol. 30, No. 1, februari, sid 101–115.
- McGuinness, Kate (1994) "Some Thoughts on Power and Change", Seminar Synopsis, Program on Nonviolent Sanctions and Cultural Survival, Harvard University, data.fas.harvard.edu/cfia/pnscs/DOCS/s94mcgui.htm (000724).
- McGuinness, Kate (2002) "A Feminist Critique of Gene Sharp's Approach", sid 105–124, i Randle, Michael (red) *Challenge to Nonviolence*, Issues in Peace Research, Bradford: Department of Peace Studies University of Bradford.
- McKay, Bridge (1971) *Training for Nonviolent Action for High School Students: A Handbook*, Philadelphia: Friends Peace Committee.
- McLaren, P. (1988) "On Ideology and Education: Critical Pedagogy and the Politics of Education", *Social Text* 19–20, sid 153–185.
- McReynolds, David (1988) *Nonviolent Training: A Dissenting View*, original publicerat vid War Resisters' International XIX Triennial, i Anti-Militaristic Camp Skyros '88, Athens/Thessaloniki: Skyros – European Antimilitaristic Camp and Nonviolent Lifestyle Camp.
- Meehan, Johanna (red) (1995) *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York: Routledge.

- Meli, Francis (1988) *A History of the ANC: South Africa Belongs to Us*, Harare: Zimbabwe Publishing House.
- Melucci, Alberto (1989) *Nomads of the present*, London: Hutchinson Radius.
- Melucci, Alberto (1996a) *Challenging codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Press Syndicate, University of Cambridge.
- Melucci, Alberto, (1996b) *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge: Press Syndicate, University of Cambridge.
- Merrick (1997) *Battle for the Trees: Three Months of Responsible Anestry*, Leeds: Godhaven ink (anti-copyright).
- Merritt, Karl Smith (1992) *One Dent at a Time: A Sociological Perspective of the Plowshares Movement*, Masters thesis, Department of Sociology, University of Colorado.
- Meyer, David S.; Whittier, Nancy & Robnett, Belinda (red) (2002) *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, Oxford University Press.
- Meyerding, Jane (1982) "Reclaiming Nonviolence: Some Thoughts for Feminist Womyn who used to be Nonviolent, and vice versa", sid 5–15 i McAllister, Pam.
- Miall, Hugh; Ramsbotham, Oliver & Woodhouse, Tom (1999) *Contemporary Conflict Resolution: The Prevention, Management and Transformation of Deadly Conflicts*, reprint 2002, Cambridge: Polity Press.
- MiljÖko (1981) *La Innerdalen level*, Oslo: MiljÖko.
- Millgram, Stanley (1975) *Lydnad och auktoritet: Experimentsituationer, resultat och utvärdering*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Mohl, Raymond A. (2003) *H-Net Book Review*, 18 December, Reconstruction Period Research Forum: Civil Rights Movements, (050819) www.afrigenes.com/forum-reconstruction/index.cgi?noframes:read=70
- Morris, Aldon D (1984) *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, New York: The Free Press.
- Mortensen, Nils (2003) "Den amerikanska pragmatismen", sid 147–161 i Andersen, Heine & Kaspersen, Bo (red) *Klassisk och modern samhällsteori*, Lund: Studentlitteratur.
- Moyer, Bill (1990) "Movement Action Plan (MAP): Strategic Theories for Evaluating, Planning, and Conducting Social Movements", i *The Practical Strategist*, San Francisco: Social Movement Empowerment Project.
- Moser-Puangsuan, Yeshua & Weber, Thomas (2000) *Nonviolent Intervention Across Borders: A Recurrent Vision*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Moses, Greg (1997) *Revolution of Conscience: Martin Luther King, Jr., and the Philosophy of Nonviolence*, New York: The Guilford Press.
- Montiel, Cristina Jayme (2001) "Toward a Psychology of Structural Peacebuilding", Chapter 23, Christie, Daniel J., Wagner, Richard V. & Winter, Deborah DuNann (2001) *Peace, Conflict, and Violence: Peace Psychology for the 21st Century*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- MPD (1994) *Workshop on Marshalling & Peacekeeping: Cape Town 23–26 March 1994*, Cape Town: Institute for Multi-Party Democracy.
- Murphy, Gregory L. & Medin, Douglas L. (1999) "The Role of Theories in Conceptual Coherence", sid 425–458 i Laurence, Stephen & Margolis, Eric (red) *Concepts: Core Readings*, Massachusetts Institute of Technology.
- Myers, Ched (1991) *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York: Orbis Books.
- Månsson, Tomas (2004) *Olydnad: Civil olydnad som demokratiskt problem*, Stockholm: Thales.

- Nader, Laura (1990) *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford University Press.
- Naess, Arne (1974) *Gandhi and Group Conflict*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Naess, Arne (2002) *Gandhi*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Nagler, Michael N. (1986) "Nonviolence", s 72–78 i Pauling, Linus; Laszlo, Ervin & Youl Yoo, Jong (red) *World Encyclopedia of Peace*, Vol. 2, Oxford: Pergamon Press and the Institute of International Peace Studies.
- Nagler, Michael (1999) *The Steps of Nonviolence*, Nyack: Fellowship of Reconciliation.
- National Lesbian and Gay Civil Disobedience Action (1987) *Out & Outraged: Non-Violent Civil Disobedience at the U.S. Supreme Court – For Love, Life & Liberation, October 13, 1987, C.D. Handbook*, Washington: National March on Washington for Lesbian and Gay Rights.
- Nhat Hanh, Thich (1993) *Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change*, Berkeley: Parallax Press.
- Nhat Hanh, Thich (2003) *Creating True Peace: Ending Violence in Yourself, Your Family, Your Community, and the World*, New York: Free Press.
- Nick, Volker; Scheub, Volker & Then, Christof (1993) *Mutlangen 1983–1987: Die Stationierung der Pershing II und die Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung*, Schorndorf: Windhueter.
- Nkrumah, Kwame (1973) *Autobiography of Kwame Nkrumah*, London: Panaf Books Ltd.
- Nkrumah, Kwame (1974) *Handbook of Revolutionary Warfare*, London: Panaf Books Ltd.
- Nordstedts svenska ordbok (1990) Språkdata, Stockholm: Sture Allén & Nordstedts Förlag, Böckernas Klubb.
- Norenus, Ulf (1983) *Vågra leva på knä: Civilmotstånd för frigörelse och som försvar*, Göteborg: Bokskogen & Haga Bokförlag.
- Norenus, Ulf (1986) *Alternativ beredskap: SAC i kris- och krigstider*, Göteborg: SAC:s Antimilitaristiska Kommité & Haga Bokförlag.
- Noresson, Jan-Åke (1985) *Kynnet som försätter berg*, Göteborg: Bokskogen/Vinga press.
- Oberschall, Anthony (1993) *Social Movements: Ideologies, Interests, and Identities*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Ofstad, Harald (1987) *Vårt förakt för svaghet*, Stockholm: Bokförlaget Prisma, Magnum.
- O’Gorman, Frances (1990) *Base Communities in Brazil: Dynamics of a Journey*, Rio de Janeiro: Fase-Nuclear.
- O’Hair, Madalyn (red) (1989) *Darrow-Lewis Debate: On the Theory of Non-Resistance to Evil*, Austin: American Atheist Press.
- Olsen, Hinrich (red) (1986) *Wir Treten in den Un-Rubestand: Dokumentation der 1 Seniorenblockade Mutlangen 8 bis 10 Mai 1986*, Mutlangen: Hinrich Olsen (kopia finns hos författaren).
- Olson, Theodore & Shivers, Lynne (1970) *Training for Nonviolent Action*, London: Friends Peace and International Relations Committee & War Resisters’ International.
- Opp, Karl-Dieter; Voss, Peter & Gern, Christiane (1995) *Origins of a Spontaneous Revolution: East Germany, 1989*, The University of Michigan Press.
- Oppenheimer, Martin & Lakey, George (1965) *A Manual for Direct Action: Strategy and Tactics for Civil Rights and All Other Nonviolent Protest Movements*, Chicago: Quadrangle Books.
- Oppenheimer, Martin (1968) "Towards a Sociological Understanding of Nonviolence", i Hare, A. Paul & Blumberg, Herbert H. (red) (1968) *Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses*, Washington: Corpus Books.

- Oppenheimer, Martin (1971) *Stadsgerillan: En sociologisk analys*, Stockholm: Wahlström & Widstrand Stockholm.
- Orjuela, Camilla (2004) *Civil Society in Civil War: Peace Work and Identity Politics in Sri Lanka*, Avhandling, Institutionen för freds- och utvecklingsforskning, Göteborgs Universitet.
- Osgood, Charles E. (1962) *An Alternative to War or Surrender*, Urban: University of Illinois Press.
- Ostergaard, Geoffrey (1985) *Nonviolent Revolution in India*, New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Ostergaard, Geoffrey (1986) "Liberation and Development: Gandhian and Pacifist Perspectives", sid 142–168, i Chester, Gail & Rigby, Andrew (red) *Articles of Peace: Celebrating Fifty Years of Peace News*, Dorset: Prism Press.
- Outhwaite, William (1983) *Concept Formation in Social Science*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Outhwaite, William & Bottomore, Tom (red) (1995) *Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Painke, Uwe (1991) *Selbstbestimmtes Handeln In Situationen personaler Gewalt*, Hausarbeit zur Diplom – Vorprüfung, Tübingen: Institute für Erziehungswissenschaft der Universität Tübingen.
- Pandiri, Ananda M. (2002) *A Comprehensive, Annotated Bibliography on Mahatma Gandhi*, Vol. 1, Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Pandya, Jayant (1994) *Gandhiji and his Disciples*, New Delhi: National Book Trust India.
- Pantham, Thomas (1983) "Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy", *Political Theory*, Vol. 11, No. 2 (May, 1983), sid 165–188 (www.jstor.org 031212).
- Pantham, Thomas (1986) "Habermas' Practical Discourse and Gandhi's Satyagraha", *Praxis-International*, 6, 2, July, sid 190–205.
- Parel, Anthony (2000) "Gandhi's Use of Patanjali's Yoga Sutra", sid 310–321 i Modi, Ishwar (red) *Human Values & Social Change*, Jaipur: Rawat Publications.
- Parkman, Patricia (1990) *Insurrectionary Civic Strikes in Latin America 1931–1961*, Monograph Series No. 1, Boston: The Albert Einstein Institution.
- Peace Education Project (1985) "Cooperative Games", Peace Education Project Journal: *Pep Talk*, No. 7, Autumn, London.
- Peczenik, Aleksander (1995) *Vad är rätt?: Om demokrati, rättssäkerhet, etik och juridisk argumentation*, Stockholm: Fritze.
- Pelton, Leroy H. (1974) *The Psychology of Nonviolence*, Pergamon General Psychology Series vol. 48, New York: Pergamon Press Inc.
- Peralta, Amanda (1990) *...med andra medel: Från Clausewitz till Guevara: krig, revolution och politik i en marxistisk idétradition*, Göteborg: Daidalos.
- Peralta, Amanda (1995) *Teori och praktik i de fattigas universum: En idéhistorisk undersökning av latinamerikansk befrielseologi*, Göteborg: Daidalos.
- Peterson, Abby (2001) *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy*, Aldershot: Ashgate.
- Peterson, Abby (1997) *Neo-Sectarianism and Rainbow Coalitions: Youth and the Drama of Immigration in Contemporary Sweden*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- Pileggi, Mary S. & Patton, Cindy (2003) "Introduction: Bourdieu and Cultural Studies", *Cultural Studies*, 17 (3/4), sid 313–325.
- Pinto, Vivek (1998) *Gandhi's Vision and Values: The Moral Quest for Change in Indian Agriculture*, New Delhi: Sage Publications India.

- Pires, Dom José Maria (1979) ”Om den förnyade kyrkan”, i Goss-Mayr, Hildegard m fl.
- Plummer, Dawn (2002) ”Brazil’s Landless Workers Movement: Movimento de Trabalhadores Rurales Sem Terra: MST”, *Social Policy*, september.
- Pontara, Guiliano (red) (1971) *Etik, politik, revolution: Vol 2*, Stockholm: Bo Cavefors Bokförlag.
- Potorti, David (2003) *September 11th Families for Peaceful Tomorrows: Turning Our Grief into Action for Peace*, New York: RDV Books/Akashic Books.
- Powell Bell, Inge (1968) *CORE and the Strategy of Non-violence*, New York: Random House Inc.
- Powers, Roger S. & Voegelé, William B. (red) (1997) *Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women’s Suffrage*, New York: Garland Publishing, Inc.
- Preston, E. Delorus (1933) ”The Genesis of the Underground Railroad”, *The Journal of Negro History*, Vol. 18, No. 2, april, sid 144–170.
- Queen, Christopher S. (1998) ”The Peace Wheel: Nonviolent Activism in the Buddhist Tradition”, sid 25–47 i Smith-Christopher, Daniel L. (red).
- Radhakrishnan, Sarvepalli (red) (2004) *Mahatma Gandhi: Essays & Reflections*, Mumbai: Jaico Publishing House.
- Rajan, Nalini (1991) ”Gandhi and Habermas: Irreconcilable Differences”, *Indian Journal of Social Science*, 4, 3, July-Sept, sid 415–423 (endast abstract tillgängligt).
- Ram, Senthil A. G. (2001) *The Tibet Issue, 1987–1997: Internationalization and Media Mobilization*, doktorsavhandling vid Jawaharlal Nehru University, New Delhi.
- Randle, Michael (1994) *Civil Resistance*, London: Fontana Movements and Ideas.
- Randle, Michael (red) (2002) *Challenge to Nonviolence*, Issues in Peace Research, Bradford: Department of Peace Studies University of Bradford.
- Rasch, Olov (red) (1979) *Varför finns överallt: Ett exempel på kärnkraftsmotstånd*, skriven av 17 lärare och elever vid Marieborgs Folkhögskola, Norrköping: Marieborgs Folkhögskola.
- Rasmussen, Nina (2004) *Solvognen: Fortällningar fra vores ungdom*, Köpenhamn: Rosinante.
- Rawlinson, Roger (1986) *Communities of Resistance: Nuclear and Chemical Pollution cross Frontiers and so did the Protesters of the Upper Rhine*, Nonviolence in Action Series, London: Quaker Peace & Service
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ray, Larry J. (1993) *Rethinking Critical Theory – Emancipation in the Age of Global Social Movements*, London: Sage Publications.
- Reese-Schäfer, Walter (1992) *Karl-Otto Apel: En introduktion*, Göteborg: Daidalos.
- Richards, Glyn (2001) *Gandhi’s Philosophy of Education*, New Delhi: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul (1974) *The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1993) *Från text till handling*, Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium AB.
- Ricoeur, Paul (1981a) ”The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, sid 197–221 i Ricoeur, Paul & Thompson, John B. (red) *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (1981b) ”Science and Ideology”, sid 222–246 i Ricoeur, Paul & Thompson, John B. (red) *Hermeneutics and the Human Science*, Cambridge University Press.

- Rigby, Andrew (1974) *Alternative Realities: A Study of Communes and their Members*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Rigby, Andrew (1986) "Be Practical, do the Impossible: The Politics of Everyday Life", sid 90–105, i Chester, Gail & Rigby, Andrew (red) *Articles of Peace: Celebrating Fifty Years of Peace News*, Dorset: Prism Press.
- Rigby, Andrew (1991) *Living the Intifada*, London: Zed Books.
- Rigby, Andrew (1995) "Unofficial Nonviolent Intervention: Examples from the Israeli-Palestinian Conflict", *Journal of Peace Research*, Vol. 32, No. 4, november, sid 453–467.
- Rigby, Andrew (2001) *Justice and Reconciliation: After the Violence*, London: Lynne Rienner Publishers.
- Rigby, Andrew (2002) "The Possibilities and Limitations of Nonviolence: The Palestinian Intifada 1987–1991", papper presenterat vid seminariet The Possibilities of Nonviolence, Göteborgs Universitet & Svenska Freds- och Skiljedomsföreningen, april.
- Ringén (1980) "Innerdalen: Norge ved skilleveien", *Ringén* 8/9, Bergen.
- Road Alert (1997) *Road Raging: Top Tips for Wrecking Roadbuilding*, Newbury: Road Alert (Kopia finns på: www.worldcarfree.net/resources/freesources/RoadRaging.rtf, 050818).
- Roberts, Adam (red) (1969) *Civilmotståndets strategi: Historiska exempel och aktuella tillämpningar*, Stockholm: Bokförlaget Aldus/Bonniers.
- Roberts, Adam (1991) *Civil Resistance in the East European and Soviet Revolutions*, Monograph Series No. 4, Boston: The Albert Einstein Institution.
- Romulus (1983) *Women's Encampment for a Future of Peace & Justice: Seneca Army Depot*, N.Y., *Resource Handbook*, Romulus, N.Y.: Romulus.
- Rosenberg, Marshall (1999) *Nonviolent Communication: A Language of Compassion*, Encinitas: PuddleDancer Press.
- Rosenberg, Morris & Turner, Ralph H. (red) (1990) *Social Psychology: Sociological Perspectives*, American Sociological Association, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Rosenberg, Tiina (2002) *Queerfeministiska agenda*, Stockholm: Atlas.
- Rundbrief, No. 1 (1987) *Mutlangen* 13/7 (kopia finns hos författaren).
- Sahmat (1998) *Indian People in the Struggle for Freedom: Five Essays*, New Delhi: Safdar Hashmi Memorial Trust (Sahmat).
- Sandole, Dennis J. D. (1999) *Capturing the Complexity of Conflict: Dealing with Violent Ethnic Conflicts of the Post-Cold War Era*, London: Pinter.
- Sangvai, Sanjay (2002) *The River and Life: People's Struggle in the Narmada Valley*, Mumbai: Earthcare Books.
- Sartre, Jean-Paul (1971) "Förord", i Fanon, Frantz.
- Satha-Anand, Chaiwat (1981) *The Nonviolence Prince*, del av avhandling, University of Hawaii.
- Satha-Anand, Chaiwat (1991) "From Violent to Nonviolent Discourse", sid 124–132 i Boulding, Elise, Brigagao, Clovis & Clements, Kevin (red) *Peace Culture & Society: Transnational Research & Dialogue*, Boulder: West View Press.
- Satha-Anand, Chaiwat (1996) "Overcoming Illusory Division: Between Nonviolence as a Pragmatic Strategy and a Way of Life", papper presenterat vid International University of People's Peace (IPUIP), Roverto, Italien, augusti.
- Satha-Anand, Chaiwat (2002) "9/11, 9/20 and Gandhi's Puzzle: Fighting Postmodern Terror/Modern Warfare with Peaceful Alternatives", papper presenterat vid

- konferensen Gandhian Alternatives to Terrorism and War, Kerala, Indien, 7–9 februari.
- Searle, John (1996) "What is a Speace Act?", sid 263–281 i Cobley, Paul (red) *The Communication Theory Reader*, London: Routledge.
- Schmid, Herman (1968) "Peace Research and Politics", i *Journal of Peace Research*, No. 3, sid 217–232.
- Schock, Kurt (2003) "Nonviolent Action and Its Misconceptions: Insights for Social Scientists", *PSOnline*, www.apsanet.org
- Schock, Kurt (2005) *Unarmed Insurrections: People Power Movements in Nondemocracies*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schweitzer, Christine (2000) "Mir Sada: The Story of a Nonviolent Intervention that Failed", sid 269–276 i Moser-Puangsuan, Yeshua & Weber, Thomas (red).
- Scott, James (1987) *Weapons of the Weak*, New Haven: Yale University Press.
- Seifert, Harvey (1965) *Conquest by Suffering: The Process and Prospects of Nonviolent Resistance*, Philadelphia: The Westminster Press.
- SFT (2000) *Students for a Free Tibet: SFT World Wide Action for Tibet, Organizer's Guide, 1999–2000*, New York: Student for a Free Tibet.
- Shah, Ghanshyam (2004) *Social Movements in India: A Review of the Literature*, New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd.
- Sharma, Jagdish Saran (1955) *Mahatma Gandhi: A Descriptive Bibliography*, Delhi: S. Chand & Co. Fountain.
- Sharp, Gene (1960) *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power: Three Case Stories*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Sharp, Gene (1965) "The Political Equivalent of War' – Civilian Defense", *International Conciliation*, Nov. 1965/No. 555.
- Sharp, Gene (1968) "Types of Principled Nonviolence", i Hare, Paul A. & Blumberg, Herbert H. (red) (1968) *Nonviolent Direct Action: American Cases: Social-Psychological Analyses*, Washinton D.C.: Corpus Publications.
- Sharp, Gene (1971) *Exploring Nonviolent Alternatives*, 2nd printing, Boston: Porter Sargent Publishers.
- Sharp, Gene (1973) *The Politics of Nonviolent Action: Part 1, 2 & 3*, Extending Horizons Books, Boston: Porter Sargent Publishers.
- Sharp, Gene (1979) *Gandhi as a Political Strategist*, Extending Horizons Books, Boston: Porter Sargent Publishers.
- Sharp, Gene (1980a) *Social Power and Political Freedom*, Extending Horizons Books, Boston: Porter Sargent Publishers.
- Sharp, Gene (1980b) *Making the Abolition of War a Realistic Goal*, New York: World Policy Institute.
- Sharp, Gene (1980c) *Tyranniet kunne ikke knusa dei! Om den norske ikkekvaldsdelege laeraraksjonen under 2. verdenskrigen*, engelskt original 1959, FMKs fredspolitiske skriftserie nr 3, Oslo: Folkereising mot krig.
- Sharp, Gene (1985) *Making Europe Unconquerable: The Potential of Civilian-based Deterrence and Defence*, Cambridge: Ballinger Publishing Company.
- Sharp, Gene (1990) *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*, Princeton: Princeton University Press.
- Sharp, Gene (1994) "The Role of Power in Nonviolent Struggle", ursprungligen ett papper för Conference on Nonviolent Political Struggle i Amman, Cambridge: The Albert Einstein Institution.

- Sharp, Gene (1999) "Nonviolent Action" i Kurtz, Lester *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, Vol. 2, sid 567–574.
- Sharp, Gene (2002) *From Dictatorship to Democracy: A Conceptual Framework for Liberation*, Boston: The Albert Einstein Institution.
- Sharp, Gene (2004) *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential*, Boston: Porter Sargent Publishers.
- Shastri, Sunanda Y. & Shastri, Yajneswar S. (1998) "Ahimsa and the Unity of All Things: A Hindu View of Nonviolence", sid 67–84 i Smith-Christopher, Daniel L. (red).
- Sheehan, Joanne (1998) "Practicing Nonviolence: Decades of Nonviolence Training", *The Nonviolent Activist*, juli-augusti.
- Sheehan, Joanne (1989) "Cross-Cultural Learning: Enriching our Nonviolence Trainings", *The Nonviolent Activist*, april-maj, No. 3.
- Sheeran, Michael J. (1983) *Beyond Majority Rule: Voteless Decisions in the Religious Society of Friends*, Pennsylvania: Graphics Standard, Inc.
- Shepard, Mark (1987) *Gandhi Today: A Report on Mahatma Gandhi's Successors*, Arcata: Simple Productions.
- Shepard, Mark (1990) *The Community of the Ark*, Arcata, California: Simple Productions.
- Shoben Jr., E. Joseph; Werdell, Philip & Long, Durward (1970) "Radical Student Organizations", p. 202–222 in Foster, Julian & Long, Durward (eds.) *Protest! Student Activism in America*, New York: William Morrow & Company.
- Shridharani, Krishnalal (2003 [1939]) *War Without Violence*, 2nd version from 1962, Canton: Greenleaf Books.
- Sibley, Mulford (red) (1968) *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-violent Resistance*, Boston: Beacon Press.
- Siebert, Wilbur H. (1896) "Light on the Underground", *The American Historical Review*, Vol. 1, No. 3, april, sid 455–463.
- Simmel, Georg ([1908] 1970) *Kampf!*, Uppsala: Argos Förlags AB.
- Simmel, Georg (1955) *Conflict and the Web of Group Affiliations*, New York: Free Press.
- Singer, Peter (1974) *Democracy and Disobedience*, New York: Oxford University Press.
- Skönberg, Sven-Erik (1971) "En orientering om ikkevoldstrening", i Holm, Berit (red) *Ikkevold og revolusjon*, Oslo: Pax Forlag.
- Smelser, Neil J (1995) *Sociology*, New Jersey: Prentice Hall.
- Smith, Lisa White (1995) *Resistance to Extreme Oppression: Responses in Auschwitz*, Society for the Study of Social Problems, Knoxville: Dept Sociology University of Tennessee.
- Smith, Michael P. & Deutsch, Kenneth L. (red) (1972) *Political Obligation and Civil Disobedience: Readings*, New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Smith-Christopher, Daniel L. (red) (1998) *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Snow, David A.; Soule, Sarah A. & Kriesi, Hanspeter (red) (2004) *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Snow 1986 (377) om framing och tolkningsprocess i rörelser
- Sommer, Henrik (2000) "Bringing Nonviolence Back Into the Study of Contentious Politics", *Politikon*, 27(2), sid 255–275.
- Spalde, Annika & Strindlund, Pelle (2004) *I vänliga rebellers sällskap: Kristet ickenåld som konfrontation och ömbet*, Lund: Arcus förlag.
- Spencer, M. (2003) "Transcript: An Interview With Gene Sharp", *Peace Magazine* 19(3), 19.

- Starhawk ([1979] 1999) *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess: Rituals, Invocation, Exercises, Magic*, New York: HarperCollins Publishers.
- Stedile, João (2002) "Landless Battalions: The Sem Terra Movement of Brazil", *New Left Review* 15, May/June, (www.newleftreview.net/NLR_24904.shtml).
- Steger, Manfred B. (2000) *Gandhi's Dilemma: Nonviolent Principles and Nationalist Power*, New York: St Martin's Press.
- Sternudd, Mia Marie F. (2000) *Dramapedagogik som demokratisk fostran? Fyra dramapedagogiska perspektiv: dramapedagogik i fyra läroplaner*, Uppsala Studies in Education 88, Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis.
- Sternstein, Wolfgang (1978) *Überall ist Why!: Bürgerinitiativen gegen Atomanlagen aus der Arbeit eines Aktionsforschers*, Des Umweltwissenschaftlichen Instituts, Frankfurt am Main: Haag Herchen Verlag.
- Stiehm, Judith (1968) "Nonviolence is Two", i Hare & Blumberg (red).
- Stokke, Kristian (2002) *Habitus, capital and fields: Conceptualizing the capacity of actors in local politics*, Paper presented to Colloquium on "Local Politics and Democratisation in Developing Countries", University of Oslo, March 12.
- Stryker, Sheldon (1980) *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*, California: The Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Summers-Effler, Erika (2002) "The Micro Potential for Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation", *Sociological Theory*, Vol. 20, No. 1, mars, sid 41–60.
- Summy; Ralph (1983) "One Person's Search for a Functional Alternative to Violence", *Gandhi Marg*, No. 49, sid 26–44.
- Summy; Ralph (1994) "Nonviolence and the Case of the Extremely Ruthless Opponent", *Pacifica Review*, Vol. 6, No. 1, maj/juni, sid 1–29.
- Summy, Ralph (2002) "A Nonviolent Response to Sept 11", *Transnational Foundation for Peace and Future Research* (TFF), Lund (www.transnational.org 050819).
- Swamy, Dalip S. & Singh, Kavaljit (1994) *Against Consensus: Three Years of Public Resistance to Structural Adjustment Programme*, Delhi: Public Interest Research Group.
- Swepson, Pam (1995) "Action Research: Understanding its Philosophy can Improve Your Practice", www.scu.edu.au/schools/gcm/ar/arp/philos.html (050818).
- Svenska Freds- och skiljedomsföreningen (1977) *Slutrapport från Svenska freds- och skiljedomsföreningens Träningsläger i ickevåld på Stensnäs kursgård, Åkersberga 23–29 juli*, Göteborg: Haga Bokcafé.
- Sørensen, Georg (1992) "Utopianism in Peace Research: The Gandhian Heritage", *Journal of Peace Research*, Vol. 29, No. 2, maj, sid 135–144.
- Taylor, Richard (1988) *Against the Bomb: The British Peace Movement 1958–1965*, Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Tarrow, Sidney (1997) *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge University Press.
- Taylor, Verta & Whittier, Nancy (1995) "Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women's Movement", sid 163–187 i Johnston, Hank & Klandermans, Bert (red).
- Terp, Holger (1989) *Fred på tryk: Bibliografi over danske freds- og sikkerhedspolitisk litteratur*, Köpenhamn: Forlaget LUP.
- Terp, Holger & Reddy, E. S. (red) (2001) *Gandhi and Nordic Countries: Letters and Interviews*, www.fredsakademiet.dk/library/nordic/ (050817).
- Tester, Keith (2000) *Sociologi och moral*, Lund: Studentlitteratur.

- Teixeira, Bryan (1999) "Nonviolence Theory and Practice", sid 555–565 i Kurtz, Lester & Turpin, Jennifer (red) *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, Vol. 2, San Diego: Academic Press.
- Thelin, Carolina (1999) *De förtrycktas teater eller förtryckarnas teater?: Forumteater ur ett klassperspektiv*, Debattskrift utgiven av Carolina Thelin (kopia finns hos författaren).
- Thoft, Jens (red) (1974) *Ikekevald: Strategi i klassekampen*, Langebaek: AMK & GMT.
- Thomson, Mark (1993) *Gandhi and His Ashrams*, Bombay: Popular Prakashan.
- Thörn, Håkan & Peterson, Abby (1994) "Social Movements as Communicative Praxis: A Case Study of the Plowshares Movement", *Young* 2:2.
- Thörn, Håkan (1997a) *Modernitet, sociologi och sociala rörelser*, del 1 (2) doktorsavhandling, Monograph no. 62, Sociologiska institutionen, Göteborgs universitet.
- Thörn, Håkan (1997b) *Rörelser i det moderna: Politik, Modernitet och kollektiv identitet i Europa 1789–1989*, Stockholm: Tiden Atena (del 2 (2), doktorsavhandling, Sociologiska institutionen, Göteborgs universitet).
- Thoreau, Henry David ([1849] 1977) *Om civilt motstånd*, Stockholm: Arkturus förlag (originalets titel "Resistance to Civil Government").
- Tidwell, Alan (1998) *Conflict Resolved: A Critical Assessment of Conflict Resolution*, London: Pinter.
- Tillet, Gregory (1991) *Resolving Conflict: A Practical Approach*, Sydney University Press.
- Tilly, Charles (2004a) *Contention & Democracy in Europe, 1650–2000*, Cambridge University Press.
- Tilly, Charles (2004b) *Social Movements 1768–2004*, Boulder: Paradigm Publishers.
- Toh, Swee-Hin & Floresca-Cawagas, Virginia (1999) "Institutionalization of Nonviolence", sid 211–229 i Kurtz, Lester & Turpin, Jennifer (red) *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, Vol. 2, San Diego: Academic Press.
- Tolstoj, Leo (1987) *Writings on Civil Disobedience and Nonviolence*, Philadelphia: New Society Publishers.
- Tracy, James (1996) *Direct Action: Radical Pacifism from the Union Eight to the Chicago Seven*, Chicago: The University of Chicago Press.
- True, Michael (1995) *An Energy Field More Intense Than War: The Nonviolent Tradition and American Literature*, Syracuse University Press.
- Trainingskollektive Graswurzelbewegung (1984) *Methodensammlung Training für Gewaltfreie Aktion*, uppdaterad version från originalet 1980, existerar som lösbladskopia (tillgänglig hos författaren), Köln: Trainingskollektive, Graswurzelbewegung.
- Traugott, M. (red) (1995) *Cycles and Repertoires of Collective Action*, Durham: Duke University Press.
- Tremain, Rose (1973) *Suffragetterna: kampen för kvinnans frigörelse*, Stockholm: Bokförlaget Aldus.
- Turner, Victor (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Turner & Killian (1987) (370)om prefigurativ culture/politics
- Unnithan, T. K. & Singh, Yogendra (1969) *Sociology of Non-Violence and Peace: Some Behavioural and Attitudinal Dimensions*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Unnithan, T. K. N. & Singh, Yogendra Singh (1973) *Traditions of Non-Violence*, New Delhi: Arnold-Heinemann/India International Centre.
- Wahlrab, Amentahru (2001) *Evolutionary Nonviolence: From Nonviolent Nationalism to a Theory of Nonviolence with a Cosmopolitan Intent*, mastersuppsats, Department of Political Science, Illinois State University.

- Valentine, Lonnie (2000) "Book Review: Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions", *Buddhist-Christian Studies* 20, The University of Hawai'i Press, www.muse.jhu.edu/journals/buddhist-christian_studies (031212), sid 292–296.
- Wallenstein, Peter (2002) *Understanding Conflict Resolution: War, Peace and the Global System*, London: Sage Publications.
- Wallerstein, Immanuel (2000) "The Rise and Future of the World Capitalist System", i Lechner, Frank J. & Boli, John (red) *The Globalization Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Wallerstein, Immanuel (2002) "A Movement of Movements?: New Revolts Against the System", *New Left Review*, No. 18, Nov./Dec., sid 29–39.
- Walker, Charles (1961) *Organizing for Nonviolent Direct Action*, Cheyney: Charles Walker.
- Walker, Charles (1963) *Handbuch für Planung und Durchführung von Direkten, Gewaltlosen Aktionen*, Offenbach: VK-Geschäftsstelle.
- Walker, Charles (ca 1973) *Training for Nonviolent Action: Some History, Analysis, Reports of Surveys*, Monograph Series on Nonviolent Action, Nonviolent Action Research Project, Center for Nonviolent Conflict Resolution, Haverford College.
- VanEtten Casey, William S. J. (red) (1971) *The Berrigans*, New York: Avon Books.
- Vander Zanden, James W. (1963) "The Non-Violent Resistance Movement Against Segregation", *The American Journal of Sociology*, Vol. 68, No. 5, mars, sid 544–550.
- Vander Zanden, James W. (1969) "The Non-Violent Resistance Movement Against Segregation", i McLaughlin, Barry (red) (1969) *Studies in Social Movements: A Social Psychological Perspective*, New York: The Free Press.
- War Resisters' League (1989) *Handbook for Nonviolent Action*, New York: War Resisters' League.
- Vasto, Lanza del (1974) *Warriors of Peace: Writings on the Technique of Nonviolence*, New York: Alfred A. Knopf.
- Waterhouse, Nathan (2005) *Design Improv: An Investigation into Creating a Design Method for Interaction Design that is Based on the Ideas of Improvisational Theatre*, <http://people.interaction-ivrea.it/n.waterhouse/thesis/> (050818).
- Waters, Malcolm (1994) *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publications Ltd.
- Watzlawick, P. (1983) *Förändringens språk*, Stockholm: Natur och Kultur.
- VCO-AMK-FMK (1972) *Ikkevoldsaksjon: Nordisk handbok i organisering og trening, 13 aksjonsbeskrivelser fra Sverige, Danmark og Norge*, Oslo: Pax Forlag.
- Weber, David R. (red) (1978) *Civil Disobedience in America: A Documentary History*, London: Cornell University Press.
- Weber, Max (1974) *From Max Weber: Essays in Sociology*, redaktörer Gerth, H. H. & Mills, C. Wright, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Weber, Thomas (1997) *On the Salt March*, New Delhi: Harper Collins Publishers India.
- Weber, Thomas (2001) "Gandhian Philosophy, Conflict Resolution Theory and Practical Approaches to Negotiation", *Journal of Peace Research*, Vol. 38, No. 4, sid 493–513.
- Wehr, Paul; Burgess, Heidi & Burgess, Guy (1994) *Justice without Violence*, Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Veltmeyer, Henry & Petras, James (2002) "The Social Dynamics of Brazil's Rural Landless Workers' Movement: Ten Hypotheses on Successful Leadership", *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 39:1, February.
- West, Samuel (1776) *On the Right to Rebel against Governors*, www.founding.com/library (031205)

- Wiberg, Håkan (1975) *Konfliktteori och fredsforskning*, Stockholm: Esselte Studium.
- Vidal, Denis; Tarabout, Gilles & Meyer, Eric (red) (2003) *Violence/Non-violence: Some Hindu Perspectives*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Wink, Walter (2003) *Jesus and Nonviolence: A Third Way*, Minneapolis: Fortress Press.
- Winther Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise (1999) *Diskursanalys som teori och metod*, Studentlitteratur, Lund.
- Wignaraja, Ponna (red) (1993) *New Social Movements in the South: Empowering the People*, New Delhi: Sage Publications.
- Vinthagén, Kurt (okänt) ”Den lilla gruppens stora betydelse i skola och samhälle”, kopia finns hos författaren.
- Vinthagén, Stellan (1994) *Organisera: Om demokratiska organisationsformer*, B-uppsats, Sociologiska institutionen, Göteborgs Universitet.
- Vinthagén, Stellan (1997a) *Direktdemokratiens svårigheter: En studie av den tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)*, C-uppsats i sociologi, Sociologiska institutionen, Göteborgs universitet.
- Vinthagén, Stellan (1997b) *En direktdemokratisk organisations historia: En undersökningsrapport utifrån en studie av tyska Graswurzelrörelsen och dess organisation Graswurzelrevolution, Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen (FöGA)*, bilaga till C-uppsats i sociologi, Sociologiska institutionen, Göteborgs universitet.
- Vinthagén, Stellan (1997c) *Symboler i rörelse: Om sociala rörelser som tilltal*, c-uppsats i internationella relationer, Institutionen för freds- och utvecklingsforskning (Padrigu), Göteborgs Universitet.
- Vinthagén, Stellan (1998a) *Förberedelse för Motstånd: En kritik av plogbillsrörelsens förberedelsemetoder och inre konflikthantering*, Göteborg: Omega Förlag & Stiftelsen för Fredsarbete.
- Vinthagén, Stellan (1998b) *Power and Nonviolent Movements*, forskarpapper, Institutionen för freds- och utvecklingsforskning (Padrigu), Göteborgs universitet.
- Vinthagén, Stellan (2000) ”Nonviolent Movements and Management of Power”, i *Gandhi Marg*, Vol. 22, No. 2, July-September, New Delhi, sid 133–153.
- Vinthagén, Stellan (2001) ”Makt och Motstånd”, i Eriksson, Leif & Hettne, Björn (red) *Makt och Internationella relationer*, Lund: Studentlitteratur.
- Vinthagén, Stellan (2002a) ”Motståndets globalisering”, i Löfgren, Mikael & Vatankhah, Masoud (red) *Vad hände med Sverige i Göteborg?*, Stockholm: Ordfront Förlag.
- Vinthagén, Stellan (2002b) *New Challenges of Nonviolent Action Research*, konferenspaper, Tromsö Universitet, november.
- Vinthagén, Stellan & Chabot, Sean Taudin (2002) *The Relational and Constructionist Dynamics of Nonviolent Action*, konferenspaper, Tromsö Universitet, november.
- Vinthagén, Stellan (2003a) ”Icke-våldets idéhistoria”, sid 186–206, i *Fronesis*, Nr. 11–12; Våld, Stockholm: LO-Tryckeriet.
- Vinthagén, Stellan (2003b) ”Motståndet mot den nya världsordningen”, i Flyghed, Jan & Hörnqvist, Magnus (red) *Laglöst land*, Stockholm: Ordfront.
- Vinthagén, Stellan (2003c) *A Movement Culture of Nonviolent Action*, paper presenterat på den svenska utvecklingskonferensen ”Fattiga & Rika”, Lunds Universitet, januari.
- Vinthagén, Stellan (kommande, 2006) ”Icke-våldsrörelsens samhällsgestaltning”, i Jamison, Andrew & Wettergren, Åsa (red) *Rörelseantologi* (arbetsnamn), Lund: Studentlitteratur.
- Vinoba (1963) *Shanti Sena*, Rajghat: Sarva Seva Sangh Prakashan.

- Vinoba, Acharya Bhave (2000) *Third Power: A New Dimension*, Varanasi: Serva Seva Sangh.
- Vir, Dharma (1967) *Gandhi Bibliography*, Chandigarh: Gandhi Smarak Nidhi.
- Wirkmark, Bo (1974) *Kamp mot kriget: Buddhisterna i Vietnam*, Falköping: Gummessons Boktryckeri AB.
- Wittner, Lawrence S. (1997) *The Struggle Against The Bomb, Vol. 2: Resisting the Bomb: A History of the World Nuclear Disarmament Movement 1945–1970*, Stanford: Stanford University Press.
- Yoder, John H. (red) (1990) *En beväpnad man anfaller din familj: Vad gör du då?*, Örebro: Bokförlaget Libris.
- Young, Iris Marion (2000) *Att kasta tjejkast: Texter om feminism och rättvisa*, Stockholm: Atlas.
- Young, N (1986) "The Peace Movement: A Comparative Analytical Survey", i *Alternatives*, Vol. XI, No. 2, sid 185–217.
- Zald, Mayer N. & McCarthy, John D. (1994) *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Zelter, Angie (red) (2001) *Trident on Trial: The Case for People's Disarmament*, Edinburgh: Luath Press Ltd.
- Zietlow, Carl P. & Yaffe, Brian (1971) *Training Manual for Nonviolent Direct Action for Spring Actions on Peace, Justice, Welfare, Racism, Repression: Peoples Coalition*, Philadelphia: American Friends Service Committee, Friends Peace Committee, A Quaker Action Group.
- Zietlow, Carl P. (1977) *A Reflective History of Training for Nonviolent Action in the Civil Rights and Peace Movements 1942–1972, USA*, Michigan: Ammon Hennacy House.
- Zinn, Howard (2002) *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*, Cambridge: South End Press.
- Zunes, Stephen, Kurtz, Lester R. & Asher, Sarah Beth (red) (1999) *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Åhlén, Bengt (1987) *Ord mot ordningen: Farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria*, Stockholm: Ordfront.
- Ås, Berit (1978) "Hersketeknikker", *Kjerringråd*, nr 3, sid 17–21.
- Öberg, Jan (1986) *Utveckla säkerhet – säkra utveckling: Om militarism och fred*, Göteborg: Haga Bokförlag.
- Österberg, Dag (1986) *Metasociologisk essä*, Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Österberg, Hans (1979) *Hierarkisk begreppsanalys: Ett hjälpmedel vid undersökning av komplexa forskningsproblem*, doktorsavhandling vid Handelshögskolan, Stockholms Universitet, Stockholm: Norstedts.