

**Gene Sharp**

**GEWELDLOOSHEID:**

**MOREEL PRINCIPE**

**OF**

**POLITIEKE TECHNIEK?**

Een van de meest gestelde vragen met betrekking tot geweldloze actie is, of men tegen elk geweld moet zijn om het succesvol te kunnen hanteren, of dat men het ook als middel kan gebruiken, zonder een volledig geweldloos standpunt in te willen nemen.

Gene Sharp onderzoekt in deze brochure dit spanningsveld tussen 'geweldloosheid als moreel principe' en 'geweldloosheid als politieke techniek', ondermeer aan de hand van uitspraken van Gandhi, die beide benaderingen hanteerde.

Na een knappe en diepgaande analyse komt Gene Sharp tot de konklusie dat er in wezen geen verschil bestaat tussen deze twee benaderingen, als men ze consequent volhoudt.



Stichting Voorlichting  
Aktieve Geweldloosheid (SVAG)

Postbus 137 - 8000 AC Zwolle

deel 1

brochure reeks actieve geweldloosheid - deel 1

ISBN 90-6346-301-4

Abro Shar  
997

**Gene Sharp**

**GEWELDLOOSHEID:**

**MOREEL PRINCIPLE**

**OF**

**POLITIEKE TECHNIEK?**

Aanwijzingen uit de ideeën en ervaringen van Gandhi. (1)

Dok. Vrij Soc. nr. ....997.....

STICHTING VOORLICHTING AKTIEVE GEWELDLOOSHEID

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Sharp, Gene

Geweldloosheid: moreel principe of politieke techniek? / Gene Sharp; (vert. uit het Engels door A. van Etten; eindred. Wim Robben). - Zwolle: Stichting Voorlichting Aktieve Geweldloosheid. - (SVAG-brochure-reeks Aktieve Geweldloosheid; 1)

Vert. van het hoofdstuk: Nonviolence: moral principle or political technique? uit: Gandhi as a political strategist; with essays on ethics and politics. - Boston: Porter Sargent, 1979. - Met lit.opg.

ISBN 90-6346-301-4

SISO 399.24 UDC 323.25

Trefw.: geweldloosheid.

ISBN 90-6346-301-4

© Stichting Voorlichting Aktieve Geweldloosheid  
Postbus 137 - 8000 AC Zwolle (1985)

Uit deze uitgave mag uitsluitend iets verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze ook, na voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

## INHOUD

Verklarende woordenlijst	4
Inleiding	5
Inzichten van Gandhi	7
Morele problemen van passiviteit en aktie	10
Onvolmaakt maar bestand tegen storm	13
Geweldloosheid van de moedigen en van de zwakken	15
Zwakheid of kracht?	18
Politieke aktie opnieuw bevestigd	21
Het "etiese" en het "praktiese"	23
Middelen en doeleinden	26
Het "praktiese" en het "etiese"	28
Een redenering "in twee richtingen"?	30
Identieke vereisten	33
Het handhaven van de vereiste normen	34
Geweldloze doelstellingen en geweldloze middelen	38
Praktiese hinderpalen tegen morele overtuigingen	41
Stap voor stap op weg naar een oplossing	44
Noten	47
Gespreks-onderwerpen	53

VERKLARENDE WOORDENLIJST

- Ahimsa: geweldloosheid.
- Bhagavad Gita: een heilig boek voor de Hindoes. Het is een onderdeel van de grote Mahabharata, waarin de belangrijkste Hindoe-geschriften bijeengebracht zijn.
- Gandhiji: de toevoeging -ji drukt de liefde voor iemand uit. Men zegt eigenlijk "geliefde Gandhi".
- Gita: zie Bhagavad Gita.
- Satyagraha: waarheidskracht.
- Satyagrahi: iemand die probeert te leven en handelen vanuit Satyagraha (waarheidskracht).
- Swaraj: zelfbestuur.
- Tapasya: boetedoening.

BROCHURE-REEKS AKTIEVE GEWELDLOOSHEID

Dit boekje verschijnt in de 'Brochure-reeks Aktieve Geweldloosheid' van de SVAG. Elk kwartaal verschijnt een brochure in deze reeks. Een jaar-abonnement kost f 20,- en kan in het vierde kwartaal verlengd worden. (Wil men een abonnement laten ingaan in het tweede of derde kwartaal dan betaalt men resp. f 15,- of f 10,- en ontvangt men nog de resp. 3 of 2 te verschijnen delen van dat jaar. De brochures zijn ook los te bestellen. Het bedrag van het abonnement kan overgemaakt worden op giro-nr. 2238142 t.n.v. SVAG, Postbus 137, Zwolle; o.v.v. 'abonnement br.-reeks aktieve geweldloosheid'.

De eerste twee jaren zullen in deze reeks de volgende brochures verschijnen:

jaargang 1986

1. Geweldloosheid: moreel principe of politieke techniek? Gene Sharp. (55 pag. - los f 6,00)
2. Burgerlijke ongehoorzaamheid in een democratie? Gene Sharp. (43 blz. - los f 5,00)
3. De voorbereiding van geweldloze directe actie. (± 80 pag. - los f 9,00 - juli '86)
4. 'Over woede' en 'Nieuwe mannen, nieuwe vrouwen; gedachten over geweldloosheid.' Barbara Demming. (± 35 pag. - los f 4,50 - okt.'86)

jaargang 1987

5. Geweldloosheid als revolutionair beginsel; twaalf thesen. W.Sternstein. (± 54 pag. - los f 6,50 - jan.'87)
6. Politiek vasten. Geschiedenis, voorbeelden, aanwijzingen. (± 70 pag. - los f 8,00 - april '87)
7. Geweldloosheid opeisen: gedachten voor feministes die zich geweldloos opstelden, en omgekeerd. Jane Meyerding. (± 20 pag. - los f 3,00 - juli '87)
8. Beeindiging van de oorlog als realistische doel. Gene Sharp. (± 60 pag. - los f 7,00 - okt.'87)

INLEIDING

Zodra men, zoals Gandhi deed, een geweldloze benadering in de politiek probeert toe te passen, komt men in de problemen. Een van de meest belangrijke van deze problemen is wel de vraag of geweldloze actie als een politieke techniek wel of niet te scheiden is van geloofsstelsels, die de nadruk leggen op geweldloosheid als een moreel beginsel. Of brengt de aanvaarding van geweldloze actie in de politiek vanzelf de noodzakelijkheid met zich mee, dat men de normen van principiële geweldloosheid aksepteert; als een voorwaarde vooraf of als een gevolg van de geweldloze techniek? Deze vragen hebben zowel filosofiese als politieke betekenis. Het praktische belang van dergelijke vragen is gemakkelijk aan te tonen.

Als de techniek en de normen werkelijk niet van elkaar kunnen worden gescheiden en wij toch proberen dat te doen, of als wij ons bij een dergelijke scheiding neerleggen, dan zal een poging om de techniek alleen in politieke conflicten toe te passen waarschijnlijk op een mislukking uitlopen. Soms wordt gesteld dat, als men niet in geweldloosheid als een etiese noodzaak gelooft, het moeilijk of onmogelijk zal zijn om de noodzakelijke geweldloze discipline te handhaven als men gekonfronteerd wordt met onderdrukking; of dat geweldloze activisten het dan aan de noodzakelijke moed zal ontbreken; of dat de geweldloze actie van zo'n minderwaardige kwaliteit zal zijn dat ze zal leiden tot ongewenste maatschappelijke gevolgen. Sommige mensen zijn van mening dat, als geweldloze actie op een dergelijke wijze wordt gebruikt, het gevolg zal zijn dat de conflicten toenemen, en dat er vijandigheid, bitterheid en chaos ontstaat, hetgeen dan uiteindelijk tot gevolg heeft dat men steeds afhankelijker wordt van fysiek geweld. Deels om deze redenen staan veel mensen, die geloven in bepaalde vormen

van principiële geweldloosheid (2), afwijzend of zelfs vijandig tegenover de ontwikkeling en het toepassen van geweldloze aktie door mensen, die hun geloof niet delen. Deze weerstand is ook deels geworteld in het feit, dat deze mensen principes, geloofsovertuigingen of dogma's voorop stellen.

Er zijn echter anderen die stellen dat de techniek van geweldloze aktie wel degelijk gescheiden kan worden van stelsels, gebaseerd op een geloofsovertuiging. Daarom zijn zij van mening dat juist de nadrukkelijke bewering, dat deze twee onscheidbaar zijn, leidt tot een heel andere reeks van ongewenste gevolgen. In de eerste plaats zullen argumenten, waarin gesteld wordt dat de techniek en de geloofsovertuiging onscheidbaar zijn, het onjuiste - maar toch erg verbreide - vooroordeel versterken, dat alleen maar pacifisten geweld kunnen opgeven ten gunste van geweldloze middelen. De bevestiging hiervan zal het veel moeilijker maken om oorlog, en andere soorten van politiek geweld, te vervangen door geweldloze aktie en zal dus leiden tot de bestending van dat geweld.

Er komen natuurlijk grote verschillen voor in deze twee ruime opvattingen omtrent de relatie tussen de techniek en de stelsels gebaseerd op een geloofsovertuiging, en op hun beurt verschillen deze weer onderling in de mate waarin de ingewikkelde etiese en politieke factoren erbij betrokken zijn.

Ondanks het voor de hand liggende belang van de vraag of de techniek en de geloofsovertuiging wel of niet van elkaar te scheiden zijn, en de vraag welke de gevolgen zullen zijn als men deze twee wel of niet van elkaar scheidt, heeft men toch aan dit probleem opmerkelijk weinig aandacht geschonken. Gewoonlijk hebben de mensen, die over deze kwestie een bepaald oordeel hadden, weinig of geen serieuze pogingen gedaan om dit oordeel te rechtvaardigen door middel van een verstandelijke analyse. Dit kan deels te wijten zijn aan het innig verband dat er bestaat tussen deze vraag en iemands fundamentele overtuiging (ofwel besluit men "trouw" te zijn aan haar of zijn geloof in geweldloosheid als een eties beginsel, of men besluit dat niet te zien als een universele etiek). Anderen, die met dit probleem geworsteld hebben, zoals Gandhi, hebben schijnbaar de neiging gehad dan weer het ene en dan weer het andere standpunt in te nemen.

Ofschoon Gandhi herhaaldelijk over het probleem sprak, trachtte hij nooit een systematische analyse te geven van

de factoren en van de invloeden die met het probleem te maken hebben. Omdat Gandhi echter in belangrijke mate geweldloze aktie toepaste in de politiek en omdat hij ook een van de meest vereerde vertolkers is geweest van geweldloosheid als moreel beginsel, is het toch wel nuttig om zijn mening omtrent dit onderwerp nader te onderzoeken. Zijn filosofiese en politieke inzichten kunnen ons wellicht helpen bij het zoeken naar een oplossing voor ons probleem.

De kern van Gandhi's bijdrage aan de mogelijke oplossing in de relatie tussen 'het beginsel' van geweldloosheid en 'de techniek' van geweldloze aktie ligt besloten in zijn inzichten in de relatie tussen etiese normen en prakties gedrag. Sommigen zijn echter van mening dat Gandhi's bijdrage aan de oplossing van dit probleem op de allereerste plaats gelegen is in zijn vermoedelijke eindkonklusie, dat alleen maar geweldloosheid die berust op een innerlijke overtuiging (de zogenaamde "geweldloosheid van de moedigen") de moeite waard is, en dat de geweldloze strijd, zoals die in India in praktijk werd gebracht, een totale mislukking genoemd moest worden. Het is daarom nodig om minstens kort te onderzoeken wat zijn gezichtspunten omtrent de "geweldloosheid van de moedigen" en de "geweldloosheid van de zwakken" waren, en hier opnieuw zijn waardering van de Indiase eksperimenteren in geweldloze aktie te bekijken.

Gandhi's inzicht en mening over deze onderwerpen zijn dan ook zeer zeker van belang met betrekking tot geweldloosheid als een eties begrip en geweldloze aktie als een praktiese techniek. Deze gezichtspunten zijn echter allerm minst eenvoudig en evenmin bieden zij op zich een volledige oplossing voor het probleem, waarop onze aandacht is gericht.

#### INZICHTEN VAN GANDHI

Hoewel Gandhi geloofde in geweldloosheid als moreel be-

ginsel en van mening was dat "zuivere" personen een geweldige macht konden uitoefenen, waardoor georganiseerde massale geweldloze strijd eigenlijk overbodig werd, was hij er eveneens van overtuigd dat de samenleving in haar geheel moest leren om geweldloze actie in praktijk te brengen, om zo in staat te zijn haar problemen zelfstandig op te lossen. Dit leidde tot moeilijk te beantwoorden vragen, waarop Gandhi - naar hij zelf toegaf - geen definitieve antwoorden kon geven.

In het algemeen kan gezegd worden dat Gandhi's wiselende gezichtspunt, omtrent de relatie tussen het beginsel en de techniek, ruwweg als volgt is: In de beginfase van zijn loopbaan was Gandhi een voorstander van het gebruik van geweldloze actie als een prakties strijdmiddel voor het realiseren van bepaalde doelstellingen door mensen, die anders wellicht geweld zouden gaan gebruiken of zouden berusten in onrecht. Deze meer opportunistiese vorm van geweldloosheid, van waaruit men handelt zonder bepaald beginsel en naar de eisen van het ogenblik, werd door Gandhi vaak de "geweldloosheid van de zwakken" genoemd. Later echter, vooral vanaf 1930, werd Gandhi ontevreden over de resultaten van die benadering. In plaats daarvan begon hij nu meer de nadruk te leggen op het belang van het aksepteren van geweldloosheid als een veel omvattend beginsel, wat door hem werd aangeduid als "de geweldloosheid van de moedigen" of "de geweldloosheid van de sterken". Het lijkt erg eenvoudig. Daarom konkludeert men vaak dat Gandhi's uiteindelijke beoordeling, van de wijze waarop men het probleem moet oplossen (als antwoord op de vraag: hoe men geweldloosheid als moreel beginsel in verband moet brengen met de toepassing ervan in de politiek), heel veel weg heeft van het oordeel van de westerse pacifisten. Echter met dit voorbehoud, dat mensen die geloven in geweldloosheid als beginsel, op actieve wijze moeten trachten hun samenleving te verbeteren.

Maar een dergelijke konklusie is onjuist; Gandhi's inzichten met betrekking tot dit probleem zijn heel wat minder eenvoudig dan men zou denken, als men de hierboven aangehaalde versie leest. Gandhi's benadering was totaal anders dan die van de westerse pacifisten. Ook verwierp hij volledig de lijdzaamheid en het gebrek aan actie met betrekking tot ernstige politieke problemen; dit was volgens hem wel de slechtste manier om deze problemen op te lossen.(3) Ook verlangde Gandhi geen volmaakte geweldloosheid en meende zelfs dat dat onmogelijk was.(4) Ofschoon onvolmaaktheden

en tegenstrijdigheden onvermijdelijk waren - zo stelde Gandhi nadrukkelijk - was het toch je plicht onophoudelijk te blijven streven naar de minst mogelijke onvolmaaktheden en tegenstrijdigheden.(5) Aldus zou de vertolker der geweldloosheid werkzaam moeten blijven in de bestaande samenleving. Hij of zij zou zo goed mogelijk de geschiktste manier moeten blijven kiezen, om dienstbaar te zijn aan de naasten en om haar of zijn etiese beginselen waar te maken, terwijl je steeds je werk zou blijven doen met een zekere mate van tegenstrijdigheid en onvolmaaktheid. Deze moeilijkheid was voor Gandhi nog groter dan voor degenen die andere soorten van principiële geweldloosheid voorstonden, omdat geweldloosheid voor hem niet alleen iets persoonlijks was, maar ook een maatschappelijke en politieke betekenis had. Zelfs in momenten van de diepste zielsangst wijzigde hij dit gezichtspunt nooit.(6)

Het is leerzaam om op te merken dat Gandhi's nadrukkelijke bewering, dat zijn belangrijkste bijdrage hieruit bestond dat hij de mensen een techniek wilde aanbieden waarmee zij hun maatschappelijke en politieke problemen het hoofd konden bieden (7), nooit door hem is gewijzigd, toen hij ontevreden werd over de wijze waarop in India geweldloze actie in praktijk werd gebracht en toen hij steeds meer de nadruk ging leggen op het belang van "de geweldloosheid der moedigen". In feite verwierp Gandhi uitdrukkelijk de mening dat de rellen, die in 1947 in India uitbraken, twijfel opriepen aan "de doeltreffendheid van geweldloosheid in politieke kwesties".(8) Met betrekking tot het vinden van een oplossing voor de moeilijkheden en dilemma's, omtrent de wijze waarop geweldloze middelen in de wereld der politiek moesten worden aangewend, weigerde Gandhi steeds om diegenen te volgen, die in bepaalde vormen van principiële geweldloosheid geloofden en zich daarom uit het politieke leven terugtrokken. In plaats daarvan stelde hij vertrouwen in de rol, die massale geweldloze acties konden spelen bij het oplossen van problemen.

Niet alleen was Gandhi ervan overtuigd dat de mensen in staat moesten zijn om door de techniek van SATYAGRAHA hun eigen problemen op te lossen; hij was er ook vast van overtuigd dat de massa er inderdaad toe in staat was. (9) Zijn verlangen naar een verbeterde vorm van geweldloosheid betekende dan ook niet, dat hij de massale geweldloze actie verwierp.

### MORELE PROBLEMEN VAN PASSIVITEIT EN AKTIE

Gandhi begon zijn politieke loopbaan natuurlijk niet met een kant en klare levensopvatting of een volledig ontwikkeld politiek programma. Zowel zijn politieke filosofie als zijn politieke techniek kwamen in belangrijke mate tot bloei en ontwikkeling als een reactie op onmiddellijke sociale behoeften en in het vuur van de politieke strijd. Zo zag de techniek van SATYAGRAHA het levenslicht te midden van het konflikt tussen de Indiase minderheid en de Zuidafrikaanse regering.

Het probleem, hoe men in het menselijk leven geweldloosheid kan toepassen, was voor Gandhi - en het is van beslissend belang om dit in te zien - niet eenvoudigweg een tweezijdige relatie tussen een eties beginsel en de persoon, die ernaar streeft volgens dit beginsel te leven. Er waren ook nog de andere facetten van de verplichtingen en verantwoordelijkheden van die persoon. Deze omvatten de relatie van de persoon tot de samenleving en de politieke orde, en de relatie van de geweldloze etiek tot de sancties en strijdmethodes, die voor sociale en politieke doeleinden gebruikt konden worden. Daar Gandhi passiviteit en onderworpenheid aan ongerechtigheid en onderdrukking als immoreel verwierp (10), kreeg men te maken met het probleem, op welke wijze men moest handelen in de bestaande situatie, waarin ernstige menselijke noden en belangrijke conflicten nu eenmaal vaak aanwezig zijn.

Men vond zich niet alleen gesteld tegenover de etiese problemen van het handelend optreden in dergelijke situaties, maar ook tegenover de etiese problemen van het niet handelen. In dergelijke gevallen besloot Gandhi dat hij moest handelen; dat men de slachtoffers van de ongerechtigheid of de onderdrukking aktiemiddelen zou moeten bieden, waarmee zij over de mogelijkheid beschikten om het

kwaad ten goede te keren, en dat dergelijke middelen op etiese en praktische gronden geweldloos behoorden te zijn. Ook kon Gandhi niet wachten tot hij de onderdrukte groep - of zelfs een aanmerkelijk deel ervan - had bekeerd tot het geloof in geweldloosheid als moreel beginsel.

Zijn benadering kon worden beschreven als het stellen van geestelijke kracht tegenover fysieke macht, zo meende Gandhi. Maar als deze alleen maar onder deze termen zou worden gepresenteerd, zou zij weinig aanhangers vinden.

"Daar ik echter een prakties mens ben zal ik niet wachten tot India de uitvoerbaarheid gaat inzien van het geestelijk leven in de politieke wereld. India ziet zichzelf als machteloos en verlamd tegenover de machine-geweren, de tanks en de vliegtuigen van de Engelsen, en vanuit die zwakheid besluit India tot non-koöperatie. Toch zal dat hetzelfde doel moeten bereiken, namelijk, de bevrijding van het verpletterende gewicht der Britse ongerechtigheid, als een voldoende aantal mensen het in praktijk wil brengen", schreef hij in 1920.(11)

Soms verklaarde Gandhi, in dit soort bewoordingen, waarom hij een voorstander was van beperkte geweldloosheid met het doel politieke doelstellingen te verwezenlijken; op andere tijden echter verklaarde hij het deels in termen van zijn eigen geestelijke onvolmaaktheden.(12)

Hij noemde dit politieke gebruik van geweldloosheid door niet-pacifisten "geweldloosheid als een politieke beleidsvorm." ("Non-violence as a policy.")

"De geweldloosheid, die ik heb verkondigd via het podium van de kongres-partij, is geweldloosheid als een politieke beleidsvorm.... Dat geweldloosheid een vorm van politiek is betekent dat men het na een bepaalde periode kan opgeven, als het geen sukses blijkt te hebben of als het ondoeltreffend blijkt te zijn."(13)

"Een politieke beleidsvorm kan men veranderen, een geloof echter niet. Maar zolang als men er zich aan houdt, is het ene even goed als het andere."(14)

Terwijl men er zich aan hield als een vorm van politiek, vond Gandhi heel nadrukkelijk, dat men de geweldloze benadering konsekwent en eerlijk moest toepassen - en met volledig vertrouwen in de politiek zelf. "Ik kan niet los komen van de overtuiging, dat de grootste belemmering op onze weg naar Swaraj (zelfbestuur) ons gebrek aan geloof

is in ons eigen politieke beleid."(15)

Men neemt algemeen aan dat Gandhi's felle protesten later, tegen de wijze waarop men in India geweldloze aktie bedreef, betekenden dat hij de kern van de problemen zag in het feit dat men geweldloze akties enkel trachtte uit te voeren als een vorm van politiek beleid en dat men niet de moeite had gedaan de geweldloze benadering te ontwikkelen tot een geloofsovertuiging voor het gehele leven. Wat hierboven echter wordt beweerd, roept als vanzelf de vraag op, of Gandhi niet van mening was dat de moeilijkheden, ten minste voor een gedeelte, geworteld waren in de ontoereikende wijze waarop geweldloze aktie werd toegepast binnen het kader van geweldloze aktie als een vorm van politiek beleid. Deze interpretatie wordt gestaafd door minstens één uitspraak omtrent de waarde van geweldloze aktie als een vorm van politiek beleid, die hij deed lang nadat hij de nadruk was gaan leggen op de "geweldloosheid van de moedigen". In een omvangrijke brief aan de Britse Regering van India, waarin Gandhi beschuldigingen tegen hem en het kongres, gebaseerd op de gebeurtenissen van 1942 en 1943, weerlegde, schreef hij:

"Ik geef onmiddellijk toe dat er slechts een bedenkelijk klein gedeelte van de mensen volledig gelooft in mijn 'geweldloosheids-theorie'. Maar men moet niet uit het oog verliezen, dat ik ook gezegd heb dat ik voor mijn beweging helemaal geen mensen nodig heb, die - volledig of onvolmaakt - geloven in de geweldloosheids-theorie. Het is al voldoende als de mensen de regels van de geweldloze aktie ten uitvoer brengen."(16)

Toen hij dit schreef was het al juli 1943.

Bij het toepassen van geweldloze aktie als een praktische techniek voor beperkte doeleinden was het altijd noodzakelijk, zo stelde Gandhi met grote nadruk, dat de wijze van toepassing eerlijk was, dat de geweldloosheid grondig gehandhaafd moest worden, en dat het politiek beleid goed moest worden uitgevoerd.(17) Anders moest men het verwerpen. Bijvoorbeeld, leden van het Nationale Kongres van India die geen echt vertrouwen hadden in het verkozen beleid van geweldloze middelen, zouden eigenlijk moeten kiezen tussen dat beleid proberen te veranderen of zich uit de organisatie terugtrekken.

### ONVOLMAAKT MAAR BESTAND TEGEN STORM

Zowel in Zuid-Afrika als in India presenteerde Gandhi SATYAGRAHA als een praktische aktie-techniek, en als zodanig werd deze dan ook geaksepteerd.

"De mensen volgden mijn raad en begonnen zich geweldloos te verzetten tegen de Britse regering, omdat zij op een of andere wijze weerstand wilden bieden."(18)  
De mensen waren hem "toen gevolgd, omdat zij wisten dat zij op geen enkele andere wijze op konden tegen de macht der Britse wapens."(19)

Er bestaat weinig twijfel aan de juistheid van deze verklaring. Voor eens en voor altijd doet zij grondig afbreuk aan het in de westerse wereld algemeen aanvaarde standpunt, dat het gebruik van geweldloze - in plaats van gewelddadige - middelen in India te danken was aan de speciale godsdienstige of psychologische eigenschappen van de Indiase bevolking. Om de geweldloosheid op zo'n hoog mogelijk nivo te houden, en het daardoor zo effectief mogelijk te doen zijn, stelde Gandhi in de beginfasen van dergelijke kampagnes een stelsel in van sterk leiderschap en ook eiste hij van de aktievoerders een doeltreffende discipline.

Daar zijn denken niet gericht was op systematische analyse en hij te zeer in beslag genomen werd door de direkte problemen vlak voor en na de onafhankelijkheid (vooral de konflikten tussen Hindoes en Moslims) kwam Gandhi er nooit toe een zorgvuldig overwogen evaluatie te maken van de Indiase eksperimenten met geweldloze strijd-methoden. In een verscheidenheid van artikelen en toespraken gaf hij echter een hele reeks observaties, evaluaties en kritieken ten beste. (Zie hiervoor: Hoofdstuk Zes, "Gandhi's Evaluatie van Indiase Geweldloze Akties", in: Gene Sharp, Gandhi as a Political Strategist.) Deze wijzigden zich soms met zijn toevallige stemming van de dag: ten tijde van zwaarmoedigheid over de gebeurtenissen in India werd hij meer krities met betrekking tot zichzelf. Omdat deze kritieken vaak ra-



dikaal met elkaar in tegenspraak zijn, zullen ze echter een nogal verwrongen beeld geven, vooral als men enkel zijn meest scherpe uitspraken aanhaalt.(20) Vooral op het eind van zijn loopbaan zag Gandhi de opportunistiese wijze, waarop de Indiërs gebruik maakten van de geweldloze techniek, in een ongunstig licht.

"Maar ik moet toegeven dat hun geweldloosheid voortkwam uit hun hulpeloosheid. En daarom was het 't wapen van de zwakken."(21)

Gandhi kwam er zelfs toe om voor de Indiase wijze van aktievoeren herhaaldelijk gebruik te maken van de gering-schattende term "lijdelijk verzet" - hetgeen naar de mening van Gandhi de bijbetekenis had van zwakheid, lijdzaamheid, haat en bereidheid om geweld te gebruiken, als men dacht daarmee sukses te kunnen oogsten.(22)

Als men de aandacht alleen maar richt op Gandhi's gering-schattende beoordeling van de wijze, waarop men in India geweldloze akties voerde, zou men gemakkelijk tot de konklusie kunnen komen dat Gandhi er wel spijt van gehad moet hebben, dat hij het opportunistiese gebruik van geweldloze akties in Zuid-Afrika en in India had bepleit en geleid. Een dergelijke konklusie zou echter volledig onjuist zijn. "Ja, ik blijf bij mijn mening dat ik er goed aan deed, toen ik het Kongres geweldloosheid aanbood als een geschikt middel", schreef hij in 1942.

"Doordat ik het in de politiek wilde introduceren, zou ik het niet anders hebben kunnen doen. Ook in Zuid-Afrika stelde ik het aan de mensen voor als een passend en geschikt middel. Het had sukses.... Als ik het verkregen resultaat overzie, heb ik geen gevoel van teleurstelling. Als ik alleen begonnen was met mensen die geweldloosheid aanvaardden als een geloofsovertuiging, was ik wellicht niet verder gekomen dan mijzelf. Daar ik zelf een onvolmaakt mens ben, ben ik ook de reis begonnen met onvolmaakte mannen en vrouwen, met wie ik oceanen bevoer, die nog niet in kaart waren gebracht. Ik ben God dankbaar dat de boot tamelijk goed bestand bleek te zijn tegen de storm, ook al hebben wij de haven nog niet bereikt."(23)

Aan het eind van 1947 zei Gandhi tegen studenten dat: "... hij steeds in een illusie verkeerd had. Maar hij had daar nooit spijt van gehad. Hij was tot het besef gekomen, dat India nooit zover had kunnen komen als zijn visie niet op die illusie aangesloten had."(24)

Het gebruik van geweldloze aktie had een aanzienlijke versterking tot gevolg gehad, zowel van het Nationale Kongres van India als van de bevolking in haar geheel.(25)

De Indiase ervaring in het toepassen van geweldloze strijd was "een zeer onvolkomen eksperiment" geweest voor het massale gebruik van die techniek, maar was niet nutteloos geweest. "Ons gebruik ervan is wellicht niet volmaakt te noemen, maar wij hebben wel volledig het gebruik verworpen van gewelddadigheid en we gaan geleidelijk van mislukkingen over naar sukses."(26) Zowel de suksessen als de tekortkomingen in de nieuwe situatie in het oog houdend, moest men toch met kracht de politieke toepassing van geweldloze aktie doorzetten. "Het Vrije India had de plicht geweldloosheid als instrument voor het oplossen van kollektieve konflikten te vervolmaken, om haar vrijheid werkelijk de moeite waard te laten zijn."(27)

#### GEWELDLOOSHEID VAN DE MOEDIGEN EN VAN DE ZWAKKEN

Gedurende een lange periode - en vooral in de laatste jaren van zijn leven - beschreef Gandhi herhaaldelijk de "geweldloosheid van de moedigen" als de soort van geweldloosheid, die de zwakheden vermeed, die Gandhi zag in de Indiase praktijk. In brede kring heeft men steeds de indruk gehad, dat deze soort van geweldloosheid eenvoudigweg betekende, dat men geloofde in "princiële geweldloosheid" of in het zich houden aan geweldloosheid en het verwerpen van gewelddadigheid vanwege een etiese, morele of godsdienstige geloofsovertuiging. Als men hier vanuit zou gaan, dan zou dit een gemakkelijke en eenzijdige oplossing leveren voor de vraag, of de geweldloze politieke techniek te scheiden is van een eties stelsel, dat geweldloosheid als verplichting oplegt. Als men echter Gandhi's eigen beschrijvingen

van de "geweldloosheid van de moedigen" nader bekijkt, ziet men dat de algemeen aanvaarde eenvoudige oplossing door Gandhi's beschrijvingen niet wordt bevestigd. Om deze reden, en ook vanwege ernstige problemen met betrekking tot het begrip "geweldloosheid van de zwakken" (en in de terminologie zelf) is het onmogelijk een oplossing voor ons probleem te vinden binnen de simpele categorieën van "geweldloosheid uit overtuiging" en van "geweldloosheid uit praktische overwegingen".

De vaak ingewikkelde aard van Gandhi's denkbeelden geldt ook met betrekking tot "geweldloosheid van de moedigen" en de "geweldloosheid van de zwakken". Weliswaar is één van de belangrijkste eigenschappen van de eerstgenoemde, dat het een "geloofsovertuiging" is en niet een "politieke beleidsvorm", en dat het kan gelden als een permanente benaderingswijze voor alle levensproblemen, de problemen van de maatschappij en van de politiek daarbij inbegrepen.(28) Deze soort van geweldloosheid werd door Gandhi ook wel "de verstandige geweldloosheid van de vindingrijkheid" genoemd (29), waarmee hij duidde op nog een andere eigenschap ervan. Naar Gandhi's mening was het geloof in de geweldloosheids-etiek op zich niet voldoende, om iemand tot een aanhanger van de "geweldloosheid van de moedigen" te maken. Er was ook creativiteit voor nodig en het gebruik van het verstand, als men geweldloosheid wilde gebruiken om een oplossing te vinden voor de problemen in het persoonlijke en het maatschappelijke leven.

"Enkel en alleen maar geloven in AHIMSA (geweldloosheid)... is niet genoeg. Geweldloosheid moet intelligent en creatief zijn. Als het intellect een grote rol speelt op het terrein van de gewelddadigheid, dan speelt het volgens mij een nog grotere rol op het terrein van de geweldloosheid." (30)

De "geweldloosheid van de moedigen" werd door Gandhi ook de "geweldloosheid van de sterken"(31) en de "geweldloosheid van de stoutmoedigen"(32) genoemd. Deze drie termen tesamen beschrijven nog twee eigenschappen van deze soort van geweldloosheid - zoals Gandhi die zag. In de eerste plaats zal de SATYAGRAHI, die een dergelijk vertrouwen heeft in de geweldloze koers, bereid moeten zijn om te ageren en ook om op geweldloze wijze de aktie vol te houden tegenover ernstige onderdrukking en gevaar en in zeer moeilijke omstandigheden.(33) Indien de Indiase wijze van geweldloze aktievoering een "geweldloosheid van de moedigen" was geweest, dan zouden de maatschappelijke en

politieke gevolgen - naar Gandhi's mening - totaal anders zijn geweest. Er zouden geen rellen zijn uitgebroken en de interne democratie en de samenleving van India zouden zich sterk verbeterd hebben en innerlijk versterkt zijn.(34) Gandhi was van mening dat de kwaliteit van de geweldloze aktie ook betekenis had voor de aanvaarding daarvan in brede kring over de hele wereld.(35)

Ondanks Gandhi's neerslachtigheid, teleurstelling en gebrek aan pasklare antwoorden bleef hij vastbesloten om door te gaan met het tot verdere ontwikkeling brengen van een geweldloze uitweg uit de problemen, waarmee India en de wereld werden gekonfronteerd.(36) Hij gaf toe dat zijn pogingen, om te ontdekken op welke manier de "geweldloosheid van de moedigen" kon worden ontwikkeld, nogal onafhankelijk waren geweest. "Ik heb mij er niet op toegelegd of het de aandacht geschonken die ik het wellicht had kunnen schenken."(37) Zelfs als het probleem, op welke wijze deze soort van geweldloosheid kon worden ontwikkeld, op passende wijze zou worden opgelost, dan zat men toch nog met het daarmee samenhangend - en toch totaal ander - probleem, hoe men deze soort van geweldloosheid in praktijk moest brengen. Ofschoon er in Gandhi's diskussies over deze problemen een sterke neiging te herkennen is, om terug te vallen op een groter vertrouwen in individuele personen en kleine groepen, verwierp hij toch - zelfs nog een paar weken voor de aanslag op zijn leven - uitdrukkelijk elke interpretatie, die geweldloosheid wilde beperken tot persoonlijke relaties, en niet op groeps- of politiek-nivo:

"Een vorm van geweldloosheid, die alleen maar door een enkeling kan worden gebruikt, heeft maar weinig nut, als men het uit het oogpunt van de samenleving beschouwt. Een mens is een sociaal wezen. Haar en zijn geschiktheid om dienstbaar te kunnen zijn moet zodanig zijn, dat iedereen, wie dan ook, met voldoende ijver zich deze geschiktheid kan verwerven. Iets wat alleen maar beoefend kan worden in een vriendenkring heeft slechts waarde als een vonkje van geweldloosheid. Het verdient nog niet de naam AHIMSA." (38)

### ZWAKHEID OF KRACHT?

Het lijkt alsof er in de terminologie, die door Gandhi werd gebruikt in zijn discussies over de relatie tussen de techniek en het beginsel, een onjuiste vooronderstelling ligt besloten, die wellicht een beletsel zou kunnen vormen om te komen tot een redelijke en objectieve analyse, als men die terminologie kritiekloos zou aanvaarden. De term die schijnbaar problemen oplevert is "de geweldloosheid van de zwakken". Af en toe legde hij een verband tussen een dergelijk gebruik van geweldloze akties en eventuele ongewenste gevolgen met de woorden: "..... als het een dekmantel wordt voor onze zwakheden, verwekelijkt het ons." (39)

Een reeks vragen, die een antwoord vereisen, is hier op zijn plaats, voordat wij in kunnen gaan op de veronderstelling, dat de zaak eenvoudig zo was, als Gandhi ze nu en dan beschreef. Een van deze vragen is: WANNEER wordt geweldloosheid een dekmantel voor zwakheid? Is dat STEEDS het geval als men geweldloze akties opportunisties gebruikt? Of gebeurt dat als men zich op geweldloosheid beroept om zich te rechtvaardigen als men in kritieke situaties NIET AKTIEF is? Of wanneer dan wel? Uit dergelijke verschillende antwoorden kunnen geheel andere konklusies getrokken worden.

In de mate waarin Gandhi de "geweldloosheid van de zwakken" op één lijn stelde met het gebruik van geweldloze aktie als een opportunistiese techniek, doet de vraag zich voor waarom men - generaliserend - een zodanig gebruik kan beschrijven als iets dat gebaseerd is op zwakheid. In tenminste twee passages gaf Gandhi de oorzaak van deze "zwakheid" aan. In het ene geval zegt hij dat "hun geweldloosheid... voortkwam uit hun hulpeloosheid. Daarom was het 't wapen van de zwakken.'"(40) In het andere geval was volgens Gandhi de wijze, waarop men in India de techniek aanwendde, "een vorm van lijdelijk verzet, dat slechts door de zwakken wordt geboden, niet omdat zij geen gewapend verzet willen bieden, maar omdat zij daartoe niet in staat

zijn."(41)

Als dit inderdaad de redenen zijn, waarom Gandhi deze terminologie - de geweldloosheid der zwakken - koos, dan is het wel een erg twijfelachtige uitdrukking. Niet alleen heeft die term een sterk emotionele bij-betekenis, ze schijnt ook gegrond te zijn op twee ongerechtvaardigde gevolgtrekkingen. Als mensen zich, bijvoorbeeld, in een moeilijke situatie machteloos hebben gevoeld, en ze proberen dan te agerendoor over te gaan tot geweldloze akties, is er dan geen verandering opgetreden in de eerdere toestand van machteloosheid? Het is inderdaad een van de fundamentele eigenschappen van geweldloze aktie, zowel in theorie als in de praktijk, dat door gebruik te maken van deze techniek de mensen in staat worden gesteld een einde te maken aan een situatie, waarin zij zich hulpeloze slachtoffers voelen van krachten waarover zij geen macht kunnen uitoefenen, en handelend kunnen optreden om invloed te gaan uitoefenen op hun eigen leefsituatie en die van de samenleving. Dit denkbeeld werd door Gandhi krachtig gesteund. Maar als er aan hun toestand van hulpeloosheid een einde wordt gemaakt door het gebruik van geweldloze aktie en verandert in een toestand, waarin men uit eigen kracht en gesteund door gezamenlijke akties een wijziging kan aanbrenge in de loop der gebeurtenissen, dan geldt de hierbovenstaande bewering van Gandhi, dat "hun geweldloosheid... voortkwam uit hun hulpeloosheid" niet meer. Hun oorspronkelijke passiviteit en lijdzaamheid waren daarentegen voortgekomen uit hun hulpeloosheid. Hun latere geweldloze aktievoering was echter voortgekomen uit een nieuwe vastbeslotenheid en het vermogen om hun eigen levenslot te beïnvloeden. Daarom kan men NIET konkluderen dat hun opportunistiese geweldloze aktie "het wapen was van de zwakken".

In de tweede passage, die hierboven werd aangehaald, legde Gandhi een verband tussen de zogenaamde zwakheid bij het voeren van geweldloze akties en het feit dat men niet in staat was tot "gewapend verzet", hoewel men dat wel zou willen. Hier doet zich ook een aantal vragen voor, die nog onbeantwoord zijn: Waarom zou een toestand van militaire zwakte een reden kunnen zijn om de geweldloze aktie, die er voor in de plaats komt, als "zwak" te betitelen? Het schijnt toch wel dat de toestand van militaire zwakte een heel andere is dan de toestand van zwakte in geweldloze aktievoering; de twee technieken zijn immers totaal verschillend van elkaar. Ook heeft Gandhi zelf her-

haaldelijk gezegd dat de opportunistiese wijze, waarop men in India geweldloze akties voerde, zowel het volk van India in zijn geheel als het Nationale Kongres van India aanmerkelijk had versterkt. Hij zei, onder andere, dat "het een feit blijft dat wij via de geweldloosheid vooruitgang hebben geboekt, en dat wij ondanks onze schijnbare mislukkingen en tegenslagen steeds sterker zijn geworden."(42) In 1925 schreef hij:

"De geweldloosheid, die ik de mensen voorhoud, is een aktieve geweldloosheid van de sterksten. Maar ook de zwaksten kunnen eraan meedoen zonder zelf zwakker te worden. Door hun deelname eraan kunnen zij alleen maar sterker worden. De massa's zijn tegenwoordig veel stoutmoediger dan ze ooit geweest zijn."(43)

Ook hier is dus maar weinig rechtvaardiging te vinden om een opportunisties gebruik van geweldloze akties als de "geweldloosheid van de zwakken" te betitelen. In dit bepaalde geval schijnt Gandhi's woordkeus daarom nogal onnauwkeurig te zijn geweest en zijn terminologie zal - als ze niet door iets beters wordt vervangen - waarschijnlijk vervormingen kunnen veroorzaken in gewaarwording en analyse.

De ernstige afkeuring die Gandhi af en toe uitsprak over anderen, die geweldloze aktie enkel maar gebruikten ter vervanging van politiek geweld, schijnt erg onredelijk, als men bedenkt dat het Gandhi zelf was geweest die in belangrijke mate precies datzelfde vervangingsmiddel had aanbevolen, tot ontwikkeling gebracht en aan anderen dringend had geadviseerd. Het is wel duidelijk dat Gandhi, bij verschillende gelegenheden, verschillende maatstaven had gebruikt in zijn evaluatie van hetgeen noodzakelijk was en in zijn kritiek op hetgeen er had plaatsgevonden. Gezien in het perspectief van zijn algehele visie en van zijn programma waren deze maatstaven niet noodzakelijkerwijze totaal tegenstrijdig met elkaar. Gandhi zorgde er echter niet altijd voor om de onderlinge betrekkingen tussen de verschillende maatstaven aan de mensen duidelijk te maken, en dit resulteert vaak in schijnbaar volkomen tegenstrijdigheden tussen bepaalde gezichtspunten van hem, die hij soms tegelijkertijd over hetzelfde onderwerp had.

#### POLITIEKE AKTIE OPNIEUW BEVESTIGD

Ofschoon men de oplossing met betrekking tot het probleem, van de relatie tussen geweldloosheid als etiek en als techniek, niet kan vinden in deze aspecten van Gandhi's ideeën, draagt hij toch veel bij aan de oplossing ervan. In zijn manier van denken vindt men heel wat aanwijzingen, die ons een eventueel antwoord kunnen geven op het probleem waar we mee begonnen zijn: is geweldloze aktie als een politieke techniek te scheiden van geloofsstelsels, die de nadruk leggen op geweldloosheid als een moreel beginsel? We kunnen even in het kort enkele van Gandhi's fundamentele gezichtspunten, die volgens ons van nut zijn bij het zoeken naar een oplossing van dit probleem, samenvatten. In de eerste plaats verwierp Gandhi lijdzaamheid en gebrek aan aktie als zijnde de slechtst mogelijke handelwijze, als men zich gesteld zag tegenover politieke problemen. Met grote nadruk bevestigde hij ook - lang nadat hij tot de konklusie was gekomen dat de wijze, waarop men het in India had toegepast, totaal niet voldeed - dat geweldloosheid in de politiek moest worden toegepast. Dit was zowel gebaseerd op zijn algemene filosofie als op zijn inzicht in de behoeften van het politieke leven. In Gandhi's filosofie kan men de morele beginselen en de godsdienst niet scheiden van het maatschappelijke en politieke leven.

"Ik stel met nadruk dat de menselijke geest of de menselijke samenleving niet kan worden opgedeeld in waterdichte afdelingen, die men dan maatschappelijk, politiek en godsdienstig noemt. Ze oefenen allen onderling invloed op elkaar uit."(44)

"Ik geloof niet dat de geestelijke wet alleen maar op haar eigen terrein werkzaam is. Integendeel: ze komt alleen maar tot uitdrukking door middel van de normale levensaktiviteiten. Op deze wijze heeft ze dus invloed op economies, sociaal en politiek terrein."(45)

In een reeks uitspraken, die hij al deed vanaf 1940 tot aan het eind van 1947, tijdens de periode van Gandhi's grootste neerslachtigheid vanwege de loop der gebeurtenissen in India, bevestigde hij stelselmatig de toepasbaarheid van

geweldloosheid op de maatschappij in haar geheel, als op de politiek in het bijzonder. Tijdens een bijeenkomst van het "All-India Congress Committee" in januari 1942 (waar men het voorstel besprak om het kongres de Britten steun aan te laten bieden in de oorlog in ruil voor onafhankelijkheid) bleef Gandhi zonder enige terughoudendheid vasthouden aan de politieke aard van geweldloze aktie zoals hij die aan India voorgelegd had, en verwierp hij de mening van diegenen, die zijn politiek als "religieus" wilden afdoen.

"Ik bood het aan het Kongres aan als een politieke methode, die men moest gebruiken voor het oplossen van politieke kwesties. Het kan wel zijn dat het een nieuwe, een ongewone methode is, maar om die reden raakt het nog niet zijn politieke karakter kwijt. ... Als politieke methode kan men het altijd veranderen, matigen, wijzigen en zelfs opgeven als men aan een andere methode de voorkeur geeft. Als ik daarom tegen u zeg dat ons beleid op dit moment niet moet worden opgegeven, verkondig ik politieke wijsheid. Het is politiek inzicht. Het is ons in het verleden goed te pas gekomen; het heeft ons in staat gesteld grote stukken af te leggen van de weg naar de onafhankelijkheid, en ik spreek als een politikus als ik u nu zeg dat het een grove vergissing zou betekenen, als wij nu zouden overwegen om het prijs te geven. Als ik in al die jaren de steun heb mogen genieten van het Kongres, dan is dat in mijn hoedanigheid als politikus. Het is toch eigenlijk niet eerlijk om mijn methode als religieus te betitelen, omdat ze nieuw is."(46)

Ondanks Gandhi's ontevredenheid met de wijze waarop in India geweldloze aktie werd gevoerd, keerde hij niet op zijn schreden terug naar een "genootschap van ware gelovigen" dat de wereld zou redden, maar bevestigde daarentegen het belang van gezamenlijke en massale aktie, waardoor de mensen in zichzelf een gevoel konden ontwikkelen van kracht en sterkte en daardoor dan het probleem, waarmee ze gekonfronteerd werden, konden oplossen. Een "volmaakte" SATYAGRAHI was onmogelijk en was in ieder geval niet het gewenste middel om politieke problemen op te lossen. In plaats daarvan opperde Gandhi het middel waarmee "miljoenen" handelend konden optreden om "hun eigen moeilijkheden op te lossen". Het is duidelijk dat in Gandhi's denkwijze dit benadrukken van de politieke toepasbaarheid van geweldloze aktie en de wenselijkheid van massale aktie, ten enenmale de mogelijkheid uitsloot, dat hij zich zou terugtrekken in een vorm van purisme, als een manier om een

antwoord te vinden voor het probleem, hoe men geweldloosheid als etiek kon combineren met geweldloosheid als aktietechniek. De vraag is dus nu welk verband er bestaat, binnen het kader van maatschappelijke en politieke aktie (waar noodzakelijkerwijze ook mensen bij horen die niet geloven in geweldloosheid als een moreel beginsel), tussen de etiek en de techniek.

#### HET "ETIESE" EN HET "PRAKTIESE"

Zoals wij gezien hebben deed Gandhi niet alsof hij dit probleem had opgelost. Het is echter best mogelijk dat er in zijn denkwereld enige ideeën verborgen liggen, die een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan een eventuele oplossing van het probleem der relatie tussen de etiek en de techniek. Sommige van deze ideeën van Gandhi horen eigenlijk meer thuis op het terrein van de filosofie, andere weer op het terrein van de praktische politiek. Maar in Gandhi's denkwijze bestaat er tussen beide een onderling verband, en ze werken beide mee aan een mogelijke oplossing van het probleem.

Achter de gebruikelijke formulering van het spanningsveld, dat er bestaat tussen het "etiese" en het "praktiese", zit de onderstelling verborgen, dat de twee niet noodzakelijkerwijze aan elkaar gelijk zijn, en dat ze zelfs elkaars tegengestelde kunnen zijn. In de gangbare politieke opvattingen wordt deze onderstelling vaak teruggevoerd tot het geloof, dat geweld als uiterste dwangmaatregel in de politiek noodzakelijk is om macht doeltreffend te kunnen uitoefenen voor de verdediging of voor de bevordering van principes en doelstellingen, die eties gewenst zijn.(47) Maar in Gandhi's denkwijze is dit niet het geval.(48) Bovendien, zoals wij reeds gezien hebben, was Gandhi er op tegen dat men zich aan de "praktiese" problemen of aan politieke aktie onttrok, om te proberen het "eties" dilemma op te lossen. Toch blijft men, ondanks het feit dat Gandhi zowel geweld als purisme verwierp, zitten met het probleem hoe

men verband moet leggen tussen het "etiese" en het "praktiese". Als men luistert hoe anderen binnen het kader van geweldloze middelen over dit probleem praten, lijkt het er wel op dat men vaak nog van de veronderstelling uitgaat dat de gedragslijn, die eties het meest gewenst is, niet altijd de gedragslijn is, die politiek het meest prakties is.

Gandhi's mening echter, omtrent het verband tussen etiese aktie en praktiese aktie, is dat de twee akties, als men er goed over nadenkt, op de lange duur aan elkaar gelijk zijn. Als men deze mening aanvaardt, leidt die ons tot een heel andere oplossing van het probleem.

De term SATYAGRAHA betekent, onder andere, ook de verbintenis tussen etiese en praktiese aktie. AGRAHA betekent "vastklampen", "verbondenheid", of "volhouden". SAT of SATYA, ook afkomstig uit het Sanskriet, betekent "Waarheid", maar "Waarheid" betekent hier tevens "de essentie van het zijn". Men zou dus SATYAGRAHA kunnen verstaan als het zich vastklampen aan, verbondenheid met of het volhouden van "Waarheid". Daar "Waarheid" hier ook de bijbetekenis heeft van "de essentie van het zijn", betekent SATYAGRAHA eigenlijk, dat men zich in zijn akties houdt aan de essentie van het zijn of de uiteindelijke werkelijkheid. Akties, die in overeenstemming zijn met het wezen van het bestaan en van de werkelijkheid moeten dus in de uiteindelijke analyse wel akties zijn, die "werken" en die "prakties" zijn.

Binnen het kader van deze gedachtengang is het dus ondenkbaar dat, als akties moeten "werken", zij dan in moeten gaan tegen de aard van het bestaan en van de "wetten" van het leven. De beginselen of "wetten" van "God" of van de "Waarheid" werden door Gandhi beschouwd als universeel geldig en voor iedereen van kracht zijnde: "... Hij en Zijn Geboden vertoeven overal en beheersen alles."(49) Gandhi's sekretaris Mahadev Desai verklaarde Gandhi's zienswijze omtrent het verband tussen zulke beginselen of "geboden" en menselijke aangelegenheden:

"... Gandiji heeft het aangedurfd om (met) de methode van Geweldloosheid te eksperimenteren op het wereldlijke vlak ... omdat ... (hij) weigert enig onderscheid te maken tussen het wereldlijke en het 'buitenwereldlijke' vlak, in zoverre als het de morele en fysieke wetten betreft, die voor beide gelden. Voor hem is het buiten-universum slechts een spiegelbeeld van de innerlijke wereld...."

Bovendien had Gandhi "de overtuiging dat morele begin-

selen geen betekenis hebben, tenzij ze in de menselijke aangelegenheden van iedere dag als leidraad kunnen dienen." (50) Evenzo schreef Gandhi:

"Een godsdienst, die geen rekening houdt met praktiese aangelegenheden en er geen oplossing voor biedt, is geen godsdienst. En dat is de reden waarom ik een godsdienstige zaak voorleg in een praktiese vorm."(51)

Soms formuleerde Gandhi zelf deze veronderstelde relatie tussen de "etiese" en de "praktiese" gedragslijn in heel duidelijke bewoordingen; in andere toespraken of geschriften nam hij deze relatie eenvoudigweg als iets vanzelfsprekends aan:

"Ik ben geen 'staatsman in het gewaad van een heilige'. Maar daar de Waarheid de hoogste wijsheid is, lijkt het er soms op dat hetgeen ik doe van de hoogste politieke wijsheid getuigt. Maar ik hoop dat er in mij geen beleidsvorm te vinden is dan de politiek van waarheid en AHIMSA. Ik zal de waarheid en AHIMSA nooit opofferen, zelfs niet om mijn land of mijn godsdienst te bevrijden. Hiermee wil ik dan ook zeggen, dat deze beide op een dergelijke manier niet kunnen worden bevrijd."(52)

En zo, gezien zijn algemene levensopvatting en de politieke situatie van dat moment, bleef Gandhi erop aandringen dat "Satyagraha" als een feitelijk gegeven en op de lange duur de handelwijze is, die het snelst resultaten oplevert."(53) Gandhi raakte dit punt opnieuw aan toen hij schreef over de eigenschappen van een leider van een SATYAGRAHA-kampagne tijdens de strijd in de deelstaat Bardoli in 1928:

"De leider verlaat zich niet op eigen kracht, maar op die van God. Hij handelt op de wijze die hem wordt aangegeven door de Stem in zijn binnenste. Daarom komt het vaak voor dat, wat men praktiese politiek noemt, hem vaak als onwerkelijk voorkomt, ofschoon toch uiteindelijk zijn politiek als de meest praktiese uit de bus komt."(54)

Ruim tien jaar later schreef Gandhi:

"Als een aktie van mij, die als spiritueel wordt aangeduid, van geen praktiese waarde blijkt te zijn, dan moet een dergelijke aktie als mislukt worden beschouwd. Ik ben werkelijk van mening, dat de meest spirituele daad in de werkelijke zin van het woord ook de meest praktiese zal zijn." (55)

### MIDDELEN EN DOELEINDEN

Gandhi's zienswijze, dat het etiese en het praktische uiteindelijk identiek zijn, hangt samen met de wijze, waarop hij het verband zag tussen middelen en doeleinden in maatschappelijke en politieke actie. "Doel en middelen zijn in mijn levensfilosofie verwisselbare termen", schreef hij.(56)

In Gandhi's zienswijze komt het uiteindelijke doel, dat in feite wordt bereikt, voort uit de middelen, die men aanwendt bij de poging om het nagestreefde doel te realiseren. "De middelen kan men vergelijken met een zaadje, het doeleinde met een boom; en het verband dat er bestaat tussen het doel en de middelen is even onschendbaar als dat tussen het zaadje en de boom."(57) De algemeen aanvaarde mening, dat er geen verband bestaat tussen de middelen en het doel, noemde hij "een grote vergissing".

"Door die vergissing hebben mannen, die als godsdienstig werden aangezien, grove misdaden gepleegd. Uw manier van redeneren is dezelfde als beweren, dat men een roos kan krijgen door het planten van een schadelijk onkruid. Als ik de oceaan wil oversteken, kan ik dat alleen maar door gebruik te maken van een vaartuig; als ik voor dat doel een kar zou gebruiken, zouden zowel de kar als ik spoedig ten onder gaan."(58)

Gandhi aanvaardde het belang van het vaststellen van het doel, maar legde er ook de nadruk op dat alleen maar het steeds opnieuw herhalen of in elk detail uitwerken van het doel niet voldoende was om dat doel te bereiken, als men niet de middelen kent die tot dat doel moeten leiden en deze ook toepast.

"Daarom heb ik mij op de eerste plaats bezig gehouden met de instandhouding en het steeds intensiever gebruik van de middelen. Ik weet dat wij door zorg te dragen voor de

middelen het bereiken van het doel kunnen verzekeren. Ik ben tevens van mening dat onze voortgang naar het doel rechtstreeks in verhouding zal staan met de zuiverheid van onze middelen. Wellicht lijkt dit een langdurige methode te zijn, misschien wel te lang, maar ik ben ervan overtuigd dat het de kortste is."(59)

Daarom was het volgens Gandhi heel redelijk om te verdedigen dat "als men zorgt voor de middelen, het doel wel voor zichzelf zal zorgen."(60) Gandhi moest niets hebben van de mening dat "middelen toch uiteindelijk alleen maar middelen" zijn; in plaats daarvan stelde hij: "Middelen zijn toch uiteindelijk alles."

"Zoals de middelen zijn, zo is het doel. Er bestaat geen scheidingsmuur tussen middelen en doel. De Schepper heeft ons inderdaad zeggenschap (hoewel in zeer beperkte mate) over middelen gegeven, maar geen enkele zeggenschap over het doel. Realisatie van het doel staat in een rechtstreekse verhouding tot die van de middelen. Dit is een stelling, die geen enkele uitzondering duldt."(61)

Deze zienswijze, omtrent het verband tussen middelen en doeleinden, bracht Gandhi ertoe het gebruik van gewelddadige middelen, om gewenste doelstellingen te realiseren, te verwerpen. De mening, dat "gewelddadige of onrechtvaardige" middelen gerechtvaardigd zouden zijn als het doel maar goed is, was "verderfelijk". "Vele bewegingen hebben schipbreuk geleden, omdat ze hun vertrouwen stelden in twijfelachtige middelen."(62) "Twee verkeerde dingen kunnen niet samen één ding goed maken."(63) "Zoals wij zaaien, zullen wij ook oogsten."(64) "Alleen eerlijke middelen kunnen eerlijke resultaten opleveren...."(65)

Daar Gandhi de middelen als de instrumenten zag (dat wil zeggen dat er een oorzakelijk verband bestond tussen de middelen en het bereikte doel) kwam hij er toe om zich te concentreren op de rechtstreekse en op de tussenliggende stappen die leiden naar een doel, in plaats van gedetailleerde plannen uit te werken van de reeks handelingen, die uiteindelijk moesten leiden tot de verwezenlijking van het doel.(66) Vanwege dit oordeel, omtrent het instrumentele karakter van middelen in het voeren van politieke actie, benadrukte Gandhi het belang van het gebruik van uitsluitend geweldloze middelen. Het gebruik van gewelddadige en onrechtvaardige middelen in een poging, om het verwezenlijken van een bepaald doel te "versnellen", zou in zijn ogen rampzalig blijken te zijn en het realiseren van het gewenste

doel in een herkenbare vorm onmogelijk maken. Een van de wijzen, waarop Gandhi trachtte de verleiding te verminderen om dergelijke averechts werkende middelen te gebruiken, was er de nadruk op leggen dat: "enkel geloof in een goede daad een goed resultaat kan opleveren: dat is, naar ieders mening, de Gita-leer van het 'handelen zonder zich aan iets te hechten'."(67) In 1940 zei hij: "Meer dan vijftig jaar lang heb ik er mij in geoefend om me nooit zorgen te maken omtrent het resultaat. Waar ik me zorgen over moet maken zijn de middelen ..." (68) Al veel eerder had hij verband gelegd tussen het zich niet willen hechten aan het te bereiken doel en de wijze waarop hij de verwantschap tussen middelen en doelstellingen bekeek.

".... Zich niet gehecht voelen aan de resultaten van bepaalde akties betekent nog niet, dat men er niet van op de hoogte is, of dat men ze geringschat of verloochent. Zich daar niet aan hechten betekent nooit dat men de aktie opgeeft, omdat het beoogde resultaat misschien zal uitblijven. Het is integendeel het bewijs dat men met een onwrikbaar geloof ervan overtuigd is, dat na verloop van tijd het beoogde resultaat zeker zal volgen."(69)

Zo baseerde Gandhi zich op de Hindoe-opvatting van "aktie zonder zich eraan te hechten", teruggrijpend op de BHAGAVAD GITA, en probeerde hij om die ideeën in de politiek toe te passen. Hij hield eraan vast dat aktie, die op basis van etiese of zedelijke normen wordt bepaald, uiteindelijk een meer praktiese koers zal blijken te zijn; praktieser dan aktie die bepaald wordt door opportuniste op korte termijn.

#### HET "PRAKTIESE" EN HET "ETIESE"

Gandhi's zienswijze, dat het "etiese" en het "praktiese" in maatschappelijke en politieke akties uiteindelijk identiek zijn, zou ons een sleutel kunnen verschaffen, waarmee wij de weg kunnen openen tot een eventuele - doch betrekkelijk

verwaarloosde - oplossing voor het probleem van de verwantschap tussen de geweldloosheids-etiek en de geweldloze aktie-techniek.

Uitgaand van de veronderstelde gelijkheid van het "etiese" met het "praktiese" kwam Gandhi al redenerend tot de konklusie - zoals wij reeds gezien hebben - dat, als men zijn politieke akties zo opzette dat zij in overeenstemming waren met morele beginselen, die akties uiteindelijk de meest praktiese zouden blijken te zijn. Dergelijke akties zouden in belangrijke mate kunnen bijdragen aan het bereiken van een resultaat, dat overeenstemt met de geweldloze middelen en met iemands oorspronkelijk humanitair doel. Deze konklusie zou kunnen worden aanvaard door al degenen, die geloven in een op "deze aarde" gerichte vorm van principiële geweldloosheid. Zij beschouwen hun morele beginselen als algemeen geldig en in overeenstemming met de "werkelijkheid". Vanuit algemeen geldende beginselen redenerend, echter toegespitst op bepaalde problemen, konkluderden zij dat menselijke handelingen, die op deze beginselen berusten, op de lange duur prakties en werkzaam zijn, doordat zij meehelpen aan het bereiken van humanitaire doelstellingen en van een samenleving, die meer in overeenstemming is met de etiese beginselen. Voor deze mensen staat daarom de weg open voor een gelijkstelling van eties gedrag met praktiese aktie, en daarom voor een combinatie van morele beginselen met de politieke techniek, mits zij het klaar kunnen spelen om de techniek toe te passen zonder het beginsel te schenden. Daarom bestaat er op zich geen werkelijke reden waarom zij bezwaar zouden maken tegen handelwijzen die als de meest praktiese worden voorgesteld, als de aktie in overeenstemming is met hun geweldloze etiek.

Kunnen wij hiermee nu nog verder komen bij het zoeken naar een oplossing voor het probleem? Het is goed hier op te merken, dat zowel Gandhi's opmerkingen over "aktie zonder zich er aan te hechten" als de hierboven aangehaalde mening, van mensen die geloven in principiële geweldloosheid, gebaseerd zijn op een manier van redeneren die in één richting gaat, namelijk van de etiek naar de praktiese mogelijkheid van de aktie. Deze redenering zal daarom alleen maar voor die personen aantrekkelijk zijn, die reeds een geloofsstelsel aanhangen, dat gewelddadigheid verbiedt en geweldloosheid voorschrijft. Dergelijke personen maken natuurlijk maar een zeer klein gedeelte van de bevolking uit en (ofschoon zij bij tijden een onevenredig grote invloed



kunnen uitoefenen), zullen hun gezichtspunten nooit de overhand krijgen zo lang als de overgrote meerderheid van de mensen, die zo'n geloof niet aanhangt, de mening is toegedaan, dat in feite de voorgeschreven "etiese" handelwijze in het geheel niet identiek is aan de "praktiese". Deze meerderheid zal nooit de universele geldigheid van morele beginselen kunnen aanvaarden, daar die deel uitmaken van wat zij zien als abstrakt filosofiese of godsdienstige stelsels. Voor hen kan de vraag, of bepaalde maatschappelijke belevingsvormen al dan niet juist zijn, niet zo maar alleen beoordeeld worden op basis van het feit dat ze wel of niet in overeenstemming zijn met dergelijke morele beginselen. Zij zijn daarentegen van mening dat voor het realiseren van morele beginselen in een menselijke samenleving - onvolmaakt als die is - soms de bereidheid nodig is om acties te ondernemen, die naar hun mening bijdragen tot het verslaan van bepaalde krachten, die op grove wijze zulke morele beginselen schenden, zelfs als de actie - als men die op zichzelf beschouwt - niet met die beginselen in overeenstemming is. Met andere woorden, deze mensen baseren hun beslissing, welke acties er ondernomen moeten worden, op de verwachting die zij koesteren ten opzichte van het feit of deze acties wel of niet prakties en effectief zullen zijn; of zij erin zullen slagen om weerstand te bieden aan krachten die nog "boosaardiger" zijn, en of zij in de samenleving die beginselen zullen kunnen verwezenlijken die zij als fundamenteel beschouwen. En dit zijn in het algemeen dezelfde grondbeginselen als van degenen die geloven in geweldloosheid vanuit principiële motieven.

#### EEN REDENERING "IN TWEE RICHTINGEN"?

Gandhi's fundamentele mening met betrekking tot het feit dat het "etiese" en het "praktiese" uiteindelijk identiek zijn, legt in wezen niemand de beperking op alleen maar de "één-richtings redenering" (die van het etiese naar het

praktiese) te volgen, welke Gandhi en anderen hebben gebruikt. Theoreties tenminste is het even goed mogelijk (hoewel het wellicht veel moeilijker zal zijn) om eerst vast te stellen wat uiteindelijk de meest praktiese gedragslijn is, dat wil zeggen, de gedragslijn die op de lange duur tot succes leidt bij het realiseren van de gewenste humanitaire doelstellingen, en daarna pas te konkluderen dat die gedragslijn daarom in overeenstemming moet zijn met de "werkelijkheid" of met "de aard der dingen". Die gedragslijn zou dan tenslotte gelijkgesteld kunnen worden aan de "etiese" of "morele" wijze van het voeren van sociale of politieke acties. Als het etiese gelijk is aan het praktiese, dan is het - om het eens anders uit te drukken - theoreties even goed mogelijk om aan beide kanten van de vergelijking te beginnen en dan de andere kant op te werken. Zoals wij al hebben opgemerkt, liet Gandhi dit al minstens één keer doorschemeren, toen hij schreef dat een actie die "onprakties" bleek te zijn, ten enenmale niet beantwoordde aan de karakteristieke eigenschappen van een spirituele actie. Als wij aan beide zijden van de vergelijking zouden kunnen beginnen, dan zou dat - zoals we zullen zien - belangrijke gevolgen met zich mee brengen voor de verwantschap tussen de geweldloze norm en de techniek van geweldloze actie.

Men zou enkele voorbeelden kunnen aanhalen van de wijze waarop deze benadering, van het etiese via het praktiese, zou kunnen werken in het kader van het gebruik van geweldloze actie. Mensen, die in geweldloosheid op principiële gronden geloven en die getracht hebben om geweldloze acties uit te voeren, hebben met grote nadruk gesteld dat er noch dóór noch ten behoeve van de geweldloze actievoerders fysiek geweld gebruikt mag worden. Vaak hebben zij er ook op aangedrongen, dat men uitdrukkingen van vijandigheid en gevoelens van haat moet vermijden en soms hebben zij er zelfs voor gepleit de tegenstanders "lief te hebben". Als men een geweldloze etiek aanvaardt, dan is het erg gemakkelijk om tot de konklusie te komen, dat zowel fysiek geweld als uitdrukkingen van persoonlijke vijandschap ten enenmale moeten worden vermeden in geweldloze acties. Maar het is heel goed mogelijk te konkluderen, dat fysiek geweld niet voor mag komen in de gedragslijn van geweldloze activisten, omdat een dergelijk gedrag de werking van de techniek in ernstige mate ontwricht. Fysiek geweld brengt krachten en processen op gang, die een averechtse uitwerking hebben op de veranderingsmechanismen van de techniek en die geen bijdrage leveren tot het behalen van de overwinning, maar, integendeel, een nederlaag

in de hand werken.(70) (Dergelijke praktische argumenten tegen het gebruik van geweld als deel van een geweldloze strijd - of daarmee parallel lopend - werden in feite menigmaal door Gandhi naar voren gebracht.)

Als men ervaringen uit het verleden in specifieke gevallen van geweldloze strijd beter gaat begrijpen en ook de algemene dynamiek en de mechanismen van de techniek gaat doorzien, zal men wellicht beter gaan beseffen dat een dergelijk gebruik van fysiek geweld de tegenstander niet zal verzwakken, maar hem in feite sterker en degenen die zich verzetten zwakker zal maken. Dit geweld zal waarschijnlijk gebruikt worden als een ekskuus en een "rechtvaardiging" voor zware onderdrukking; het zal de sympathie en de steun, die de geweldloze activisten van buitenstaanders ondervinden, verminderen; het zal waarschijnlijk de trouw en onderdanigheid van eigen troepen, ambtenaren en de bevolking in het algemeen ten opzichte van de tegenstander vergroten; en het zal eventuele medestrijders uit de bevolking er vanaf brengen de geweldloze strijd te steunen of er zelf aan deel te nemen. Het geweld van de verzetsstrijders zal daarom waarschijnlijk tot gevolg hebben, dat de tegenstander niet wordt verzwakt maar dat, integendeel, het proces van "politieke JUI-JITSU", dat door de geweldloze aktie op gang wordt gebracht, zich zal omkeren en daardoor de tegenstander zal versterken en tegelijkertijd de verzetsstrijders zal verzwakken. (Met "politieke Jui-Jitsu" wordt het proces bedoeld dat de bevolking en zelfs medestanders vreemdtd van de machthebber door diens toenemend geweld tegen een geweldloze verzetsbeweging.)

Door op een dergelijke wijze de aard van geweldloze aktie (met daarbij de vereisten voor een geslaagde werking, en de dynamiek en de mechanismen ervan) te bestuderen, kan men tot dezelfde konklusie komen (namelijk, het verwerpen van fysiek geweld als men geweldloze aktie gebruikt) als men zou doen door te redeneren vanuit de geweldloosheids-etiek. Het is alleszins denkbaar dat een dergelijke analyse, van de invloed die uitdrukkingen van vijandigheid en haat op de werking van de veranderingsmechanismen in geweldloze aktie hebben, tenminste onder bepaalde omstandigheden, tot een soortgelijke konklusie zou kunnen leiden.

### IDENTIEKE VEREISTEN

Het is mogelijk om, behalve het belang van het handhaven van geweldloos gedrag, nog andere voorbeelden te geven die aantonen dat de eisen van de geweldloosheids-etiek vaak, bij benadering of helemaal, identiek zijn aan de "praktiese" vereisten voor het met sukses toepassen van de techniek der geweldloze aktie. Het is wellicht voldoende om nog met één voorbeeld het algemene idee toe te lichten, dat het voor geweldloze activisten noodzakelijk is dat zij, ondanks de onderdrukking en het geweld welke hun tegenstander op hen uitoefent, op hun ingeslagen weg blijven voortgaan. Gandhi noemde dit het belang van "zelfopoffering", hetgeen hij dan vaak in verband bracht met het godsdienstig begrip uit het Hindoeïsme dat TAPASYA heet. Dit betekent ongeveer "boetedoening". Maar men moet dit niet zien als een boetedoening of als een zelfopoffering omwille van de Waarheid, maar meer als een noodzakelijk vereiste voor het met sukses functioneren van de psychologische, sociologische en politieke mechanismen van geweldloze aktie. Zoals ook in militaire kampagnes er alleen maar kans op sukses bestaat als de soldaten standhouden en liever lijden of dood willen trotseren dan het gevaar te ontvluchten, zo zal er ook in geweldloze kampagnes een vergelijkbaar risico verlangd mogen worden van de geweldloze strijders. De praktische vereisten voor het met sukses functioneren van de techniek zijn ook nu weer identiek aan de eisen, die door de etiese of godsdienstige beginselen opgelegd worden.

Natuurlijk is het vaak gemakkelijker om van een algemeen beginsel uit te gaan en dan van daaruit de specifieke toepassing van het beginsel te beredeneren, dan het is om vast te stellen dat gedrag, identiek aan dat wat voorgescreven is door het beginsel, wordt vereist op basis van gedetailleerde kennis van de aard, vereisten en gevolgen van geweldloze aktie als een politieke techniek. Maar dit is tenminste een mogelijke bijdrage aan het proces, waardoor het gedrag van geweldloze activisten, die in principiële ge-

weldloosheid geloven, en het gedrag van diegenen die de techniek gebruiken als een effectief middel voor een gegeven doel, bijna geheel identiek worden. Daardoor wordt een groot deel van de spanning tussen het principe en de praktische haalbaarheid, in het kader van het gebruik van geweldloze aktie, drasties verminderd of die spanning verdwijnt zelfs totaal. Als deze interpretatie en dit begrip juist zijn, dan staat zelfs de toegang, tot een intelligent en deskundig gebruik van de techniek, open voor mensen die niet geloven in een universele geweldloosheids-etiek. Hun benadering zal dan even konsekwent en betrouwbaar kunnen zijn als het gebruik van de techniek door mensen die wel in geweldloosheid als universeel beginsel geloven. Het ontwikkelen van deze wijze van benadering zal natuurlijk nog veel meer studie en analyse vereisen over geweldloze aktie, om de kennis en het begrip van de aard en de werking der techniek te verbreden en te verdiepen, zodat men de eventuele gevolgen van alternatieve gedragslijnen op een goede manier zou kunnen evalueren.

De bovenstaande discussie kan men zien als een soort verkenning van de eventuele mogelijkheid om Gandhi's mening, met betrekking tot het feit dat het "etiese" en het "praktiese" uiteindelijk identiek zijn, te gebruiken ter oplossing van de vaak voorkomende spanningen tussen deze twee benaderingen, in situaties waarin reeds vertrouwen is gesteld in de geweldloze techniek. Het is mogelijk, dat de wijze waarop Gandhi de uiteindelijke verwantschap van het "etiese" met het "praktiese" bekeek, nog een andere bijdrage kan leveren, die minstens even belangrijk is.

#### HET HANDHAVEN VAN DE VEREISTE NORMEN

Uiteraard drong Gandhi er vaak bij zijn volgelingen op aan, dat zij op praktische gronden de gedragsnormen moesten nakomen met betrekking tot SATYAGRAHA als een politie-

ke strijd, die ook werden vereist door zijn normenstelsel. Voor de problemen ten aanzien van het verband tussen de geweldloosheids-etiek en de geweldloze politieke techniek is het veelbetekenend, dat ondanks zijn kritiek op de tekortkomingen van de Indiase toepassing, Gandhi niet tot de konklusie kwam dat hij er verkeerd aan had gedaan om mensen, die niet in principiële geweldloosheid geloofden, aan te raden toch geweldloze aktie als een praktische politieke techniek te gebruiken. Verklaringen, zoals hij die aflegde in 1942, 1946 en 1947 (71) werden herhaald, lang nadat hij teleurgesteld raakte over de wijze, waarop geweldloosheid in India werd beoefend. In plaats van te konkluderen dat de tekortkomingen, in de wijze waarop men in India geweldloze akties uitvoerde, eenvoudig te wijten waren aan het feit dat men niet in het morele beginsel geloofde, opperde Gandhi het idee, dat de oorzaak van de problemen in India waarschijnlijk gelegen was in tekortkomingen in de toepassing van de techniek binnen de kontekst van geweldloze aktie als een politieke beleidsvorm. Dergelijke uitspraken werden door Gandhi het meest nadrukkelijk gedaan in 1931, maar zelfs nog in 1940 en in 1943 kwam hij met opmerkingen die die opinie staafden.(72)

Zoals wij reeds hebben opgemerkt hebben sommigen wel eens betoogd dat zonder een geloof in geweldloosheid op principiële gronden het zeer moeilijk zal zijn of zelfs wel onmogelijk, om bij de geweldloze activisten in voldoende mate de moed er in te houden, voldoende geweldloze discipline te bewaren en kwaadwilligheid en haat te voorkomen. Het zich in mindere mate houden aan deze gedragsnormen zal uiteraard zeer grote moeilijkheden met zich meebrengen bij het uitoefenen van geweldloze akties. Het is zeer leerzaam om deze drie punten eens te bekijken in het licht van Gandhi's konklusies en de experimenten in India.

De mening dat het de mensen, die niet in geweldloosheid op principiële gronden geloven, aan de nodige moed zou ontbreken om geweldloze aktie te gebruiken wordt niet gestaafd door ervaringen op dit terrein. In de eerste plaats is moed niet het alleenrecht van degenen, die geloven in principiële geweldloosheid. Er is soms grote moed aan de dag gelegd door mensen die geweld gebruikten, en aan de andere kant hebben mensen, die in principiële geweldloosheid geloven, niet altijd onder alle omstandigheden die moed getoond. In de tweede plaats: terwijl vaak wordt beweerd dat een "godsdienstige" of "bovennatuurlijke" geloofsovertui-

ging, die nog al eens in verband worden gebracht met het geloof in geweldloosheid op principiële gronden, mensen een grotere vasthoudendheid geven dan welke mensen hebben die niet gelovig zijn, heeft men toch ook vaak kunnen zien dat verklaarde atheïsten en materialisten in ekstreme situaties een even grote vasthoudendheid en moed aan de dag hebben gelegd. Tenslotte: binnen de kontekst van geweldloze actie zelf is een hele reeks voorbeelden aan te halen, waarbij geweldloze activisten, die niet in geweldloosheid geloofden als een algemeen geldend moreel beginsel, desalniettemin de techniek beoefenden met een grote mate van vasthoudendheid en moed, zelfs als ze zich gesteld zagen tegenover ernstig lijden of zelfs de dood. Dergelijke gevallen zijn natuurlijk zowel in het westen als tijdens de campagnes in India voorgekomen. Gandhi erkende dit en haalde in het bijzonder de campagne van 1930-31 aan:

"Hebben niet duizenden mannen en vrouwen tijdens de zoutcampagne ontberingen doorstaan, die vergelijkbaar zijn met de ontberingen die men van soldaten verwacht? Als India zich zal moeten verdedigen tegen een invaller, zullen er van de mensen geen andere eigenschappen worden vereist dan die welke ze reeds hebben laten zien."(73)

Gandhi verzette zich tegen de stelling dat niet-pacifisten de nodige geweldloze discipline niet zouden kunnen bewaren ten tijde van grote spanningen(74), en legde de nadruk op het belang van vertrouwen in het beleid, bekwaam leiderschap, vertrouwen in de leiders, discipline en de juiste houding. Sinds Gandhi's tijd zijn er gevallen bekend, waarin men op opportunistische wijze geweldloze actie heeft beoefend en toch in voldoende mate de geweldloze discipline heeft gehandhaafd.

Zelfs als het aankomt op de vraag welke houding de geweldloze activisten moeten aannemen tegenover de leden van de tegenpartij, is het antwoord daarop niet duidelijk ten gunste van degenen, die de opportunistische geweldloze actie bekritisieren. In de eerste plaats bestaat er geen noodzakelijk verband tussen emoties en denkwijzen aan de ene kant en geloofsovertuigingen aan de andere. Iedereen, die nogal veel te maken heeft gehad met pacifistische groeperingen, zal wel weten dat sommige van de meest vijandige en agressieve mensen tegelijkertijd tegenstanders zijn van geweld en voorstanders van geweldloosheid op principiële gronden. Eveneens kan iedereen, die nogal eens in contact komt met militair personeel, op de hoogte zijn van het feit dat vele mensen, die door hun ambt de gewelddadigheid

vertegenwoordigen, in hun persoonlijkheid en in hun houding veel minder vijandigheid en veel meer sympathie uitstralen dan sommige pacifisten. Ten tweede: terwijl Gandhi de Indiase geweldloze activisten ervan beschuldigde dat ze vaak "in hun hart geweld koesterden" (en daardoor ongewenste resultaten teweeg brachten)(75), weerlegde hij ook - zelfs nog in november 1939 - de mening, dat de massa's vanwege hun geneigdheid tot "woede, haat (en) wrok" niet in staat waren tot geweldloze actie. Om dit aan te tonen haalde hij twee gevallen aan, waarbij geweldloze activisten, die niet in de geweldloosheids-etiek geloofden, toch zonder wrok hadden gehandeld.(76) Sindsdien zijn er ook in het westen dingen gebeurd, die bevestigen dat dit best mogelijk is. Sommige Engelse beoefenaars van geweldloze actie op basis van politieke overwegingen, hebben dan ook laten weten dat zij een vermindering hebben gekonstateerd van persoonlijke vijandigheid, zowel tegenover leden van de tegenpartij als in hun persoonlijk leven. Daar Gandhi bevestigde dat het mogelijk is dat mensen die geweldloze acties uitvoeren op basis van opportunistische motieven de aanbevolen houding en emoties ten opzichte van leden van de tegenpartij konden handhaven, en bij een andere gelegenheid ook de "geweldloosheid van de zwakken" betitelde als "geweldloosheid van het lichaam alleen, zonder de medewerking van de geest", zal men zelfs de mening, dat alle opportunistische geweldloze acties zouden vallen binnen zijn klassifikatie van de "geweldloosheid van de zwakken", wel in twijfel moeten trekken.

Als de juiste gedragsnormen eveneens door geweldloze activisten, die de techniek aanwenden als een prakties middel tot het bereiken van bepaalde maatschappelijke of politieke doeleinden, in acht genomen kunnen worden, dan is dat een bewijs te meer dat het mogelijk zou kunnen zijn een meer geschikte oplossing te ontwikkelen voor het probleem van de relatie tussen de geweldloosheids-etiek en de geweldloze actie-techniek.

## GEWELDLOZE DOELSTELLINGEN EN GEWELDLOZE MIDDELEN

Als er al enige twijfel gerezen is over de betekenis van het begrip "geweldloosheid van de zwakken", zoals Gandhi dat zag (en ook over de geldigheid van de term zelf), dan moet de betekenis van het begrip "geweldloosheid van de moedigen", dat gelijk zou zijn aan "geweldloosheid op principiële gronden", nadrukkelijk als ongeschikt worden verworpen, als men de karakteristieke eigenschappen ervan, zoals die door Gandhi zijn beschreven, nog eens nader bekijkt.<sup>(78)</sup> Zoals wij reeds eerder in dit artikel hebben verteld, heeft Gandhi vijf eigenschappen genoemd van de "geweldloosheid van de moedigen": (1) het was een "geloofsovertuiging", hetgeen betekent (a) dat men het in moeilijke omstandigheden niet zou opgeven ten gunste van geweld, en (b) dat men geweldloosheid op alle terreinen van het leven zou toepassen; (2) er was vindingrijkheid voor nodig; (3) het vereiste creativiteit in de toepassing ervan; (4) je moest er je verstand bij gebruiken; en (5) er was moed en dapperheid voor nodig (zodat de geweldloze activisten het zouden kunnen opbrengen om te lijden zonder aan vergelding te denken, zelfs als ze ernstige provokaties moesten doorstaan en een grote overmacht tegenover zich wisten).

Alleen maar van de eerste van deze eigenschappen kan men zeggen dat er een duidelijk verband bestaat met geweldloosheid op principiële gronden. De andere eigenschappen zijn in het geheel niet, of niet noodzakelijkerwijze, verwant aan de geweldloosheids-etiek. Mensen die in geweldloosheid geloven op principiële gronden kunnen, bijvoorbeeld, wel eens ernstig tekortschieten aan creativiteit en vindingrijkheid. Zij kunnen in hoge mate intuïtief of emotioneel handelen zonder een beduidend gebruik van het intellect en wellicht beschikken zij niet allen, zonder uitzondering, over grote moed. Er bestaat zelfs wel reden om te denken, dat sommige mensen, die vanuit opportunistische geweldloze aktie gebruiken waarschijnlijk wel eens, vanwege het feit dat ze zich minder zeker voelen of minder tevreden over zichzelf, meer creatief zijn en hun verstand in grotere mate gebruiken bij de toepassing ervan. Het is heel duidelijk dat Gandhi niet het geloof in de geweldloosheids-etiek op zich, of geweldloosheid als "geloofsovertuiging" alleen, als voldoende beschouwde, zoals hij evenmin een grove

toepassing van opportunistische geweldloze aktie aanvaardbaar achtte.

Het is mogelijk deze kwestie nog verder uit te diepen, door onze aandacht te richten op de eerste karakteristiek: geweldloosheid als "geloofsovertuiging". De twee eigenschappen, die door Gandhi karakteristiek werden genoemd voor de "geloofsovertuiging" zijn: in de eerste plaats, dat de geweldloosheid wordt gehandhaafd ondanks schijnbare nederlagen of gebrek aan sukses en dat in zo'n situatie de geweldloosheid niet wordt opgegeven zoals dat het geval kan zijn bij diegenen, die het gebruiken als een vorm van politiek beleid; en in de tweede plaats, dat de persoon, die in geweldloosheid gelooft uit overtuiging, geweldloosheid zal trachten toe te passen op alle terreinen van haar of zijn leven. Laten wij deze twee eigenschappen eens nader bekijken in het licht van Gandhi's ideeën met betrekking tot het feit dat de "etiese" en de "praktiese" wijze van aktievoeren uiteindelijk identiek zijn.

Daar Gandhi's geloof in het geweldloosheids-beginsel gericht was op "deze wereld", heeft het zin om te onderzoeken wat zo'n geloof betekent op het gebied van iemands persoonlijk en maatschappelijk leven. Algemeen gesteld zou de betekenis ervan kunnen worden verdeeld in doelstellingen (of gewenste voorwaarden) en middelen (of wijzen van aktievoeren). Dit brengt uiteraard een ietwat rationele kijk op de realiteit met zich mee, en mensen benaderen het leven vaak minder rationeel door meer vertrouwen te stellen in intuïtie en gevoelens. Dit ontzenuwt echter op zich de discussie omtrent doelstellingen en middelen in persoonlijke of maatschappelijke aktie niet. Er zijn natuurlijk mensen of groeperingen, die doelstellingen nastreven welke in zich anti-sociaal en verwant aan geweld, onrecht en onderdrukking zijn, en die daarom niet in overeenstemming zijn met de geweldloosheids-etiek. Maar de meeste mensen in de meeste vormen van samenleving streven doelstellingen na, die overeenkomen met de geweldloosheids-etiek. Bijvoorbeeld, in uiterst brede termen gesproken verlangen zij naar een vreedzame wereld, een rechtvaardige en vrije samenleving, die de menselijke waardigheid respekteert en de vermogens der individuele leden tot ontwikkeling brengt, en zij verlangen naar persoonlijke en familierelaties, die vrij zijn van geweld en haat en vervuld van genegenheid en liefde. Als het over doelstellingen gaat, bestaan er voor de meeste mensen weinig of geen problemen, die hen ervan weerhouden de geweldloosheids-etiek te aksepteren. Prakties

alle godsdiensten en de meeste politieke opvattingen benadrukken dan ook in hoge mate de wenselijkheid van doelstellingen en toekomstige omstandigheden, die in overeenstemming zijn met geweldloosheid op principiële gronden.

In het algemeen zijn de problemen ontstaan, als men zich niet in staat achtte de morele verplichtingen onvoorwaardelijk in praktijk te brengen, en als men gemeend heeft dat het of onmogelijk of onpraktisch zou zijn zich, in de huidige situatie, te gedragen op een wijze, die overeenkomt met het gedrag dat men wenselijk acht in een betere toekomstige samenleving. Dit onvermogen vindt soms haar grond in ervaringen uit het verleden, die zo moeilijk en zo vijandig zijn geweest, dat de persoon of de groep eenvoudigweg niet geweten heeft hoe men zich moet gedragen op een wijze, die men bij nader inzien zou kunnen herkennen als in overeenstemming zijnde met de geweldloosheids-etiek. Vaker echter is men van mening geweest, dat eventuele geweldloze wijzen van handelen niet praktisch zouden zijn. Dat wil zeggen dat ze in de huidige omstandigheden geen doeltreffende aktiemiddelen zouden zijn om de gewenste individuele, maatschappelijke of politieke doelstellingen te kunnen realiseren. Met andere woorden, men is vaak van mening geweest dat geweldloze aktiemiddelen en handelwijzen niet zouden "werken" ten aanzien van de huidige problemen.

Maar beweren dat, tenminste in bepaalde omstandigheden, de geweldloze middelen niet zouden "werken" en dat het gebruik van geweld daarom soms noodzakelijk is, is hetzelfde als het ontkennen van de universele geldigheid van de geweldloosheids-etiek. Met andere woorden, het wantrouwen in de praktische toepasbaarheid van geweldloze aktiemiddelen weerhoudt de mensen ervan de geweldloosheids-etiek te aksepteren als een algemeen bindend moreel beginsel. (Het kan blijven bestaan - en in feite is het dat ook - als een uiteindelijk ideaal waarnaar men streeft, maar waarop in de huidige omstandigheden jammer genoeg verscheidene uitzonderingen moeten worden gemaakt. Maar dat is wel heel iets anders dan het als een algemeen geldend beginsel te beschouwen.) Als mensen daarentegen geweldloze middelen zouden gaan zien als "werkzaam", zelfs in de moeilijkste omstandigheden; ze dus zien als effectief en haalbaar, dan zouden zij zichzelf eveneens in staat achten hun gedragspatroon in te richten op basis van dezelfde normen, die door dit morele beginsel worden vereist - afgezien van het wel of niet formeel uitspreken van hun "geloof" in het beginsel.

Gandhi zelf had iets waargenomen van dit verband tussen de praktische techniek en het morele beginsel. Zijn verdediging van en het leiding geven aan geweldloze strijd, door massa's mensen die niet in de etiek geloofden, had hij deels op basis hiervan gerechtvaardigd. Hij had gemeend dat, als de mensen de werking en de kracht van geweldloze aktie zouden zien, zij zouden gaan beseffen dat het in andere konfliktssituaties ook in plaats van geweld zou kunnen worden toegepast, en dit zou op den duur ertoe kunnen leiden dat zij AHIMSA zouden gaan aksepteren als een moreel beginsel voor hun totale levenspatroon. Daarom sprak Gandhi ondermeer over de behoefte aan een "zichtbaar bewijs" van geslaagde geweldloze akties in India, voordat hij - zoals hem werd gevraagd - zijn aanbevolen wijze van aktievoering aan Afro-Amerikanen kon aanbieden.(79) Hij was ook de mening toegedaan dat door de toepassing van geweldloze strijd tegen het Britse Bestuur in India de leden van het Kongres "het logiese gevolg" van die ervaring zouden gaan waarderen en daardoor bereid zouden zijn om soortgelijke middelen te gaan aksepteren voor de verdediging van het onafhankelijke India tegen eventuele aanvalslers.(80)

#### PRAKTIESE HINDERPALEN

#### TEGEN MORELE OVERTUIGINGEN

Maar toen de Kongres Partij, eerst in de overgangs-regering en later toen India onafhankelijk werd, de regeringsverantwoordelijkheid op zich nam, werden Gandhi's verwachtingen, dat zijn kollega's en landgenoten door het verwerpen van een militaire verdediging tegen internationale gevaren en het aksepteren van een verdediging door middel van geweldloos verzet zouden tonen dat de geweldloosheids-etiek universele waarde had, de bodem ingeslagen.

Het is leerzaam om op te merken dat de politieke leiders van India meermalen verklaarden dat zij de verzoeken van Gandhi, om ook India als onafhankelijke staat de geweldloze weg te laten volgen, verwierpen, omdat zij niet geloofden dat het zou "werken". Gandhi zelf sprak herhaaldelijk over deze verklaringen. Op het eind van 1939 schreef hij, bijvoorbeeld: "In zoverre als ik na een behoorlijk diepgaande discussie kan beoordelen wat er bij degenen die in het 'Werk-Komitee' zitten leeft, denken zij dat de leden van het Kongres er niet op voorbereid zijn om tegen gewapende invallers een geweldloze verdediging toe te passen." (81) Na verdere discussies met leden van het 'Werk-Komitee', medio 1940, deed Gandhi verslag van soortgelijke reakties op zijn herhaalde verzoeken, om zowel binnenlandse ongeregelheden als eventuele aanvallen van buiten af het hoofd te bieden met "de kracht van de geweldloosheid":

"Maar de leden van het 'Werk-Komitee' waren van mening dat de Kongresleden niet in staat zouden zijn dienovereenkomstig te handelen. Het zou een nieuwe ervaring voor hen betekenen. Men had nog nooit tevoren een dergelijk beroep op hen gedaan. De poging, die ik had gedaan om vredesbrigades te formeren die op konden treden bij interne ongeregelheden en dergelijke, was volledig mislukt. Daarom konden zij geen hoop koesteren voor de actie, die werd beoogd." (82)

Enkele dagen later schreef Gandhi: "Het Werk-Komitee van het Kongres was van mening dat, terwijl het voor ons mogelijk zou kunnen zijn AHIMSA te beoefenen bij binnenlandse ongeregelheden, India niet de kracht heeft om AHIMSA te gebruiken bij een inval door een buitenlandse vijand." (83)

De discussies samenvattend, zei de Voorzitter van het Kongres, Maulana Abul Kalam Azad, tijdens de vergadering van het 'Kongres-Komitee van India' in juli 1940:

"Er is geen levende ziel in het Kongres die, als het ook maar enigszins mogelijk is, niet bereid zou zijn om in Mahatma Gandhi's benadering volledig mee te gaan; maar wij kunnen onze ogen niet sluiten voor de harde werkelijkheid. Wij weten dat wapenen en munitie niet in staat zijn geweest om de vrijheid van Frankrijk, Nederland, België en Noorwegen te bewaren, maar wij weten ook dat, zelfs nadat men tot het besef komt dat gewapend verzet nutteloos is, de menselijke natuur niet bereid is om het geweld op te geven. Wij hadden niet de moed om te verklaren dat wij

in ons land een Staat zullen stichten zonder een leger. Als wij dat zouden doen, dan zouden wij ongelijk hebben." (84)

Ofschoon niet alleen beperkt tot de kwestie van India's defensiebeleid, ademt de uitleg van de latere Voorzitter van het Kongres, J.B.Kripalani, waarom hij de aanbevelingen van Gandhi niet meer kon opvolgen, dezelfde geest. Tijdens de vergadering van het 'Kongres-Komitee van India' zei Kripalani in zijn slotrede:

"Ik ben al dertig jaar met Gandhiji opgetrokken. In Champaran ging ik met hem samenwerken. Mijn trouw aan hem heeft nooit gewankeld. Deze trouw is geen persoonlijke, maar een politieke. Zelfs als ik zijn mening niet deelde, heb ik toch zijn politiek aanvoelingsvermogen juist geacht dan mijn zorgvuldig beredeneerde zienswijzen. En nu ook voel ik dat hij in zijn uiterste onbevreesdheid het juiste standpunt heeft ingenomen en dat mijn standpunt onjuist is. Waarom sta ik dan nu niet aan zijn zijde? Dat komt omdat ik van mening ben dat hij tot nu toe geen manier heeft uitgedacht om het probleem op massale basis aan te pakken. Toen hij ons leerde om op geweldloze wijze samenwerking te weigeren, liet hij ons een duidelijk aangegeven methode zien, die wij tenminste werktuiglijk volgden. Op dit moment tast hij zelf in het donker. Hij is in Noakhali geweest (in een poging om een einde te maken aan de gevechten tussen Hindoes en Moslims). Zijn werk daar verbeterde de situatie. Nu is hij in Bihar. En de gemoederen zijn alweer tot rust gekomen. Maar dit biedt ons geen enkele oplossing voor de uitbarsting in de Punjab. Hij zegt dat hij in Bihar het probleem van de eenheid tussen Hindoes en Moslims voor heel India oplost. Dat is misschien wel zo, maar het valt niet mee om te zien hoe dat dan gebeurt. Er zijn geen vast omliggende stappen, die worden genomen om het gewenste doel te bereiken, zoals dat gebeurde toen wij geweldloos onze medewerking weigerden. En dan komt er op het moment helaas voor ons ook nog bij, dat hij wel beleidslijnen kan uitstippelen, maar dat dit beleid over het algemeen uitgevoerd moet worden door anderen, en die anderen hebben niet zijn inzichten overgenomen. Het is onder deze pijnlijke omstandigheden, dat ik de verdeling van India heb geaksepteerd." (85)

Daar zij niet in staat waren om in te zien dat het algemeen beleid, zoals dat door Gandhi werd aanbevolen, met concrete vormen van actie in moeilijke omstandigheden in praktijk kon worden gebracht, was het voor deze mannen en ook voor miljoenen anderen, absoluut onmogelijk om de

geweldloosheids-etiek te aanvaarden als een alles omvattend levensbeginsel. Gandhi verklaarde dat hij, toen hij zichzelf beschreef als "tastend in het donker", eigenlijk bedoelde dat "hij niet wist hoe hij de mensen er toe kon brengen de zaak te bekijken zoals hij die zag."(86)

#### STAP VOOR STAP OP WEG

#### NAAR EEN OPLOSSING

Het is mogelijk dat de oplossing voor dit specifieke probleem en voor de bredere kwestie van de verwantschap tussen de etiek en de techniek voor een groot deel vervat ligt in de verschillende uitspraken van Gandhi en zijn kollega's en in de gebeurtenissen van de Indiase onafhankelijkheidsstrijd. Zoals Gandhi zelf erkende: als hij eenvoudigweg gedaan had wat vele vertolkers van principiële geweldloosheid vóór hem gedaan hadden en de verdiensten van de zedelijke principes der geweldloosheid had verkondigd, zou hij zeer waarschijnlijk maar weinig invloed hebben uitgeoefend op de loop der politieke gebeurtenissen en hij zou hoogstens het persoonlijke leven van een groep bewonderaars en volgelingen hebben beïnvloed. Maar dat deed hij niet en hij had ook nooit het gevoel, dat hij dat had moeten doen. Het aanvaarden van geweldloze middelen in de politieke strijd werd mogelijk gemaakt door het feit, dat de techniek der geweldloze aktie als een praktische aktiemethode werd gepresenteerd. Gandhi was erin geslaagd nauwkeurig de middelen ter uitvoering aan te geven en bij bepaalde gelegenheden de doeltreffendheid van de techniek in de strijd te demonstreren, zodat mensen die anders geweld gebruikten zouden hebben, nu de politieke wijsheid aanvaardden van Gandhi's alternatieve methode.

Zolang zij overtuigd bleven van de waarde van deze politiek in de praktijk, bleven zij er steun aan verlenen. Maar toen er zich andere situaties en andere problemen voorde-

den en Gandhi, nog steeds gelovend dat zijn geweldloosheids-techniek hier van toepassing was, echter slechts algemeenheden aangaf, in plaats van vergelijkbare gedetailleerde aktie-methodes waarvan men de praktische waarde kon inzien, gingen zijn politieke kollega's hun eigen weg en verwierpen Gandhi's aanbevelingen. Daar hij niet in staat was een effectieve geweldloze aktie-methode uit te werken voor de nieuwe - en vaak moeilijker - situaties, viel Gandhi weer terug op zijn overtuiging dat geweldloosheid uit moreel oogpunt de juiste gedragswijze is (en daarom uiteindelijk voor hem ook de meest praktische). Maar zijn algemene uitdrukkingen van geloof en zijn godsdienstige terminologie in dergelijke politieke situaties droegen er weinig toe bij om zijn kollega's ervan te overtuigen, dat de methode, die door Gandhi in algemene termen werd aanbevolen, in feite in konkrete situaties kon worden toegepast als het meest praktische politieke beleid. Daarom verwierpen zij zowel zijn algemene politieke beleidsvorm als zijn universele etiek.

Gandhi's veronderstelling dat mensen, die eens in een bepaalde situatie de praktische bruikbaarheid van de geweldloosheids-techniek hebben gezien en ervaren, gemakkelijk het universele karakter van de etiek en de politieke techniek zouden aksepteren, bleek nu onjuist te zijn. Dit betekent echter niet dat de praktische ontwikkeling en het in de praktijk aanwenden van de techniek voor de pogingen, om politiek geweld geleidelijk te gaan vervangen door een aanvaarding van de geweldloosheids-etiek, niet van belang zijn geweest. Het is waarschijnlijker dat dit bepaalde geval enkel aangeeft, dat de overgang van het een naar het ander niet automatisch gebeurt en dat men specifieke politieke beleidsvormen en aktie-methodes zal moeten uitwerken die in de praktijk kunnen worden toegepast, en die kunnen dienen voor een grote verscheidenheid van maatschappelijke en politieke situaties, waarin men nu steunt op het gebruik van geweld als uiterste sanktie. Dit is natuurlijk een taak, die zo moeilijk is dat één persoon die nooit zal kunnen volbrengen, en dus kan men Gandhi zeker niet zien als iemand die mislukte omdat hij, voordat hij werd vermoord, deze ontwikkeling slechts tot op een bepaald punt kon realiseren.

Gandhi's durf om te eksperimenteren en zijn voortdurend zoeken naar de meest deugdelijke manier om zijn beginselen toe te passen in de menselijke samenleving, doen ons echter vermoeden dat deze vorm van stapsgewijze ontwikkeling van de mogelijkheden van de geweldloze benadering, die deels gebruik maakt van praktische proefnemingen in konfliktsitu-



aties, deels van intuïtie, en grotendeels van intellectuele arbeid, de soort benadering geweest zou zijn, die Gandhi zelf zou hebben aangemoedigd en voortdurend zou hebben ontwikkeld. Het was in feite de soort benadering die hij had gevolgd vanaf zijn eerste experimenten in Zuid-Afrika, daarna bij de verschillende plaatselijke campagnes in India, en bij de verscheidene nationale worstelingen om zelfbestuur voor het volk van India. Wij moeten echter toegeven dat het best mogelijk geweest zou zijn dat, zonder even gedetailleerde oplossingen voor de nieuwe problemen, Gandhi zich ontmoedigd uit het politieke leven zou hebben teruggetrokken en meer de nadruk zou zijn gaan leggen op een benadering van geweldloosheid, die veel meer op godsdienstige motieven had aangesloten. Maar dit is te betwijfelen, want op het eind van 1947 schreef hij dat het de plicht was van het onafhankelijke India om de geweldloze techniek, voor het oplossen van kollektieve conflicten, te vervolmaken.(87) Hij sprak ook in termen van een trapsgewijze ontwikkeling in 1940, toen hij zei dat, ondanks de onvolmaaktheden in het gebruik van geweldloosheid in de politiek, het mogelijk was het gebruik van geweld te vermijden en door het gebruik van geweldloze middelen, via aanvankelijke mislukkingen, naar het sukses ervan toe te groeien.(88)

In het licht van deze verschillende inzichten van Gandhi is het mogelijk dat de gebruikelijke formuleringen van het probleem der relatie tussen het geweldloze morele beginsel en de geweldloze politieke techniek vaak de echte relatie tussen die twee vervormt en daardoor het vinden van een oplossing eerder bemoeilijkt dan helpt. Indien, zoals Gandhi geloofde, de etiese aktie-methode uiteindelijk identiek is met de praktiese, dan moeten diegenen die "geloven" in de geweldloosheids-etiek, betrokken worden bij de praktiese ontwikkeling van de politieke techniek, en de "praktiese politikus" kan de mogelijkheid onderzoeken om, in het ene probleemgebied na het andere, geweld te vervangen door doeltreffende geweldloze middelen.(89) Als een dergelijke geleidelijke vervanging prakties uitvoerbaar blijkt, zou het gedrag van de praktiese politikus uiteindelijk nagenoeg niet meer te onderscheiden zijn van het gedrag van diegenen, die hun geloof betuigen aan het universele morele beginsel. (Als deze ontwikkeling echter in de praktijk niet mogelijk blijkt, dan zou dat kunnen betekenen dat geweldloosheid niet kan gelden als een universele etiek.) Als de universele etiek wel geldig is, dan zou de voortgaande ontwikkeling van de praktiese toepassing van geweldloze middelen in het maatschappelijke en politieke leven zich tenslotte kunnen

doorzetten tot het 't punt bereikt heeft, waarbij het veronderstelde konflikt tussen de trouw aan de geweldloosheids-etiek en de politieke bruikbaarheid in de praktijk, zich opgelost heeft in een verder gevorderde syntese.

#### NOTEN

1. Dit is een herziene uitgave van een verhandeling onder dezelfde titel, die geschreven en in gestencilde vorm uitgegeven werd, toen de auteur verbonden was aan het "Institute of Philosophy and the History of Ideas" van de Universiteit van Oslo, Noorwegen, in 1965; deze versie werd klaargemaakt in het Centrum voor Internationale Zaken van de Harvard Universiteit in 1968.
2. Voor een klassifikatie en beschrijving van dergelijke geloofsstelsels zie Hoofdstuk Tien: "Soorten van Geweldloosheid op Principiële Gronden." In: G.Sharp, Gandhi as a Political Strategist. Porter Sargent Publishers, Boston - 1979.
3. Zie Hoofdstuk Acht: "Gandhi's Defense Policy". In: Gandhi as a Political Strategist.
4. HARIJAN (hierna aangeduid als H.), 21 juli 1940; M.K. Gandhi, NON-VIOLENCE IN PEACE AND WAR (Hierna aangeduid als NVPW), 2 delen. Ahmedabad: Navajivan, 1948-1949), Deel 1, blz.292. De oorspronkelijke bron en datum wordt gegeven, tesamen met het boek waarin het wordt herdrukt.
5. M.K.Gandhi, SPEECHES AND WRITINGS OF MAHATMA GANDHI (Madras: 1922), p.301; Gopi Nath Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI (Third rev. ed.; Ahmedabad: Navajivan, 1962), p.107. Zie ook H., 14 okt. 1939; Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, pp.107-108.
6. H., 29 sept.1940; Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p.165.
7. H., 12 jan.1947; NVPW, II, p.190. H., 14 dec.1947; NVPW

- II, p.339. SARVODAYA (Hindi), april 1948; Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, pp. 165-166. H., 8 sept.1949; Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p.166. H., 7 apr.1946 Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p.166. H., 28 juni 1942; M.K.Gandhi, IN SEARCH OF THE SUPREME (ed. V.B.Kher; 3 delen. Ahmedabad: Navajivan, 1961, 1961 en 1962), vol.II, p.42.
8. H., 2 nov.1947; NVPW, II, p.329.
  9. H., 4 nov. 1939; NVPW, I, p.245.
  10. Voor sommige van Gandhi's verklaringen hierover, zie Hoofdstuk Acht, "Gandhi's Defense Policy". In: Gandhi as a Political Strategist.
  11. YOUNG INDIA (hierna aangeduid als Y I), 11 aug.1920; NVPW, I, p.3.
  12. YI, 7 mei 1925; NVPW, I, p.28.
  13. YI, 30 juli 1931; Nirmal Kumar Bose, SELECTIONS FROM GANDHI (hierna aangeduid als Bose, SELECTIONS) (Ahmedabad: Navajivan, 1948), p.123.
  14. YI, 30 juli 1931; Bose, SELECTIONS, p.124.
  15. Idem. Uit de kontekst blijkt duidelijk dat Gandhi hier inderdaad "politiek" bedoelde, zowel uit het onderscheid dat hij in de voorgaande aanhaling maakte tussen politiek en geloof, en uit het feit dat hij twee zinnen daarvoor "politiek" tussen aanhalings- en sluittekens zette.
  16. M.K.Gandhi, CORRESPONDENCE WITH THE GOVERNMENT 1942-1944 (Tweede ed.; Ahmedabad: Navajivan, 1957).
  17. Zie: YI, 31 juli 1931; Bose, SELECTIONS, p.124, H., 29 sept.1940; NVPW, I, p.353. YI, 2 maart 1922; Bose, SELECTIONS, pp.123-124. H., 29 sept.1940; NVPW, I, p.353. YI, 2 april 1931; Bose, SELECTIONS, p.154.
  18. H., 4 aug.1946; NVPW, II, p.132.
  19. H., 29 juni 1947; NVPW, II, p.266.
  20. Zie: H., 2 nov. 1947 (NVPW, II, p.328); H., 3 aug.1947 (NVPW, II, p.279); H., 24 febr.1946 (NVPW, II, p.30); H., 28 april 1946 (NVPW, II, p.84); H., 6 okt.1946 (NVPW, II, p.153) H., 26 maart 1938 (NVPW, I, pp.133-135); H., 2 april 1938 (NVPW, I, p.136); H., 8 juni 1947 (NVPW, II, p.258); H., 3 aug.1947 (NVPW, II, p.279); H., 27 juli 1947 (NVPW, II, p.277) H., 31 aug.1947 (NVPW, II, p.289); H., 11 jan.1948 (NVPW, II, pp.327-328); H., 6 okt.1946 (NVPW, II, pp.153-154); H., 13 juli 1947 (NVPW, II, p.272); H., 27 juli 1947 (NVPW, II, p.281); H., 9 dec.1939 (NVPW, I, p.250); H., 9 dec.1939 (NVPW, I, p.250); H., 30 sept.1939 (NVPW, I, p.230). Voor verklaringen van Gandhi, dat hij opzettelijk een

- prakties geweldloos alternatief had trachten te ontwikkelen om in plaats van geweld te gebruiken; zie Hoofdstuk Acht: "Gandhi's Defense Policy". In: Gandhi as a Political Strategist.
21. H., 4 aug.1946; NVPW, II, p.132. Zie ook: H., 27 juli 1947; NVPW, II, p.281, H., 29 juni 1947; NVPW, II, p.266. Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p. 72.
  22. Over Gandhi's ideeën omtrent de aard van lijdelijk verzet, zie M.K.Gandhi, SATYAGRAHA IN SOUTH AFRICA (Second rev.ed.; Ahmedabad: Navajivan, 1950) en M.K. Gandhi, AN AUTOBIOGRAPHY OR THE STORY OF MY EXPERIMENTS WITH TRUTH (Ahmedabad: Navajivan, 1956(1927)), p.318. Over zijn mening met betrekking tot de Indiase praktijk als lijdelijk verzet, zie H., 27 juli 1947 (NVPW, II, p.276); H., 31 aug.1947 (NVPW, II, p.289); H., 11 jan.1948 (NVPW, II, pp.327-328); H., 14 okt.1939 (NVPW, I, p.235); H., 9 dec.1939. (NVPW, I, p.250); H., 13 juli 1947 (NVPW, II, p.272); H., 16 nov.1947 (NVPW, II, p.323); M.K.Gandhi, DELHI DIARY (Ahmedabad: Navajivan, 1948) p.280 en D.G.Tendulkar, MAHATMA: LIFE OF MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI (New ed.; Delhi: Publications Divisions, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1961), vol.IV, p.253.
  23. H., 12 april 1942; NVPW, I, p.396. Zie ook H., 27 juli 1947 NVPW, II, p.277.
  24. H., 31 aug.1947; NVPW, II, p.290. Zie ook H., 21 juli 1946; NVPW, II, p.109.
  25. Zie H., 26 maart 1938; NVPW, I, p.133. H., 14 okt.1939; NVPW, I, p.236. H., 10 febr.1946; NVPW, II, p.2. H., 24 febr. 1946; NVPW, II, p.30. H., 21 juli 1946; NVPW, II, p.109.
  26. H., 21 juli 1940; NVPW, I, p.292.
  27. H., 31 aug.1947; NVPW, II, p.290.
  28. H., 29 juni 1940; NVPW, I, pp.275-276. H., 27 juli 1947; NVPW, II, p.280.
  29. Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p.70.
  30. H., 21 juli 1940; NVPW, I, pp.290-291.
  31. H., 12 mei 1946; NVPW, II, p.91.
  32. H., 31 aug.1947; NVPW, II, p.289.
  33. Zie H., 7 april 1946; NVPW, II, p.57. H., 8 sept.1946; NVPW, II, p.146. H., 21 juli 1946; NVPW, II, p.109. H., 12 mei 1946; NVPW, II, p.91.
  34. Zie H., 27 juli 1947 (NVPW, II, p.281); H., 9 april 1938 (NVPW, I, p.140); H., 2 april 1938 (NVPW, I, p.137); H., 29 juni 1947 (NVPW, II, p.265); H., 31 aug.1947 (NVPW, II, p.

- 289); H., 27 juli 1947 (NVPW,II,p.276); Bose, SELECTIONS pp. 42-43; Bose, STUDIES IN GANDHISM (hierna aangeduid als Bose, STUDIES) (Calcutta:Indian Associated Publishing Co.,1947),pp.15,65 en 71. Tendulkar, MAHATMA, VI,p.41; H., 22 sept.1940 (NVPW,I,p.470); H., 24 dec.1938 (NVPW,I,p.327); H., 2 maart 1947 (NVPW,II,p.218); en Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p. 130.
- 35.H., 4 mei 1940; NVPW,I,p.267. H., 29 juni 1940; NVPW, I,p.277.
- 36.H., 10 febr.1946; NVPW,II,p.3.
- 37.H., 21 juli 1940; NVPW,I,p.300. Zie ook: H., 6 jan.1940; NVPW,I,p.253. H., 21 juli 1947; NVPW,I,p.302. H., 15 sept.1946; NVPW,II,p.136. H., 29 juni 1947; NVPW,II,p.267 Bose, SELECTIONS, pp.3-7. H., 29 juni 1947; NVPW,II, p.267. En Ranganath R.Diwakar, SATYAGRAHA: ITS TECHNIQUE AND HISTORY (Bombay: Hind Kitabs, 1946) pp. 73-74.
- 38.H., 14 dec. 1947; NVPW,II,p.339. Zie ook H., 12 jan.1947; NVPW,II,p.196. H., 24 juni 1939; Gandhi, SATYAGRAHA (hierna aangeduid als S.) (Ahmedabad: Navajivan, 1951), p. 296.
- 39.H., 2 april 1938; NVPW,I,p.136.
- 40.Boven nr. 21.
- 41.H., 27 juli 1947; NVPW,II,p.281.
- 42.H., 10 febr.1946; NVPW,II,p.2.
- 43.YI, 12 febr.1926; Bose, SELECTIONS,p.160.
- 44.YI, 2 maart 1922; Bose, SELECTIONS, p.26.
- 45.YI, 3 sept.1925; Bose, SELECTIONS, p.26.
- 46.Tendulkar, MAHATMA, VI, pp.40-41.
- 47.Voor een discussie omtrent dit punt naar de mening van Max Weber, zie Hoofdstuk Elf: "Ethics and Responsibility in Politics: A critique of the Present Adequacy of Max Weber's Classification of Ethical Systems." In: Gandhi as a Political Strategist.
- 48.Zie de discussie omtrent Gandhi's ideeën over geweld in Hoofdstuk Acht: "Gandhi's Defense Policy". In: Gandhi as a Political Strategist.
- 49.H., 23 maart 1940; Bose, SELECTIONS, p.6. Zie ook H., 25 april 1936; Bose, SELECTIONS, p. 3.
- 50.Mahadev Desai, "Nonviolence in Evolution," in NVPW,I, p.v.
- 51.YI, 7 mei 1925; Bose, SELECTIONS, p.224.
- 52.Gandhi, YOUNG INDIA, (Triplicane, Madras: S.Ganesan, 1935) vol.III, 1927-1928, p.43.
- 53.YI, 19 sept.1924; S., p.189.

- 54.YI, 2 aug. 1928; S., p.216.
- 55.YI, 1 juli 1939; Bose, SELECTIONS, p.,224.
- 56.YI, 26 dec. 1924; Bose, SELECTIONS, p.13.
- 57.M.K.Gandhi, "Hind Swaraj or Indian Home Rule," (pam-flet; Ahmebadad: Navajivan, (1938, written 1908) 1958), p.71.
- 58.Idem.
- 59.THE AMRITA BAZAR PATRIKA, 17 sept. 1933; Bose, SELECTIONS, p.38.
- 60.H., 11 febr.1939; Dhawan, THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAHATMA GANDHI, p.54.
- 61.YI, 17 juli 1924; Bose, SELECTIONS, p.37.
- 62.H., 23 febr.1947; NVPW,II,p.215.
- 63.H., 1 juni 1947; NVPW,II, p.255.
- 64.Gandhi, "Hind Swaraj," p.71.
- 65.Idem, p.75.
- 66.YI, 26 dec.1924; Bose, SELECTIONS, p.11. H., 20 april 1934; Bose, SELECTIONS, p.11.
- 67.YI, 29 dec. 1920; NVPW,I,p.4.
- 68.H., 22 sept.1940; NVPW,I,p. 461.
- 69.YI, 15 maart 1928; NVPW,I,p.72. Voor Gandhi's interpretatie van de toepasselijke passages uit de BHAGAVAD GITA, die betrekking hebben op "aktie zonder zich eraan te hechten", zie Mahadev Desai, THE GOSPEL OF SELFLESS ACTION OR THE GITA ACCORDING TO GANDHI (Ahmedabad: Navajivan, 1951 (1946)), pp. 161-162, 175, 181, 183-185, 197-198, 200-203, 323, 333, 361, 364 en 376-380.
- 70.Voor de analyses van de dynamiek en de mechanismen van geweldloze actie, die duidelijk wijzen op de negatieve gevolgen van geweld, zie Deel Drie van Gene Sharp, THE POLITICS OF NONVIOLENT ACTION (Boston: Porter Sargent Publisher, Inc.,1973).
- 71.Zie de verklaringen, hierboven aangehaald bij no. 23 en 24.
- 72.Zie de verklaringen, hierboven aangehaald in no. 14,15 en 16, en ook H., 29 sept. 1940; NVPW,I,p.353.
- 73.H., 14 okt.1939; NVPW,I,p.236.
- 74.THE AMRITA BAZAR PATRIKA, 3 aug. 1934; Bose, SELECTIONS, pp. 195-196. H., 4 nov.1939; NVPW,I,p.245.
- 75.H., 24 febr.1946; NVPW,II,p.30.
- 76.H., 4 nov.1939; NVPW,I,p.245. De gevallen, die hij aanhaalde over massale akties zonder gevoelens van wrok waren: vrouwen, die tijdens de campagne van 1930-31 onwettig zout inzamelden, en het gedrag van de boeren in Champaran in 1917.

- 77.YI, 2 april 1931; Bose, SELECTIONS, p.154.  
 78. Above pp.282-283.  
 79.H., 14 maart 1936; NVPW,I,p.116.  
 80.H., 14 okt.1939; NVPW,I,p.235.  
 81.Idem.  
 82.H., 29 juni 1940; NVPW,I,p.275.  
 83.H., 13 juli 1940; NVPW,I,p.285.  
 84.CONGRESS BULLETIN, 7 sept.1940; Bose, STUDIES, pp. 310-311.  
 85.Tendulkar, MAHATMA, VIII,p.19. Zie ook H., 29 juni 1947 NVPW,II,p.266. Pyarelal, MAHATMA GANDHI: THE LAST PHASE (2 dl. Ahmedabad: Navajivan, 1958), dl.II, pp.255-256.  
 86.H., 29 juni 1947; NVPW,II,p.266.  
 87.Zie hierboven no.27.  
 88.Zie hierboven no.26.  
 89.Voor een meer uitgebreide discussie over deze opvatting van maatschappelijke verandering, zie Gene Sharp, "Perpetual Dissent or Fundamental Change", in G.Sharp, SOCIAL POWER AND POLITICAL FREEDOM (Boston: Porter Sargent Publishers, Inc.1979)

### GESPREKS-ONDERWERPEN

Voer een gesprek, over de inhoud van de brochure, op basis van enkele van de onderstaande uitspraken. (Bekijk desgewenst de kontekst waarin die uitspraak gedaan werd.)

pag.5

Zodra men, zoals Gandhi deed, een geweldloze benadering in de politiek probeert toe te passen, komt men in de problemen. Een van de meest belangrijke van deze problemen is wel de vraag of geweldloze actie als een politieke techniek wel of niet te scheiden is van geloofsstelsels, die de nadruk leggen op geweldloosheid als een moreel beginsel.

pag.11

"De geweldloosheid, die ik heb verkondigd via het podium van de Kongres-partij, is geweldloosheid als een politieke beleidsvorm.... Dat geweldloosheid een vorm van politiek is betekent dat men het na een bepaalde periode kan opgeven, als het geen succes blijkt te hebben of als het ondoeltreffend blijkt te zijn."

"Een politieke beleidsvorm kan men veranderen, een geloof echter niet. Maar zolang als men er zich aan houdt, is het ene even goed als het andere."

pag.14

"Doordat ik het in de politiek wilde introduceren, zou ik het niet anders hebben kunnen doen. Ook in Zuid-Afrika stelde ik het aan de mensen voor als een passend en geschikt middel. Het had succes.... Als ik het verkregen resultaat overzie, heb ik geen gevoel van teleurstelling. Als ik alleen begonnen was met mensen die geweldloosheid aanvaardden als een geloofsovertuiging, was ik wellicht niet verder gekomen dan mijzelf. Daar ik zelf een onvolmaakt mens ben, ben ik ook de reis begonnen met onvolmaakte mannen en vrouwen, met wie ik oceanen bevoer, die nog niet in kaart waren gebracht. Ik ben God dankbaar dat de boot tamelijk goed bestand bleek te zijn tegen de storm, ook al hebben wij de haven nog niet bereikt."

pag.15

De Indiase ervaring in het toepassen van geweldloze strijd was "een zeer onvolkomen experiment" geweest voor het massale gebruik van die techniek, maar was niet nutteloos geweest. "Ons gebruik ervan is wellicht niet volmaakt te noemen, maar wij hebben wel volledig het gebruik verworpen van gewelddadigheid en we gaan geleidelijk van mislukkingen over naar succes." Zowel de successen als de te-

kortkomingen in de nieuwe situatie in het oog houdend, moest men toch met kracht de politieke toepassing van geweldloze aktie doorzetten. "Het Vrije India had de plicht geweldloosheid als instrument voor het oplossen van kollektieve konflikten te vervolmaken, om haar vrijheid werkelijk de moeite waard te laten zijn."

pag.24

Gandhi's mening echter, omtrent het verband tussen etiese aktie en praktiese aktie, is dat de twee akties, als men er goed over nadenkt, op de lange duur aan elkaar gelijk zijn. Als men deze mening aanvaardt, leidt die ons tot een heel andere oplossing van het probleem.

pag.26

Gandhi's zienswijze, dat het etiese en het praktiese uiteindelijk identiek zijn, hangt samen met de wijze, waarop hij het verband zag tussen middelen en doeleinden in maatschappelijke en politieke aktie. "Doel en middelen zijn in mijn levensfilosofie verwisselbare termen", schreef hij. In Gandhi's zienswijze komt het uiteindelijke doel, dat in feite wordt bereikt, voort uit de middelen, die men aanwendt bij de poging om het nagestreefde doel te realiseren.

pag.29

Uitgaand van de veronderstelde gelijkheid van het "etiese" met het "praktiese" kwam Gandhi al redenerend tot de konklusie - zoals wij reeds gezien hebben - dat, als men zijn politieke akties zo opzette dat zij in overeenstemming waren met morele beginselen, die akties uiteindelijk de meest praktiese zouden blijken te zijn. Dergelijke akties zouden in belangrijke mate kunnen bijdragen aan het bereiken van een resultaat, dat overeenkomt met de geweldloze middelen en met iemands oorspronkelijk humanitair doel.

pag.38

Zoals wij reeds eerder in dit artikel hebben verteld, heeft Gandhi vijf eigenschappen genoemd van de "geweldloosheid van de moedigen": (1) het was een "geloofsovertuiging", hetgeen betekent (a) dat men het in moeilijke omstandigheden niet zou opgeven ten gunste van geweld, en (b) dat men geweldloosheid op alle terreinen van het leven zou toepassen; (2) er was vindingrijkheid voor nodig; (3) het vereiste creativiteit in de toepassing ervan; (4) je moest er je verstand bij gebruiken; en (5) er was moed en dapperheid voor nodig (zodat de geweldloze aktivisten het zouden kunnen opbrengen om te lijden zonder aan vergelding te denken, zelfs als ze ernstige provokaties moesten doorstaan en een

grote overmacht tegenover zich wisten).

pag.40

Vaker echter is men van mening geweest, dat eventuele geweldloze wijzen van handelen niet prakties zouden zijn. Dat wil zeggen dat ze in de huidige omstandigheden geen doeltreffende aktiemiddelen zouden zijn om de gewenste individuele, maatschappelijke of politieke doelstellingen te kunnen realiseren. Met andere woorden, men is vaak van mening geweest dat geweldloze aktiemiddelen en handelwijzen niet zouden "werken" ten aanzien van de huidige problemen. (...)

Als mensen daarentegen geweldloze middelen zouden gaan zien als "werkzaam", zelfs in de moeilijkste omstandigheden; ze dus zien als effectief en haalbaar, dan zouden zij zichzelf eveneens in staat achten hun gedragspatroon in te richten op basis van dezelfde normen, die door dit morele beginsel worden vereist - afgezien van het wel of niet formeel uitspreken van hun "geloof" in het beginsel.

pag.46

Hij (Gandhi) sprak ook in termen van een trapsgewijze ontwikkeling in 1940, toen hij zei dat, ondanks de onvolmaakt-heden in het gebruik van geweldloosheid in de politiek, het mogelijk was het gebruik van geweld te vermijden en door het gebruik van geweldloze middelen, via aanvankelijke mislukkingen, naar het sukses ervan toe te groeien.

pag.46/47

Als de universele etiek wel geldig is, dan zou de voortgaande ontwikkeling van de praktiese toepassing van geweldloze middelen in het maatschappelijke en politieke leven zich tenslotte kunnen doorzetten tot het 't punt bereikt heeft, waarbij het veronderstelde konflikt tussen de trouw aan de geweldloosheids-etiek en de politieke bruikbaarheid in de praktijk, zich opgelost heeft in een verder gevorderde synthese.

(Andere uitspraken waar u over zou willen praten?)



## STICHTING VOORLICHTING AKTIEVE GEWELDLOOSHEID

De Stichting Voorlichting Aktieve Geweldloosheid (SVAG) werd in september 1976 opgericht met als doelstelling: een samenleving die de waarde kent van actieve geweldloosheid om spanningen en conflicten op te lossen en een rechtvaardige maatschappij te bevorderen, zowel nationaal als internationaal.

De Stichting wil hier aan werken door middel van voorlichting, via informatief-materiaal en publikaties.

Belangstellenden ontvangen tweemaal per jaar het gratis 'SVAG-Mededelingen'-blad. Een gratis literatuur-overzicht en verdere informatie over de SVAG, kan aangevraagd worden bij: SVAG, Postbus 137, 8000 AC Zwolle.

\* \* \*

Boeken die ondermeer bij de SVAG besteld kunnen worden:

### Inleidende brochures

- Geweldloze strijd; een uitdaging aan onze tijd. (20 blz.)
- Actieve Geweldloosheid. J.P.Feddema en E.A.Huisman.
- Geweldloze Weerbaarheid, een nieuw model in de strijd tegen onrecht. (56 blz.)

### Burgerlijke Ongehoorzaamheid

- Burgerlijke Ongehoorzaamheid. H.D.Thoreau. (66 blz.)
- Burgerlijke Ongehoorzaamheid; achtergronden, training, leiderschap, wetenschapsfilosofie. L.Boetes. (66 blz.)
- Burgerlijke Ongehoorzaamheid in een democratie? G.Sharp.

### M.K.Gandhi

- Gandhi's leven en betekenis. P.Dijkstra, W.Robben. (74 bl.)
- Gandhi, de onvoltooide revolutie - het wiel spint nog steeds. (46 blz.)
- Mahatma Gandhi. L.Fischer. (397 blz.)
- Gandhi as a political strategist. G.Sharp. (357 blz.)

### G.Sharp

- The Politics of Nonviolent Action. (3-delig; 902 blz.)
- Social Power and Political Freedom. (440 blz.)
- Macht en Strijd; theorie en praktijk van de geweldloze actie. (235 blz.)
- Geweldloosheid: moreel principe of politieke techniek? (Zie ook onder: burgerlijke ongehoorz. en M.K.Gandhi.)

Zie verder het gratis literatuur-overzicht voor boeken over: M.L.King, Dienstweigering, Feminisme en Geweldloosheid, Geweldloze Actie, Sociale Verdediging, Vredesopvoeding en Vredesonderwijs, Dokumentatie en Studies.