



# LUND UNIVERSITY

## "Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne..."

Om transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter för en skyldig människa, med utgångspunkt i Martin Bubers diskussioner kring existentiell skuld

Fritzson, Ulrica

2017

*Document Version:*  
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

Fritzson, U. (2017). "Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...": Om transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter för en skyldig människa, med utgångspunkt i Martin Bubers diskussioner kring existentiell skuld (1 uppl.). [Doktorsavhandling (monografi), Centrum för teologi och religionsvetenskap]. Lund University.

*Total number of authors:*

1

### General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117  
221 00 Lund  
+46 46-222 00 00



# ”Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...”

ULRICA FRITZSON

CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP | LUNDS UNIVERSITET





”Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...”



”Jag kunde åtminstone berätta  
hur jag dödade henne...”

Om transformerande, rehumaniserande och  
försonande möjligheter för en skyldig människa,  
med utgångspunkt i Martin Bubers diskussioner  
kring existentiell skuld

Ulrica Fritzson



**LUNDS**  
UNIVERSITET

Omslagsfoto: Reparativ rättvisevecka, mars 2010, Pollsmoor CC, Hope Prison Ministry

Copyright Ulrica Fritzon

Humanistiska och teologiska fakulteterna  
Centrum för teologi och religionsvetenskap

ISBN 978-91-88473-48-6 (tryck)

ISBN 978-91-88899-06-4 (pdf)

Tryckt av Media-Tryck, Lunds universitet  
Lund 2017



*Till Erik, Mira, Zakarias och Casper*





# Förord

Under mina år som fängelsepräst blev jag gång efter annan djupt drabbad av den sorg och smärta som människor som begått grova brott bar på. Det var också svårt att bli varse den avsaknad av möjligheter att gottgöra den skada förövare åsamkat andra och bearbeta den skuld vederbörande bar på. Tyngden i frågorna vart man tar vägen med skulden man anar kommer att vara ens livs följeslagare, var svår att möta. Somliga av dem jag mötte under åren valde att försöka avsluta sina liv till följd av denna tyngd och smärta. Andra talade och delade tankar, smärta och oro. Vissa tystnade. Jag är åtskilliga människor oändligt tacksam för möten och samtal där jag blivit inbjuden att vara sällskap i mångas mörkaste rum. Ni alla, som jag inte här kan nämna vid namn, öppnade dörren för mig mot ett utrymme som jag då började ana måste beträdas, utforskas och talas om för att somliga av oss i vår mänskliga gemenskap ska orka leva med sin skuld. Det var där och då denna avhandling tog sin början. Det är utifrån dessa möten med er jag nu, med stor ödmjukhet inför era erfarenheter och det ni delat, skriver dessa rader. Det är främst av er jag lärt mig det som finns som ett grundfundament i detta arbete. Tack!

Ett särskilt tack vill jag rikta till framlidne professorn Catharina Stenqvist (1950-2014) som var min huvudhandledare när jag började skriva denna avhandling. Med sin öppenhet, tilltro och förmåga att skapa ett inkluderande filosofiskt samtalsklimat välkomnade hon mig till en religionsfilosofi som kunde härbärgera allt från logiska gudsbevis och mystik till existentiella livsfrågor. Jag är dig så tacksam, Catharina, för den religionsfilosofiska frihet och det mod du gett mig.

Erica Appelros, du tog vid efter Catharinas död som min huvudhandledare och har på ett fantastiskt vis hela vägen igenom hjälpt mig, uppmuntrat mig och trott på det jag gör. Din hjälp, självklarhet, djupa filosofiska skärpa och stora vishet har varit ovärderlig. Tack! Du är en sann mänsklig förebild på så många vis!

Paul Leer-Salvesen, du har under senare delen av mitt avhandlingsarbete varit min biträdande handledare och har på ett fantastiskt vis stöttat och väglett mej. Med din egen forskning som tangerar det jag gör, har våra samtal, dina reflektioner, din vishet och stora omsorg varit ett ovärderligt stöd för mig under mitt arbete. Tack för alla dina läsningar, råd och för din stora mänsklighet!

Patrik Fridlund, som biträdande handledare och läsare av de franska filosofer jag använder mig av, vill jag också rikta ett särskilt tack, i synnerhet för att du aldrig låter detaljer slinka undan och för din skarpa filosofiska blick.

Forskarseminariet för religionsfilosofi, etik och systematisk teologi har varit ett varmt, humoristiskt och mycket skarpt intellektuellt sammanhang som jag i alla avseenden har njutit av att vara en del av. Tack Andreas Nordlander, Martin Lembke, Ervik Cejvan, Thord Svensson (1975-2015), KG Hammar, Gert Hyrkäs, Roy Wiklander, Leif Stille, Andreas Seland, Tania Norell, Elisabeth Gerle, Lovisa Nyman, Jerker Karlsson, Johanna Gustafsson Lundberg, Jayne Svenungsson, för kreativa filosofiska samtal! Tack också Matz Hammarström för stort engagemang, kloka tankar och korrekturläsning i ett tidigt skede. Ett särskilt tack vill jag rikta till min rumskamrat under många år, Per Lind, för uppmuntran, inspiration och delande av den stökiga filosofiska vardagen – du är en sann filosof!

Pehr Sällström, ett stort tack till dig för att du tog dig tid att läsa igenom min Bubertolkning utifrån din erfarenhet av att ha översatt flera av Bubers böcker. Karin Hedner har hjälpt mig att se närmare på några judiska begrepp, vilket jag är mycket tacksam över. Till min slutseminarieopponent, Carl-Reinhold Bråkenhielm vill jag rika ett innerligt tack. Med stor vishet och omsorg medverkade du till att mitt slutseminarium blev ett konstruktivt filosofiskt samtal!

Ett tack vill jag också rikta till Svenska Kyrkans forskningsnämnd som finansierat min doktorandtjänst vid Lunds universitet och till EUROSA som gav mig möjlighet till min forskningsvistelse vid Stellenbosch University under sex månader. Från Lunds Missionssällskap, Knut och Alice Wallenbergs Stiftelse, Erik och Gurli Hultengrens fond för filosofi, Stiftelsen Makarna Ingeniör Lars Henrik Fornanders fond och Stiftelsen Landshövding Per Westlings minnesfond har jag erhållit medel till mina forskningsresor, vilket jag är mycket tacksam över.

To Professor Pumla Gobodo-Madikizela and the research group "Historical Trauma and Transformation" at Stellenbosch University, I am deeply grateful. You opened your discussions, your research results and your hearts to me and I have learnt a lot from you and from your perspectives. I feel deeply humbled for your lived experiences that have cost you a great part of your lives and so made the Trauma and Transformation work so relevant and important.

To Jenny and Jonathan Clayton, a sincere and huge Thank You for your never ending generosity, your help with interviews, your dedication towards Restorative Justice, your profound belief in humanity and above all for friendship and laughter! You are *Ubuntu!*

Till medarbetarna i Försoningsgruppen: Alexander Hamdani, Jörgen Elmstedt, Micael Johansson, Mikael Andersson, Jenny Mårtensson, Katarina Björk, Carina Halvardsson, Ebba Älverbrandt, Jeanette Larsson, Benny Jadeland, Stellan Ponnert, vill jag rikta ett särskilt tack, för att ni trots på arbetet med reparativ rättvisa, för er kamp, uthållighet, samtal, läsningar och engagemang! Ni ger mig hopp!

Till alla er kvinnor och män, på anstalterna Tygelsjö, Ringsjön, Gävle, Hinseberg som deltagit i samma RR program som jag skriver om och som gett mig värdefull reflektion till det jag skriver om vill jag också säga tack! Ni är så modiga!

Till några goda vänner, Angelica Lundberg, Karin Wikman och Birgitta och Tom Farrington, vill jag rikta ett stort och innerligt tack. I ett kritiskt skede tog ni er tid att hjälpa mig att översätta min avhandling till engelska eftersom DCS i Sydafrika kräver en översatt "soft copy" för att ge sitt godkännande till att jag publicerar mitt arbete.

Till mina svärföräldrar, Gunvor och Gunnar Isaksson vill jag rikta ett stort och innerligt tack för ovärderligt arbete. Ni har på ett otroligt vis hjälpt mig att korrekturläsa hela avhandlingen, översatt delar till engelska och faktiskt gjort det möjligt för mig att bli klar. Tack för all tid ni har gett mig och alla korrekta rättningar!

Och till mina älskade barn, Mira, Zakarias och Casper – ni gör mitt liv värt att leva och är min ständiga källa till ljus, hopp, liv och mening. Nu ska jag inte mera arbeta med 'den där boken, där uppe på mitt rum!' Ni är mitt allt!

Erik, den vackraste människan på jorden och min älskade man, du har stöttat, hjälpt, läst, rättat, uppmuntrat och på ett otroligt vis funnits vid min sida i allt detta som avhandlingsskrivandet utgjort. Utan dej skulle dessa rader inte kunna skrivas! Du och våra barn är mitt allt!

*Du kastas inte ut i en fullhet utan band, du är efterfrågad till förbundenhet.*

Martin Buber

*'Ubuntu says I am human only because you are human. If I undermine your humanity, I dehumanize myself.' It characterizes justice as community restoration – the rebuilding of the community to include those harmed or formerly excluded.*

Eric K Yamamoto

*For to be free is not merely to cast off one's chains, but to live in a way that respects and enhances the freedom of others.*

Nelson R Mandela

# Innehåll

Förkortningar .....	14
Inledning .....	15
Utgångspunkter och syfte .....	17
Min bakgrund och förförståelse .....	25
Avgränsningar.....	30
Forskningsläge.....	34
Religionsfilosofiskt sammanhang.....	44
Disposition .....	46
<b>DEL 1. Metod, sammanhang och material.....</b>	<b>51</b>
<i>Kapitel 1</i> Metodologiska och teoretiska utgångspunkter.....	53
En fenomenologisk hållning .....	53
Klargöranden och val av teoretiker för mina filosofiska reflektioner .....	86
Sammanfattning .....	101
<i>Kapitel 2</i> Sammanhang .....	103
Pollsmoor Correctional Centre .....	104
Reparativ rättvisa .....	110
Sammanfattning .....	124
<i>Kapitel 3</i> ”En människa står framför oss som gjort sig skyldig” – en presentation av mina intervjupersoner .....	127
Intervjuer.....	127
Sammanfattning .....	151
<i>Kapitel 4</i> Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden.....	155
Skulden .....	158
Berättelserna .....	163
Erkännandet .....	171
Mötet .....	177
Förändringen.....	191
Sammanfattning .....	196

<b>DEL 2. Filosofiska reflektioner .....</b>	<b>199</b>
<i>Kapitel 5</i> Den existentiella skuldens processer mot ett försonat liv .....	201
Existentiell skuld.....	201
Den existentiella skuldens processer mot ett försonat liv.....	212
Sammanfattning .....	238
<i>Kapitel 6</i> Mötet med den andre .....	241
Den Andre bryter med min värld.....	244
Asymmetriens nödvändighet för subjekt-blivande genom ansvarstagande.....	253
Men bara förövaren .....	260
Sammanfattning .....	265
<i>Kapitel 7</i> Det narrativa rummet.....	267
En trygg plats .....	269
Han har aldrig gråtit förut .....	273
Berättelsen omskapar handlingen .....	284
Ställföreträdande inlevelse.....	290
Det svåras imperativ .....	295
Narrationens meningsskapande funktion .....	304
Sammanfattning .....	308
<i>Kapitel 8</i> Erkännandet.....	311
Erkännandet i RR programmet.....	313
Erkännandet som tillvänd hållning .....	321
Erkännande, identitet och kapacitet.....	329
När det återvänder och rehumaniserar .....	339
Sammanfattning .....	350
<b>DEL 3. Avslutning.....</b>	<b>353</b>
Slutsats Om transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter.....	355
Transformation .....	356
Rehumanisering.....	362
Försoning .....	366
Sammanfattning .....	369
Summary.....	371
Litteraturlista .....	375
Appendix .....	391
Intervjuer.....	391
Intervjufrågor .....	393



## Förkortningar

CC	Correctional Centre
HPM	Hope Prison Ministry
ICPR	Institute for Criminal Policy Research
IPCA	International Prison Chaplain Association
NGO	Non Governmental Organisation
NPO	Non Profit Organisation
PBO	Public Benefit Organisation
PZ	Phoenix Zululand Correction Services
RJ	Restorative Justice
RR	Reparativ Rättvisa
TRC	Truth and Reconciliation Committee
VOD	Victim Offender Dialogue

# Inledning

*Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne.* Martin, en av mina intervjupersoner i föreliggande avhandling gav mig det svaret när jag frågade honom hur han upplevde mötet med sina brottsoffer, mamman och pappan till den 14 åriga flicka han mördat. Martin berättade hur mamman kom till mötet med ett enda syfte, nämligen att önska honom att han skulle ruttna i helvetet. Således var det var ett långt och svårt möte med flickans föräldrar. Men Martin berättade också om en befrielse som förvånade mig, en befrielse som i princip alla mina intervjupersoner på olika sätt gav uttryck för efter mötet med sina brottsoffer. Hur kan det vara befriande att lyssna till brottsoffrens många gånger fruktansvärda berättelser om förlust, långvarig smärta och till och med hat? Vad handlar denna befrielse om och på vilket sätt står den i relation till förövarens skuld?

Som religionsfilosof har mitt intresse alltid rört sig kring människans existentiella tillstånd och hennes frågor kring livet och dess djupare mening i förhållande till hennes livsvillkor. De frågor kring skuld, existens, mening, subjektstillblivande och försoning som religionsfilosofin har kompetens att hantera blev för mig levande och konkreta när jag första gången fick komma in på Pollsmoor Correctional Centre (hädanefter kallat Pollsmoor eller Pollsmoor CC) utanför Kapstaden i Sydafrika i mars 2004.<sup>1</sup> Jag presenterades för ett reparativt rättviseprogram (hädanefter förkortat RR programmet) som drevs av fängelsekyrkan på Pollsmoor CC, Hope Prison Ministry (hädanefter förkortat HPM) och blev drabbad av det jag såg och hörde. Dömda förövare anmälde sig frivilligt till ett intensivt program där de förväntades erkänna sina brott inför varandra, sina anhöriga och i den mån det var möjligt också inför sina brottsoffer. Många svåra berättelser och erfarenheter presenterades för mig.

---

<sup>1</sup> Jag besökte Pollsmoor CC första gången 2004 i anslutning till en semesterresa. Vid den tidpunkten arbetade jag som fängelsepräst i Malmö och ingick då i den internationella sammanslutningen för fängelsepräster, IPCA, International Prison Chaplain Association, genom vilken jag kom kontakt med fängelsepastorn på Pollsmoor CC.

Det tycktes mig som om de förövare som genomgick hela programmet, inklusive mötet med brottsoffren, också upplevde stor befrielse därigenom. Både de som ansvarade för programmet och förövarna själva talade om erfarenheterna som följde ur programmet i termer av försoning, befrielse från skuld, värdighet och att känna sig som en människa igen. Det verkade finnas en koppling mellan förövarens skuld, erkännandet inför och mötet med vederbörandes brottsoffer – och erfarenheter av befrielse, försoning och att känna sig som en människa igen, vilket gjorde mig intresserad. På vilket sätt kan erkännande av skuld *inför* den man kränkt och skadat leda till befrielse, eller till och med försoning? Detta 'att känna sig som en människa igen', hur står det i relation till erfarenheter av kränkningar och berättelser om trauman? Begreppet försoning började för mig snart få en annan innebörd än den gängse: 'bli sams', 'komma överens', 'förlikas', 'lösa eller hantera en konflikt', 'återställande av fred och god gemenskap mellan två stridande parter'.<sup>2</sup> Snarare tycktes försoning, skuld, asymmetri, narrativitet och erkännande höra mer samman än försoning, konfliktlösning/hantering, överenskommelser och förlikning.<sup>3</sup>

Där och då föddes tanken på att inte bara diskutera människans existentiella skulderfarenheter och möjligheter till försoning på ett teoretiskt plan. Tänk om jag också kunde använda mig av de dömda förövarnas erfarenheter och vittnesbörd om vad de gått igenom för att berika den religionsfilosofiska diskussionen kring människans existentiella belägenheter? Tänk om jag likaså med hjälp av religionsfilosofins diskussioner kunde förstå vad det var som faktiskt hände med de dömda förövarna när de erkände sin skuld och sina brott inför sina brottsoffer? Tänk om religionsfilosofin kunde hjälpa mig att diskutera en skyldig människas möjligheter till försoning i förhållande till de erfarenheter av befrielse som jag tyckte mig uppmärksamma hos de dömda förövarna som genomgått RR programmet på

---

<sup>2</sup> "Försoning", Nationalencyklopedin, hämtad 2017-07-02, <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/försoning>, "Försoning", SAOL, hämtad 2017-07-02 <http://runeberg.org/saol/11-6/0173.html>.

<sup>3</sup> Forskaren i Freds- och konfliktforskning, Karin Brounéus, har i sin avhandling "Rethinking Reconciliation. Concepts, Methods, and an Empirical Study of Truth Telling and Psychological Health in Rwanda" (Diss., Uppsala universitet, 2008) ifrågasatt begreppet försoning i relation till det kontextuella sammanhang där det används. Hon menar med utgångspunkt i de specifika omständigheter som rått i Rwanda efter folkmordet, att försoning måste relateras och ta hänsyn till den specifika problematik som inryms i respektive kontext där man avser arbeta med försoning. Utifrån mitt specifika förövar-brottsoffer-sammanhang som jag studerar är detta också min uppfattning och utgångspunkt i föreliggande avhandling.

Pollsmoor CC? Finns det överhuvudtaget möjligheter för en mördare, våldtäktsman, som inte sällan betraktas som en ond människa, att faktiskt uppleva och nå försoning? De dömda förövarnas erfarenheter vittnar om det. Men hur ska man filosofiskt beskriva det och kanske till och med kunna argumentera för det?

## Utgångspunkter och syfte

Strax före min första resa till Sydafrika läste jag Martin Bubers (1878-1965) *Skuld och skuldkänsla* (*Schuld und Schuldgeföhle*).<sup>4</sup> När RR programmet på Pollsmoor CC presenterades för mig gick mina associationer gång efter annan till denna bok. Den existentiella skuld Buber diskuterade i *Skuld och skuldkänsla* och som han så tydligt efterfrågade en medvetenhet kring, tycktes mig vara densamma som RR programmet arbetade med. Det var många anknytningspunkter jag noterade mellan *Skuld och skuldkänsla* och RR programmet: förövarens lidande, nödvändigheten av att ta itu med den existentiella skulden, mötet med den man skadat och vikten av att erkänna inför den man skadat.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Martin Buber, *Skuld och skuldkänsla* övers. Monika Engström (Ludvika: Dualis Förlag, 1989). Jag kommer härnäst att hänvisa till och citera från den svenska översättningen, utom i de fall då det är angeläget att lyfta fram den tyska ordalydelsen för att förstå innebörden i Bubers diskussioner. På samma sätt kommer jag att göra i förhållande till de författares verk som är skrivna antingen på tyska eller franska. Finns det en svensk översättning att tillgå i dessa fall kommer jag i första hand att utgå från denna och i andra hand från en eventuell engelsk översättning. I de fall då det har varit av betydelse för mina reflektioner kommer jag att hänvisa till publikationen på originalspråk. Engelska originalutgåvor liksom utgåvor på danska eller norska hänvisar jag till i original. Min bedömning av översättningsförfarandet har jag gjort utifrån *The Chicago Manual of Style* 16. utg. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010), 13.72, 674, där rekommendationen är att översätta citat i relation till de förväntade läsarnas kapacitet. Då jag använder ett flertal olika översättningar hänvisar jag första gången de förekommer i texten till respektive originalutgåva, vilken även finns upptagen i litteraturlistan.

<sup>5</sup> Buber använder det tyska ordet *bekenne* när han skriver att den skyldige bekänner sin existentiella skuld. Det tyska ordet *bekenne* till skillnad från *erkenne*, menar jag mer motsvarar vårt svenska erkänna. *Erkenne* på tyska har snarare likheter med innebörden i att inse och förstå än att erkänna och bekänna. I sin text åsyftar Buber inte enbart den skyldiga människans bekännelse i termer av "det var jag som gjorde det". Han beskriver bekännelsen i en vidare bemärkelse där han också inkluderar detta att hjälpa den av skuldhandlingen drabbade människan att övervinna följderna av den. Denna användning av ordet *bekenne* menar jag därför mer motsvarar vårt svenska ord erkänna än bekänna. Härnäst kommer jag därför att använda ordet erkänna när jag diskuterar hur Buber beskriver hur den skyldiga människan bekänner sin existentiella skuld. Buber, *Schuld und Schuldgeföhle*, 67.

För Buber handlar existentiell skuld om en *verklig* skuld av ontisk karaktär, en verklig händelse av existens-kränkande karaktär som ligger till grund för skulden.<sup>6</sup> Detta skiljer den från andra sorters *skuldkänslor*. Existentiell skuld är för Buber också kopplad till ett ansvar som den äger som utfört kränkningen.

Det Buber gör i *Skuld och skuldkänsla* är att han kopplar samman den existentiella skulden och det därtill hörande lidandet med identifikation, erkännande och möte. Den existentiella skulden genererar ett stort lidande för den skyldiga människan. Enligt Buber finns det ingen väg förbi skulden, vid varje kränkning är den ett faktum, vare sig den erkänns eller inte. Just erkännandet är det nödvändiga steg en skyldig människa måste ta för att, som Buber skriver, ”nä äkta existens” och försoning i motsats till ”ett förvirrat och mållöst liv”.<sup>7</sup>

Buber för sina diskussioner utifrån den skyldiges erfarenheter och arbete med sin skuld, fram till mötet med och erkännandet inför den hon är skyldig. Sedan konstaterar han att detta ”att genomgå en existentiell skuld” för många skyldiga människor leder fram till erfarenheter av ”pånyttfödelse” och ”vändpunkt”.<sup>8</sup> Det är som om ett utrymme eller skeende saknas i hans diskussioner. Efter det att Buber diskuterat och argumenterat för vikten av att identifiera och erkänna sin existentiella skuld, inför sig själv och inför den man är skyldig (i den utsträckning detta är möjligt), så gör han ett i mina ögon stort hopp till konstaterandet att den som genomgått en existentiell skuld ofta upplever pånyttfödelse, ”att vara gripen av någonting högre”, vändpunkt.<sup>9</sup> Det jag saknar hos Buber är huruvida det sker något och i så fall vad det är som sker mellan den existentiella skuldbearbetningen och erfarenheterna av en vändpunkt.<sup>10</sup> Vad det är som föregår den skyldiga människans

---

<sup>6</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 11, 41,79.

<sup>7</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 65-66, 71.

<sup>8</sup> Buber beskriver det jag förstår som bearbetning av existentiell skuld i termer av ”att genomgå en existentiell skuld”. Att ”genomgå en existentiell skuld” handlar i huvudsak om att genomgå tre processer med skulden: insikt, uthållighet och gottgörelse. Se en mer utförlig diskussion kring dessa processer i kapitel fem.

<sup>9</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 97-98.

<sup>10</sup> Här vill jag understryka att för Buber hör allt sådant som process, bearbetning, tillvägagångssätt, metod, förhållningssätt, syfte, avsikt, till Det-världen. Det vill säga, det är något ”psykiskt” och därmed psykologiskt hanterbart. Jag-Du-relationen (det djupast mellanmänskliga) är bortom alla Det-världens bestämmningar i tid och rum, vilket gör relationen omöjlig att göra till något slags praktik. Den är något som bara är – villkorlös, oprovererat. Den infinner sig avsiktslöst och kan bara tas emot som gåva. (Ovanstående resonemang hänför jag till mitt samtal med Pehr Sällström som översatt flera av Bubers

erfarenheter av en vändpunkt och som följer av mötet med den hon kränkt och skadat? Vad innebär det att erkänna existentiell skuld inför den man är skyldig? Vad betyder den förmodade respons som den kränkta människan med största sannolikhet ger den skyldiga människan? Vilka förutsättningar är essentiella i mötet för att en människa som genomgått en existentiell skuld ska kunna nå ett försonat liv? Det är i synnerhet det som sker *utifrån mötet* mellan en skyldig människa och den inför vilken hon är skyldig, som intresserar mig och som jag kommer att uppehålla mina diskussioner kring. Tre grundantaganden utgår jag från i mitt utforskande av detta skeende eller utrymme: Först och främst antar jag att någonting sker mellan erfarenheterna av existentiell skuldbearbetning och befrielse som är av betydande art för förövaren. Vidare förmodar jag att existentiell skuld genererar lidande för en skyldig människa och slutligen att mötet med den man kränkt har betydelse för vederbörandes möjligheter att nå ett försonat liv.

Syftet med föreliggande avhandling är att bidra med en filosofisk förståelse kring vad det är som sker i det av mig förmodade utrymme, mellan den existentiella skuldbearbetning som Buber understryker som essentiell för en skyldig människa och hennes möjligheter till ett försonat liv – och de erfarenheter av pånyttfödelse, att gripas av någonting högre som Buber sedan konstaterar att den som genomgått en existentiell skuld upplever.

---

böcker till svenska och som hjälpt mig läsa igenom min tolkning av Buber.) Som jag förstår Buber kan detta utgöra ett skäl till att han inte vidare diskuterar det skeende jag är intresserad av att förstå. Jag menar att även om det som sker i detta utrymme tillhör Det-världen så har det betydelse för den skyldiga människans möjligheter att nå ett försonat liv, att som Maurice Friedman beskriver det "återinträda i dialog", och att så att säga, undanröja de hinder som ofta ställer sig i vägen för våra möjligheter till relation, till Jag-Du möte. En annan förståelse till att Buber inte diskuterar det utrymme jag är intresserad av att utforska ger Steven Kepnes, amerikansk professor i religion vid Colgate University i New York. Utifrån en narrativ förståelse av Bubers filosofi tolkar Kepnes Buber på ett för mig inspirerande vis i relation till min forskningsingång. Han hävdar att det i Bubers berättelser hela tiden finns ett tomt utrymme, ett 'mellanrum' om man så vill, vars funktion står i relation till läsaren. I Bubers berättelser erbjuds läsaren att tolka och relatera detta utrymme, detta mellanrum till sig själv, sina frågor och erfarenheter: "The opacity, the middles, the empty spaces in Buber's narratives have a crucial function; by building in space for questions, middles, and lacunae in his tales Buber provides his readers with the space to insert themselves.", Steven Kepnes, *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 105. Det utrymme jag är intresserad av att utforska i detta arbete, avser jag att reflektera över mot bakgrund av den förståelse av Bubers berättelser som Kepnes ger utrymme för; just som ett mellanrum som Buber erbjuder läsaren att relatera till sina egna erfarenheter och frågor.

Med hjälp av kvalitativa intervjuer med 21 dömda förövare som genomgått RR programmet och träffat sina anhöriga och brottsoffer,<sup>11</sup> fyra deltagande observationer vid RR programmet och en (icke-deltagande) observation vid ett möte mellan förövare och brottsoffer, *Victim Offender Dialogue* (hädanefter kallad VOD), söker jag förstå vad det är som framträder i mötet mellan dessa förövare och deras anhöriga och brottsoffer.<sup>12</sup>

Till hjälp i mina filosofiska reflektioner kommer jag i huvudsak att vända mig till Emmanuel Lévinas (1906-1995) och hans analyser kring asymmetris nödvändighet för subjekt-blivande genom ansvarstagande och Paul Ricoeur (1913-2005) och hans erkännandebegrepp och narrativa diskussioner. För en mer omfattande diskussion kring mitt val av just dessa filosofer, se kapitel ett. I mina filosofiska reflektioner kommer jag framför allt att uppehålla mig kring mötets innehåll, struktur, begränsningar och kapacitet. Hur kan man filosofiskt förstå och beskriva det som mina intervjupersoner ger uttryck för i mötet med sina anhöriga och sina brottsoffer och det jag med hjälp av Buber tolkar som deras väg genom en existentiell skuldbearbetning mot ett försonat liv?

Utifrån vad jag uppfattar av mina intervjupersoners erfarenheter och mina deltagande observationer förstår och tolkar jag det som sker mellan mötet med dem de kränkt och skadat *och* erfarenheterna av befrielse och vändpunkt som ett *transformerande existentiellt utrymme eller skeende*.<sup>13</sup> De existentiella frågeställningarna

---

<sup>11</sup> Noteras skall att tre av mina intervjupersoner (Bella, Tina och Glenn) vid min intervju med dem ännu inte träffat sina direkta brottsoffer, men väl sina indirekta brottsoffer, sina egna anhöriga.

<sup>12</sup> 15 av mina intervjuer har jag gjort bland intagna inne på Pollsmoor CC. Två intervjuer har jag företagit med intagna som varit på vårdvistelse på Beauty for Ashes och en person som varit villkorligt frigiven och befunnit sig på Beth Rapha Drug Rehabilitation Centre, båda halvvägshus i Kapstaden. Fyra intervjuer har jag genomfört med före detta intagna som vid intervjutillfället varit frigivna. Två av dem intervjuade jag på Batho Pele Training Centre, inne på Pollsmoor området, dock inte inne i fängelset. En person intervjuade jag på parkeringen strax utanför Pollsmoor och ytterligare en person i hennes hem i Claremont. Jag har vid en forskningsresa också varit med som deltagande observatör under RR programmet vid Malmesbury CC. Jag berättar nedan om en observation jag gjorde vid anhörigdagen på Malmesbury CC. Jag hänvisar dock fortlöpande till Pollsmoor CC när jag talar om RR programmet av det skälet att det är de intagna på Pollsmoor som jag intervjuat. Understrykas skall att RR programmet är precis det samma på båda fängelserna och det används på båda ställena av HPM.

<sup>13</sup> Jag kommer framledes att använda orden *utrymme* och *skeende* synonymt då jag reflekterar över vad det är som sker mellan erfarenheterna av existentiell skuldbearbetning och erfarenheterna av befrielse. Noteras skall att jag inte avser en fysisk plats då jag refererar till ordet utrymme. Snarare avser jag ett skeende som förmår skapa ett existentiellt utrymme för en viss slags erfarenheter hos den berörda individen.

uppmärksammas och förövarna tycks göra livsförändrande erfarenheter. I detta *transformerande existentiella utrymme* blir förövarnas existentiella frågeställningar och erfarenheter tydliga och möjliga att hantera och arbeta med. Där framträder erfarenheter av befrielse, förändring och kapacitet vilket jag tolkar och förstår som möjligheter till försoning och rehumanisering.

Utifrån mina intervjusvar tycks tre komponenter vara essentiella i detta utrymme för att det ska fungera transformerande:

- integrerandet av och identifikationen med den existentiella skulden tycks för förövaren vara mer möjlig att göra i ett ramverk där det finns utrymme för handling än där denna möjlighet till handling inte föreligger. Att kunna *göra någonting* (lyssna, svara på frågor, ta emot brottsoffrens känslor etc.) verkar spela stor roll för förövarnas identifikation med sin skuld.
- att ändra fokus från mig till dig, tycks ge erkännandet en responderande funktion samtidigt som det leder till subjektsskapande kapaciteter hos förövaren.
- den existentiella skulden tycks finna sin ”rätta riktning” i mötet med brottsoffren, i motsats till den ”hemlöshet” den verkar ha haft för förövaren under lång tid, vilket också tycks reducera det lidande som varit behäftat med den existentiella skulden.

Det jag har funnit är att då dessa tre komponenter föreligger verkar det som om detta skapar möjligheter till transformation hos förövaren.

Mina filosofiska reflektioner kommer att avslutas med ett förslag till att fylla det tomrum som jag menar att Buber lämnar öppet i sina diskussioner kring existentiell skuld. Jag menar att det är av stor vikt att utforska detta tomrum, då det griper tag i djupa existentiella erfarenheter samtidigt som det rymmer transformerande möjligheter för en skyldig människa. Arbetet med att förstå detta tomrum med dess möjligheter är angeläget i ett samhälle där vi hoppas kunna möjliggöra för dömda förövare att genomgå någon form av förändring eller rehabilitering i syfte att bryta med kriminalitet och ett destruktivt leverne. Framförallt menar jag att tomrummet är viktigt att uppmärksamma och försöka förstå utifrån det samband av lidande som finns mellan svårare brott och existentiell skuld, ett samband som den norske teologen



Paul Leer-Salvesen beskriver så här i sin avhandling *Menneske og straff*: ”Det finnes én sammenheng mellom drap og selvmord som alltid vil være der, uansett samfunnets behandling av gjerningsmennene. Det er den sammenhengen som kommer frem i spørsmålet: ’Hvordan kan jeg leve videre etter å ha gjort noe slikt?’”<sup>14</sup>

Jag menar att det är av största vikt att uppmärksamma förövares existentiella skuld och erbjuda ett utrymme för skuldbearbetning av densamma. Existentiell skuld är ett relativt utforskat område om man ser till förövares erfarenheter av skuld och möjligheter att sona och leva med densamma. Den vanligaste och mest förekommande responsen på skuld i förhållande till brott finner vi idag inom det straffrättsliga området med dess olika påföljder. Det vi också vet idag är att dessa responser inte svarar mot de erfarenheter av skuld och lidande som många förövare lever med utifrån de brott de begått.<sup>15</sup> Det sedvanliga straffrättsystemet har sina begränsningar i förhållande till förövares erfarenheter av skuld och behov av soning, vilket många idag är ense om. Professorn i straffrätt vid Stockholms universitet, Madeleine Löfmarck skriver:

Statsmakten gör genom straffet ett avsiktligt, ofta allvarligt ingrepp i individens eljest skyddade intressen, som liv, frihet och egendom. Straffsystemet är paradoxalt genom att det ”bryter igenom” sitt eget system – skyddet av dessa intressen genom hot och straff – och genom att det är improduktivt: det bidrar inte till att reparera den skada som vållats genom brottet utan framkallar ytterligare lidande och obehag – för den dömda och hans närmaste –, och därtill avsevärda kostnader för samhället.<sup>16</sup>

Thomas Mathiesen, norsk rättssociolog konstaterar att straff är direkt nedbrytande för den dömdes personlighet och hänvisar till den svenska regeringspropositionen:

---

<sup>14</sup> Paul Leer-Salvesen, *Menneske og straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk* (Oslo: Universitetsforlaget, 1991), 46.

<sup>15</sup> Se till exempel Leer-Salvesen, *Menneske og straff* (1991).

<sup>16</sup> Madeleine Löfmarck, *Straffansvar. Kompendium över straffrättens allmänna del utarbetat som ett led i framställningen av en ny lärobok för grundkursen i straffrätt* (Stockholm: Stiftelsen Juristförlaget vid Stockholms universitet, 1985), 11.

Vad den kriminologiska forskningen numera har lärt oss är emellertid att tanken att man genom frihetsberövande straff skulle kunna förbättra den straffade individen är en illusion. Det är tvärtom numera allmänt erkänt att dessa straff leder till dålig rehabilitering och hög återfallsfrekvens liksom att de ofta har en nedbrytande verkan på personligheten.<sup>17</sup>

Filosofen Joakim Molander lyfter fram avsaknaden av vårt nuvarande rättssystem existentiella och moraliska aspekter och menar att systemets ensidiga vedergällnings- och avskräckningsfokus lämnar både brottsoffer moraliskt indignerade och förövare existentiellt ensamma med sin skuldbearbetning:

De moraliska betänkligheter som sådana idéer ger upphov till är symptom på det faktum att det i ett brottsförebyggande påföljdssystem, som är inriktat på avskräckning, inkapacitering och behandling, inte finns något utrymme för fastställande och bearbetning av moralisk skuld. Ett sådant system behandlar moraliska frågor som om de vore strukturella samhällsproblem eller behandlingsbara sjukdoms-symptom. Därmed får straffet en instrumentell funktion som lämnar brottsoffers och medborgares moraliska indignation och brottslingarnas skuld obearbetad.<sup>18</sup>

Molander kallar denna rättssystemets avsaknad av moraliska och existentiella aspekter för *den bortglömda moralen* och menar att straffet bör vara utformat så att det kan "erbjuda brottslingen en möjlighet att på ett meningsfullt sätt sona sitt brott och söka försoning".<sup>19</sup> Liksom Löfmarck och Mathiesen identifierar Molander enligt min mening viktiga brister och risker med vårt nuvarande rättssystem i förhållande till både brottsoffers behov och förövares möjligheter till bearbetning och soning av sin skuld. Molander efterfrågar responser på kriminalitet och brott som har en mer moralisk prägel och rymmer fler möjligheter till sonande och gottgörelse för förövaren och lyfter i anslutning härtill fram den riktning som brukar gå under samlingsnamnet "reparativ rättvisa".<sup>20</sup>

Det finns idag ett växande intresse av att ge utrymme för de behov och känslor hos både brottsoffer och förövare som följer på ett brott, ett intresse som ofta åtföljs av

---

<sup>17</sup> "Regeringens proposition 1982/83:85", Sverige Riksdag, <http://data.riksdagen.se/fil/f2afd320-cd2c-40bf-9c47-4ee37e52f9ab>, 29.

<sup>18</sup> Joakim Molander, "Straff och moral", i *Homo moralis. Människan och rättssamhället*, red. Tage Kurtén och Joakim Molander (Lund: Studentlitteratur, 2005), 127.

<sup>19</sup> Molander, "Straff och moral", 130.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 136.

hänvisningar till straffets kontraproduktiva effekter och tillkortakommanden i relation till skador och skuldbearbetning. Olika reparativa rättviseteorier fungerar idag som alternativa förhållningssätt till de konsekvenser av brott och kriminalitet som straffet försöker vara ett svar på, vilket bland annat också Garry Johnstone, professor i juridik lyfter fram i ett antal böcker om reparativ rättvisa.<sup>21</sup> I detta avseende utgör RR programmet på Pollsmoor CC ingalunda det enda RR program i världen som finns att studera och fördjupa sig i. Tanken med mitt val av just detta program är att det är ett av de relativt få RR program som sker i ett fängelse och som riktar sig till redan dömda förövare som avtjänar straff för brott de begått. De flesta reparativa rättviserinitiativ och program i världen sker idag utanför fängelserna, även om det på senare tid också börjar etablera sig RR program som riktar sig till dömda förövare som avtjänar straff.<sup>22</sup> Min observation är att programmet tycks fylla en brist på möjligheter till bearbetning av existentiell skuld som många dömda förövare lever med och lider av, både under och efter sin strafftid. Ytterligare skäl bakom mitt val är att man i detta program arbetar konkret både med erkännandet och med fokus på mötet med dem man skadat. Många andra RR program, både i Sydafrika och i andra delar av världen, inkluderar också möten med de av brott drabbade och kränkta, men sällan innebär detta att man faktiskt möter sina egna brottsoffer inom ramen för sin fängelsevistelse, utan snarare andras brottsoffer. Det jag ser i RR programmet på Pollsmoor CC är att just detta konkreta fokus får stora konsekvenser för förövarens förståelse av sin skuld och sitt ansvar, samt för vederbörandes möjligheter till förändring. I kombination med ett omfattande förberedelsearbete framstår RR programmet på Pollsmoor CC som ett konstruktivt program att utgå från för diskussioner kring existentiell skuld, erkännande, identifikation och möte i en intersubjektiv kontext.

---

<sup>21</sup> Garry Johnstone, *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates* (Cullompton: Willan Publishing, 2002), Garry Johnstone, red. *A Restorative Justice Reader. Texts, sources and context* (Cullompton: Willan Publishing, 2005).

<sup>22</sup> Garry Johnstone och Daniel W. Van Ness, red., *Handbook of restorative justice* (Cullompton: Willian Publishing, 2007), 312.

## Min bakgrund och förförståelse

Ingen forskare närmar sig sin forskning utifrån en neutral position, inte heller jag. Allt från intresse till erfarenheter och förutsättningar i livet påverkar vilket fokus jag väljer i forskningssammanhanget. Likaså påverkar det hur jag som forskare närmar mig mitt material, förstår det som sägs i intervjuer, tolkar min forskning och bestämmer vilka slutsatser jag drar.

En viktig bakgrund för mitt val av forskningsfokus är mina erfarenheter av arbete som fängelsepräst i Malmö under åren 1999-2009.<sup>23</sup> Det var under dessa år som fängelsepräst och i de många samtal jag haft förmånen att dela med häktade och intagna som tankarna på denna avhandling växt fram. Framförallt har det varit de svårare samtalen kring brott och skuld som drivit mig att fundera över vart förövaren "tar vägen" med den existentiella skuld han/hon bär på efter sitt begångna brott.

Utifrån samtal om skuld och straff med 13 morddömda män i Norge beskriver Leer-Salvesen hur det juridiska straffet inte möter den skuld förövaren bär på.<sup>24</sup> Leer-Salvesen liknar det förövaren gör med sitt fängelsestraff vid en form av betalning eller gottgörelse i enlighet med straffrättens jämvikts- eller vedergällningsprincip, *Ius Talionis*,<sup>25</sup> men som egentligen aldrig fungerar som adekvat reglering eller soning för det som skett:

Man har vekslet om betalningmidealet i en mynt som ikke er gangbar. For hva er sammenhengen mellom å ha drept et annet menneske og deretter å tilbringe så og så lang tid innesperret i et rom? Sant nok er det en pris som må betales. Men prisen betales til en annen adresse, og gjelden gøres ikke opp: "En betaler jo ikke noe tilbake ved det."<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Rostorpsanstalten, en öppen anstalt med avdelningar för rattfylleridömda och för kvinnor, nedlagd 2005, Fosieanstalten, en sluten anstalt med 101 platser, med avdelningar för Särskilt Resurskrävande Intagna, SRI och en mindre avdelning för Läkemedels Assisterande Behandling, LAB, Häktet Malmö, ett högsäkerhetshäkte med 117 platser.

<sup>24</sup> Paul Leer-Salvesen, *Att döda. Samtal kring skuld och straff* övers. Staffan Kjällström (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1990).

<sup>25</sup> Se till exempel Erik Anners, *Svensk straffrätts historia*. Del 1 (Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag, 1972): 7, 15: "Brottet måste vedergällas – i regel enligt principen lika för lika (talionsprincipen)" och "Talionsprincipens kategoriska krav betonades sedan i de i domböckerna och rättegångsprotokollen ofta citerade orden: 'Den som utgjuter människoblod, hans blod ska av människor utgjutet varda' liksom i satsen: 'Själ för själ. Öga för öga. Tand för tand. Hand för hand. Fot för fot.'"

<sup>26</sup> Leer-Salvesen, *Etter drapet*, 109.

Precis detta såg och hörde jag otaliga gånger under mina samtal – hur förövare inte visste vad de skulle göra för att ”betala av sin skuld” eller sona sitt brott. Lika många gånger hörde och såg jag hur fängelsestraffet inte på något sätt mötte dessa behov.

Vid en resa i Södra Afrika (Swaziland och Sydafrika 2004) tog jag kontakt med den anglikanske fängelseprästen i Kapstaden, Rev. Gerard Steyn som visade mig runt på Goodwood CC och Malmesbury CC och som sedan introducerade mig för baptistpastorn vid HPM på Pollsmoor CC, Jonathan Clayton. Clayton visade mig runt på detta gigantiska fängelse och berättade om sitt reparativa rättviseprogram som han arbetat med där sedan 2001. Jag minns fortfarande min starka känsla av både fascination och glädje – här hade man hittat ett program som verkade uppmärksamma och arbeta med precis den existentiella skuld som jag så många gånger sett och hört drabba förövare med tyngd och maktlöshet.

Under januari 2009 – september 2009 arbetade jag som behandlare på Kriscentrum för män i Malmö, Malmö Stads handlingsprogram mot våld i nära relation, under 2014 var jag på Kriscentrums Samtalsmottagning (en sammanslagning av samma handlingsprogram för kvinnor, män och barn). Min uppgift var att med samtalsbehandling hjälpa våldsutövare (oftast män, men ibland också kvinnor, även om de var underrepresenterade i sammanhanget) som frivilligt sökte hjälp för sin aggression och sitt våldsamma beteende och våldsutsatta som sökte hjälp för att bearbeta sina erfarenheter av våld i nära relation. Från september 2009 – januari 2012 ansvarade jag, på deltid, för partnerkontakterna på samma mottagning. Partnerkontakt innebär att alla partner till de våldsutövande erbjuds samtalskontakt för att bearbeta sina erfarenheter av våld och kränkningar. Arbetet med våldsutövande och våldsdrabbade har medfört att jag fått större insikter i hur komplext och skadligt kränkningar och våld är – för alla inblandade (även för den våldsutövande) och hur oerhört lite straff är till hjälp i detta arbete.

Efter min första forskningsresa 2010 till Pollsmoor CC översatte jag tillsammans med en grupp sakkunniga RR programmet till svenska.<sup>27</sup> Detta arbete tog cirka ett år

---

<sup>27</sup> De sakkunniga som också var med vid min första forskningsresa på Pollsmoor CC var två behandlare på Kriscentrum för män, Owe Sjölander och Anders Sandberg, häkteschefen i Malmö, Hans-Erik Svensson, kriminalvårdsdirektör Micael Johansson, Benny Jadeland som själv har erfarenhet av att sitta i fängelse. Till översättningsarbetet bjöd vi dessutom in några andra företrädare som i sina professioner kom i kontakt med brott, förövare och brottsoffer: Anna Kostovics, medlare i Malmö kommun, Jeanette

eftersom vi diskuterade programmets innehåll och uppbyggnad mycket noga. Vi bildade sedan den ideella föreningen *Försoningsgruppen* tillsammans och började arbeta med RR programmet i Malmö.<sup>28</sup> Hittills har vi genomfört tolv RR veckor i Malmö, Gävle, Stehag, Hinseberg och Ystad.<sup>29</sup>

Mina erfarenheter som fängelsepräst, behandlare på Kriscentrum i Malmö och mitt arbete i Försoningsgruppen har i mycket hög grad påverkat både min ingång i min forskning och mina reflektioner under forskningens gång. Eftersom mina många samtal både som fängelsepräst och som behandlare har varit med förövare som kämpar med sin skuld har ett naturligt fokus för mig varit att koncentrera mig på just denna problematik och detta, som jag uppfattar det, lidande. Jag har också sett hur få möjligheterna till bearbetning och soning av existentiell skuld är, vilket ytterligare har stärkt mig i mitt forskningsfokus. Under de RR veckor som Försoningsgruppen har genomfört med förövare i Sverige, har jag fått så att säga gratis reflektion över mitt forskningsarbete, vilket har varit värdefullt för mig. Små detaljer som kanske undgått min uppmärksamhet vid mina första forskningsresor har blivit tydliga för mig och hjälpt mig att inte förbise angelägna händelser och tankar.

Min förförståelse och mina erfarenheter är på olika sätt både en styrka och en svaghet. Utifrån mina erfarenheter bär jag med mig en särskild blick för den skuldproblematik som jag i avhandlingen utgår ifrån, vilket jag betraktar som en styrka. Med tanke på dessa mina erfarenheter har jag också burit med mig en del förväntningar in i mötena med dem jag intervjuat. Eftersom jag mött och samtalat med många förövare och upplevt hur de lider av sin skuld, har jag också förväntat mig att få höra om dessa erfarenheter i mina intervjuer. I detta avseende har mina erfarenheter också inneburit en svaghet och en utmaning i mitt avhandlingsarbete. Jag har burit med mig en förförståelse som varit öppen mot framförallt skuld och lidande. Detta har också påverkat mitt sätt att både ställa frågor och följdfrågor och mitt sätt att lyssna. Jag har

---

Larsson, dåvarande polis, Alexander Hamdani, alkohol- och drogterapeut. Detta för att få en så bred förståelse för programmet som möjligt.

<sup>28</sup> "Försoningsgruppen", hämtad 2017-07-03, [www.forsoningsgruppen.se](http://www.forsoningsgruppen.se).

<sup>29</sup> Under försoningsveckorna på Ringsjö- (Stehag), Hinseberg- och Ystad-anstalterna har enbart kvinnor varit deltagare. En av veckorna i Malmö har deltagare utgjorts av en blandad grupp med 6 kvinnor och 8 män. Övriga veckor har varit veckor med enbart män som deltagare. Den gemensamma nämnaren för alla deltagare är att de har begått brott. Antingen sitter de i fängelse, befinner sig på vårdvistelse (§ 34 i Kriminalvårdslagen) eller är frisläppta och har avtjänat sitt straff.

fått vara mycket uppmärksam på hur jag formulerar mina frågor, vad jag lyssnar efter, vad som framkommer under intervjuerna och framförallt vad som *inte* kommer fram under intervjuerna. Visserligen skriver den norske sociologen Pål Repstad att det i kvalitativa studier är att föredra att man som forskare har en nära relation till det man studerar.<sup>30</sup> Det spelar roll för forskningen om forskaren äger avsevärd kunskap om och betydande erfarenhet av det han/hon studerar. Samtidigt kräver detta enligt Repstad hela tiden också en ständig reflektion av forskaren, över sin roll och över sin förförståelse.<sup>31</sup>

Jag har initialt i mitt forskningsarbete haft intentionen av att inte berätta för de förövare jag intervjuat att jag är präst av det skälet att samtal med präst i fängelsesammanhang ofta innebär att samtalet kan beläggas med absolut tystnadsplikt. Nu har jag ju inte varit verksam som präst, på Pollsmoor CC, men denna slags information kan vara ovidkommande för en fängslad person om det finns behov av att berätta under tystnadsplikt. Även om inte jag berättat om min bakgrund har jag ibland ändå av programledarna presenterats som Reverend Fritzson. Jag har därför inför varje intervju varit mycket noggrann med att berätta att jag företar mina intervjuer i egenskap av doktorand och understrukit syftet med intervjun, berättat om intergretitsskydd, deltagarens fingerade namn och om frivilligheten i att delta.

Att komma från en helt annan kultur och dessutom inte alls veta vad det innebär att sitta i fängelse eller leva med svår skuld är och förblir en svaghet i min roll som forskare. Trots att jag under en tioårsperiod har bott och rest i Sydafrika, lagt mig vinn om att besöka olika sammanhang i landet som har med kränkningar och försoning att göra och i samband med mina forskningsresor ständigt besökt och deltagit i RR programmet på Pollsmoor – kommer jag aldrig att riktigt kunna förstå den kultur som råder i dessa fängelsesammanhang eller den ojämlikhet som sedan så länge finns inbyggd i det sydafrikanska samhället.<sup>32</sup> Medveten om att detta är en

---

<sup>30</sup> Pål Repstad, *Närhet och distans: Kvalitativa metoder i samhällsvetenskap* 4. uppl. övers. Björn Nilsson (Lund: Studentlitteratur, 2007), 15.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>32</sup> Jag har rest till Sydafrika för att delta i det reparativa rättviseprogrammet mellan åren 2010 och 2016. Jag har i genomsnitt varit i Sydafrika en till två månader varje år för att följa detta arbete. Under perioden 2012-2015 bodde jag och min familj i grannlandet Botswana, vilket gjorde att jag under denna tid på ett enklare sätt kunde besöka Sydafrika för mina studier. Vidare har jag bott i Stellenbosch i Sydafrika 2016/09-2017/03 och varit del av professor Pumla Gobodo-Madikizelas forskarlag kring

uppenbar svaghet i mitt arbete har jag varit noga med att inkludera erfarenheter också från den sydafrikanske professorn i psykologi och tillika trauma och transformationsforskaren, Pumla Gobodo-Madikizela. Jag har även under slutet av min forskningsperiod haft förmånen att under sex månader vara del i hennes forskarlag "Historical Trauma and Transformation" vid Stellenbosch universitet i Sydafrika. Detta har varit ovärderligt för min förståelse av den sydafrikanska kultur som samtliga av mina intervjupersoner delar och har sitt ursprung i. Dock kommer jag aldrig att kunna överbrygga det faktum att jag inte vet vad det innebär att leva med svår skuld, dessutom i ett fängelsesammanhang i Sydafrika. Eller som en av mina intervjupersoner formulerade det: *You will never be able to understand the pain; I feel like a scum, being a nothing.*<sup>33</sup> Min ödmjuka förhoppning är att jag trots dessa svagheter åtminstone ska kunna ge röst åt dem jag intervjuat, på ett sådant sätt att deras erfarenheter får vara en del av de filosofiska reflektioner som kan skapa förståelse för den betydelse de alla uttrycker kring mötet med sina anhöriga och brottsoffer.

En annan faktor som påverkat mig under mina observationer och intervjuer är det faktum att min hudfärg är ljus. Jag misstogs ofta för att vara vit sydafrikan med all den förförståelse som denna tillhörighet innebär. Av detta skäl fanns det hos somliga deltagare i RR programmet initialt en misstänksamhet mot mig. Detta var mer påtagligt i det inledande skedet under i synnerhet de deltagande observationerna. Oftast släppte denna misstänksamhet när deltagarna fick veta att jag inte var sydafrikan, utan svensk (vilket ibland innebar att vissa inte alls visste varifrån jag kom medan andra mycket väl kände till Sverige och visste att vi var ett av de länder som stöttat ANC under apartheid tiden, något som ingav stor respekt). Alla mina kontakter med mina intervjupersoner gick via HPM, vilket också medverkade till att ge mig kredibilitet, eftersom HPM har ett mycket gott rykte och åtnjuter stor respekt bland de intagna på Pollsmoor CC. Det faktum att jag återvänt till Pollsmoor och RR programmet vid 10 tillfällen<sup>34</sup> har medverkat till att jag efter hand varit igenkänd av

---

trauma och transformation. Jag har också deltagit i konferensen *Engaging the Other, breaking the cycles of violence* som 2012 anordnades av University of the Free State i Bloemfontein.

<sup>33</sup> Intervju med Jahmal på Pollsmoor CC, Medium B, 22 juli 2013.

<sup>34</sup> Jag deltog i RR programmet på Pollsmoor CC, Medium B, för män i mars 2010, maj 2011, februari 2012, november 2012, juli 2013 och februari 2015 på Malmesbury CC. Vidare deltog jag i RR programmet på Pollsmoor CC, för kvinnor i november 2011, november 2012, oktober 2013, mars 2014. Vid vistelserna från och med november 2012 stannade jag ytterligare mellan en och tre veckor för att genomföra intervjuer. Understrykas skall att jag på grund av ännu icke godkända tillstånd från



både personal och intagna. De intagna som jag under denna tid lärt känna har i sin tur medverkat till att skapa förtroende för mig även hos dem jag mötte för första gången.

## Avgränsningar

I denna avhandling kommer jag att koncentrera mitt fokus och mina reflektioner på förövarens erfarenheter och perspektiv och endast i liten utsträckning inkludera ett brottsofferperspektiv. Dels gör jag detta av det skälet att min avhandling i annat fall skulle behöva vara mycket mer omfattande än föreliggande arbete är, dels jag gör jag det med tanke på den komplexitet som är förbunden med problematiken kring existentiell skuld, erkännande och möte. Att anta ett brottsofferperspektiv när det gäller existentiell skuld, erkännande och möte handlar inte enbart om att inkludera "den andra sidan av saken" eller att låta den andra parten komma till tals. Ett brottsoffer är aldrig enbart den andra parten, som om vi talade om en konflikt. En konflikt förutsätter en något så jämlik relation mellan två parter som har ungefär lika stort ansvar och del i konflikten. Så är aldrig fallet vid en kränkning. En kränkning skapar alltid en ojämlig relation, vilket omintetgör möjligheten att på ett självklart sätt skifta perspektiv från förövare till brottsoffer i samtalet kring existentiell skuld, erkännande och möte. Att anta ett brottsofferperspektiv kräver alldeles egna utgångspunkter, frågor och fokus, vilket skulle göra mitt arbete mer omfattande än vad som är möjligt inom ramen för denna avhandling. Samtidigt finns det både i mina intervjupersoners erfarenheter och i den reparativa rättviseideologin en tydlig brottsofferinklusion. Reparativ rättvisa är ett rättvisekoncept som ska komma alla, av brott drabbade och kränkta, till gagn. Som den uppmärksamme därför ska komma att upptäcka finns det oundvikligen både hänvisningar och mer utförliga diskussioner i relation till brottsoffer i avhandlingen. Dessa hänvisningar gör dock inte ett brottsofferperspektiv fullständig rättvisa och skall därför inte heller uppfattas som ett inlägg

---

etikprövningsnämnden i Sverige och DCS i Sydafrika, inte använder anteckningar från mitt deltagande i RR programmet under 2010, 2011 och i mars 2012 i detta arbete. Dessa deltagande tillfällen fungerar enbart som bakgrundsförståelse för mitt arbete. Dock har jag använt en DVD inspelning från en av dagarna under RR programmet 2010 i en av mina diskussioner nedan se sidan 279-280. Denna DVD tillhör Jonathan Clayton och är godkänd av DCS.

i diskussionen kring hur mötet med förövaren påverkar brottsoffret. Min utgångspunkt och mitt fokus är framförallt förövarens erfarenheter.

Mitt arbete angränsar till ett flertal discipliner såsom sociologi, etik, moralfilosofi och psykologi samt diskussioner som exempelvis om straffrätt, soning, förlåtelse. Dock kommer jag inte att göra anspråk på att redogöra för eller ge mig in i dessa tvärdisciplinära diskussioner i frågorna kring skuld och försoning. Även om just skuldproblematiken brukar hänföras till en moralfilosofisk diskurs kommer jag att diskutera den inom ramen för en religionsfilosofisk diskurs. Skälen till detta är att jag primärt är intresserad av de existentiella frågeställningar och diskussioner som uppstår i förhållande till en skuldtyngd människas erfarenheter av att möta dem vederbörande skadat, snarare än de moralfilosofiska frågeställningarna som uppstår i samtalet kring tillämpad, normativ eller metaetik. Min ingång i skuldproblematiken går inte via frågorna om det rätta, det mest eftersträvarsvärda eller goda förhållningssättet i mötet med den vi skadat genom våra skuldhandlingar. Min ingång och mina frågor är snarare av existentiell art med fokus på vad det är som händer, om det nu händer något, med en skyldig människas erfarenheter av sin skuld i mötet med den vederbörande är skyldig. Den etiskt intressanta frågan om förlåtelse kommer jag heller inte att beröra trots att den ligger nära mitt undersökningsområde. Skälet till detta är att det så tydligt poängteras i RR programmet att det inte är för att få förlåtelse som förövarna primärt ska möta sina brottsoffer. Dessutom inbjuder begreppet förlåtelse till diskussioner som med nödvändighet inkluderar många fler frågeställningar än jag ämnar ge utrymme för i föreliggande avhandling.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Här tänker jag till exempel på frågorna kring skillnader och likheter mellan förlåtelse och försoning, på sambanden mellan de båda begreppen samt huruvida det är rätt eller eftersträvarsvårt att förlåta. Förlåtelse är också ett teologiskt begrepp som kan relateras till frågor om guds förlåtelse och kristna försoningsläror. Se till exempel Carl-Reinhold Bräkenhielm, *Förlåtelse. En filosofisk och teologisk analys* (Stockholm: Proprius Förlag, 1987), de båda antologierna av Carl-Reinhold Bräkenhielm och Göran Möller, red., *Tala om försoning. Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi* (Stockholm: Verbum, 2015), *Liv i försoning. Om upprättelse i kyrka och samhälle* (Stockholm: Verbum, 2016). Inte sällan kopplas förlåtelse samman med skuld och försoning på ett sätt som ger förlåtelsen en självklar plats i försoningssammanhang. Se till exempel freds- och konfliktforskaren Ruth Illmans diskussion i boken *Ett annorlunda Du. Reflektioner kring religionsdialog* (Göteborg: Makadam, 2006). Hon skriver bland annat på sidan 70 att ”Förlåtelse banar alltså vägen till frihet. [...] Erfarenheten av förlåtelse befriar oss till kärlek för våra medmänniskor. Förlåtelsen borde åtföljas av en strävan att glömma, fortsätter ärkebiskop Leo. [...] Men vi måste också lära oss att förlåta för att kunna glömma och gå vidare. På så sätt kan förlåtelsen bana väg för försoning.” Därför är det intressant att notera att förlåtelse *inte* har någon central roll i RR programmet. Där ser man snarare att erkännande är det som möjliggör reparation. Förlåtelse är något som *kan* följa ur ett möte mellan förövare och anhöriga/brottsoffer, men som ingendera av parterna ska förvänta sig eller känna press att ge eller be om vid sina möten. Detta påtalar också den

Jag har heller inte för avsikt att ge mig in i den straffrättsliga debatten kring straffets kapacitet i förhållande till reparativt rättvisearbete, även om dessa frågor både tangerar mitt ämne och är angelägna i förhållande till mina intervjupersoners erfarenheter och det reparativa rättviseperspektivet.<sup>36</sup> Inte heller har jag för avsikt att jämföra de olika RR program som idag står till buds och används inom eller utom ramen för fängelsesammanhang i förhållande till deras effektivitet eller förmåga att skapa förutsättningar för försoning eller möjligheter att bearbeta skuld.<sup>37</sup> Eftersom detta är en filosofisk avhandling kommer inga sociologiska eller psykologiska anspråk att göras i förhållande till förövares erfarenheter av skuld, möte och försoning. Vidare kommer jag heller inte att ge någon översikt över filosofins behandling av skuld, eller redogöra för en historisk utveckling av begreppet. Skälen till detta är att jag mycket specifikt studerar ett av mig förmodat utrymme mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse som Buber inte diskuterar och som jag utifrån mina möten med förövare söker förstå och reflektera kring med hjälp av i huvudsak Lévinas och Ricoeur.

---

sydafrikanska forskaren Minette F. Plaatjies i sin avhandling kring reparativ rättvisa i fängelsemiljö i Sydafrika: "In all the semi-structured interviews with correctional officials, management, academics and those implementing restorative justice, it came out without fail that forgiveness is not a requirement for a successful Restorative Justice process. It is a possible outcome, but can never be imposed as an expectation from the offender. Preparation before an encounter should clarify this." "A model for implementation of restorative justice in the South African correctional system", (Diss., UNISA, 2008), hämtad 2017-07-03, <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/1487/thesis.pdf?sequence=1>, 283. Dessa kopplingar ger upphov till både angelägna och intressanta diskussioner som jag inte har möjlighet att ge utrymme för inom ramen för detta arbete. Dock vill jag mot bakgrund av mina reflektioner kring RR programmet understryka att det inte är min uppfattning att förlåtelse självklart bör sammankopplas med skuld och försoning.

<sup>36</sup> För dessa diskussioner se till exempel, Heather Strang, *Repair or Revenge: Victims and Restorative Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2002), Heather Strang och John Braithwaite, red., *Restorative Justice and Civil Society* (Cambridge University Press: Cambridge 2001), Molander, "Straff och moral", John Braithwaite *Restorative Justice and Responsive Regulation* (New York: Oxford University Press, 2002), Nils Christie *Lagom mycket kriminalitet*, övers. Maria Hasselström (Stockholm: Natur och Kultur, 2005), *Pinans gränser*, övers. Suzanne Almqvist (Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag, 1982).

<sup>37</sup> Se till exempel Lawrence Sherman och Heather Strang, *Restorative Justice, The Evidence* (London, The Smith Institute, 2007), Barb Toews, *The Little Book of Restorative Justice for People in Prison. Rebuilding the Web of Relationships* (Intercourse: Good Books, 2006), Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse: Good Books, 2002), *-Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, (Scottsdale: Herald Press, 2005), Heather Strang och John Braithwaite, red., *Restorative Justice. Philosophy to Practice* (Burlington Vermont: Ashgate Publishing, 2000).

I mina filosofiska reflektioner använder jag mig av filosofer som traditionellt brukar inordnas under den kontinentala filosofitraditionen.<sup>38</sup> Jag kommer således inte att diskutera skuld och försoning ur ett renodlat språkfilosofiskt eller begreppsanalytiskt perspektiv,<sup>39</sup> även om jag i mina reflektioner uppehåller mig både kring ord och begrepp rörande skuld, försoning och deras framträdanden i en människas liv. Det som intresserar mig är framförallt hur en människa, genom sin erfarenhet och utifrån en specifik kontext erfar sin skuld och möte med dem vederbörande kränkt och skadat – snarare än skuld- och försoningsrelaterade begrepps mening och referens, eller deras användning i en språkspelskontext.<sup>40</sup> Min undersökning är av fenomenologisk art i den bemärkelse att det utrymme mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse som Buber ger uttryck för, inriktas på

---

<sup>38</sup> Företrädare och skolriktningar inom den kontinentala filosofitraditionen som brukar nämnas är bland många andra Edmund Husserl, Friedrich Hegel, Karl Marx, Jean-Paul Sartre, samt fenomenologi, existentialism, hermeneutik med flera. Även de filosofer jag utgår ifrån i denna avhandling, Buber, Lévinas och Ricoeur, kan hänföras till den kontinentala filosofitraditionen.

<sup>39</sup> Som företrädare för och skolriktning inom den analytisk-filosofiska traditionen brukar bland många andra G.E. Moore, Bertrand Russell, (den tidige) Ludwig Wittgenstein, Willard Quine, samt logisk positivism/empirism nämnas. Även det som går under den metodologiska beteckningen 'begreppsanalys' och 'språkfilosofi' brukar vetenskapsteoretiskt vanligen höra hemma inom denna filosofitradition. Det ska dock inflikas att det finns paralleller, påverkan och likheter mellan vissa delar av den analytiska filosofin och fenomenologin, (se till exempel religionsfilosofen, Dick A.R. Haglunds förord till Edmund Husserls *Fenomenologins idé*, (Göteborg: Daidalos, 1995), 10). Både fenomenologin och den analytiska filosofin (Cambridgefilosofin) bemödade sig i sina respektive begynnelse om en ny realism. Paralleller mellan den så kallade Oxfordfilosofin och fenomenologin står också att finna mellan talaktsfilosofin hos J.L. Austin, språkfilosofin hos John Searle och till exempel Edmund Husserls fenomenologi. Enligt Jan Bengtsson (1949-2013) finns det också vissa likheter mellan "den sene Wittgensteins livsformsbegrepp och det fenomenologiska livsvärldsbegreppet". Jan Bengtsson, *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968*, (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1991), 40-41. Men som Haglund också påpekar råder knappast den uppdelning av filosofin i tydliga huvudriktningar längre, vilket gör att dessa av mig nämnda uppdelningar endast ska betraktas som högst schematiska och generella (se Haglund i Husserl, *Fenomenologins idé*, 11).

<sup>40</sup> Språkspel är ett centralt begrepp hos den sene Wittgenstein och handlar om hur språket får sin innebörd i vårt samspel med varandra, utifrån givna regler som etableras i sammanhanget. Det finns, som jag ovan nämnt, vissa paralleller mellan Wittgensteins språkspelsteori och fenomenologin. Till exempel tangerar livsvärldsperspektivet inom fenomenologin hur den sene Wittgenstein hänför språket till ett visst socialt sammanhang. Teologen och filosofen Heidi Jokinen skriver utifrån Wittgensteins språkspelsteori i sin avhandling *Medling vid brott. En begreppslig analys av en konfliktlösningsmetod i en senmordens tid*, (Åbo: Åbo Akademis Förlag, 2011) att: "Språket hänför sig alltid till ett visst socialt sammanhang. Detta medför att människan alltid är en del av den språkliga verklighet som hon försöker förstå och att det därför är omöjligt för henne att finna en neutral observationspunkt utanför språket." Det finns en kontextbundenhet i Wittgensteins språkspelsteori som också är möjlig att återfinna i den fenomenologiska livsvärldsansatsen. Till exempel skriver Jokinen: "När användningen [den begreppsliga] blir ett kriterium för förståelsen så ligger inte bara ett begrepp utan också ett helt liv i centrum för vårt intresse." (19).

just fenomen som skuld, möte och befrielse vilka framträder i relation till en människas existens och livsvärld.

## Forskningsläge

Mitt forskningsfokus har beröringspunkter med ett flertal forskningsfält, framförallt de som diskuterar reparativ rättvisa, skuld och försoning. Att redogöra för all den forskning som till dags dato utförts inom dessa fält är varken görligt eller relevant. I det följande väljer jag därför att kortfattat beskriva hur forskningsläget ser ut med avseende på relevant forskning som utifrån ett förövarperspektiv tangerar mina frågeställningar och/eller diskussioner kring existentiell skuldbearbetning, möte och försoning.

Det skall understrykas att det inte på långt när är lika frekvent förekommande med forskning som antar ett förövarperspektiv i relation till reparativ rättvisa, skuld eller försoning som med forskning utifrån ett brottsofferperspektiv. Den forskning som i sammanhanget trots allt ändå inkluderar ett förövarperspektiv handlar ofta om statistiska undersökningar kring återfall i brott<sup>41</sup> eller så är den på olika sätt inbegripen i ett brottsofferperspektiv i relation till reparativ rättvisa, kränkningar eller försoning.<sup>42</sup> Visserligen antas ofta, som till exempel Jokinen påtalar, ett gärningsmannaperspektiv i relation till brottsutredningar och brottsbekämpning.<sup>43</sup> Därför vill jag förtydliga att jag med en relativ avsaknad av ett förövarfokus i forskning kring reparativ rättvisa, skuld och försoning inte avser arbeten som diskuterar brottsbekämpning eller juridisk skuld. Den relativa avsaknad av ett förövarfokus jag åsyftar handlar om en brist på forskning utifrån *förövares erfarenheter* av existentiell skuld och försoning i sammanhang som till exempel rör reparativ rättvisa eller andra möten mellan förövare och brottsoffer.

Vad gäller reparativ rättvisa har mycket forskning gjorts under lång tid med avseende på vad reparativ rättvisa är och hur den används och fungerar som alternativ till ett

---

<sup>41</sup> Se till exempel Brottsförebyggande rådet, ”Återfall i brott 2014”, hämtad 2017-07-03, <http://www.bra.se/publikationer/arkiv/publikationer/2017-05-31-aterfall-i-brott-2014.html>.

<sup>42</sup> Se min redogörelse för reparativ rättvisa sidan 110.

<sup>43</sup> Jokinen, ”Medling vid brott”, 63.

retributivt rättvisesystem.<sup>44</sup> Däremot finns det, som den sydafrikanska forskaren Minette Plaatjies påtalar, betydligt mindre forskning gjord som specifikt uppehåller sig kring reparativ rättvisa i fängelsemiljö, med utgångspunkt i förövares erfarenheter: "The researcher referred earlier to the fact that not much is documented regarding Restorative Justice with sentenced offenders in South Africa. While a number of Restorative Justice Initiatives and interventions are taking place within the Correctional facilities, it appears not to be well recorded."<sup>45</sup> Plaatjies egen undersökning inriktar sig just på reparativa rättviseprogram i fängelsemiljö. I relation till förövares rehabilitering understryker hon betydelsen av att förövare i ett reparativt sammanhang exponeras för brottsoffers berättelser och lidande.

En annan forskare som specifikt studerar reparativ rättvisa utifrån ett förövarperspektiv i fängelsesammanhang är Geoff Harris, professor i fredsstudier vid universitetet i Durban. Han undersöker huruvida reparativa rättviseprogram fungerar i fängelsemiljö utifrån intervjuer med före detta intagna vid *Phoenix Zululand CF* (hädanefter förkortat PZ). Han menar att det RR program (*Starting With Us, Conversations In Families and Family Conferencing*, ett kväkarlett RR program som getts på PZ sedan 2005)<sup>46</sup> han studerar fungerar mycket väl med avseende på att förövare och deras familjer får långt bättre förutsättningar att knyta an till varandra igen efter avtjänat straff än de förövare som inte går programmet. Harris undersökning visar hur både förlåtelse och försoning ofta uppnås hos de förövare som genomgått programmet. Även sociologen Nikolaos Stamatakis och kriminologen Christophe Vandeviver understryker den avsaknad av forskning som utgår från ett förövarperspektiv i relation till reparativ rättvisa, skuld och möte med brottsoffer.<sup>47</sup> Stamatakis och Vandeviver har företagit en omfattande empirisk undersökning av

---

<sup>44</sup> För en mer omfattande redogörelse över reparativ rättvisa se vidare nedan kapitel två. Nämnas skall också att det finns en del icke-statliga sammanslutningar som aktivt arbetar med och studerar reparativ rättvisa, som till exempel The IARS International Institute, <http://www.iars.org.uk/>, The European Forum for Restorative Justice, <http://www.euforumrj.org>.

<sup>45</sup> Plaatjies, "A model for implementation of restorative justice", 6.

<sup>46</sup> Geoff Harris, "Does restorative justice work? An evaluation of restorative justice programmes at Phoenix Zululand", i *Building peace from within*, red. Sylvester Bongani Maphosa, Laura DeLuca och Alphonse Kearsley (Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2014).

<sup>47</sup> Nikolaos Stamatakis och Christophe Vandeviver, "Restorative justice in Belgian prisons: the result of an empirical research", *Crime, Law and Social Change* 59 (2013), hämtad 2017-07-12, doi: 10.1007/s10611-012-9408-8.

reparativa rättviseprogram som ges till dömda förövare i sju olika belgiska fängelser. Med utgångspunkt i förövares egna erfarenheter menar de att reparativa rättviseprogram som dels inkluderar brottsoffermöte och dels har religiösa inslag, i högre grad än andra program tenderar att främja ansvarstagande, insikt om brottets konsekvenser i brottsoffers liv och en reparativ hållning gentemot det omgivande samhället i stort.

James Garbarino, professor i psykologi vid Loyola universitet i Chicago, skriver visserligen inte utifrån reparativa rättviseprogram men väl som förespråkare för rehabilitering i motsats till straff. Han presenterar gedigen forskning utifrån sina många år som psykolog vid olika mordrättegångar. Hans bok *Listening to killers*<sup>48</sup> utgör både viktig och välkommen forskning utifrån ett förövarfokus, i vilken han driver tesen att ingen föds till förövare. Garbarino menar att risken att bli en förövare är något som grundläggs i den tidiga uppväxten utifrån mycket dysfunktionella förutsättningar. Han lyfter fram betydelsen av empati och omsorg i våra samhällsgemenskaper och menar att det är så vi kan återfå vår humanitet igen efter kränkningar och dehumanisering.

Med avseende på dagens försonings- och traumaforskning konstaterar Pumla Gobodo-Madikizela hur sällan förövarperspektiv antas. Hon efterfrågar ett större mod bland forskare att arbeta utifrån förövares erfarenheter och konkluderar i mitt avslutande samtal med henne att: "It is indeed very rare, still today, to focus on the experiences of the perpetrator when it comes to the outcomes of crimes and violations. It is so common to take the starting point in the victim's experiences. And still we need to be brave enough to focus on the perpetrator as well."<sup>49</sup> Gobodo-Madikizelas egen forskning utgör här ett viktigt undantag. Den uppehåller sig hela tiden kring en förövar-brottsoffer problematik och hon lyfter i en rad artiklar och publikationer fram betydelsefulla kopplingar mellan förövares erfarenheter och

---

<sup>48</sup> James Garbarino, *Listening to killers* (Oakland: California University Press, 2015).

<sup>49</sup> Vid mitt avslutande samtal med Pumla Gobodo-Madikizela rörande min tid som forskare i hennes forskarlag kring Historical Trauma and Transformation vid Stellenbosch University 19/9 2016 – 20/3 2017, understryker hon hur få undersökningar och hur lite av forskningsvärlden både i Sydafrika och internationellt det är som befattar sig med förövaren som utgångspunkt och första fokus, (Pumla Gobodo-Madikizela, samtal med författaren, 15 mars 2017).

existentiella frågeställningar kring försoning och humanitet.<sup>50</sup> I hennes forskarlag koncentrerar man sig på att lyfta fram och arbeta med emotioners betydelse i efterdyningar och läkande av trauman och kränkningar, vilket också är en följd av den kritik hon riktat mot TRCs arbete.<sup>51</sup> Vid universitetet i Utrecht finns ett internationellt och interdisciplinärt nätverk för förövarstudier<sup>52</sup> där det konstateras att man nyligen inom traumaforskning har ändrat fokus från ett relativt ensidigt brottsoffer- och överlevarfokus till att även inkludera förövares erfarenheter av trauma, precis det som Gobodo-Madikizela efterfrågar. Raya Morag, professor i filmstudier vid Hebrew University i Jerusalem, har företagit ett studie med utgångspunkt i modern film, där hon definierar och analyserar förövartrauma i relation till tillgänglig forskning.<sup>53</sup>

Från teologiskt håll kan sydafrikanen John W. de Gruchy's forskning nämnas. De Gruchy understryker liksom Gobodo-Madikizela betydelsen av att förövare lyssnar till och exponeras för brottsoffers känslor och erfarenheter. Förutsättningarna för försoning mellan brottsoffer och förövare ligger enligt de Gruchy bland annat i brottsoffrens möjligheter att uttrycka sin vrede och sitt hat samt förövarens villighet att lyssna *till the sounds of fury*: "Acts of vengeance and retribution are the sounds of fury, an expression of righteous anger against those who undermine or destroy human life."<sup>54</sup> Precis så som Gobodo-Madikizela hela tiden förfäktar, understryker även de Gruchy erkännandets betydelse för humaniseringen av både brottsoffer och förövare:

---

<sup>50</sup> Se till exempel Pumla Gobodo-Madikizela, "Trauma, forgiveness and the witnessing dance: making public space intimate", *Journal of Analytical Psychology* 53 (2008), hämtad 2017-07-02, doi: 10.1111/j.1468-5922.2008.00715.x, –"Empathetic Repair after Mass Trauma. When Vengeance is Arrested", *European Journal of Social Theory* 11 no. 3 (2008), hämtad 2017-07-02, doi: 10.1177/1368431008092566, –"Psychological Repair: The Intersubjective Dialogue of Remorse and Forgiveness in the Aftermath of Gross Human Rights Violations", *Journal of American Psychoanalytical Association* 63 no. 6 (2015), hämtad 2016-10-20. doi: 10.1177/0003065115615578, – *A Human Being Died That Night. A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid* (New York: Mariner Books, 2004), Pumla Gobodo-Madikizela och Chris Van Der Merwe, red., *Memory, Narrative and Forgiveness: Perspectives on the Unfinished Journeys of the Past* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009).

<sup>51</sup> Se exempelvis Emma Hutchison och Roland Bleiker "Emotional Reconciliation. Reconstituting Identity and Community after Trauma", *European Journal of Social Theory* 11 no. 3 (2008): 389, hämtad 2017-07-01. doi: 10.1177/1368431008092569.

<sup>52</sup> "Perpetrator Studies Network", Universiteit Utrecht, hämtad 2017-07-02, <https://perpetratorstudies.sites.uu.nl/>.

<sup>53</sup> Raya Morag, *Waltzing with Bashir: Perpetrator, Trauma and Cinema* (London: I.B. Tauris., 2013).

<sup>54</sup> John W. de Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*, (London: SCM-Cantebury Press, 2002), 169.



”[R]ecognizing and accepting responsibility for guilt, helps rehumanize both the perpetrator and the victim.”<sup>55</sup> Även om den kroatiska teologen Miroslav Volf inte diskuterar erkännande, så gör han en intressant analys av betydelsen av att lyfta fram sanningen i sammanhang som skadats av konflikter och fiendskap i strävan efter försoning. Enligt Volf är det viktigt att minnas rätt. Försoning kommer inte till stånd enbart för att man lyfter fram minnena om vad som skett, dessa måste också kopplas till en strävan efter försoning och inte endast rättvisa.<sup>56</sup> Den svenska forskaren Karin Bronéus, som visserligen inte är teolog utan psykolog, problematiserar en sådan hållning som till exempel Volf förespråkar kring sanningens betydelse, när hon ifrågasätter den enligt henne vanligen förekommande uppfattningen att sanning alltid är läkande i försoningssammanhang. Utifrån fältstudier i Rwanda menar hon att de som vittnat vid Rwandas *Gacaca* domstolar lider större risk för depression och PTSD syndrom än vad man tidigare förstätt.<sup>57</sup>

Utifrån ett försoningsperspektiv lyfter också den svenska etikern Maria Ericson fram bristen på forskning kring försoning med avseende på förövares erfarenheter:

I have found very *little material on the views and experiences of perpetrators of violence* with regard to reconciliation. For instance, all accounts of encounters between victims and perpetrators that I have come across have either been related by the victims or by an outside observer or mediator. [...] It also illustrates the sensitivity of the issue.<sup>58</sup>

Ericsons iakttagelse gjordes 2001 inom ramen för hennes forskning kring försoningsprocesser i Sydafrika och på Nordirland och forskningsläget med avseende på förövarfokus har förvisso förbättrats något sedan dess. Ericson själv diskuterar i sin

---

<sup>55</sup> Ibid., 191.

<sup>56</sup> Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Cambridge: Eerdmans Publishing, 2006). Volf är kanske mest känd för sin bok *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), i vilken han understryker betydelsen av omfamning (*embrace*) av den felande parten (*the wrongdoer*) med utgångspunkt i faderns roll i berättelsen om den förlorade sonen (Luk. 15).

<sup>57</sup> Bronéus, ”Rethinking Reconciliation”, (2008).

<sup>58</sup> Maria Ericson, *Reconciliation and the Search for a Shared Moral Landscape. An Exploration Based upon a Study of Northern Ireland and South Africa* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001), 78.

senare forskning till exempel förövar- och brottsoffermöte utifrån olika försoningsinitiativ, men dock inte specifikt utifrån ett förövarperspektiv.<sup>59</sup>

I sammanhanget kring försoning i relation till brott och kränkningar bör Paul Leer-Salvesens samlade forskning nämnas. Leer-Salvesen har alltsedan sin avhandling *Menneske og straff* inkluderat ett specifikt förövarperspektiv när det gäller brott, skuld, förlåtelse och försoning. I avhandlingen lyfter han fram den problematik som är viktig i mitt sammanhang, nämligen att förövaren lider av sin gärning och sin skuld, något han menar att det juridiska straffsystemet inte möter: ”Skylden forsvinner ikke når straffen er sonet ferdig. Tilgivelsen er ikke å forstå som straffens slutpunkt, eller en fortjeneste som man sparer opp til ette å ha lidd seg genom straffen. Den frihet som venter etter fengselet, er noe annet enn en frihet fra skyld. Det er en frihet fra samfunnets straff.”<sup>60</sup> Leer-Salvesen har också skrivit en rad böcker där han på olika sätt ger frågorna kring kränkningar och försoning en teologisk förankring samtidigt som de ständigt kopplas till förövarens egna erfarenheter.<sup>61</sup> Leer-Salvesen har på ett för mitt arbete angeläget sätt problematiserat försoningsbegreppet i relation till dess konkreta begränsningar och komplikationer. Han diskuterar till exempel försoningens möjligheter även då endera parten inte har möjlighet eller vill försonas och benämner det som *situert försoning*, vilket innebär att försoning måste definieras efter situationens möjligheter och begränsningar. Situert försoning kan till exempel handla om att steg tas mot försoning eller att den ena parten själv i sitt liv bryter ett destruktivt mönster och så att säga lever försoning. Mitt intervjusammanhang med dess förövarfokus och kopplingar till frågor om försoning i relation till brottsoffrens situation har en nära koppling med Leer-Salvesens utgångspunkter och därför är hans diskussioner framgent av stort värde för mig.

Den norske sociologen Yngve Hammerlin har både tillsammans med Leer-Salvesen och på egen hand forskat om våld, kriminalitet och försoning utifrån ett förövarfokus. Hans egna erfarenheter av en våldsam uppväxt nyanserar på ett djuplodande sätt

---

<sup>59</sup> Se till exempel Maria Ericson, ”Encounters between Former Perpetrators and Their Victims: Prospects and Challenges for Reconciliation”, i *The Moral Psychology of Terrorism: Implications for Security*, red. Jahlil Roshandel och Nathan Lean, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013).

<sup>60</sup> Paul Leer-Salvesen, *Etter drapet. Samtaler om skyld og soning* (Oslo: Universitetsforlaget, 1988), 89.

<sup>61</sup> Se till exempel Paul Leer-Salvesen, *Försoning etter krenkelses* (Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke, 2009), Yngve Hammerlin och Paul Leer-Salvesen *Voldens ansikter. En dialog om ondskap, ansvar og håp* (Oslo: Cappelen Damm, 2014), *Min skyld*, (Oslo: Verbum forlag, 2002).

frågorna kring försoningens gränser och möjligheter.<sup>62</sup> Som jag har förstått det definierar Leer-Salvesen sin förståelse kring *situerad försoning* just utifrån bland andra, Hammerlins erfarenheter. Nämnas i sammanhanget skall även den norske våldsforskaren Per Isdal som visserligen inte rör sig i fältet kring försoning, men som väl arbetar med våld.<sup>63</sup> Isdals samlade forskning kring våld presenterar en rik förståelse för bakgrunden till många förövares våldsamma handlingar och ger värdefulla insikter i förövares tankevärld.

En del nyare nordisk forskning antar också ett förövarperspektiv, såsom den norske forskaren Knut Hermstad i avhandlingen *Forbrytelse og selvforståelse. Et bidrag til forståelsen av en gruppe menn dømt til fengsel for seksuelle overgrep*, antar ett förövarperspektiv.<sup>64</sup> Avhandlingen handlar om brott och självförståelse med utgångspunkt i intervjuer med 20 män dömda för pedofili. Hans avhandling är skriven i forskningsfältet terapi, etik, teologi och juridik, inom ramen för den historiska filosofiska fakulteten i Trondheim. Den danska forskaren Charlotte Mathiassen diskuterar i avhandlingen *Fanget i tilværelsen. Casestudier om fastlåsthed og forsøg på frigørelse* fyra fängslade mäns erfarenheter av hur man kan leva i och förhålla sig till sig själv och sin tillvaro när man deltar i en psykologisk behandling på ett fängelse.<sup>65</sup> Mathiassen utforskar deltagarnas perspektiv i förhållande till sig själv och tillvaron under en tid, med ett särskilt fokus på hur det är att ”vara i tillvaron under och efter soning”. Hennes arbete tydliggör fängslade människors erfarenheter av existentiell brottnig med tillvaron och sig själv, vilket emellanåt tangerar erfarenheter som mina intervjupersoner också berättar om. Även om Kjetil Grødum inte specifikt antar ett förövarfokus bör hans avhandling nämnas i sammanhanget.<sup>66</sup> Utifrån Ricoeurs narrativa teorier söker han förstå och ge innebörd åt försoningsprocesser i

---

<sup>62</sup> Mogens Møller (pseudonym), *I fars vold* (Oslo: Kommuneforlaget, 2000), Hammerlin och Leer-Salvesen, *Voldens ansikter* (2014).

<sup>63</sup> Per Isdal, *Meningen med våld* övers. Ordkonst Leif Magnusson (Stockholm: Gothia Förlag, 2001).

<sup>64</sup> Knut Hermstad, ”Forbrytelse og selvforståelse. Et bidrag til forståelsen av en gruppe menn dømt til fengsel for seksuelle overgrep, i lys av terapi, etikk, og strafferett” (Diss., Trondheims universitet, 2006), hämtad 2017-07-01, <https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/242774>.

<sup>65</sup> Charlotte Mathiassen ”Fanget i tilværelsen? Casestudier om fastlåsthed og forsøg på frigørelse” (Diss., Københavns universitet, 2004).

<sup>66</sup> Kjetil Grødum, ”Narrative Justice. A study of transitional justice in Cambodia discussed on the basis of elements from Paul Ricoeur’s philosophy” (Diss., Agders universitet, 2012), hämtad 2017-07-18, [http://www.stiftelsen-arkivet.no/files/Phd\\_Kjetil\\_Grodum\\_160102012\\_red.pdf](http://www.stiftelsen-arkivet.no/files/Phd_Kjetil_Grodum_160102012_red.pdf).

Kambodja hos överlevare efter folkmordet under de Röda Khmerernas tid. I synnerhet blir hans metodologiska tillvägagångssätt intressant för mig, då han precis som jag, använder sig av Ricoeurs narrativa teori för att förstå skeenden kring *transitional justice* (övergångsrättvisa) och försoning. Han ger begreppet *transitional justice* innebörden och beteckningen *narrative justice* med avseende på den betydelse som just berättelserna och berättande har i försoningssammanhang.

Vänder man sig till Buberforskningen finner man de relativt få diskussioner kring Bubers *existentiella skuldbegrepp* som finns att tillgå framförallt hos Maurice Friedman (1921-2012) som kan räknas till en av de främsta Bubertolkarna.<sup>67</sup> Friedman diskuterar till exempel hur existentiell skuld ofta kan vara dold eller gömd för oss. Ett skäl Friedman identifierar bakom detta är det motstånd Buber lyfter fram i *Skuld och skuldkänsla* mot att identifiera sig själv med den som är skyldig, något jag känner väl igen från mina intervjuer.<sup>68</sup> Vidare menar Friedman att existentiell skuld kan vara dold av det skälet att dess problematik ofta hänförs till det personliga planet, enligt föreställningen att ”var och en bör arbeta med sin skuld på egen hand”. Friedman understryker i motsats till denna uppfattning hur Bubers existentiella skuldprocess hör hemma i det relationella utrymme där den mänskliga existensens ordning har skadats och det är där dess soning och gottgörelseprocess också bör ske.<sup>69</sup> Andra Bubertolkare som jag tagit intryck av i min förståelse av Buber och som också bör nämnas här, även om de inte specifikt diskuterar existentiell skuld, är sociologen Joachim Israel (1920-2001), teologen Ronald Gregor Smith (1913-1968) och den svenska översättaren av Bubers böcker, Pehr Sällström.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Se till exempel Maurice Friedman, ”Reflections on Hidden Existential Guilt”, *The Humanistic Psychologist* 19 (1991), –”Martin Buber’s Final Legacy: *The Knowledge of Man*”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 no.1 (1965) hämtad 2017-06-01, doi: 10.2307/1384249, –”Dialogue, Confirmation and the Image of the Human”, *Journal of Humanistic Psychology* 28 no. 2 (1988) hämtad 2017-06-25, doi: 10.1177/0022167888282012, –introduktion till *Between Man and Man* av Martin Buber, övers. Ronald Gregor Smith (New York: Macmillan Publishing, 1965).

<sup>68</sup> Friedman, ”Reflections on Hidden Existential Guilt”, 278.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 283.

<sup>70</sup> Se Joachim Israel, *Martin Buber: Dialogfilosof och sionist* (Stockholm: Natur och Kultur, 1998), Ronald Gregor Smith, *Martin Buber*, övers. Margareta Edgardh (Ludvika: Dualis förlag, 1992), Pehr Sällström, förord till *Det mellanmännsliga*, av Martin Buber övers. Pehr Sällström (Ludvika: Dualis Förlag, 1995), förord och efterskrift till *Människans väsen*, av Martin Buber övers. Pehr Sällström (Ludvika: Dualis Förlag, 2005).

En del diskussioner kring Bubers existentiella skuldbegrepp återfinns också inom psykologin och psykoterapin. Exempelvis kan den amerikanske psykoterapeuten Andrew Musetto nämnas. Han menar att Bubers existentiella skuldbegrepp är kontroversiellt inom psykoterapin, kanske framförallt för att existentiell skuld enligt Buber bör skiljas från olika slags skuldkänslor och tabun och därför implicerar ett arbete som ligger utanför psykoterapins område nämligen att *reparera den skadade mänskliga existensens ordning*.<sup>71</sup> Utifrån ett psykoanalytiskt perspektiv diskuterar den svenska psykoanalytikern Else-Britt Kjellqvist skillnaderna och likheterna mellan Freuds och Bubers skuldbegrepp.<sup>72</sup> Hon menar att skuld enligt Freud karaktäriserar människans gissel, priset vi måste betala för att vara civiliserade medan skuld för Buber utgör kronan i vår humanitet, skuld är tecken på en djupt mänsklig kvalitet hos oss.<sup>73</sup> Hon menar att både Freuds och Bubers skuldförståelser är aningen föråldrade (om än utifrån olika synvinklar) och är i behov av att relateras framförallt till människan som etisk varelse.

Religionsvetaren vid Åbo akademi, Ruth Illman forskar i området kring fred- och konfliktforskning samt religionsdialog och möten. I sin forskning har hon vid ett flertal tillfällen utgått från och fördjupat sig i Martin Bubers dialogfilosofi på ett sätt som berör människans existentiella frågeställningar i mötet med den andre.<sup>74</sup> Visserligen rör sig inte hennes diskussioner kring skuldproblematiken utan just religionsmöten och dialog, men hennes fokus på mötet med den andre lyfter fram viktiga existentiella aspekter i mötet med den andre som är av värde för mina diskussioner.

Mycket av Buberforskningen finner man inom pedagogikens område och en del inom existentiell medicin och familjeterapi.<sup>75</sup> Framförallt vill jag här lyfta fram den svenske

---

<sup>71</sup> Andrew P. Musetto, "Martin Buber and Psychotherapy", *Journal of Contemporary Psychotherapy* 12 no. 1 (1981), hämtad 2017-07-02, doi: 10.1007/BF00946231.

<sup>72</sup> Else-Britt Kjellqvist, "Guilt – Freud and Buber", *The Scandinavian Psychoanalytic Review* 23 (2000), hämtad 2017-07-01, doi: 10.1080/01062301.2000.10592602.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 241-242.

<sup>74</sup> Ruth Illman och Peter Nynäs, *Kultur, människa, möte. Ett humanistiskt perspektiv* (Lund: Studentlitteratur 2005), *Ett annorlunda Du. Reflektioner kring religionsdialog* (Göteborg: Makadam, 2006). Se även hennes doktorsavhandling, "Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete", (Diss., Åbo Akademi, 2004).

<sup>75</sup> Inom det pedagogiska forskningsfältet kan till exempel nämnas: Morgan White och Alexandre Guilherme, "*I and Thou*: The educational lessons of Martin Buber's dialogue with the conflicts of his

sociologen och pedagogen Jonas Aspelins forskning.<sup>76</sup> Aspelin diskuterar visserligen inte Bubers existentiella skuldbegrepp, men utifrån sin förtrogenhet med Bubers tankevärld både aktualiserar och applicerar han Bubers relationella filosofi i förhållande till vår samtids individualistiska utveckling och behov. I sin forskning driver Aspelin hela tiden det ömsesidiga beroende av varandra som är Bubers grundfundament och som även berör mina diskussioner kring existentiell skuld.

Religionsfilosofen Christina Runquists avhandling *Dynamisk dialog*, behandlar den religiösa kommunikationens problem utifrån Bubers dialogfilosofi.<sup>77</sup> Runquist diskuterar innebörden i det hon beskriver som *dynamisk dialog* utifrån Bubers grundsyn på mötet mellan människor som ett äkta, kraftfullt, känslomässigt och handlingsinriktat utbyte. Runquist förstår Buber så att den dynamiska dialogen i grunden är något religiöst. Med sin religionsfilosofiska ingång i Buberforskningen understryker hon Bubers filosofiska relevans inom den religionsfilosofiska forskningen.

Utifrån det forskningsläge jag tecknat ovan menar jag att mina filosofiska reflektioner kring det av mig förmodade utrymme mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse som jag är intresserad av att utforska fyller ett tomrum inom

---

times”, *Educational Philosophy and Theory* 44 no. 9 (2012), hämtad 2017-05-01, doi: 10.1111/j.1469-5812.2010.00681. Alexandre Guilherme, ”Buber, Religion and Inclusion”, i *New Perspectives in Philosophy of Education*, red. David Lewin, Alexandre Guilherme och Morgan White (London: Bloomsbury, 2014). Rita Nordström-Lytz, ”Att möta den andra. Det pedagogiska uppdraget i ljuset av Martin Bubers dialogfilosofi”, (Diss., Åbo Akademi, 2013), hämtad 2017-07-02, <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-12-2927-5>. Amanda Jane Moseley, ”A Theology of Interconnectivity: Buber, Dialogue and Cyberspace”, (Diss., Kent University, 2015). Inom existentiell medicin och familjeterapi kan nämnas: Stephen T. Fife, ”Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and Implications for Qualitative Family Research”, *Journal of Family Theory & Review* 7 no. 3 (2015), hämtad 2017-04-05, doi: 10.1111/jftr.12087. Judith M. Brown, ”Wherefore Art ’Thou’ in the Dialogical Approach: The Relevance of Buber’s Ideas to Family Therapy and Research”, *Australian & New Zealand Journal of Family Therapy* 36 no. 1 (2015), hämtad 2017-06-30, doi: 10.1002/anzf.1100. John G Scott, Rebecca G Scott, William L Miller, Kurt C Stange, Benjamin F Crabtree, ”Healing relationships and the existential philosophy of Martin Buber”, *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 4 no.1 (2009), hämtad 2017-05-01, doi: 10.1186/1747-5341-4-11. Felicia Cohn, ”Existential medicine: Martin Buber and physician-patient relationships”, *The Journal of continuing education in the health professions*, 21 no. 3 (2001), doi: 10.1002/chp.1340210308.

<sup>76</sup> Jonas Aspelin, *Den mellanmännsliga vägen. Martin Bubers relationsfilosofi som pedagogisk vägvisning* (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 2005), – *Suveränitetens pris: en kritisk studie av självhjälpslitteratur* (Ludvika: Dualis Förlag, 2008).

<sup>77</sup> Christina Runquist, *Dynamisk dialog – En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi* (Skellefteå: Norma Förlag, 1988).

existerande forskning. Vidare skapar forskningsläget också möjligheter för mig att fördjupa diskussionerna kring förövares erfarenheter av existentiell skuld och möte med dem vederbörande kränkt genom sitt brott.

## Religionsfilosofiskt sammanhang.

Religionsfilosofi beskrivs vanligtvis som ett ämne eller filosofisk disciplin med angränsningar till teologi (både systematisk teologi och etik) och som på ett särskilt sätt uppehåller sig kring frågor om filosofiska problem som uppstår i reflektion över religion och livsåskådningar.<sup>78</sup> Religionsfilosofin funderar vanligtvis över föreställningar kring livet, kärleken, döden, meningen, Gud och existensen, samt de sannings- och kunskapsanspråk som är förknippade med olika livsåskådningar och verklighetsuppfattningar. I de flesta livsåskådningar, organiserade eller privata, religiösa eller sekulära aktiveras frågor om skuld, försoning, förlåtelse, upprättelse och existentiell mening, vilket också gör religionsfilosofin till en konstruktiv diskussionspart kring frågor om metafysik, semantik, kunskapssteori och etik.

I antologin *Tillvarons utmaningar. Religionsfilosofiska studier i erfarenhet, tro och mening* skriver Thord Svensson (1975-2015), Ervik Cejvan och Catharina Stenqvist (1950-2014) att det som utmärker religionsfilosofisk analys och reflektion handlar om att studera religiösa och existentiella frågeställningar utifrån filosofiska perspektiv.<sup>79</sup> Genom att "lyfta på stenar" vill antologins författare visa att filosofins allmänna ambition att tydliggöra och granska oartikulerade utgångspunkter och traditionella synsätt också bör gälla den egna verksamheten, religionsfilosofin. Att som jag, ta min utgångspunkt i en kvalitativ studie och föra mina filosofiska diskussioner delvis med hjälp av ett empiriskt material utgör i många avseenden en utmaning av religionsfilosofins traditionella metodologiska utgångspunkter. Samtidigt berör mina filosofiska reflektioner om existentiell skuld, erkännande och möte flera av religionsfilosofins självklara intresseområden. Det är således inte någon viss religion

---

<sup>78</sup> Se till exempel definitionerna av religionsfilosofi vid universiteten Lund, Uppsala och Åbo: <http://www.ctr.lu.se/forskning/forskarutbildningsamnen/religionsfilosofi/>, <http://www.teol.uu.se/Forskning/Forskningsamnen/Religionsfilosofi/>, <http://www.abo.fi/fakultet/presentationsteologisketik>.

<sup>79</sup> Thord Svensson, Ervik Cejvan och Catharina Stenqvist, red., *Tillvarons utmaningar. Religionsfilosofiska studier i erfarenhet, tro och mening* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2012), 12.

eller religiöst förhållningsätt som är mitt studieområde i denna avhandling, utan människans existentiella frågeställningar, närmare bestämt de existentiella frågeställningarna kring skuld.

Jag uppfattar också att det idag finns öppningar inom religionsfilosofin som tillåter och uppmanar till avvikelser från gängse angreppssätt och studieområden. Den finske religionsfilosofen Tage Kurtén utgör ett exempel på detta då han använder sig just av ett empiriskt intervjumaterial för sin religionsfilosofiska forskning kring livsåskådningar. Han skriver i boken *Bakom livshållningen*, att om man vill veta mer om hur den vanliga människan tänker (om livsåskådningar, min anm.) ”måste man alltså gå ut och studera henne på ort och ställe”.<sup>80</sup> Kurténs forskning blir ett stöd för mig i mina metodologiska utgångspunkter: att religionsfilosofi är möjlig att bedriva på grundval av ett empiriskt intervjumaterial. Inom ramen för den empiriska livsåskådningsforskning som i Sverige företräts av teologen Carl-Reinhold Bråkenhielm, finns det också metodologiska öppningar i förhållande till användandet av empiriskt material, som tangerar mina ansatser i föreliggande avhandling.<sup>81</sup>

Religionsfilosofen Grace Jantzen (1948-2002) är en annan religionsfilosof som ger exempel på avvikelser från gängse angreppssätt när hon med sitt koncept om *natalitet* utmanar religionsfilosofins klassiska förhållande till *mortalitet*.<sup>82</sup> Hon utmanar med sin omvända ingång till religionsfilosofins utgångspunkter dess centrala koncept och frågeställningar. Det är enligt Jantzen inte med utgångspunkt i trossatser eller definitioner av vem/vad gud är som vi ska söka förstå religionens innebörd och människans relation till tro och till gud. I stället är det i sambanden och de relationella sammanhangen vi ska söka efter människans varande i förhållande till hennes tro på gud och så om möjligt nå en förståelse för vad religion och tro innebär. Även om min studie inte intresserar sig för varken trossatser eller människors relation till tro och gud, så uppmuntrar hennes omvända ingångar till religionsfilosofin mig

---

<sup>80</sup> Tage Kurtén, *Bakom livshållningen. Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar* (Åbo: Åbo Akademi, 1997), 22.

<sup>81</sup> Se till exempel Carl-Reinhold Bråkenhielm, Maria Essunger och Katarina Westerlund, red., *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning* (Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 2013). I den nämnda antologin finns inkluderat ett kapitel som behandlar metodologi i relation till empiriskt material och som är skriven av den norske sociologen Pål Repstad; ”Empiriska undersökningar av livsåskådningar – kvalitativa och kvantitativa metoder.”

<sup>82</sup> Grace Jantzen, *Becoming divine. Towards a feminist philosophy of religion* (Manchester: Manchester University Press, 1998).



till ett närmande av det religionsfilosofiska studieområdet från andra håll än de gängse.

Den amerikanske religionsfilosofen Kevin Schilbrack skriver om nödvändigheten av att vidga religionsfilosofins studieområde till att också innefatta andra religioner och religiösa uttryckssätt och frågeställningar än de som rymts inom och länge varit det gängse religionsfilosofiska studiet: att studera den kristna eller också möjligen någon av de övriga världsreligionernas lärosatser och riter.<sup>83</sup> Schilbrack menar att religionsfilosofin har blivit för snäv och begränsad i sina angreppssätt och studieobjekt. Många religiösa uttryckssätt och sammanhang är med religionsfilosofins gängse frågeställningar och angreppssätt således redan på förhand exkluderade från det filosofiska samtalet, anser han.

Vidare menar Schilbrack att religionsfilosofin har blivit för intellektualiserad i det att den sysselsätter sig med den studerade religionens lärosatser och dogmer och nästan inte alls behandlar dess etiska, politiska, rituella (och vill jag tillägga, existentiella) erfarenheter, uttryck och bruk. Schilbrack menar att religionsfilosofin också måste våga söka kunskap kring religion, religiösa uttryck och frågeställningar inte enbart utifrån förnuft och teoretisk argumentation, men även i möte med de erfarenheter som människor gör i förhållande till det som är viktigt och eftersträvansvärt i deras liv. Just detta är min avhandling ett försök till: att söka kunskap i möte med de erfarenheter som människor gör i förhållande till det som är viktigt i deras liv. Närmare bestämt att söka kunskap kring existentiell skuld och möjligheter till ett försonat liv i brottnings mellan några filosofiska begrepp och teorier och ett antal dömda förövarers livserfarenheter.

## Disposition

Avhandlingen är uppdelad i tre delar plus en inledning. Del ett (kapitel ett till och med fyra) utgörs av en redogörelse av mitt sammanhang, material och mina teoretiska och metodologiska utgångspunkter, så att läsaren ska kunna följa med i hur jag gått till väga då jag samlat in mitt material, hur jag hanterat och analyserat det, samt få en bild av det sammanhang RR programmet utgör och i vilket mina intervjupersoner

---

<sup>83</sup> Kevin Schilbrack, *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto* (Chichester: Wiley Blackwell, 2014), xi.

befinner sig. Del två (kapitel fem till och med åtta) utgörs av mina filosofiska reflektioner. Reflektionerna tar sin början i kapitlet om existentiell skuld för att sedan föras vidare i förhållande till vad som sker i mötet med den andre, med berättelserna och slutligen i förhållande till erkännandet. Del tre är den avslutande delen och rymmer min slutsats, samt sammandrag på engelska, litteraturförteckning och appendix.

## Del ett

I kapitel ett redogör jag för de metodologiska utgångspunkter och det fenomenologiska angreppssätt jag antagit i förhållande till hanteringen av mitt intervjumaterial och av analyserna av detsamma. Här klargör jag också mina val av de huvudsakliga teoretiker (Buber, Lévinas och Ricoeur) jag använder mig av i mina filosofiska reflektioner och redogör för hur jag menar att de är kompatibla med varandra på ett sådant sätt att deras begrepp och teorier är möjliga att använda tillsammans i religionsfilosofiska reflektioner kring existentiell skuld och mötet med 'den andre'.

I kapitel två redogör jag för de sammanhang som mina intervjupersoner är en del av och som fängelsemiljön och RR programmet utgör. Jag tecknar en kortfattad bild av Pollsmoor CC och beskriver vilka förutsättningar de intagna lever under. Jag beskriver också de gäng, *The Numbers* som merparten av alla intagna i Western Cape provinsen tillhör, en tillhörighet som i mycket hög grad påverkar deras liv inne i fängelset. Jag presenterar här också den organisation, HPM, som grundat, ansvarar för och driver RR programmet på en rad fängelser i Western Cape.<sup>84</sup> Eftersom RR programmet bygger på grunderna inom det som med ett samlingsnamn kallas för *reparativ rättvisa*, *Restorative Justice* går jag igenom grunderna inom denna teoribildning i allmänhet och hur reparativ rättvisa i synnerhet används av HPM i deras RR program i fängelse. Till viss del skiljer sig HPMS RR program från andra RR program som inte ges inom ramen för kriminalvårdsarbete. I detta kapitel redogör jag också för de *Victim Offender Dialogues*, VOD som kan komma till stånd efter att förövarna genomgått RR programmet.

---

<sup>84</sup> Däribland också Malmesbury CC, där jag var med som deltagande observatör i februari 2015.

Kapitel tre är en presentation av mina intervjupersoner, med avseende på deras drivkraft bakom att anmäla sig till RR programmet, deras tankar om skuld och erfarenheterna från deras möten med sina anhöriga och brottsoffer. I detta kapitel presenteras också stora delar av mina utskrivna intervjuer, så att läsaren ska kunna få en uppfattning om mina intervjupersoners erfarenheter.

I kapitel fyra redogör jag för de meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden som jag med hjälp av en fenomenologisk innebördsanalys identifierat i mina intervjuer. Jag har delat in meningssammanhangen i fem delar, inom vilka jag sedan diskuterar ett antal fenomen jag ser framträda. Dessa fungerar som utgångspunkt i mina filosofiska reflektioner i del två. Meningssammanhangen är: skulden, berättelserna, erkännandet, mötet och förändring.

## Del två

Del två utgörs av mina filosofiska reflektioner. Det jag ovan nämnt att jag saknar i Bubers diskussioner söker jag i denna del filosofiskt diskutera framför allt med hjälp av Lévinas och Ricoeur, i syfte att förstå det utrymme mellan en existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse som Buber inte diskuterar. Jag lyfter fram mina intervjupersoners erfarenheter i mina filosofiska reflektioner på ett sådant sätt att de ibland förstärker och understryker en diskussion och dess argument och ibland ger upphov till frågor, begränsningar och invändningar.

I kapitel fem diskuterar jag Bubers begrepp *existentiell skuld* för att teckna en bakgrund till det utrymme jag i denna avhandling önskar ge en bild av. Först går jag igenom huvudtankarna i Bubers diskussioner kring existentiell skuld och diskuterar på vilket sätt jag ser överensstämmelser och skillnader mellan hans konklusioner och mina intervjupersoners erfarenheter. Vidare diskuterar jag de processer han lyfter fram vad gäller den existentiella skuldbearbetning som han menar är viktig för den skyldiga människan. Jag söker förstå det möte mellan en skyldig människa och den han/hon står i skuld till, ett möte som Buber beskriver som en slags gottgörelse. Då Buber inte mycket mer än så beskriver detta möte försöker jag förstå det också med hjälp av hans diskussioner kring mötet i hans övriga produktion.

I kapitel sex diskuterar jag förutsättningarna för det möte med *den andre* som är utgångspunkten för förövarnas möte med de anhöriga och brottsoffren i RR

programmet. Jag gör detta med hjälp av Emmanuel Lévinas filosofi och närmare bestämt med två aspekter från hans filosofiska diskussioner: 'hur den andre bryter med min värld' och 'asymmetriens nödvändighet för subjektsblivande genom ansvarstagande'. I RR programmet är den asymmetriska strukturen en medveten strukturell utgångspunkt. Eftersom Buber inte alls lyfter fram asymmetrin i mötet mellan den skyldiga människan och den människa inför vilken hon är skyldig ser jag här att Lévinas diskussioner kan tillföra viktig förståelse för mötets struktur och skeende i programmet. Lévinas lyfter i sin filosofi också fram hur den andre påverkar och "bryter med min värld" på ett sätt som ger vidgad förståelse för vad det är som sker med förövaren i mötet med sina anhängare och brottsoffer.

I kapitel sju diskuterar jag berättelsernas betydelse i programmet och under mötet med anhängare och brottsoffer. Berättelserna har en framträdande roll, både i programmet och under mötet. Det är främst med hjälp av element ur Ricoeurs narrativa teori jag väljer att reflektera kring de olika berättelserna och berättandet i programmet. Med hjälp av Ricoeur diskuterar jag vilka berättelser det är som påverkar både förståelsen av den existentiella skulden och de erfarenheter av befrielse och pånyttfödelse som Buber talar om, samt hur detta sker. I detta kapitel vänder jag mig också helt kortfattat både till den tysk-amerikanska politiska filosofen Hannah Arendt (1906-1975) och den italienska feministfilosofen Adriana Cavarero då jag menar att deras analyser av narration kan hjälpa mig att fördjupa förståelsen av berättelsernas och berättandets betydelse i sammanhanget kring existentiell skuld och möte.

I kapitel åtta lyfter jag fram erkännandet, som liksom berättelserna, är ett av de sammanhang som framträder i mina intervjuer som mycket betydelsefullt för förövaren. I mina diskussioner kring erkännandet vänder jag mig framförallt till Ricoeur och diskuterar erkännande och identitet. Den svenska idéhistorikern Victoria Fareld diskuterar i den omarbetade versionen av sin avhandling, *Att vara utom sig inom sig: Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet*, en för mitt samtal om erkännandet, intressant aspekt om *återvändandet*, med hjälp av vilken jag vill låta fördjupa min diskussion kring erkännandet som en rörelse tillbaka till den som erkänner.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Victoria Fareld, *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet* (Göteborg: Glänta produktion, 2008)

Då mitt empiriska material är hämtat från en sydafrikansk kontext och det RR program jag diskuterar delvis har sina rötter i arbetet från TRC, har jag i kapitlen, "Det narrativa rummet" och "Erkännandet" valt att också inkludera delar av Gobodo-Madikizelas erfarenheter och analyser av försoning. Gobodo-Madikizela satt med som kommissionär i TRC 1994-96 och har därmed förstahands erfarenheter av att observera och facilitera möten mellan förövare och brottsoffren, vilket är av stort värde för mig. Det är framförallt hennes diskussioner kring rehumanisering jag intresserar mig för och använder i mina reflektioner. Hennes utgångspunkt i diskussionerna kring rehumanisering är att detta *kan* ske i den intersubjektiva kontext som förövare och brottsoffer tillsammans förmår skapa genom det hon benämner som "the witnessing dance".<sup>86</sup>

### Del tre

I den tredje och avslutande delen återfinns min slutsats. Utifrån mina filosofiska reflektioner presenterar jag här mitt bidrag till en förståelse av det utrymme i Bubers filosofiska diskussioner kring existentiell skuld och erfarenheter av pånyttfödelse och vändpunkter som han inte utvecklar. Min slutsats är att mötet mellan förövaren och dennes anhöriga och brottsoffer har kapacitet att generera transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter för förövaren. Därefter följer sammandrag på engelska, litteraturförteckning och appendix.

---

<sup>86</sup> Se Gobodo-Madikizela, "Trauma, forgiveness and the witnessing dance."

DEL 1.  
Metod, sammanhang och material



## Kapitel 1

# Metodologiska och teoretiska utgångspunkter

I följande kapitel ska jag redogöra för hur jag har förberett, genomfört och analyserat mina intervjuer. Därefter beskriver jag hur jag med hjälp av framför allt Lévinas och Ricoeur för mina filosofiska reflektioner. Slutligen argumenterar jag för valet av just dessa filosofer, varför de är kompatibla och till hjälp i samma filosofiska diskussioner samt vilka begrepp och teorier jag väljer att använda från dem.

## En fenomenologisk hållning

Utgångspunkten för mina metodologiska ansatser i denna avhandling har jag hämtat från den fenomenologiska filosofitraditionen.<sup>87</sup> Eftersom jag använder jag mig både av ett empiriskt intervjumaterial *och* en teoretisk filosofisk diskussion behöver jag en metod för att hantera intervjumaterialet *och* en teoretisk hållning som utgår från gemensamma vetenskapsteoretiska grunder och antaganden. Med utgångspunkt i en fenomenologisk livsvärldsansats<sup>88</sup> – både i hanteringen och systematiseringen av mitt

---

<sup>87</sup> Fenomenologin har på olika sätt bidragit till att öppna upp det religionsfilosofiska forskningsfältet gentemot nya frågor, ansatser och ingångar. Filosofen Merold Westphal menar att man tydligt kan se fenomenologins påverkan på det religionsfilosofiska forskningsfältet i relation till religionsfenomenologi, intentionalitetsbegreppet och i sambandet till existensialismen, se Merold Westphal, "Phenomenology and Existentialism" i *A Companion to Philosophy of Religion. Second Edition*, red., Charles Taliaferro, Paul Draper och Philip L. Quinn, 2. uppl. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010). E-bok, doi: 10.1002/9781444320152.ch18.

<sup>88</sup> Med livsvärldsansats avser jag en ansats som tar sin utgångspunkt i den betydelse av begreppet 'livsvärld' som från början återfinns i Edmund Husserls fenomenologiska teori. Med livsvärld (ty. *Lebenswelt*) avses ett antagande om en *förreflektiv* levd erfarenhet av världen. Det vi filosofiskt reflekterar över förutsätter denna *förreflektiva* livsvärld på ett sådant sätt att det är genom vårt medvetande vi varseblir och erhåller kunskap om världen och fenomenen i världen, se vidare i till exempel Richard Kearney, *Dialogues with Continental thinkers. The phenomenological heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 3-4. Metodologiskt utgår ett flertal forskare från en livsvärldsansats i relation till



intervjumaterial *och* som bakgrund, förutsatt och inkluderad, i mina filosofiska reflektioner – har jag för avsikt att föra mina diskussioner utifrån en gemensam epistemologisk och ontologisk grund hämtad från den fenomenologiska filosofitraditionen.

## Några fenomenologiska utgångspunkter

Utan att göra anspråk på någon heltäckande framställning, vill jag börja med att utifrån den fenomenologiska filosofitraditionen ge en kortfattad bakgrund till mina metodologiska utgångspunkter i detta arbete. Ordet fenomen härstammar från grekiskan och betyder ungefär 'det som visar sig', eller 'visa' (sig), 'uppenbara'.<sup>89</sup> Fenomenologi som vetenskap knyter i detta avseende an till och intresserar sig för det vi erfar och det vi upplever genom våra livserfarenheter. Den nederländske fenomenologen Max van Manen beskriver det så: "In some sense all phenomenology is oriented to practice – the practice of living."<sup>90</sup> Fenomenologi kan generellt beskrivas som studiet av mänsklig erfarenhet, i det att saker framträder och visar sig för oss i och genom vår erfarenhet.<sup>91</sup> Inom det fenomenologiska studiet uppehåller man sig framförallt vid det som rör medvetandets sfär, dock inte på ett sådant sätt att det är medvetandet i relation till psykiska symptom och funktioner eller teorier som är dess fokus: "[P]henomenology does not primarily seek to contribute a chapter to psychological theory but instead is interested in *essences*."<sup>92</sup> Distinktionen mellan essens och faktiska data är i detta avseende en viktig fenomenologisk distinktion: "[W]hatever interest phenomenology takes in consciousness, is not in the business of collecting 'factual data', of cataloging the particularities of our actual, empirical

---

sina respektive forskningsämnen, se till exempel Jan Bengtsson, red., *Med livsvärlden som grund. Bidrag till utvecklandet av en livsvärldsfenomenologisk ansats i pedagogisk forskning* 2. uppl. (Lund: Studentlitteratur, 2005) och Karin Dahlberg, Nancy Drew, Maria Nyström, *Reflective lifeworld research* (Lund: Studentlitteratur, 2001).

<sup>89</sup> "Fenomen", hämtad 2017-07-02, <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/fenomen>.

<sup>90</sup> Max van Manen, "Phenomenology of Practice", *Phenomenology & Practice* 1 no. 1 (2007): 13, hämtad 2017-07-03, <http://www.maxvanmanen.com/files/2011/04/2007-Phenomenology-of-Practice.pdf>.

<sup>91</sup> Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (New York: Cambridge University Press, 2000).

<sup>92</sup> David R. Cerbone, "Phenomenological method: Reflection, Introspection and Scepticism", i *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, red., Dan Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2012), 8.

psychological lives.”<sup>93</sup> Det är inte fenomenen som objekt, utan deras framträdande genom vårt medvetande som är fenomenologins studieområde. Denna grundläggande fenomenologiska utgångspunkt är viktig i min hållning till det jag avser utforska i detta arbete – utrymmet mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse. Jag är inte intresserad av att söka förklara detta utrymme eller dessa erfarenheter med hjälp av faktiska data i en strävan efter att objektivt beskriva det ”som det verkligen är”, utan det är dess framträdanden, hur de visar sig, hur detta skeende erfars, som väcker mitt intresse. Det är essensen i detta utrymme, skeende, process som jag vill få en bild av.

Även om liknande tankegångar funnits tidigare, kan man säga att den fenomenologiska rörelsen<sup>94</sup> startade med att den tyske filosofen Edmund Husserl (1859-1938) gav ut sina *Logische Untersuchungen* 1900/1901.<sup>95</sup> Det fenomenologiska arvet efter Husserl har sedan förts vidare inom bland annat hermeneutik, marxism, strukturalism, pragmatism, existensfilosofi och dialogfilosofi, för att nämna några.<sup>96</sup> Även i Bubers, Lévinas och Ricoeurs filosofier återfinns man influenser från fenomenologin, vilket ytterligare utgör ett skäl för mig att metodologiskt utgå från fenomenologin i detta arbete.

Husserl utvecklade sin centrala fenomenologiska teori om medvetandets intentionalitet till stor del i kontrast mot sin samtids positivistiska vetenskapsideal. Fenomenens innebörd konstitueras genom det mänskliga medvetandet och inte med hjälp av till exempel objektiva bevisbara fakta eller kausala orsakssamband.<sup>97</sup> Att vara

---

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Att beskriva den fenomenologiska filosofin som en variationsrik rörelse än mer rättvisande är att tala om den som ett enhetligt filosofiblock. Bengtsson beskriver det så här: ”[F]enomenologin är inte och har aldrig varit ett monolitiskt block. Det finns med andra ord variationer i fenomenologin och det är detta som givit upphov till beteckningen den fenomenologiska rörelsen”, Bengtsson, *Med livsvärlden som grund*, 11.

<sup>95</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweite Teil, (Halle: Max Niemeyer, 1900-1901), hämtad 2017-07-03, <https://archive.org/stream/logischeuntersu01hussgoog#page/n5/mode/2up>. Nämnas här bör att fenomenologi också är en filosofisk beteckning som man möter hos till exempel G.F. Hegel och J.H. Lambert, men som inte ska förväxlas med det som med startpunkt hos Husserl kan benämnas som den ’moderna fenomenologin’, se Jan Bengtsson, *Sammanflätningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2001), 25.

<sup>96</sup> Bengtsson, *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige*, (1991).

<sup>97</sup> Husserls metod för att studera världen och dess föremål genom våra mänskliga erfarenheter brukar beskrivas med begreppen *epoché* och *reduktion*. Helt kort kan man beskriva den så att epoché innebär att man sätter ’den naturliga attityden inom parentes’ (ty. *Einklammerung*). Den naturliga attityden är den

medveten är att vara medveten *om* någonting annat än mig själv. Eller formulerat som en fråga: *hur kommer det sig att vi uppfattar någonting som någonting?* Medvetandet är enligt Husserl riktat, eller *intentionalt*.<sup>98</sup> "[D]et [är] naturligtvis riktigt att *jaget* i *varje* akt riktar sig intentionalt mot ett föremål. Detta är ju en ren självklarhet, såtillvida som *jaget* betraktas som ingenting annat än 'medvetandeenheten,'" skriver Husserl.<sup>99</sup> När vi uppfattar någonting är det just *någonting* vi uppfattar i motsats till ingenting. Varje medvetandeakt rymmer två oupplösligt förbundna poler: varseblivningen eller medvetandet *om* någonting (*noesis*) samt dess riktning, det som medvetandet är riktat mot (*noema*). Husserl skriver: "Framträdandena hör till medvetandesammanhanget, och vi upplever dem, tingen hör till den fenomenella världen, och framträder för oss. Framträdandena själva framträder inte, utan upplevs."<sup>100</sup>

Fenomenbegreppet förutsätter ett subjekt som fenomenet "visas för", eller som den svenske filosofen Jan Bengtsson (1949-2013) uttrycker det: "[F]enomenbegreppet innesluter [...] ett ömsesidigt beroende mellan objekt och subjekt. Av den anledningen skulle vi kunna säga att de saker som avses i fenomenologin är sakerna som fenomen, det vill säga så som de visar sig för någon."<sup>101</sup> I föreliggande avhandling är detta också min utgångspunkt. Jag förstår existentiell skuld, befrielse, förändring, möte, för att nämna några, som fenomen möjliga att förstå utifrån mina

---

vi vanligen och omedelbart anammar gentemot världen, till exempel i det att vi tar för givet att det vi ser också existerar och innehar vissa egenskaper. Syftet med epochén är att 'leda oss tillbaka' till en neutral position från vilken vi varken behöver bekräfta eller förneka världens eller det aktuella föremålets existens eller status. Genom denna 'reduktion' kan vi sedan enligt Husserl utforska fenomenen så som de framträder för oss genom vårt medvetande, utan några förutfattade meningar eller tolkningar. Se Edmund Husserl, "Phenomenology", i *The Continental Philosophy Reader*, red., Richard Kearney och Mara Rainwater (London: Routledge, 1996), 17-18.

<sup>98</sup> Intentionaliteten korrelerar i denna bemärkelse med de olika objekt som vi ser eller förnimmer. Se vidare, Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 12.

<sup>99</sup> Husserl, *Logiska Undersökningar. Bd.3: Undersökningar kring kunskapens fenomenologi och teori V-VI*, övers. Jim Jacobson, (Stockholm: Thales, 2002), 54-55. Egentligen skiljer Husserl mellan tre medvetandebegrepp: medvetande som 1. "det totala reella fenomenologiska beståndet hos det empiriska jaget", 2. "inre varnande av de egna psykiska upplevelserna", 3. "sammansfattande beteckning för alla slags 'psykiska akter' eller 'intentionala upplevelser.'" (24). I det nämnda citatet jämför Husserl medvetandet med jaget.

<sup>100</sup> Husserl, *Logiska Undersökningar. Bd. 3*, 28.

<sup>101</sup> Bengtsson, *Med livsvärlden som grund*, 12.

intervjupersoners erfarenheter så som de upplever dem och som de erfar dessa inom ramen för sin respektive livsvärld.<sup>102</sup>

Husserl talar om människans 'livsvärld' som en för-reflexiv levd erfarenhet av världen, vilken är förutsatt och för handen vid varje erfarenhet vi gör.<sup>103</sup> Livsvärlden kan beskrivas som "den direkt uppfattade världen som omger oss, färgad av våra förhoppningar, känslor, värderingar och behov".<sup>104</sup> Vi kan inte stiga ur vår livsvärld, den är en del av våra liv. Därför är också vetenskapen beroende av livsvärlden, den är vetenskapens fundament: "Livsvärlden är [...] inte bara för-reflexiv, utan även för-vetenskaplig; den föregår och förutsätts av både filosofi och vetenskap."<sup>105</sup>

Det är genom vår livsvärld vi får tillgång till fenomenen, verkligheten, världen så som vi uppfattar den med hjälp av vårt medvetande. I detta avseende finns det ett viktigt samband mellan vårt medvetande och världen så som den framträder för oss. Den irländske filosofen och tillika Ricoeurs elev, Richard Kearney förklarar det så:

Only by returning to and investigating this creative nexus *between* consciousness and the world, where reality originally and primordially *appears* to us (qua *phenomenon*) in our intentional, lived experience, can we ultimately arrive at the intuition of essential truth: the true *essences* of things themselves.<sup>106</sup>

Världen och verkligheten framträder för oss som fenomen i våra levda erfarenheter. Med hjälp av vårt medvetande och genom vår livsvärld, framträder "sakerna som sig själva" och så ges vi möjlighet att förstå fenomenens essens.

Även om Husserl talar om en människas livsvärld relaterar han inte till det som generellt kan beskrivas som vår existens, innebörden i detta att vara, att existera i

---

<sup>102</sup> Se vidare kapitel fyra, för en mer utförlig redogörelse kring de fenomen jag menar mig ha sett framträda i mina intervjupersoners svar.

<sup>103</sup> Begreppet 'livsvärld' används, om än med andra ord och delvis annat innehåll än det Husserl lägger i begreppet, också av andra filosofer. Till exempel möter man hos Max Scheler ordet 'miljövärld', hos Martin Heidegger 'vara-i-världen' och hos Maurice Merleau-Ponty 'vara-till-världen', för att nämna några.

<sup>104</sup> Leif Dahberg och Hans Ruin, red., *Fenomenologi, teknik och medialitet* (Huddinge: Södertörns högskola, 2011), 13-14.

<sup>105</sup> Bengtsson, *Sammanflätningar*, 47.

<sup>106</sup> Kearney, *Dialogues*, 4.

världen.<sup>107</sup> Vänder man sig däremot till Martin Heidegger (1889-1976) diskuterar han fenomenologin i relation till existensen,<sup>108</sup> på ett för mitt sammanhang intressant vis, genom att differentiera mellan det 'vulgära' och det fenomenologiska konceptet av ett fenomen.<sup>109</sup> Fenomen i en mer vulgär bemärkelse handlar om fenomenella entiteter och empiriska objekt.<sup>110</sup> Fenomen i en fenomenologisk bemärkelse däremot, hör samman med vårt sätt att existera och vår existens och den relaterar till vårt vara. Den kroatisk-engelske filosofen Edo Pivčević, beskriver de fenomenologiska koncepten av ett fenomen utifrån Heideggers filosofi så: "They have to do with modes of existing; they relate [...] to *being*. They reveal the manner in which we are; the mode of our own being. They make themselves known through moods, feelings, emotions."<sup>111</sup> När jag nedan utvecklar det jag beskriver som 'fenomenologiska framträdanden' är det i relation till vår existens och vårt sätt att vara, som jag förstår dessa. Precis som Pivčević uttrycker det menar jag att de fenomen jag identifierar i intervjupersoners svar framträder genom deras upplevelser, känslor och emotioner och relaterar till vederbörandes existentiella erfarenheter.

Metodologiskt kan sägas att fenomenologin förhåller sig till fenomenen på ett sådant sätt att de ska kunna framträda i sig själva, utan och oberoende av någon initial tolkning eller förförståelse. Fredrik Svenaeus, professor i den praktiska kunskapens teori vid Södertörns Högskola i Stockholm skriver utifrån en fenomenologisk hållning till kunskap och vetenskap:

---

<sup>107</sup> Se Edo Pivčevićs förståelse av Husserl i Edo Pivčevićs, red., *Phenomenology and Philosophical Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), x.

<sup>108</sup> Husserls fenomenologi brukar i detta avseende beskrivas som en 'essencialistisk' version av fenomenologin till skillnad från Heideggers fenomenologi som beskrivs som existencialistisk, se Kearney, *Dialogues*, 4.

<sup>109</sup> Pivčević, *Phenomenology and Philosophical Understanding*, x.

<sup>110</sup> När Heidegger talar om fenomen i en 'vulgär' bemärkelse åsyftar han inte enbart fenomenella ting eller entiteter. Även i till exempel utläggningen av samvetet beskriver han en *utläggning* som vulgär som "i sin beskrivning av dess 'funktion', håller sig till det som *man* känner till om samvetet, samt till hur *man* rättar sig efter det resp inte rättar sig efter det." Martin Heidegger, *Varat och tiden*, Del II, övers. Richard Matz (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1992), 75-76.

<sup>111</sup> Pivčević, *Phenomenology and Philosophical Understanding*, x.

Det duger inte att bära med sig färdigformulerade meningar och teorier om man ska kunna åstadkomma en verklig grundläggning av vår kunskap av världen och oss själva [...] Den direkta erfarenheten av omvärlden och mig själv såsom levande i denna värld verkar vara den enda möjliga utgångspunkten för en sådan grundläggande reflektion.<sup>112</sup>

Husserls uttryck att gå tillbaka 'till sakerna själva' brukar lyftas fram i sammanhanget för att belysa fenomenologins grundläggande metodologiska princip om att låta fenomenen framträda före applikation av teori och logik. Eller som Bengtsson skriver i *Sammanflätningar*: "Innan vi presenterar våra lösningar och teorier bör vi med andra ord försäkra oss om hur företeelserna själva är beskaffade, och när vi har gjort det, tala utifrån dem."<sup>113</sup> Van Manen är av samma åsikt. Ska man fenomenologiskt undersöka livserfarenheter måste dessa först och främst få framträda utan forskarens teoretiska applikationer eller förutfattade meningar: "Phenomenology is a project of sober reflection on the lived experience of human existence – sober, in the sense that reflecting on experience must be thoughtful, and as much as possible, free from theoretical, prejudicial and suppositional intoxications."<sup>114</sup> Man kan säga att fenomenologin i viss mån är deskriptiv (dock inte i någon absolut bemärkelse i motsats till tolkning) i det att den försöker utsäga något om det som är, så som det är, eller så som det framträder. Fenomenologin 'vänder sig mot sakerna' och är som Bengtsson skriver "följsam mot sakerna".<sup>115</sup> Samtidigt är denna vändning mot sakerna förbunden med en vändning mot ett subjekt. Man kan beskriva det så att det finns en ömsesidighet i denna vändning, mellan subjekt och objekt. Det är genom subjektets livsvärld som sakerna framträder som sig själva *samtidigt* som sakerna transcenderar subjektet. Livsvärlden är, som Dahlberg och Ruin uttrycker det "alltid redan där", "före-given" (Voregeben), när teorin påbörjar sitt arbete".<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Jonna Bornemark och Fredrik Svenaeus, red., *Vad är praktisk kunskap?* (Huddinge: Södertörns Högskola, 2009), 23.

<sup>113</sup> Bengtsson, *Sammanflätningar*, 24.

<sup>114</sup> Van Manen, "Phenomenology of Practice", 12.

<sup>115</sup> Bengtsson, *Med livsvärlden som grund*, 11.

<sup>116</sup> Dahlberg och Ruin, *Fenomenologi*, 13.

## Intervjuer

Att anta en fenomenologisk hållning till mina intervjuer har jag funnit både fruktbart för mitt syfte och respektfullt gentemot mina intervjupersoner. Min avsikt med att inkludera ett intervjumaterial i denna avhandling är inte att nå fram till kausala samband eller objektiva fakta om förövare, existentiell skuld och försoning. Jag är istället intresserad av att förstå så mycket som möjligt om mina intervjupersoners erfarenheter av att leva med existentiell skuld och att möta sina anhöriga och brottsoffer. Därför har det varit av stor vikt för mig att låta berättelser och erfarenheter få framträda på sitt eget sätt, utan att jag antar någon teoretisk eller metodologisk förförståelse kring vad de berättar om. Till min hjälp har jag därför använt mig av en fenomenologisk innebördsanalys (se kommande avsnitt) för att kunna dela in intervjusvaren i meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden och på så sätt göra intervjusvaren kommunicerbara i mina filosofiska reflektioner. Det är mina intervjupersoners erfarenheter och upplevelser jag sedan vill använda mig av på ett sådant sätt att de hjälper mig i mina filosofiska reflektioner att ställa frågor och komma med invändningar, uppmärksamma eventuella processer och förutsättningar i mötet och om möjligt bistå mig i mitt utforskande av det utrymme Buber inte diskuterar. De personer jag intervjuar har i sina liv erfarit det Buber skriver om men inte utvecklar. Därför vill jag låta deras erfarenheter hjälpa mig att utforska detta utrymme. Min fenomenologiska utgångspunkt i detta arbete ligger, som Pivčević uttrycker det: "[in the] acceptance of the general principle that philosophical priority should be given to an analysis of experiences from the point of view of those who have the experiences or are able to have them".<sup>117</sup>

### *Urval*

Jag har sammanlagt intervjuat 21 dömda förövare (åtta kvinnor och tretton män) i enskilda intervjuer. Vid urvalet av intervjupersoner har jag varit helt beroende av HPM. Det är dem jag frågat om möjliga intervjupersoner och det är de som också har tillfrågat personerna. Jag har inte haft tillstånd att gå runt i fängelset på egen hand och jag har heller inte känt till vilka personer som både genomgått RR programmet och mött sina brottsoffer. Detta har varit mina två kriterier vid önskemål om möjliga intervjupersoner – att de genomgått RR programmet och att de träffat sina

---

<sup>117</sup> Pivčević, *Phenomenology and Philosophical Understanding*, xii.

brottsoffer. Vid mina intervjutillfällen hade sex av kvinnorna och tolv av männen träffat sina brottsoffer. Övriga tre förövare träffade antingen sina brottsoffer senare, väntade på VOD eller gavs inte möjlighet till VOD (se utförligare beskrivning kring vem och varför i kapitel två). Vidare har jag velat intervjua både kvinnor och män som gått RR programmet vid olika tidpunkter, detta för att få en så stor spridning av deltagare som möjligt både med avseende på kön och vid vilket tillfälle de genomgått programmet. En person av alla tillfrågade har tackat nej till att ställa upp på en intervju. Hans skäl var att han blivit intervjuad många gånger och att han upplevde det smärtsamt att återberätta sin historia gång på gång. Ingen av mina intervjupersoner har tidigare blivit intervjuad.

### *En kvalitativ ansats*

Eftersom jag inte ämnar göra någon statistisk eller evidensbaserad undersökning har jag valt att anta en kvalitativ ansats i förhållande till mina intervjuer. Repstad beskriver en kvalitativ studie som ett sätt att studera en begränsad miljö med fokus på dess helhet till skillnad från en kvantitativ studie ”där man gärna abstraherar, det vill säga från den konkreta verkligheten drar ut några få drag eller egenskaper som ofta kallas variabler”.<sup>118</sup> Så långt det är möjligt är det angeläget att ha en nära och direkt kontakt med det man studerar, menar Repstad. En kvalitativ metod bör också enligt Repstad kunna vara flexibel. Man behöver som forskare kunna förändra frågeställningar och ansatser i förhållande till det som sker under till exempel en intervju, vilket i en kvantitativ intervjusituation skulle ge icke-jämförbara data. I en kvalitativ intervju däremot är det som Repstad skriver inte ”särskilt problematiskt att ändra stimuli [...] och att det är helt i sin ordning att i forskningsprocessen utnyttja den information som man får av en tillfällighet”.<sup>119</sup> Dessa generella skillnader mellan kvalitativ och kvantitativ forskningsmetod har naturligtvis att göra med skilda anspråk på vad man ämnar använda sina data till. I mitt fall ämnar jag, som jag ovan påpekat, alltså inte använda mina intervjusvar för att dra några generella slutsatser. Mina intervjupersoners svar vill jag använda för att berika mina filosofiska reflektioner kring existentiell skuld och möte. Därför är ett kvalitativt förhållningssätt gentemot mitt intervjumaterial att föredra, också på ett sådant sätt som Repstad diskuterar – att i

---

<sup>118</sup> Repstad, *Närhet och distans*, 15.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 16.



forskningsprocessen både kunna ”förändra frågeställningar och ansatser i förhållande till det som sker” och ”utnyttja information man får av en tillfällighet”.<sup>120</sup>

Det finns ingen specifik fenomenologisk metod eller teknik utformad för datainsamling inom fenomenologisk livsvärldsforskning.<sup>121</sup> För en undersökning som utgår från en fenomenologisk livsvärldsansats är det möjligt att som professorn i vårdvetenskap och tillika metodutvecklaren, Karin Dahlberg skriver:

[...] make use of all types of data gathering techniques found in everyday life and in other research approaches, although some types, such as questionnaires, are of limited value. Because the aim is to find lived experience, interviews and narratives are the most valuable data sources, but observations and drawings are techniques that also are useful in lifeworld research.<sup>122</sup>

Tre grundfaktorer bör dock färga forskarens hållning: forskningsfrågan, fenomenets natur och strävan efter att ’gå till sakerna själva’.<sup>123</sup>

Metodutvecklarna Steinar Kvale och Svend Brinkman beskriver ett kvalitativt förhållningssätt i en forskningsintervju bland annat som en förståelseform inspirerad av fenomenologin.<sup>124</sup> I fokus för en kvalitativ intervju står intervjupersonens livsvärld och vederbörandes relation till denna.<sup>125</sup> Fokus i mina intervjuer har varit den livsvärld som fängelset utgör som bakgrund (med överbeläggning, strafftider, materiella omständigheter, The Numbers etc.) och som RR programmet och mötet med anhöriga och brottsoffer utgör som förgrund i mina intervjupersoners liv. Även om dessa möten har skett vid ett eller högst två tillfällen har jag ändå betraktat dem som en del av intervjupersonens livsvärld.

En hjälp i denna kvalitativa ansats är att utgå från halvstrukturerade intervjuer. En halvstrukturerad intervju är varken ett öppet samtal eller ett slutet frågeformulär, utan intervjuer förberedda utifrån ett antal övergripande frågor och temata som hör

---

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Dahlberg, Drew, Nyström, *Reflective lifeworld research*, 149.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid., 146.

<sup>124</sup> Steinar Kvale och Svend Brinkman, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, 2. uppl. övers. Sven-Erik Torhell (Lund: Studentlitteratur, 2009), 43.

<sup>125</sup> Ibid., 42-45.

samma med det område man är intresserad av att utforska och en öppenhet för flexibilitet i intervjusituationen. Dahlberg beskriver livsvärldsforskningens intervjusituation ungefär som att befinna sig i dialog eller samtal med en annan person, guddad av ett antal frågor som fokuserar på den situation eller det fenomen man vill undersöka.<sup>126</sup> För mig har fokus varit intervjupersonernas egna upplevelser kring skuld och möte. Jag har velat ge utrymme för deras berättelser och sätt att förstå det de varit med om. Därför har ett halvstrukturerat frågeformulär varit det som fungerat bäst för mina intervjuer. Jag har formulerat ett antal frågor av mera generell art och sedan bett intervjupersonen berätta om sina erfarenheter utifrån dessa, exempelvis: ”Varför anmälde du dig till RR programmet?”, ”Vad tänker du om (din) skuld?”, ”Hur kändes det att möta ditt/dina brottsoffer?”, ”Är det någon skillnad på att erkänna inför domstolen och inför brottsoffren?”, ”Berätta om programmet”, ”Berätta om mötet med dina brottsoffer.”<sup>127</sup> Vissa intervjupersoner hade inga svårigheter att börja beskriva sina erfarenheter utifrån dessa öppna frågor, medan andra svarade helt kort på frågorna. Detta innebar att jag både fick ställa följdfrågor, tydligare definiera och ibland omformulera frågorna mera ingående.

Jag har försökt uppmärksamma både kroppsspråk och betoning av ord och har ibland även tydliggjort detta för intervjupersonen. Till exempel kan jag ha tydliggjort för personen att vederbörande suckar tungt när han/hon berättar om en viss situation och då har jag frågat: ”du suckar när du berättar detta, betyder det att det känns besvärligt eller tungt?” Eller när vederbörande fallit i gråt har jag till exempel sagt: ”jag ser att du blir ledsen nu, vad är det som gör dig ledsen?” Med hjälp av min uppmärksamhet på processen har jag försökt vara så öppen som möjligt för vad en specifik händelse eller situation betyder för min intervjuperson. Jag har försökt lyssna till *hur* intervjupersonen säger det han/hon säger, det man inom gestaltteorin brukar kalla för att lyssna mer till processen än till orden.<sup>128</sup> Betoningar, suckar, viskningar, ögonkontakt eller undvikande av ögonkontakt, kroppsspråk, tystnad etc. har varit viktigt att uppmärksamma för att förstå innebörden i det vederbörande säger.

---

<sup>126</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 154-155.

<sup>127</sup> Se appendix där jag listat mina intervjufrågor.

<sup>128</sup> Se till exempel Hanne Hostrup, *Gestaltterapi. En introduktion till grundbegreppen* (Stockholm: Bokförlaget Mareld, 2002), 72-73. Bent Falk, *I verkligheten. Supervision i gestalt-terapeutisk sjuksorg* (København: Forlaget ANIS, 2006), 29.

Eftersom jag och samtliga av mina intervjupersoner varken delar samma kulturella bakgrund eller samma erfarenheter av att begå brott och sitta i fängelse har det varit extra viktigt för mig att vara öppen för det som sägs. I synnerhet har detta varit utmanande då jag i ett fall har varit beroende av tolk från afrikaans till engelska. Det är därför möjligt att jag inte fullt ut har kunnat göra rättvisa åt nyanser eller innebörder som är starkt språk/kultur/erfarenhetsbundna. Väl medveten om att mycket av det tysta språk som utgör en del av processen i det som sägs går förlorat för mig då jag inte kan uppmärksamma detta, har jag med hjälp av övriga intervjuer försökt jämföra det som sägs i intervjuerna. Jag har också frågat tolken om betydelser jag trott mig iaktta och om det är något jag missat på grund av språkets begränsningar.

Kvale och Brinkman understryker betydelsen av medvetenhet om mångtydighet i intervjusituationen. Intervjuaren bör vara medveten om att intervjupersonens uttalanden ibland kan vara både mångtydiga och motsägelsefulla, som en återspeglning av den livsvärld vederbörande lever i.<sup>129</sup> Mångtydigheten har varit den av de aspekter i en kvalitativ intervjusituation som Kvale och Brinkman lyfter fram som varit mest utmanande för mig under mina intervjuer. Jag och intervjupersonerna lever i olika kulturer, inte bara av språklig, kulturell och nationell art och tillhörighet, utan även med avseende på erfarenheter av vad det innebär att begå brott, bli dömd i domstol, sitta i fängelse eller vara beroende av The Numbers.

Här har medvetenhet om öppenhet varit extra viktig för mig och fungerat som en påminnelse om ödmjukhet inför en livsvärld som jag inte äger någon egen erfarenhet av och som av det skälet begränsar mig i min förståelse av densamma. Sannolikt är det så att jag utifrån dessa mina begränsningar gått miste om flera innebörder i mina intervjupersoners berättelser kring skuld, RR programmet och mötet med de skadade. Med hjälp av mina deltagande observationer och samtal med Jonathan och Jenny Clayton har jag försökt att få en så välgrundad uppfattning som möjligt av den livsvärld jag inte själv har erfarenheter av. Jag har ställt frågor och bitt Jonathan och Jenny Clayton att kommentera mina observationer och iakttagelser om det är något jag förbiser eller inte förstår utifrån min kontext. Jag har vidare lagt mig vinn om att

---

<sup>129</sup> Kvale och Brinkman, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, 47.

ställa frågor så fort jag upplevt mångtydiga svar, motsägelser och sådant jag inte förstått.

Det mellanmännsliga samspelet har i synnerhet varit en viktig aspekt i intervjuerna. Man blir omedelbart iakttagen och "bedömd" när man stiger in på ett fängelse. Än mer iakttagen blir man om man är vit och kvinna. Det är av yttersta vikt att man på ett fängelse kan inge förtroende om man alls ska kunna få kontakt med den person man vill intervjua. Redan min härkomst har varit ett hinder i dessa försök. Men som jag förklarar tidigare har både HPM, mina många återvändanden till Pollsmoor CC och RR programmet, samt min svenska tillhörighet medverkat till att inge ett förtroende som för mig har varit viktigt i kontakten med mina intervjupersoner. Jag är därför tämligen säker på att jag hade fått andra svar om jag inte hade haft kontakt med HPM och kunnat åtnjuta deras förtroendekapital. På samma sätt är jag tämligen säker på att jag också hade fått andra svar på mina frågor om min hudfärg varit en annan.

### *Efter intervjuerna*

Vid varje intervju har jag fört anteckningar. Visserligen har jag haft tillstånd att använda en bandspelare, men detta har i praktiken varit besvärligt och blivit ifrågasatt av fängelsepersonal. Detta har medfört att jag slutade ta bandspelaren med mig för att undvika onödiga missförstånd och diskussioner vilka ibland kunde ta all den tid i anspråk som jag hade till förfogande för intervjun. Efter varje intervju har jag renskrivit mina anteckningar så fort som möjligt av hänsyn till att ju längre tid jag låter gå mellan intervjun och renskrivandet desto mer kommer det att påverka mitt minne av vad som sagts, betydelser, processer, kroppsspråk, tystnader mm. Ofta har jag suttit i min bil på parkeringsplatsen alldeles utanför fängelset och för hand renskrivit mina anteckningar, vilket har varit av yttersta nödvändighet för mig, då jag under intervjuns gång snabbt försökt anteckna det som sagts. Jag har inte haft möjlighet att under intervjuns gång skriva ner ord för ord då jag deltagit i ett samtal med intervjupersonen. När jag kommit hem har jag sedan renskrivit intervjuerna ytterligare en gång, på min dator.

Med tanke på att mina intervjuer inte är bandinspelade utgör detta en svaghet i min materialhantering. Av praktiska skäl beslöt jag mig för att avstå diskussionen kring tillstånd för bandspelare med ansvarig kriminalvårdspersonal av hänsyn till att jag ville

utnyttja den tid som var avsatt för mina intervjuer. Valet jag stod inför var att antingen gå miste om intervjuerna helt och hållet (eftersom diskussionerna med ansvarig kriminalvårdspersonal oftast tog all min intervjutid i anspråk) eller att genomföra dem och föra anteckningar under tiden. Jag valde att göra det sistnämnda eftersom min förhoppning var att jag trots allt skulle kunna fånga upp åtminstone övergripande processer och tankar hos mina intervjupersoner kring skuld och möte med anhöriga och brottsoffer. Jag är medveten om att bandinspelning hade varit en mer tillförlitlig metod. Repstad nämner att bandupptagning under en kvalitativ intervju är att rekommendera framför anteckningar av flera skäl: Man kan som intervjuare koncentrera sig på samtalet utan att distraheras av att behöva anteckna. Det är lättare att uppmärksamma det icke-verbala beteendet, samt att tonfall och gester dokumenteras på ett enkelt sätt.<sup>130</sup> Kvale och Brinkman förordar också bandupptagning av i stort sett samma skäl som Repstad och lyfter fram begränsningarna med att anteckna under en intervju. Samtidigt menar de att just det aktiva lyssnande och den erinring som den antecknande intervjuaren är hänvisad till också kan hjälpa vederbörande att ”bevara just de innebörder som är väsentliga för undersökningens ämne och syfte”.<sup>131</sup> Kvale, Brinkman och Repstad nämner också situationer då bandinspelning kan riskera att fungera negativt i förhållande till intervjupersonen. Således avvisar de inte intervjuer baserade på anteckningar, även om de föredrar bandinspelning.

Avsaknaden av bandinspelning väger jag mot det syfte mina intervjusvar har i mina filosofiska reflektioner. Mitt syfte är varken att göra några generella uttalanden eller sociologiska uppskattningar om förövare överlag, eller om deras erfarenheter av skuld och möte. Min avsikt har från början varit att filosofiskt reflektera kring existentiell skuldbearbetning och möte utifrån Bubers filosofi. Det som motiverat mig att trots allt inkludera ett antal dömda förövars intervjusvar i mina filosofiska reflektioner är att deras erfarenheter kanske kan hjälpa mig att observera och ifrågasätta sådant som jag med hjälp av den filosofiska teoribildningen eventuellt inte uppmärksammar i det specifika utrymme i Bubers diskussion mellan existentiell skuldbearbetning och vändpunkt som jag vill utforska. De 21 dömda förövarna som jag intervjuat befinner sig som jag förstår just i detta utrymme jag vill diskutera och bär säkerligen på

---

<sup>130</sup> Repstad, *Närhet och distans*, 93-94.

<sup>131</sup> Kvale och Brinkman, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, 195.

erfarenheter som kan berika mina filosofiska reflektioner och få mig att bli uppmärksam på sådant jag kanske annars inte skulle ha observerat eller tänkt på. Det är med avseende på detta jag ämnar använda mitt empiriska intervjumaterial.

Mitt empiriska metodval innebär dock att jag bara i liten utsträckning kan uttala mig om förövares upplevelser och erfarenheter av existentiell skuld på ett generellt plan. Jag kommer inte heller att kunna säga huruvida mötet med anhöriga och brottsoffer är den väg som möjliggör soning och/eller existentiell skuldbearbetning på ett sådant sätt att jag vågar förespråka detta som en metod framför andra i vad gäller förövares existentiella skuldproblematik. Det jag däremot kan säga något om är hur dessa 21 personer som jag intervjuat har erfarit sin existentiella skuldbearbetning i relation till sina möten med anhöriga och brottsoffer. Jag kan också säga någonting om hur de upplever sin skuld och om det svåra lidande de ger uttryck för i tron att inte ha någonstans att vända sig med sin skuld. Vidare kan jag också säga någonting om hur mötet för samtliga av dem som träffat sina anhöriga och brottsoffer har varit befriande och som jag tolkar det, transformerande för dem.

Hur man än går till väga finns det alltid komplikationer förbundna med övergången från muntligt till skriftligt språk. Det finns en klyfta mellan det som sker i intervjun och det som sedan skrivs ner från intervjun. Som Kavle och Brinkman påpekar finns det ”ingen sann, objektiv omvandling från muntlig till skriftlig form. En mer konstruktiv fråga är: ’Hur ser den utskrift ut som lämpar sig för mitt forsknings-syfte?’”<sup>132</sup> För mitt vidkommande är det inte av avgörande vikt med exakta ordalydelser då jag inte avser att företa en språklig analys eller statistiska jämförelser, även om jag naturligtvis vinnlagt mig om att återge intervjuerna med så exakta ordalydelser som möjligt. För mig har fokus varit på de övergripande processerna kring skuld, RR programmet och mötet med de skadade som mina intervjupersoner upplevt.

Eftersom min avsikt är att ge mina intervjupersoner möjlighet att berätta något om sin livsvärld i syfte att låta fenomenen kring skuld, RR programmet och mötet med de skadade framträda menar jag att det faktum att jag själv renskriver mina anteckningar relativt omedelbart efter intervjun och sen ytterligare en gång, medverkar till att intervjuvären kan fungera som trovärdigt material i min avhandling i förhållande till

---

<sup>132</sup> Ibid., 203.

mitt syfte. Frågan om intervjuutskrifternas reliabilitet är en viktig fråga då man baserar sin forskning på intervjuer.<sup>133</sup> Den mest avgörande faktorn i sammanhanget är att den som gjorde intervjun också skriver ut densamma, eftersom mycket av det som sker i intervjun inte syns i text. Detta är information som enbart intervjuaren har och som har betydelse för innebörden i intervjuvaren.

### Fenomenologisk innebördsanalys av mina intervjuer

För att kunna använda mina intervjuvar i mina filosofiska reflektioner har jag analyserat svaren och systematiserat dem så att de blir kommunicerbara i min diskussion kring existentiell skuld, möte och transformation. Till min hjälp har jag valt att använda en fenomenologisk innebördsanalys, en fenomenologisk metod utarbetad för empirisk forskning inom humanvetenskaperna.<sup>134</sup> I Sverige har Dahlberg utvecklat denna metod med utgångspunkt i fenomenologisk livsvärldsforskning.<sup>135</sup> Då det inte finns någon filosofisk metod tillgänglig som är specifikt utvecklad för empirisk forskning inom religionsfilosofi, har jag varit tvungen att söka mig utanför mitt eget ämnes metodbildningar.

Man skulle också kunna tänka sig att jag sökte en ingång till mitt undersökningsområde med hjälp av det som går under namnet 'livsåskådningsforskning', inom vilken man använder både empiri och teoretiskt resonemang nära sammankopplade med filosofi och teologi.<sup>136</sup> Inom livsåskådningsforskning finns en del paralleller till mitt undersökningsområde, såsom ett fokus på människans existentiella frågor och villkor: "Livsåskådningar är, kort uttryckt, människans olika

---

<sup>133</sup> Ibid., 200-202.

<sup>134</sup> Dahlberg utgår från den amerikanske psykologen Amedeo Giorgis fenomenologiska metod när hon drar upp riktlinjer för analys av datamaterial. Se till exempel Amedeo Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology. A Modified Husserlian Approach* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009). Giorgi utgår i sin metodologiska hållning inte specifikt från en psykologisk teoribildning, utan från en generell fenomenologisk, i syfte att kunna användas i kvalitativa undersökningar. Han skriver: "[T]he steps that I will be delineating are those that any qualitative researcher, regardless of perspective or theory, would have to follow, except that I implement them with phenomenological guidelines." 128.

<sup>135</sup> Dahlberg, Drew, Nyström, *Reflective lifeworld research*, (2001).

<sup>136</sup> Bråkenhielm, Essunger och Westerlund, *Livet enligt människan*. Som Repstad också skriver i denna antologi finns det i och för sig "inga särskilda empiriska metoder för att studera människors livsåskådningar." Repstad, "Empiriska undersökningar av livsåskådningar", 229.

sätt att försöka svara på frågan om vad det innebär att leva som människa i världen, tillsammans med andra, och hur man kan hantera de existentiella frågorna.”<sup>137</sup>

Det som gör att jag ändå inte väljer detta förhållningssätt hör samman med att man inom livsåskådningsforskning primärt är intresserad av att förstå människans livserfarenheter, existentiella frågor och villkor i relation till hennes religion eller livsåskådning.<sup>138</sup> I sin redogörelse för utvecklingen av livsåskådningsforskningen beskriver Kurtén hur man i den nutida forskningen ”med hjälp av livsåskådningsbegreppet, närma[r] sig människan som religiös och meningssökande varelse”.<sup>139</sup> Min ansats i detta arbete är snarare att uppfatta som det omvända. Jag vill inte närma mig människan utifrån ett livsåskådningsbegrepp i syfte att förstå henne som religiös och meningssökande varelse. Jag vill närma mig ett förmodat utrymme eller skeende i en existentiell skuldbearbetning, *utifrån och med hjälp av skyldiga människors erfarenheter*

---

<sup>137</sup> Bråkenhielm, Essunger och Westerlund, *Livet enligt människan*, 10-11. Samtidigt ska det understrykas att en människas livsåskådning inte med nödvändighet är ett teoretiskt instrument för hennes verklighetsuppfattning, utan den har också en funktionellt-praktisk förankring. Enligt Kurtén är en livsåskådning knuten till individen och hennes livssyn och som sådan något som konstituerar hennes verklighet. Se Kurtén, *Bakom livshållningen*, 17.

<sup>138</sup> Religionsfilosofen Catharina Stenqvist (1950-2014) gör i sammanhanget en för mig viktig differentiering mellan livshållning och livsåskådning i det att hon uppmärksammar skillnaden mellan ”att ’ha’ en livsåskådning och att ’vara’ en livshållning.” Hon skriver: ”I talet om livsåskådningar skymtar enligt min uppfattning en känsla av att livsåskådningar är som om de vore klädnader vilka kan tas av och på efter behag. En livsåskådning är någonting som en människa ’har.’ Men jag ser det istället så att en människas livshållning är ett uttryck för vem hon är. Människan ’är’ sin livshållning. Våra livshållningar är med andra ord sammantvinnade med vilka vi människor är på ett mer intimt sätt än vad jag uppfattar att livsåskådningar implicerar. En livsåskådning kan människan vara utan, men inte en livshållning.” (Catharina Stenqvist, ”En intensiv livshållning” i *Tillvarons utmaningar*, red., Svensson, Cejvan och Stenqvist, 122). Enligt Stenqvist står religionsfilosofins stora utmaning och livshållningens kärna att finna i människans existentiella orientering (i synnerhet i förhållande till hennes ändlighet enligt Stenqvist), snarare än i det som utgör hennes frågor om vad det innebär att existera, att vara människa. I detta avseende ligger det Stenqvist benämner som en människas livshållning närmare det jag tar som min utgångspunkt, nämligen människans livsvärld, än det som går under beteckningen livsåskådning. Både livshållningen och livsvärlden är någonting en människa ”är”/”är del av” (min anm.), snarare än ”har.” Båda är vidare en del av människans existens och kan därför inte bytas ut, något som Stenqvist antyder att en livshållning kan. Denna skillnad utgör ytterligare ett skäl för mig varför inte livsåskådningsforskningen passar mitt forskningssyfte. Mitt fokus är på hennes existentiella orientering, på hennes livserfarenheter, det som är en del av hennes liv och som inte kan bytas ut, för att låna Stenqvist vokabulär. Mitt fokus är inte på hur den åskådning är beskaffad som lite förenklat ”hjälper henne att leva, eller skapa mening i livet” utan på hur livet, närmare bestämt skulden och mötet har drabbat henne, hur hon utifrån dessa erfarenheter *förhåller sig till sitt liv*.

<sup>139</sup> Tage Kurtén, ”Livstro, teologi och livsåskådningsvetenskap. Bortom religiöst och sekulärt”, i *Livet enligt människan, Om livsåskådningsforskning*, red. Carl-Reinhold Bråkenhielm, Maria Essunger och Katarina Westerlund, (Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 2013), 137.



av att befinna sig där. För detta syfte menar jag att en livsvärldsfenomenologisk ansats passar bättre än en ansats som utgår från livsåskådningsbegrepp.

Skälen till att jag valt att använda mig av en fenomenologisk innebördsanalys med utgångspunkt i en livsvärldsansats är flera. Metodologiskt ligger den fenomenologiska innebördsanalysen nära grundstrukturerna i fenomenologisk analys.<sup>140</sup> På så sätt kan jag utgå från samma vetenskapsteoretiska grund både i förhållande till mina filosofiska reflektioner och i hanteringen av mitt intervjumaterial. De fenomenologiska grundstrukturerna passar också mitt syfte med föreliggande avhandling; jag är intresserad av att undersöka vad och på vilket sätt något framkommer i processen, skeendet eller utrymmet mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse. Jag är intresserad av att utforska detta utrymme utifrån och med hjälp av mina intervjupersoners erfarenheter. Det är inte i relation till någon livsåskådning, religiös tillhörighet eller annat jag är intresserad av att undersöka det – det är i relation till en skyldig människas livsvärld. Ett sådant syfte menar jag, hör hemma i ett fenomenologiskt sammanhang.

Ytterligare skäl bakom mitt val av en fenomenologisk innebördsanalys är att jag har velat eftersträva att mitt intervjumaterial så långt det är möjligt ska få framträda på sitt eget sätt, vilket i grunden är en generell fenomenologisk hållning.<sup>141</sup> Eftersom jag valt att intervjua personer från en annan kulturell, språklig och erfarenhetsmässig kontext än min egen, har jag velat värna, framhäva och söka förstå, inte bara deras svar, utan också förstå deras svar i relation till deras livsvärld. Epistemologiskt utgår den livsvärldsansats som Dahlberg arbetar med från koncept som öppenhet, omedelbarhet, intersubjektivitet, mening och unicitet.<sup>142</sup> I synnerhet intersubjektivitet och mening är koncept som av mig både förutsätts och hela tiden är del av mitt undersökningsområde. Dahlberg skriver vidare: "Phenomena such as suffering, meaning, learning, remembering, understanding, caring and teaching have no

---

<sup>140</sup> Om man jämför Dahlbergs uttolkning av den fenomenologiska innebördsanalysen med de fenomenologiska grundstrukturerna så finner man att analysmetoden står mycket nära dessa. Sokolowski lyfter till exempel fram de tre formella strukturerna i fenomenologisk analys; delar och helhet, mångfald i identitet och närvaro och frånvaro, se Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 22-41.

<sup>141</sup> Det förekommer ett antal fenomenologiska variationer som alla på olika sätt förhåller sig till livsvärlden. Generellt kan de beskrivas i termer av deskriptiv, transcendent, existensfilosofisk och hermeneutisk fenomenologi, se Bengtsson, *Med livsvärlden som grund*, 12-16.

<sup>142</sup> Se Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 23.

concrete existence in time and space. They are phenomena only within a lifeworld perspective; there is no other meaning, or suffering, or learning than that which we experience.”<sup>143</sup> Att lyfta fram fenomen relaterade till en människas livsvärld är just det jag är intresserad av att göra, i mitt fall fenomen som skuld, befrielse, möte, förändring, berättelser med flera. Det är i syfte att få syn på vilka fenomen som framträder i det förmodade utrymmet mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse. Till detta menar jag att mina intervjupersoners erfarenheter kan hjälpa mig, eftersom jag antar att de befinner sig eller har befunnit sig just i detta utrymme.

### *Processen i en fenomenologisk innebördsanalys*

Syftet med en fenomenologisk innebördsanalys är att låta det insamlade materialet som helhet få framträda på ett sådant sätt att man som forskare med hjälp av analys av detsamma ska kunna förstå essensen av de olika fenomenen som så småningom tydliggörs i materialet.<sup>144</sup> Processen i analysen är en rörelse från helheten i materialet mot dess delar och utifrån en tolkning av delarna genereras ny förståelse av helheten, ungefär så som man skulle beskriva en hermeneutisk tolkningsprocess.<sup>145</sup> Enligt Dahlberg är det i det inledande analysarbetet viktigt att man som forskare läser sitt material med öppenhet, naivitet och känslighet inför texten själv. Det Hans-Georg Gadamer (1900-2002) kallar 'den hermeneutiska regeln'<sup>146</sup> gäller också för den fenomenologiska analysen av ett material: "To understand the whole in terms of the detail and the detail in terms of the whole is a methodological principle that takes research into an art of understanding."<sup>147</sup> Syftet med den fenomenologiska analysen är att låta materialet framträda efter sina egna förutsättningar. Därför är det viktigt att man som forskare i de initiala läsningarna av materialet avstår från frestelsen att i detta skede tolka eller förklara de sammanhang som framträder. Läsningen av materialet ska istället präglas av öppenhet och följsamhet "which means that the researcher is close

---

<sup>143</sup> Ibid., 146.

<sup>144</sup> Ibid., 182 ff.

<sup>145</sup> Se till exempel Hans Åkerberg, *Hermeneutik och pedagogisk psykologi. Premisser för tolkning och förståelse inom beteendevetenskap* (Stockholm: Nordstedts Förlag, 1986), 25.

<sup>146</sup> Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod i urval*, övers. Arne Mellberg (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1997), 137.

<sup>147</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 186.

to and immersed in the text, and is curious enough to want to understand and to be surprised by the text".<sup>148</sup> Dahlberg poängterar vikten av att inte skynda förbi denna del i analysarbetet i tron att man redan förstått det man läser. Forskarens känsla för helheten i materialet är grundläggande för det vidare analysarbetet.<sup>149</sup>

För mig har denna initiala hållning till mitt material inneburit att jag läst intervjuerna upprepade gånger tills dess att jag har kunnat sammanfatta i några få meningar vad varje intervju i stora drag har handlat om. Jag har haft inställningen att jag ska kunna redovisa vad det står i varje intervju, som om jag förberedde mig inför en redovisning eller tentamen. Det handlar om att få en helhetsuppfattning av texten, på ett sådant sätt att man som forskare är medveten om att uttalanden och beskrivningar kan ha referenser både framåt och bakåt i texten. Giorgi skriver: "The phenomenological approach is holistic since it realizes that meanings within a description can have forward and backward references and so analyses of the first part of a description without awareness of the last part are too incomplete."<sup>150</sup>

Dahlberg rekommenderar att man i detta skede segmenterar texten i mindre delar som hör samman efter någon form av mening eller innebörd, så kallade "meaning units", meningssammanhang.<sup>151</sup> Eftersom målet med den fenomenologiska analysen är att få fatt på meningen eller innebörden i en erfarenhet är tanken bakom att dela upp texten i meningsbärande sammanhang att de på något sätt ska harmoniera med

---

<sup>148</sup> Ibid., 187.

<sup>149</sup> I sammanhanget förespråkar Giorgi en manuell sammanställning av det material man vill undersöka (Giorgi *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, 126). Dahlberg menar att både en manuell sammanställning och tillgängliga dataprogram kan fylla denna funktion, även om hon förespråkar dataprogram, (Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 191). En skillnad mellan Dahlbergs och Giorgis metoder är att Giorgis metod är utarbetad för mindre textmängder medan Dahlberg har modifierat Giorgis metod till att vara applicerbar i förhållande till större textmängder. I detta avseende är deras skilda uppfattningar förståeliga. I förhållande till min materialsituation vore det för sammanställningen av mina intervjuer en möjlighet att, som Dahlberg föreslår, använda ett dataprogram utarbetat för kvalitativa studier av typen NVivo eller liknande. Då jag inte arbetar med stora textmängder har jag trots allt valt att hålla mig till en manuell sammanställning av mitt material. Dessutom är det så att den fenomenologiska innebördsanalys som Dahlberg använder sig av i grunden bygger på Giorgis analysmetod, vilken i sin tur utgår från en manuell sammanställning av empiriskt material.

<sup>150</sup> Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, 128.

<sup>151</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 184, Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, 129-130.

målet för undersökningen.<sup>152</sup> Identifikation av ett meningssammanhang sker genom att man med utgångspunkt i målet med undersökningen (i mitt fall existentiell skuld, möte, befrielse) återvänder till texten och läser den och noterar varje gång dessa temata förekommer och när det sker ett skifte i innebörd. Poängen med meningssammanhangen är att göra materialet hanterbart. I viss utsträckning är denna del av analysen godtycklig och relaterad till forskarens attityd och ingång till sin forskning.<sup>153</sup>

De meningssammanhang jag efter ett stort antal läsningar av mina intervjuutskrifter har identifierat är skulden, berättelserna, erkännandet, mötet och förändringen. Att jag valt just dessa meningssammanhang beror på att jag under mina läsningar funnit ett antal olika skeenden som alla tycks stå i relation till antingen skuld, möte eller befrielse. I varje del av texten där jag noterat att någonting sägs som står i relation till denna min utgångspunkt med studien, har det gjorts likartade uttalanden, även om intervjupersonerna inte använt samma ordalydelser eller vokabulär. Det har inte varit särskilt svårt i detta skede att identifiera meningssammanhangen. Relativt tydligt och starkt uttryckt har flertalet av mina intervjupersoner hänvisat till i stort sett samma erfarenheter som svar på mina frågor om skuld och möte. Giorgi poängterar meningssammanhangens praktiska funktion och understryker att även om uppdelningen i meningssammanhang i viss utsträckning kan vara godtycklig så sker det avgörande analysarbetet i nästa steg, nämligen att transformera innehållet i meningssammanhangen i relation till forskningsfråga och syfte:

Different researchers could easily have different meaning units because there are genuinely different places where transitions in meaning can occur. [...] [The meaning units] represent practical outcomes of making the description manageable. [...] What ultimately matters is how the meaning units are transformed (which is the next step) and how, and to what extent, they are reintegrated into the structure of the experienced phenomenon, if at all.<sup>154</sup>

Läsningen enligt denna indelning handlar om att försöka förstå innebörden i meningssammanhangen. Syftet är att förstå texten och inte tolka den. Gadamer

---

<sup>152</sup> Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, 129.

<sup>153</sup> Ibid., 130.

<sup>154</sup> Ibid.

viktiga uppmaning är: ”The important thing is to be aware of one’s own bias, so that the text can present itself in all its otherness and thus assert its own truth against one’s own fore-meanings.”<sup>155</sup> Här gäller det att förstå vad som sägs, hur det sägs och utifrån vilka frågor texten navigerar. Gadamer skriver: ”the questions a text puts to us can be understood only when the text, conversely, is understood as an answer to a question”.<sup>156</sup> Framförallt handlar det om att läsa texten med öppenhet och mod att invänta det som kanske inte omedelbart framträder för oss.<sup>157</sup>

För att förstå innebörden i de meningssammanhang jag har urskiljt har jag varit tvungen att ställa frågor rörande dessa, generella frågor som samtliga har varit relaterade till syftet med min studie, nämligen huruvida det finns ett samband mellan existentiell skuld, mötet med anhöriga och brottsoffer och erfarenheter av befrielse. Jag har försökt att vara så uppmärksam som möjligt på de fenomen som framträder i meningssammanhangen och försökt att med hjälp av frågor och iakttagelser förstå vad det är som kommuniceras. Jag har också varit öppen för om det kommuniceras sådant som motsäger mina antaganden, som till exempel att mötet med de anhöriga och brottsoffren har upplevts vara utan betydelse eller av liten betydelse, eller att vederbörande accepterade ett möte för att få komma till *The Parole Board* tidigare.<sup>158</sup>

Det är, som jag ovan påtalat, i detta skede som texten genomgår transformation. Syftet är inte längre att texten helt och hållet ska stå för sig själv. I denna fas är det ett analytiskt arbete som tar vid som handlar om att relatera innebörden i meningssammanhangen och de fenomenologiska framträdandena till forskningsfrågan och forskningssyftet. Forskaren bör anta en fenomenologisk attityd som står i relation till vederbörandes forskningsämne. Giorgi förklarar det så:

---

<sup>155</sup> Gadamer, *Truth and method*, 269.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 576.

<sup>157</sup> Dahlberg hänvisar här till Giorgi som menar att: ”It’s as though one tries to be as patient as possible in order to dwell with the moments of the description as long as possible. One does not close off the phenomenon until one really has to”, ”One type of analysis of descriptive data: Procedures involved in following a scientific phenomenological method”, Amedeo Giorgi, ”*Methods: A Journal for Human Science*, 1 no. 3, 39-61: 51, citerad i Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 190.

<sup>158</sup> *The Parole Board* motsvaras på svenska av frivårdsnämnden.

In a certain sense, what is to be expressed is constituted by the phenomenological psychological attitude of the researcher. The psychological dimension is not just lying there fully blown, ready to be picked out. It has to be detected, drawn out and elaborated. [...] A psychological attitude is required to develop these potentialities for psychology just as a physicist's attitude is necessary to develop the perspective of physics or a mathematical attitude to develop mathematics.<sup>159</sup>

För mig har arbetet i detta skede handlat om att uppmärksamma strukturer, sammanhang och förbindelser i meningssammanhanget som står i relation till min forskningsfråga och dess syfte. Min uppmärksamhet har varit inriktad på processerna, hänsyftningarna ”bakom intervjupersonernas ordalydelser”, i syfte att upptäcka huruvida det finns likartade innebörder i det som sägs, trots att de använder olika ord. Ett exempel är när Bobby på min fråga om skuld svarar: *It comes to you during the night. [...] The guilt, it is eating you inside.*<sup>160</sup> På samma fråga svarar Jahmal: *It hurts... You will never be able to understand the pain.*<sup>161</sup> Dessa svar på min fråga om skuld har jag i detta skede av min analys strukturerat under det fenomenologiska framträdandet i meningssammanhanget skuld som jag kallar ’lidande’.

Målet i detta skede är att man med hjälp av den struktur som visar sig kan synliggöra de framträdande fenomenens innebörd. Ett fenomen kan ha framträtt på olika sätt beroende på vem det är som erfarit eller talat om fenomenet. Dessa olika erfarenheter av ett fenomen gör inte själva fenomenet till olika saker, utan enbart dess framträdanden olika. Men det är innebörden i fenomenet som nu kan skönjas och förstås som en och densamma, även om dess framträdande ser olika ut eller presenteras på olika sätt. En viktig del i analysen handlar nu om att söka efter den betydelse som inte varierar i de olika meningssammanhangen: ”There is a general form of structure of the phenomenon, an essential meaning or essence to the phenomenon, which does not vary.”<sup>162</sup> Detta har varit den del av analysprocessen som tagit mest arbete i anspråk för mig. Jag hade från början nästan det dubbla antalet fenomen jag menade mig se framträda. Det avgörande i denna urskiljningsprocess var att hela tiden hålla fokus på denna invarians som Dahlberg och även Giorgi hänvisar

---

<sup>159</sup> Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, 131.

<sup>160</sup> Intervju med Bobby på Pollsmoor CC, Medium B, 24 juli 2013.

<sup>161</sup> Intervju med Jahmal, 22 juli 2013.

<sup>162</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 193.

till. De fenomen jag till sist beslöt mig för att stanna inför rymde alla en invarians både i förhållande till det aktuella meningssammanhanget och i jämförelse med de övriga intervjupersonernas svar. Det fanns en röd tråd, eller koppling som mer eller mindre var densamma hos de olika intervjupersonerna och gentemot meningssammanhanget, vilket gjorde att jag till slut bestämde mig för just dessa fenomenologiska framträdanden (se vidare kapitel fyra).

Fenomenen förhåller sig till meningssammanhangen som delar till en helhet. Det finns både beroende och oberoende delar i den meningen att de antingen är möjliga att förstå separat från meningssammanhanget eller att de är beroende av helheten för att alls vara möjliga att förstå.<sup>163</sup> Samtliga (förutom det fenomen jag kallar Andy)<sup>164</sup> av de fenomen jag har sett framträda i mina meningssammanhang kan betraktas som oberoende, de är möjliga att förstå även separerade från helheten. De utsäger alla någonting i relation till det aktuella meningssammanhanget, samtidigt som de är möjliga att förstå även utan relation till detta. För att nämna ett exempel kan jag hänvisa till fenomenet lidande som jag identifierat i meningssammanhanget 'skuld.' I mina intervjuvar förekommer många hänvisningar till lidande i relation till skuld hos mina intervjupersoner. Samtliga av dessa hänvisningar står i relation till deras erfarenheter av sin skuld på ett oberoende sätt, det vill säga det är fullt möjligt att förstå fenomenet lidande även utan dess koppling till skuld. Det är således de meningssammanhang och fenomen jag med hjälp av den fenomenologiska innebördsanalysen har kunnat se framträda i mitt intervjumaterial som jag kommer att använda mig av i mina filosofiska reflektioner kring existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse.

### *Deltagande observationer*

Vid tre tillfällen har jag varit med som deltagande observatör under RR programmet på Pollsmoor CC och en gång på Malmesbury CC.<sup>165</sup> Att vara deltagande observatör

---

<sup>163</sup> Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 22 ff.

<sup>164</sup> Jag har i sammanhanget benämnt en av mina intervjupersoner, Andy som ett fenomen. Kanske är det en aning udda, men hans erfarenheter var av så speciell karaktär att jag ville ge dem ett eget utrymme. Samtidigt vittnar hans erfarenheter om hela den grundstruktur i förhållande till existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse som är genomgående i resten av materialet. Därför vågade jag mig trots allt på att låta honom och hans erfarenheter få ett eget utrymme. Se vidare kapitel tre.

<sup>165</sup> Deltagande observationer under RR programmet på Pollsmoor CC: juli 2013, oktober 2013, mars 2014. Deltagande observation under RR programmet på Malmesbury CC, februari 2015.

har inneburit att jag suttit med som *facilitator*, underlättare eller samtalspartner vid ett av deltagarborden tillsammans med en eller två av HPMs ordinarie medarbetare. Att vara samtalspartner under en RR vecka innebär att samtala med deltagarna vid bordet och uppmuntra dem att fokusera på den reparativa processen. Det handlar i stor utsträckning om att vara ett stöd, en som lyssnar och hjälper till att hålla fokus på processen och övningarna. Vid varje vecka då jag funnits med som deltagande observatör har jag fört anteckningar, dock inte på ett sådant sätt att jag skrivit ner ordagrant det jag hör och ser hända, men tillsammans med programmanualen jag haft att följa har jag fört anteckningar i anslutning till det som sker. Det är dock enbart då något verkligen fångat min uppmärksamhet eller då jag på annat sätt uppfattat något som viktigt för min förståelse för det som sker, som jag har antecknat. Till största del har jag försökt vara närvarande och vara den samtalspartner som förväntats av mig. Vid varje tillfälle jag varit med som deltagande observatör har samtliga deltagare först informerats om min närvaro och mitt syfte och sedan har de dessutom fått ge sitt godkännande till det. Alla har således redan från början vetat i vilket syfte jag är där som samtalspartner.

Enligt Repstad är observation som metod i sig tillräcklig att utgå ifrån vid en kvalitativ undersökning.<sup>166</sup> Observationer kan vara till stor hjälp för den forskare som önskar få en helhetsbild av det studerade området på ett mer heltäckande sätt än till exempel med intervjuer. När Repstad diskuterar huruvida observation på ett aktivt eller passivt sätt är att föredra, understryker han vikten av den observerandes aktiva roll, det jag beskriver som deltagande observatör. Han menar att forskaren annars riskerar att bli en betraktare som behandlar de studerade som objekt, vilket snarare kan störa forskarens medverkan i sammanhanget.<sup>167</sup> Det värdefulla med observationer är som Repstad skriver: ”att de ger forskaren direkt tillträde till socialt samspel och sociala processer som intervjuundersökningar och textanalyser ofta bara kan ge indirekt och andrahandskunskap om”.<sup>168</sup> Detta har varit något av det viktigaste med mina observationer. Genom dem har jag fått en värdefull inblick i det mina intervjupersoner berättar om och hänvisar till. Jag har både lyssnat till och bevittnat

---

<sup>166</sup> I detta avseende är valet av forskningsfält viktigt, enligt Repstad. I synnerhet fungerar observation som metod väl då forskningsfältet är väl avgränsat. Repstad, *Närhet och distans*, 36.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 53 ff.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 34.



hur berättelser, möten och erkännanden påverkat och drabbat dem, något som återkommer intervjuerna igenom. Vidare har jag också bevittnat och observerat åtskilliga (mellan 80-100)<sup>169</sup> möten mellan förövare och deras anhöriga, eftersom dessa sker som avslutning på RR programmet. Detta har gett mig en ovärderlig inblick i och förståelse för vad det är som sker vid de möten som mina intervjupersoner refererar till som något av det mest betydelsefulla de varit med om.

Van Manen beskriver fenomenologin som ”a project of sober reflection on the lived experience of human existence”<sup>170</sup> och diskuterar i sammanhanget vikten av att den kvalitativa forskaren skaffar sig en så fullgod bild som möjligt av det område vederbörande önskar studera. I detta avseende är enligt Van Manen observationer och i synnerhet deltagande observationer en värdefull metod som ger forskaren möjlighet att komma sina informanters värld nära. Samma hållning i relation till deltagande observationer delar Dahlberg: ”Seen this way, observation is a method that begins with a lifeworld approach that demands a researcher get close to the phenomenon as a field of knowledge. [...] Participant observation provides an interior perspective where one can see and come to understand phenomena in their natural setting.”<sup>171</sup>

Trots att deltagande observationer betraktas som en fullgod kvalitativ metod i sig, har jag valt att följa det tillvägagångssätt som Van Manen och Dahlberg förordar: nämligen att låta observationerna fungera som ett sätt att få närmare förståelse för de sammanhang mina intervjupersoner befinner sig i och berättar om. Mina deltagande observationer har gett mig en känsla för och insikt i de sammanhang mina intervjupersoner berättar om och utgår från när de beskriver vad erkännande och möte har betytt för dem. På detta sätt har mina observationer berikat min förståelse för vad som framkommer i intervjuerna. Jag har därför valt att använda mina erfarenheter och anteckningar från mina observationer samt genomläsningarna av programmanualerna som bakgrundsmaterial till mina intervjuer. Skälet till detta är att jag främst har varit intresserad av att få del av förövarnas egna erfarenheter av skuld,

---

<sup>169</sup> Det är en uppskattning jag gör här på grund av att jag inte räknat exakt hur många anhörigmöten jag bevittnat. Vid varje anhörigdag som avslutar den första RR veckan har det varit minst 20 anhöriga som valt att verkligen gå ända fram till ett möte med sin anhöriga deltagare. Vid ett flertal tillfällen har det också varit fler anhöriga som gått fram.

<sup>170</sup> Van Manen, ”Phenomenology of Practice”, 12.

<sup>171</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective Lifeworld Research*, 174-175.

möte och befrielse. Eftersom jag metodologiskt antar en fenomenologisk hållning i denna avhandling är det angeläget för mig att jag, i den utsträckning som varit möjlig, får tillgång till förövarnas egna vittnesbörd om sina erfarenheter kring skuld, möte och befrielse och inte främst mina tolkningar av desamma.

### **Etiska överväganden**

För genomförandet av intervjuer och deltagande observationer har *Department of Correctional Services*, DCS i Sydafrika krävt att jag har haft ett godkännande från Etikprövningsnämnden i Sverige, eftersom min forskning inkluderar människor som är frihetsberövade och som således befinner sig i en integritetskänslig situation. Etikprövningsnämnden godkände min ansökan om intervjuer och forskning inom DCS i Sydafrika, den 2012-08-22 och detta godkännande finns som bilaga i appendix. Utifrån detta godkännande har sedan DCS utfärdat ett eget godkännande för mig att företa intervjuer med intagna i Sydafrikas fängelser, under villkoret att jag tar vederbörliga kontakter och informerar fängelset i fråga.<sup>172</sup> Dessutom kräver DCS, förutom de intyg som Etikprövningsnämnden kräver, ett godkännande av varje intervjuperson som fransäger DCS allt ansvar relaterat till mina intervjuer. Jag har således före varje intervju bett personen jag ska intervjua att skriva under, dels ett papper på att han/hon accepterar att delta i min forskning, samt ett fransägande av ansvar från DCS. Detta har emellertid inte mötts av något motstånd eller någon tveksamhet från någon av mina intervjupersoner.

Alla intervjupersoner har informerats om att deltagande i min forskning är frivilligt och att de när som helst kan avbryta intervjun. Jag har också informerat dem om att om de skulle ångra sig efter vår intervju kan de informera någon i HPM som i så fall informerar mig om avbruten medverkan. Detta för att ge så stort utrymme som möjligt för mina intervjupersoner att ångra sig eller avbryta medverkan. Mina intervjupersoner har också informerats om att de alla kommer att ges andra namn i min avhandling, detta för att garantera deras anonymitet, enligt personuppgiftslagens (1998:204) bestämmelser.<sup>173</sup> Förvarandet av mina anteckningar från intervjuerna och

---

<sup>172</sup> Även detta finns med som bilaga i appendix.

<sup>173</sup> Sveriges Riksdag, Personuppgiftslag (1998:204), hämtad 2017-07-02, [https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/personuppgiftslag-1998204\\_sfs-1998-204](https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/personuppgiftslag-1998204_sfs-1998-204).

observationerna kommer att ske på säkert ställe i enlighet med arkivlagens föreskrifter (1990:782) och Riksarkivets föreskrifter och allmänna råd om gallring av handlingar i statliga myndigheters forskningsverksamhet (RAFS 1999:1).<sup>174</sup> Dessa anteckningar kommer endast jag, mina handledare, betygsnämnd och opponent att ha tillgång till.

Kvale diskuterar forskarens roll utifrån olika etiska aspekter.<sup>175</sup> En aspekt rör det ansvar han menar att forskaren har i förhållande till att garantera vetenskaplig kvalitet utifrån sin forskning. Denna aspekt berör i hög grad frågan om forskningens validitet och reliabilitet. Är min forskning valid, trovärdig? Använder jag relevant material och metod i förhållande till mitt syfte? Finns det som Repstad uttrycker det, en överensstämmelse mellan mina forskningsfrågor, den information och de metoder jag använder mig av för att dra mina slutsatser?<sup>176</sup> Annorlunda uttryckt: Belyser mitt empiriska intervjumaterial de frågeställningar jag vill bringa klarhet i? Frågan om relevans och överensstämmelse mellan mitt empiriska intervjumaterial och mina frågeställningar har genomgående varit aktuell. Jag har avhandlingen igenom både reviderat och omformulerat mina frågeställningar i relation till vad som framträtt i mitt material, i en strävan efter att verkligen göra det jag avser att göra. I en kvalitativ undersökning handlar validiteten inte om att forskaren själv bedömer generaliserbarheten utan om att redovisa hur man som forskare gått till väga så att läsaren kan få en uppfattning om att man samlat in och bearbetat materialet på ett systematiskt och hederligt sätt.

Huruvida min information är reliabel och pålitlig<sup>177</sup> och om jag lyckas genomföra min analys utan felaktigheter och brister har varit en viktig fråga gällande min hantering av den information jag fått av mina intervjupersoner. Jag har tydligt redovisat mina utgångspunkter och min förförståelse, något som påverkat både frågeställningar och bemötande i intervjusituationen och mitt forskningsprojekt. Vidare har jag redogjort för hur jag genomfört intervjuerna, vilka urval jag gjort och

---

<sup>174</sup> En klagörande information om hantering och arkivering av forskningsmaterial finns på Lunds universitet, "Dokumentering och arkivering av forskningsmaterial", hämtad 2017-07-04, <http://www.lub.lu.se/service-och-verksamhet/forskningsdata/datahantering/bevara-och-langtidslagra-forskningsdata>. Se också information från Riksarkivet, "Riksarkivets arkiveringsregler", hämtad 2017-07-02, <https://riksarkivet.se/rafs?pdf=rafs/RA-FS%201999-01.pdf>.

<sup>175</sup> Kvale och Brinkman, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, 90-93, 48.

<sup>176</sup> Repstad, *Närhet och distans*, 151.

<sup>177</sup> Ibid.

på vilket sätt jag analyserat materialet. Jag har genomgående strävat efter att vara så transparent som möjligt i redovisandet av frågor, tillvägagångssätt, genomförande och sammanställning av intervjuerna. Med hjälp av återkommande observationer över tid och ett tillfredsställande antal intervjuer menar jag mig kunna minimera den påverkan av slump och andra tillfälligheter som kan störa materialets tillförlitlighet.<sup>178</sup>

En annan etisk aspekt Kvale tar upp är forskarens relation till sina informanter och de konsekvenser denna relation kan komma att få för resultatet i forskningen. Jag förstår detta som en maning till medvetenhet och reflektion kring rollen som forskare. Uppmärksamhet bör finnas på det ojämlika förhållande som råder mellan informant och forskare och som i mitt fall kan tendera att öka eftersom mina informanter sitter fängslade och är fråntagna sin frihet. Denna asymmetri har jag försökt att något överbrygga genom att också intervjua personer som frigivits. Samtidigt är detta en situation man som forskare aldrig helt kan navigera förbi.

Att genomföra deltagande observationer som jag gjort vid tio tillfällen tangerar också frågan om forskarens relation till sina informanter. Jag har alltså inte enbart observerat programmet utan varit en aktiv samtalspartner till några av de deltagare som valt att gå programmet under den aktuella veckan, vilket innebär att jag också har kunnat påverka samtalet med dem jag har varit samtalspartner till, vilket jag också har gjort. Jag skulle vilja säga att det annars är omöjligt att vara deltagande observatör. Själva poängen är ju att man har en aktiv roll i det sammanhang man studerar. Det som här har varit viktigt för mig är att vara så öppen som möjligt i förhållande till de personer jag har varit samtalspart till, så att de i så stor utsträckning som möjligt vet varför jag är där och varför jag ställer just de frågor jag ställer. Dahlberg menar att en situation av påverkan är oundviklig om man som forskare vill erhålla en så nära information som möjligt av det studerade området genom deltagande observationer: "If the aim is to be open and sensitive to the phenomena of the research it is simply not possible to avoid the often paradoxical complexities of the personal worlds into which we step as researchers."<sup>179</sup> Detta kräver också av forskaren att hela tiden påminna sig om och vara uppmärksam på vem som egentligen bör ha/har auktoritet i den observerade situationen, nämligen de personer som forskaren observerar och inte forskaren själv:

---

<sup>178</sup> Hans Åkerberg, *Tolkning och förståelse. Metodfrågor, data och tolkningar för religionspsykologiska interpretationsövningar 2.* uppl. (Lund: Studentlitteratur, 1984), 42.

<sup>179</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective Lifeworld Research*, 180.

"[W]e are obligated to be mindful of the ultimate sovereignty of those who let us into their worlds, making time to consider the entanglements of will and authority that inevitably arise in the course of lifeworld research."<sup>180</sup> Denna etiska aspekt har varit den viktigaste för mig, både som en ständig påminnelse om vem som har den egentliga auktoriteten i sammanhanget och om målet med den fenomenologiska hållningen. Som forskare är jag främst en inbjuden gäst som får möjlighet att lyssna till och uppmärksamma något som inte är del av min livsvärld eller förståelse och som jag därför i detta skede så ödmjukt jag kan har att ta emot sådant som det är.

Ytterligare en etisk aspekt Kvale uppmanar till medvetenhet om är vikten av att inta en oberoende position i förhållande till olika intressenter i avhandlingen, allt från finansiärer (vilket inte utgör någon betydande roll för mig då jag inte är beroende av olika finansiärer utan har haft en fast doktorandtjänst vid Lunds Universitet) till andra personer som har intresse av forskningsarbetet. Här tänker jag på mina relationer till HPM, den organisation som jag är beroende av för kontakt med intervjupersoner och för hela mitt tillträde till RR programmet på Pollsmoor CC. Med tiden har vi upparbetat en mycket god kontakt och ett stort förtroende finns oss emellan. Detta är en relation som jag måste vara uppmärksam på så att jag inte riskerar att förminska eller undvika kritiska synpunkter kring HPM vilka är relaterade till mina frågor. Nu är inte HPM mitt forskningsfokus, vilket undanröjer en del eventuella problem för mig, men för att så långt det är möjligt försäkra mig om att jag inte förminskar eller döljer betydelsefull information har jag tillfrågat fyra personer som vid tre olika tillfällen deltagit i RR programmet tillsammans med mig på Pollsmoor CC, och bett dem kritiskt läsa mina iakttagelser kring HPM och RR programmet.<sup>181</sup>

### *Forskarrollen*

Att samtala med förövare är något jag är mycket van vid efter mina nio år som fängelsepräst. Som forskare upptäckte jag att jag befann mig i i stort sett samma fängelsesammanhang som då jag var präst (i samtal kring skuld och lidande tillsammans med dömda förövare) men istället med uppgift att iaktta och analysera

---

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> De fyra personer jag rådfrågat och bett att läsa mina iakttagelser är medlemmar i Försoningsgruppens styrelse som varit med vid RR programmet på Pollsmoor CC:  
nämligen Jeanette Larsson, Mikael Andersson, Jenny Mårtensson och Micael Johansson.

ett bestämt område kring skuld och möte med dem man kränkt och skadat. Samtidigt som situationen var mig mycket välbekant var den också obekvä. Jag var van vid att inte ha en egen agenda under mina självårdssamtal. Jag var van vid och bekväm med att lyssna och följa samtalet utifrån den intagnes behov. Som forskare skulle jag nu både vara öppen för den frihet som samtalet kunde innehålla i fråga om förövarens berättelse och på samma gång kunna ställa frågor och hålla mig till mitt fokus på ett sådant sätt att jag skulle kunna få svar på mina frågor. Jag upptäckte att min obekvähet mycket handlade om att använda mig av den vana och det förtroende jag var van vid att erbjuda i självårdssamtal, men i syfte att få information och svar på mina frågor även om jag ofta gav stort utrymme för samtalet även vid mina intervjutillfällen. Många gånger gick jag ifrån intervjuerna med en känsla av dåligt samvete därför att jag inte suttit ner och samtalat med förövarna för deras skull, utan för min egen skull. Det väckte också frågor hos mig om etiska överväganden: i viken utsträckning har jag använt mig av och utnyttjat en människas sårbara och smärtsamma erfarenheter i mina egna syften, och är det etiskt försvarbart? När jag träffade den anglikanske prästen Michael Lapsley som förestår *Institute for Healing of Memories* för att samtala med honom om försoningsarbete i en sydafrikansk kontext ställde han en fråga som jag burit med mig sedan dess: "In what way, will all the information you get from the perpetrators, also gain them?"<sup>182</sup> Det är en viktig fråga som rymmer en forskningsetisk uppmärksamhet kring detta att få tillgång till och använda en annan människas sårbara erfarenheter för sina egna syften.

Kvale och Brinkman understryker hur viktigt det är att tydliggöra syftet med intervjun, inte bara i relation till det vetenskapliga värdet och den eftersträvade kunskapen, utan också med hänsyn till intervjupersonernas personliga upplevelser och följderna av intervjusituationen. Den etiska principen om att man genom sin forskning ska undvika att göra skada är naturligtvis både viktig och en utmaning.<sup>183</sup> Hur ska jag

---

<sup>182</sup> Från mitt samtal med Michael Lapsley, den 27 mars 2014. Institutet, vars bas är i Kapstaden, har kommit till utifrån övertygelsen om att "vi alla är i behov av helande", där ett viktigt arbete är att få tala om, bli lyssnad på och därmed kunna bearbeta sina smärtsamma minnen. På institutets hemsida kan man till exempel läsa: "[W]hen personal stories are heard and acknowledged, individuals feel healed and empowered. Through listening and meaningful sharing, human relationships can be transformed and restored." Michael Lapsley är direktor för institutet. Han fick sina händer och sitt ena öga bortsprängt av en brevbomb under sin kamp mot apartheid. Läs vidare om hans historia och om institutet: <http://www.healing-memories.org/>.

<sup>183</sup> Vetenskapsrådet, "God forskningssed", *Vetenskapsrådets rapportserie 1* (2011), hämtad 2017-07-07, file:///C:/Users/admin/Downloads/2011\_01%20(1).pdf, 11.

veta att jag inte gör skada? Kanske träffar jag inte intervjupersonen någonsin mer igen. Kanske låter vederbörande påskina att detta känns bra och inte är något problem. Trots att jag följt alla de etiska riktlinjer som Etikprövningsnämnden i Sverige ålagt mig och de etiska regler som DCS i Sydafrika krävt att jag följer, går det aldrig att helt försäkra sig om att intervjuerna inte orsakar skada hos den jag intervjuar. För att minimera riskerna att mina intervjupersoner kommer till skada har jag försökt göra vad jag kan för att försäkra dem jag intervjuar att de dels när som helst under intervjun kan avbryta och dels att de också efteråt kan meddela kriminalvårdspersonal eller HPM att de önskar avbryta deltagande i intervjun. Jag har vidare noga hört mig för, både hos kriminalvårdspersonal och hos HPM före varje intervju om de tror att den jag ska intervjuas på något sätt kan komma att lida personlig skada eller på annat sätt bli utsatt i det sammanhang vederbörande befinner sig. Presentationen av mina intervjupersoner samt redogörelsen för mina meningssammanhang ska också översättas till engelska före tryckning och dels godkännas av DCS vid huvudkontoret i Pretoria, Sydafrika, dels ges till mina intervjupersoner för påseende, i den mån de är kvar på fängelset och/eller går att få tag på om de blivit frigivna.

Det finns också en uppenbar maktrelation i intervjusituationen. Uppenbart är att det varken är ett fritt samtal, ett självvårdssamtal eller en jämlik situation jag befinner mig i tillsammans med mina intervjupersoner. Det är som Kvale och Brinkman skriver "[F]orskningsintervjun är ett specifikt professionellt samtal med en tydlig maktasymmetri mellan forskaren och undersökningspersonen."<sup>184</sup> Det är jag som styr samtalet mot det jag vill undersöka och få svar på, även om jag har haft för avsikt att vara så öppen som möjligt och låta deras svar och erfarenheter få framträda på sitt eget sätt. Detta medför att det hela tiden är angeläget att jag som forskare är uppmärksam på och medveten om, att som Kvale och Brinkman skriver "vissa undersökningspersoner [kan] undanhålla information eller tala runt ämnet" som en motreaktion på forskarens maktposition i intervjusituationen.<sup>185</sup> Det finns också en risk att intervjupersonen berättar sådant som jag som forskare inte vill höra eller förväntar mig att höra.

---

<sup>184</sup> Kvale och Brinkman, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, 48.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 48-49.

För mig förblev det ett hårt arbete att hålla fast vid min roll som forskare, en känsla som inte lämnade mig under hela min forskningsperiod. Hur det har påverkat intervjusituationen vet jag inte med säkerhet. Dock vet jag att jag ett flertal gånger lämnat utrymme för berättande som inte direkt hört till mina frågor och mitt fokus, och att jag med största sannolikhet missat att ställa följdfrågor av hänsyn till min vilja att lyssna och ge intervjupersonen utrymme att berätta. Jag har dock haft tillfälle att få återkomma och ställa följdfrågor och komplettera mina intervjuer, vilket jag också gjort i två fall.<sup>186</sup>

Om man så lämnar de etiska aspekterna vad gäller metodologi och min roll som forskare kvarstår en etisk frågeställning: hur kan mitt avhandlingsprojekt låta sig etiskt försvaras? Är det till någon nytta och i så fall för vem? Är det till skada för någon? Tjänar det andra syften, såsom till exempel att understödja HPMs arbete och reparativa rättvisearbeten överlag eller att kritisera straffsystemets sätt att behandla förövare? Det är varken i hopp om att åstadkomma nyttoaspekter i utilitaristisk bemärkelse eller i tro om att orsaka skada jag ger mig i kast med detta avhandlingsprojekt. Inte heller är mitt syfte att stödja HPMs eller övriga RR arbeten, eller att kritisera något straffsystem.

Snarare skulle jag vilja bemöta mitt avhandlingsprojekts etiska frågeställning så här: Det är få undersökningar och inte någon omfattande forskning som tar sin utgångspunkt i förövarens erfarenheter eller som låter förövares röster bli hörda. I frågor om brott, kränkningar, skuld och försoning är det oftast ett brottsofferperspektiv som antas eller som är utgångspunkt för forskningen.<sup>187</sup> Att ge dömda förövare röst i filosofiska reflektioner kring skuld, transformation, rehumanisering och försoning menar jag är viktigt, då förövarna själva oftast inte har möjlighet till detta (till exempel på grund av straffomständigheter). Detta är det sekundära skälet till att jag menar att mitt forskningsprojekt är etiskt försvarbart. Det primära skälet är att de förövare jag intervjuat utgör levande röster i den diskussion som Buber initierat och som utgår just från den människa *som står framför oss och har gjort sig skyldig*. Det är om bland annat dessa människor han för hela argumentationen

---

<sup>186</sup> Detta gäller intervjuerna med Martin och Andy. Vid utskrifterna av deras intervjuer ser jag svar och tankegångar som väcker nya frågor hos mig och som jag önskar samtala om med dem, vilket jag också får möjlighet att göra. Andy har jag träffat tre gånger och Martin två gånger.

<sup>187</sup> Se not 49 ovan.



i sin *Skuld och skuldskänsla*, med en övertygelse om att det finns en väg mot ett försonat liv – också för en skyldig människa. Att ge några dömda förövare röst i detta samtal om existentiell skuld och möjligheter till ett försonat liv blir därför etiskt försvarbart, menar jag, genom att hålla det samtal aktuellt som Buber en gång initierade. Behoven av att skapa och uppmärksamma möjligheter till ett försonat liv för en skyldig människa är stora och aktuella även idag.<sup>188</sup>

## Klargöranden och val av teoretiker för mina filosofiska reflektioner

Martin Buber, vars filosofiska diskussioner kring existentiell skuld är denna avhandlings utgångspunkt, utgör tillsammans med Emmanuel Lévinas och Paul Ricoeur de tre filosofer som jag i huvudsak utgår från i mina filosofiska reflektioner. De kan alla tre sägas stå i relation till den fenomenologiska filosofitraditionen, om än utifrån något olika ingångar.<sup>189</sup> Deras filosofiska utgångspunkter harmonierar således vetenskapsteoretiskt med min fenomenologiska forskningsansats i denna avhandling. Jag ska nu tydliggöra vad jag avser med filosofiska reflektioner, motivera varför jag valt de nämnda filosoferna, klargöra några utgångspunkter och närmare beskriva vilka begrepp och teorier jag valt att använda mig av från respektive filosof.

### Filosofiska reflektioner

Att filosofiskt reflektera innebär att i någon form analysera, diskutera och bearbeta information, kunskap och empiri utifrån det vi med vårt förstånd och medvetande kan uppfatta och omfatta. Filosofisk reflektion förekommer inom i stort sett alla filosofiska teoribildningar och är i det avseendet ett allmänt, brett och vittomfattande begrepp vilket jag inte har för avsikt att ge en fullständig redogörelse för här.<sup>190</sup> Ordet

---

<sup>188</sup> Se till exempel huvuddelen av Leer-Salvesens skrivna produktion i ämnet. Genomgående och utifrån olika vinklar uppmärksammar han förövarens behov och svårigheterna att nå soning i vårt samhälle (framförallt i *Meneske og straff* (1991)).

<sup>189</sup> Se till exempel Kearney, *Dialogues* (1984), Bengtsson, *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige* (1991).

<sup>190</sup> Helt kort kan nämnas att vi möter filosofisk reflektion inom i stort sett all filosofisk verksamhet. En reflekterande metod är också ett relativt vanligt arbetssätt inom kvalitativ forskning, se Mats Alvesson och Kaj Sköldberg *Tolkning och reflektion. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod* 2. uppl. (Lund: Studentlitteratur, 2008), 19-22.

reflektion betyder ungefär 'tillbakaböjning', eller 'vrida på'.<sup>191</sup> Att reflektera innebär mer generellt uttryckt, att utforska det man är intresserad av genom att 'vända och vrida på' det med hjälp av fenomen, argument, begrepp och teorier – i syfte att nå en djupare förståelse av det studerade. När jag går in i del två av min avhandling kommer jag med utgångspunkt i mina intervjuer att filosofiskt reflektera genom att diskutera, analysera och vända och vrida på utrymmet mellan Bubers existentiella skuldprocess och av erfarenheter befrielse, med hjälp av begrepp och teorier från framförallt Lévinas och Ricoeurs filosofier. I detta avseende kommer mina filosofiska reflektioner att utgöra mitt filosofiska analysverktyg i del två av denna avhandling.

Inom den fenomenologiska filosofitraditionen utgör reflektion en självklar del av den filosofiska aktiviteten: "To focus on reflection is to perform the most basic phenomenological act – the phenomenological method operates exclusively in acts of reflection."<sup>192</sup> Jag vill dock understryka att det inte är någon strikt fenomenologisk reflektion jag använder mig av i mina filosofiska reflektioner i del två av detta arbete.<sup>193</sup> Jag företar ingen fenomenologisk reduktion i förhållande till de filosofiska

---

<sup>191</sup> "Reflexion", hämtad 2017-07-03, <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/reflexion>.

<sup>192</sup> Dahlberg, Drew och Nyström, *Reflective lifeworld research*, 138. Fenomenologisk reflektion kan beskrivas som en *intentionalitätsakt*, (Kearney, *Dialogues*, 3-4). Våra reflektioner sker inte i ett tomrum, utan de står i relation både till det som framträder för oss och till våra egna levda erfarenheter. Att fenomenologiskt reflektera är att lyfta fram till filosofisk reflektion de erfarenheter vi gjort genom den livsvärld vi är en del av och genom vilken vi (via vårt medvetande) kan nå kunskap om världen och fenomenen så som de framträder för oss. Van Manen beskriver det så: "So when reflection lifts up and out from the prereflective stream of consciousness the lived experiences that give shape and content to our awareness, reflection interprets what in a prereflective sense already presents itself as a primal awareness." (Van Manen, "Phenomenology of Practice", 16). Som jag ovan nämnt utgår jag från en fenomenologisk livsvärldsansats i detta arbete. Därför är livsvärlden, både den jag som forskare är del av och sådan den kommer till uttryck i mina intervjuer och är systematiserad i meningssammanhang, både förutsatt och inkluderad i mina filosofiska reflektioner i del två av denna avhandling.

<sup>193</sup> Här åsyftas att anta en *fenomenologisk attityd* till världen, tingen och det som framträder för oss, till skillnad från en *naturlig attityd*. Med naturlig attityd avses den attityd som vi spontant, vardagligen och relativt omedelbart befinner oss i i förhållande till det som är runt omkring oss och som är en del av vår livsvärld. Utifrån en naturlig attityd erfar vi, identifierar och känner igen världen omkring oss, men vi analyserar den inte. Sokolowski beskriver det så: "The shift into the phenomenological attitude, however, is an 'all or nothing' kind of move that disengages completely from the natural attitude and focuses, in a reflective way, on everything in the natural attitude, including the underlying world belief. [...] From the phenomenological viewpoint we look at and describe, analytically, all the particular particularities and their correlates, and world belief as well, with the world as its correlative." (Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 47). För att kunna företa denna omfattande fenomenologiska reflektion menar man inom fenomenologisk forskning att det är nödvändigt att sätta världen, tingen, erfarenheterna, ja i princip allt i den naturliga attityden "inom parentes", i syfte att låta det som är, få framträda så som det är, utan min förförståelse och mina teorier. Det är en akt av distansering som sker i den fenomenologiska

begrepp och teorier jag använder. Inte heller har jag för avsikt att beskriva mina utvalda filosofer och deras begrepp och teorier så noga som möjligt och utan förutfattade meningar i syfte att de ska få framträda på sitt eget sätt. Mitt urval av de begrepp och teorier jag använder från Ricoeur och Lévinas har styrts av de fenomen som framträtt ur mitt intervjumaterial, samt av den forskningsfråga jag önskar besvara. Tillsammans med mitt intervjumaterial använder jag sedan dessa filosofiska begrepp och teorier som ett analysverktyg för att diskutera och vända och vrida på Bubers existentiella skuldprocess, närmare bestämt på mötet med den man står i skuld till – i syfte att utforska utrymmet mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse. Med utgångspunkt i en fenomenologisk systematisering av mitt intervjumaterial i del ett av denna avhandling vill jag därför beskriva mitt metodologiska tillvägagångssätt i del två som *filosofiska reflektioner med utgångspunkt i den fenomenologiska filosofitraditionen*.

## Val av filosofer

Buber, Lévinas och Ricoeur uppehåller sig alla på olika sätt kring människans existentiella belägenhet. Det är i förhållande till människans existentiella frågeställningar och omständigheter i tillvaron de på ett för mitt religionsfilosofiska arbete intressant sätt för sina diskussioner. De rör sig alla i det vidsträckta och icke-enhetliga filosofiska landskap som har beröringspunkter med fenomenologi, hermeneutik, dialogfilosofi, etik och filosofisk antropologi. Vidare är den intersubjektiva relationen en förutsättning för dem alla i deras diskussioner. Även om deras resonemang förs utifrån olika ingångar och leder fram till skilda slutsatser, är intersubjektiviteten en konstituerande kategori i deras argumentation. Till exempel finns både hos Buber och Lévinas ett slags avstånd förutsatt i förhållande till den intersubjektiva relationen – hos Buber förstått som distans och hos Lévinas som åtskillnad.

En av skillnaderna dem emellan, som också är av betydelse för mina filosofiska reflektioner, är att den intersubjektiva relationen för Buber präglas av ömsesidighet,

---

reflektionen. Syftet med reduktionen är vare sig verifiering eller falsifiering av det man ämnar studera, utan att skapa möjlighet till neutralisering av det som är förbundet med forskningsintresset i bemärkelsen att "We must leave everything as it was, for otherwise we would change the very thing we wish to examine." (Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 190).

medan Lévinas värnar en asymmetris nödvändighet i relation till den Andre. Ricoeur talar om vänskapens ömsesidighet och etikens asymmetri och utgår även han i sin filosofi från intersubjektivitet i relationer.<sup>194</sup> Självförståelse hos Ricoeur involverar med nödvändighet också andra människor i den bemärkelsen att jag aldrig på egen hand kan få tillgång till mitt själv. Eller som filosofen Bengt Kristensson Uggla uttrycker det: ”I enlighet med Ricoeurs handlingsfilosofi är subjektivitet aldrig något givet – subjektet måste alltid göra en lång resa för att bli sig själv.”<sup>195</sup> Denna resa, handlingsfilosofi eller ”omvägens filosofi” som Kristensson Uggla kallar den förutsätter som Ricoeur själv uttrycker det, ”vid varje steg hjälp från andra”.<sup>196</sup> Relationens intersubjektivitet kommer hos Ricoeur till uttryck både i hans narrativa teorier och i hans diskussioner kring erkännandet och den kapabla människan, som jag använder mig av i mina filosofiska reflektioner.

Ett vägande skäl till att jag just med hjälp av Lévinas och Ricoeur har valt att reflektera över Bubers filosofi, är att de rör sig i samma filosofiska landskap och berör samma typ av frågeställningar som han. Mötet, erkännandet och den andre är också storheter i deras filosofiska diskussioner. Bubers, Ricoeurs och Lévinas teorier är i stor utsträckning kompatibla då de delar en mer övergripande förståelseram för existensen. Jag menar mig därför kunna sammanföra olika komponenter från dem och med hjälp av mitt empiriska intervjumaterial tillhandahålla ytterligare en förståelsehorisont inom samma övergripande filosofiska ram.

Bakgrunden till att jag valt just Lévinas och Ricoeur som mina huvudsakliga filosofiska teoretiker och inte andra filosofer inom den kontinentala filosofiska teoribildningen är att de är tongivande och skolbildande i den filosofiska diskussionen kring begrepp och teorier som diskuterar *den andre*, *asymmetri*, *subjektsblivande*, *narrativitet* och *erkännande*. Utifrån den problematiseringsprocess som utkristalliserat sig när jag studerat Bubers existentiella skuldprocess med hjälp av mina intervjupersoners erfarenheter har ett antal behov av vidare filosofisk begrundan framträtt. Dessa behov hör samman med frågor om till exempel subjektsblivande,

---

<sup>194</sup> Bengt Kristensson Uggla, introduktion till *Homo Capax. Texter av Paul Ricoeur om etik och filosofisk antropologi i urval av Bengt Kristensson Uggla*, av Paul Ricoeur, övers. Eva Backelin (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2011), 20.

<sup>195</sup> Ibid., 17.

<sup>196</sup> Ibid., 229.

narrativitet och intersubjektivitet. Eftersom jag inte eftersträvar att filosofiskt diskutera dessa nämnda begrepp i sig, utan en specifik kontext där de framträder på ett särskilt sätt, menar jag att det är relevant att välja tongivande och skolbildande filosofer som behandlar sådana frågor.

## Några klargöranden

Att använda ett empiriskt material i en religionsfilosofisk avhandling är inte vanligt förekommande. Skälen till att jag har valt att göra så och att inte enbart nyttja en filosofisk teoretisk diskussion för mitt syfte är att mina frågeställningar och diskussioner uppehåller sig kring svåra mänskliga (skuld)erfarenheter. Många av filosofins diskussioner rör sig kring människans existentiella och religiösa belägenhet, följda av frågor och antaganden som emellanåt rör dessa svåra mänskliga erfarenheter – oftast utan att de söker någon koppling med just en levande människas erfarenhet.<sup>197</sup> Frågan som uppstår i sammanhanget blir: i vilken utsträckning den filosofiska diskussionen kan utsäga något om en människas svårare existentiella belägenheter, mer specifikt om hennes existentiella skuldbelägenhet, utan att alls kommunicera med människan som lever med och erfar denna skuldbelägenhet? Av detta skäl menar jag att det är angeläget att exponera den filosofiska diskussionen för dessa levande erfarenheter som mina intervjupersoner ger kring existentiell skuldbearbetning och befrielse i mötet med dem de kränkt och skadat. Jag menar således att mina frågeställningar kan berikas av inkludandet av ett empiriskt material, i synnerhet där den teoretiska diskussionen kan komma till korta.

Men jag ser även skäl för och är angelägen om att göra det omvända: att låta filosofiska begrepp och teorier bidra till att uppmärksamma processer och sammanhang i mitt intervjumaterial i syfte att skapa en fördjupad förståelse för vad det är som sker i det *transformerande existentiella utrymme* som jag menar att förövarna befinner sig i då de möter sina brottsoffer. I den specifika fängelsemiljö som mitt empiriska intervjumaterial är hämtat från framträder fenomen och meningssammanhang som inte omedelbart låter sig relateras till någon gängse tolkningstradition eller som för den delen alltid är enkla att förstå. Därför har det varit av största vikt för mig att låta mitt intervjumaterial framstå på sitt eget sätt –

---

<sup>197</sup> Ett undantag här utgörs till exempel av livsåskådningsforskningen, se ovan sidan 68-69.

samtidigt som jag har varit angelägen om att systematisera fenomenen jag sett framträda så att de blir kommunicerbara med religionsfilosofins existentiella studieområde.

Ytterligare ett klargörande är av vikt att jag redovisar innan jag redogör för de olika filosofernas teorier och begrepp, som jag använder mig av. Eftersom mina diskussioner inte stannar vid hur en skyldig människa kan förstå och leva med sin existentiella skuld, utan också inbegriper en väg mot ett försonat liv, har jag, som jag inledningsvis nämnt, valt att i viss utsträckning även inkludera Gobodo-Madikizelas diskussioner kring rehumanisering och försoning utifrån möten mellan förövare och brottsoffer. I detta avseende är hon en självklar forskare eftersom hon är ledande och skolbildande inom trauma- och transformationsforskningen i Sydafrika. Hon bidrar i mina reflektioner också med en kontextuell och kulturell förståelse för försoning i en kontext som inte ursprungligen är min. Under sex månader har jag också haft förmånen att ingå i hennes forskarlag *Historical Trauma and Transformation* vid Stellenbosch universitet och har på så sätt i samtal med forskarlaget, vid framläggning på seminarier och med hjälp av artiklar och böcker som skrivits i ämnet kunnat bilda mig en uppfattning om rehumanisering och försoning utifrån den traumakontext som forskarlaget uppehåller sig vid.

### **Martin Buber och existentiell skuld**

Buber skriver mot slutet av sin levnad *Skuld och skuldkänsla* – en kort essä där han utifrån en skyldig människas perspektiv diskuterar betydelsen av att uppmärksamma, erkänna och gottgöra sin *existentiella skuld*.<sup>198</sup> Det finns en väg mot ett försonat liv för en skyldig människa som hör nära samman med att erkänna den existentiella skuldens kopplingar till verkliga skuldhandlingar och i möjligaste mån försöka gottgöra de skador som skulden orsakat. Att perspektivet i diskussionen kring existentiell skuld och en människas möjligheter att nå ett försonat liv ses utifrån den skyldiges perspektiv, är viktigt för mitt vidkommande då detta också är min utgångspunkt för föreliggande avhandlings problemställning: Är det möjligt att nå ett försonat liv för en skyldig människa och i så fall hur är det möjligt? Går det att finna livsmöjligheter med den skuld som tycks jaga och drabba en skyldig människa med smärta och lidande?

---

<sup>198</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 1989.

Bubers genomgående fokus i hela hans filosofi är det som sker *mellan* människor. I hans mest kända verk *Jag och du (Ich und Du)* uppehåller han sig hela tiden kring människan i relation.<sup>199</sup> För Buber är det dialogiska livet, den äkta relationen eller Jag-Du mötet, det som gör människan till människa, det som gör oss till subjekt i våra liv. Som Roland Gregor Smith uttrycker sig är Buber i grunden "[E]n man med en enda insikt. Vi kan sammanfatta den så, att en människa förverkligar sitt sanna väsen genom att träda in i en äkta relation."<sup>200</sup> Bubers filosofi omnämns ofta som *dialogfilosofi* – det är kring dialogen, i det som sker *mellan* människor som en äkta relation kan utveckla sig. I Bubers dialogfilosofi är mellanmänsklig interaktion av grundläggande betydelse och den sker dialogiskt. Utgångspunkten är varken metafysisk eller teologisk, utan är en fråga om hur människan förhåller sig som människa i förhållande till den hon möter.<sup>201</sup> Det är i kommunikation och interaktion med andra jag utvecklar mitt 'jag.' Jaget är inte en förutsättning för interaktion, utan en följd av det. Rent kunskapsteoretiskt är det den intersubjektiva relationen, subjekt-subjekt relationen, som är utgångspunkten för erhållandet av kunskap hos Buber. Joachim Israel beskriver det så: "Den på en kommunikativ relation baserade kunskapen ser den andre som subjekt, det vill säga som en samtalspartner i en kunskapsteoretisk dialog."<sup>202</sup> Intersubjektiviteten är en konstituerande kategori som är grundläggande i Bubers dialogfilosofi.

Ofta omnämns Buber också som filosofisk antropolog, i synnerhet i relation till sina senare skrifter, varav flera ingår i volymen *The Knowledge of Man* där också *Skuld och skuldkänsla* ingår.<sup>203</sup> Det är i sin filosofiska antropologi (som är att betrakta som en förlängning av hans dialogfilosofi) han utvecklar sin epistemologi och ontologi med människan som människa i centrum. Personbegreppet hos Buber utgår från likställdheten och ömsesidigheten. Människan som individ avgränsar sig, medan människan som person framträder genom att relatera sig. Jaget i grundordet Jag-Du

---

<sup>199</sup> Martin Buber, *Jag och du*, övers. Margit och Curt Norell (Ludvika: Dualis Förlag, 1990).

<sup>200</sup> Smith, *Martin Buber*, 27.

<sup>201</sup> Se till exempel Friedman "Martin Buber's Final Legacy", 5: "Buber's classic statement of philosophy of dialogue – is neither metaphysics nor theology but the problem of man's basic attitudes and relationships to what he meets."

<sup>202</sup> Israel, *Martin Buber*, 132.

<sup>203</sup> Se till exempel Friedman, "Martin Buber's Final Legacy", 5.

framträder som person genom att relatera sig till en annan person, ett annat Du och blir på så sätt medveten om sig själv.

Det är i förhållande till dialogen, i mellanrummet mellan människor, han placerar den existentiella skulden – den uppstår då dialogen, relationen förstörs mellan människor. Existentiell skuld är skuld som står i relation till en konkret handling som skadar människor och relationer. I *Skuld och skuldkänsla* skiljer Buber mellan neurotiska, förträngda och på andra sätt grundlösa skuldkänslor och äkta skuldkänslor som står i relation till verklighet, existentiell skuld som ”ett ontiskt definierat Något, vars plats inte är i själen utan i existensen”.<sup>204</sup> Eller som Friedman beskriver det: ”*Existential guilt* is not basically inner or neurotic but an event of the 'between.' [...] Guilt does not reside in the person, says Buber. Rather, one stands, in the most realistic sense, in the guilt that envelops one.”<sup>205</sup> Det är utifrån de skador i relationen som verkliga, konkreta skuldhandlingar orsakat som Buber diskuterar den existentiella skulden och vägar mot ett försonat liv.

Skulden är *existentiell* eftersom den påverkar och drabbar människans existens, hennes konkreta livssituation, relationer och frågor om identitet och mening. Existentiell skuld är inte omedveten för den skyldiga människan. Hon kan möjligtvis ha distanserat sig från den på grund av att hon inte orkar eller vill identifiera sig med sina skuldhandlingar: ”[E]xistential guilt you do know. Only it is possible that you no longer identify yourself with the person who committed the injury.”<sup>206</sup> Detta är det svåra och viktiga arbete en skyldig människa har att utföra på sin väg mot ett försonat liv: att identifiera sig som skyldig till de skuldhandlingar som orsakat skada i andra människors liv och att (i den mån det är möjligt) inför den människa man är skyldig att erkänna denna sin skuld.

Som jag läser Buber är existentiell skuld en skada i dialogen mellan människor, och vägen till ett försonat liv handlar om att skapa förutsättningar för att återinträda i dialog.<sup>207</sup> I det specifika möte (som både Buber diskuterar och mina intervjupersoner

---

<sup>204</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 11-12.

<sup>205</sup> Maurice Friedman, ”The Outreach of Dialogue”, *Journal of Humanistic Psychology* 49 no. 4 (2009): hämtad 2017-07-02, doi: 10.1177/0022167812447297, 415.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Friedman ”Dialogue, Confirmation and the Image of the Human”, 127-128.



varit med om) där den som är skyldig (i mitt fall förövaren) möter den som skadats av dennes handlingar (i mitt fall brottsoffren och de anhöriga) menar jag istället att det initiala förhållningssättet i detta möte förutsätter en *asymmetri* i motsats till den ömsesidighet och det återinträddande i dialog som impliceras hos Buber. Visserligen *kan* det ur mötet komma ömsesidiga erfarenheter i den bemärkelsen att båda parter gagnas av det som sker och kommer ut av mötet. Mötet kan också leda till dialog igen. *Men* mötets struktur framstår enligt mig *initialt* som asymmetriskt, eftersom mötet inte handlar om en konflikt mellan två jämbördiga oense parter som ska komma överens om någonting. Mötet mellan den skyldige och den som är drabbad av skuldhandlingen handlar om en *kränkning* som den ene parten i mötet orsakat den andre. En kränkning ska inte ”kommas överens om”, den ska berättas och tas ansvar för. Detta arbete, att berätta, att tydliggöra vem som har tolkningsföreträde och vem som ska ta ansvar, förutsätter en asymmetrisk ingång till och struktur i mötet. Mötet mellan en skyldig människa och den som skadats av hennes skuldhandlingar är därför enligt min mening inte möjligt att fullt ut förstå utifrån ömsesidighet och dialog. Det jag i mitt intervjumaterial också ser är hur en asymmetri och ett subjekt-blivande genom ansvarstagande är det som ger mötet en befriande relevans för mina intervjupersoner. Därför ska jag, när det gäller mötets initiala förutsättningar, vända mig till Lévinas som mer än någon annan filosof lyfter fram både asymmetrin och ansvarigheten i mötet med den andre(s Ansikte).

På samma sätt som jag hos Buber saknar en utförligare analys av det gottgörande mötets förutsättningar, saknar jag en mer omfattande diskussion kring vad detta att ’erkänna sin existentiella skuld inför den andre’ innebär. Buber lyfter fram detta erkännande som ett betydelsefullt erkännande i förhållande till den skyldiges möjligheter att nå ett försonat liv. Han beskriver det i termer av gottgörelse där erkännandet ska uppfattas som ”ett villkorslöst uttryck för min tillkämpade existens”.<sup>208</sup> Men han utvecklar inte vad detta *att erkänna* innebär. Betyder det att säga, *ja, jag är skyldig?* Eller betyder det att förklara vad ansvaret består i? Hur påverkar erkännandet förövaren? Vad händer med förövaren då denne erkänner *inför* den skadade, till skillnad från ett erkännande inför någon annan? Både utifrån Lévinas ansvarsbegrepp och utifrån Ricoeurs erkännandebegrepp kommer jag att diskutera detta mer utförligt under kapitlet ”Erkännandet”.

---

<sup>208</sup> Buber, *Skuld och skuld-känsla*, 97.

Vidare vill jag också stanna upp och diskutera betydelsen av de berättelser som kommer från dem som drabbats och kränkts av förövarens brott, då berättelserna har en framträdande plats under RR programmets gång. Vad sker med förövaren då denne lyssnar till de drabbades erfarenheter? Vad händer då förövaren uttalat sitt erkännande, hur påverkar brottsoffrens respons förövaren då? I mitt intervjumaterial blir det tydligt att brottsoffrens berättelser på ett avgörande sätt påverkar förövaren. En eventuell respons från *den människa inför vilken jag är skyldig* är heller inte föremål för någon diskussion hos Buber. Därför vänder jag mig i detta avseende till Ricoeur och hans narrativa teori för att söka förstå skeendet i 'det narrativa rum' där förövaren under RR programmets gång exponeras för olika slags berättelser.<sup>209</sup>

### Emmanuel Lévinas och subjektstillivande genom ansvarstagande

Den litauisk-franske filosofen Emmanuel Lévinas (1906-1995) är kanske mest känd för sin kompromisslöshet i det att låta den andre vara den *radikalt* Andre och inte en annan i jämförelse med mig, med någon eller något. Den Andre är *exteriör*, kommer utifrån, bortom min förståelse och mina begrepp och just därför kan den Andre hjälpa mig ut ur *totaliteten*. Totalitetstänkande sker då vi försöker uppnå exakt vetande, i synnerhet om människan, om den andre. Lévinas skriver om totalitetstänkandet som: "ett försök till universell syntes, en reduktion av all erfarenhet, av allt som är förnuftigt, till en totalitet i vilken medvetandet omfattar världen och inte lämnar någonting utanför och sålunda blir absolut tänkande."<sup>210</sup> Lévinas vänder sig mot den filosofi, politik, etik som inte låter den Andre vara absolut annan, utan som i sitt totalitetstänkande istället lägger allt under sig i sina försök att rubricera, definiera, systematisera och kontrollera.

I motsats till totalitet ställer Lévinas oändlighet.<sup>211</sup> Oändlighet är det som finns utanför min kontroll, det som inte går att reducera till kunskap, systematisering, kontroll, det som är oberoende av mina initiativ, min makt, mitt tänkande – där är

---

<sup>209</sup> Se vidare i kapitel fyra.

<sup>210</sup> Emmanuel Lévinas, *Etik och oändlighet. Samtal med Philippe Nemo*, övers. Maria Gunnarsson Contassot 2. uppl. (Stockholm/Stehag: Symposium Bokförlag & Tryckeri, 1990), 89.

<sup>211</sup> Pierre Hayat betonar att Lévinas inte använder totalitet och oändlighet som motsatspar i bemärkelsen att de är oförenliga, utan snarare så att det finns en inbyggd spänning mellan begreppen, vilket framhäver etikens betydelse, se Pierre Hayat, förord till *Alterity and Transcendence*, av Emmanuel Lévinas, övers. Michael B. Smith, (New York: Columbia University Press, 1999), xix.

den Andre. Den Andre är alltid bortom mig, är alltid en radikalt annan och den som ger mig möjlighet att ta på mig det ansvar som är bara mitt – när jag gör mig tillgänglig för den Andre, och välkomnar dennes uttryck och annanhet. I en vacker sekvens i huvudverket *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (*Totalité et infini*), uttrycker sig Lévinas så här: ”To approach the Other in conversation is to welcome his expression, in which at each instant he overflows the idea a thought would carry away from it. It is therefore to *receive* from the Other beyond the capacity of the I, which means exactly: to have the idea of infinity.”<sup>212</sup>

I *Totality and Infinity* uppehåller sig Lévinas kring ”det existentiella och etiska förhållandet mellan Jaget och den Andre”, skriver den danske filosofen och Lévinaskännaren Peter Kemp.<sup>213</sup> Lévinas själv beskriver verket som ”ett försvar för subjektiviteten”. Detta är ett viktigt påpekande som är till hjälp för att förstå hur Lévinas filosofi inte i första hand är en etik utan en väg ut ur det totalitetstänkande han vänder sig mot och på otaliga sätt kritiserar. Vägen ut ur totalitetstänkandet går genom ansvarstagande, vilket därmed inbegriper ett etiskt förhållningssätt gentemot den Andre. Lévinas är inte etiker först och främst, även om hans filosofi ofta citeras och används i etiska och moralfilosofiska diskussioner. För Lévinas är etik den första filosofin och föregår både ontologi och epistemologi. Det är den andres Ansikte som är den etiska instansen hos Lévinas.<sup>214</sup> Enligt Lévinas är den Andre den enda möjliga källan till moral och etik i kontrast till, exempelvis förnuft, autonomi eller frihet. Det är genom det oändliga ansvaret den Andre ger mig som jag kan bli subjekt genom att svara an på den Andres ”anklagelse”. Det är den Andre, som kommer utifrån, som bryter med min värld, som ger mig möjlighet att träda ut ur totaliteten, genom att ta det ansvar som är bara mitt, som jag på ”*ett mänskligt sätt* inte kan vägra att ta på mig”.<sup>215</sup> Pierre Hayat skriver: ”[T]he face raises the subject to responsibility. [...] the I

---

<sup>212</sup> Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, övers. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 51.

<sup>213</sup> Peter Kemp, inledning till *Etik och oändlighet. Samtal med Philippe Nemo* av Emmanuel Lévinas, övers. Maria Gunnarsson Contassot 2. uppl. (Stockholm/Stehag: Symposium Bokförlag & Tryckeri, 1990), 18.

<sup>214</sup> Peter Kemp, *Emmanuel Lévinas. En introduktion*, övers Rikard Hedenblad (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1992), 8.

<sup>215</sup> Lévinas, *Etik och oändlighet*, 117.

does not put itself to question; it is put in question by the other. It is precisely in taking the other as one's point of departure that transcendence can emerge."<sup>216</sup>

I det etiska förhållningssättet till den andre uppstår en möjlighet till ansvarstagande som i relation till mina intervjupersoner blir konstruktivt. Kemp säger om detta etiska förhållningssätt hos Lévinas: "Den tanke Lévinas försöker uttrycka på otaliga sätt är grundtanken i kravet på fred: Du får inte förstöra en annan människas liv. Han uppfattar denna idé i vidaste bemärkelse så att den omfattar allt vad vi gör: Du får varken fysiskt eller psykiskt ödelägga den Andres existens."<sup>217</sup> Bokstavligt talat är det just detta mina intervjupersoner har gjort – de har både fysiskt och psykiskt ödelagt en annan människas existens. Det är därför inte till jämbördighet och ömsesidig förståelse, som jag ser att mötet med brottsoffren syftar, utan till ansvarstagande, vilket jag menar gagnar både förövaren och brottsoffren. Till skillnad från Bubers ömsesidighet skapar Lévinas asymmetriska förhållande kapacitetsstärkande möjligheter för förövaren genom att vederbörande ges tillfälle att ta ansvar för den ödeläggelse (och för så mycket mer enligt Lévinas) som vederbörande skapat.

Där jag skulle behöva avstå från min användning av Lévinas filosofi är i det hänseende jag skulle föra min diskussion utifrån brottsoffret perspektiv. Visserligen är detta inte fokus i min avhandling och jag berör det endast på några ställen, men det är en följd av Lévinas oändliga ansvar som för mig blir så problematiskt att jag inte kan undvika att kort problematisera det i kapitlet "Mötet med den andre". Jag ser omedelbart komplikationer med att brottsoffret skulle bära ett oändligt ansvar för förövaren. Eller som Lévinas säger: "Jag hävdar i *Autrement qu'être* att ansvaret ursprungligen är *för-den-andre* (pour autrui). Det betyder att jag till och med är ansvarig för hans ansvar. [...] jag är ansvarig för de förföljelser som jag får utstå."<sup>218</sup> Att brottsoffret skulle bära ett oändligt ansvar, också för de "förföljelser vederbörande utstår" är mig starkt främmande och jag kan helt enkelt inte undvika att kortfattat argumentera emot det nedan.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Hayat, förord till *Alterity and Transcendence*, xiii.

<sup>217</sup> Kemp, inledning till *Etik och oändlighet*, 15.

<sup>218</sup> Lévinas, *Etik och oändlighet*, 112, 115.

<sup>219</sup> Se sidan 261 ff.

## Paul Ricoeur, erkännande och narrativitet

Paul Ricoeur (1913-2005) är en filosof vars verk omfattar ett stort antal produktioner och ämnen. Han skriver bland annat om vilja och språk, etik, tid och narrativitet, minne, historia, politik och rättvisa. Han behandlar och behärskar ett stort antal filosofiska teorier och diskussioner och är varken entydig eller lättplacerad som filosof. Han är som Kristensson Uggle skriver ”en av 1900-talets filosofiska giganter”.<sup>220</sup> Hans författarskap är vidsträckt och komplext och han rör sig i olika filosofiska traditioner och discipliner. Hans filosofi omnämns i sammanhang som *fenomenologi*<sup>221</sup>, *strukturalism*<sup>222</sup>, *poststrukturalism*<sup>223</sup>, *filosofisk antropologi och hermeneutik*<sup>224</sup> och det går inte med lätthet att kategorisera Ricoeur i filosofihistoriens teoribildningar. Kristensson Uggle skriver: ”[F]rågan om vari kontinuiteten och sammanhanget består i Ricoeurs författarskap [är] verkligen ett dilemma.”<sup>225</sup> Kristensson Uggle menar att trots att det är svårt att urskilja vilka filosofiska sammanhang man ska placera Ricoeur i och huruvida det går att urskilja några centrala idéer i hans författarskap, har hans filosofi genomgående en *kommunikativ karaktär*.<sup>226</sup> Bland annat detta gör hans filosofi intressant i mitt sammanhang, då de processer mot ett försonat liv jag diskuterar hela tiden rör sig i ett kommunikativt och narrativt fält.

Jag kommer dock enbart att använda mig av Ricoeurs narrativa teori och hans erkännandebegrepp för att förstå vad det är som sker i mötet mellan förövaren och brottsoffren. Jag är framförallt intresserad av Ricoeur som filosofisk antropolog, närmare bestämt hur han filosofiskt diskuterar människan i förhållande till den

---

<sup>220</sup> Bengt Kristensson Uggle, *Kommunikation på bristningsgränsen: en studie i Paul Ricoeurs projekt* (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1994), 34.

<sup>221</sup> Se till exempel Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston: Northwestern University Press, 1971).

<sup>222</sup> Se till exempel Edith Kurzweil, *The Age of Structuralism. From Lévy-Strauss to Foucault* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1996).

<sup>223</sup> Se till exempel Mario J. Valdés, red., *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991).

<sup>224</sup> Se till exempel Patrick L. Bourgeois *Extension of Ricoeur's hermeneutic* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), David E. Klemm *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A constructive Analysis* (Cranbury, N.J.: Bucknell University Press, 1983), Mary Gerhart *The Question of Belief in Literary Criticism: An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur* (Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, 1979).

<sup>225</sup> Kristensson Uggle, *Kommunikation på bristningsgränsen*, 34.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 45.

livssituation hon befinner sig i. Som Kemp och Kristensson skriver i inledningen till *Från text till handling*: ”Det är den konkreta människan i den levande historien som skall förstås” – så vill jag förstå den skyldiga människan i den levande historien som utgörs av det reparativa rättvisesammanhang som dömda förövare upplever på Pollsmoor CC i Sydafrika.<sup>227</sup>

Liksom Buber tar Ricoeur avstånd från tanken på att en människas själv är omedelbart tillgängligt för henne. Det finns också hos Ricoeur en utgångspunkt i den intersubjektiva relationen som en förutsättning för självförståelse och subjektivitet. Subjektet måste hela tiden, som Kristensson Uggla skriver: ”göra en lång resa för att bli sig själv”.<sup>228</sup> Den andre är en nödvändig part som förmedlare mellan kapacitet och självförverkligande. Det finns ingen icke-förmedlad självförståelse. Via språket, symboler och tecken, vilka är insatta i en historisk kontext, förmedlas vår självförståelse.

Det är framförallt Ricoeurs filosofiska diskussioner kring människan som kapabel varelse jag kommer att uppehålla mig vid. Ricoeur formulerar en för mitt arbetes vidkommande konstruktiv teori om hur en människas fundamentala kapaciteter hör samman både med hennes sårbarhet och hennes kompetens. I det som kan beskrivas som Ricoeurs ”lilla etik”, nämligen kapitel sju, åtta och nio i *Oneself as Another (Soi-même comme une autre)*, framträder en förståelse för den handlande människan som kapabel. På samma gång är hon också en lidande människa, eftersom kapaciteten hos henne på ett mänskligt vis är begränsad. Det mänskliga handlandet konstitueras genom ett samspel mellan *avsikter, orsaker* och *tillfälligheter*.<sup>229</sup> Människan har inte ett obegränsat handlingsutrymme och hon är heller inte, som Lévinas utgår från, oändligt ansvarig. Hon är begränsad, kapabel, ansvarig, lidande *och* beroende av andra. Mina intervjupersoner rör sig just i detta spänningsfält – mellan att vara utlämnade till den sårbarhet och lidande det innebär att leva med skuld som inte förminskas, försvinner eller tycks gå att sona *och* dessa kapacitetsstärkande erfarenheter av handling så som

---

<sup>227</sup> Peter Kemp och Bengt Kristensson, i inledningen till *Från text till handling. En antologi om hermeneutik* av Paul Ricoeur, övers., Margareta Fatton, Peter Kemp och Bengt Kristensson. 4. uppl. (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1993), 15.

<sup>228</sup> Kristensson Uggla, introduktion till *Homo Capax*, 17.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 13.

”att berätta sanningen”, ”att ge brottsoffren svar på deras frågor” som de erfar då de erkänner, berättar, lyssnar och svarar på frågor inför sina brottsoffer.

Med hjälp av Ricoeurs erkännandebegrepp med tillhörande diskussioner gör jag en rad betydelsefulla iakttagelser och tolkningar av det skeende som följer ur erkännandet och kopplar det till förövarens erkännande inför sina brottsoffer. Med den dubbelydighet som ryms i hans erkännandebegrepp lyfter Ricoeur med hjälp av de båda latinska orden *idem* (samma) och *ipse* (själv) fram den brytpunkt mellan igenkännandets dåtid och erkännandets framtid som står i relation till det samma och det egna. Här framträder ett samband mellan meningsfullhet, kapacitet och möjligheter att utvärda lidande som blir konstruktivt i relation till mitt material. Frågor och erfarenheter som ”vem är jag som kan göra något sådant?”, ”jag kände mig som ett avskum” tycks genom erkännandet i mötet med brottsoffren bli möjliga att utvärda.

Eftersom berättelserna i mötet med brottsoffren utgör ett betydelsefullt meningssammanhang för förövarna har jag valt att också inkludera delar av Ricoeurs narrativa teori i mina reflektioner. Det är framförallt hans analyser kring människans narrativa identitet, av hur subjektet är beroende av mötet med andra och deras berättelser för att förstå sig själv – kopplat till den handlingsdimension som framträder i berättelsernas och berättandets narrativa struktur – som jag kommer att använda mig av. Det finns ingen ren subjektiv självförståelse, utan alltid ett beroende av språket, möten, berättelser och den andre. Narrativets kapacitet utgörs enligt Ricoeur av dess hermeneutiska ”erbjudande” av självförståelse till subjektet. Självförståelse är en tolkningskonst som framträder i utrymmet mellan berättandet och tolkningen av berättelserna. Ricoeur skriver: ”To answer the question ’Who?’ as Hannah Arendt has so forcefully put it, is to tell the story of a life. The story told tells about the action of the ’who.’ And the identity of this ’who’ therefore itself must be a narrative identity.”<sup>230</sup> Narrativet är förbindelsen mellan beskrivandet och föreskrivandet. Det hjälper oss inte enbart att tolka våra liv, det fungerar också handlingsuppmärksamt och är därför egentligen aldrig etiskt neutralt. ”’Describe, narrate, prescribe’ is Ricoeur’s formula for human action”, skriver Karl Simms.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Paul Ricoeur, *Time and Narrative*. Vol. 3, övers., Kathleen Blamey och David Pellauer (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), 246.

<sup>231</sup> Karl Simms, *Paul Ricoeur*, (London and New York: Routledge, 2003), 103.

I samtliga av de diskussioner kring narrativitet av Ricoeur som jag valt att lyfta in i mina reflektioner ("Berättelsen omskapar handlingen", "Ställföreträdande inlevelse", "Det svåras imperativ" och "Narrationens meningsskapande funktion") finns denna koppling till handling också med. Eftersom mina intervjupersoner näst intill enhälligt vittnar om hur brottsoffrens berättelser skapat utrymme för dem att *göra någonting för brottsoffren* har denna narrativets handlingsdimension varit viktig för mig. Det är således inte enbart i syfte att nå en större självförståelse som jag ser värdet av att inkludera Ricoeurs narrativa diskussioner. Det är också för att förstå det samband som framträder mellan narrativ, identitet och kapacitet: "Seeing our own lives as narrative, meanwhile, is what gives us a sense of 'connectedness in life.'"<sup>232</sup>

## Sammanfattning

Jag har valt att anta en fenomenologisk hållning i förhållande till mitt intervjumaterial. I så hög utsträckning som möjligt har jag velat låta mina intervjupersoners erfarenheter få framträda på sitt eget sätt, utan att jag på förhand har haft en tolkning eller teori om vad det är som sker. Jag har sedan valt att systematisera mina intervjusvar med hjälp av en fenomenologisk innebördsanalys, för att göra intervjumaterialet kommunicerbart med de filosofiska begrepp och teorier jag använder mig av i mina filosofiska reflektioner.

Med utgångspunkt i mina intervjupersoners erfarenheter av att möta sina anhöriga och brottsoffer och med hjälp av framför allt Lévinas och Ricoeur avser jag sedan filosofiskt reflektera över Bubers existentiella skuldprocess i syfte att förstå det utrymme mellan den existentiella skuldbearbetningen och de erfarenheter av befrielse som Buber inte utvecklar i *Skuld och skuld känsla*.

Det är framförallt begrepp och teorier om *erkännande, berättande och mötets intersubjektivitet* som jag diskuterar med hjälp av ovannämnda teoretiker. Skälet till det är att det just är dessa fenomen som framträder tydligt både i mitt intervjumaterial och i RR programmet. Det är med fokus på mötet mellan förövaren och i synnerhet brottsoffren jag koncentrerar mitt samtal. Det är också detta utrymme som jag söker förstå och ge en bild av utifrån Bubers diskussioner.

---

<sup>232</sup> Ibid.



Innan jag ger en presentation av mina intervjupersoner ska jag kort beskriva de sammanhang som de befinner sig i på fängelset och i RR programmet, detta för att ge en bakgrundsförståelse för de omständigheter de lever under och för de hänvisningar som jag emellanåt kommer att ge i avhandlingen

## Kapitel 2

# Sammanhang

Jag ska nu kortfattat redogöra för de sammanhang som förövarna jag intervjuat är en del av och som jag därför betraktar som bakgrundsmaterial i min avhandling. När man utifrån en fenomenologisk hållning studerar livsvärldar måste man vara medveten om att inte bara den där och då framträdande livsvärlden sådan den möter forskaren, är det som presenteras för vederbörande. I varje enskild erfarenhet av något både presenteras och appresenteras (medpresenteras) en mängd egenskaper.<sup>233</sup> Till exempel finns det i svaren som mina intervjupersoner ger mig också sådant appresenterat som har med till exempel fängelsemiljön, gängtillhörigheten, brottsoffren, de anhöriga etc., att göra. Därför är det av betydelse att jag också ger en bild av hur programmet och mötena med anhöriga och brottsoffer genomförs, vilket jag gör genom att beskriva Pollsmoor CC, The Numbers, RR programmet på Pollsmoor och hur en VOD är upplagd. Detta betraktar jag som sådan bakgrundsinformation som är av vikt att känna till då den utgör en del av förövarnas sammanhang och livsvärld och som därför också appresenteras i deras intervjusvar. Detta sammantaget är också sådan information som bidragit till min förståelse av det som sker med förövaren under RR processen och i mötet med brottsoffren.

---

<sup>233</sup> Bengtsson, *Med livsvärlden som grund*, 48. Bengtsson skriver vidare på samma sida: "Varje givet sammanhang har därför sina horisonter, som avgränsar och skiljer det från andra sammanhang [...] men också öppningar till andra saksammanhang, sociala sammanhang, handlingssammanhang osv. i samtiden, i det förgångna eller i framtiden. I konkreta livsvärldsliga situationer är också subjekt och institutionella förhållanden sammanflätade med varandra."

## Pollsmoor Correctional Centre

Pollsmoor CC ligger utanför Kapstaden i området Tokai i Sydafrika och är ett av Sydafrikas 243 fängelser.<sup>234</sup> Pollsmoor grundades 1964 som ett högsäkerhets-fängelse för att ta emot ca 4000 intagna. Siffrorna på antalet intagna varierar hela tiden, men någonstans mellan 7-8000 är den mer korrekta siffran på antalet intagna där idag.<sup>235</sup> Pollsmoor CC är ett av Sydafrikas mest beryktade fängelser och tillika det fängelse som Sydafrikas förste folkvalde president, Nelson Mandela satt fängslad på under sex år, 1982-1988. Efter sin inkarnering på Robben Island flyttades han till Pollsmoor, där hans cell fortfarande finns kvar och ibland används som lokal för RR programmet.

Pollsmoor CC är egentligen inte ett, utan flera fängelser på ett stort område.<sup>236</sup> De flesta intagna avtjänar sitt straff i gemensamma celler, byggda för ca 18-20 personer. I realiteten uppehåller sig oftast mellan 40 och 60 personer i en sådan cell, ofta med enbart en toalett. Mycket sällan har samtliga intagna en egen sängplats med en madrass. Många tvingas dela sängplats eller sova på golvet på en filt eller i bästa fall

---

<sup>234</sup> Enligt World prison brief data, en webbaserad databas som tillhör ICPR (Institute for Criminal Policy Research) vid Birkbeck University i London, hade Sydafrika 31 mars 2016, 232 "aktiva" fängelser av 243 fängelser totalt, ICPR, "World prison brief data/South Africa", hämtad 2017-07-02, <http://www.prisonstudies.org/country/south-africa>.

<sup>235</sup> Sydafrika har i jämförelse med många andra länder ett högt antal fängslade förövare i förhållande till antalet invånare. År 2004, när Sydafrika fyllde 10 år som demokratisk nation, uppskattade Department of Correctional Services, DCS, att 4/1000 invånare satt i fängelse i Sydafrika. Motsvarande siffra i Storbritannien var vid samma tid 1.25/1000 invånare och i två tredjedelar av världens alla länder var siffran lägre än 1.5/1000 invånare. DCS anger framförallt tre skäl till denna höga siffra och förändring från apartheidtiden: avskaffandet av dödsstraff 1994, införandet av minimistraff för vissa brott och en ökning av åtal för allvarliga våldsbrott. Dessa förändringar generar fortfarande stora utmaningar för DCS. Till de allvarligaste utmaningarna hör den idag mycket höga överbeläggningen på landets fängelser vilket ligger på mellan 120 % och 200 % enligt DCS. En annan allvarlig konsekvens av denna ökade fängelsepopulation är de långa häktningstiderna som kan vara upp emot fem år. Av den totala fängelsepopulationen i Sydafrika utgör kvinnor 2,6 %, barn 0,2 % och utländska medborgare 6,3 %, "World prison brief data/South Africa."

<sup>236</sup> The Admission Centre är före detta Maximum Security Prison. Här sitter dels de som väntar på rättegång och dels de som dömts och väntar fler åtal. På the Admission Centre sitter ungefär hälften av alla intagna på Pollsmoorfängelset. Medium A är ett fängelse som såväl rymmer häktade som dömda ungdomar mellan 14-21 års ålder. Medium B är ett fängelse för dömda män. På Medium C sitter de män som dömts, men som har kvalificerat sig för frigång och de som snart ska friges. Pollsmoor Female Correctional Centre är ett "medium admission and detention centre", en mellansäkerhetsklass och häkte med 245 platser. Idag sitter det 3-400 kvinnor där. På kvinnofängelset på Pollsmoor finns det en särskild avdelning där mammor med sina barn sitter fängslade. Idag räknar man med att mellan 20-30 barn upp till två års ålder sitter fängslade tillsammans med sina mammor på denna avdelning.

madrass. Inte ens varje sängplats har alltid en tillhörande madrass. De intagna låses in kl 16.00 varje dag och först 07.00 öppnas celldörrarna igen. Det förekommer mycket fysiskt våld och våldtäkter inne på varje avdelning och i varje cell. Våldet är riktat både mot andra medintagna och mot personalen och härleds framför allt till den organisation som de tre ökända fängelsegängen, *The Numbers*, utgör. Man kan lite förenklat uttrycka det så att *The Numbers* är de som styr och bestämmer inne på fängelset.

## The Numbers

På varje fängelse i Sydafrika finns numera The Numbers fängelsegång representerade och kanske allra bäst representerade är de på Pollsmoor CC. Många av deltagarna i RR programmet är medlemmar i The Numbers och tillhör således antingen gruppen 26:orna, 27:orna eller 28:orna.

Det finns en del skriven information om The Numbers, trots att den till stora delar är en hemlig organisation. De senaste och mest uppdaterade böckerna är skrivna av Jonny Steinberg; *Nongoloza's Children: Western Cape Prison Gangs during and after apartheid*, och *The Number. One man's search for identity in the Cape underworld and prison gangs*, från vilka jag hämtat viss information.<sup>237</sup> Jag har också hämtat information från Don Pinnocks nyligen utgivna bok, *Gang Town* i vilken han framförallt redogör för Cape Towns olika gatugäng.<sup>238</sup> Pinnock går också kortfattat igenom utvecklingen som skett då gatugängen tar efter de mer ritualiserade fängelsegängen The Numbers och vilka konsekvenser detta får för gatugängens utveckling. Delar av min information kring The Numbers bygger också på samtal med i huvudsak tre personer: Jonathan Clayton (HPM), Andy, en av mina

---

<sup>237</sup> Jonny Steinberg, *Nongoloza's Children: Western Cape Prison Gangs during and after apartheid* (Johannesburg: Centre for the Study of Violence and Reconciliation, 2004), hämtad 2017-07-01, <http://www.csvr.org.za/docs/correctional/nongolozaschildren.pdf>, –*The Number. One man's search for identity in the Cape underworld and prison gangs* (Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2004). Tidigare böcker om The Numbers är till exempel: Charles van Onselen *The Small Matter of a Horse. The Life of 'Nongoloza' Mathebula, 1867–1948*, 2. uppl. (Pretoria: Protea Book House, 2008), Nicholas Haysom *Towards an Understanding of Prison Gangs* (Cape Town: Institute of Criminology, University of Cape Town, 1981). Se även JM Lötter, "Prison Gangs in South Africa: A description", *South African Journal of Sociology* 19 no. 2 (1989), hämtad 2017-07-05, doi: 10.1080/02580144.1988.10520085.

<sup>238</sup> Don Pinnock, *Gang Town* (Cape Town: Tafelberg, 2016).

intervjupersoner som också varit general i ett av gängen, 27:orna samt en före detta intagen, Mervin, som under lång tid varit general i 28:orna.

The Numbers består av tre gäng: 26:orna, 27:orna och 28:orna och har en drygt 100-årig mytomspunnen historia som brukar härledas till två namn: Nongoloza och Kilikijan.<sup>239</sup> Det sägs att The Numbers uppstod ur en banditorganisation som har haft sin grund i migrerande (gruv)arbetares undermåliga levnads- och arbetsvillkor vid början av 1900-talet i området kring det som då kallades Transvaal och Natal.<sup>240</sup>

Lite förenklat kan man skilja de olika gängen från varandra så att 26:orna är de som specialiserat sig på rån, smuggling och försäljning. 26:orna arbetar ofta som städare i fängelset och associeras inte med våld i lika hög utsträckning som 27:orna eller 28:orna. 27:orna däremot betraktas som de mest våldsamma av de tre gängen. De fungerar ofta som medlare mellan 26:orna och 28:orna och upprätthåller ”lagen” i fängelset och mellan gängen genom svårt våld och avrättningar. Följden av detta blir att många 27:or stannar långa tider i fängelse, till följd av nya brott och påföljder. 27:orna är det av gängen vars organisation är minst känd och mest omgärdad av hemligheter. 28:orna är det av gängen som tillåts ha sex med varandra, vilket inte är tillåtet i de övriga gängen. Oftast ansluter sig sexualförbrytare till 28:orna.<sup>241</sup>

De olika gängen i The Numbers är organiserade som en militärhierarki och är imaginärt klädda i uniformer, utrustade med vapen, så som den Brittiska armén var på 1800-talet i Sydafrika. Fängelset är en krigszon, arméerna befinner sig i fort. Som utomstående ser du inga vapen, inga uniformer, inga fort och samtidigt pågår detta ”gangster-krig” mitt framför dig utan att du kan se det. The Numbers är enligt Steinberg några av de mest ritualiserade fängelsegång som finns.<sup>242</sup> Allt de gör sker

---

<sup>239</sup> Nongoloza sägs egentligen ha varit en banditledare vars ursprungliga namn var Mzuzephi Mathebula. Han härjade omkring Johannesburgområdet med sitt banditgäng under senare delen av 1800-talet. En mytfigur som gick under namnet Po sägs ha fört Nongoloza och Kilikijan samman till en arméliknande rånarorganisation. I fängelset mytologiserades sedan historien om Nongoloza och Kilikijan: ”In the hands of prison inmates, this story has blossomed into a durable mythology”, Pinnock, *Gang Town*, 110. Se även Steinberg, *Nongoloza's children*, 5-11.

<sup>240</sup> Utvecklingen av The Numbers från arbetargrupperna och rånargängen under Nongoloza och Kilikijan till de fängelsegång som idag utgörs av 26:orna, 27:orna och 28:orna är både mytomspunnen och utvecklad kring en levande mytologi som till stora delar förklarar hur gängen är organiserade, deras inbördes skillnader och deras olika sätta att agera gentemot varandra. Se till exempel Pinnock *Gang Town*, 110-112, Steinberg *The Number*, 35-54.

<sup>241</sup> ”The Numbers gang”, hämtad 2017-07-02, <http://thenumbersgang.weebly.com>.

<sup>242</sup> Steinberg, *Nongoloza's children*, 21.

enligt en oerhört väl detaljerad ordning, som motsägelsefullt nog också ändras hela tiden. Till exempel kan 28:orna aldrig tala direkt till 26:orna, deras kommunikation måste gå genom 27:orna, eftersom 27:orna är de som upprätthåller lagen. Det är också 27:ornas uppgift att utkräva hämnd när det sker orättvisor, vilket de gör genom blodshämnd, genom att döda. Steinberg skriver om 27:orna som de mest svårförståeliga figurerna bland alla gängen:

But the 27 is truly a Spartan figure. There is no reward for him other than the power and mystique of his position. He is not allowed sex and he does not engage in commerce. Aside from learning the law of all three gangs, his sole function is to stab. He thus commits himself to a life in prison as his time escalates for the serial crimes he commits on the inside. And, through the course of his career, his body is subjected to serial battering. Of all the positions in the gangs, he is the impossible figure.<sup>243</sup>

En av mina intervjupersoner, Andy, har varit en av de två allra högst uppsatta generalerna i 27:orna på hela Pollsmoor, eller som han själv beskrev för mig: *He [och så syftade han på en muslimsk man] was "God" and I was "Jesus". We had it all, we decided everything. We were at the top. No one was above us. No one.*<sup>244</sup> Övervägande delen av mina intervjupersoner tillhör eller har tillhört 28:orna, somliga 26:orna och endast Andy har tillhört 27:orna. Väldigt få av deltagarna står helt utanför tillhörighet i något av gängen. De som gör det kallas för *franse* (som står för fransman, det vill säga någon som inte hör till, "a frans rents the very air he breathes")<sup>245</sup> eller *bird* (fågel, en som inte är del av gemenskapen).

Hos Steinberg finner jag ingen information om de kvinnliga förövarnas medlemskap i The Numbers. Däremot nämner Pinnock något om kvinnors tillhörighet i The Numbers, dock helt kortfattat och enbart dess koppling till gatugängen.<sup>246</sup> Vid varje tillfälle när jag följt kvinnornas RR program på Pollsmoor har jag hört och förstått att

---

<sup>243</sup> Ibid., 36-37.

<sup>244</sup> Intervju med Andy på halvvägshuset Beth Rapha-House of Healing, 21 mars 2014. Vid tillfället hade Andy varit frigiven två månader.

<sup>245</sup> Steinberg, *Nongoloza's children*, 16.

<sup>246</sup> Sira, en kvinnlig gängmedlem i ett av Kapstadens gatugäng, Vuru, säger så här om The Numbers: "At first we had nothing to do with the prison gangs, but more guys got arrested and took the Number inside so The Number played a role in outside gangs. Through the stuff we are doing outside, we'd get arrested, then we meet old friends inside who already have a prison number. You need to choose which Number you want to become. I am 26 in this group, then you have guys who are 28 in the same group. We are outside but we are also Numbers." Pinnock, *Gang town*, 135-136.

också kvinnor som är fångslade är medlemmar i The Numbers. De kvinnor som är medlemmar i The Numbers är det oftast på grund av att de är gifta eller tillsammans med en man som är medlem. Men både tatueringar och ranghöghet i den kvinnliga gruppen vittnar om att The Numbers också är organiserade bland kvinnor som inte är gifta eller tillsammans med en manlig medlem i gänget. Efter informella samtal med kvinnorna under RR programmet förstår jag att de är organiserade på samma sätt som männen är.

Tvärtemot de svenska förhållandena mellan fångelsegång och gäng på utsidan så har det i Sydafrika varit skillnad på gängen *i* fångelset och gängen *ute* i samhället. Steinberg beskriver hur detta förändrades under 1980- och 90 talet:

Ever since the 1970s, there had been a loose and informal relationship between prison and street gangs. [...] But it was a loose relationship. It was understood that the walls separating the prison from the street were sacred, that there was no such thing as a practising 26 on the outside: the very idea was absurd.

All this began to change in the late 1980s. The imagery and ritual of the prison arrived on the street – bastardised, in scraps and pieces – and it spread like wildfire. By the late 1990s, two of the major street gangs of the time – the Americans and the Firm – had adopted Number-gang ritual wholesale. (The Americans adopted 26 ritual, while the Firm adopted 28 ritual.) Indeed, in the early 2000s, the Firm began calling itself the 28s. Its leaders had designated themselves generals, and had appointed captains, sergeants and judges.<sup>247</sup>

Det finns en lojalitet inom de olika gängen som är mycket stark och viktig att känna till i relation till det som sker under RR programmet. Är du medlem i något av gängen erhåller du gängets beskydd, men till detta beskydd följer ett antal hårt reglerade skyldigheter och regler som varje ny rekryt blir noggrant informerad om: ”When a new recruit is to be initiated the gang will inform the new recruit on gang tradition and policies. The policies play an important role and if any member ever forgets the policies, traditions or history of the gangs, they can be severely punished.”<sup>248</sup> Bryter du mot ditt gängs koder och regler riskerar du att straffas mycket hårt. Oftast är det också så att ju högre rang du har i gänget desto svårare straff

---

<sup>247</sup> Steinberg, *Nongoloza's children*, 40.

<sup>248</sup> ”The Numbers gang”, hämtad 2017-07-02, <http://thenumbersgang.weebly.com/the-sabela.html>.

riskerar du och avrättning är i sammanhanget inte ovanligt.<sup>249</sup> Alla jag talat med vittnar om en omfattande brutalitet inom gängen. Steinberg skriver:

We know, too, that the world of the Number gangs is one of staggering brutality. Its self-styled judiciaries sentence inmates to death, to gang rape, to beatings with prison mugs, padlocks and bars of soap; among the prerequisites of joining the "soldier lines" of the gangs is the taking of a warder's or a non-gangster's blood; leaving a prison gang, sharing a gang's secrets with a warder, or talking casually about the gang's workings to the non-initiated are all punishable crimes.<sup>250</sup>

Under RR programmet blir detta också tydligt i relation till dem som trots risken att bli svårt misshandlade eller dödade väljer att avsäga sig sitt medlemskap i något av gängen.<sup>251</sup>

## Religiös kultur

Den övervägande delen av Sydafrikas invånare liksom de allra flesta intagna på Pollsmoor CC tillhör kristendomen. Uppskattningsvis tillhör upp emot 80 % av befolkningen något kristet samfund, vilket också är en avspegling av de intagnas religiösa tillhörighet.<sup>252</sup> De kristna samfund som har flest medlemmar är små inhemska afrikanska kyrkor som kännetecknas av "en syntes mellan kristendom och afrikanska religioner och [som] ofta [är av] karismatisk karaktär."<sup>253</sup> Andra religiösa grupper är muslimer (som 2001 uppskattades till 1,5 % av befolkningen), hinduer (1,2 %) och judar (0,2 %). Ungefär 15 % av befolkningen ansåg sig 2001 inte tillhöra

---

<sup>249</sup> Andy berättar hur han, när han trädde av sin position som general för 27:orna, utmanades av det övriga ledarskapet som hade fattat beslut om hans avrättning. Av olika skäl som inte Andy själv kunde förstå, beslutade de övriga ledarna att inte avrätta Andy, men väl att betrakta honom som en icke-människa under återstoden av hans strafftid. Ingen fick tala med, titta på eller på något sätt interagera med honom. Andy beskriver denna tid som en oerhört påfrestande tid, som varade återstoden av hans strafftid (cirka 2 år). Intervju med Andy, 21 mars 2014.

<sup>250</sup> Steinberg, *Nongoloza's children*, 1.

<sup>251</sup> Se nedan min utvikning om John, en före detta högt uppsatt gängledare (general) inom 28:orna som under RR programmet väljer att lämna sin position och tillhörighet till 28:orna, sidan 279 ff.

<sup>252</sup> "Sydafrika", hämtad 2017-07-02, <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/sydafrika>.

<sup>253</sup> Ibid.



någon religion, medan cirka 5 % uppskattades tillhöra någon traditionell inhemsk, afrikansk religion.<sup>254</sup>

Det är inte enbart den religiösa tillhörigheten som vittnar om den religiösa kulturen på fängelset. Jag skulle vilja beskriva det så att religion med dess olika uttryckssätt är del av de allra flesta intagnas vardag på ett helt annat sätt än jag möter i Sverige. Samtal om Gud, religiös tillhörighet eller synliga religiösa symboler är varken något udda eller som enbart märks hos/i vissa grupper eller sammanhang. Det hör snarare till ovanligheterna med intagna som inte tillhör någon religion eller annat trossammanhang. Att börja en dag med bön och sång är mycket vanligt, vare sig man befinner sig på ett möte med personalen eller man befinner sig i inledningen av till exempel RR programmet. Som en följd av detta är det också många, i synnerhet kristna samfund, som är engagerade bland de intagna på Pollsmoor CC. DCS garanterar alla intagnas religionsfrihet och ansvarar samtidigt för att respektive *Management Area* tillhandahåller någon anställd som ansvarar för de intagnas andliga hälsa.<sup>255</sup>

## Reparativ rättvisa

Reparativ rättvisa är ett komplext, omtvistat begrepp som används på olika sätt i skilda sammanhang och med skiftande innebörder, vilket den amerikanske juristen Daniel W. Van Ness mycket riktigt lyfter fram i den introduktion till reparativ rättvisa, *Restoring Justice. An Introduction to Restorative Justice* som han skrivit tillsammans med den amerikanska teologen Karen Heetderks Strong.<sup>256</sup> Författarna påpekar att det inte finns någon officiell definition av eller instans som bedömer vad som är reparativ rättvisa och vad som inte är det: "There is no authoritative body with

---

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> I Sydafrikas kriminalvårdslag kan man läsa: "(1) An inmate must be allowed freedom of conscience, religion, thought, belief and opinion, (2) An inmate may attend religious services and meetings held in the correctional centre freely and voluntarily and may have in his or her possession religious literature, (3) Where practicable, places of worship must be provided at every correctional centre for inmates of all religious denominations, (4) No inmate may be compelled to attend religious services or meetings or to take part in religious practices." DCS, "Correctional Services act no. 111 of 1998", chapter 3, section 14, hämtad 2017-07-02, <http://www.dcs.gov.za/Publications/Legislation/DCS%20Act%20111%20of%202008.pdf>.

<sup>256</sup> Daniel W. Van Ness och Karen Heetderks Strong, *Restoring Justice. An Introduction to Restorative Justice*, 5. uppl. (Waltham: Anderson Publishing, 2015).

the responsibility and credibility to make final determinations concerning what is or is not restorative. Furthermore, the field has developed in a piecemeal fashion, over a period of time, and in different parts of the world.”<sup>257</sup> De flesta forskare och aktörer inom området beskriver reparativ rättvisa framförallt som ett alternativt sätt att förhålla sig till och respondera på brott och kriminalitet vilket under de senaste 20-30 åren vuxit sig starkare runt om i världen.<sup>258</sup>

Reparativ rättvisa kan beskrivas som en rättviseteori som bygger på tanken att rättvisa uppnås då man i möjligaste mån försöker reparera det som skadats till följd av ett brott. Howard Zehr skriver: ”Crime is a violation of people and of interpersonal relationships. Violations create obligations. The central obligation is to put right the wrongs.”<sup>259</sup> Zehr lyfter i sin forskning fram en viktig skillnad mellan det retributiva och det reparativa rättvisesystemet: ”Crime is not first an offence against society, much less against the state. Crime is first an offence against people, and it is here we should start.”<sup>260</sup> Barb Toews, som arbetat med att utveckla reparativa rättviseprogram i fängelsesammanhang skriver i *The Little Book of Restorative Justice for People in Prison* om reparativ rättvisa som ett arbete som främst handlar om att återuppbygga de relationer som blivit förstörda då någon begått ett brott. Genom att lyfta fram de behov som uppstår hos alla som drabbats av ett brott, menar Toews att det bereds

---

<sup>257</sup> Ibid., 24.

<sup>258</sup> Det reparativa rättviseperspektivet är egentligen inte ett nytt påfund. Många forskare (Nils Christie, Howard Zehr, Daniel W. Van Ness) menar att detta synsätt är gammalt och möjligt att identifiera i många samhällen världen över. Det som idag går under samlingsnamnet ”reparativ rättvisa” var förr ett vanligt sätt att respondera på brott och kriminalitet i bysamhället. Fortfarande idag i bysamhällen på den afrikanska kontinenten förekommer samlingar man kan benämna som reparativ rättvisa. I Rwanda samlas bysamhället i så kallade Gacaca domstolar (Hans Eriksson *Assessment of Sida Support Through UNDP to Liberia Recovery and Rehabilitation* (Sida Evaluation 2008:50), (Stockholm: Sida, 2008,) Hämtad 2017-07-03, [http://www.sida.se/contentassets/72be679e17c44107af7d50f83faffdae/200850-assessment-of-sida-support-through-undp-to-liberia-recovery-and-rehabilitation\\_1907.pdf](http://www.sida.se/contentassets/72be679e17c44107af7d50f83faffdae/200850-assessment-of-sida-support-through-undp-to-liberia-recovery-and-rehabilitation_1907.pdf). 40. Dessa domstolar återinfördes 2001 efter folkmordet, men utgår från en gammal tradition i landet där byn samlas för gemensamma överläggningar efter brott, tvister, kränkningar, oegentligheter. I Botswana möts bysamhället i en Kgotla, en bydomstol där hela byn är med och samtal om vad som hänt då ett brott eller en tvist eller något annat problem i byn inträffat och hur man bör bemöta det som hänt. Samma tradition finns i Australien och på Nya Zeeland, se ”From wagga-wagga to Minnesota”, International Institute for Restorative Practices, hämtad 2017-07-02, <http://www.iirp.edu/eforum-archive/4216-from-wagga-wagga-to-minnesota>. Se vidare min genomgång av forskningen kring reparativ rättvisa under ”Forskningsläge”, sidan 34.

<sup>259</sup> Zehr, *The Little Book*, 19.

<sup>260</sup> Zehr, *Changing lenses*, 182.

möjlighet för rättvisa genom ansvarstagande av förövaren och upprättande av brottsoffren och de övriga drabbade.<sup>261</sup>

En annan tongivande person i sammanhanget kring alternativa sätt att förhålla sig till och förstå kriminalitet är den norske professorn i kriminologi, Nils Christie (1928-2015). Han har i många sammanhang oförtrutet drivit tanken på hur de straffrättsliga institutionerna ”stjäl konflikten” från de som är inblandade i och berörda av den.<sup>262</sup> Christie påpekar att när staten blir det primära brottsoffret tenderar de verkliga brottsoffren att få en passiv roll i konfliktlösningen kring brottet. Christies röst har varit viktig i synnerhet för att lyfta fram förövares och brottsoffers behov efter ett begånget brott, i detta han hela tiden förfäktar: att återbörd *konflikten* till dem som ”äger den”.<sup>263</sup> Christie talar här om konflikten, och gör det både i sammanhang kring brott och då det föreligger oenighet mellan två parter. Men framförallt talar han om konflikter i relation till de inblandade parternas deltagande i efterverkningarna efter ett brott. Till exempel skriver han i *Pinans gränser*:

Konflikter förekommer inte i överflöd i ett modernt samhälle, de är en sällsynthet. De löper risk att förloras, eller ofta att stjälas. Offret i ett brottsfall är en slags dubbel förlorare i vårt samhälle. Först gentemot brottslingen, sedan gentemot staten. Han utesluts från varje deltagande i sin egen konflikt. Hans konflikt stjäls av staten, en stöld som särskilt utförs av professionella.<sup>264</sup>

Också den danske konfliktmedlaren och professorn i juridik, Vibeke Vindeløv utgår från konflikten i arbetet och diskussionerna kring medling, konfliktlösning och försoning.<sup>265</sup> Begreppet konflikt är vanligt förekommande i diskussioner kring brott och kriminalitet i relation till olika sammanhang som tangerar reparativ rättvisa, så som medling, försoning, konfliktlösning. Jag menar emellertid att begreppet konflikt i

---

<sup>261</sup> Toews, *The Little Book*, (2006).

<sup>262</sup> Nils Christie ”Conflicts as Property” i *The British Journal of Criminology* Vol. 17 1977, hämtad 2017-05-30, doi:10.1093/oxfordjournals.bjc.a046783.

<sup>263</sup> *Ibid.*, 1-15.

<sup>264</sup> Christie, *Pinans gränser*, 79.

<sup>265</sup> Se till exempel Isabel Bramsen, Jørn Boye Nielsen och Vibeke Vindeløv *International konfliktlösning* (Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2016), 169-170, 177-178 och Vibeke Vindeløv ”Försoning og retfærdighed”, i *Vendepunkter. Religion mellem konflikt og forsoning*, red. Lene Sjørup (Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2007), 94-95.

sammanhang kring brott kan bli både missvisande och svåränvändbart. Jag vill därför understryka, precis som Leer-Salvesen skriver, att:

Konfliktspråket egner seg [...] best der det er en viss grad av symmetri mellom parterne, og der det faktisk er et forhandlingstema hvem som har skylden og ansvaret. Konfliktspråket egner seg best der parterne skifter på å være gjerningsperson og offer i forhold til hverandre, [...] Men jo lenger inn i den katastrofale volden vi kommer, desto mer påkrevd blir det for meg å supplere konfliktspråket med andre typer språk i tillegg. I noen tilfeller blir konfliktspråket rett og slett meningsløst.<sup>266</sup>

För min fortsatta argumentation vill jag tydliggöra att det är min utgångspunkt i föreliggande avhandling att ett brott alltid genererar en ojämlig relation mellan förövare och brottsoffer. Därför menar jag att ett brott snarare ska förstås som en kränkning än en konfliktsituation och något som alltid på ett mer eller mindre tydligt sätt skapar en *asymmetrisk* relation mellan parterna, där förövaren bär ansvar för kränkningen, vilket brottsoffret inte gör. Därför menar jag att det inte heller, så som föreslås av till exempel av Christie och Vindeløv, att responsen på en kränkning bör vara någon form av konfliktlösning eller som Christie också föreslår, snarare ett ”konfliktdeltagande”.<sup>267</sup>

Även den australiensiske kriminologen John Braithwaite lyfter fram betydelsen av att inkludera de av brottet drabbade och skadade i den efterföljande processen som bland andra Christie förfäktar.<sup>268</sup> Braithwaite menar att det är just i och genom de processer där de som blivit drabbade, skadade och på andra sätt berörda av ett brott, får möjlighet att berätta om sina erfarenheter och behov som den reparativa rättvisans kärnvärden kommer till uttryck:

---

<sup>266</sup> Hammerlin och Leer-Salvesen, *Voldens ansikter*, 223-224.

<sup>267</sup> Christie, *Pinans gränser*, 79.

<sup>268</sup> Braithwaite är den av de reparativa rättviseförespråkarna som tydligast lyfter fram ett skamperspektiv som ett led i den reparativa processen. Enligt Braithwaite är skambeläggandet en adekvat reaktion på personers normbrott och bör inkluderas i de reparativa processen i efterdyningarna kring ett brott. Braithwaite menar att en skambelagd gärningsperson bör välkomnas tillbaka in i samhället för att undvika ett samhälleligt avståndstagande gentemot vederbörande. Han differentierar därför mellan ”reintegrative shaming” och ”deinterative shaming” och förespråkar att vi bör eftersträva ”reintegrative shaming” just för att undvika det utanförskap som annars en samhällsgemenskap kan skapa genom att skambelägga förövare och exkludera dem från gemenskapen. Se vidare John Braithwaite *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

So long as there is a process that give stakeholders affected by an injustice an opportunity to tell their stories about its consequences and what needs to be done to put things right, and so long as this is done within a framework of restorative values that include the need to heal the hurts they have been felt we can think of the process as restorative justice.<sup>269</sup>

Johnstone är inne på samma spår som Braithwaite när han understryker hur den reparativa rättviseprocessen till sin essens handlar om att inkludera de av brottet drabbade parterna. Johnstone menar att arbetet i den reparativa processen handlar om att de som drabbats av ett brott ställs i centrum, deras behov artikuleras, förövaren blir medveten kring sitt ansvar för brottets skador och är villig att arbeta med reparation:

Called Restorative Justice, it involves around the ideas that crime is, in essence, a violation of a *person* by another person [rather than a violation of legal rules]; that in responding to a crime our primary concerns should be to make offenders aware of the harm they have caused, to get them to understand and meet their liability to repair such harm [...] our priority should not be to punish the offender but (i) to meet the victims' needs, and (ii) to ensure that the offender is fully aware of the damage they have caused to people and of their liability to repair that damage.<sup>270</sup>

Medräknande och deltagande av de av brottet drabbade och inblandade (både vad gäller att uppmärksamhet kring skador och ansvar för reparation) är centralt inom den reparativa rättvisan, vilket medför att frågor kring både förövares och brottsoffers medverkan i reparativa processer är viktiga att uppmärksamma. Frågan om förövarens ansvarighet är enligt Executive Director för *Communities for Restorative Justice*, Jennifer Larson Sawin och Howard Zehr en angelägen fråga inom alla reparativa rättviseprogram.<sup>271</sup> Även förövaren drabbas av brottets skador och konsekvenser och enligt Larson Sawin och Zehr innebär fokus på ansvarighet och medräknande ett konstruktivt redskap i arbetet med rehabilitering. Om värdet med förövarens medverkan i en reparativ rättviseprocess enbart ställs i relation till ansvarighet inför brottsoffer och andra av brottet drabbade går en viktig dimension av den reparativa

---

<sup>269</sup> Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation*, vii.

<sup>270</sup> Johnstone, *Restorative justice*, ix, 1.

<sup>271</sup> Jennifer Larson Sawin och Howard Zehr, "The ideas of engagement and empowerment", i *Handbook of Restorative Justice*, red. Gerry Johnstone och Daniel W. Van Ness (Cullompton: Willan Publishing, 2007), 50.

rättviseprocessen förlorad. Det finns ett delaktighetsperspektiv som inte får glömmas bort i förhållande till förövares medverkan i processen. Larson Sawin och Zehr skriver:

[I]f offenders are not engaged and empowered in these ways, restorative justice is at risk of becoming an activity 'done to' offenders rather than done with them, ironically duplicating the punitive and retributive measures of the current justice system that it sought to correct.<sup>272</sup>

Varningens röster har också höjts mot att brottsoffer medverkar i reparativa rättviseprocesser enbart för förövares rehabilitation. Mary Achilles, advokat och målsägandebiträde i Pennsylvania och den reparativa rättvisekoordinatorn inom Mennoniterna i USA, Lorraine Stutzman-Amstutz, vänder sig mot tanken på att vissa reparativa rättviseprogram tycks utgå från tanken på att en och samma reparativa process passar alla, vilket de menar att man ska vara försiktig med att förutsätta.<sup>273</sup> Enligt dem är det av stor vikt för den reparativa processen att brottsoffrens behov ställs i centrum både för planering och för genomförande av processen. Brottsoffers medverkan i reparativa processer får aldrig bli ett medel för förövares rehabilitering, vilket också är min bestämda åsikt och utgångspunkt i diskussionen kring RR programmet i allmänhet och mötet mellan förövare och brottsoffer i synnerhet.

Johnstone och Van Ness beskriver tre koncept som reparativa rättviseprogram bör utgå från för att kunna kallas reparativ rättvisa: *möte, reparation och transformation*:

This term [restorative justice] is sometimes used narrowly to refer to programmes that bring affected parties together to agree on how to respond to crime (this might be called the *encounter* conception of restorative justice). It is used more broadly by others to refer to a theory of reparation and prevention that would influence all criminal justice (the *reparative* conception). Finally, it is used most broadly to refer to a belief that the preferred response to all conflict – indeed to all of life – is peace building through dialogue and agreement of the parties (the *transformative* conception).<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> Larson Sawin och Zehr, "The ideas of engagement and empowerment", 50.

<sup>273</sup> Mary Achilles och Lorraine Stutzman-Amstutz, "Responding to the needs of victims. What was promised, what has been delivered", i *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, red. Dennis Sullivan och Larry Tiftt (London: Routledge, 2006), 220.

<sup>274</sup> Johnstone och Van Ness, *Handbook of Restorative Justice*, 636.

Ofta kan man återfinna program eller verksamheter som tar sin utgångspunkt i något av de tre koncepten och som benämner sitt arbete som reparativ rättvisa. Johnstone och Van Ness nämner olika typer av medlingsverksamhet som till exempel utgår från konceptet möte där förövare och brottsoffer möts för att tala om brottets konsekvenser.<sup>275</sup> Men bara för att en verksamhet utgår från ett av de tre koncepten innebär det inte med nödvändighet att de kan benämnas som reparativ rättvisa. Ett medlingsmöte mellan förövare och brottsoffer kan, men leder inte med nödvändighet till reparation och transformation. Om en process vars huvudsakliga fokus är mötet och man inte vidare tydliggjort vilka ytterligare koncept eller värden processen bör navigera efter, kan utkomsten av ett sådant möte få oönskade konsekvenser.<sup>276</sup> För att ett program ska karaktäriseras som ett reparativt rättviseprogram menar Johnstone och Van Ness att alla tre ovannämnda koncept (möte, reparation och transformation) bör föreligga.<sup>277</sup>

De flesta reparativa rättviseprogram som finns idag tar plats utanför fängelset, oftast innan förövare är dömda. Van Ness identifierar flera skäl till att det är så:

---

<sup>275</sup> Ibid., 9.

<sup>276</sup> Ibid., 11: "[M]eetings of stakeholders may not turn out to be transformative or even restorative. They can be conducted in non-restorative ways and arrive at non-restorative results (see Young 2003) such as a now infamous conference which ended with the decision that the young offender should publicly wear a T-shirt emblazoned with 'I am a thief' (Braithwaite 2000). The encounter process alone is not enough to assure the desired results." Anna Rypi och Veronica Burcar skriver också i *Medlingens moral, emotioner och mångfald* (Malmö: Bokbox Förlag, 2012), om överraskningsmoment i den medlande situationen, något som följer ur en process man inte från början kan styra (53-56). Rypi och Burcar nämner kort hur en brottsutsatt i en medlingssituation inte alls är beredd att förlåta sin gärningsperson, något som medlaren förväntade sig utifrån deras förmöte. Tvärtom är den brottsutsatte anklagande gentemot sin gärningsperson: "En överraskning kan dock även vara obehaglig; exempelvis då en person som medlaren hade förväntat sig skulle kunna förlåta gärningspersonen istället är helt oförstående och anklagande." (55). Det överraskande momentet menar jag till viss del kan hänföras till ett ensidigt fokus på mötet som medlingens och den reparativa processens huvudsakliga centrum. Att sträva efter att eliminera överraskningsmoment i medlande och/eller reparativa processer är en omöjlig och icke-eftersträvsansvärd uppgift. Samtidigt är det viktigt att vara medveten om att om enbart konceptet *möte* föreligger i en process man kallar för reparativ rättvisa löper man större risk för oönskade överraskningsmoment än om man också inkluderar koncepten *reparation* och *transformation*. Att eftersträva att alla tre koncepten föreligger torde ge en större helhet kring program eller processer som man önskar ska fungera reparativt.

<sup>277</sup> Johnstone och Van Ness, *Handbook of Restorative Justice*, 19-20.

Most restorative programs take place outside prison. There are several reasons for this: it is easier for offenders in the community to make amends, work with victims and offenders is more easily done in the community, and use of restorative justice programmes as a sentencing diversion means matters are handled before the offender is sent to prison.<sup>278</sup>

I boken *The Evidence* går kriminologerna Lawrence W. Sherman och Heather Strang igenom ett stort antal reparativa rättviseprogram runt om i världen och undersöker hur effektiva de är med avseende på att förhindra återfall i brott, reparera skador från brott, minimera hämndaktioner, understödja försoning och stärka familjeband.<sup>279</sup> Deras slutsatser är att reparativa rättviseprogram lyckas avsevärt bättre med att möta dessa anspråk än vad straffrättsliga responser på brott och kriminalitet gör. De kommer också fram till att reparativa rättviseprogram är som mest effektiva då de riktar sig till förövare som begått allvarliga personrelaterade brott, i motsats till mindre allvarliga brott som stöld, rattfylleri, snatteri etc. De faktorer som spelar roll för den reparativa rättvisans framgångar i jämförelse med straffrättens är en kombination av frivillighet, möte med anhöriga, brottsoffer och andra av brottet drabbade (vilket tycks öka förövarens empatiska förmåga) samt ett fokus på att ingå löften i motsats till att följa order (vilket enligt författarna också stärker beredvilligheten att gottgöra brottsoffren).<sup>280</sup> Deras slutsatser är intressanta för mitt sammanhang då de lyfter fram några av de faktorer som man arbetar med i RR programmet på Pollsmoor, nämligen frivilligheten och mötet med anhöriga och brottsoffer.

Eftersom reparativa rättviseprogram tycks lyckas långt bättre än straffrätten med att förhindra återfall i brott, reparera skador från brott, minimera hämndaktioner och understödja försoning implementerar man reparativ rättvisa på olika håll också inom ramen för fängelsevistelser. Van Ness urskiljer sex olika kategorier av RR program i fängelser runt om i världen:<sup>281</sup> RR program som försöker hjälpa fångar utveckla en

---

<sup>278</sup> Ibid., 312.

<sup>279</sup> Sherman och Strang, *Restorative Justice*, 13.

<sup>280</sup> Ibid., 58 ff.

<sup>281</sup> Daniel W. Van Ness, "Prisons and restorative justice", i *Handbook of restorative justice*, red., Garry Johnstone och Daniel W. Van Ness (Cullompton: Willan Publishing, 2007), 314-318.



medvetenhet och empati för brottsoffer,<sup>282</sup> RR program som möjliggör för förövare att gottgöra (materiellt och/eller ekonomiskt, min anm.),<sup>283</sup> RR program som fokuserar på medlingsmöten mellan förövaren och dennes familj, brottsoffer eller närsamhälle,<sup>284</sup> RR program som syftar till arbete med fredliga konfliktlösningar inne i fängelset,<sup>285</sup> RR program vars syfte är att stärka banden och tilliten mellan förövare och närsamhället och slutligen RR program som kan beskrivas som ”Virtuos Prisons”.<sup>286</sup>

De gemensamma drag som utmärker reparativa rättviseprogram i deras olika former är: en förändrad syn och respons på brott i förhållande till den sedvanliga straffrätten, ett stärkande av brottsoffrens roll i sammanhanget, medräknande av alla av brottet drabbade, vikten av att förövaren inser och tar ansvar för de skador han/hon åsamkat genom sitt brott, möte mellan förövaren och de av brottet drabbade samt någon form av samtal eller överenskommelse kring gottgörelse eller reparation.

## Reparativ rättvisa på Pollsmoor CC

Det reparativa rättvisearbete mina intervjupersoner har genomgått drivs av HPM, en fristående fängelsekyrkoorganisation och tillika NPO (Non Profit Organisation),

---

<sup>282</sup> Exempel på dylika program finns till exempel i Tyskland där man som förövare i början av sin strafftid får hjälp att reflektera kring brottsofferperspektiv och viktisering. Andra exempel är ”The Sychamore Tree Project”, som går ut på att andra brottsoffer (inte förövarnas egna) besöker fängelset för att fokusera på brottsoffers erfarenheter.

<sup>283</sup> Exempel på sådana program finns i Belgien där förövare genom arbete i närsamhället kan betala in pengar via en särskild fond som går direkt till deras brottsoffer. I England förekommer liknande initiativ, där man i vissa fängelser kan arbeta i närsamhället som ett sätt att gottgöra vad man skadat.

<sup>284</sup> I Texas, Zimbabwe, Kambodja, Belgien och Storbritannien förekommer program där man antingen fokuserar på medlingsmöten mellan förövare och familj, brottsoffer eller närsamhället.

<sup>285</sup> På många platser runt om i världen arbetar kväkarna med ett program inom denna kategori som kallas *Alternatives to Violence Workshops*, se Quakers in the world, hämtad 2017-07-07, <http://www.quakersintheworld.org/quakers-in-action/52/Practitioners-in-Criminal-Justice-Systems>. I Ohio finns ett program som kallas *Resolution* och som syftar till att träna förövare till att bli medlare för att kunna ingripa i konflikter inne i fängelset.

<sup>286</sup> Syftet är att skapa ett fängelse, eller en avdelning där allt syftar till transformation av förövare. Man ser fängelset som en moralisk institution i stället för en plats där man ska sona sitt straff. Ett välfungerande exempel på ett dylikt initiativ är APAC i Brasilien, ett fängelse där ingen polis eller fängelsepersonal förekommer. De som arbetar i fängelset är frivilliga från närsamhället, vars hela syfte och fokus med sitt arbete och närvaro där är att lära förövarna vad kärlek är. Man menar att all brist på kärlek under många förövarnas liv leder till destruktivitet, kriminalitet och fängelsevistelser. Se till exempel Europaåret för utvecklingsamarbete, ”Ny chans för fångar i Brasilien”, hämtad 2017-07-07, <https://europa.eu/eyd2015/sv/european-union/stories/week-49-new-chance-prisoners-brazil>.

NGO (Non Governmental Organisation) och PBO (Public Benefit Organisation)<sup>287</sup> som har arbetat på Pollsmoor sedan 1995 då den startades av en före detta intagen, Jonathan Clayton och hans fru Jenny Clayton.<sup>288</sup> Både Jonathan och Jenny Clayton är ordinerade baptistpastorer för *The Baptist Union of Southern Africa*. Fram till 2003 tillhörde HPM den engelska organisationen *Hope Now*, en evangelikal kristen rörelse vars syfte är att binda samman kristen tro med praktisk handling för att evangelisera och sprida budskapet om Jesus Kristus i världen, främst bland unga och i fångelser. Efter 2003 blev HPM en självständig, oberoende organisation, fortfarande med fångelsearbete som sitt huvudsakliga fokus.<sup>289</sup>

RR programmet på Pollsmoor CC bygger på grundtankarna (möte, reparation, transformation) inom reparativ rättvisa och är framtaget av Jonathan och Jenny Clayton. Det går inte att följa Van Ness kategorisering för att definiera RR programmet på Pollsmoor CC, eftersom programmet är mer vittgående än vad Van Ness listar (se ovan). RR programmet på Pollsmoor täcker flera av Van Ness' kategoriseringar. Det omfattar möten både med familj och med brottsoffer, inte antingen eller. Det inkluderar en lång förberedelse inför mötet med brottsoffren och en lång uppföljande verksamhet. Ett viktigt fokus i programmet är att förövarna bereds möjlighet att utveckla en medvetenhet kring brottsoffrens situation. Det är brottsoffrens skador, lidande och frågor som förövarna har som uppgift att på olika sätt förhålla sig till under programmets gång. De som genomgått programmet kan bli en del i ett "support team" vars uppgift är att stötta varandra och verka för fredliga

---

<sup>287</sup> Non-Governmental Organisation, (Incorporated under Section 21), NGO nummer: 2005/009524/08, Non-Profit Organisation, NPO nummer 114-085, Public Benefit Organisation (Section 18A of the tax code), PBO nummer: 930 034 134. HPM är också registrerade som "a service provider with the Department of Correctional Services" och godkända för arbete inom ramen för samtliga tio Management Areas i the Western Cape, registrerade under nummer: 038/2003.

<sup>288</sup> Det finns även en annan organisation som heter "Restore" som också arbetar med ett reparativt rättvisearbete inne på Pollsmoor fångelset. De arbetar dock inte alls med möten mellan förövare och deras anhöriga och/eller brottsoffer. De arbetar företrädesvis också med unga förövare i åldern 15-21 år, hämtad 2017-07-02, [www.restore.org.za](http://www.restore.org.za).

<sup>289</sup> HPM arbetar med ett antal olika program på Pollsmoor CC. Det huvudsakliga arbetet handlar om att driva det RR program jag diskuterar i min avhandling. De senaste åren har HPM (Jonathan och Jenny Clayton, Richardo Sloster som också är en före detta intagen på Pollsmoor och Andrew May med sina respektive team) utvidgat sin verksamhet till att omfatta medium B avdelningar på Malmesbury, Voorberg, Worcester och Goodwood CC där man nu kontinuerligt driver RR programmet i sin helhet. På Allendale, Drakenstein, Breederiver, Helderstroom, Brandvlei CC ansvarar Andrew Mays team för RR programmet. Se vidare "HPM", hämtad 2017-07-02, <http://hopeprisonministry.org/history/>.

lösningar i fängelset. Däremot arbetar man i programmet inte med någon form av materiell eller ekonomisk gottgörelse.

Även om programledarna inte talar om förövaren som brottsoffer så talar de om att även förövaren skadas av sitt brott. Under programmets gång lyfter de fram olika bakgrundsfaktorer som för många förövare medverkat till att de lever ett kriminellt liv. De gör det för att förövarna ska kunna förhålla sig till sin historia och sluta skylla på det som hänt, som vore de offer för sina omständigheter. Det är för många så att en uppväxt under svåra förhållanden, kantad av missbrukande, kriminella och våldsamma föräldrar, ofta i kombination med avbruten skolgång och erfarenheter av övergrepp har medverkat till att de gjort val i sina liv som efterhand fört dem till Pollsmoor. Detta uppmärksammar man i programmet och samtalar mycket kring, i syfte att få förövarna att se att de trots allt har ett val. De är inte offer för sina svåra omständigheter.<sup>290</sup>

Första gången jag var med som deltagande observatör i programmet hade jag svårt att förstå och att förhålla mig till den, som jag uppfattade det, hårda attityd till förövarnas livssituation och bakgrund som jag bevittnade. Hela tiden poängterade ledarna det egna ansvaret och det val vederbörande har i förhållande till att se sig som offer eller att faktiskt välja väg i sitt liv. Jag har under många år som fängelsepräst i Sverige sett vilken nära koppling det föreligger mellan svåra uppväxtförhållanden och kriminalitet och missbruk. Samma koppling finns i Sydafrika och utan överdrift kan man konstatera att många yttre förutsättningar är långt mycket svårare i Sydafrika än i Sverige. Att i detta sammanhang så tydligt understryka det egna valet var för mig en stor utmaning. Hur kan man tala om det egna valet när förutsättningarna är så olika? Hur kan man alls tala om val när man kanske föds i ett plåtskjul av en missbrukande mamma, blir utsatt för övergrepp under hela sin barndom, varken fullgör grundskola eller har någonstans att bo när man blir utslängd hemifrån? För många är detta grundförutsättningarna. Det jag till min förvåning kom att erfara var att just detta fokus på det egna valet var en mycket viktig hjälp för många förövare i deras

---

<sup>290</sup> Uppskattningsvis menar HPM att två tredjedelar av förövarna kommer från svårare hemförhållanden, 95 % av männen har växt upp med en ensamstående förälder, två tredjedelar har missbruksproblem, 80 % av kvinnorna och 50 % av männen har blivit fysiskt eller sexuellt misshandlade, 45 % av männen var arbetslösa vid gripandet, 50 % av männen slutförde inte grundskolan, 60-80 % av männen kan varken läsa eller skriva. Denna statistik är dock inte officiellt bekräftad, utan bygger på HPMs egna uppskattningar och måste därför betraktas just som en uppskattning.

förändringsarbete. Jag upptäckte hur detta ”att förstå för mycket” tvärtom kunde utgöra en broms i en förändringsprocess. I sammanhanget tycktes möjligheten *att välja* hur man vill förhålla sig till sina omständigheter vara av stor betydelse för många som genomgått programmet.

RR programmet består egentligen av två delar: kurs ett som heter *Healing of Relationship* och kurs två som heter *Dealing with guilt*.<sup>291</sup> Män går kurs ett plus uppföljning, medan kvinnor går kurs ett och två plus uppföljning. Skälet till att män endast går kurs ett och kvinnor går båda kurserna är enligt Jonathan Clayton att HPM inte hinner med att genomföra kurser så alla män som står i kö för deltagande ges möjlighet att gå programmet. Därför prioriterar man så att alla män som vill gå RR programmet åtminstone ska ges möjlighet att gå kurs ett och den uppföljande verksamheten. Som jag nämnt tidigare är antalet män på Pollsmoor CC cirka 7500 mot 3-400 kvinnor, vilket gör att underlaget för kurser riktade till män är många gånger större än underlaget för kvinnor.

Efter respektive kurs erbjuds deltagarna att medverka i en uppföljning i form av gruppsamtal en gång per vecka. Syftet med uppföljningen är att hålla det arbete aktuellt som deltagarna gjort under kursen. Efter genomgångna kurser och uppföljande verksamhet *kan* sedan kontakt tas med deltagares brottsoffer för att få till stånd en VOD (Victim Offender Dialogue). Både Jonathan och Jenny Clayton är mycket noga med att VOD ska föregås av genomgången RR program och uppföljning, för att tillförsäkra brottsoffren ett möte med en förövare som har insikt om vad han/hon har gjort och som är beredd att, inför sina brottsoffer, ta ansvar för det. Dessutom görs en individuell bedömning av varje förövare, om han/hon bedöms vara redo att träffa sina brottsoffer med avseende på huruvida han/hon är beredd att låta sig ställas till svars av brottsoffren. Om HPM bedömer att så inte är fallet tas inga kontakter för en VOD.

Syftet med programmet är inte att ersätta den juridiska processen, utan att vara ett komplement till den. Programmet riktas till intagna som dömts. De som sitter häktade, i väntan på dom erbjuds inte RR programmet, eftersom man menar att deltagande i RR programmet inte gagnas av en förestående dom. Tvärtom tenderar

---

<sup>291</sup> Utdrag ur HPMs programöversikt finns som bilaga i appendix.

arbetet med erkännande och ansvarstagande i programmet att försvåras, då många intagna riskerar ett förhöjt straff i domstolen om de erkänner allt.

Kurserna för kvinnor och för män skiljer sig åt, vilket jag framförallt härleder till ledarna, Jenny och Jonathan Clayton. Fram till 2013 har Jenny och Jonathan Clayton varit de ansvariga ledarna för programmet, vilket har påverkat utformningen.<sup>292</sup> Jenny Clayton har ansvarat för kvinnornas program och Jonathan Clayton för männens. Den mest markanta skillnaden dem emellan är att Jenny Clayton väver in ett tydligt kristet budskap i RR programmet, vilket inte Jonathan Clayton gör i samma utsträckning. Båda två är tydliga med att deras RR program bygger på en kristen grund, samtidigt som deltagare från olika konfessioner och religioner är välkomna att delta. För Jonathan Clayton innebär den kristna anknytningen att dagarna inleds och avslutas med sång och bön. För Jenny Clayton innebär det att sång och bön finns med under hela dagen också som en hjälp då problem med sorg och skuld infinner sig. Utifrån detta fokus skulle man kanske kunna tro att det enbart är kristna förövare som anmäler sig, vilket inte är fallet. Det finns hos både Jenny och Jonathan Clayton en tydlig markering av att alla konfessioner är välkomna att delta och att ingen ska känna sig påtvingad det kristna budskapet. Emellertid är det i Jenny Claytons kurser, i synnerhet i kurs två, ett mycket tydligt fokus på att om man blir en bekännande kristen och troende så kommer detta att vara en stor hjälp i ens liv i förhållande till skuld. Här skiljer Jenny och Jonathan Clayton sig åt i hur de förhåller sig till och använder den kristna tron i RR arbetet. Som jag ovan nämnt har religion och trostillhörighet i Sydafrika en långt mer framträdande roll för både enskilda personer och i officiella sammanhang. Att börja ett möte eller en arbetsdag med att be och sjunga tillsammans är något man snarare kan förvänta sig än förvänas över. Det är också så jag uppfattar Jonathan Claytons sätt att förhålla sig till religion och trostillhörighet, medan Jenny Clayton i hög utsträckning använder den kristna tron som ett sätt att hjälpa deltagarna att förhålla sig till sin skuld och sina problem. Detta sätt att förhålla sig till den kristna tron upplever jag som problematiskt i förhållande till det reparativa rättvisearbetet. Jag skulle vilja beskriva det så att det under Jenny Claytons arbete framträder olika processer (både en reparativ rättvisprocess och en omvändelseprocess) som deltagarna dras in i medan under Jonathan Claytons arbete

---

<sup>292</sup> Numera har ansvaret för RR programmet utökats till Andrew May, Luke Baker och Richardo Sloster, se ovan.

är fokus enbart på den reparativa rättviseprocessen. Det arbete med ansvarstagande som är så framträdande med programmet kommer till viss del i skymundan i förhållande till ett omvändelseperspektiv under Jenny Claytons arbete.<sup>293</sup>

## Victim Offender Dialogue

Inför en VOD kontaktar HPM brottsoffren i god tid. Detta sker oftast genom att de kör ut till området där brottsoffren bor, då alla inte har tillgång till mejl eller telefon. Att finna dem kan bli lite av ett detektivarbete. HPM frågar sig runt och letar efter dem i området. När de finner dem blir de ofta inbjudna i deras hem för en pratstund och får då också möjlighet att informera brottsoffren om deras rättigheter och möjligheter att möta sin förövare vid en VOD. Många har inte varit medvetna om att de har några rättigheter alls i förhållande till sin förövare, inte heller att de har möjlighet att mötas i en VOD. Enligt HPM tackar en övervägande del av brottsoffren ja till att delta. Det är vanligt att brottsoffer vill ha tid på sig att förbereda sig och tänka igenom mötet med sin förövare. HPM uppskattar att det vanligen tar minst mellan sex månader och upp till två år innan brottsoffer vanligen känner sig redo för en VOD.

Under denna tid förbereds också förövaren på mötet och informeras om att det är brottsoffrens rätt att först tala och fråga när de möts vid en VOD. Förövarens uppgift är att lyssna och inte försvara sig och att svara sanningsenligt på eventuella frågor och ta fullt ansvar för brottet.

Vid själva VOD:n sitter det med en person som är ansvarig för mötet och som haft kontakt med och förberett förövaren och en person som haft kontakt med och förberett brottsoffret. Det är inte ovanligt att det är flera brottsoffer som kommer till en VOD, ofta en grupp familjemedlemmar.

---

<sup>293</sup> Även om det egentligen kräver ett annat fokus och en långt mer omfattande diskussion än jag har möjlighet att ge utrymme för här, vill jag kort nämna en iakttagelse jag gjort i anslutning till skillnaderna mellan Jenny Claytons och Jonathan Claytons sätt att väva in eller inte väva in det kristna budskapet i programmets. Det jag noterat är att det inte förekommer några skillnader i mina intervju svar som är möjliga att härleda till skillnaderna mellan Jenny Claytons och Jonathan Claytons sätt att leda programmet. Till exempel är det i stort sett likartade svar som alla intervju personer ger kring hur betydelsefullt mötet med, i synnerhet, brottsoffren har varit. Vidare finns det inte heller några mer framträdande hänvisningar till att den kristna tron ska ha hjälpt intervju personerna i deras reparativa arbete. Min spekulation kring detta är att mötet med de anhöriga och brottsoffren både är mer betydelsefullt och långt mer framträdande i förhållande till den kristna tron och en eventuell omvändelseprocess.

Samtalet inleds genom att den ansvariga samtalsledaren vänder sig till brottsoffren och frågar dem vad de önskar av mötet, om de har frågor de vill ställa till förövaren eller känslor och erfarenheter de vill dela med sig av. Oftast löper sedan samtalet av sig självt. Ibland kan samtalsledaren avbryta, föreslå en paus eller bromsa någon av parterna om det behövs. Syftet är att brottsoffren först ska ges möjlighet att få svar på sina frågor och att förövaren sedan ska kunna ta ansvar för vad han/hon har gjort inför sina brottsoffer genom att till exempel svara på deras frågor och lyssna på deras erfarenheter. Att kunna tala om de skador som förövaren genom sitt brott åsamkat brottsoffret är det huvudsakliga syftet med en VOD.

## Sammanfattning

Då jag har valt en fenomenologisk hållning i förhållande till mina intervjuer genom att studera och diskutera några av mina intervjupersoners livsvärldar, är det av vikt att också tydliggöra de sammanhang som presenteras (medpresenteras) i mina intervjupersoners svar.

Samtliga förövare jag har intervjuat lever i sammanhang som på många sätt skiljer sig från det man som utomstående kan ha kännedom om. Därför menar jag vidare att det också är av vikt att ge sådan bakgrundsinformation kring sammanhangen jag refererar till i avhandlingen att läsaren i stora drag kan få en övergripande bild av vad de intervjuade förövarna förhåller sig och är beroende av i sina dagliga liv i fängelset, samt hur det reparativa rättviseprogram de alla gått igenom i stora drag är upplagt. Detta för att ge en förståelse för vad de refererar till i sina svar.

Framförallt är de fyra sammanhang jag har lyft fram: Pollsmoor CC, The Numbers, reparativa rättvisa och VOD. Information kring Pollsmoor CC och hur fängelsegängen The Numbers är organiserade hör samman med de dagliga sammanhang mina intervjupersoner rör sig i och på alla sätt är beroende av. När det gäller reparativ rättvisa och det specifika program som HPM har utvecklat utifrån dessa grundtankar, samt VOD hör detta samman med det sammanhang som RR programmet utgör i sin helhet och som samtliga av mina intervjupersoner genomgått. Det är också därför jag har bett att få intervju dem – för att höra hur deras erfarenheter av att möta dem de skadat och kränkt genom sitt brott har påverkat dem.

I detta avseende utgör RR programmet en möjlighet till möte med de skadade och av brottet kränkta som ges för förövare inom Sydafrikansk kriminalvård i Western Cape.

När jag nu gett en bild av de sammanhang som mina intervjupersoner befinner sig i ska jag närmare presentera mina intervjupersoner med avseende på deras drivkraft att anmäla sig till RR programmet, deras tankar om skuld och deras erfarenheter utifrån mötet med anhöriga och brottsoffer.





## Kapitel 3

# ”En människa står framför oss som gjort sig skyldig” – en presentation av mina intervjupersoner

Första gången jag var med på en RR vecka på Pollsmoor CC påmindes jag gång på gång om Bubers ord: ”en människa [...] står framför oss som gjort sig skyldig”.<sup>294</sup> Bokstavligt talat var det detta som skedde under RR programmet. Människa efter människa som gjort sig skyldig ställde sig framför oss och började berätta. Det var berättelser om sorg, skuld, förakt, självhat, förtvivlan, hopplöshet, rädsla, lidande men också om hopp, längtan, mod, kamp och förändring. Jag ska nu presentera mina intervjupersoner med avseende på deras drivkraft att anmäla sig till programmet, deras tankar om skuld och erfarenheterna av mötet med anhöriga och brottsoffer.

## Intervjuer

Sammanlagt har jag intervjuat åtta kvinnor och tretton män i enskilda intervjuer. En man, Andy har jag intervjuat tre gånger och Martin har jag intervjuat två gånger. Skälen till detta har varit att jag behövde komplettera de svar jag fick utifrån nya frågor som väcktes hos mig. Övriga intervjupersoner har jag intervjuat en gång var. Tretton av mina intervjupersoner är dömda för mord varav fyra kvinnor och nio män. Två är dömda för mordförsök varav en man och en kvinna. En man är dömd för grov

---

<sup>294</sup> Citatet i sin helhet lyder: ”En människa står framför oss, som i sin handling eller underlåtelse att handla gjort sig skyldig eller endast har del i en gemensam skuld, och nu efter år eller årtionden gång på gång hemsöks av sin skulds gengångare. Ingenting är dolt för honom om ursprunget till hans lidande om han bara är villig att inte längre för sig själv dölja dessa aktiva eller passiva tilldragelsers karaktär av skuld.”, Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 19.

misshandel, en man för våldtäkt, en man för väpnat rån och tre kvinnor för ekonomiska brott.

Sex av kvinnorna och tolv av männen hade vid intervjutillfällena träffat sina brottsoffer vid en VOD. Två kvinnor träffade aldrig sina brottsoffer, utan endast sin familj. En man (Andy) träffade flera av sina brottsoffer på egen hand, alltså inte inom ramen för en VOD så som HPM anordnar dem. Intervjuerna har för tolv av männen och för fem av kvinnorna ägt rum inne på Pollsmoor, antingen på Medium B, Medium C eller på kvinnornas avdelning. För de övriga tre kvinnorna skedde två intervjuer på Beauty For Ashes, ett halvvägshus för kvinnor inne i Kapstaden (Wendy och Maria) och en i en kvinnas hem (Alicia) efter att de hade frigetts villkorligt. En av männen (Andy) intervjuades också på ett halvvägshus, Beth Rapha-House of Healing, i Observatory i Kapstaden efter hans villkorliga frigivning. Alla mina intervjupersoner har av integritetsskäl fått fingerade namn.

### **Anna: "I had a desire to be a more responsible person"**

Anna som är dömd för mord berättade att hon under rättegången egentligen inte alls berördes av vad hon hade gjort: *It didn't bother me what I had done. I didn't realize what I did.*<sup>295</sup> Först under RR programmet började vidden av vad hon hade gjort drabba henne: *During the first RJ week I realized the impact of what I did. I took a life and that was not my intention.* Insikten om vad hon hade gjort drabbade henne där och då på ett sådant sätt att hon för första gången förstod att hon var tvungen att tala om det: *There and then it bothered me for the first time. That was when I realized that I had to come out with it, deal with it – that insight wasn't mine before and the admittance is about that. It was something truly new to me. And that was a strange feeling.*

För Anna var just detta att erkänna och öppna sig något som blev viktigt under programmet. Hon berättade att hon aldrig pratat om svåra saker som skuld och problem förut. Att erkänna, ta ansvar och prata om sin skuld var både en ny erfarenhet för henne och en form av vändpunkt: *The biggest thing for me – I never, never used to open up to people before. I didn't trust anyone, I never talked about these things before and I was surprised by the extent that I opened up at RJ. [...] That whole*

---

<sup>295</sup> Intervju med Anna på Pollsmoor CC, kvinnoavdelning, 26 mars 2014. Jag kommer framledes att återge citat från mina intervjupersoner med kursiv stil, för att markera att det är ett muntligt uttryck och inte citat från en publikation eller dylikt.

*confession thing. That you have to admit your guilt. That you had to acknowledge what you did. That really stood out for me.*

För Anna var mötet en stor befrielse. Mötet blev också starkt förändrande för henne själv i den bemärkelsen att hon inte längre drömde mardrömmar eller kände sig som hon sade, *as that scum I always used to feel like*. Tydligt var att mötet hade en transformerande inverkan på henne. Hon kunde också förlåta sig själv efter mötet: *I felt proud, woowow. I didn't feel like that scum I always used to feel like. It was a big, big relief. I felt: Thank you God! And after that meeting I could also forgive myself, because God forgave me. I used to have flashbacks and nightmares before. I hated myself. [...] And after the RJ and the VOD I had no more flashbacks or nightmares.*

### **Patric: "I felt bad, taking someone's life"**

Patric ansökte till RR programmet med en önskan om att kunna försonas med brottsoffrets familj.<sup>296</sup> Han erkände sig skyldig till brott i rätten och dömdes till livstids fängelse för mord och gick sedan under många år i fängelset med en som han beskrev det, stor tyngd på axlarna. Patric beskrev mötet med brottsoffrets familj som något mycket befriande. På min fråga om han var stolt över att han gjorde det svarade han: *No I don't feel proud. But I feel happy. [...] I felt relieved, all that stress [...] The meeting, it helped me a little bit to heal. I can sleep nicely now. It was like a weight of your shoulder is off.*

Patric hänvisade till hur betydelsefullt det var att höra hur familjen kände sig: *You don't see the picture right [before the meeting]. It is more comfortable in prison after meeting them and listen to how they are feeling – that was important to hear. [...] now I know how they think.* Patric berättade också hur viktigt det var för honom att kunna svara på deras frågor: *Her mother, I asked what they wanted to know. [...] it was a relief to meet them and hear their feelings and to be able to answer their questions [...] you can do something good now. Something good for them.* Han beskrev både hur viktigt och svårt det var att faktiskt mötas: *It was more good to face the people, you want to see the true colors of the people. It was real good. And it was much more difficult.*

Liksom många andra av mina intervjupersoner uttryckte Patric hur viktigt det var att få möta brottsoffren, att detta var det mest betydelsefulla i hela RR programmet och

---

<sup>296</sup> Intervju med Patric på Pollsmoor CC, Medium B, 15 oktober 2013.

att mötet inte tycktes kunna ersättas av något annat: *If I just ask God for forgiveness I would never had found out how they feel. And they would never be able to ask me what they wanted to know – if I got paid for it [för att skjuta honom].*

**Jahmal: ”If I sign up I will be able to meet with the victims and my family. Deep inside I feel I owe them the truth”**

Jahmal berättade om hur meningslöst mordet var på den man han dödade – han hade ingen anledning att döda honom.<sup>297</sup> Mannen råkade bara finnas på fel plats vid fel tidpunkt. Jahmal behövde en cigarrett och mannen hade ingen: *The sad thing is that I had no reason for it. He was at the wrong place at the wrong time.* Jahmal beskrev hur det egentligen inte berörde honom när han gjorde det: *When I did it I didn't feel anything. I didn't think of his family. And during the RJ it made me realize how it affected him and his family.*

Till en början var Jahmal inte alls intresserad av att möta vare sig sin egen familj eller den mördade mannens familj. Men de ville träffa honom. Han varken förstod det eller tyckte det fanns några skäl för det. Jahmal avtjänade ju sin tid, han gjorde ju rätt: *They came and visit me and asked me a lot of questions. And at that time I was thinking that I am already doing my sentence, I have taken my punishment, I am fine. I don't need them and their questions. I pleaded guilty in court and that was part of that.*

Men efterhand började en annan känsla växa sig stark hos Jahmal, mycket tack vare samtal med pastor Clayton. Jahmal anmälde sig till RR programmet och började inse vidden av det han gjort och hur det påverkat både brottsoffren och honom själv. Jag frågade honom hur han kände sig när han började inse detta och då svarade han: *I felt I was worth nothing. I felt as if I am a scum, the lowest, nothing – you would never be able to understand, you are worse than a pig...*

Mötet med mannens familj innebar en stor förändring för Jahmals självkänsla: *with the meeting, after and now, I feel I am still a person, I have still a life. [...] Still I will carry this on my shoulders forever. I will walk for the rest of my life with this burden on me. But now I feel as if I am a person – and that matters, that is a huge difference. I think I will be able to carry it as a person.*

---

<sup>297</sup> Intervju med Jahmal, 22 juli 2013.

Jahmal beskrev skulden som en hjälp då han skulle möta sina brottsoffer. Han var mycket rädd och nervös för att möta dem, för att svara fel, för att såra dem igen med sina svar: *I was afraid I was going to answer them wrongly or hurt them again in some way by my answers. I answered them all what they asked me about. All! [...] I was telling myself "just tell them now so they can get some closure". [...] I scraped all my courage together and told myself to just do it. The guilt helped me – it pointed me in the direction to the meeting. The guilt helped me to realize I needed this.*

På frågan om det inte räckte att be Gud om förlåtelse svarade han som så många av de övriga: *God? I wanted to hear from God "This is ok." But I didn't. Because it is not ok. I needed to do my part. You see, God is not the victim...*

**Wendy: "I applied only for myself, to feel good. I didn't know it was important for the victim. The victim was dead"**

Wendy som dömdes för mord ansökte till RR programmet för att hon ville känna sig bättre själv.<sup>298</sup> Hon kunde inte se att något hon gjorde skulle spela någon roll för brottsoffret. För henne fanns det endast ett brottsoffer – och hon var död. Det var inte förrän hon blev villkorligt frigiven och befann sig på ett halvvägshus som hon drabbades av skuld känslor och en insikt om vad hon faktiskt hade gjort. Hon träffade då brottsoffrets familj och verkade först där och då förstå att de i allra högsta grad också var brottsoffer och att hon verkligen skadat dem: *When I was pre-released it came to my heart. At that meeting the relatives asked me "why?" That was the relatives of the victim. And I felt really guilty. [...] if it had been my sister I would have been mad. I did put myself in their shoes for the first time and I realized that I cannot just say sorry – I have to show it as well. And the problem is, the heavy thing is when you have killed somebody then there is nothing you can do. You will never be able to replace that person. You can't just say sorry – you have to show them that you are sorry – BUT HOW DO YOU SHOW THAT!???*

Wendy blev under min intervju med henne mycket drabbad när hon återberättade de insikter hon fick vid mötet med offrets familj. Hon grät inte, men hon darrade på rösten och tystnade mellan orden hon skulle säga. Hon återkom flera gånger till det oåterkalleliga i ett mords konsekvenser och hur svårt det var för henne att leva med

---

<sup>298</sup> Intervju med Wendy på halvvägshuset Beauty for Ashes, 28 mars 2014.

detta – för det fanns ingenting hon kunde göra. En plats gapade tom i deras familj och skulle för alltid göra det. Wendy återkom gång på gång till svårigheten och smärtan i det: *I am robbing someones life. Her daughter is in high school now. Who is going to pay for that and apply for grant? Who will buy her shoes and see her graduate? [...] They will always have a spare chair at Christmas now. No one can replace a mothers place.*

Wendy berättade också hur mycket svårare det var att möta brottsoffren ansikte mot ansikte och erkänna inför dem i jämförelse med att befinna sig i rättsalen och erkänna: *In court you confess before the law, but when you meet your victims you see the real feelings, you can see their hurt. That is REALLY difficult, really, really hard. You see their faces...*

Även om det var mycket svårt att erkänna mordet inför brottsoffren var detta också mycket viktigt för Wendy och på samma gång både befriande och förändrande. Hon berättar om mardrömmar som jagat henne under många år och hur detta att möta brottsoffren förändrar hennes livssituation: *It really meant a lot to say sorry and for me to hear how they felt. I wanted to let go of it, it was really haunting me. I had nightmares all the time and they are gone now, thank God! [...] if I hadn't done the VOD then I would have still been that same person as I was before. I didn't care about anyone else but myself.*

**Lucia: ”I wanted to hear from them how they felt, how it felt to lose somebody and how painful it was. That's why I applied to RJ”**

Lucias brott skedde i hennes egen familj. Hon mördade sin kusin. Innan hon gick RR programmet berättade hennes familj för henne att de förlät henne, men det kändes inte tillräckligt för Lucia.<sup>299</sup> Hon ville prata om hur hennes brott skadat dem, hon ville höra hur de kände sig, hur det var att förlora någon – det var därför hon ansökte till RR programmet.

För Lucia blev VOD med hennes familj också hennes vändpunkt även om hon upplevde att det var mycket svårare att möta dem än att stå inför rätten och erkänna: *That is very difficult. Yo!! In court they punish you. But family – with them you have to go through everything that happened, they have a lot of questions.* Även om mötet med dem

---

<sup>299</sup> Intervju med Lucia på Pollsmoor CC, kvinnoavdelning, 29 mars 2014.

var mycket svårare än att stå inför rätten blev det också mycket befriande för henne: *After the meeting I felt very relieved! And proud.* RR programmet och mötet med familjen blev också en förändrande och kapacitetsstärkande erfarenhet för Lucia: *I was closed as a block at home. I never wanted to talk. That was who I was. And through RJ and the meeting I didn't even notice I was talking and laughing. Now I feel more proud and I feel stronger. [...] this helped me. Before I was always hoping for someone to save me from everything. I don't need to be saved like that anymore.*

**Dan: "I applied because the Parole Board requires it. But I never knew it would be such an experience"**

Dan var explicit med sin drivkraft, han ansökte till RR programmet därför att frigivningsnämnden inofficiellt krävde det.<sup>300</sup> Han hade mördat sin flickväns nya pojkvän på grund av svartsjuka. Han berättade hur han hatade henne. Dan har ett smeknamn, "the savage". Han berättade hur ond han hade varit och hur rädd hon hade varit för honom. Hon var nyckelvittnet i rättegången som dömde honom till 15 års fängelse mot hans nekande.

Till en början i mötet med flickvännen var Dan inte alls ödmjuk, berättade han. Det var först mot slutet när hon berättade hur hon kände sig som han medgav att han blev berörd. Tydligt anklagade man henne i området där hon bodde för mordet och hon gick i stödsamtal för allt som varit och fortfarande var. Flickvännen påminde Dan om hans hot mot henne, ett hot som han hade glömt bort: att han skulle mörda hennes barn om hon berättade något. Det blev Dans ögonöppnare: *She said that I threatened to kill her children if she told anyone. And that was mind-blowing to me!!! I had forgotten about that. I said "I am low, but I am not that low." Then she reminded me of how I said it. That was mind-blowing. My word! Then I started to remember. I felt sad for all the things she told me. That was really hard, hard to realize you know. That you are such a person...*

Dan tycktes få sin insikt om hur hans brott skadat, hur hans livsstil skadat – först i och med mötet och inte som för så många av de andra intervjupersonerna – under RR programmet. Det var först när flickvännen berättade om hans hot mot henne som han sakta började minnas och insåg vad han ställt till med. Det var också hennes fråga

---

<sup>300</sup> Intervju med Dan på Pollsmoor CC, Medium B, 26 juli 2013.



om hon även i fortsättningen behövde vara rädd, som blev betydelsefull för honom: *And finally she asked me: "do I still have to look over my shoulder when you come out?" And I could say to her: "No, go on with your life now, I won't hurt you." That was the only thing I could say. Or do. I mean the only good thing – and that really meant a lot. I felt relieved.*

Det var när han såg hennes rädsla, att hon fortfarande var rädd för honom som något hände med honom: *It is not nice you know, to see peoples fear. It does something to you, especially when you are not on drugs. It touches you. You become soft. It gets inside of you. It is not nice to see they fear you.*

På min fråga om hur han upplevde sin skuld svarade Dan: *You feel the guilt at night. It comes to you at night. I wish I had done something else, but I couldn't control myself. I was captive. [...] The guilt was driving me crazy. It is difficult to carry so much guilt. It is a heavy burden – you can't stand it. [...] It was haunting me all the time.*

På min fråga om det inte räcker att be Gud om förlåtelse sade Dan: *God! God won't accept it. No way! I have first to go to the people I hurt. Then I can turn to God. Now I can stand before God. I couldn't do that before. I still feel guilty before God. I am guilty. But now I can stand before God with a clean heart. [...] When I confessed and I promised not to hurt her – I felt like a new man. [...] it was like the mediation just pulled out everything. I don't feel so much guilt anymore. I still did it, but it is not eating me...*

### **Johnny: "I applied to RJ because I wanted to meet with the victims and tell them my side of the story"**

Johnny är dömd mot sitt nekande till 15 års fängelse för mord.<sup>301</sup> Det var ett gängbråk, en hämndhandling och det var som han själv sade "inte så illa" – *that is the mindset: The seriousness of the crime. It took me some time to realize what I really had done. You know – gang-related shooting is not that bad, that is the mindset...*

Johnny berättar att det som verkligen bekymrar honom är att han också råkade skjuta ett litet barn som råkade komma mellan i skottlossningen: *It was a cross-fire and a small child got killed. I didn't see him. And that bothered me... Ohhhh...I didn't see the baby...*

---

<sup>301</sup> Intervju med Johnny på Pollsmoor CC, Medium B, 25 juli 2013.

Mötet med brottsoffren var den drivkraft som fick honom att anmäla sig till RR programmet. Han drevs av att vilja möta dem för att berätta hur ledsen han var för det. Innan han dömdes, några dagar efter mordet försökte han söka upp dem i hemmet för att berätta det, men han vågade inte: *Why??? Why did you do it?? – I kept asking myself a few days after the shooting. I stand in front of the house – but I didn't dare to face them.*

Efter sin VOD berättade han hur viktigt mötet var för honom: *I didn't know I was gonna cry – but I did during the meeting. The shooting was very wrong. I shot a child... UF: Did you ask the victims for forgiveness? No, you can't ask for forgiveness. I shot a child! Then you can't ask for forgiveness. It is unforgivable [...] The truth was my forgiveness to them. I couldn't ask them for it, but I could give them the truth... And they told me that they forgave me a long time ago. And that I didn't expect!!!!*

På min fråga om inte Guds förlåtelse kunde räcka svarade Johnny: *No, just ask God for forgiveness isn't enough! I needed to see them. You see I did hurt them much. Very much. I killed their son and baby...*

### **Bobby: ”I wanted to find out if the victim wanted to forgive me”**

Bobby beskrev mötet med frun och dottern till den man han mördade som mycket svårt:<sup>302</sup> *It was not nice. When I looked the family in the eyes I was very shaky and nervous and afraid. [...] I felt very ashamed. [...] It was very emotional. She was crying, she didn't even speak, she couldn't even say a word. It was very difficult to be there. She had a child that was 10 years old. She says she will never forgive me. It doesn't feel good, because it was wrong. And that sticks to you. And I suppose it will stay with you forever. [...] In your heart you are very, very sad.*

Trots att mötet var mycket svårt för Bobby beskrev han också hur något lättade i honom, något förändrades och han kunde sova, vilket han inte kunnat ordentligt på flera år: *But something got off me after the meeting. You know, I do not sleep during night. This wakes me up. I sleep very badly. It comes to you during the night. It haunts you at night. But now I am glad. Something is off. Not that I did it – that will never leave me. But I can sleep now. [...] The guilt, it is eating you inside. It is destroying you inside. You see I know I killed him, but you can't live with it. It kills you inside... [...] The*

---

<sup>302</sup> Intervju med Bobby, 24 juli 2013.

*meeting – It gave me a lot of relief. Like you get peace inside. It stopped the inside eating and that was a great relief. But I am not happy, don't misunderstand me. I will always carry this. But I can't do more now...*

Att möta henne och ge henne sanningen om vad som egentligen hände var mycket viktigt för Bobby: *You see, she needs it, and I am the only one that can give it to her. And I must do that. Otherwise it will not be good. Not to her. Not to me.*

Att möta brottsoffren i jämförelse med att erkänna inför rätten var stor skillnad menade Bobby. Det var ju inte någon av nämndemännens män han dödade. Han satt mitt emot henne, vars man han dödade – då kommer man inte undan och kan inte heller ljuga så som man kan i rätten, menade han: *She sits there in front of me. She – the one I took the husband away from. I didn't take any husband away from the judge or the court members. In court you can lie. But with the victim you must speak the truth. Otherwise you don't have to meet them.*

**Maria: "I heard about it from the ladies that went there before me. I wanted to have a session with the victims. The woman said that RJ plus VOD will restore your broken family"**

Maria befann sig på ett halvvägshus när jag intervjuade henne.<sup>303</sup> Hon var villkorligt frigiven och gjorde sin VOD en månad innan jag intervjuade henne. Hon dömdes till fängelse för grov misshandel. Maria stack ner sin brorson med en kniv, för hon ville att han skulle veta hur mycket hon led. Han i sin tur hade nämligen mördat hennes bästa vän och hon var mycket olycklig över det och mycket arg på honom för det. Således var hennes brottsoffer en del av hennes egen familj. En medintagen kvinna som gått RR programmet berättade för Maria hur läkande programmet skulle vara för henne och hennes familj, vilket avgjorde hennes beslut att anmäla sig till programmet.

Maria bestämde sig för att också vilja möta sina egna brottsoffer efter en berättelse från ett annat brottsoffer under RR veckan. En kvinnas pappa hade mördats av kvinnans styvmor. Kvinnan berättade hur mycket hon led av att inte få veta varför eller hur det gick till. Styvmodern vägrade att berätta sanningen: *That inspired me. I didn't know that they were walking around with these kind of questions. I didn't know that this was important to them. Then I decided to do it for them – give them the answers.*

---

<sup>303</sup> Intervju med Maria på halvvägshuset Beauty for Ashes, 26 mars 2014.

Omöjligheten att fly undan, både situationen och sin brors sons ansikte gav henne ett slags frid, hon kunde ge upp kampen om att fly undan: *When you sit in front of his face you cannot escape, you cannot hide or run away, it is all there. And you have to give up and it is very relieving [...] I wanted to let it out; I felt it very much had to come out.*

När Maria mötte sina brottsoffer och tillika sin familj insåg hon att hon genom att ge dem vad de behövde också gav sig själv vad hon behövde: *And what I realized was that when I was doing it for him, I am also doing it for myself, it gives me peace, it helps me also.* Hon berättade hur allt tidigare endast handlat om henne själv: *Everything was only about me before I met them and before RJ. And that was easy – but letting them into the situation made everything so difficult and emotional [...] what that is doing to the victims, we don't think how that affects them. It was really hard for me that time when I realized and met them. [...] In the end of the day, that question "why did you do it" also helped me. It relieved me, it made me free.*

**Tara: "I was so cheeky then, 'whats up with RJ?"**

Tara är dömd för mord på en kvinna som länge varit en vän till henne.<sup>304</sup> Hon anmälde sig mycket motvilligt till RR programmet. Hon var skeptisk och förväntade sig inte särskilt mycket av programmet. Det var många som pratade om hur bra RR programmet var och hon varken kunde eller ville förstå det: *I was so cheeky then, "whats up with RJ."* Det var inte förrän vecka två av programmet som hon upplevde att det gav henne något. Hon beskrev det som om hon hade för mycket ilska i sig för att kunna ta åt sig något av kurs ett: *The first time I had so much anger inside. People asked so much, and I didn't like to talk. Course one was so and so, but course two was good. [...] and it was because they asked too much and I was too angry.*

Mötet med brottsoffren var både svårt och viktigt för henne. Hon ville be om förlåtelse och kunna möta dem utan att behöva vara rädd för att träffa dem: *I wanted to see my victims in the eyes and ask them for forgiveness. [...] I didn't want to get out of prison and always have to be afraid to meet them. I had to face them. [...] They asked "I don't know why you killed my mother! Nor what happened when you killed her!" That was hard.*

---

<sup>304</sup> Intervju med Tara på Pollsmoor CC, kvinnoavdelning, 29 mars 2014.

För Tara blev mötet med brottsoffren både helande och förändrande: *I feel ok now, more healed. It has been a huge change to me. I am at peace now; you can even see it in my face. Before I didn't want to look myself in the face even. I was so cross with everything.* Tara beskrev den förändring RR programmet och i synnerhet mötet med brottsoffren gav henne som en kraftfull erfarenhet av att känna sig som en människa igen: *Before I was walking like a horse, with blinders – now I walk like a human being, I can look them in the eyes. That is power. That feels very good.*

**Tina: "You become very selfish when doing your crime. Then I realized, there is really victims of my crime"**

Tina var dömd för bedrägeri och kunde från början inte se att hon skadat någon.<sup>305</sup> Hon tyckte inte att hon hade några brottsoffer, för som hon sa, *a bank cannot feel.* Under RR programmet insåg hon hur hon visst hade brottsoffer, hur många människor hade skadats genom hennes långvariga bedrägerier: *When I realized I had victims, it really touched me. I have always thought that stealing from a bank isn't that wrong – a bank cannot feel. And I didn't realize I had indirect victims, my children...*

Tina träffade aldrig några av sina direkta brottsoffer. Det var väldigt svårt att få tag på dem. Däremot träffade hon sin familj, vilket för henne blev en genomgripande upplevelse som fick henne att inse hur skadad hon själv var på grund av de sexövergrepp som hon utsatts för inom familjen. För Tina var mötet med mamman och deras samtal om sexövergreppen en nyckel till en större självförståelse. Samtalet med mamman blev också en insikt om det som ofta sägs i programmet, "skadade människor skadar ofta andra": *I opened up first in RJ two. My mother wondered "why did you do all this?" And then I could say, for the first time in my life: "Did you know I was sexually abused as a child?" [...] And I realized that she also had a very hard childhood, her mother never talked about feelings, she was also abused, and did never talk about it... This was my opening door for everything – to be able to speak about the abuse. That was the root to everything bad in my life...*

---

<sup>305</sup> Intervju med Tina på Pollsmoor CC, Batho Pele Training Centre, 16 november 2012. Tina var vid intervjutillfället frigiven och arbetade ideellt för HPM.

**Alicia: ”When you have done a crime – you don’t feel good inside, you ask yourself ’what kind of person am I, not saying sorry for what I have done? I got quiet in front of myself”**

Precis som Tina dömdes Alicia för bedrägeri och inte heller för henne var det enkelt att identifiera eller komma i kontakt med sina brottsoffer.<sup>306</sup> Alicia var mycket angelägen om att verkligen kunna möta dem, om de ville, så hon företog en öppen invitation via tv för att få tag på sina brottsoffer: *You know, I was guilty of fraud and I didn’t know who my victims were, so I did an open invitation with the help of Jenny Clayton on TV. I said on TV that I was prepared to meet with those I had caused pain through my crime.*

Alicia återkom hela tiden till sina svåra skuld känslor över vad hon gjort och all skada hon förorsakat sina brottsoffer och sin familj. Detta var både hennes drivkraft till att gå RR programmet och att möta sina brottsoffer. Till sist fick hon tag på fem av sina brottsoffer och kunde genomföra två VOD under sin fängelsetid och tre när hon var frigiven. Ytterligare ett möte med ett brottsoffer kom till stånd oplanerat när hon promenerade i Claremont Garden. Detta möte kom att betyda väldigt mycket för henne: *I certainly remember one meeting. It was as if it was arranged. I was walking in Claremont Garden and I was sitting on the grass and suddenly I became totally stiff. I was looking at brides walking along the Garden and I see her in the corner of my eye. One of my victims. And I just wanted to get away. After a while she approaches me and comes near and touches me and says: ”Alicia is that you?” The lady’s face I knew and we had a mediation right in that Garden. She told me what my crime did to her. And she was actually the brain behind the protest I told you about before. I just cried and let her talk [...] I can still remember the fragrances from the Garden. It was a very special day. And it was very good, she didn’t hate me anymore, she was able to share the hurt now. And I just cried and listened to her. It was really, really good – as if someone had arranged that meeting...*

För Alicia blev hennes möten med brottsoffren möten som gav henne tillfälle att erkänna, ta ansvar och säga förlåt, något som hon mycket starkt uttryckte att hon önskade. Detta gav henne också en känsla av lättnad och befrielse: *never skip the victim situation. It would always have bothered me, how they feel and how they were hurt.*

---

<sup>306</sup> Intervju med Alicia i hennes hem i Clearmont, 22 november 2012. Alicia var vid intervjutillfället frigiven.

*It was like a relief with the mediations. Att möta dem, erkänna och be om förlåtelse var det enda hon kunde göra i en situation hon insåg var oåterkallelig. Det spelade roll att ändå kunna göra något: *Whatever I say or do won't bring it back, and to only acknowledge and say sorry sounds so empty, it sounds so empty... But that is all I can do. I said to her: "I did something illegal and I am truly sorry for all the pain I caused you" and she got a little bit relieved.**

Att möta brottsoffren var det absolut viktigaste för Alicia med RR programmet. Det förändrade hennes livssituation, det gjorde det lättare för henne att leva i en fridfull vardag, samtidigt som hon uttryckte hur det hon gjort alltid skulle följa henne: *I am at a place now were I am at peace. [...] But you must remember – it will always be there...it will always be there. That is what I am dealing with daily. But it doesn't disturb me like before...*

**Bella: "The magistrate said to me 'I suffer when you are stealing', and I just looked at him and thought he was nuts"**

Bella hade suttit 15 år i fängelse mestadels för stöld.<sup>307</sup> Hon beskrev det så att stjälandet var hennes "arbete", det var hennes liv och egentligen tyckte hon inte att det var så fel eller farligt – hon stal ju mest från rika människor: *I was stealing from rich people. I was thinking that they don't suffer from it. [...] to me it was like a job. Someone is fixing a car, we are 4-5 persons and we pay the driver and we go out and steal and then we sell it. Stealing was my income when I got caught.*

Det som fick Bella att anmäla sig till RR programmet var domarens ord om att *han* lider när hon stjal. Varför skulle *han* lida, hon stal ju aldrig från honom? En gnagande känsla började växa inombords av att det kanske var något hon gjorde som trots allt var fel. Så när information om RR programmet gavs tänkte hon att hon ville ge det ett försök. Under programmet insåg hon hur många som verkligen var drabbade av hennes stölder. Hon jämförde det med attacken mot World Trade Center: *one single act can damage the lives for soooo many...and all of them were in that chaos. My crimes had sooo many ripple effects, I cannot count them.*

---

<sup>307</sup> Intervju med Bella på Pollsmoor CC, Batho Pele Centre, den 16 november 2012. Precis som Tina var Bella vid intervjutillfället frigiven och arbetade ideellt för HPM.

Inte heller Bella hade träffat några av sina direkta brottsoffer. Det var inte möjligt att få tag på dem. Däremot mötte hon sin dotter i ett väldigt betydelsefullt möte. Hennes dotter arbetade som polis och fick lida mycket av att hennes mamma ständigt åkte fast för stöld. *I know now that my family suffers [...] the meeting was good for my daughter; she was able to talk about all the embarrassment she felt all those years. That was hard to hear, very hard. But at the same time it gave me some hope. Maybe one day we can be a little bit like a family [...] I want to be that grandma I never was as a mother to my children. Can you imagine – they walked the road with me, and they still do...*

**Peter:** ”I was all the time feeling guilty for taking another person’s life. It is very hard. Very, very hard... That is why I wanted to tell her”

Peter dömdes mot sitt nekande tillsammans med två andra män och en kvinna till 16 års fängelse för mord (kvinnan dömdes till 7 års fängelse).<sup>308</sup> Under en längre tid hade en gängkonflikt rasat i en av Kapstadens förorter. Som en hämndhandling mördade Peter en man från det rivaliserande gänget.

Förutom att intervjua Peter har jag också suttit med som deltagande observatör vid hans bord under hans RR vecka. När Peter först kom till RR programmet satt han väldigt tyst. När vi kom till dag två och alla bordsgrupper ombads att rita upp en av deltagarnas brottsscener så gick Peter till sist med på att rita upp sin brottsscen. Det tog lång tid. Han ritade blommor och vägar och hus och långt om länge ritade han upp själva mordet. Sen sa han: *It was I alone who shot him*. Tillsammans med honom vid bordet satt den mördade mannens farbror. Peter hade tydligen berättat det för honom då de anmälde sig till programmet. Ingen annan än den mannen visste då att det var Peter som var skyldig till mordet. Med i rummet satt en av Peters meddömda, som inte visste att han var den skyldige. När Peter gick fram inför alla andra berättade han för första gången högt inför alla att det var han ensam som var skyldig till mordet. Hans meddömda blev då mycket arg och chockad och bad att få lämna rummet.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> Intervju med Peter på Pollsmoor CC, Medium B, 14 oktober 2013.

<sup>309</sup> Den meddömda mannen kom tillbaka dag tre och hade skrivit ett brev som han bad Jonathan Clayton läsa upp. I brevet stod det hur chockad och förbannad han blev över Peters erkännande. Hans första tanke var att döda honom. Men han beslöt sig för att han ville ha en äkta förändring i sitt liv, så han valde att gå tillbaka till programmet och fullfölja det. Och så avslutade han brevet med att säga: *I got away cheaply: 16 years was little considering all I had done*.



På frågan om varför han anmälde sig svarade Peter hur svårt det hade varit att leva med skulden över att han tagit en människans liv. Han ville berätta det för mannens syster: *I was all the time feeling guilty for taking another person's life. It is very hard. Very, very hard... That is why I wanted to tell her.* Han berättar också hur han var rädd att någon skulle komma på att det var han och att sanningen skulle komma ut på annat sätt, vilket han ville förhindra: *Maybe someone else is going to tell.* Peter berättar att han ville möta sina brottsoffer också för sin egen del: *But I also did it for myself. It haunts me. [...] I also did it for myself. It felt much better to say it yourself.*

För Peter var det en stor befrielse att träffa brottsoffren och erkänna inför dem att det var han som var skyldig till mordet: *It felt much better to say it yourself. I felt relieved. I don't regret one second that I did it. I felt a bit proud of myself actually.* Peter beskrev också hur mötet och erkännandet inför dem och att svara på deras frågor var konstruktivt för honom och hjälpte honom att gå vidare i sin förändringsprocess som inleddes med RR programmet: *The family wanted to know who shot him and I could give them that. [...] they wanted to know why and how, and that I could give them. That was a very good feeling, to see and feel that it really mattered to them that I told them the truth. [...] And it helps me now to go in the right direction.*

### **Andy: "Reconciliation is not for someone like me"**

Andy, en före detta legosoldat i ANCs väpnade gren, anmälde sig till det reparativa rättviseprogrammet.<sup>310</sup> Han avtjänade livstids fängelse för mord. Han berättade dessutom under programmets gång att han bar över 700 liv på sitt samvete. Han utförde många bombdåd och avrättningsuppdrag i ANCs namn under apartheidtiden. Hans ständigt återkommande kommentar under RR programmet var just att försoning eller förlåtelse, *is not for someone like me.*

Andy träffade inga anhöriga sista dagen under RR programmet. Han träffade heller inga av sina brottsoffer under sin resterande fängelsevistelse. Han gick in i en depression en tid efter programmet och försökte vid två tillfällen ta sitt liv, men överlevde och tog sig igenom denna svåra period i sitt liv. Det fanns två saker som Andy hänvisade till som var av avgörande betydelse för honom. Den ena var den

---

<sup>310</sup> Intervjuer med Andy på Pollsmoor CC, Medium B, 23 juli 2013, 21 oktober 2013, halvvägshuset Beth Rapha-House of Healing, 21 mars 2014.

uppföljning och det samtalsstöd som HPM erbjöd genom uppföljningen. I synnerhet en person, Elisabeth, följde honom och besökte honom regelbundet en gång per vecka under hans återstående strafftid. Den andra var att han under denna tid blev troende kristen. Vid vår andra intervju i fängelset när han hade ett par månader kvar att avtjäna uttryckte han en stor glädje. Han berättade hur han två år tillbaka i tiden avsåg sig sin position som general i 27:orna, vilket fick till följd att han egentligen skulle avrättas av de andra gängmedlemmarna, men istället valde de att låta honom bli en *franse*, en *bird*. Han levde sedan resten av sin återstående tid som en "icke-människa", en som inte finns för de andra. De såg honom inte, behandlade honom som ingenting. Även om Andy uttryckte stor smärta kring denna erfarenhet var han mycket glad över att han lämnade dem.

När jag träffade honom vid vårt tredje intervjutillfälle var han frigiven sedan fyra månader och berättade för mig att han hade ordnat en träff hemma hos sina föräldrar där han bjudit in 35 av sina brottsoffer. Jag uttryckte tydligt min förvåning och undrade hur och varför han gjort detta. Andy hade under sina sista två år i fängelset (efter att han tagit sig igenom sin depression och av sagt sig sin position inom 27:orna och då räknat sig som troende kristen) nämligen gång på gång sagt att man inte behöver träffa sina anhöriga och brottsoffer för att finna försoning i sitt liv. På min förvåning och fråga svarade Andy: *In the end of the day you realize that you carry a heavy burden on your shoulders. And you must address that – otherwise you will be in prison forever.* Han berättade också att denna känsla drabbade honom med kraft när han en dag såg ett av sina brottsoffer på stan. Brottsoffret såg inte Andy, men Andy drabbades av den svåra insikten om att han aldrig skulle bli fri med mindre än att han försökte gottgöra och möta de brottsoffer han kunde möta.

Andys berättelse visade att skuldinsikten var mycket svår, till och med livshotande. Hans berättelse visade också att försoningsprocessen för honom var lång, oförutsägbar och fortsatte lång tid efter genomgången RR program.

**Martin: ”’You are our sons now.’ How could they possibly say that to their daughter’s murderers?”**

Martin dömdes mot sitt nekande till livstids fängelse för mord på en 14-årig flicka.<sup>311</sup> Martins drivkraft till att anmäla sig till RR programmet var en som han själv beskriver det, ”chockartad” upplevelse som han hörde sina tre medfångar berätta om. Medfångarna var dömda till livstids fängelse för det uppmärksammade mordet på en 26 årig amerikansk student, Amy Biehl.<sup>312</sup> Männen kom tillbaka från ett möte med Amy Biehls föräldrar och berättade för Martin hur chockade de var över att hennes föräldrar berättade att de förlät dem och att de nu betraktade dem som sina söner: *When her family forgave their daughter’s murderers I was chocked. Could really forgiveness be for such people like us?! You know, they even said to the murderers – you are our sons now. How could they possibly say that to their daughter’s murderers? I was incarcerated with them. And they were in shock as well, I tell you, they were in shock. Oh yes!*

Den chockartade upptäckten att förlåtelse kanske ändå, trots allt kan vara möjlig för ”en sådan som jag” var det som drev Martin till RR programmet – hoppet om att det är möjligt att bli accepterad, även för den som dödat en annan människa. Martin berättade hur han under lång tid föraktat sig själv. Erfarenheten av och insikterna om att ha tagit en annan människas liv är svåra att leva med, liksom vetskapen om att det inte finns någon gottgörelse som kan ge kompensation eller flickans liv tillbaka: *It is very hard to live with you know... killing another human being... it is not good at all. [... ] a sentence is not a payment for what you have done... Life is more worth than 20 years, much much more... you will never be able to replace it...you cannot pay for a life... no money can replace a life.*

Efter RR programmet, uppföljningen och en betydande tid som förlöpte träffade han så till sist flickans föräldrar under en VOD. Han berättade hur detta dels var det svåraste han gjort och dels det bästa han gjort. Han fick ingen förlåtelse från

---

<sup>311</sup> Intervju med Martin på Pollsmoor CC, Medium B, 27 juli och 14 oktober, 2013.

<sup>312</sup> Amy Biehl var en 26 årig amerikansk student som mördades 1993 i Gugulethu, en kåkstad utanför Kapstaden av en uppretad grupp som skrek anti-vita slagord. På väg ut från ett anti-apartheid möte hon deltagit i blev Amy Biehl måltavla för deras ursinne och frustration över vita i allmänhet och mördades mycket brutalt av tre män ur den uppretade gruppen. Hennes föräldrar startade en tid efter mordet *The Amy Biehl Foundation* och tog sig an sin dotters tre mördare och kallade dem sina söner, hämtad 2017-07-02, <http://www.amybiehl.org/>.

mamman. Hon berättade hur hon aldrig skulle kunna förlåta honom. Hon hatade honom. Pappan däremot berättade att han redan hade förlåtit honom, vilket berörde Martin djupt. Martin berättade hur betydelsefullt det var att kunna svara på de frågor som han nu insåg att de måste ha gått och burit på i 20 år: *What was her last words? Did she shout for anything, and who? – That was hard to go back to.* Samtidigt var det just detta som också blev det mest betydelsefulla, att kunna svara på deras frågor, att se vilken betydelse det fick för dem att kunna rikta sina känslor och frågor till honom som utförde mordet: *There was something I could do – I could answer their questions, I could give them the truth, at last. And that was a very good feeling.* Fastän Martin var skyldig så nekade han till brott i domstolen, han hoppades slippa konsekvenserna: livstids fängelse.

Martin var mycket glad över att han ändå träffade sina brottsoffer, trots att det var mycket svårt att möta dem och deras hat och frågor. Han ångrade bara att han inte gjorde det tidigare. 20 år är lång tid att vänta, men som han sade: *I didn't know how to approach them.*

### **Raymond: ”There was a guy in the room who told us it was very good to him”**

Raymond anmälde sig till RR programmet efter en medfånges vittnesbörd om vad programmet betytt för honom.<sup>313</sup> Han dömdes till åtta års fängelse för övervåld mot sin systerdotter. I uppfostringssyfte tog han hennes händer och la dem mot en het spisplatta för att lära henne en läxa. Hon hade stulit 100 Rand ur hushållskassan. Raymond nekade till brott i rätten, då han tyckte att han hade agerat rätt. Hans ansvar var att lära henne rätt och fel. Men under ett antal år i fängelset växte sig en känsla allt starkare hos honom om att han kanske hade gjort fel: *I felt so... even in the RJ class, I felt so bad. It came to me. I said to myself – I actually don't want to meet with her. My solution was to avoid her when I came out. But as the time goes on I said to myself – it is better to do it.* I kombination med en medfånges vittnesbörd om vad RR programmet betytt anmälde Raymond sig till programmet och mötte så småningom sina brottsoffer i en VOD. I starka ordalag beskriver Raymond hur befriande det kändes att möta dem: *it was really a soul relief to see her. I cried when I saw her.*

---

<sup>313</sup> Intervju med Raymond på Pollsmoor CC, Medium B, 26 juli 2013.

Liksom Patric uttryckte ovan så beskrev också Raymond hur mötet med brottsoffren inte kunde ersättas av något annat och hur avgörande mötet var för känslan av befrielse. Att bara genomgå RR programmet utan att möta sina brottsoffer är inte alls tillräckligt menade han: *I would never sit here now with this relief without the mediation. No, no! I wouldn't be a better person just by attending RJ. It is very, very good what you do there. But facing the victim is something quite else. It is a step further; you must go a step further. [...] It was such a relief to bring it out to her for the first time. [...] Something is broken in the middle. You can both hear and see that. Letters, phone – that is nothing compared with meeting. To meet is much, much better. You sleep better, you feel better, and you must do it! But you are afraid of it. They can see you; the family is there you know.* På min fråga om det inte räcker att be Gud om förlåtelse svarade han: *you know, God cannot do that meeting with her...I had to do it, I did something very wrong to her, it wasn't God's hands I burned... You have to see her face to face.*

Raymond är den av mina intervjupersoner som starkast underströk vilken transformerande betydelse mötet och erkännandet hade för hans förlamande känsla av oåterkallelighet och möjlighet att kunna fortsätta leva: *I cannot change history, I cannot remove the scars. During many, many years I felt like I had a rope, like I was tied all around my body... but after the meeting with her, and when she told me everything... it was like the rope just loosened, just fell off my body, I was released. I am sorry, I could say that. It was like someone had tied me around my body and suddenly someone just cut the ropes off, they just fell on the floor.*

**Rod: ”I wanted them to forgive me. [...] I cannot understand why I did it. That was also a big reason for me to do the RJ – to understand who I am, why I could do something like that”**

Även om det genomgående poängteras i RR programmet att fokus för medverkan och möte med anhöriga och brottsoffer inte är att man ska bli förlåten – så var detta något som alla mer eller mindre tydligt uttryckte att de längtade efter. För Rod var längtan efter att bli förlåten det som motiverade honom att söka till programmet.<sup>314</sup> Rod kunde inte förklara varför han mördade sin kusin. Han led av att inte förstå sig själv och såg också RR programmet som en möjlighet att kanske kunna förstå vem han var, varför han gjorde det. *I didn't plan it, it just happened, I was shocked over myself. I am*

---

<sup>314</sup> Intervju med Rod på Pollsmoor CC, Medium B, 19 mars 2014.

*not a violent person, I was not angry... And we didn't have a conflict or anything [...] I don't understand who I am.*

Rod fick också sin efterlängtnade förlåtelse och uttryckte en stor befrielse över att hans brottsoffer förlät honom: *That very moment when he forgave me, I forgave myself, that very one day I also could forgive myself.*

För Rod spelade RR programmet stor roll för hans sätt att förstå hur hans handling var insatt i och hade drabbat ett större sammanhang än han från början trott. RR programmet hade genom sin fokusförändring från ”jag, mig och mitt” till ”du, dig och ditt” hjälpt honom att förstå mer av hans frågor kring mordets hur och varför. Dessa frågor fick för honom en ny betydelse när de sattes in i det större sammanhanget som inkluderade brottsoffren och satte deras skador och konsekvenser i centrum för processen: *before, as I said, I didn't realize all of this, the connection and the hurt... I also realized that I was myself a victim, all of this was running through my mind. [...] RJ broadened my mind and opened my eyes. RJ is an amazing thing. It prepares you, leads you to VOD. When I ended up in the police custody, I didn't even remember why I was there. I had like a black out. In RJ you understand that this is not about yourself, it is about the victims pain. [...] you know, it isn't easy to bond again after such a crime... [lång paus]... it is difficult to start building a relationship again. You must walk slowly you see [...] we are family, that is why it is so important to build on the connection again.*

För Rod var det också en starkt befriande upplevelse att träffa sina brottsoffer under en VOD: *Afterwards!!!!!! It was as if a heavy weight just dropped from my shoulders. And a relief also, because in my mind I was thinking of the feelings of my victims, what he went through, how he got hurt, and all those thoughts couldn't leave me at peace.*

### **Glenn: ”I wanted another life”**

Glenn dömdes till 8 års fängelse för väpnat rån.<sup>315</sup> Han är tillsammans med Andy den andre av mina manliga intervjupersoner som aldrig träffade sina brottsoffer inom ramen för RR programmet. Glenn växte upp i och levde efter sin frigivning i Lavender Hill, en mycket brottsbelastad förort till Kapstaden där han var en högt

---

<sup>315</sup> Intervju med Glenn vid ingången till Pollsmoor CC, den 13 november 2012. Glenn var frigiven vid intervjutillfället och hade varit på besök under en RR vecka.

uppsatt gängledare som rekryterade nya medlemmar till gänget. Han anmälde sig till RR programmet utifrån en längtan efter att annat liv än det han då levde, kantat av destruktivitet och kriminalitet. På min fråga om vad RR programmet betytt för honom svarade han: *You know, I didn't think I would ever come out of prison. I am very grateful...*

I slutet av den första RR veckan träffade han sin pappa och beskrev det som ett mycket viktigt möte: *it was very important, the meeting with my father. I haven't talked with him for years at that time. And he wasn't prepared to forgive me. When I started to say that I am sorry, truly sorry, he actually started to listen. [...] I never saw a future for me. They [the family] were absent from my life. And I never realized how important he was for me.* För Glenn var detta mötet i kombination med kärnvärdena<sup>316</sup> och att erkänna sina fel inför alla de andra deltagarna hans vändpunkt. Kärnvärdena och modet att erkänna var både nytt och efterlängtat för honom: *I was a real gangster, a top criminal. [...] What was very important to me with RJ class was everything... especially the core values. I never had any of these in my gangster life. And to confess the wrong. That was also important. It is where the journey started for me.*

Glenn uttryckte också, liksom Andy, hur viktigt det var att ha någon att prata med efter att RR programmet tagit slut (något som de deltagare som träffat sina brottsoffer inte har uttryckt): *I really needed the counselling also, the follow ups, and the fact that those people journeyed with me, even after the RJ. It was very good, having someone to talk to during those years.*

Glenn berättade hur det hade varit svårt att få tag på sina brottsoffer och när de slutligen fick tag på ett av dem ville vederbörande inte medverka i en VOD. Det andra brottsoffret ville vid mitt intervju tillfälle med honom vänta ännu en tid med att möta Glenn. Under tiden fortsatte Glenn att hoppas och han fortsatte att besöka RR programmets fjärde dag, där han delade med sig av sin berättelse till de nya deltagarna: *This is my 14th time I am doing that. It is my way of giving back what I made wrong... and also at home – I try to be a role model. UF: Yes you still live in Lavender Hill and the people there don't "touch" you, why? Yes, I used to recruit people for the gang and everything I said to them they obeyed, they did as I said. And they were*

---

<sup>316</sup> Arbete med kärnvärden sker dag tre i RR programmet. Till kärnvärden hör: respekt, ärlighet, tillit och integritet.

*puzzled from the start when I came out. They said "But before you told us to do so and so, and now you say exactly the opposite."... And I explained to them that I have another mindset now, my mindset is changed and they respect me, they can see that I am genuine.*

### **Ralph: "Ironically I applied because being better off at the Parole Board"**

Ralph avtjänade livstidsstraff för mord.<sup>317</sup> Hans drivkraft att gå RR programmet var att få en bättre chans för sin ansökan till frigivningsnämnden. Men allt eftersom tiden gick under veckan så insåg han att han inte alls hade tagit ansvar för sitt brott och egentligen inte alls var redo för frigivning: *I realized I hadn't taken any responsibility at all. UF: How do you mean? I blamed my victims for the crime. They provoked me so I had to kill him. I just wanted a certificate for the Parole Board. But in the end of the day the RJ changed me totally.*

För Ralph blev mötet med de anhöriga den vändpunkt som också gjorde att han vågade möta sina brottsoffer senare: *Every day after RJ I smoked [daggha] and I felt so guilty [...] At the family day, for the first time, I said sorry about the things I did to them and then I phoned the rest of my family to apologize. [...] RJ and the meeting with my family made me realize that the victims' families were very hurt.*

Ralph uttryckte liksom flera av mina övriga intervjupersoner hur viktigt mötet med brottsoffren var för insikten om hur de hade det och kände sig, något som till en början förvånade mig under intervjuerna. På frågan om vad mötet hade betytt för dem, och hur det hade känts att erkänna sitt brott inför sina brottsoffer svarade många av mina intervjupersoner att det hade betytt väldigt mycket. Också Ralph bekräftade det och underströk hur unikt mötet med brottsoffren var, hur det inte kunde ersättas av något annat: *They told me, at this moment it still hurts too much, we can't forgive you at this time. I said to them: "I am not the same person I was before." And I intend to show them that by action, not only by my words. [...] In the past I didn't know how they felt. I saw them on a daily basis, but I always looked down when I met them. I never thought about their feelings. Never... I felt sad. They told me how much hurt they felt, and I would never know that without the meeting. That's why it is not enough with forgiveness from God.*

---

<sup>317</sup> Intervju med Ralph på Pollsmoor CC, Medium B, 23 juli 2013.



Även om Ralph inte fick någon förlåtelse beskrev han hur befriande mötet med brottsoffren var, just eftersom han fick veta hur de kände sig: *I felt much better when I met with them, it was like a mountain that went off my shoulders. Because after the meeting I knew how they felt. [...] In the end of the day you are a person... And you feel much better by meeting them, by knowing how they feel, that is one of the meanings of being a person...*

Ralph återkom till frågan om att ta ansvar och menade att detta att möta brottsoffren både var ett sätt att ta ansvar och var den pusselbit han saknat i sitt liv: *it is a kind of responsibility to meet with the victims. Through that... I also... it is like a piece of puzzle, one of the main parts of the puzzle was missing before the meeting... and when I had the mediation the puzzle piece fitted in. I could see the shape of the puzzle, the image of what the puzzle was about.*

För Ralph var mötet med brottsoffren mycket avgörande för att kunna se och kunna ta ansvar. Hans drivkraft var att fick ett intyg som såg bra ut inför frigivningsnämnden, men genom RR programmet får han något annat, något större, något han inte hade trott han kunde få: *I got my certificate, but I also got something much bigger, I didn't realize I could get. [...] Now I continue the puzzle. I pleaded not guilty in court. I thought he provoked me, and that is the response to a provocation, I was the one who was hurt, for a long time I felt like that...* Genom RR programmet fick han hjälp både att arbeta med och få fatt på sanningen och ansvarstagandet, vilket skapade stor befrielse hos honom: *But now... I had the time to go away and not picking up the knife, I could have walked away [...] I told the victims family that now I had done differently. I told them the truth, I didn't defend myself, I told them everything and it was very good and very relieving. [...] I knew I did something right. I want to make a difference. It motivates me to continue my struggle and my change.*

**Nicolas: "You and your family that was the reason I went to RJ. It was them..."**

Nicolas är den ende av mina intervjupersoner som uttryckte att både drivkraften och betydelsen av att gå RR programmet och att möta sina brottsoffer var för hans egen skull.<sup>318</sup> Nicolas var också den ende som inte tycktes vare sig uttrycka eller verka berörd av brottsoffrets erfarenheter och skador av brottet.

Nicolas var dömd mot sitt nekande till 10 års fängelse för våldtäkt. Han arbetade som polis vid tiden för brottet och kvinnan han våldtog var drogmissbrukare. Detta tycktes få honom att negligera hennes och hennes familjs lidande: *I was feeling bad about it* [här uppfattar jag att han syftar på att han känner sig illa till mods över att han begått ett sådant brott, inte för att hon hade skadats]. *And when I heard the story, how it broke down the family, that didn't touch me. I did feel bad about it, but it was a broken family before.* Trots detta var mötet med brottsoffren befriande för Nicolas, men jag uppfattade att den befriande aspekten i mötet var att han kände sig befriad från sin skuld: *The meeting took away something that was eating me inside.* Dock uttryckte han, om än något kortfattat, att han kände sig ledsen för hennes skull: *When I saw her first I didn't feel good. I know what happened that night. But I felt good after the meeting. And I felt bad for her. We were like good friends. I tried to help her away from the drugs.* Trots detta uppfattade jag att han, genom att möta brottsoffren och göra det som var rätt, i första hand gjorde något som var viktigt och läkande för honom själv och hans egen familj och inte framför allt något för sitt brottsoffer: *I realized I had to do the mediation also. I made peace with it. I want to be there for them now. I cannot change what happened, but I can be there for them now* [här talar han om sin egen familj].

## Sammanfattning

Sammanlagt intervjuade jag 21 personer, åtta kvinnor och 13 män i enskilda intervjuer. Sex av kvinnorna och 12 av männen hade vid intervjutillfället träffat något av sina brottsoffer, alla hade träffat sina anhöriga.

---

<sup>318</sup> Intervju med Nicolas på Pollsmoor CC, Medium C, 24 juli 2013.

Drivkraften bakom att gå RR programmet kunde sammanfattas i *längtan efter ett bättre liv, ett annat liv än det som hade varit eller var just nu*. De olika intervjupersonerna uttryckte denna längtan på olika sätt: alltifrån en stark målmedvetenhet att göra något gott, och ta ansvar, till att bli en bättre människa. De ville bli av med sin skuld och slippa känna sig som avskum samt få bättre chanser inför frigivningsnämnden. De uttryckte dock även misstänksamhet och diffusa ord av nyfikenhet och hopp.

Vad som framgår ur intervjuerna var att alla deltagare på olika sätt hänvisade till en slags förbindelse som de kände i förhållande till sina brottsoffer. Brottet och förövarens skuld stod i nära förbindelse med brottsoffren. Detta var för många också en underliggande drivkraft till att möta brottsoffren. Flertalet av deltagarna som mött sina brottsoffer hänvisade även till hur betydelsefullt det varit för dem att få höra och veta hur brottsoffren kände sig, hur de hade lidit och haft det på grund av brottet som begåtts mot dem. Detta förvånade mig till en början, eftersom det jag egentligen frågade efter var hur det kändes att erkänna sitt brott inför sina brottsoffer. För det övervägande flertalet av mina intervjupersoner betydde det väldigt mycket att kunna möta sina brottsoffer, säga sanningen till dem, svara på deras frågor och lyssna på dem. Intervjupersonerna upplevde en stor meningsfullhet i att kunna göra något i en situation med oåterkalleliga konsekvenser.

När mina intervjupersoner berättade hur de kände inför sin skuld uttryckte de svåra erfarenheter av självförakt, självhat, uppgivenhet, känslolöshet och mardrömmar. Många återkom till hur svårt det var att leva med den insikten om att egentligen ingenting gick att göra åt den skada de förorsakat i andras liv. Skulden var för många både svår och ovan att bära och flera av mina intervjupersoner berättade om hur de stängt om sina känslor för att ”skydda sig” eller ”slippa känna”, något vissa hade gjort under årtal och där det blivit nästan som ett sätt att leva och fungera. När de mött sina brottsoffer var det som om just dessa erfarenheter och känslor lindrades. Inte så att skulden försvann, många poängterade hur de alltid skulle komma att bära på den, men det var som om de upplevde att det gick att leva med skulden – på ett annat sätt än de gjorde före mötet. Före mötet var de flesta fyllda av betydligt mer svåruthärdliga skuldkänslor. Efter mötet vittnar många om erfarenheter av befrielse, av att känna sig som en människa, en person och inte ett avskum.

Nästan alla intervjupersoner berättade också att de inte såg vare sig erkännandet inför rätten eller bekännelsen inför Gud som ett alternativ till mötet med brottsoffren. De svarade att förlåtelse från Gud inte kunde ersätta mötet med brottsoffren. Många liknade det vid att det inte var Gud som de skadat och som var offret utan att de kände att de måste rikta sig till den de skadat också. I liknande termer talade många också om erkännandet inför rätten – det räckte inte, rätten var inte den skadade. Det var enkelt att ljuga i rätten men inte inför brottsoffren. Mötet med brottsoffren var för samtliga förövare (utom Nicolas) något mycket viktigt som de varken såg alternativ till eller ville vara utan. Nicolas är den enda av mina intervjupersoner som berättade att han inte berörts av brottsoffrens erfarenheter. Han berättade också till skillnad från de övriga att han mest gjort detta för sin egen och sin egen familjs skull.

RR programmet framträdde som en mycket viktig funktion och erfarenhet där många drog lärdomar och fick insikter som både förvånade och tycktes helt nya för dem. Det som i princip alla hänvisade till var den många gånger svåra insikten om hur omfattande deras brott var. Det hade drabbat så många fler än de avsåg eller ens tänkte på. Flera av intervjupersonerna hävdade att RR programmet varit en nödvändig förberedelse inför mötet med de anhöriga och brottsoffren.

Mot bakgrund av de erfarenheter som mina intervjupersoner vittnat om ska jag nu redogöra för de meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden som jag sedan identifierat i mina intervjuer och under mina observationer.



## *Kapitel 4*

# Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden

I följande kapitel ska jag redogöra för de fenomen jag sett framträda i mina intervjuer och observationer och de meningssammanhang jag sedan systematiserat dessa i. Med utgångspunkt i två av mina grundläggande antaganden, att den existentiella skulden genererar lidande hos förövaren och att mötet med dem som vederbörande skadat har betydelse för förövaren, har jag försökt utläsa och förstå hur materialets helhet och delar står i relation till och påverkar varandra.

Ett meningssammanhang är en av mig identifierad och segmenterad del av mitt material som jag efter ett antal läsningar kunnat känna igen som ett sammanhang av betydelse i processen kring skuld och möte. Inom varje meningssammanhang har jag vidare urskiljt ett antal fenomenologiska framträdanden som ger innebörd åt meningssammanhangen och som ofta visar hur de är kopplade till varandra. Flera meningssammanhang står i processliknande förhållande till varandra. De hör samman och leder många gånger vidare, framåt mot mötet med anhöriga och brottsoffer.

I mina materialutskrifter har jag aktivt sökt efter ord, uttalanden och berättelser som hör samman med mina grundantaganden om skulden och mötet. När jag sett att flera intervjupersoner berättar om likartade erfarenheter, som också står i mer eller mindre tydlig överensstämmelse med mina observationer, har jag betraktat detta som ett meningssammanhang. Strävan har dock inte varit att finna så många ord och berättelser som möjligt som överensstämmer med varandra och med mina observationer. Snarare har mitt fokus i meningssammanhangen legat på kvaliteten än på kvantiteten. Det är den betydelse som erfarenheterna har och har haft i deltagarnas liv som varit mitt fokus, snarare än att meningssammanhangen bestäms utifrån antalet svar som överensstämmer med varandra. För att kunna urskilja kvaliteten i svaren och

berättelserna från kvantiteten har den ordlösa kommunikationen – så som pauser, suckar, om vederbörande tittat bort, gråt, tystnad, förfäran, emfas bakom orden – som framkommit under intervjuerna och i observationerna varit betydelsefull. Med hjälp av den ordlösa kommunikationen har jag urskiljt vissa svar från andra på ett sådant sätt att svar som omgärdats av stark ordlös kommunikation som till exempel gråt eller emfas bakom orden har räknats som mer betydelsefulla än de svar som inte har åtföljts av något eftertryck eller liknande. Den ordlösa kommunikationen har på så sätt hjälpt mig att identifiera betydelsen av sammanhang och fenomen.

Jag har också varit uppmärksam på om det framträder sådant i materialet som motsäger mina antaganden eller att intervjupersonerna vittnar om sådant jag inte identifierat under mina observationer. Vad som varit av vikt att uppmärksamma är huruvida motsägelserna och det icke överensstämmande svarar mot den livsmiljö som deltagaren lever i. Här syftar jag till exempel på fängelsemiljön i allmänhet och på gängtillhörigheten i synnerhet. Dessa sammanhang kan utgöra reella hot mot de deltagare som går RR programmet och kan därmed påverka graden av motsägelsefullhet och icke-överensstämmelse i observationer, svar och berättelser.

Efter ett stort antal läsningar av mitt material har jag till slut kunnat urskilja fem meningssammanhang som framträtt med stor tydlighet. Dessa är: skulden, berättelserna, erkännandet, mötet och förändringen. Det jag också kunnat se är att vissa meningssammanhang tycks bero av varandras processer. Helt enkelt så att en process i ett meningssammanhang leder till ett annat meningssammanhang. På samma sätt kan jag se att vissa sammanhang inte alls tycks vara kopplade till varandra, vilket jag från början hade trott. Ett exempel på detta är erkännandet. De erkännanden som görs utan att deltagaren möter sina anhöriga eller brottsoffer beskrivs i mycket mindre utsträckning i termer av förändring. De beskrivs som viktiga, men inte förändrande och befriande på samma sätt som mötet med brottsoffren är. Snarare förstår jag dessa erkännanden som starkt insiktsförändrande, både på ett sådant sätt att de förändrade insikterna är det som leder till erkännandet och att erkännandet i sig såväl bibehåller som skapar nya insikter.

Ett annat exempel på olika meningssammanhang som inte verkar vara direkt kopplade till varandra är skulden och mötet. Många av deltagarna har på grund av sin skuld önskat och försökt att få möta sina anhöriga och/eller brottsoffer – men av olika skäl har det inte fungerat. De har inte vågat eller beretts möjlighet. Ralphs ord är

talande i sammanhanget: *I tried outside, before I went to prison, to contact them [hans brottsoffer], to say I'm sorry, but they chased me away. They didn't want to see me.*<sup>319</sup> Talande är också hur Johnny uttrycker sig om hur svårt det är att på egen hand uppbåda modet att möta dem: *"Why? Why did you do it?!", I kept asking myself, a few days after the shooting. I stood in front of the house – but I didn't dare to face them.*<sup>320</sup>

Det jag uppfattar utifrån mina intervjuer, observationer och läsningar av programmanualerna är att RR programmet fungerar som ett verktyg eller en process genom vilken meningssammanhagen skuld och möte knyts samman för förövaren. Det tycks också vara så att det faktum att förövaren genomgått RR programmet skapar trygghet för brottsoffren. Flera förövare berättar hur de försökt kontakta sina brottsoffer tidigare, men precis som för Rod är det få brottsoffer som då har velat träffa dem. Detta bekräftar också HPM. En förövare som genomgått RR programmet tenderar att få möta sina brottsoffer i mycket högre utsträckning än de förövare som försöker arrangera ett möte på egen hand. Det som också spelar in här är att mötet genom RR programmet just *inte* genomförs på egen hand. Mötet sker inom ramen för ett reparativt rättvisesammanhang vilket tenderar att skapa trygghet för brottsoffren, något som samtliga av de 10 brottsoffer jag besökt också bekräftade. De brottsoffer jag träffade upplevde att det dels var en trygghet att förövaren inte själv var den som tog kontakt och dels att de som tog kontakt var väl insatta i hur mötet skulle gå till och vilket fokus det hade. Förövarna skulle vara förberedda och mötet skulle först och främst vara till för brottsoffrens skull.

De direkta hänvisningar jag ger i min genomgång av meningssammanhagen och de fenomenologiska framträdandena utgörs inte av samtliga exempel jag identifierat i mitt material, utan fungerar mer som typexempel på vad jag vill säga. Eftersom jag i föregående kapitel redan har presenterat alla mina intervjupersoner kan jag därigenom undvika alltför många upprepningar.

---

<sup>319</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

<sup>320</sup> Intervju med Johnny, 25 juli 2013.



## Skulden

Skuld framträder på olika sätt materialet igenom. Jag har redan från början en tydlig förförståelse att skuld ska framträda i materialet och att den har betydelse i den reparativa processen. Jag ställer också tydliga frågor om skuld till mina intervjupersoner och söker efter dess uttryck under mina observationer. Skuld är således både något jag frågar efter och förväntar mig att se uttryck för under mina observationer och ett meningssammanhang som framträder i mitt material. Skuldens fenomenologiska framträdanden har jag identifierat som: lidande, drivkraft bakom ansökan till programmet och förbindelse till de skadade.

### Lidande

Det finns hos nästan alla mina intervjupersoner erfarenheter av hur skulden genererar lidande hos dem på grund av sin tyngd, och de oåterkalleliga konsekvenser för den identitetsupplevelse handlingen genererar. Många återkommer till insikterna om att de inte kan göra någonting åt de konsekvenser som deras brott orsakat, vilket skapar frustration och lidande. Det är tungt att tänka på och förstå att det inte finns någonting de kan göra som skulle hjälpa brottsoffren. Wendy berättar med stor smärta i rösten att det svåra och tunga när man har dödat en annan människa är att det inte finns någonting man kan göra. Martin konstaterar som många med honom gör, att det inte spelar någon roll vad han än gör – han kommer ändå aldrig att kunna ändra det som skett. Hur många år han än sitter i fängelse kommer han aldrig att kunna ersätta det liv han tog. Denna erfarenhet av oåterkallelighet och irreparabilitet delar Martin och Wendy med många av intervjupersonerna.

Andys reaktion den första dagen under RR programmet över att försoning inte är för någon som han, i kombination med hans efterföljande suicidförsök, tolkar jag som en svår tyngd på grund av en skuld som nästan inte är möjlig att bära. Han beskriver också flera år senare hur han känner att han måste ta itu med skulden, eftersom det lidande den orsakar inte försvinner av sig självt: *you know, at the end of the day, you have to deal with your pain. I have so much pain inside, and it won't go away like that.*<sup>321</sup> [han knäpper med fingrarna].

---

<sup>321</sup> Intervju med Andy 21 mars, 2014.

Det är bara Andy som vittnar om suicidförsök och suicidtankar på grund av skulden. Det är dock många som berättar om självförakt och självhat som skulden väcker hos dem. Jahmal och Tara berättar båda om känslan av att känna sig som avskum. Anna berättar hur hon hatade sig själv. Lucia säger: *I was a mistake, being born...*<sup>322</sup> Många beskriver också hur skulden följt dem under många år, jagat dem på nätterna, ”bundit dem” och gett dem flashbacks och mardrömmar. De beskriver skulden som något som orsakar stort lidande i deras liv. Alicia berättar att skulden fått henne att ifrågasätta vilken sorts människa hon är, som kan göra något sådant som hon har gjort. Hon beskriver också hur skulden är något som hon bär med sig inombords: *When you have done a crime you don't feel good inside.*<sup>323</sup>

Det som ytterligare förstärker detta lidande är att förövarna under lång tid inte har vetat hur de ska komma till rätta med skulden, hur de ska hantera den eller vart de kan vända sig med den. Trots att de avtjänar sina straff och trots att somliga av dem bett Gud om förlåtelse ger detta inte lindring. Maria sätter ord på en känsla som många med henne delar – hur det krävs något ytterligare för att hantera eller arbeta med skulden, hur avtjänandet av straffet inte är tillräckligt: *You will never be able to shake it off. It stays with you. So you have to deal with it, otherwise it will stay on your shoulders forever.*<sup>324</sup>

En del av skuldens lidande är kopplat till en identifikation med skuldhandlingen. Att inse att jag är den som gjort detta fyller många av mina intervjupersoner med stort motstånd och lidande.<sup>325</sup> Dan återkommer till insikten som blev tydlig för honom under mötet med brottsoffret – ’jag är en *sådan* människa’ (som har gjort detta, min anm.) och hur svårt det var för honom att acceptera det. Precis som Alicia också berättar är det svårt att inse att hon är en sådan människa som har gjort detta. Alicia berättar hur hon tystnade inför sig själv när hon insåg vilken sorts människa hon var. För Ralph var det mycket drabbande att i mötet med brottsoffren få den pusselbit till sitt liv och sin identitet som kunde hjälpa honom att förstå vilken sorts människa han

---

<sup>322</sup> Intervju med Lucia, 29 mars 2014.

<sup>323</sup> Intervju med Alicia, 22 november 2012.

<sup>324</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

<sup>325</sup> Ett talande exempel på hur identifikationen med brottet generar både motstånd och lidande är när Marcus kämpar med att identifiera sig med den som utövat incest på sin dotter, se nedan under erkännandets meningssammanhang.

var som kunde utföra detta mord. När han berättade om det blev han starkt emotionellt berörd, som om det kom nära honom igen där och då. Han konstaterade med sorg att han faktiskt hade möjlighet att gå iväg den gången och inte plocka upp den där kniven, men så blev det tyvärr inte, vilket fyllde honom med smärta över vem han är. Martin berättade hur han under lång tid föraktade sig själv för det han gjorde: *I rejected myself for a long, long time, for what I have done.*<sup>326</sup> Bobby berättar hur brottsoffrets frågor drabbade honom med sorg över vilken människa han var som kunde utföra det mord han utförde. Kanske han är en ond människa trots allt: *She asked: "What is on your mind? To commit this crime? How do you think?" And what can you say? I don't know? Maybe I am an evil person...*<sup>327</sup>

På ett tydligt sätt väcker skulden existentiell smärta, lidande och frågor – en smärta, ett lidande och frågor som inte någon av mina intervjupersoner har vetat hur de ska komma till rätta med, hantera eller vart de ska vända sig med.<sup>328</sup> Detta lidande har också varit en av drivkrafterna bakom att anmäla sig till RR programmet.

---

<sup>326</sup> Intervju med Martin, 27 juli 2013.

<sup>327</sup> Intervju med Bobby, 24 juli 2013.

<sup>328</sup> Det lidande och den smärta jag förknippar mina intervjupersoners skulderfarenheter med skulle också kunna vara möjlig att associera med skam. Ändå är det i liten utsträckning som mina intervjupersoner hänvisar till och som jag själv i min sammanställning av intervjuerna utläser kopplingar till skam. De få hänvisningar som förekommer i mina intervjuer är till exempel då Bobby säger: *I felt very ashamed* när han mötte sina brottsoffer. Vidare säger Martin: *I rejected myself for a very long time* och Jahmal som säger *I felt like a scum*. Jag har tolkat dessa uttalanden i relation till motstånd och svårigheter med identifikation med ens gärningar. Samma iakttagelse gör jag i Leer-Salvesens intervjuer med de 13 morddömda män han talade med om skuld och straff, vilket föranledde mig att fråga honom varför inte heller han har sett skam framträda i hans intervjuer. I min mailväxling med honom svarar han mig så här: "Du har helt rätt i at skam heller ikke har vært noe stort tema for meg, og slett ikke i intervjuene med de drapsdømte. I mine intervjuer med gjerningspersoner ble de viktige temaene sorg, skyldfølelse og skyld. Og jeg tror grunnen er at den gjerning som var gjort (og erkjent) var så overveldende at skylden dominerte i forhold til skammen" (Paul Leer-Salvesen, epost meddelande till författaren, 12 juni 2017). Frågan om skam i relation till förövares skulderfarenheter ställde jag också till Gobodo-Madikizelas forskarlag. Arlene Benjamin, en av forskarna som arbetar med våld i Hannover Park, en mycket våldsdrabbad förort till Kapstaden, ser samma mönster och hänvisar till sina erfarenheter av att skammen över vad förövare ofta utsatts för under uppväxten många gånger överskuggar eventuell skam över de egna våldsamma gärningarna: "The shame over what has been done to them is far more overwhelming than their own shame of their own actions" (Från vårt samtal kring skam och förövare med forskarlaget vid *Historical Trauma and Transformation* på universitetet i Stellenbosch den 8 mars 2017). Utan att fördjupa frågeställningarna och utveckla diskussionerna kring skam ytterligare, noterar jag att skam inte på långt när är lika framträdande som skuld för mina intervjupersoner. Hör det manne samman med att skulden över gärningen är erkänd, så som Leer-Salvesen antyder? Eller hör det samman med att skammen över vad man som förövare utsatts för under uppväxten är så överväldigande i jämförelse med ens egna våldsamma handlingar, så som Benjamin antyder? Eller hör det samman med helt andra orsaker – frågor jag inte har möjlighet att fördjupa här, utan som jag lämnar för vidare begrundan.

## Drivkraften

Många som anmält sig till RR programmet har haft ett hopp om att programmet ska hjälpa dem med deras skulderfarenheter. Dock är skuld oftast inte det initiala svaret som ges på mina frågor om varför deltagaren valt att anmäla sig till programmet. Många svarar med uttryck som ”jag vill bli en bättre människa/en mer ansvarsfull person”, ”jag kände mig så dålig, det jagade mig inombords”, ”jag ville försonas med min familj/jag ville veta hur brottsoffren mådde/jag ville få förlåtelse.” I dessa svar uppfattar jag dock att det också finns en underliggande erfarenhet av skuld som jag ser som en av drivkrafterna bakom att gå RR programmet. Många har hört av andra medintagna vilken lättnad och hjälp det har varit att gå RR programmet. Det finns ett hopp om att programmet ska kunna hjälpa dem med att bli förlättna, försonas, få träffa brottsoffren och bli bättre människor. Detta står också i relation till att de upplever sig bära något de behöver förlåtelse för eller har gjort något som kräver försoning, vilket jag förstår som uttryck för erfarenhet av skuld.

## Förbindelsen till de skadade

Både i svaren om hur de upplevde mötet med brottsoffren och i svaren om att det inte räcker med förlåtelse från Gud eller att erkänna sin skuld i domstol lyfter många intervjupersoner fram något som jag tolkar som en förbindelse mellan skulden och de skadade. Jag förstår denna förbindelse som mycket viktig eftersom mina intervjupersoner så starkt understryker att den inte kan bemötas på annat sätt än genom ett möte med dem man skadat. Flera intervjupersoner hänvisar till att det är som om ett led hela tiden saknats för dem och det är ledet till brottsoffren. Att erkänna eller få säga förlåt till dem man faktiskt skadat och inte till Gud eller till domstolen som man inte skadat, har stor betydelse.

Som svar på min fråga om man inte lika gärna kan be Gud om förlåtelse som att möta sina brottsoffer svarar Raymond talande att det inte var Guds händer han brände, det var sin brorsdotters händer han brände. Gud kan ju inte möta henne och förklara det, det måste han själv göra. Dan lyfter fram hur förbindelsen till dem han skadat är omistlig. För honom är det inte möjligt att vända sig till Gud i hopp om att få förlåtelse, eftersom Gud inte accepterar att man dödar en annan människa och sen ”bara” ber om förlåtelse. Gud kräver att man först gör vad man kan gentemot dem man skadat. Sen kan man vända sig till Gud för förlåtelse.

Bobby menar att han hade önskat och bett om att Gud skulle acceptera och hjälpa honom med skulden, att Gud skulle förlåta honom och så skulle allt kännas bättre. Men innerst inne kände han att det inte var rätt väg. Han måste göra det han kan: *You know in my prayers I asked him to forgive me. And I knew I was wrong. This – it is that he gave me another chance. And I had to meet her. You see I was the one that was wrong. I have to do what I can do to make as right as I can.*<sup>329</sup>

För Johnny var det han gjorde oförlåtligt. Därför kan han inte be varken Gud eller sina brottsoffer om förlåtelse. Som han sa *I killed a child*, och det kan man inte bara be om förlåtelse för. För honom är det de oåterkalleliga konsekvenserna i brottsoffrens liv som gör att Guds förlåtelse inte räcker. Han kände att det han måste göra var att möta brottsoffren.

Anna berättar att det inte hade varit möjligt för henne att enbart be Gud om förlåtelse – det var ju brottsoffrens familjemedlem hon dödat: *You see, I took away a family member, he will never return to his family. It was necessary to meet his family to say I'm sorry.*<sup>330</sup>

Andy som under lång tid hävdade att man kan försonas utan att träffa brottsoffren säger på min förvånade fråga om varför han till slut i alla fall valde att ringa upp och arrangera möten med 35 av sina brottsoffer: *As I went out of prison I felt that heavy burden on my back, it never leaves you, you carry it always, and it is about your victims' pain. You must meet your victims.*<sup>331</sup> Andy har under lång tid starkt förnekat att man måste möta förbindelsen till brottsoffren för att kunna känna sig fri och försonad, men så småningom berättar han hur han aldrig kan komma undan denna förbindelse. Jag frågar honom vidare om han också hört av sig till anhöriga till sina mordoffer och då blir han mycket tagen och börjar gråta: *It is very hard, they lost a brother, and no matter how evil that brother is, he is still a sisters brother.* [han darrar på rösten och viskar fram resten av det han säger] *And that is very hard. I met one guy once and he said: it is good to see you. And I said, "do I know you?" You murdered my brother. And that was really hard.*<sup>332</sup> Sen tystnar han och fortsätter gråta.

---

<sup>329</sup> Intervju med Bobby, 24 juli 2013.

<sup>330</sup> Intervju med Anna, 26 mars 2014.

<sup>331</sup> Intervju med Andy, 21 mars 2014.

<sup>332</sup> Ibid.

## Berättelserna

En stor del av RR programmet utgörs av berättelser. Berättelserna är av olika slag och har olika dignitet för deltagarna beroende på vem som berättar. Ofta fungerar berättelserna som en ögonöppnare på ett sådant sätt att deltagarna förstår och får nya insikter. Berättelserna rymmer också en igenkänningsfaktor: genom andras berättelser kan deltagarna känna igen sig själva eller någon erfarenhet från sitt eget liv, vilket har betydelse för deras tilltro till programmet.

Sammantaget kan sägas att berättelserna utgör ett menings-sammanhang som har mycket stor betydelse för deltagarna. Varför det är så är en fråga jag haft med mig under mina många läsningar av materialet. Det är framförallt tre skäl jag identifierat. Det första skälet är att de är icke-hotfulla. En berättelse vill visa eller få deltagarna att förstå något. I kombination med att programmet är frivilligt leder ofta berättelserna till fördjupad förståelse eller nya insikter för deltagarna. Många deltagare hänvisar till berättelserna på ett sådant sätt att det visar att de genom dem förstått något som de tidigare inte insett.

Det andra skälet till berättelsernas betydelse handlar om deras koppling till en reell och näraliggande situation. Det är verkliga erfarenheter som de olika berättelserna handlar om. Dessutom är det berättelser som ligger nära och i hög grad liknar deltagarnas egna erfarenheter och livssituation, vilket borgar för en ökad tilltro till det som sägs. Det är förtroendeskapande när andra berättar om likartade erfarenheter och svårigheter.

Det tredje skälet är att berättelserna skapar ett imaginärt utrymme för deltagarna. Man kan leva sig in i berättelserna, föreställa sig hur det känns och jämföra sina egna erfarenheter med det som berättelserna rymmer. Det imaginära utrymme som berättelserna skapar, hjälper också deltagarna att våga pröva tanken på att möta sina anhöriga och brottsoffer, utan att behöva befinna sig i mötet.

Jag har urskiljt sju slags berättelser som förekommer under programmet vilka jag tillika betraktar som fenomenologiska framträdanden i berättelsernas menings-sammanhang:

## Ledarberättelser

Ledarberättelserna är de första berättelserna i RR programmet som deltagarna exponeras för. Dessa berättelser handlar oftast om hur brottsoffer har det när de har blivit utsatta för brott, om deras frågor, skador och upplevelser. Ledarna fokuserar genomgående under programmets gång på brottsoffren. Ett uttryck som de ofta återkommer till är *Put the victim at the centre of the process*. Ledarna uppmanar deltagarna under programmets gång att arbeta så att brottsoffrens skador och erfarenheter är den reparativa processens fokus och mål. En del ledarberättelser handlar också om hur tidigare deltagare har hanterat svåra situationer och utmaningar. Ledarberättelserna vittnar om att programmet inte är någon enkel lösning utan en process som involverar andra människors svåra erfarenheter och som oftast tar lång tid.

## Anhörigberättelser

Under de första dagarna i programmet ringer ledarna upp några anhöriga till deltagarna i programmet och ber dem berätta hur det har varit för dem då deras anhörige levde ett kriminellt liv och nu sitter i fängelse.<sup>333</sup> Samtalet sker via högtalartelefon så att alla deltagare kan lyssna till den aktuella anhöriges berättelse. Dessa berättelser berör den aktuella deltagaren mycket, men även de övriga deltagarna berörs. Det som ofta sker är att man känner igen någonting från sin egen situation och sina egna anhöriga.

## Brottsofferberättelser

Dag två eller tre kommer ett eller flera brottsoffer, dock inte brottsoffer till någon av deltagarna i programmet, och berättar för deltagarna hur det är att vara utsatt för brott. Vid dessa berättelser framträder en tydlig skillnad i förhållande till vilket brott brottsoffret varit utsatt för. Gäller det anhöriga till mordoffer blir oftast väldigt många av deltagarna mycket berörda, till skillnad från brott som till exempel snatteri eller förskingring.

Både vad gäller anhörigberättelser och brottsofferberättelser så börjar ett slags "imaginärt möte" framträda för deltagarna. Varje gång jag deltagit som observatör

---

<sup>333</sup> De berörda är tillfrågade om detta i förväg och har gett sitt godkännande.

under RR programmet har jag efter dessa berättelser antecknat något jag identifierar som ett imaginärt möte. Genom anhörigas och brottsoffers berättelser börjar deltagarna föreställa sig hur det skulle kunna vara att träffa *sina* anhöriga och brottsoffer. I synnerhet är det den igenkännande delen av berättelserna som tycks framkalla detta. Man hör ofta kommentarer av slaget, ”det kunde varit min mamma som sa det där”, eller ”är det så jag har skadat mina brottsoffer också?” Mycket av samtalet vid borden efteråt handlar om detta igenkännande och om hur det kan komma att bli då de själva ska möta sina anhöriga och eventuellt även brottsoffer.

Dessa anhörig- och brottsofferberättelser utgör enligt min mening ett av flera avgörande moment under RR programmet. Att just dessa berättelser kommer i början av programmet menar jag spelar stor roll för det fortsatta deltagandet. De ger vilja till förändring och beredskap att ”betala priset” för denna förändrings konsekvenser i fängelset och i gängtillhörigheten.<sup>334</sup> Det dessa anhörig- och brottsofferberättelser tycks göra är att öppna för deltagarens empati.

## Deltagarberättelser

Som jag nämnt ovan är det inte ovanligt att deltagare ställer sig upp inför hela gruppen och bekänner ett brott eller berättar om ett beslut som de har fattat. Dessa bekännelser och beslut är vad jag kallar deltagarberättelser. Berättelserna blir samtidigt en slags ”tysta tillåtelser” till övriga deltagare. Om en eller flera deltagare högt deklarerar inför hela gruppen att han/hon träder av sin position i gänget, bekänner ett brott, eller överhuvudtaget börjar prata om sådant de inte vanligtvis pratar om i fängelset ger vederbörande en tyst tillåtelse till de övriga att göra så.<sup>335</sup> Denna tillåtelse blir viktigare ju högre position den berättande har i gruppen. Men det är inte bara position som spelar in här, det är också modet till öppenhet. Position i *The Numbers* spelar stor roll då en deltagare berättar om att lämna sitt gängmedlemskap. Men även en så kallad *franse* kan ingjuta mod i de övriga deltagarna då han/hon erkänner sitt brott eller erkänner nya brott vederbörande ännu inte är dömd för.

---

<sup>334</sup> Se vidare sidan 105 ff om gängtillhörigheten.

<sup>335</sup> Benny Jadeland, en av mina sakkunniga som var med mig i mars 2010 på Pollsmoor under en RR vecka, sade omedelbart att han uppfattade detta som tysta tillåtelser som deltagarna gav varandra. Jadeland har själv många års erfarenheter av kriminalitet och av att sitta i fängelse.



## Före detta deltagares berättelser

Det finns också en annan slags deltagarberättelser och det är de berättelser som kommer från före detta deltagare som inbjuds till programmet för att dela med sig av sina erfarenheter av att ha gått programmet och kanske även av att ha mött sina brottsoffer. Dessa berättelser ingjuter hopp och tilltro hos deltagarna om att RR programmet är till hjälp och att det fungerar. Maria säger att detta att hennes medintagna berättade om RR programmet var det som fick henne att känna tilltro: *It was thanks to the ladies inside, who knew how restorative is. It is not a member [personal på fängelset, på svenska, en kriminalvårdare] who tell you you must do this. And that is good, that makes it trustworthy.*<sup>336</sup> De före detta deltagarna signalerar att det är betydelsefullt att möta sina brottsoffer. Vidare fungerar de som ett slags ”bevis” på att det faktiskt är möjligt att till exempel leva och att avsäga sig sin position i The Numbers.<sup>337</sup>

## Egna anhörigas berättelser

Som avslutning på RR programmet bjuds familjer och anhöriga in till möte med sin deltagare. De anhöriga välkomnas fram inför hela gruppen för att dela sina tankar och känslor kring hur deras anhöriges kriminalitet, destruktivitet och fängelsevistelse har drabbat dem. Deltagaren bjuds också upp och ska stå och lyssna på sin familj och sedan besvara frågor, men inte försvara sig eller bortförklara brottet.

Dessa anhörigberättelser är för den stora majoriteten deltagare mycket drabbande. Inte sällan gråter många och vittnar om hur detta är första gången de alls pratar om det som hänt. Andra berättar att de inte ens vet hur långt straff vederbörande har och att de aldrig har vågat fråga om det heller. Ledarna är mycket noga med att förbereda deltagarna på att deras uppgift är att lyssna och att låta familj/anhöriga säga vad de känner. Syftet är att deltagarna ska låta de anhöriga ställa dem till svars för vad de har åsamkat dem. Under programmets gång talas det mycket om att detta är första steget mot ansvarstagande.

---

<sup>336</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

<sup>337</sup> När Mervin (en före detta general i 28.orna som nu är frigiven men som suttit lång tid på Pollsmoor och som även genomgått RR programmet) kommer till RR programmet och ingående berättar hur det fungerar i The Numbers och hur det var för honom att träda av så blir många arga på honom och vissa blir hoppfyllda. De som fortfarande är medlemmar i The Numbers blir provocerade och arga på honom, medan för dem som funderar på att träda av innebär hans vittnesbörd ett stort stöd.

Ett starkt och talande exempel på ovanstående är då en man under anhörigdagen på Malmesbury CC i februari 2015 gick fram för att berätta för sin fängslade bror hur hans brott (mord) har drabbat familjen. Två bröder plus mamma och pappa hade kommit till anhörigdagen. Samtliga bröder i familjen är poliser, likaså mannen som sitter fängslad för mord. Den förste brodern började berätta hur brottet drabbat, inte bara familjen utan även den dömda mannens barn. Efter en stund gick den andre brodern fram och även mamman och pappan. Den fängslade mannen lyssnade på dem alla och svarade så gott han kunde på deras frågor. Efter en stund började pappan gråta och underströk hur mycket sonen skadat hela familjen, hur ledsen han var och hur förfärligt allt hade blivit sedan sonen mördade sin frus älskare. Sonen berättade då för sin familj hur han hade planerat mordet. Han väntade på att frun och hennes älskare skulle komma hem. Han var själv gömd i sovrummet och sköt älskaren när paret gick in i sovrummet. Detta var ny information för familjen, som hela tiden trott att han sköt när han av misstag kom på frun och älskaren.

Denna nya information gjorde familjen mycket upprörd. De hade inte trott att han hade planerat det. Det som nu skedde, när mannen erkände att han faktiskt planerade mordet var att han själv blir oerhört ledsen. Orden bara flödade ur honom utan att han verkade tänka på vad han sa. Det var som om något han haft inom sig bara måste komma ut och han kunde inte behärska sig. Han ”gråtskrek” och berättade om och om igen hur han gick till väga och hur förfärligt allt detta är.

Det var en mycket stark upplevelse för oss alla i rummet. Det blev tyst runtomkring och alla verkade bli mycket berörda. Min förståelse av det som skedde var att de anhörigas sorg och förtvivlan påverkade mannen i hög grad. På samma sätt påverkade det honom själv att han sa som det var för sin familj. Det var som om en befrielse sköljde över honom och lättade på de spärrar och den kontroll han försökt bemanna sig med.<sup>338</sup>

Det är liknande skeenden jag ofta identifierar då deltagarna möter sin familj på anhörigdagen. Programmet får med anhörigmötet sin första allvarliga konkretisering av allt deltagarna talat om och gått igenom under veckan. I och med att deltagarnas uppgift är att lyssna och ge familjen/anhöriga möjlighet att tala först, att ställa de kanske frågor de inte tidigare vågat ställa och berätta om sina känslor och erfarenheter

---

<sup>338</sup> Anteckningar från anhörigdagen på Malmesbury CC, 28 februari 2015.

så inträffar för många sådant de inte tidigare varit med om. Många deltagare vittnar om att de aldrig tillåtit sina anhöriga att berätta eller ställa frågor. Att både höra och se att de anhöriga är mycket drabbade av deltagarens kriminalitet och fängelsevistelse påverkar deltagarna starkt. Många deltagare berättar i intervjuerna med mig efteråt att de inte anade att de skadat sin familj så mycket eller på det sätt som familjen berättade för dem på anhörigdagen. Anhörigmötet är en av flera essentiella delar av RR programmet, utan vilket programmet med all säkerhet inte skulle vara så betydelsefullt som många deltagare vittnar om att det är.

### **Egna brottsoffers berättelser**

Det i särklass mest omvälvande och betydelsefulla som programmet rymmer är mötet med förövarnas egna brottsoffer. Det finns ingenting som deltagarna hänvisar till som de upplever viktigare och starkare än just detta möte.

Mötet med de egna brottsoffren är del av programmet samtidigt som det delvis också är en egen process som kräver individuella bedömningar och förberedelser. Det är en del av programmet i den meningen att programmet syftar till att förövarna ska få den förberedelse och de verktyg som är viktiga då man möter sina brottsoffer. Samtidigt är det är ingen självklarhet eller garanti att den som genomgår RR programmet också kommer att möta sina brottsoffer. Viktigt att understryka är att om ett möte med brottsoffren kommer till stånd är förbehållet brottsoffren att bestämma. Vill de inte träffas, blir det inget möte. Vidare är det först och främst för brottsoffrens skull, inte för förövarens skull, som mötet sker. Utifrån dessa omständigheter är mötet med brottsoffren en del av programmet och alltså inte något som deltagare kan förutsätta att de ska få gå igenom.

För att alls komma ifråga för ett brottsoffermöte ska deltagaren ha genomgått RR programmet (del ett för män och del ett och två för kvinnor). Förövaren ska ha träffat sin familj och vågat stå till svars inför dem. Vidare ska vederbörande dessutom visa sig vara helt och hållet beredd att ta på sig hela ansvaret för brottet. Detta är förutsättningarna för förövarens medverkan.

Brottsoffren söks upp och blir informerade om att de har möjlighet att möta sin föröväre, att de har rätt att ställa frågor och berätta om sina känslor och erfarenheter av brottet. Vidare informeras de om att förövaren genomgått ett omfattande RR

program och är beredd att ta på sig ansvaret för brottet. Vid ett antal oannonserade<sup>339</sup> besök hos brottsoffer blev jag varse att många brottsoffer blir förvånade över att någon alls bryr sig om dem och frågar dem hur de mår. Det som förvånar mig är att de allra flesta brottsoffer som får denna information verkligen vill träffa sin förövare för en VOD.<sup>340</sup>

Att lyssna till brottsoffrens berättelser beskriver de flesta förövare som mycket smärtsamt. Förövarnas erfarenheter av skuld tydliggörs i brottsoffrens berättelser och framträder som mycket plågsamma påminnelser. Förövarna beskriver också hur ofrånkomligt det är att sitta och lyssna på brottsoffren. Man har ingenstans att ta vägen, man kan inte fly eller ljuga. Alla utom Nicolas hänvisar till hur de drabbas av både allvar och tyngd av det som brottsoffren berättar. Det är som om alla konsekvenser av ens brott och kriminalitet blir verkliga i brottsoffrens berättelser.

Samtidigt är dessa berättelser också de som alla mina intervjupersoner utom Nicolas hänvisar till som de viktigaste och mest befriande. Det är framförallt två saker jag identifierar som är befriande för förövarna med brottsoffrens berättelser. Det ena är att brottsoffrens berättelser skapar ett *handlingsutrymme* för förövaren. I princip alla brottsofferberättelser rymmer frågor till förövaren. Ofta är det frågor som förövaren ensam har svaret på, vilket gör att vederbörande upplever att det finns något brottsoffren vill ha av förövaren, det finns något bara förövaren kan göra för och ge brottsoffren. De flesta brottsoffer vill också att förövaren erkänner, tar ansvar och står för det han/hon har gjort, vilket gör att förövaren känner sig räknad med. Brottsoffer vill även se tecken på att förövaren är genuin och uppriktig. Något som inga förövare explicit uttrycker som skäl till att brottsoffrens berättelser är betydelsefulla för dem, men som framträder i RR manualerna och som jag identifierat under mina observationer, är att förövarens initiala roll och uppgift vid mötet med brottsoffer och anhöriga är att *lyssna*. Lyssnandet blir på så sätt en viktig uppgift för förövaren att ta på sig som möjliggör berättandet från brottsoffrens och de anhörigas sida. Lyssnandet,

---

<sup>339</sup> Samtliga 10 besök jag varit med vid hos brottsoffer har varit oannonserade på grund av att det är svårt att nå dem per telefon. Många har kanske inte pengar på sitt telefonkort eller alls en telefon och ibland har det enda som funnits att gå på varit ett namn och en gatuadress. Samtliga brottsoffer jag följt med till och besökt har bott i de färgades områden.

<sup>340</sup> HPM uppskattar andelen brottsoffer de söker upp som får information och som sedan vill träffa förövaren för en VOD till cirka 90 %, en väldigt hög andel, mycket högre än jag förväntat mig. HPM förklarar detta med att många brottsoffer känner sig både bortglömda och ställda utanför rättsprocessen.

att svara på frågor, att erkänna och visa tecken på att man är genuin och menar allvar genererar var för sig och sammantaget olika handlingsutrymmen som medverkar till att förövaren upplever sig efterfrågad, räknad med och i sammanhanget kring brottsoffrens och de anhörigas berättande som en viktig person.

Det andra jag finner med brottsoffrens berättelser är att det är befriande för förövarna att höra hur brottsoffren har det. Detta var ett svar som förvånade mig mycket under mina intervjuer. Jag hade utgått från att det enbart var svårt och otrevligt att höra om brottsoffrens många gånger svåra och smärtsamma erfarenheter och något alla helst vill undvika, vilket många förövare också uttrycker. Men den bestående upplevelsen hos alla som träffat sina brottsoffer är just att detta *också* är mycket befriande. Många uttrycker sig ungefär som Ralph: *I felt much better when I met with them. [...] Because after the meeting I knew how they felt.*<sup>341</sup> Det är som om inlevelseförmågan och empatin väcks hos förövaren genom brottsoffrens smärtsamma berättelser. Många förövare har berättat hur de har stängt in sina känslor under fängelsetiden, för det gör så ont och det är så svårt att känna. Men när brottsoffren och de anhöriga berättar om sin smärta är det som om både empatin och inlevelseförmågan väcks till liv igen hos många förövare.

Wendy säger berättar talande: *if it had been my sister I would have been mad. I did put myself in their shoes for the first time [...] I am robbing someone's life. Her daughter is in high school now. Who is going to pay for that and apply for grant? Who will buy her shoes and see her graduate?*<sup>342</sup>

Det är också flera av mina intervjupersoner som kopplar samman mötet med brottsoffren med erfarenheten av att känna sig som en människa eller en person till skillnad från ett ingenting eller till och med som ett avskum som Jahmal och Anna uttrycker det, eller till skillnad från att gå omkring som Tara beskriver det *as a horse with blinders*. En förklaring till denna upplevelse av att känna sig som människa, som person, liknar jag vid en erfarenhet av att få förtroende. Mina intervjupersoner använder inte det ordet, men det är min förståelse av deras förklaringar kring att vara människa och person till skillnad från ett ingenting eller ett avskum. Förövarna upplever att de får förtroende av brottsoffren, eftersom de ombeds berätta om sina

---

<sup>341</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

<sup>342</sup> Intervju med Wendy, 28 mars 2014.

erfarenheter just för dem. De upplever också att brottsoffren verkar *behöva* berätta om sina erfarenheter *just* för förövarna. Inte för att förövarna har gjort något bra, utan för att det är viktigt att få rikta sina känslor till den person som orsakat dem skada. Man kanske skulle kunna tro att detta vore en otrevlig upplevelse, men samtliga intervjupersoner hänvisar till det som något mycket betydelsefullt och något som ingen av dem skulle vilja vara utan. Förövarna blir viktiga i sammanhanget, även om det handlar om att deras brott och kränkningar har skadat brottsoffren. Det är en erfarenhet av att vara räknad med. Just detta kopplar jag till upplevelsen av att känna sig som en människa, som en person.

Det är framförallt två processer jag ser i berättelsernas meningssammanhang. Båda processerna är insiktsskapande. Den ena processen är knuten till berättelserna som delas under RR veckan. Dessa berättelser genererar insikter, imaginärt utrymme och skapar förtroende för fortsatt deltagande. Många deltagare vittnar om hur de genom de olika berättelserna förstår, får syn på och inser sådant de antingen inte haft en aning om eller sådant de förträngt eller inte velat se och höra.

Den andra processen, även den insiktsskapande, hör samman med berättelserna som kommer från deltagarnas egna anhöriga och/eller brottsoffer. Dessa berättelser leder både till nya och fördjupade insikter och till starka upplevelser av förändring. De intervjupersoner som träffat både anhöriga och brottsoffer berättar i mycket starka ordalag om hur förändrande det har varit för dem att lyssna till deras berättelser. De beskriver förändringen i termer av "befriande", "förlösande", "att bli en ny människa".

## Erkännandet

Erkännandet får stort utrymme under RR programmet. Man talar mycket om vikten av att erkänna. Deltagarna uppmanas att prova att erkänna, alltifrån mindre till större saker. Inför både anhörig- och brottsoffermötena påtalas vikten av att ta ansvar i form av att erkänna dels den andres erfarenheter och dels sina egna handlingar.

Liksom berättelserna ser jag erkännandet som ett meningssammanhang som betyder mycket för förövarna. Erkännandet sker inte bara en gång och innebär inte heller bara en sak. Erkännandet framträder under olika skeden i programmet och fungerar på olika sätt beroende på när, av vem och inför vem det sker. Jag har identifierat fem

olika fenomenologiska framträdanden av erkännandet: identitet, konsekvenser, ”att släppa fram sanningen”, kapacitet och erkännandets koppling till skuld.

## Erkännande och identitet

Under RR programmet uppmanar ledarna hela tiden till olika slags erkännanden – alltifrån att deltagarna ska våga kännas vid erfarenheter som delas till frågor om det är någon som vill ställa sig framför alla andra och dela med sig av en erfarenhet, vilket ofta fungerar som ett erkännande av handlingar och ansvar. Det är som om deltagarna bereds utrymme under RR programmets första vecka att *prova* erkännandet och att *öva sig i* att erkänna.

Det som visar sig under de erkännanden som görs under RR programmets första vecka är att många deltagare brottas med frågan om ”vem är jag, egentligen?” Erkännandet under detta skede kopplas ofta till frågor kring identitet och tillhörighet: ”vem är jag och vilka sammanhang tillhör jag som påverkar min identitet?” Dock måste jag inflika att frågan om identitet också är en fråga som finns med under hela processen, från början av RR programmet till efter genomfört möte med brottsoffren.

Ett exempel från en av mina deltagande observationer handlar om Marcus som mot sitt nekande dömdes för incest på sin dotter. Marcus var oskyldig, sa han. Likväl kunde han berätta hur hans dotter fungerat som ”fru” åt honom. När han berättade om sitt brott för oss runt bordet sa han stundtals att han absolut inte hade gjort det men ibland berättade han om dottern som vore hon en hustru åt honom. Uppenbart var att de levt under samma tak under en lång period, efter att hans lagvigda hustru, dotterns mamma, dött.

När vi talade om deltagarnas brott under dag två i RR programmet sa Marcus: *When I told her I wanted her to move out because I was going to marry another woman, she told me that I was going to pay for this. And then she reported me for rape. And I accused her for that.*<sup>343</sup> Marcus pendlade mellan att anklaga sin dotter för anmälan, tanken på att hon ”ju verkade vilja ha en relation med mig” och tystnad. Till de övriga deltagarna och sina cellkamrater sa han hela tiden att han var oskyldigt dömd för våldtäkt mot en annan kvinna.

---

<sup>343</sup> Anteckningar från deltagande observation under RR programmet på Pollsmoor, 24 juli 2013.

Dag fem i programmet talas det om bekännelse, och om hur viktigt det är att bekänna för andra, och de drabbade, de boende i lokalsamhället vad man gjort. Efter ett tag ställer sig Marcus upp och ber att få tala. Han ställer sig inför gruppen av deltagare och säger: *I am guilty of my crime. I have treated my biological daughter very badly. I am guilty of incest. I cannot understand how I could do that!!! That is terrible. I am terrible.*<sup>344</sup> Marcus står bara kvar efter att han sagt sitt, han gråter och tycks inte veta vad han ska göra. Han ser mycket drabbad och förvirrad ut. Det är alldeles tyst i rummet under en kort stund. Sedan ställer sig deltagare efter deltagare upp och applåderar och några säger högt till honom: *now you're a man*. Fortfarande gråtande går Marcus tillbaka och sätter sig på sin plats.

Under veckan fanns hos Marcus ett motstånd mot att erkänna, att alls kännas vid att han gjort något fel mot sin dotter. Han försvarade sina handlingar med att förklara för oss vid bordet att hon ju hade velat ha en relation med honom. Vidare lade han skuld på henne för att hon hade anmält honom. Alla samtal om hans brott handlade om vad hon hade gjort, inte om vad han hade gjort. Det var som om han utkämpade en kamp om identitet med sig själv. Han kämpade med sitt motstånd mot att vara en pappa som förgripit sig på sin dotter.

Det som sker under veckan är att Marcus mer och mer lägger fokus på vad han själv har gjort. Min tolkning är att detta, tillsammans med andra deltagares bekännelser är programmets fokus på brottets skador och konsekvenser i andras liv det som hjälper honom till en annan insikt än vad han har omfattat eller tillåtit sig själv att omfatta under lång tid. Det är som om sanningen för honom ”tränger sig fram” genom övningarna och de andra deltagarnas mod att erkänna. Till sist verkar han inte kunna hålla emot längre utan måste bara säga som det är.

Marcus bekännelse är inte endast ett erkännande av hans brott, det är också ett vittnesbörd, framförallt för honom själv, om vem han är; en pappa som utövat incest på sin dotter under lång tid. Det är som om han träffats av insikten om vem och vad han är och detta drabbar honom med stor kraft. Jag har iakttagit liknande skeende hos flera deltagare som bekänner högt inför de andra i gruppen. Någoting sker då en person bekänner högt inför de övriga deltagarna. Det är som om det som har skett blir verkligt, ibland för första gången. Det går heller inte att förneka handlingen eller

---

<sup>344</sup> Ibid., 26 juli 2013.



brottet efter den bekännelse som skett högt inför de andra. Bekännelsen är så att säga ute och offentlig och kan inte göras privat igen.

### **Erkännandet och konsekvenserna**

Ett annat fenomen som framträder, ofta mot slutet av RR programmets första vecka, är att erkännandet i sig värderas högre och betyder mer än dess konsekvenser. Det är inte ovanligt att förövare är beredda att erkänna trots att erkännandet får reella och kostsamma konsekvenser i deras liv. Detta har förvånat mig under mina observationer. Vad är det som driver förövarna att erkänna – trots att de riskerar negativa konsekvenser i sina liv?

Ett exempel på ett erkännande som gav konsekvenser gjordes av Peter vid vars bord jag satt med som deltagande observatör den aktuella RR veckan. Under dag två i RR programmet erkände han högt inför resten av deltagarna att han ensam var skyldig till det mord han dömdes för mot sitt nekande tillsammans med fem andra personer, av vilka en av dem befann sig i rummet då Peter erkände. Inför en uppgift där deltagarna skulle rita upp en brottsscen beslutade Peter sig för att rita upp sin brottsscen. Han gick fram inför alla andra och redogjorde för hur brottet gick till och berättade då att det var han ensam som sköt. Konsekvenserna för Peter blev inte något straff, eftersom han redan avtjänade straff för detta mord. Däremot riskerade han att de övriga som satt oskyldigt dömda för mordet skulle komma att hämnas på honom. Peter berättade senare i min intervju med honom att det som drev honom att berätta var att han inte ville riskera att informationen om vem som sköt mannen skulle komma från någon annan än honom själv. Han kunde i så fall råka illa ut. Men det skulle han också kunna göra i förhållande till de andra som satt oskyldigt dömda för mordet. Hur han än hade beslutat sig för att göra hade han riskerat att få konsekvenser.

Ett annat exempel är när Michael under RR programmet på Malmesbury CC bestämmer sig för att lämna The Numbers.<sup>345</sup> Han är högt uppsatt inom 27:orna. Han säger inte detta högt inför gruppen, men han berättar det vid sitt bord och i sin cell. Han berättar om sin bakgrund och säger att han har skjutit så många under sina gangsterår att han inte riktigt kan minnas det längre. Han berättar hur han, hög på

---

<sup>345</sup> Anteckningar från deltagande observation under RR programmet på Malmesbury CC, 25 februari 2015.

*tik*,<sup>346</sup> kört runt i sitt lokalsamhälle och bara skjutit. Det som gör Michaels val anmärkningsvärt är att han erkänner fem mord som han inte är dömd för. Han vet vad detta kan komma att innebära (att han kan komma att lagföras för dessa brott också) och han vill att Jonathan Clayton och fängelset går vidare med informationen.

Ytterligare ett exempel är när Adam träffar sin fru på anhörigdagen på Malmesbury CC och avslutar med att be henne att inte överklaga domen. Han vill inte komma undan, han vill inte ljuga för att komma ut tidigare. Hans fru blir mycket ledsen och förklarar hur svårt det är att vara ensam familjeförsörjare och både mamma och pappa för barnen och hur hon önskar att han ska komma ut så fort som möjligt.

Det är anmärkningsvärt i vilken utsträckning deltagarna i RR programmet är beredda att betala ett pris för sina erkännanden: att träda av sin position inom The Numbers, att erkänna brott vederbörande inte är dömd för, att inte vilja ljuga inför frivårdsnämnden.

Svaren på frågan ”varför gör du detta?” skiftar. Michaels svar är att han inte orkar leva i förnekelse längre, han orkar inte med gangsterlivet mer, Peter svarar att han inte vill att sanningen ska komma från någon annan, Adam svarar att han måste bara göra rätt nu, hans brottsoffer förtjänar att han sonar och avtjänar sitt straff.

En iakttagelse jag gör i förhållande till deltagarnas beredvillighet att ta konsekvenserna för sina val är att det framträder en betydande skillnad mellan dem som begått ett brott som involverar direkta brottsoffer, som mord eller dråp och de som begått brott som involverar indirekta brottsoffer, som till exempel ekonomisk brottslighet, förskingring, stöld, snatteri. De som begått svårare brott är i större utsträckning beredda att betala ett pris för sina val, vilket är anmärkningsvärt eftersom priset kan bli högt, till exempel i form av nya straff.

Även om det inte är många som är beredda att gå så långt som Michael, Peter och Adam, så är det alltid några under varje RR program som är beredda att betala ett högt pris för sina val.

---

<sup>346</sup> I Sydafrika går drogen metaamfetamin under namnet 'tik'.

## Att släppa fram sanningen

En annan iakttagelse jag gjort är att erkännandet står i relation till längtan/drivkraften/viljan att låta sanningen komma fram. Många förövare berättar hur de under lång tid har dolt både sanningen och sin egen skuld för sig själva och för alla andra – av olika skäl. ”Det har gjort för ont”, ”det har varit för svårt”, ”man pratar inte om sånt i fängelset”, etc. När de sedan hamnar i ett sådant sammanhang som RR programmet utgör, där det hela tiden talas om, övas på och där erkännanden delas, är det som om somliga inte orkar hålla emot längre. Till exempel förstår jag Marcus, den incestdömde pappans agerande så. Det var som om något bara brast och sanningen var tvungen att komma fram.

Paul, en man som mot sitt nekande dömdes för våldtäkt mot sin fru berättar att när hon kom på anhörigdagen och han såg henne var det som om allt bara rann ur honom. Han sätter också ord på detta att många under lång tid har dolt både sanningen och skulden för sig själva och för alla andra. Paul säger talande: *When you live a life with crime and drugs you become very good at neglecting your feelings. You just shut that door. You bury things deep inside of you. That is why it is difficult to admit your wrongs. But as I saw her on the family day it just poured out of me and I just confessed everything. She was right all the time. I was wrong and I have hurt her so much. That is the saddest part.*<sup>347</sup>

## Kapacitet

Många förövare beskriver hur viktigt och befriande det har varit att kunna erkänna och säga sanningen i en situation med oåterkalleliga konsekvenser. När erkännandet blir ett sätt att ”kunna göra någonting” genom att svara på brottsoffrens och de anhörigas frågor, att säga sanningen om hur det egentligen gick till, och ta på sig ansvaret genom att säga ”det var jag som gjorde det”, så framträder erkännandet som en kapacitet hos förövaren. Många uttrycker sig ungefär som Martin: *There was something I could do, I could answer their questions, I could give them the truth, at last. And that was a very good feeling.*<sup>348</sup> Erkännandet fungerar som en konkret handling som förövare upplever spelar roll både för dem själva och för dem de erkänner inför.

---

<sup>347</sup> Anteckningar från anhörigdagen på Pollsmoor under RR programmet, 27 juli 2013.

<sup>348</sup> Intervju med Martin, 14 oktober 2013.

Den kapacitet som erkännandet utgör framträder som en möjlighet att kunna göra någonting i en omöjlig situation och omnämns som mycket viktig av många av mina intervjupersoner. Möjligheten eller kapaciteten att kunna erkänna visar sig vara viktigare ju allvarigare och mer oåterkalleliga konsekvenser brottet har genererat. Ju mer låst och omöjlig en situation är desto viktigare är det att kunna göra någonting, att kunna ge anhöriga och brottsoffer sanningen och att kunna lyssna. Erkännandet blir en handling som möter både det oåterkalleliga och det irreparabla i det som är.

### **Erkännande och skuld**

Det jag har lagt märke till med erkännandet är att det inte förekommer någon direkt och självklar förbindelse till skulden. Det är alltså inte enbart utifrån erfarenheterna av skuld som förövarna erkänner. Många förövare har under lång tid levt med skulden och dess i många fall smärtsamma konsekvenser i sina liv. Det är inte skulden ensam som leder till erkännandet. Det är skulden tillsammans med insikter från RR programmet, inspiration från andra deltagare och mötena med anhöriga och brottsoffer inom ramen för RR programmet, som tycks få dem att erkänna. Många förövare berättar hur de velat, tänkt på och på egen hand försökt ta kontakt med anhöriga och brottsoffer för att be om förlåtelse och därmed erkänna. Det har dock inte fungerat, utan varit för svårt, gjort dem rädda etc. Det är som om de behöver ett sammanhang som ger tilltro om att erkännande är möjligt, och ett utrymme där de kan känna att erkännandet efterfrågas och skapar mening. Det tycks också spela stor roll att öva sig i att erkänna och att höra och se andra deltagare erkänna.

### **Mötet**

Mötet med de anhöriga och brottsoffren är det viktigaste meningssammanhanget jag kunnat urskilja i mitt material. Hela programmets upplägg syftar till ett möte, först med de anhöriga och efter genomgången program också med brottsoffren – om de vill mötas. Bakgrunden till att programmet har mötet som fokus är att det utgår från den reparativa rättvisans principer. Inom den reparativa rättvisan lyfts principerna om

brottets skador för de drabbade och deras behov fram till skillnad från den retributiva rättvisans principer om skuld, konformitet och proportionalitet.<sup>349</sup>

Mötet utgör också ett viktigt meningssammanhang eftersom samtliga intervjupersoner som träffat sina anhöriga och brottsoffer beskriver detta möte som det mest betydelsefulla de upplevt i relation till sin skuld och till sin livssituation. Intervjupersonerna beskriver mötet med anhöriga och brottsoffer som både det svåraste de gått igenom och samtidigt som det viktigaste. Det är som om mötet med alla sina komplexiteter och svårigheter är det som har kapacitet att möta de svåra erfarenheterna av skuld som många förövare bär på. Mötet har med sin koppling till dem som skadats av förövarens handlingar en anknytning till den skuld som förövarna lider av och inte kan hantera eller uppleva sig inte kunna sona.

Viktigt att understryka är att brottsoffermötet är ett asymmetriskt möte, eftersom det är med olika förutsättningar och olika ansvar förövarna och brottsoffren går in i mötet. Mötet sker mot bakgrund av att ett brott har begåtts och därför går det inte att tala om en konflikt mellan två parter. Ett brott är ingen konflikt, det är en kränkning där den som begått brottet bär det fulla ansvaret för det som skett och den som utsatts för brottet inte bär något ansvar alls. Vidare är mötet asymmetriskt också av det skälet att det är brottsoffren som ges företräde att tala och förövarnas uppgift är att lyssna och sedan svara på eventuella frågor och berätta om vad som skett. Mötets fokus är att identifiera och lyfta fram skador och behov som kränkningen har orsakat och att ge utrymme för ansvarstagande.

Jag har identifierat sju fenomenologiska framträdanden i mötets meningssammanhang. Dessa är: att situationen blir verklig, att den andre vill mötas, att känslor och empati väcks hos förövaren, att förövaren erhåller nya insikter och ny förståelse, att möjligheter framträder, att mötet är oersätligt, och mötet med de anhöriga. Jag kommer också i anslutning härtill att kort redogöra för det möte med anhöriga som de av mina intervjupersoner gjort som inte mött sina brottsoffer.

### **Situationen blir verklig**

För många förövare blir situationen kring deras brott och dess konsekvenser verklig vid mötet med anhöriga och brottsoffer – både i förhållande till det egna livet och till

---

<sup>349</sup> Se min redogörelse för reparativ rättvisa i kapitel två.

deras liv. Det är inte bara förklaringar, vittnesbörd från andra eller berättelser som så att säga står framför dem – det är de människor som drabbats av förövarens brott. Allt de gått igenom under RR programmet blir på så sätt verkligt och påtagligt.

Martin berättar till exempel om hur svårt det var att gå tillbaka till det som hände vid mordet – något som också var viktigt för brottsoffren och gav svar på frågor som de burit på i 20 år. Plötsligt försvann de 20 år som gått mellan mordet och mötet med hans brottsoffer och hela situationen blev påtagligt verklig för honom igen. Ralph fick genom mötet med sina brottsoffer en pusselbit som han saknat, som hjälpte honom att förstå hur allt hängde samman, hans brott, brottsoffrens skador och hans ansvar. För honom blev också något i hans egen livssituation verkligt genom mötet med brottsoffren. För Bobby var det mycket smärtsamt att se och förstå vilken svår och plågsam verklighet hans brottsoffer tvingats leva med på grund av hans brott. I mötet blev sådant tydligt och verkligt som han inte hade vetat tidigare. Situationen där och då blev både verklig och allvarlig för honom.

Många beskriver mötet och den verklighet som därigenom blir påtaglig som något de inte kan komma undan längre. Det finns ingenstans de kan ta vägen, brottet och dess konsekvenser är ofrånkomliga då de har de drabbade framför sig. Det är som om detta att allt blir verkligt, påtagligt och ofrånkomligt också bidrar till att sanningen måste få komma fram. Det är också så att det som i mötet blir verkligt för förövarna, det försvinner inte, utan det förblir verkligt och sant och tycks inte heller bli föremål för någon diskussion eller tyckande. Det som *är* har med påtaglig tydlighet visat sig i mötet.

### Att den andre vill mötas

Flera förövare blir mycket berörda av att både anhöriga och brottsoffer verkligen *vill* möta dem. Många har nog inte förväntat sig det, eftersom det är förövarna som orsakat dem mycket skada och lidande. Maria säger till exempel: *I was surprised when I met my nephew [som tillika är ett av hennes brottsoffer]. UF: Why? He was glad to see me.*<sup>350</sup> Mötet blir en upplevelse av att de känner sig vara värda något. Att vara räknad med, att uppleva att de anhöriga och brottsoffren trots allt vill ha med dem att göra är en viktig erfarenhet för många. Många av intervjupersonerna

---

<sup>350</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

uttrycker denna erfarenhet med ord som ”det fanns något jag kunde göra”, ”det kändes skönt att kunna ge henne sanningen”, ”det kändes bra att höra hur de har det”.

Trots att förövarna lyssnar till svåra erfarenheter, trots att flera av dem upplever starkt obehag och nervositet är mötet och att den andre vill mötas mycket betydelsefullt. Tara berättar hur glad hon blev över att få möjlighet att faktiskt kunna prata med sina brottsoffer och det uttrycker hon trots att hon i nästa andetag berättar att de var så arga på henne: *It was the first time I could talk to them. And I am so happy for that. They were so cross with me.*<sup>351</sup> Trots att mötet med Martins brottsoffer blev ett mycket svårt möte, där mamman önskade honom att ruttna i helvetet berättar han hur han egentligen bara ångrar en enda sak – att han inte gjorde detta tidigare: *It was very nervous, an unpleasant feeling. I was very, very ashamed [...] I cried then. It affected me very much. I don't regret I did it. I just regret I didn't do it earlier.*<sup>352</sup>

### Känslor och empati väcks

Mycket tydligt under mina deltagande observationer märker jag hur berörda förövarna blir av i synnerhet mötet med de anhöriga. Många kan inte hejda sin gråt när de ställer sig framför sina anhöriga och lyssnar till vad de har att säga. För flera förövare är detta första gången på länge som de träffar dem. Det bidrar naturligtvis till att mycket känslor väcks. Men det är inte enbart tiden som spelar roll här. Även detta att de anhöriga kommer, att de delar med sig av tankar och känslor kring sådant som de kanske aldrig förut gjort – signalerar till förövaren att han eller hon spelar roll för sina anhöriga. Detta medverkar i hög grad till att mötet blir känslösamt för förövaren. Dessutom vittnar många om hur svårt och smärtsamt det är att höra hur mycket och omfattande deras kriminalitet och fängelsevistelse har påverkat de anhöriga.

Även om det inte alls är lika vanligt att förövarna gråter eller visar känslor när de möter sina brottsoffer beskriver alla utom Nicolas mötena med brottsoffren som mycket starka. Brottsoffermötena väcker mycket känslor och är starkt empatiskapande. De flesta blir mycket drabbade av att se, höra och förstå vilka konsekvenser och vilket lidande många brottsoffer tvingas leva med. De allra flesta

---

<sup>351</sup> Intervju med Tara, 29 mars 2014.

<sup>352</sup> Intervju med Martin, 27 juli 2013.

förövare berättar hur de lever sig in i de erfarenheter som brottsoffren berättar om. Martin säger: *How do you pay back a life? I will never be able to replace their daughter.*<sup>353</sup> Raymond säger: *When I saw her scars in the hands [...] She gonna sit with those scars for the rest of her life...and she will have to explain to everybody who sees them, where I got them. [...] I have no scars in my hands.*<sup>354</sup>

Rod berättar: *I think all of these thoughts would have been running through my mind, I mean his questions about why it happened and so. And how it hurt him. Once you realize that, it won't leave you, it just won't...*<sup>355</sup>

I mina observationer finns det en koppling mellan den befriande erfarenheten när känslor och empati väcks i mötet och upplevelsen av att bli en människa igen eller känna sig som en person. Det är både som om sköldar av omänsklighet, destruktivitet och avståndighet rämningar när känslor och empati väcks, samtidigt som det frigör kapacitet. Förövaren ges möjlighet att både känna och förstå hur brottet drabbat och vad som krävs och efterfrågas i mötet. Denna koppling mellan känslor och empati som väcks och att känna sig som en människa igen framträder som både stark och betydelsefull hos mina intervjupersoner. Det är viktigt och befriande att få känna sig mänsklig igen. Det tycks betyda mycket i förhållande till deras skulderfarenhet. Ralph beskriver hur han känner sig som en person igen, när han har fått lyssna till hur brottsoffren har det. Det är som han säger, en av innebörderna i att vara en person. Jahmal berättar hur det för honom är lättare att bära skulden över vad han gjort nu när han känner sig som en person igen, till skillnad från det avskum som han under lång tid känt sig som. Tara berättar att hon efter mötet inte längre känner sig som en häst med skygglappar. Denna erfarenhet knyter hon till en upplevelse av mänsklig kompetens och kapacitet – av att förstå hur de andra känner sig och att kunna göra något för dem i den situationen. Detta får till följd att hon nu kan gå rakryggad och se längre än vad hon tidigare varit i stånd till. Wendy som länge burit på en önskan om att bli en bättre människa kände att mötet, med den förståelse det gav henne och de möjligheter till erkännande som hon gavs därigenom, gjorde detta möjligt för henne.

---

<sup>353</sup> Ibid.

<sup>354</sup> Intervju med Raymond, 26 juli 2013.

<sup>355</sup> Intervju med Rod, 19 mars 2014.



## Nya insikter, ny förståelse

Många förövare beskriver mötet med i synnerhet brottsoffren i ordalag som ”jag hade inte förstått att jag skadat dem på det viset” och ”jag förstod då vilket lidande de lever med”. Både nya insikter och ny förståelse växer fram hos förövarna. Maria berättar: *what that is doing to the victims, we don't think how that affects them. It was really hard to me that time when I realized and met them.*<sup>356</sup> Även om de insikter och den förståelse förövarna berättar om efter mötet i stor utsträckning liknar den information om brottets skador och konsekvenser som man går igenom under RR programmet, är det för de flesta något helt annat och nytt att höra det från sina anhöriga och brottsoffer. Det är skillnad på att lyssna till allmän information om brottets konsekvenser och att höra sina egna anhöriga och brottsoffer berätta om hur brottets konsekvenser har drabbat dem.

Martin berättar hur han vid mötet med sina brottsoffer inser vilket livslångt lidande han orsakat dem, något som man också hela tiden understryker i programmet. Men under mötet med brottsoffren var det som om han då förstod det *på ett annat sätt: You know – every time they see that scene in front of their eyes. They are not part of the process, they also need help. Ok, then you see it from a different angle when you sit there in front of them. [...] To see the victims suffer was like a wound that never wanted to heal. My family suffers, but the victims... We are not aware of how it affects them.*<sup>357</sup>

Det som är nytt med de insikter och den förståelse som många förövare erhåller vid mötet med de anhöriga och brottsoffren är inte så mycket *att* de har drabbats och lider av det brott som de utsatts för. De nya insikterna och den nya förståelsen handlar om att se, höra och förstå *hur* de har drabbats. Och denna information om hur de anhöriga och brottsoffren har drabbats är inte något som går att utläsa ur en manual eller en bok – det är personliga erfarenheter som var och en själv väljer att dela med sig av eller förtiga. Samtidigt är dessa personliga erfarenheter också det som ger trovärdighet åt den allmänna information om brottets skador och konsekvenser som ges under programmet. Det blir sant och påtagligt och kopplas direkt till förövaren när de anhöriga och brottsoffren delar med sig av sina erfarenheter.

---

<sup>356</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

<sup>357</sup> Intervju med Martin, 14 oktober 2013.

## Möjligheter framträder – ”a space of possibilities”

När förövare ska möta sina anhöriga och brottsoffer har de blivit förberedda på hur de ska förhålla sig och vad anhöriga och brottsoffer brukar fråga och vilja prata om. Förövarens roll är framförallt att lyssna på dem. Anhöriga och brottsoffer vill nästan alltid höra sanningen, se förövaren ta ansvar, ställa frågor om vad som hände och veta om förövaren tänker göra samma sak igen. Mötet är därför inte ett fritt möte. Det finns tydliga ramar och begränsningar. Mötet är i första hand till för de anhöriga och brottsoffren. Det är framförallt för de anhörigas och brottsoffrens skull som förövarna ska möta dem och ge dem möjlighet att ställa sina frågor och dela sina tankar och erfarenheter. Om nu mötet inte i första hand är till för att förövarna ska få säga sitt och delge sina erfarenheter och känslor kan man kanske tro att det inte är viktigt för dem, men det jag ser under mina observationer och hör under intervjuerna är precis det motsatta. En iakttagelse jag gjort gång på gång är att en fokusförändring tydliggörs i mötena och den bidrar till att nya möjligheter öppnar sig. Med fokusförändring menar jag att fokus för mötet tydligt flyttas från ”jag, mig och mitt” till ”du, dig och ditt”. Detta är samtidigt en fokusförändring som påbörjats tidigare och medvetet drivs under programmets gång. Programmet syftar till att, som det sägs i programmet, *put the victim at the centre of the process*. Fokusförändringen handlar om att det inte bara är jag som förövare som ska helas genom att förändras, bli förlåten eller behandlas – det är därför att det finns människor som skadats och drabbats av mitt brott som jag ska gå in i och arbeta i den reparativa processen. Det är för att *om möjligt* hjälpa dem att helas som jag som förövare ska möta dem.

Det som för mitt vidkommande är viktigt att notera är hur det genom en fokusförändring skapas ett utrymme för kapacitet för förövarna. Kanske skulle man kunna tro att förövare förlorar möjligheter till helande och förändring genom att inte fokusera på sina egna behov och problem. Men det jag ser under mina observationer och hör i mina intervjuer är ett motsatt förlopp. Det uppstår möjligheter till helande och förändring för förövaren då vederbörande faktiskt ändrar fokus från sig själv till sina anhöriga och brottsoffer. När förövare lyssnar till och möter anhörigas och brottsoffers behov upplever många att det skapas möjligheter för dem att kunna göra någonting. Detta ’att kunna göra någonting’ framstår som och omnämns av många förövare som ytterst betydelsefullt. Det är som om en till synes låst och omöjlig situation blir mer möjlig att såväl vara i som förhålla sig till när det finns något som

förövaren verkligen kan göra. När förövaren dessutom förstår att det har betydelse för de anhöriga och brottsoffren förstärker detta motivationen ytterligare. Därför skulle jag vilja beskriva det så att i stället för *a space of threats* framträder det genom de anhörigas och brottsoffrens behov *a space of possibilities* för förvarna då de möter dem. Inte någon av mina intervjupersoner beskriver mötet som hotfullt, skambeläggande eller destruktivt. Mötet generar varken straff, skam, eller utanförskap. Därmed inte sagt att mötet är enkelt. Många beskriver det som det svåraste de varit med om. *Samtidigt* beskriver de mötet som det viktigaste de upplevt i hela den reparativa processen. Ett skäl till att mötet blir viktigt för förvarna, trots dess smärtsamma och svåra innehåll vill jag beskriva som *the space of possibilities*. Mötet skapar utrymme för möjligheter eftersom att förövaren behövs där. Det finns frågor och information brottsoffren vill ha, så det finns något förvarna *kan* göra och som vederbörande upplever spelar roll att han/hon gör – se brottsoffren, lyssna på dem, säga sanningen, svara på deras frågor. Jag förstår det som att förvarna i mötet upplever sig äga kapaciteter som har stor betydelse i den irreparabla situation som vederbörande befinner sig i. Att kunna göra någonting är en viktig erfarenhet som i princip alla intervjupersoner återkommer till som en av flera avgörande erfarenheter i deras förändringsarbete.

Maria berättar om hur just detta att flytta fokus från de egna behoven till brottsoffrens behov också blir en hjälp för henne själv: *I decided to tell the truth, to give him everything, the whole truth. I wanted to help him. And what I realized was that when I was doing it for him I am also doing it for me, it gives me peace, it helps me also.*<sup>358</sup>

Peter berättar om upplevelsen när han såg och förstod att det han sa betydde mycket för brottsoffren: *The family wanted to know who shot him, and I could give them that. That was a good feeling to see that it really mattered to them that I told them the truth.*<sup>359</sup>

Martin berättar att även om det var mycket svårt så var det ändå helande för honom att erkänna vad han gjort inför sina brottsoffer: *it was really healing to come open, to confess in front of them, It was the best thing I could do for them.*<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

<sup>359</sup> Intervju med Peter, 14 oktober 2013.

<sup>360</sup> Intervju med Martin, 27 juli 2013.

Patric beskriver hur nervös han var för att möta sina brottsoffer och vilken skillnad det sedan blev för honom att möta dem och kunna svara på deras frågor: *I was very nervous, I didn't know what they would say, maybe they would hit me, fight me...[...] I walked in there with a tension – how they will think and react. I can sleep nice now. It was like a weight of your shoulders is off. [...] it was a relief to meet them and hear their feelings and to be able to answer their questions.*<sup>361</sup>

Ralph berättar hur viktigt det var för honom att känna att han fick en möjlighet och att han tog vara på den möjligheten – att kunna göra något som var rätt: *I felt proud of myself. I knew I did something right. I want to make a difference. It motivated me to continue my struggle and my change. [...] I told them everything and it was very good and very relieving.*<sup>362</sup>

Utan tvekan vill jag säga att detta att kunna göra någonting, att på ett konkret sätt möta de anhörigas och brottsoffrens behov genom att svara på frågor, säga sanningen, lyssna till dem – är en befriande, betydelsefull och kapacitetsstärkande erfarenhet för förövaren. Utifrån de anhörigas och brottsoffrens behov framträder *a space of possibilities* och det skapas viktiga möjligheter för förövaren som både fungerar befriande och läkande för vederbörande när han/hon axlar möjligheterna.

### **Brottsoffermötets oersättlighet**

Mot slutet av mina intervjuer ställer jag alltid två likartade frågor till dem som träffat sina brottsoffer: *Räcker det inte att du avtjänar ditt straff och ber Gud om förlåtelse och Räcker det inte att du har erkänt ditt brott och din skuld inför rätten och nu gör det du blivit ålagd – avtjänar ditt straff? Varför också träffa brottsoffren och erkänna inför dem?* Alternativt har jag sagt: *jämför erkännandet inför rätten med erkännandet inför brottsoffren.*

Mina intervjupersoner ger likartade och i stort sett entydiga svar – att erkänna inför brottsoffren är inte möjligt att jämföra med erkännandet inför domstolen. Att erkänna inför domstolen ger inte befrielse och upplevs inte som försonande. Däremot berättar flera att erkännandet inför domstolen känns viktigt, i den bemärkelsen att de upplever att de gör rätt. Men så som de beskriver erkännandet inför brottsoffren, med

---

<sup>361</sup> Intervju med Patric, 15 oktober 2013.

<sup>362</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

starkt befriande termer, är det ingen som beskriver erkännandet inför domstolen. Att erkänna inför brottsoffren har för förövarna stor betydelse för deras känsla av skuld på ett sätt som inte erkännandet inför domstol har. Många beskriver det så att efter mötet med brottsoffren så jagar inte skulden dem längre. Den kommer för alltid att finnas kvar, men den tycks gå att leva med på ett annat sätt än tidigare.<sup>363</sup>

Den andra frågan jag ställer i anslutning härtill är om det inte räcker att be Gud om förlåtelse? Varför behöver de också träffa sina brottsoffer? Om de nu får förlåtelse från Gud, upplever de inte befrielse då, att de blir försonade och att de gör rätt då? På denna fråga svarar de flesta att Guds förlåtelse inte är nog, den räcker inte. Guds förlåtelse tycks heller inte svara mot det inre jagande och de mardrömmar som många beskriver att de lider av på grund av sin skuld.

Som jag tidigare tagit upp under ”Förbindelsen till de skadade” uppger Raymond, Dan, Bobby, Jahmal och Johnny alla att Guds förlåtelse inte kan ersätta den förbindelse förövarna upplever att de har till brottsoffren.<sup>364</sup> De måste helt enkelt möta och göra allt de kan för brottsoffren – det är ju inte Gud som är deras brottsoffer. Jahmal, Dan och Bobby uttrycker det så att Gud kräver av dem att de också ska vända sig till brottsoffren. Det räcker inte att enbart vända sig till Gud i hopp om förlåtelse, de måste också göra rätt i förhållande till dem de skadat.

För Tara räcker inte heller Guds förlåtelse. Att möta brottsoffren är viktigt för henne, så att hon, när hon kommer ut, inte ska behöva vara rädd för att möta dem. Tara beskriver hur mötet gav henne frid och kapacitet att göra annorlunda än vad hon brukat: *I got a lot that actually helps me now. I feel free now. And I think now – what happens here, I remember I have a choice.*<sup>365</sup>

Andy berättar att det är enkelt att be Gud om förlåtelse, men i slutändan handlar det om brottsoffrens lidande som man bär som en tung börda på sin rygg: *You see, it is easy to ask God for forgiveness. You do feel forgiven, but you always carry a burden on your back and that is your victims' pain. [...] You must meet your victims. You will never*

---

<sup>363</sup> Då upplevelser av att skulden inte jagar längre och av erfarenheter av befrielse både går in i och får stort utrymme under meningssammanhanget ”Förändring” väljer jag att hänvisa den största delen av intervjupersonernas vittnesbörd om detta till nedanstående stycke i hopp om att undvika upprepningar.

<sup>364</sup> Se vidare kapitel fyra.

<sup>365</sup> Intervju med Tara, 29 mars 2014.

*be able to put down that load you carry otherwise... And it will always be on your shoulders... and it is heavy.*<sup>366</sup>

På frågan om det inte räcker att erkänna inför rätten svarar Anna att hon då inte alls hade insett eller på allvar var intresserad av att förstå vad hon hade gjort. Erkännandet i rätten kom för tidigt för att hon skulle förstå vad hon hade gjort – därför räcker inte erkännandet inför rätten: *In court I was under the influence of alcohol, I was not saying under full conscience. It didn't bother me what I had done. I didn't realize what I did.*<sup>367</sup>

Känslan efter mötet med brottsoffren som fortfarande håller i sig beskriver Anna som: *as time went on I started to feel relieved. Yes! It is still so! I feel hugely relieved. I feel different and much better. [...] It was totally necessary for me to meet the victims. [...] That meeting helped me to feel much better.*<sup>368</sup>

För Wendy är det stor skillnad mellan att erkänna inför lagen och inför människor. Det går att se att en människa är drabbad, men lagen har inga känslor: *In court you confess before the law, but when you meet your victims you see the real feelings, you can see their hurt [...] you see their faces.*<sup>369</sup> Mötet med brottsoffren spelade stor roll för hennes självkänsla och attityd till livet: *You know, I never thought about others, I was never concerned about others. Deep inside I knew, I told myself "I can be a better person" but I never did anything about it. [...] If I hadn't done the VOD I would still have been that same person as I was before.*<sup>370</sup>

Trots att Maria erkände sitt brott inför rätten menar hon att det är först i och med mötet med brottsoffren som hon verkligen tog sin skuld på allvar. Hon berättar hur det egentligen inte går att komma undan den, även om man avtjänar sitt straff: *But you know, at the end of the day, you must deal with it, because it comes to you. [...] It stays with you. So you have to deal with it, otherwise it will stay on your shoulders forever.*<sup>371</sup>

---

<sup>366</sup> Intervju med Andy, 21 mars 2014.

<sup>367</sup> Intervju med Anna, 26 mars 2014.

<sup>368</sup> Ibid.

<sup>369</sup> Intervju med Wendy, 28 mars 2014.

<sup>370</sup> Ibid.

<sup>371</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

För Raymond blev erkännandet inför brottsoffren en möjlighet att ta på sig skulden och ansvaret för vad han gjort inför den han verkligen skadat. Det var en stor befrielse för honom: *And I could say to her "I am guilty for what I did" [...] I felt very, very good doing that. I feel every morning now that I am a better person. [...] To meet is much, much better. You sleep better, you feel better, and you must do it!*<sup>372</sup>

Också Dan understryker vilken befriande känsla det var för honom att erkänna inför sitt brottsoffer. För Bobby, som inte kunnat sova ordentligt på många år eftersom han upplevt att skulden liksom ätit honom inombords, var det först i mötet med brottsoffren som han upplevde att detta att erkänna gav honom frid: *I could answer their questions, I could tell them the truth, what they wanted to know. That was really important. I am at peace now.*<sup>373</sup> Jahmal uttrycker hur han verkligen behövde mötet med brottsoffren, annars skulle han aldrig ha nått den känslan av att vara en person i motsats till ett avskum: *I needed the victims, otherwise I would never have reached that. I needed the meeting.*<sup>374</sup>

Johnny beskriver hur mötet hjälpte honom att gå vidare med sitt liv, något han inte upplevt som en möjlighet tidigare, trots att han erkänt inför rätten och avtjänade sitt straff och gjorde rätt: *But after I spoke to them – I felt very relieved. I was feeling like "I can go on with my life now." Without that you see, I couldn't have done that.*<sup>375</sup>

Martin får veta att mamman till den flicka han mördade egentligen bara hade ett enda ärende med att möta honom, nämligen att önska honom att han skulle ruttna i helvetet. Trots denna vetskap och trots att hon säger till honom när de möts: *You are worse than a lion. You are like a beast,*<sup>376</sup> menar Martin att det var en befrielse att möta dem. Martin ångrar egentligen bara en sak – att han inte gjorde detta tidigare: *I just regret I didn't do it earlier. It should have been earlier. 20 years after is too long time to wait for it. But I didn't know how to approach them. [...] it really was healing to come*

---

<sup>372</sup> Intervju med Raymond, 26 juli 2013.

<sup>373</sup> Intervju med Bobby, 24 juli 2013.

<sup>374</sup> Intervju med Jahmal, 22 juli 2013.

<sup>375</sup> Intervju med Johnny, 25 juli 2013.

<sup>376</sup> Intervju med Martin, 14 oktober, 2013.

*open, to confess in front of them... But you should know one thing: it is not easy to stand in front of them and tell them the truth.*<sup>377</sup>

Med stor tydlighet framträder det hur oersättligt mötet med brottsoffren är. Inte på ett sådant sätt att erkännande inför rätten eller förlåtelse från Gud är utan betydelse. Många uttrycker att det spelar roll att erkänna sig skyldig inför rätten, att göra det som är rätt. För många är också Guds förlåtelse mycket viktig. Men för dem som mött sina brottsoffer kan det mötet inte ersättas vare sig av erkännandet inför rätten eller av att få förlåtelse från Gud. Med Guds förlåtelse syftar mina intervjupersoner på alltifrån förlåtelse under personlig förbön tillsammans med präst eller pastor, egna böner till Gud om förlåtelse, till avlösning i en biktsituation. Gemensamt för deras upplevelse av Guds förlåtelse är att den inte kan ersätta mötet med brottsoffren, även om detta möte inte genererar förlåtelse. Vissa menar att mötet är nödvändigt trots att de blivit förlåtna av Gud, andra hävdar att Gud kräver att man först gör det man själv kan göra, det vill säga försöker gottgöra brottsoffren, sen kan man vända sig till Gud. För mig blir det tydligt att Guds förlåtelse och mötet med brottsoffren (vare sig detta ger förlåtelse eller inte) är två helt olika saker och inte kan ersätta vartannat i relation till vägen mot ett försonat liv.

Mötet med brottsoffren tycks fylla en annan funktion som handlar om att de är skyldiga brottsoffren någonting. De är skyldiga dem sanningen, att lyssna på dem, att svara på deras frågor, att visa att de har förändrats och att ge dem vad de behöver. Det är just detta som jag uppfattar vara mötets oersättlighet. Det går inte att ersätta brottsoffrens behov på annat sätt än genom att möta dem och försöka ge dem vad de efterfrågar och behöver. Detta är också det enda som är möjligt att göra i en situation av oåterkalleliga och irreparabla konsekvenser, vilket ytterligare medverkar till mötets betydelse också för förövaren. Därför vill jag beskriva mötet med brottsoffren som oersättligt. Det ger en befrielse på ett sätt som inget annat tycks göra.

### **Mötet med de anhöriga**

De av mina intervjupersoner som både mött sina anhöriga och sina brottsoffer nämner alla, utom Nicolas, hur särskilt viktigt mötet med brottsoffren är framför mötet med de anhöriga. Inte så att mötet med de anhöriga inte har varit betydelsefullt

---

<sup>377</sup> Ibid.



för dem – det har det, för alla. Men det är snarare så att för dem som också mött sina brottsoffer tenderar det mötet att vara än mer betydelsefullt i förhållande till skulden och känslorna av befrielse. Jag vill dock redogöra för hur Tina, Glenn och Bella som inte mött sina brottsoffer har upplevt mötet med sina anhöriga. Deras erfarenheter av mötet med de anhöriga är viktiga att foga till diskussionen om mötets betydelse, eftersom de också vittnar om befriande erfarenheter.

Tinas andra möte med sin mamma blev mycket betydelsefullt för henne och för hennes fortsatta förändring. Hon och hennes mamma kunde då för första gången tala om de sexuella övergrepp som Tina utsatts för som barn vilka påverkat hela hennes liv. Det var denna möjlighet, att tala om detta svåra i hennes liv, som blev början på hela hennes fortsatta förändring. Tina sätter ord på en erfarenhet som många av deltagarna delar med henne – sambandet mellan övergrepp, missbruk, trasiga uppväxtvillkor och destruktiva handlingar som i slutändan lett dem till Pollsmoor. Tina berättar hur hon genom att kunna prata om de sexuella övergreppen också kunde börja se förbindelserna mellan sin kriminella livsstil och sin historia, vilket var mycket befriande.

Glenn dömdes för väpnat rån och det gick inte att få tag på hans brottsoffer. Glenn träffade därför bara sin pappa och det var ett viktigt möte för honom. Att kunna erkänna inför sin pappa var startpunkten på hans förändring. Att kunna möta sin pappa och be om förlåtelse var viktigt för Glenn, även om pappan inte förlät honom. Det var snarare möjligheten att kunna börja tala om det han gjort fel och illa mot sin familj som blev viktigt när han hade pappan framför sig: *And you know, speaking about all you have inside [...] it is really easier to deal with it when you start letting it out. I never saw a future for me. They [the family] were absent from my life. And I never realized how important he was.*<sup>378</sup> Precis som för Tina var det också för Glenn av stor betydelse att både se och kunna tala om den destruktivitet han växt upp med som sedan påverkat hans livsval i mycket negativ riktning.

För Bella blev det en drabbande insikt när hon under RR programmet förstod att hon visst hade brottsoffer. Hon hade tänkt att stöld inte drabbade någon, hon stal ju dessutom från rika människor, vilket hon upplevde som högst legitimt. När hon insåg att inte bara de rika människorna drabbats av hennes handlingar utan även i högsta

---

<sup>378</sup> Intervju med Glenn, 13 november 2012.

grad hennes barn och barnbarn blev det en stark upplevelse för henne. Mötet med dottern blev mycket betydelsefullt i den bemärkelsen att hon upplevde att de, trots allt hon utsatt dem för, ändå ville fortsätta att ha med henne att göra.

Det som blir tydligt när man jämför berättelserna mellan dem som träffat sina brottsoffer med dem som enbart träffat sina anhöriga är att brottsoffermötet har en tydligare koppling till skuldhandlingarna och brottet för förövaren. Anhörigmötet för de intervjupersoner jag ovan redogjort för har framförallt varit betydelsefullt just i förhållande till deras relation med sina anhöriga. Det har varit smärtan i insikten om hur de skadat sina anhöriga som är det mest framträdande i deras berättelser. För dem som också genomgått brottsoffermöten är det däremot skulden, dess jagande och en därtill kopplad befrielse i relation till mötet som framträder tydligast.

## Förändringen

Praktiskt taget alla mina intervjupersoner berättar att de känner en stark förändring sedan de mött sina brottsoffer. Jag uppfattar att den förändring de hänvisar till inte hör samman med mötet ensamt. Förändringen hör samman med den reparativa processen i sin helhet, men får i mötet sin tydliga konkretion. Det man talat om, lärt sig och övat på blir konkret och verkligt när förövarna möter sina anhöriga och brottsoffer. Förändringen handlar om att förövarna känner sig mer lugna, hela och befriade och flera berättar om att deras tidigare mardrömmar upphört. De fenomenologiska framträdanden jag identifierat i förändringens meningssammanhang är: befrielse, att känna sig som en människa, att skulden går att leva med samt Andy, vars erfarenheter får ett eget avsnitt.

## Befrielse

Många beskriver den känsla av förändring de uppfylls av efter mötet med brottsoffren som en *befrielse*. Befrielsen är knuten till olika erfarenheter – befrielsen efter att ha berättat sanningen, befrielsen i att verkligen ha träffat brottsoffren och fått höra hur de känner sig, befrielsen i att kunna göra något, befrielsen i att erkänna inför brottsoffren, befrielsen i att göra rätt, befrielsen i att kunna visa att man är en annan person än man var då brottet begicks, befrielsen i att be dem man skadat om förlåtelse och befrielsen i att bli förlåten av brottsoffren.

Flera förövare återkommer ofta till hur befriande det är att höra hur brottsoffren mår, vilket som jag ovan nämnt, förvånade mig till en början. Varför skulle det vara befriande att höra hur deras offer lider och vilka oåterkalleliga konsekvenser de tvingas leva med på grund av förövarens brott? Det jag förstår utifrån sammanhanget är att det är befriande att få tillgång till och befinna sig i 'den verkliga situationen' och inte bara i en föreställd situation. Det är som om verkligheten, trots att den är smärtsam, ändå är lättare att förhålla sig till än den föreställda situationen. Kopplat härtill är också som jag ovan nämnt, det *space of possibilities* som den verkliga situationen öppnar för, vilket jag tror bidrar till denna befriande känsla av att höra hur brottsoffren har det. Att höra hur de har det och att kunna göra någonting som spelar roll för dem i denna situation tycks således medverka till känslan av befrielse.

Både Ralph och Rod uttrycker befrielse över att höra och förstå hur deras brottsoffer har haft det. För Ralph är denna erfarenhet också knuten till upplevelsen av att vara en person. För Anna var det en befrielse då hon efter mötet med sina brottsoffer kunde förlåta sig själv, eftersom hon upplevde att Gud förlät henne i samband med mötet. Det var också då hennes mardrömmar upphörde. För Patric var mötet med brottsoffren en befrielse, en upplevelse av att bli helare och att kunna sova efter det att han mötte dem. För Raymond var mötet med sitt brottsoffer mycket viktigt, både eftersom att han då förstod hur illa han skadat henne och därför att han fick möjlighet att säga förlåt. Raymond nekade till brott i domstolen, eftersom han tyckte att det var hans rätt att uppfostra sin systerdotter genom att bränna hennes händer. Men en malande känsla av att han faktiskt gjorde fel och gjorde henne illa började växa sig starkare hos honom, vilket ledde honom till RR programmet och till slut till mötet med systerdottern. Raymond beskriver den befrielse han upplevde efter mötet i mycket starka ordalag – som att han under lång tid varit fastbunden med ett surret runt kroppen som efter mötet med henne bara lossnade och föll till marken.

### **Att känna sig som en människa**

I stort sett alla intervjupersoner beskriver mötet med sina brottsoffer som starkt befriande. Somliga av dem beskriver också den befriande erfarenheten i termer av att känna sig som en människa eller en person igen, i jämförelse med den omänsklighet de upplevt i förhållande till sig själv och det brott de begått.

Jahmal berättar att innan han mötte sina brottsoffer kände han sig under lång tid som ett avskum, som det lägsta, som ett ingenting. Och så ser han mig i ögonen och säger mycket tyst: *you would never be able to understand, you are worse than a pig*. Sen säger han: *But with the meeting, after and now, I feel I am still a person, I still have a life. [...] Still I will carry this on my shoulders forever. I will walk for the rest of my life with this burden. But now I feel as if I am a person. And that matters, that is huge difference. I think I will be able to carry it as a person.*<sup>379</sup>

När Dan berättar om sitt möte med sitt brottsoffer berättar han hur förvånad han blev över att hon fortfarande var rädd för honom. Detta drabbade honom mycket: *It's not nice you know to see peoples fear. It does something to you, especially when you are not on drugs. It touches you. You become soft. It gets inside of you. But afterwards, when I confessed and promised her not to hurt her – I felt like a new man.*<sup>380</sup>

På min fråga om det inte räcker att be Gud om förlåtelse relaterar Ralph till erfarenheten som följde på mötet med brottsoffren (som inte kan ersättas med förlåtelse från Gud) av att känna sig som en människa, en person igen. Han säger: *You grow stronger from this, you know what I mean? In the end of the day you are a person... And you feel much better by meeting them, by knowing how they feel. You get back the sense of being a human being again, that is one of the meanings of being a person.*<sup>381</sup>

## Skulden går att leva med

Många beskriver hur det efter mötet med brottsoffren händer något med skulden som under lång tid jagat dem på olika sätt. Allt från att mardrömmar upphör, till att det går att sova och att de känner någon slags frid inombords. Bobby som under lång tid inte kunnat sova då skulden jagat honom under natten berättar hur ”det där ätandet inombords” upphört efter det att han träffade sina brottsoffer. Dan beskriver också hur skulden ”som åt honom inombords” upphörde efter mötet.

Även om mötet medverkar till att skulden inte jagar längre betonar många att den inte försvinner, att den för alltid kommer att finnas där. Inte någon hävdar att skulden försvinner efter mötet med sina brottsoffer. Men däremot är det möjligt att

---

<sup>379</sup> Intervju med Jahmal, 22 juli 2013.

<sup>380</sup> Intervju med Dan, 26 juli 2013.

<sup>381</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

förstå flera svar på ett sådant sätt att mötet spelar stor roll för möjligheterna att, trots skulden, leva vidare utan att till exempel behöva känna sig som en förfärlig person, jagas av mardrömmar och känna att skulden äter inombords. Många vittnar om att det känns mer uthärdligt att leva vidare med sin skuld efter mötet med brottsoffren. Det är som om de efter det mötet har gjort allt som de kan göra och detta tycks vara en befriande upplevelse.

Bobby berättar hur mötet innebar en stor förändring som bland annat medverkade till att han kunde sova på nätterna, trots att han kommer att bära skulden för alltid: *It doesn't feel good, because it was wrong. And that sticks to you. And I suppose it will stay with you forever. But something got off me after the meeting.*<sup>382</sup> Dan beskriver hur det trots att han är skyldig och alltid kommer att vara det, är en skillnad efter att han har träffat sina brottsoffer. Nu kan han våga möta Gud, det kunde han inte förut.

På min fråga om hur Jahmal känner ifråga om sin skuld svarar han att det innebar en stor förändring då han fick möta sina brottsoffer, även om skulden kommer att finnas kvar för alltid. Skulden blev för honom faktiskt det som hjälpte honom att förstå att han tvungen att träffa sina brottsoffer. Att möta några av sina brottsoffer var också till stor hjälp för Alicia, som trots det understryker att skulden kommer att finnas hos henne för alltid: *It is the hard part, with every crime... it won't go away... and think of having killed someone... ohhhh.*<sup>383</sup>

## Andy

Jag har valt att låta delar av Andys berättelse utgöra ett fenomenologiskt framträdande, eftersom den skiljer sig från de övrigas berättelser på ett sätt som både stärker och kastar nytt ljus över min argumentation.

Andy som under lång tid vid mina besök på Pollsmoor hela tiden har hävdad att man inte behöver möta vare sig sina anhöriga eller brottsoffer för att nå försoning och förändring i sitt liv, förvånade mig stort när jag en dag mötte honom frigiven på ett halvvägshus i Kapstaden. Han såg mycket lycklig ut, hade fått nya tänder och såg 10 år yngre ut än han gjorde sist jag träffade honom. Jag påtalade detta och frågade hur han hade det nu. Då berättade han att han nyligen träffat 35 av sina brottsoffer. Jag

---

<sup>382</sup> Intervju med Bobby, 24 juli 2013.

<sup>383</sup> Intervju med Alicia, 22 november 2012.

bara gapade. Va? *Du är ju den som hela tiden hävdar att man inte behöver möta dem man skadat för att nå försoning.* Då berättade han för mig hur han en dag var ute och gick och såg ett av sina brottsoffer på andra sidan gatan. Andy beskriver det som om allting bara sköljde över honom igen, all destruktivitet, all sorg, allt mörker. Det var då han bestämde sig för att söka upp så många brottsoffer han kunde få tag på för att möta dem och be dem om ursäkt, för annars skulle han aldrig komma att bli fri.

Andys berättelse är ett vittnesmål om att förändring och försoning egentligen är en personlig process mest av allt, färgad och beroende av de situationer och villkor som ens livsförutsättningar utgör. Han är den av mina intervjupersoner som kanske har behövt brottas med de svåraste erfarenheterna och den mest omfattande skuldbördan. Andy har i och med sina år som soldat inom ANCs väpnade tid över 700 liv på sitt samvete och han undrade gång på gång under programmets gång hur försoning och reparativ rättvisa kan fungera för en sådan människa som han. Utan att möta någon, vare sig anhörig eller brottsoffer, genomgick han dramatiska förändringar under sin fängelsetid. Efter flera suicidförsök, samtalsstöd och efter att ha blivit troende kristen avsåg han sig till slut sin position inom 27:orna, en av de högsta positionerna någon haft på Pollsmoor: *My muslim friend was God in the 27, and I was Jesus. You have the generals and those with big power, but you also have those who are even higher up: I was there. I had it all, the whole cake.*<sup>384</sup>

Under lång tid var Andy det stora undantaget bland mina intervjupersoner och observationer som gjorde att jag funderade mycket på om ett av mina grundläggande antaganden var felaktigt eller behövde omformuleras – nämligen att mötet med den man kränkt har betydelse för vederbörandes möjligheter att nå ett försonat liv. Andy menade flera gånger då jag pratade med honom att det var fullt möjligt att nå försoning utan att möta sina brottsoffer: *After the gangsterism, I lived as a relieved man, though it was very lonely. I was very isolated, it was hard. That is the gangs plan, to isolate you, treat you as if you don't exist, to make you come back to the gangs. And despite this I had my most wonderful years at that time, when I quit. I was free inside, reconciled. If you should survive when you quit, you have to quit with your heart.*<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Intervju med Andy 23 juli 2013.

<sup>385</sup> Ibid., 21 oktober 2013.

När Andy sedan berättade att en del av skuldbördan blir man aldrig av med om man inte möter den, så är det med stor ödmjukhet jag förstår att brottsoffermötet trots allt är viktigt också för honom. Andys berättelse vittnar framförallt om hur både skuldarbete och försoning är en process med flera anhalter eller steg som är nödvändiga just vid de tidpunkter då han befinner sig i dem.

Andy upplevde verkligen försoning och befrielse under den tid han blev troende kristen och avsåg sig sin position i The Numbers. Detta vill jag inte ställa i relation till de steg han sedan tar när han kommer ut, för att värdera huruvida de är mer eller mindre viktiga i förhållande till skulden. Jag vill istället förstå det just som en försoningsprocess eller som Leer-Salvesen skriver som *situerad försoning*.<sup>386</sup> Det är den där och då rådande situationen som anger gränserna och möjligheterna för skuldens och försoningens process.

Samtidigt tydliggör Andys berättelse att mötena med brottsoffren är både viktiga och oersättliga i förhållande till det lidande skulden har skapat hos förövaren. Andy uttrycker det som en tyngd och ett lidande som han kommer att bära på under resten av sitt liv, om han inte tar itu med det, ett lidande som hör samman med de skador han orsakat sina brottsoffer. Det är som om mötet med brottsoffren, på ett sätt som inget annat, rymmer en kapacitet att möta skuldens oåterkallelighet och irreparabilitet. Jag vill beskriva det så att mötet med dem man skadat ger skulden en *skaderiktning*, som varken erkännandet inför domstol eller bekännelsen inför Gud rymmer. Denna skaderiktning möter den skuld som många förövare uttrycker att de lider av, vill möta och göra någonting åt.

## Sammanfattning

Jag har i mitt material identifierat och segmenterat fem meningssammanhang: skulden, berättelserna, erkännandet, mötet och förändringen. Skulden som mina intervjupersoner berättar om har en tydlig koppling till dem de skadat. Därför framstår också mötet med brottsoffren som angeläget för dem då de berättar om sina erfarenheter av att kunna leva med skulden. Det är som om skuldens skador har en riktning som inte går att förbise och det är riktningen till brottsoffren. Därför

---

<sup>386</sup> Leer-Salvesen, *Forsoning etter krenkelses*, 45.

framstår inte avtjänandet av straffet eller förlåtelse från Gud som ett alternativ som man lika gärna kan använda sig av för att hantera sin skuld. Det är i förhållande till dem de kränkt och skadat som de känner skuld och i förhållande till dem de känner att de behöver göra någonting, möta dem, be om ursäkt, säga sanningen och svara på deras frågor. Jag tolkar därför brottsoffermötet som oersättligt i den bemärkelsen att det är just i förhållande till det som brottsoffren drabbats av som förövaren står i skuld till och måste försöka göra någonting för dem. Det som sker i brottsoffermötet tycks inte vara möjligt att göra någon annanstans eller på något annat sätt.

Det som tydligt framträder i mitt material är att skuldens erfarenheter av lidande, svårigheter med identifikation och att inte veta vart man ska vända sig, får genom RR programmet och mötena med de anhöriga i allmänhet och brottsoffren i synnerhet ett utrymme som ger förövarna en möjlighet att förhålla sig till skulden och bearbeta den. Jag uppfattar RR programmet i denna bemärkelse således som ett verktyg som ger förövarna möjlighet att arbeta med och sona sin skuld, i förhållande till sina anhöriga och brottsoffer, vilket många saknat under sin strafftid.

Mina intervjupersoner berättar hur viktigt det varit för dem att höra och förstå hur brottsoffren har det, något som förvånat mig, då det ofta är mycket svåra och smärtsamma erfarenheter och berättelser de ger förövarna. När förövarna hör och förstår vad brottsoffren lider av, vad de frågar om och uttrycker att de behöver av förövarna, ges också möjligheter för förövarna att *kunna göra någonting*, det vill säga svara, säga sanningen, lyssna, ta på sig ansvaret. Detta tolkar jag som en viktig kapacitetsstärkande erfarenhet för förövarna, som också hjälper dem att lindra den delen av lidandet som har med irreparabiliteten att göra.

De olika berättelserna under RR programmet och i mötena med anhöriga och brottsoffer spelar en stor roll för förövarnas förståelse för vad de har gjort och vidden av brottets konsekvenser. Berättelserna ger dem också insikter som de inte tidigare haft, som till exempel *hur* de anhöriga och brottsoffren skadats och drabbats, vilket också väcker känslor av empati hos flera av förövarna. De berättar hur de sätter sig in i sina anhörigas och brottsoffers situation, att de försöker föreställa sig hur det är att leva med en förlust av en familjemedlem för resten av sitt liv, vilket drabbar många med sorg och smärta. Situationen blir verklig och påtaglig. Många av intervjupersonerna hänvisar också denna erfarenhet till upplevelsen av att känna sig



som en människa eller en person igen. De blir räknade med och brottsoffren *vill* faktiskt träffa dem och berätta om sina erfarenheter för dem.

Det finns ingen omedelbar koppling mellan meningssammanhagen skuld och erkännande i den bemärkelsen att skulden driver förövaren att erkänna, vilket jag från början hade trott. Många har levt med en önskan om att kunna säga som det är och be dem de skadat om förlåtelse, men de har inte vågat, kunnat eller vetat hur de skulle gå till väga. RR programmet skapar genom sitt tydliga brottsofferfokus ett sammanhang där erkännandet både blir betydelsefullt och konstruktivt, vilket jag förstår som en koppling mellan skulden och erkännandet som förövarna under lång tid saknat.

I RR programmet i stort, genom de olika berättelserna som delas och i mötena erfar många av förövarna att den fokusförändring från ”jag, mig och mitt” till ”du, dig och ditt” som är en medveten strategi med programmets upplägg också blir till stor hjälp för dem. Genom att ge de anhöriga och brottsoffren vad de behöver från förövarna, genom att låta deras behov stå i centrum öppnas ett utrymme av kapacitetsstärkande möjligheter för förövarna. Min tolkning är att detta är ett av de viktigaste skälen till att mötena, trots att de fylls av svåra berättelser och erfarenheter, ändå av förövarna omnämns som befriande och som att ”jag känner mig som en människa eller person igen.”

DEL 2.  
Filosofiska reflektioner



## Kapitel 5

# Den existentiella skuldens processer mot ett försonat liv

Bubers begrepp *existentiell skuld* är min utgångspunkt för tolkningen av mitt empiriska material. Att skuld skapar existentiellt lidande för den skyldiga människan är ett av mina tre grundantaganden<sup>387</sup> i föreliggande avhandling och tillika en uppfattning som Buber på ett tydligt sätt lyfter fram i sina diskussioner om existentiell skuld. I följande kapitel ska jag därför teckna huvuddragen i Bubers begrepp existentiell skuld och diskutera de skuldens processer mot ett försonat liv som han förespråkar. Då jag menar mig se ett flertal paralleller mellan skulderfarenheterna hos de dömda förövarna på Pollsmoor CC och Bubers diskussioner kring existentiell skuld vill jag undersöka hur hans analyser kan skapa ökad förståelse för det förövarna brottas med.

## Existentiell skuld

Bubers begrepp existentiell skuld bör förstås i det relationella sammanhanget. Den uppstår då relationer försummas eller kränks:

[E]n relation kan enbart tas emot, den kan försummas; den kan kränkas. Att kränka en relation innebär att på denna punkt har den mänskliga existensens ordning kränkts. Ingen annan än den som tillfogade såret kan läka det igen.<sup>388</sup>

---

<sup>387</sup> Som jag nämnt ovan är mitt andra grundantagande att mötet med den man skadat har betydelse för en skyldig människas möjligheter att nå ett försonat liv. Först och främst antar jag *att* någonting sker mellan erfarenheterna av existentiell skuldbearbetning och befrielse som är av betydelse för förövaren. Vidare förmodar jag att existentiell skuld genererar lidande för en skyldig människa och slutligen att mötet med den man kränkt har betydelse för vederbörandes möjligheter att nå ett försonat liv.

<sup>388</sup> Buber, *Skuld och skuld känsla*, 43-44.

Till skillnad från skuldkänslor (medvetna och omedvetna) är existentiell skuld *verklig*, i bemärkelsen att den står i relation till skuldbelastande händelser och verkliga skuldhandlingar. Existentiell skuld är som Buber skriver: ”ett ontiskt definierat Något, vars plats inte är i själen, utan i existensen”.<sup>389</sup> Denna skuldens ontiska karaktär har enligt Buber, ofta och under lång tid förbisetts av psykologin och psykoterapin.<sup>390</sup> Detta har fått till följd att den av skuldhandlingar tyngda och lidande människan inte har haft någonstans att vända sig med sin existentiella skuld.<sup>391</sup> De läkare och terapeuter hon träffat har inte uppmärksammat eller kunnat förhålla sig till de verkliga skuldhandlingar som ligger till grund för den existentiella skulden.

Det finns ett viktigt samband mellan en människas skuldhandlingar, det lidande hon därmed ådrar sig och vikten av att erkänna denna skuld både för sig själv och inför den man skadat. Detta lidande som är intimt förknippat med människans skuldhandlingar kommer inte att försvinna av sig självt. Därför är det svåra arbetet med att uppmärksamma dessa verkliga skuldhandlingar som ligger till grund för en människas existentiella skuld och ett erkännande av densamma, av stor betydelse för den skuldtyngda människan om hon ska kunna leva ett försonat liv i världen.

Buber hänför skulden till det han kallar för *existensens ordning*. Den tillhör våra livsvillkor och är ett uttryck för vad det innebär att existera som människa: vi ådrar oss skuld i personliga situationer då vi försummar eller kränker relationer.<sup>392</sup> Existentiell

---

<sup>389</sup> Ibid., 11-12.

<sup>390</sup> Buber menar att inom psykoanalysen har skuld ofta uppfattats som projektioner eller som reaktioner mot föräldrar, auktoriteter eller tabun. Bubers uppfattning är att den grundläggande hållningen inom psykoanalysen har varit att skuld inte har tillerkänts en ontisk karaktär. Jämför Musetto som skriver: ”Perhaps Buber’s most controversial idea for the psychotherapist is that of existential guilt. Buber believed that existential guilt was necessary and constructive; necessary because it is intrinsic to human relationships, which are always imperfect; constructive because it could lead people to restore human order of justice and to undo the harmful effects of failed responsibilities or grievous omissions.” Musetto, ”Martin Buber and Psychotherapy”, 36. Jag för inte någon vidare diskussion kring huruvida denna hållning ändrats, eller om detta är en riktig beskrivning av skuldens roll inom psykoanalytisk teori. Jag försöker teckna en bakgrund och förståelse för Bubers diskussion kring existentiell skuld.

<sup>391</sup> Svårigheterna för den skuldtyngda människan som önskar bearbeta eller sona sin existentiella skuld som Buber delvis hänför till psykoanalysens och psykoterapins oförmåga att förhålla sig till denna typ av skuld lyfter också fram den problematik jag identifierar i de sammanhang en människa som begått brott och kränkningar rör sig. Utan att följa Buber i diskussionerna kring psykoanalysen och psykoterapin vill jag ändå lyfta fram denna för min avhandling aktuella frågeställning, då Bubers ärende med boken *Skuld och skuldkänsla* tycks vara att visa på en väg eller process som en skuldtyngd människa kan företa då hon vill sona och bearbeta sin existentiella skuld.

<sup>392</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 43.

skuld är varken möjlig att gottgöra, sona eller bli löst från, enligt Buber. Snarare är den ett existensens faktum vi behöver lära oss att förhålla oss till. Om det nu är så, att existentiell skuld är ett livsvillkor vi har att acceptera, varför då arbeta med den? Varför inte enbart lära sig att acceptera att skuld tillhör människans livsvillkor? Varför är det viktigt, som Buber hela tiden understryker, att grundligt arbeta med, acceptera och bekänna den existentiella skulden? Ordet *relation* utgör svaret på de frågorna. Relation är vårt väsens grund, det mänskliga kategori, skriver Buber.<sup>393</sup> Vi lever i en tvåfaldig hållning till andra, till världen, och till oss själva, vilket Buber uttrycker genom ordparen eller grundorden *Jag-Du* och *Jag-Det*. Denna två-fald går som Ronald Gregor Smith skriver ”igenom hela världen, genom varje individ, genom varje mänsklig aktivitet”.<sup>394</sup>

Även om man hos Buber möter uttryck som *Du-världen och Det-världen* eller *Du-möte* respektive *Det-möte* handlar det inte om att det finns två olika världar eller två olika sorters människor. Människan lever i relation, i förhållande till andra, till världen och till Gud. Livet igenom går vi in i och ut ur närvaro, omedelbarhet, ömsesidighet (som är betecknande för *Jag-Du* relationen) och in i och ut ur distans, erfarenhet, betraktande (som betecknar *Jag-Det* förhållandet). Här växlar vi hållning livet igenom, ingen kan enbart leva i den närvaro som *Jag-Du* relationen utgör: ”Varje särskilt Du *måste*, när relationsförloppet är över, bli till ett Det. Varje särskilt Det *kan*, genom att träda in i relationsförloppet, bli till ett Du.”<sup>395</sup> Samtidigt understryker han det som gör arbetet med den existentiella skulden så angeläget: ”Och med sanningens hela allvar vill jag säga: utan Det kan människan inte leva. Men den som lever endast därmed är icke människa.”<sup>396</sup> Det-förhållningssättet rymmer allt från en naturlig hållning till en annan människa som ett Det, till att behandla henne illa genom kränkningar och skador. Vi kan inte alltid och endast leva i den dialogiska *Jag-Du* relationen. Men, som Buber understryker, om vi enbart lever i det monologiska *Jag-Det* förhållningssättet gentemot andra skadar vi också oss själva, vi blir

---

<sup>393</sup> Buber, *Jag och du*, 32.

<sup>394</sup> Smith, *Martin Buber*, 31-32.

<sup>395</sup> Buber, *Jag och du*, 37.

<sup>396</sup> Ibid.

”själtvillvända”.<sup>397</sup> Självvillvändhet är, i motsats till det Buber beskriver som dialogens ”hänvändelse”, detsamma som att vända ryggen inte bara åt den andre utan även åt sig själv.<sup>398</sup> Det är för att kunna leva som människor som vi behöver arbeta med den existentiella skulden. Eller som Musetto uttrycker sig om Bubers relationella perspektiv beträffande vad det innebär att vara människa: ”Human lives can be lived and experienced in many ways, but humanity comes into existence only through the genuine meeting of persons.”<sup>399</sup> Det specifikt mänskliga är att leva i relation och det den existentiella skulden gör med oss är att den fråntar oss den del av existensens möjligheter som det innebär att leva i relation. Utan relation riskerar vi därför att som Buber skriver, leva *som icke-människor*.

Det är som filosofisk antropolog vi bäst kan förstå Buber menar Maurice Friedman.<sup>400</sup> Buber diskuterar hela tiden hur vi människor blir mer mänskliga och vad det är som gör att det mänskliga i oss ibland går förlorat. Varje människa lever med en kallelse som Buber sammanfattar bland annat i den chassidiska berättelsen om rabbi Susja i boken *Människans väg (Der Weg des Menschen, nach der chassidischen Lehre)*: ”I det kommande livet kommer man inte att fråga mig, varför har du inte varit Moses? Man kommer att fråga mig, varför har du inte varit Susja?”<sup>401</sup> Det är det speciella och egenartade i oss som är vår uppgift att utveckla och förverkliga i handlingar. Det är just detta som jag också förstår som *Jag-Du* relationens förutsättning. Det är *Jag*, den specifika, egenartade människa som just Jag är, som kan träda in i ett öppet, förutsättningslöst och närvarande möte med *Dig* och det som utgör din egenart och den unika människa som just Du är. Samtidigt ska man hålla i minnet att det inte

---

<sup>397</sup> Martin Buber, *Dialogens väsen: traktat om det dialogiska livet*, övers. Pehr Sällström (Ludvika: Dualis Förlag, 1993), 72-73.

<sup>398</sup> Buber använder här det tyska ordet *Rückbiegung* som betyder ungefär ’att vända ryggen åt’ för att markera att motsatsen till hänvändelse inte handlar om bortvändhet utan om självillvändhet som ett sätt att inte bara vända sig bort från den andre utan att som Buber uttrycker det ”med hela sitt väsen [undandra sig att] acceptera en annan person i dennes säregenhet och låt[a] den andre endast bestå av den egna upplevelsen, dvs. endast höra till det som är ’mitt.’” Självvillvändhet handlar inte om egoism, utan om att ’avvisa det verkliga’. (Buber, *Dialogens väsen*, 72-73).

<sup>399</sup> Musetto, ”Martin Buber and Psychotherapy”, 33.

<sup>400</sup> Friedman, introduktion till *Between Man and Man*, xviii.

<sup>401</sup> Martin Buber, *Människans väg enligt den chassidiska läran*, övers. Monica Engström (Ludvika: Dualis Förlag, 2008), 24.

finns något eget, självständigt, isolerat *Jag* hos Buber. Jaget blir till i mötet med Duet eller Detet, beroende på hur jag uttalar mitt Jag.

Kallelsen att vara just den jag har kallats att vara, att följa just den väg som är min och ingen annans, är vägen till äkta relation och existens.<sup>402</sup> Således är det när vi vänder oss bort från det som är vår väg, det egenartade i oss som vi också förlorar siktet och riskerar att förlora det mänskliga i oss. Det är så existentiell skuld uppstår. Friedman skriver: "[E]xistential guilt that comes when one realizes one's vocation and fails to respond to it."<sup>403</sup> När vi tillfogat skada måste vi, både för den vi skadat och för vår egen skull, göra det som står i vår makt för att gottgöra och hela den skadan. Det är inte enbart andra som drabbas av vår skada. Vår egen existens skadas, och även det mänskliga i oss själva skadas. Vi har förlorat eller vänt oss bort från det som är vår väg. Därför säger också Buber: "En existentiell skuld uppstår, när någon kränker en mänsklig ordning, som han själv i sitt väsen känner och erkänner som ett fundament för sin egen och varje mänsklig existens."<sup>404</sup> Det är vårt eget fundament, det mänskliga i oss själva vi samtidigt kränker då vi kränker någon annan.

## Existentiellt lidande

Existentiell skuld genererar ett lidande som enligt Buber inte försvinner av sig självt eller avtar med tiden. Lidandet finns där och påminner den skyldige *om det levda livet*. Trots att den som är skyldig ofta försöker bli av med sitt lidande genom att som Buber skriver, "inte-tänka-mer-på-saken", så återkommer sambandet mellan det levda livet och lidandet på nytt och på nytt och "manar, angriper och plågar den erinrande".<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> Som jag förstår Bubers uttryck 'äka existens' handlar det om att en människa lever i äkta existens då hon uppfyller det som är hennes särskilda och unika bestämmelse i livet. En människa existerar verkligen då hon mäktar med att vara den hon är och den hon är ämnad att vara. Med varje människa har det enligt Buber (och här ser man hans judiska förankring) satts något nytt och speciellt till världen. Vad detta är kan en människa bara upptäcka i sig själv (Buber, *Människans väg*, 23, 27.) "Det speciella och egenartade i oss är det vår uppgift att utveckla och förverkliga i handlingar – inte att upprepa det någon annan, vore han den bästa bland människor, redan utträttat." (Buber, *Människans väg*, 24.) I *Skuld och skuldskänsla* ger Buber ett flertal exempel på när människor försöker undfly sig själva genom att förneka sin existentiella skuld. Buber uttrycker då att de inte existerar på ett äkta vis, de försöker nå äkta existens men tycks inte vara beredda att acceptera sin existentiella skuld. Följden blir att de inte når äkta existens.

<sup>403</sup> Friedman, introduktion till *Between Man and Man*, xix.

<sup>404</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 25.

<sup>405</sup> *Ibid.*, 19.



Buber inskräper vikten av att ta den existentiella skuldens verkliga skuldhandlingar på allvar, eftersom skulden för dessa handlingar inte kommer att försvinna av sig själv eller blekna bort. Minnet och bilderna av ens skuldhandlingar kommer att återkomma gång på gång hos den skyldige: ”En bild, som var gång den sjunkit i oceanen inte-tänka-mer-på-saken återuppstår och börjar sitt arbete på nytt.”<sup>406</sup> Bilderna av skuldhandlingarna kommer att dröja kvar hos den skyldige som ett levande minne. Ingenting av ursprunget till lidandet och dess koppling till det levda livet är dolt för den skyldiga människan. Frågan är bara när och om den skyldige är villig att ”inte längre för sig själv dölja dessa aktiva eller passiva tilldragelsers karaktär av skuld”.<sup>407</sup>

Det är inte enkelt att identifiera sig som skyldig och se sina skuldhandlingars konsekvenser. Dessa är nämligen både oåterkalleliga och irreparabla. Det är någonting som gått sönder mellan människa och människa och som aldrig kommer att kunna göras ogjort. Buber beskriver det så att när den skyldige vågar se vidden av och verkligheten bakom sin skuld och vågar betrakta sig själv som den som är skyldig till denna, drabbas han/hon både av tyngden och allvaret i att vara identisk med sig själv:

Här verkar den enda genomträngande, eller åtminstone möjligheten till en genomträngande insikt om det oåterkalleliga i utgångsläget och det irreparabla i det en gång åstadkomna. Det vill säga en verklig insikt om det irreversibla i det liv som har levt. Ett faktum, som dokumenterar sig entydigast i det starkaste av alla mänskliga perspektiv: den egna döden. Inte från någon punkt känns tiden i sådan grad störta framåt som när den skyldige betraktar sig själv. Då han störtar med i samma takt genomfars den som bär på en skuld av en rysning, över att vara identisk med sig själv. Jag – får han klart för sig – som har blivit en annan, har ändå förblivit densamme.<sup>408</sup>

Lika svårt som det är att gå in i denna identifikation med sig själv som skyldig, lika viktigt är det. Buber ger exempel på människor i hans närhet som inte orkat, vågat eller velat denna identifikation, som inte förmått erkänna den. De har då har förlorat möjligheterna till äkta existens och ett förnyat och försonat förhållande till världen. Bekännelsen av existentiell skuld är för Buber intimt förknippad med möjligheterna till försoning och befrielse. Den skuldkänsla som hör samman med verkliga

---

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Ibid.

<sup>408</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 20-21.

skuldhandlingar är därför viktig att värna på ett sådant sätt att den skyldige får möjlighet att se dess koppling till skuldhandlingarna och anta de möjligheter till bot och försoning som denna bekännelse kan ge: "När skuldkänslan tystnade upphörde möjligheterna för Melanie att göra bot genom ett nyvunnet, äkta förhållande till omvärlden, där samtidigt hennes bästa egenskaper kunde utvecklas."<sup>409</sup>

Som jag förstår Bubers diskussioner förstärks det existentiella lidandet ytterligare i det att skuldhandlingarnas oåterkalleliga och irreparabla konsekvenser genererar problematik i förhållande till soning och gottgörelse. I sträng mening går det inte att gottgöra existentiell skuld. Det finns så att säga ingenting att göra. Det går till exempel inte att betala tillbaka ett liv, omintetgöra ett övergrepp eller lösa konsekvenserna efter en misshandel, som om det vore en gäld man kunde betala tillbaka. Att den existentiella skulden skapar oåterkalleliga konsekvenser utgör ett lidande för den skyldiga människan som påverkar hennes mod till identifikation med sin skuld och möjligheter att sona och gottgöra densamma. Ändå talar Buber om gottgörelse och då i termer av begränsad gottgörelse, eftersom full gottgörelse i bemärkelsen full kompensation inte är möjlig. Att gottgöra<sup>410</sup> handlar om att bekänna sin existentiella skuld inför den man är skyldig och efter förmåga hjälpa henne att övervinna följderna av den. Både bekännelsen av skulden och mötet med den man skadat är viktiga försonings- och gottgörelsehandlingar.

---

<sup>409</sup> Ibid., 34.

<sup>410</sup> När Buber utvecklar vad han menar med gottgörelse använder han både det tyska ordet för "att betala ett skadestånd", *Wiedergutmachung* och det tyska ordet för försoning, *Sühne*. Monica Engström har i sin översättning genomgående använt ordet gottgörelse, både där Buber använder *Wiedergutmachung* och där han använder ordet *Sühne*. Maurice Friedman däremot översätter och förstår Bubers gottgörelsebegrepp i ljuset av *reconciliation*, försoning, snarare än i termer av *making amends*, gottgöra (se till exempel Friedman, "Hidden existential guilt", 283-288). Mot bakgrund av vad Buber i övrigt skriver om den existentiella skuldprocessen i relation till att ställa till rätta och reparera den mänskliga existensens skadade ordning, (till exempel genom att anta "ett försonat förhållande till världen", i *Skuld och skuldkänsla*, 68, "einem sühnenden Verhältnis zur Welt" i *Schuld und Schuldgeföhle*, 49) väljer jag också att förstå Bubers gottgörelsebegrepp så som Friedman gör – i termer av och i relation till försoning. Jag förstår Buber så att gottgörelse är en försoningshandling som rymmer dels en förvandlad attityd eller hållning hos den person som söker gottgöra något och dels som en handling som, i den mån det är möjligt, söker ställa till rätta den mänskliga existensens skadade ordning.

## ”Människan som människa, är alltid möjlig att förlösa”

Orden är hämtade från Bubers bok *Det mellanmänskliga (Elemente des Zwischenmenschlichen ur Die Schriften über das dialogische Princip)*,<sup>411</sup> en kort skrift som kom ut fyra år före *Skuld och skuldskänsla* och som ingår i samma samlingsvolym som denna: *The Knowledge of Man*.<sup>412</sup> Om jag i en mening ska försöka sammanfatta det budskap som Buber ger i sina diskussioner om skuld, så är det följande: *Människan som människa är alltid möjlig att förlösa*. I hans relativt sena essä *Skuld och skuldskänsla* tycks mig hans ärende vara ett enda: att visa att det för en skyldig människa finns en väg tillbaka till ett försonat liv. För Buber är det uppenbart och självklart att en skyldig människas liv på ett avgörande sätt har påverkats av hennes skuldhandling. En skyldig människa är för Buber en människa som förlorat något väsentligt i sitt liv. Även om hon på grund av sin skuld förlorar det som är väsentligt för henne som människa, så kan hennes väsen inte fördärvas. En människas väsen är ”de särskilda anlag i en människa som avgör vad hon ska bli”.<sup>413</sup> Bubers utgångspunkt är att människan, vad hon än gör, hur fördärvliga handlingar hon än gör sig skyldig till ändå aldrig förlorar möjligheten till förändring. Det är i denna bemärkelse Bubers ord om att *människans väsen aldrig kan fördärvas* och hennes *anlag som avgör vad hon ska bli*, bör förstås. Det finns en väg till äkta existens för varje människa. Buber skriver:

Kan då inte väsendet fördärvas; finns inte överallt exempel på detta? Jag har aldrig träffat någon ung människa som jag upplevt som hopplöst fördärvad. Ju äldre en människa blir desto svårare är det förvisso att bryta igenom det allt segare skal som omhöljer väsendet, därför får man intryck av en ofrånkomlig ”egenskap”. Intrycket är falskt. Människan som människa, är alltid möjlig att förlösa.<sup>414</sup>

För Buber hör förlossningen<sup>415</sup> och förändringen samman med den skyldiga människans längtan efter att framstå som den hon är. När väl längtan väcks hos en

---

<sup>411</sup> Martin Buber, *Det mellanmänskliga*, övers. Pehr Sällström, 2. uppl. (Ludvika: Dualis Förlag, 1995), 36.

<sup>412</sup> Martin Buber, *The Knowledge of Man: Selected Essays*, övers. Maurice Friedman och Ronald Gregor Smith (New York: Humanity Books, 1998).

<sup>413</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 35.

<sup>414</sup> Buber, *Det mellanmänskliga*, 36.

<sup>415</sup> Förlossning, *Erlösung*, använder Buber ofta tillsammans med orden helande och befrielse. Det är i det sammanhanget jag förstår hans användning av förlossning. Förlossning är att bli helad, befriad, försonad.

människa efter att framstå som den hon är, det är då hon som människa är möjlig att förlösa.<sup>416</sup> Det är då hennes väg till äkta existens börjar. Denna väg börjar alltid med självbesinningens frågor: Varifrån kommer du? Vart är du på väg? Inför vem är du ansvarig?<sup>417</sup> Denna väg är inte en väg längs vilken en människa en gång för alla påbörjar sin färd till äkta existens. Snarare är det en väg som en människa ständigt söker, finner, går längs med och avviker från. Det är en väg till vilken en människa kan hitta när Guds fråga till Adam träffar henne. Buber skriver:

Rabbins svar har innebörden, du är själv Adam, det är dig Gud frågar: var är du? [...] Men svaret belyser både Adams situation när Gud frågar och varje enskild människas situation, i vilken tid och på vilken plats hon än befinner sig.<sup>418</sup>

Att en människa längtar efter att framstå som den hon är, är en tanke som Buber vid ett flertal tillfällen återkommer till.<sup>419</sup> Denna längtan tycks för Buber vara den bärande drivkraften bakom en människas förändring. Om vi sätter in erfarenheten av skuld i sammanhanget uppstår det en möjlig koppling mellan skulderfarenheten och "längtan efter att framstå som den man är". Jag menar att man då kan förstå skuld som en erfarenhet som döljer eller fråntar en människa hennes äkta existens. Eller annorlunda uttryckt, genom sin skuldhandling förstör eller förlorar människan sin äkta existens. Enligt Buber är detta inte en oåterkallelig förlust, något som för alltid är förstört. Det är möjligt att genom självbesinning, bekännelse och gottgörelse finna sin väg till äkta existens igen. För att nå äkta existens måste därför en människa bearbeta och ta ansvar för de handlingar som ligger till grund för hennes skuld. På detta sätt är skulden förbunden med möjligheterna till äkta existens. Buber skriver:

---

Men förlösningen har för Buber också en religiös anknytning. Förlösning, till skillnad från omvändelse bör förstås som ett skeende som uppstår eller kommer ur Jag-Du relationen med Gud.

<sup>416</sup> "Hos var och en av dem vaknar en längtan att framstå som just den han är och inte på annat sätt. Verklighetens krafter börjar sitt arbete, tills skenet här och där smulas sönder och personvarats avgrunder anropar varandra." (Buber, *Det mellanmännsliga*, 36-37). Buber lyfter i detta citat fram betydelsen av människan som person till skillnad från människan som individ; människan som individ avgränsar sig, medan människan som person framträder genom att relatera sig. Det är detta jag förstår med Bubers uttryck "människan som människa", att det handlar om att bli person. Samtidigt är ingen människa 'ren person' eller 'ren individ'. Människan lever i det tvåfaldiga Jaget.

<sup>417</sup> Buber, *Människans väg*, 13.

<sup>418</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>419</sup> Se till exempel Buber, *Människans väg*, 72-75, *Det mellanmännsliga*, 36-37, *Skuld och skuld känsla*, 66-69.

För att undkomma ansvaret för det levda livet byggs existensen ut till en apparat som kan dölja allt. [...] Så uppstår en situation som blir alltmer tvivelaktig för varje dag, för varje gång man gömmer sig och vänder sig bort. [...] En avgörande självbesinning är början på en väg i en människas liv. Så börjar alltid en mänsklig väg.<sup>420</sup>

De tankar om äkta existens och en människas möjligheter till förlösning och förändring som Buber diskuterar i bland annat *Människans väg, Det mellanmännsliga* och *Dialogens väsen (Zwiesprache-Traktat vom dialogischen Leben)* får i *Skuld och skuldkänsla* en intressant koppling till skuld som en viktig faktor i sammanhanget. Vägen till äkta existens, till förändring och förlösning för *en skyldig människa* är i *Skuld och skuldkänsla* intimt förbunden med den människans förhållningssätt till och erkännande av sin skuld.

### Koppling till mitt material

Det finns i Bubers argumentation och diskussioner om existentiell skuld en grundläggande övertygelse om att den skyldiga människan inte för alltid är förlorad på grund av det hon gjort. Hennes skuldhandlingar har inte för alltid förstört hennes möjligheter till ett försonat förhållande till världen. Det finns en väg till försoning, också för den människa som skadat *fundamentet för sin och varje mänsklig existens*. Det är också min utgångspunkt och övertygelse att ingen människa för alltid är förlorad eller fördömd på grund av det hon har gjort. Men precis som Buber med allvar understryker har jag också sett under RR programmet, i mina intervjuer och observationer att det inte finns någon enkel väg som en skyldig människa kan gå för att ta ansvar, gottgöra sin existentiella skuld och sona det hon gjort. Vägen mot ett försonat liv i världen är en lång, svår och oförutsägbar väg, i synnerhet vid det svåraste brott en människa kan begå – att döda.<sup>421</sup>

Mina intervjupersoner har alla utfört sådana gärningar att det är möjligt att likställa dem med skador som förstört fundamentet för förövarnas egen och varje annan mänsklig existens. Det är också detta jag uppfattar drabbar dem med smärta och lidande. De vet inte hur de ska kunna sona eller ställa till rätta det som blivit förstört. Precis som Buber lyfter fram i sin argumentation så är det heller inte möjligt.

---

<sup>420</sup> Buber, *Människans väg*, 14, 16.

<sup>421</sup> 12 av mina intervjupersoner är dömda för mord, två för mordförsök, två för grov misshandel, en för väpnat rån, en för våldtäkt och tre för ekonomisk brottslighet.

Existentiell skuld är skuld som skapar oåterkalleliga och irreparabla konsekvenser i både den skyldiges och de skadades liv.

Buber lyfter fram den existentiella skuldens viktiga koppling till dess verkliga skuldhandlingar. Detta är också ett av RR programmets fokus: att berätta om, låta andra dela med sig av och att låta förövarna tala om hur deras verkliga skuldhandlingar drabbat och skadat dem själva och andra. Erkännandet av skuld handlar om att erkänna ansvaret för de verkliga skuldhandlingarna och dess konsekvenser och skador i andras liv. Det är den verkliga situationen, hur svår och smärtsam den än är, som blir en hjälp för förövaren på dennes väg mot ett försonat liv.

Det är också så som Buber menar, att det är relationerna i förövarnas, de anhörigas och brottsoffrens liv som skadats och som är fokus för den gottgörelse man talar om under programmets gång. Genom brottet har något blivit förstört i relationen, eller som Raymond uttrycker det, i mitten mellan oss: *Something is broken in the middle, you can both hear and see that.*<sup>422</sup> Det är därför att våra relationer är så viktiga för oss och därför att vi genom dem blir mänskliga, som den existentiella skuldens verkliga skuldhandlingar måste synliggöras, erkännas och tas ansvar för.

Många av mina intervjupersoner uttrycker, vilket Buber också understryker, att den existentiella skulden inte försvinner av sig själv. Den *dröjer kvar hos den skyldige som ett levande minne av det som aldrig kan göras o gjort*. Precis detta återkommer mina intervjupersoner till som det som jagar dem med smärta, mardrömmar och sömnlöshet. De har som Buber också beskriver det, förlorat något väsentligt i sitt liv som människor, vilket flera uttrycker med ord som ”att de känner sig som avskum eller som icke-människor, ingenting”. De vet inte vart de ska vända sig med sin skuld. Ändå skriver Buber att det finns en väg för en skyldig människa mot ett försonat liv. Människan som människa är alltid möjlig att förlösa.

Jag ska nu närmare diskutera de skuldens processer mot ett försonat liv som jag urskiljt i Bubers diskussioner om den existentiella skulden. Jag vill se hur det är möjligt att, med hjälp av dessa processer, förstå det arbete med sin skuld som förövarna genomgår i RR programmet och i mötena med sina anhöriga och brottsoffer.

---

<sup>422</sup> Intervju med Raymond, 26 juli 2013.

## Den existentiella skuldens processer mot ett försonat liv

När Buber diskuterar existentiell skuld i *Skuld och skuldkänsla* framträder tre processer, steg eller vägar en skyldig människa bör företa för att nå ett försonat liv: insikt, uthållighet och gottgörelse. Inte så att de kan liknas vid punkter man prickar av likt steg i en manual. Snarare så att en skyldig människas väg mot ett försonat liv otvetydigt är förbundet med att acceptera och bekänna sin existentiella skuld. Skulden bör också i möjligaste mån gottgöras i förhållande till dem som skadats av skuldhandlingarna. Skuldprocesserna hos Buber är kopplade till ett försonat förhållande till världen.<sup>423</sup> Buber beskriver det så, att de som *genomgått en existentiell skuld* vittnar om att de upplever en vändpunkt, att de känner sig gripna av någonting högre, att de växer in ”i ett tillstånd vars rätta namn är pånyttfödelse”.<sup>424</sup> Ett försonat liv handlar i stor utsträckning om en genomgripande förändring i en människas liv som föregåtts av bestående insikter, existentiell bekännelse och gottgörelse som ett förvandlat förhållande till världen.<sup>425</sup>

En människa kan bearbeta sin skuld inom tre sfärer: trons sfär, juridikens sfär och samvetets sfär. Skuldprocesserna har sin motsvarighet inom varje sfär: insikten inom samvetets sfär motsvaras av syndabekännelsen inom trons sfär och av bekännelsen inom den juridiska sfären. Uthålligheten inom samvetets sfär motsvaras av ångern i trons sfär och avtjänande av straff inom juridikens sfär. Slutligen motsvaras gottgörelsen inom samvetets sfär av botgöring inom trons sfär och skadeståndsskyldigheten inom juridikens sfär. Den sfär som Buber lyfter fram och diskuterar i *Skuld och skuldkänsla* är samvetets sfär då denna, som jag förstår det, tycks vara den svåraste att arbeta med och den som fyller en skyldig människa med störst motstånd. Det handlar som Buber skriver om ett personligt arbete i ”djupet av

---

<sup>423</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 68.

<sup>424</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>425</sup> Se till exempel Maurice Friedman, ”Dialogue, Confirmation and the Image of the Human”, 127, som också identifierar dessa tre steg, vägar eller processer en skyldig människa har att företa om han/hon vill leva i ett försonat förhållande till världen: ”[I]lluminating that guilt, persevering in his identification of himself as the person who took on that guilt, and, insofar as his situation makes possible, restoring the order of being injured by him through the relation of an active devotion to the world.”

det djupaste jag-med-mig [...] detta starka ljus, som belyser dödlighetens avgrund...”<sup>426</sup>

Det som för mitt arbetes vidkommande är intressant är de skuldens processer som en skyldig människa arbetar med inom samvetets sfär. Som många av mina intervjupersoner har berättat har den förlåtelse från Gud och det erkännande inför rätten med påföljande straff de försökt sona sin skuld med hjälp av, inte kunnat hjälpa dem mot ett försonat liv, på ett sådant sätt som de hävdar att mötet med anhöriga och brottsoffer har kunnat. Utifrån Bubers diskussioner förstår jag det så att mina intervjupersoner alla är välbekanta med skuldens processer inom juridikens sfär. Alla är dömda, dock några mot sitt nekande, men alla utifrån en medvetenhet om att de är skyldiga. Vidare är flera också välbekanta med skuldens processer inom trons sfär, där de jag frågat hävdar att inte heller den förlåtelse som trons sfär erbjuder kan ersätta de processer de erfar i det Buber kallar för samvetets sfär. Jag förstår det så, för att låna Bubers ord, att det just är samvetets sfär som är den sfär inom vilken mina intervjupersoner inte tidigare bearbetat sin skuld. Jag uppfattar det så att de både behöver hjälp och stöd för att våga sig in i denna sfärs arbete *och* att det är genom skuldarbetet i denna sfär som de erfar befrielse och försoning. Min vidare diskussion kommer därför att uppehålla sig kring de skuldprocesser mot ett försonat liv som Buber hänför till samvetets sfär.

## Insikt

Buber beskriver tre sammanlänkade processer<sup>427</sup> en skyldig människa måste gå in i för att bearbeta sin skuld. Den första processen, som bär karaktär av uppmärksamhet är

---

<sup>426</sup> Buber, *Skuld och skuld känsla*, 61.

<sup>427</sup> Buber talar ibland om processer, bland om faser, ibland om handlingar och ibland om en väg. Som jag uppfattar det använder han dem synonymt då han talar om insikt, uthållighet och gottgörelse. Framgent kommer jag för enkelhetens skull oftast att använda ordet process. Att jag väljer detta ord handlar också om att jag tycker att det bäst speglar vad som faktiskt sker i och med insikten, uthålligheten och gottgörelsen. Det är en process, ett skeende snarare än en handling. En handling ger associationen till en enstaka händelse där den skyldige aktivt handlar, vilket inte motsvarar det Buber uttrycker. Ordet väg kan ge associationer till att det är vissa sträckor eller avsnitt som man måste tillryggalägga innan man nått fram, vilket jag också uppfattar inte helt speglar det Buber är ute efter. Egentligen beskriver han ett skeende som inte går att systematisera eller strukturera enligt en given ordning. En process motsvarar därför närmast det jag uppfattar att Buber är ute efter, nämligen ett skeende som är rörligt, oförutsägbart och som man inte kan undvika att träda in i om man som skyldig människa vill nå äkta existens och ett försonat liv.



*insikten*. Att inse sin skuld handlar främst om en identifikationsakt: ”den som är skyldig och den som känner skuld är identiska”.<sup>428</sup> Att inse sin skuld är i egentlig mening inte komplicerat. Skulden är inte, vilket jag nämnt ovan, dold eller förträngd eller förlagd till det omedvetnas sfär:

Vi, som lever nu, vet i vilken utsträckning vi har gjort oss historiskt och enskilt skyldiga. Det är ingen känsla och ingen summa av känslor. Det är en faktisk kunskap om verkligheten,<sup>429</sup>

Arbetet med insikt om skuld är i existentiell mening snarare tungt än komplicerat. Buber liknar det vid *en rysning, över att vara identisk med sig själv*:

[I]nsikten om sig själv är i sina mest verkliga ögonblick inte ens en monolog, än mindre innebär det att ett ”jag” och ett ”över-jag” verkligen samtalar med varann: språket sinar och det som här sker är en stum rysning, att vara identisk med sig själv.<sup>430</sup>

Insikten handlar om ett identifikationsarbete; det handlar om att inse att *jag och den skyldige är samma person*. Det är just denna identifikation som gör insiktens arbete tungt. Buber beskriver den skyldiges motstånd mot att gå in i processen, som ett motstånd som har med sanningen och omfattningen av skuldens oåterkalleliga följder i den skyldiges liv att göra:

Han [den skyldige] försöker väl ofta vika undan [...] djupet av sin existentiella skuld, till dess sanningen i detta djup överväldigar honom och han från och med nu upplever att tiden störtar ifrån honom.<sup>431</sup>

Tiden störtar ifrån den skyldige, skriver Buber och uttrycker en insikt om att livet inte är oändligt. Livet är inte obegränsat. Livet tycks genom skulden möta en gräns, ett slags irreversibelt faktum. Gränsen, det oåterkalleliga som skulden har åstadkommit skapar på grund av sina definitiva konsekvenser ett motstånd mot identifikation med skulden hos den skyldige. Skulden synliggör något irreparabelt och oåterkalleligt och detta påverkar ofrånkomligen den skyldiges förståelse av sitt liv. Buber skriver:

---

<sup>428</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 94.

<sup>429</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>430</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>431</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 24.

Här verkar den enda genomträngande, eller åtminstone möjligheten till en genomträngande insikt om det oåterkalleliga i utgångsläget och det irreparabla i det en gång åstadkomna. Det vill säga en verklig insikt om det irreversibla i det liv som har levt. Ett faktum, som dokumenterar sig entydigast i det starkaste av alla mänskliga perspektiv: den egna döden. Inte från någon punkt känns tiden i sådan grad störta framåt som när den skyldige betraktar sig själv. Då han störtar med i samma takt genomfars den som bär på en skuld av en rysning, över att vara identisk med sig själv. Jag – får han klart för sig – som har blivit en annan, har ändå förblivit den samme.<sup>432</sup>

I detta oåterkalleliga och som Buber uttrycker det, obehagliga faktum som skulden tydliggör för den skyldige, finns det hos Karl Jaspers (1883-1969) en intressant koppling till hans förståelse av skuld som en av livets gränssituationer, vid vilken människan har att utkämpa en existentiell kamp.<sup>433</sup> Också för Jaspers innebär mötet med skulden ett möte med det som är definitivt. Samtidigt utgör detta definitiva en möjlighet för människan. Gränssituationerna blir ”vägvisare som pekar utöver världen”, som han uttrycker det.<sup>434</sup>

Identifikationsarbetet är för Buber det nödvändiga första steget i arbetet med den existentiella skulden. Det handlar om att den skyldige, med Jaspers ord, inte ska *gå under vid skuldens gränssituation*. Buber uttrycker sig för visso inte så, utan som jag nämnt i början så handlar *Skuld och skuldkänsla* om att och hur en skyldig människa kan nå ett försonat liv, äkta existens. Även om Buber och Jaspers uttrycker sig olika förstår jag innebörden i bådas tal om hur den skyldige bör förhålla sig till skulden, som likartad. Båda understryker vikten av att närma sig, gå in i, identifiera och inte fly från skulden. Det är genom detta närmande, i detta kvarstannande, genom denna identifikation som den skyldiga människans väg till existens går.

---

<sup>432</sup> Ibid., 20-21.

<sup>433</sup> De gränssituationer Jaspers nämner är kampen, slumpen, döden, lidandet och skulden. Se Karl Jaspers, *Introduktion till filosofin*, övers. Anders Byttner (Stockholm: Orion/Bonniers, 1963), 23.

<sup>434</sup> ”I gränssituationerna framträder antingen det tomma intet, eller också kommer man i beröring med det som trots och ovanför all försvinnande världslig tillvaro egentligen är. Själva förtvivlan blir genom sin fakticitet, genom att den är möjlig i världen, en vägvisare som pekar utöver världen.” (Jaspers, *Introduktion till filosofin*, 25-26). För Jaspers är skulden ofrånkomlig i en människas liv, på samma sätt som döden och lidandet är det. Jaspers talar inte i de tydliga termer av skuldhandlingar som Buber gör, men på samma sätt som Buber understryker vikten av att gå in i identifikationen, talar Jaspers i termer av att människan *ska förbli i gränssituationen* för att inte gå under. Att förbli i gränssituationen eller att identifiera sig med skulden handlar delvis om samma sak, nämligen om att inte fly bort från skulden.

För Buber handlar identifikationen med skulden inte bara om den skyldiges eget liv. Att identifiera skulden med sig själv och bekänna den för sig själv är en absolut nödvändighet som måste föregå ett eventuellt erkännande inför någon annan. Om den skyldiges erkännande av skuld alls ska komma att betraktas som seriöst är denna identifikationsprocess nödvändig. Buber skriver:

Men utan detta starka ljus, som belyser dödlighetens avgrund förblir bekännelsen substanslös i den skyldiges liv, hur tungt vägande dess konsekvenser än må vara, och erkännandet är ännu bara ett patetiskt pladder, som ingen lyssnar på.<sup>435</sup>

Att identifiera existentiell skuld med sig själv och inse ”att jag och den skyldige är samma person”, är alltid ett arbete som måste ske på ett personligt plan. Läkare, präster eller psykoterapeuter kan endast hjälpa den skyldige fram till det som är av strängt personlig art.<sup>436</sup>

### Koppling till mitt material

Om jag skulle sammanfatta mina intervjupersoners utsagor kring hur de upplever sin skuld ser jag att det finns överensstämmelser med det motstånd Buber beskriver, mot att identifiera sig som den som är skyldig. Det tar för flera av intervjupersonerna tid innan de ser sig som ”den som dödade”, ”den som våldtog”, ”den som utövade incest på sin dotter” etc., vilket jag förstår som just ett motstånd mot att vara den som gjorde detta. Det är erfarenheter som med Bubers ord kan liknas vid ”en rysning, över att vara identisk med sig själv. Jag – får han klart för sig – som har blivit en annan, har ändå förblivit den samme.”<sup>437</sup> Motståndet hör samman både med identifikationen och med dess oåterkalleliga och irreparabla konsekvenser i den människans liv. Många förövare har av dessa skäl under lång tid undandragit sig en identifikation med sin skuld, de har försökt döva, förneka eller på andra sätt hålla den ifrån sig. Andys förhållningssätt mot sin skuld och den smärta den orsakat honom under många år är talande för många förövare jag intervjuat: *I used to smoke (daggha) and that helped me*

---

<sup>435</sup> Buber, *Skuld och skuld känsla*, 61-62.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>437</sup> Buber, *Skuld och skuld känsla*, 21.

*to forget about the pain.*<sup>438</sup> Det övervägande flertalet använder droger för att döva det lidande de lever med.

Ett annat exempel på hur det är att leva med sin skuld vilket många av mina intervjupersoner delar med varandra, liknar de erfarenheter Jahmal ger uttryck för: *I felt I was worth nothing. I felt as if I am a scum, the lowest, nothing.*<sup>439</sup> Många uttrycker både hur svårt det är att identifiera sig med sin skuld och hur ont den gör. Denna smärta verkar förstärkas ytterligare av att de inte vet hur de ska handskas med sin skuld och det lidande den generar. De är väl medvetna om att de inte kan betala tillbaka eller gottgöra vad de skadat, men vad ska de då göra?

Enligt Buber sker insikten om skulden på ett personligt plan för en skyldig människa. Hon vet innerst inne att hon är skyldig. Identifikationsprocessen handlar om att acceptera detta och erkänna det, erkänna att ”jag och den skyldige är samma person”. Enligt Buber behöver en skyldig människa hjälp för att kunna närma sig denna acceptans, detta erkännande av skulden och identifikation av densamma. Det hon enligt Buber behöver är stöd från någon som förstår att detta är en process som handlar om en skuld som är kopplad till verkliga skuldhandlingar och att dessa skuldhandlingar måste tydliggöras och erkännas.

Att skulden är kopplad till verkliga skuldhandlingar är tydligt i RR programmet. Det är de verkliga handlingarna som måste accepteras och erkännas. Det är i förhållande till dessa skuldhandlingar som det svåra identifikationsarbetet sker för många av förövarna. Däremot är det en tydlig skillnad i programmet i det att insiktens arbete hela tiden sker i grupp och inte på egen hand efter samtal med terapeut eller läkare som Buber beskriver.<sup>440</sup> Detta att insiktens arbete görs i grupp i programmet medverkar till att det i rummet skapas ett tryggt utrymme<sup>441</sup> för deltagarna. Någon liknade detta vid att deltagarna genom att arbeta med sin skuld på ett sådant sätt att

---

<sup>438</sup> Intervju med Andy, 21 oktober 2013.

<sup>439</sup> Intervju med Jahmal, 22 juli 2013.

<sup>440</sup> Buber lyfter fram hur en läkare, sjuksköterska eller terapeut kan hjälpa den skyldige fram till dennes egen personliga väg, därifrån är allt arbete strängt personligt. Se Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 39, 45-49, 60-61.

<sup>441</sup> Se min vidare diskussion kring ”En trygg plats” i kapitlet ”Det narrativa rummet”, där jag förstår ’en trygg plats’ i mitt sammanhang som ett utrymme av tillitsstrukturell karaktär, till skillnad från så som begreppet (*a safe space*) vanligtvis används – för att värna marginaliserade sammanhang i förhållande till rådande maktstrukturer.

alla kan se och höra både motstånd och erkännande av skuld, bidrar till att de ger varandra tysta tillåtelser. Huruvida det är bättre eller sämre att arbeta med sin skuld tillsammans med en läkare eller sjuksköterska *eller* i grupp såsom det är utformat i RR programmet kan jag inte bedöma. Det jag däremot ser är att denna trygga plats med tysta tillåtelser som skapas i rummet under RR programmet medverkar till att deltagarna inspireras och uppmuntras varandra till att arbeta med sin skuld. Det är i mina ögon anmärkningsvärt att grovt kriminella personer under en veckas tid kan sitta tillsammans i ett rum och bekänna svåra brott. Det har jag under mina år som fängelsepräst aldrig tidigare varit med om och det hänför jag till rummet som en trygg plats där deltagarna ger varandra tysta tillåtelser.

Som jag tolkar Buber är drivkraften bakom att erkänna sin skuld knuten till en längtan efter att *framstå som den jag är*.<sup>442</sup> Denna längtan hör jag inte någon av mina intervjupersoner uttrycka. Däremot hör jag dem säga, *jag längtar efter att bli en bättre människa, jag vill bli en mer ansvarsfull person, jag vill ha ett bättre liv* etc. De vill inte fortsätta att vara de avskum många upplever sig vara och vill därför i den bemärkelsen *inte* bli den de är. Att framstå som den man är handlar enligt Buber inte om att förbli en sämre skyldig människa, utan om att bejaka den kallelse som varje människa har fått. En kallelse som hos den skyldiga människan inkluderar ett accepterande och bejakande av sin skuld. Fokus är att kunna leva öppen med det som är och har blivit och efter bästa förmåga gottgöra det som skadats. Min förståelse är *att bli den man är* och att *bli en bättre människa* är en process som inkluderar ett skyldigvarande som är befriande för den skyldiga människan. I denna bemärkelse tangerar Bubers analyser och mina intervjupersoners svar varandra.

Jag identifierar också en rad andra skäl till att mina intervjupersoner väljer att gå emot sitt motstånd mot att identifiera sig som skyldiga och erkänna sin skuld, än den längtan som Buber beskriver som att framstå som den man är. De vittnesmål från anhöriga och brottsoffer som sker under RR programmets gång spelar här stor roll. Att lyssna till andras berättelser gör att många förövare erhåller en vidgad förståelse för hur de själva skadat sina anhöriga och brottsoffer, vilket medverkar till ett närmande av och en identifikation med sin skuld.

---

<sup>442</sup> Se Buber, *Det mellanmänskliga*, 36.

Att tidpunkten för förövarnas möte med anhöriga och brottsoffer närmar sig påverkar också identifieringen med skulden. Ju mer förövarna i tanken närmar sig sitt möte med antingen sina anhöriga eller brottsoffer tycks denna identifikation bli tydligare och mer tvingande för dem. Det är som om skuldidentifikationen blir oundviklig för förövarna när det blir tydligt att och hur de skadat sina anhöriga och brottsoffer. Flera uttrycker det också så att det inte går att ljuga längre när man har de anhöriga och brottsoffren framför sig.

Det som överraskar mig är att flera förövare trots de svåra brott de begått ändå vågar sig in i denna identifikationsakt med sig själva som skyldiga. Min förståelse av att detta kan ske efter enbart några dagars arbete är framförallt två saker, dels att programmets utförande skapar ett tryggt utrymme och dels att programmet sker i grupp på ett sådant sätt att förövarna sinsemellan ger varandra tysta tillåtelser. Att programmets utförande skapar ett tryggt utrymme hör till stor del samman med att den juridiska processen är avklarad och att förövarna redan är dömda för de brott identifikationsakten handlar om. Många förövare beskriver hur de ljugit inför rätten, i hopp om att inte få ett så strängt straff, även om de vetat sig vara skyldiga. Att RR programmet sker efter att de är dömda medverkar till att ett accepterande, erkännande och identifikation med skulden blir enklare. Risken att straffas för det man erkänner är betydligt mindre under RR programmet än i rätten. Men det ska understrykas att risken att straffas för det man erkänner under programmets gång inte är obefintlig. Erkänner man icke-lagförda brott riskerar man till exempel att en juridisk process dras igång.

De tysta tillåtelser förövarna ger varandra genom att erkänna inför gruppen är ett annat viktigt skäl till att jag tror mig förstå hur förövarna relativt snabbt kan gå in i en för många svår identifikationsakt med sin skuld. Det betyder väldigt mycket för övriga deltagare när en högt uppsatt gängledare erkänner sitt brott och sin skuld och tar konsekvenserna av det genom att avsäga sig sin position i gänget. Alla vet att ett sådant erkännande är förenat med döden om vederbörande inte menar allvar och inte är genuin i sin förändring. Ett sådant erkännande i grupp är därför både en stark signal till övriga deltagare om att detta är tillåtet och ett tecken på stort mod då alla vet vilka konsekvenser vederbörande kan utsätta sig för. I gängen förknippas vanligen mod med att våga utföra våldtäkter, misshandel och mord. Att en gängledare visar att mod plötsligt handlar om i stort sett det motsatta, att erkänna sin skuld och

identifiera sina handlingar som destruktiva, förstår jag därför som både uppmanande och tillåtande för övriga deltagare.

Hos Buber handlar insiktens process om ett identifikationsarbete. I mitt material finns det flera tydliga paralleller till Bubers diskussioner om motståndet mot identifikationen med sin skuld. I mitt material framkommer dock ytterligare aspekter i det insiktsarbete som deltagarna genomgår under programmet och i sina möten med anhöriga och brottsoffer, vilket jag inte kan utläsa ur Bubers diskussioner. En viktig del av det insiktsarbete som deltagarna gör är att de i berättelserna de exponeras för under programmet och mötena, erhåller insikter som de inte omfattat tidigare. Jag vill sammanfatta de nya insikter som många hänvisar till att de erhåller som *att de först nu förstått hur mycket vidare deras skuldhandlingar drabbat och hur många fler som drabbats av dem, än vad de föreställt sig*. Jag uppfattar att detta är betydelsefulla insikter för deltagarna. Dessa nya insikter medverkar i hög grad till att de fortsätter programmet. Dessa insikter motiverar också förövarna i deras identifikationsarbete.

## Uthållighet

Att identifiera skulden med sig själv är inte en engångsföreteelse, inte något en människa gör en gång för alla. Insikt om identitet kräver en livslång uthållighet: ”Efter självinsiktens hårda prov följer ett ännu hårdare, därför att det aldrig upphör: att hålla fast sin identitet med sig själv.”<sup>443</sup> När Buber talar om uthållighet, om en livslång process av självinsikt går mina tankar till tolvstegsprogrammet.<sup>444</sup> De ”tolv stegen” utarbetades av börsanalytikern William Griffith Wilson och läkaren Robert Holbrook Smith, Bill W och Dr Bob, som båda led av allvarligt alkoholmissbruk. De utarbetade en modell som kallas ”Tolvstegsprogrammet” och som bygger dels på gemenskapen med andra som har samma problem och dels på insikt och uthållighet kring identifikationen med sig själv som drogberoende. Inom Tolvstegsprogrammet är uthålligheten (för att använda Bubers ord) en avgörande del i arbetet för att hålla sig drogfri. Insikten, förståelsen av sig själv som beroende av droger, eller som det sägs i programmet, *att erkänna sin maktlöshet inför alkoholen eller drogen*, är det första steget av de tolv. Det är också det steget som man herefter bör förhålla sig till *varje*

---

<sup>443</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 94.

<sup>444</sup> Se till exempel Anonyma Alkoholister, *Anonyma Alkoholister blir myndigt. AA:s första tjugo år* (Stockholm: AA förlag, 1957).

*dag för resten av sitt liv*, om man vill förbli drogfri. Tolvstegsprogrammet speglar väl den betydelse som Buber lägger vid uthålligheten som en viktig följd av identifikationen. Jag uppfattar det så att uthålligheten är *insikten förnyad varje dag*.

Denna tanke på uthållighet som Buber menar bör vara livslång, väcker frågan huruvida det är möjligt att någonsin bli fri från sin skuld. Kan en människa bli skuldfri om hon för resten av sitt liv ska hålla fast vid att *jag och den skyldige är samma person*? Vad tjänar då gottgörelsen till? Som jag uppfattar Buber är skuldfrihet varken ett syfte med eller ett fokus i hans skuldprocesser. Det som är centralt för honom är hur en människa ska kunna nå äkta existens igen, då denna blivit förstörd eller gått förlorad genom skuldhandlingens konsekvenser. Bubers bärande tanke är att en människa genom att erkänna och identifiera sig med sin skuld ska kunna ”bli den han eller hon är förutbestämd att vara”, att hon ska kunna utvecklas i enlighet med sitt väsens bestämelse och därigenom finna ett förvandlat förhållande till världen.<sup>445</sup>

Att inte bli befriad från sin skuld, att inte bli skuldfri är en tanke som också finner sin motsvarighet inom gestaltterapi. Gestaltterapi är en terapiform som har utvecklats ur fenomenologin och existensfilosofin.<sup>446</sup> Centralt i det terapeutiska arbetet är en fenomenologisk uppmärksamhet som kombineras med ett existentiellt val i syfte att hjälpa klienten att bli varse sin egen ”gestalt”, sitt eget livs struktur eller helhet<sup>447</sup> för att därmed kunna *välja* sitt liv, så som det är. Genom att identifiera sin skuld och därefter så att säga tillåta sig själv att vara skyldig eller acceptera att man är skyldig, menar man inom gestaltterapi att man kan ”bli fri”. Dock inte skuldfri, men existentiellt fri. När en skyldig människa inte flyr, förnekar eller föringar sin skuld utan tvärtom accepterar den, blir hon fri att vara den hon är, det vill säga skyldig. I skyldigvarandet ligger en existentiell frihet. Att bli den man är, att acceptera att ”jag och den skyldige är samma person” är samma tankar jag ser i insiktens och

---

<sup>445</sup> Buber beskriver detta i avsnittet om Melanie, en kvinna som vill undvika identifikationen med sin existentiella skuld och på så vis går miste om sina möjligheter till existens, se Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 34ff.

<sup>446</sup> Se Falk, *I virkeligheden*, 11, se också Hostrup, *Gestaltterapi*, 61-63.

<sup>447</sup> Begreppet ”gestalt” är centralt inom gestaltterapi och kan beskrivas ungefär som det sammanhang, den struktur som våra livserfarenheter utgör för oss och som den relation som finns mellan delarna av våra livserfarenheter. Hostrup beskriver termen gestalt som: ”En gestalt är något mera och någonting annat än summan av de delar som bildar den. Den uppstår först och främst i kraft av relationen mellan delarna. [...] En gestalt är alltså en helhet vars strukturella egenskaper bildar en bestämd ’strukturkaraktär.’” Hostrup, *Gestaltterapi*, 66.



uthållighetens processer hos Buber. Buber beskriver det som *existensens stora ögonblick* när en människa beslutar sig för att vara vad hon är:

Det är existensens stora ögonblick, när en människa upptäcker något av sitt väsen och återupptäcker det på varje högre stadium, när hon beslutar sig och förnyar sitt beslut att vara vad hon är och genom att vara sig själv skapa ett äkta förhållande till världen...<sup>448</sup>

### Insikt och uthållighet – fenomenologiska processer

I både insiktens och uthållighetens processer handlar det om att den skyldige går in i ett identifikationsarbete med sig själv. I båda processerna handlar det om att han eller hon uppmärksammar det som Buber beskriver som ”skuldens faktum”, det som är en del av verkligheten och som inte på något sätt är okänt för vederbörande. Den skyldige uppmärksammar skuldfenomenen *så som de framträder* för honom eller henne och gör en återkoppling till sitt liv utifrån sin förståelse och tolkning av dessa. Jag förstår dessa processer som fenomenologiska. En kort utvikning till den nyss nämnda gestaltterapi får fungera som ett tydliggörande av processerna med hjälp av fyra frågor:<sup>449</sup>

- 1) Hur har du det? En fråga vars syfte är att uppmärksamma och undersöka livssituationen.
- 2) Hur vill du ha det?
- 3) Vad kan du göra för att få det så?
- 4) Vad väljer du att göra nu, utifrån det du uppmärksammat, för att få det så som du vill ha det?

Frågorna ett till tre har ett tydligt fenomenologiskt fokus. Dessa frågors syfte är att uppmärksamma livet sådant det är och framträder för oss. Det som uppmärksammas ska sedan återkopplas till det egna livet och förstås utifrån de egna livsförutsättningarna. Denna uppmärksamhet och förståelse av livet behöver inte få

---

<sup>448</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 36.

<sup>449</sup> Se Falk, *I virkeligheten*, 121.

några praktiska konsekvenser.<sup>450</sup> De praktiska konsekvenserna av att uppmärksamma fenomenen i livet inträder först i och med att vederbörande träffar ett val utifrån det han eller hon har uppmärksammat. Det är då vederbörande träder in i en existentiell process, vilket den fjärde gestaltterapeutiska frågan vill tydliggöra och uppmana till. Psykoanalytikern, psykiatrikern och gestaltterapeuten Björn Wrangsjö uttrycker den gestaltterapeutiska grundhållningen (den fenomenologiska uppmärksamheten i kombination med det därpå följande existentiella valet) så här:

Gestaltterapeuten arbetar inte direkt med utveckling, symptom eller problem utan med växande insikt; vad jag är för människa och hur jag bär mig åt för att vara den jag är. Hurdan är min självbild, hur upprätthåller jag den och hur har den vuxit fram? Att se sig själv här och nu och i ett historiskt perspektiv ger plötsligt en möjlighet till val som tidigare inte funnits.<sup>451</sup>

Sett i skuldens sammanhang tydliggör insiktens och uthållighetens processer skuldfenomenen för den skyldige. Han eller hon förstår dem genom att relatera dem till sitt liv. Men ännu har han eller hon, som Buber säger "inte avgjort sig". Det är först när den skyldige bekänner sin skuld och söker gottgöra "den människa inför vilken jag är skyldig" som hon avgör sig.<sup>452</sup> Att bekänna sin skuld är en nyckel i Bubers försoningsprocess. Det är avgörande att bekänna sin skuld, inte för att undkomma skuldens konsekvenser, bli befriad från dess tyngd eller nå äkta existens, som om bekännelsen vore ett medel någon använder för att uppnå sina egna önskvärda mål. Detta beskriver Buber som ett sätt att "begå en bekännelse".<sup>453</sup> En *existentiell bekännelse* som Buber efterfrågar, är en bekännelse man företar utifrån "en inre samling till det vakna samvetets stora handling i insikt om och en bestående identifiering med sig själv och ett försonat förhållande till världen."<sup>454</sup> Att bekänna sin

---

<sup>450</sup> Se vidare Falks bok *I verkligheten*, 121, där han utvecklar övergången från fenomenologi till existentiell process med hjälp av ett praktiskt exempel från bibelberättelsen om den lame mannen vid Betesda damm.

<sup>451</sup> Björn Wrangsjö, förord till *Gestaltterapi. En introduktion till grundbegreppen*, av Hanne Hostrup, övers. Lena Wikström/Ole Schmidt (Stockholm: Bokförlaget Mareld, 2002), 7.

<sup>452</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 96.

<sup>453</sup> Ibid., 66. Buber talar i sammanhanget om att begå en bekännelse och hur längtan efter äkta existens kan vara så stark att det finns människor som vill använda sig av bekännelsen som ett medel att nå äkta existens, trots att bekännelsen inte bygger på någon verklig skuld. Det handlar helt enkelt om att använda sig av lögn för att nå det som en bekännelse kan leda till.

<sup>454</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 68.

existentiella skuld handlar både om modet att hålla kvar insikten om sig själv som skyldig och om att bekänna sin skuld för att om möjligt hjälpa och gottgöra den man står i skuld till. Den existentiella skulden är förbunden med en annan människa, därför måste denna också bekännas för vederbörande (i den utsträckning det är möjligt). Det är så gottgörelsens process tar sin början.

### **Koppling till mitt material**

Uthållighetens process följer ur insiktens. Uthålligheten handlar om att hålla fast vid den identitet som insikten lett den skyldiga människan att acceptera och erkänna. Uthålligheten är enligt Buber livslång. Erkännande av skuld står för Buber inte i relation till skuldfrihet utan tvärtom till ett skyldigblivande som hjälper den skyldiga människan att bli den hon är genom att acceptera det som är och har varit. Buber beskriver detta arbete som ett ännu hårdare arbete än identifikationens, eftersom det är livslångt och inte handlar om att bli fri från sin skuld. Jag tolkar Bubers uthållighetsprocess på ett gestaltterapeutiskt sätt – när man erkänner sin skuld blir man existentiellt fri, men inte skuldfri. Skyldig till den handling man begått är man livet ut, men genom att erkänna den och acceptera sig själv som den skyldige kan man bli fri att vara den man är.

Många av mina intervjupersoner berättar om en befriande, lättande känsla när de har erkänt sitt brott och sin skuld i synnerhet inför sina brottsoffer. Min förståelse av det är att det är i relation till brottsoffren som förövarnas skuld blir som mest tydlig, det är de som direkt har skadats av förövarens handlingar. Flera förövare beskriver mötet med sina brottsoffer som det som fått dem att kunna sova igen, sluta drömma mardrömmar, känna sig som en person igen, vilket är starka beskrivningar av något som förändrat deras livssituation. Andra använder uttryck som att det var skönt att lägga korten på bordet, att äntligen berätta sanningen, att kunna svara på deras frågor, även om de också beskriver detta som något av det svåraste de varit med om.

Jag har ovan nämnt att jag blivit förvånad över flera likartade svar jag fått på frågan om hur det har känts att erkänna sitt brott och sin skuld inför sina brottsoffer. Flera av intervjupersonerna har då svarat att de tycker att det har varit viktigt för dem att få höra hur brottsoffren mår och har haft det efter brottet. Egentligen svarar intervjupersonerna inte direkt på min fråga. Flera av dem har en annan upplevelse av erkännandet än jag förväntade mig och denna upplevelse delar de dessutom med

varandra, nämligen att det var viktigt att höra hur brottsoffren mådde. Kanske är det så att deras svar hör ihop med detta att ett erkännande av sin skuld inte handlar om att bli fri från den. Kanske är det så att brottsoffrens berättelser i anslutning till att förövarna erkänner sin skuld både bekräftar och befäster deras skyldigvarande, men på ett befriande vis. Jag skriver kanske, eftersom detta inte har varit min initiala förståelse av de svar som förvånade mig. Det som snarare har varit min förståelse av det befriande i att höra hur brottsoffren har det har varit knutet till en kapacitet som jag ser framträda i mötet. När brottsoffren berättar och visar vad de behöver av förövaren och vederbörande möter dessa behov skapas något jag kallar för *a space of possibilities*.<sup>455</sup> Meningsfulla möjligheter att kunna göra någonting i en situation med oåterkalleliga konsekvenser uppstår då förövarna svarar på brottsoffrens frågor, lyssnar till deras sorg och ilska eller erkänner och tar på sig hela skulden för brottet.

Jag kan se att detta att bli skyldig också kan skapa en känsla av befrielse, en befrielse från att behöva låtsas eller dölja det och den man egentligen är, nämligen skyldig. Därför vill jag fortsättningsvis i mina reflektioner inkludera min förståelse av Bubers uthållighetens process som befriande i det att erkännandet skapar ett skyldigvarande hos den skyldige. Men mot bakgrund av mina svar och tolkningar av meningssammanhang vill jag understryka att befrielsen *i stor utsträckning* också handlar om kapaciteten att kunna göra någonting.<sup>456</sup>

Det finns ytterligare en skillnad mellan mina intervjupersoners erfarenheter och Bubers förståelse för uthållighetens process. Mina intervjupersoner tycks inte vilja, orka eller kunna identifiera sig med sin skuld på egen hand, mer än i den utsträckningen att de vet att de är juridiskt skyldiga. Både identifikationen med och uthålligheten kring den existentiella skulden tycks för mina intervjupersoner vara förbunden med mötet med deras anhöriga och brottsoffer. Min tolkning av detta, vilket jag argumenterar för och utvecklar nedan, är att det tycks vara av stor betydelse för förövarens identifikation att vederbörande upplever att det finns *möjlighet att göra någonting*. Med detta menar jag att brottsoffrens (och även i viss utsträckning de

---

<sup>455</sup> Se kapitlet "Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden", sidan 183.

<sup>456</sup> Denna diskussion för jag mera utförligt i kapitlet "Erkännandet".

anhörigas) berättelser rymmer handlingsuppmaningar, vilka är av betydelse för förövaren i detta identifikationsarbete om vederbörande svarar på det.<sup>457</sup>

## Gottgörelse

Det är när relationer och den mänskliga existensens ordning kränks och människor inte förmår svara på sin personliga kallelse, som existentiell skuld uppkommer. Vore det så, som Buber säger, att en människa *enbart* stod i skuld mot sig själv hade det varit nog för henne att arbeta med insiktens och uthållighetens kamp. Men en människa är också alltid skyldig gentemot en annan levande varelse, det är därför hon även måste följa gottgörelsens väg.

Buber använder begreppet gottgörelse om något som vanligen inte uppfattas som gottgörelse. Att gottgöra existentiell skuld är i egentlig bemärkelse inte möjligt, enligt Buber. Det går inte att återta skulden och dess följder, ersätta eller betala tillbaka den, som vore det en gäld. Att gottgöra handlar istället för Buber om att erkänna skulden *inför* den man skadat. I gottgörelsens process är den andra människan viktig, den människa som blivit skadad av den skyldiges skuldhandling. Gottgörelsens process med dess fokus på erkännandet *inför* den man skadat är viktig för att det är den människans liv, *hennes liv och tillvaro* som har blivit skadat av den skyldiges skuldhandling. Därför skriver också Buber i nästa mening att den skyldige efter förmåga ska försöka hjälpa henne att övervinna följderna av skuldhandlingen.

Buber sammanfattar gottgörelsen som ”ett försonat förhållande till världen”,<sup>458</sup> vilket inrymmer både ett erkännande och någon form av aktiv försonande handling gentemot den skadade. Buber uttrycker sig i termer av ”nytt tjänande”,<sup>459</sup> ”handling på det vakna samvetets plan”,<sup>460</sup> ”återknytande till världen genom försoning”,<sup>461</sup> ”förvandlat förhållande till världen”.<sup>462</sup> Att det inte är tillräckligt med insikten och

---

<sup>457</sup> Se vidare min diskussion i kapitlen ”Det narrativa rummet” och ”Erkännandet”.

<sup>458</sup> Buber, *Skuld och skuld känsla*, 68.

<sup>459</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>460</sup> *Ibid.*

<sup>461</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>462</sup> *Ibid.*, 97.

uthålligheten i frågor om skuld i Bubers försoningsprocess är uppenbart Även en återkopplande försoningsgärning i förhållande till den man är skyldig är nödvändig.

Den försoningsgärning, den handling på det vakna samvetets plan, det nya tjänandet och det försonade förhållandet till världen som Buber talar om handlar snarare om en grundläggande attityd hos den skyldige gentemot världen och den andre, än om en specifikt definierad handling. Gottgörelsen kan därför liknas vid det som Maurice Friedman beskriver i Bubers filosofi som en djupt mänsklig attityd som förändrar mitt förhållande till den andre och till världen:

What is vital here, however, is not philosophical theory but human attitude, not whether I "affirm" or "deny" the world in my soul, *but how I let my soul's attitude toward the world come to life, life that acts upon the world* [min kursivering].<sup>463</sup>

Det nya tjänandet och det förvandlade förhållandet handlar om en förändrad attityd till skulden och det skadade i världen och hos den andra människan. Det handlar som jag förstår det om hänvändelse i motsats till självtillvändhet, om att vända sig till den som skadats och lyssna in vilka följder som vederbörande behöver hjälp att övervinna och vad som behöver helas. Det är inte för att den skyldige ska uppnå frid och befrielse enbart för egen del (enbart) som vederbörande ska gå in i gottgörelsens process, det är för den andre, för världen *och* för sig själv. Det är i grunden till ett nytt tjänande och ett förändrat förhållande till världen genom en förändrad attityd, som Buber uppmanar den skyldige. Det handlar om som Hilary Putnam beskriver det, en attityd som "will *transform* one's life even when one is back in the 'It-world'."<sup>464</sup> Det är också därför, men inte enbart, som mötet med den man skadat genom sina skuldhandlingar är så viktigt. Inte som ett medel för att nå denna förändrade attityd, utan som något som följer ur just en önskan och en vilja att göra gott för den andre och för världen. Drivkraften som jag förstår det är att om "tillvarons ordning har skadats behöver den helas".<sup>465</sup> Det är vårt gemensamma fundament som jag genom min skuldhandling har skadat. Det är för både din och min skull som denna skadade ordning måste helas.

---

<sup>463</sup> Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878-1923* (London: Search Press, 1982), 348.

<sup>464</sup> Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press, 2008), 67.

<sup>465</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 57.

Det är inte alldeles enkelt att uttröna hur Buber ser på det gottgörande mötet mellan den skyldiga människan och den som skadats av hennes skuldhandlingar. Buber beskriver detta möte med endast några få rader på de allra sista sidorna i *Skuld och skuldkänsla*. Det är inte omedelbart så att jag förstår det som ett Jag-Du möte eller en dialog mellan två personer som med sitt väsen har vänt sig till varandra. Det är inte heller ett Jag-Det möte eller någon form av monolog Buber beskriver i det gottgörande mötet. Mötet bär tydliga drag av dialog och Jag-Du möte i det att det är just den som skadats av den skyldiga människans skuldhandlingar som vederbörande avser och vänder sig till. Vidare är det den skadades erfarenheter och följder av skuldhandlingarna som på något sätt förmedlas i mötet och riktas till den skyldige. Således avser den skadade att vända sig till just den skyldige för att förmedla sina erfarenheter. Jag skulle vilja beskriva det gottgörande mötet som ett möte med drag av ett mellanmänniskt möte, ett möte som med Bubers ord kan beskrivas så att:

Det kommer inte an på någonting annat än att vardera två människor vederfares den andre som just denna bestämda andre. Att var och en av de båda blir medveten om den andre och därför förhåller sig så till honom att han icke behandlar honom som ett objekt, utan som partner i ett livs skeende – det må så vara en boxningsmatch. [...] att var och en inför sin samtalspartner verkligen menar just denna andra människa. [...] Jag accepterar den människa jag står inför, så att mina ord riktas med största allvar till henne, just till den hon är.<sup>466</sup>

Jag förstår det gottgörande mötet som ett möte där båda parter riktar sig till varandra och ”menar just denna andra människa” och riktar sina ord ”med största allvar till henne, just till den hon är”.<sup>467</sup> Detta möte menar jag därför ha drag av det mellanmänniska.

Det Buber hela tiden både utgår ifrån och lyfter fram i det han beskriver som äkta möte, dialog, Jag-Du möte och grunden i det mellanmänniska skeendet är *ömsesidigheten*. Det är först då två människor möter varandra i ömsesidighet eller på ett sådant sätt att ömsesidighet kan uppstå, som man enligt Buber kan tala om det mellanmänniska, ett äkta möte eller en dialog:

---

<sup>466</sup> Buber, *Det mellanmänniska*, 23, 43.

<sup>467</sup> ”Att mena den andre” som Buber uttrycker på en del ställen innebär som han också skriver: ”Att ’avse’ någon betyder i detta sammanhang att i möjligaste mån göra den andre verkligt närvarande för sig.” Se vidare Buber, *Det mellanmänniska*, 65.

Jag avser emellertid med det mellanmännsliga uteslutande sådant som aktuellt sker mellan människor, antingen i full ömsesidighet, eller på ett sådant sätt att det utan vidare kan intensifieras och fullföljas till ömsesidighet; ty båda parter delaktighet är ett ovillkorligt krav.<sup>468</sup>

Jag förstår Bubers gottgörelsemöte som ett möte som inkluderar båda parter delaktighet och som ett möte där var och en menar just den andre och vänder sig mot denne andre. Därför kan jag inte annat än att förstå mötet i termer av ömsesidighet eller åtminstone på ett sådant sätt att det *utan vidare kan intensifieras och fullföljas till ömsesidighet*.

Det finns en öppning hos Buber för försoning *utan* möte med den skadade. Även om det inte är möjligt att nå den man skadat, exempelvis om vederbörande är död, så är gottgörelsen inte omöjlig verkar Buber implicera. Dock är detta en möjlighet, först *efter* försöken att nå den skadade, inte som ett *alternativ till* att nå vederbörande: ”Gottgörelse innebär *först och främst* [min kursivering] att jag möter den människa inför vilken jag är skyldig – om jag fortfarande kan nå honom [eller henne] på jorden”,<sup>469</sup>

Buber säger också att det är möjligt att hela det som skadats även på andra platser än där skadan tillfogades: ”Ty har tillvarons ordning tillfogats en skada kan den helas på obestämbar många andra platser, än där den tillfogades.”<sup>470</sup> Detta ska inte förstås som att försoning är möjlig att nå *utan* möte med den eller dem som skadats. Snarare ska det förstås mot bakgrund av den typ av skador som den existentiella skulden vållar. Den typ av skador existentiell skuld vållar (som exempelvis tillit som går förlorad, värdighet som förstörs, respekt som omintetgörs eller kanske svåra fysiska skador) är inte möjliga för den skyldige att hela på den plats skadorna skett. De är kanske inte möjliga att hela alls. Men därmed är det inte sagt att gottgörelsen, försöken att ställa till rätta är omöjliga. Kanske finns det annat som är möjligt att göra för att åstadkomma gottgörelse och helande. Det är så jag förstår Bubers tal om gottgörelse och att detta också kan ske på andra platser än där skadan tillfogades.

---

<sup>468</sup> Ibid., 25.

<sup>469</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 96.

<sup>470</sup> Ibid., 57.



## Gottgörelse – en existentiell och dialogisk process

Hos Buber finns det ett tydligt skifte mellan insiktens och uthållighetens processer å ena sidan och gottgörelsens process å andra sidan. Lite tillspetsat kanske man kan säga att perspektivet i processerna skiftar från substantiv i insiktens och uthållighetens processer till verb i gottgörelsens process. Det Buber nämner som det första som sker i skiftet mellan processerna är egentligen samma sak, nämligen att den skyldige *erkänner* sin skuld. Erkännandet är en viktig del i insiktens och uthållighetens processer, i identifikationsarbetet. Tillika är det en viktig del i gottgörelsens process, nu *på ett annat sätt*. Man skulle kunna beskriva det så att erkännandet i gottgörelseprocessen *händer* eller *sker* i dialog, medan erkännandet i insiktens process *inzes* eller *tänks* i monolog.

I gottgörelsens process måste den skyldige träffa ett *val*, han eller hon måste *välja* konsekvenserna av sin insikt och uthållighet. Som Buber skriver handlar det just om ett val här. Den som är skyldig kan välja att ”svepa in [sig] i tigandets mantel”<sup>471</sup> eller gå in i ansvaret och erkänna inför den skadade och gottgöra. I enlighet med den fjärde gestaltterapeutiska frågan (Vad vill du göra nu, utifrån det du uppmärksammat, för att få det som du vill ha det?) går den skyldige nu in i en existentiell process. Som religionsfilosofen Benkt-Erik Benktson (1919-1998) skriver i boken *Existens och tro*: ”Vill man leva ”existentiellt”, måste man inse och ta konsekvenserna av att man, dvs. du och jag, just vi!, existerar.”<sup>472</sup> Att välja konsekvenserna av det man insett är något annat än att uppmärksamma och undersöka fenomenen. För Buber handlar detta mycket konkret om att välja att vara den eller det man är, det vill säga *skyldig*. Dessutom handlar det om att erkänna sin skuld inför den man skadat och att hjälpa vederbörande att övervinna följderna av ens skuldhandlingar. Jag uppfattar dessa båda ”handlingar” som en ofrånkomlig följd av valet utifrån insikten om att jag är skyldig.

Gottgörelsens process är inte enbart existentiell, den är också *dialogisk*. Att välja konsekvenserna av sin skuldinsikt handlar otvetydigt om att uppfatta sin delaktighet. När Buber talar om delaktighet i detta sammanhang, handlar det om att den skuld som den skyldige uppmärksammat och identifierat med sig själv är skuld som står i

---

<sup>471</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 52.

<sup>472</sup> Benkt-Erik Benktson, *Existens och tro. Från Sokrates till Simone de Beauvoir* (Lund: Bo Cavefors Bokförlag, 1977), 12.

relation till en annan levande varelse. Denna skuld ska också i möjligaste mån gottgöras i relation till den som skadats. Därför vill jag beskriva gottgörelsens process inte bara som existentiell, utan också som dialogisk. Men processen är inte dialogisk enbart på grund av att en annan människa är inblandad. Det dialogiska i processen förutsätter en uppfattning av delaktighet. Delaktigheten handlar om att den skyldige förstår att någonting sägs eller angår honom eller henne, inte nödvändigtvis som ett direkt tilltal utan snarare som en uppmärksamhet, en upptäckt av att jag har som Buber säger, "fått med henne att göra".<sup>473</sup> Någonting med henne gäller mig, angår mig. Det är själva förbindelsen (eller som Buber säger, förbundenheten) som utgör den dialogiska förutsättningen:

Långt ifrån att vara kraven vuxen, vet jag dock att jag i anspråket tilltalas och att jag i ansvarstagandet ger mitt svar.<sup>474</sup> [...] Du, med detta ditt dödliga stycke liv, är den som avses. Detta ögonblick är inte undantaget därifrån, det lutar sig på det som varit och vinkar till det som ska bli; de stunder som ännu återstår att leva. Du kastas inte ut i en fullhet utan band, du är efterfrågad till förbundenhet.<sup>475</sup>

Att den skyldige uppfattar sin delaktighet, sin 'förbundenhet', får både existentiella och dialogiska konsekvenser för vederbörande. I denna förbundenhet finns det en uppmaning, ett tilltal, som den skyldige kan välja eller inte välja att ta på allvar och följa. Buber skriver:

På den uppmärksamme ställs sålunda kravet, att han ståndaktigt möter den pågående skapelsen. Den pågår som tal [...] [som] personliga vardagliga händelser. Det är i dem vi tilltalas, som de nu är, "stora" eller "små", och de händelser som tycks oss stora överlämnar inte större tecken än de andra. I och med att vi uppfattar vår delaktighet, är vår hållning ännu inte avgjord. Fortfarande kan vi alltid svepa in oss i tigandets mantel [...] Vad vi säger med vårt väsen, består i att vi tar itu med situationen, ger oss in i situationen, den, som just nu infunnit sig och vars yttre vi inte tidigare kände och inte kunde känna, därför att det ännu aldrig förekommit någon likadan.<sup>476</sup>

Det Buber beskriver här kan liknas vid skuldens processer mot ett försonat liv i sin helhet. En skuldhändelse riktar sig till den skyldige. Den skyldige uppmärksammar ett

---

<sup>473</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 33.

<sup>474</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>475</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>476</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 51-53.

krav, ett tilltal, något som angår just honom eller henne. Här menar jag att vi kan se både insiktens och uthållighetens processer. Den skyldige upptäcker och inser att skuldhandelsen är förbunden med honom eller henne. Med andra ord, den skyldige uppfattar härmad sin delaktighet. Men fortfarande är den skyldiges hållning inte avgjord, säger Buber. Det är här vi ser valets betydelse. Den skyldige kan välja att *svepa in sig i tigandets mantel* eller *ta itu med situationen med sitt väsen*. Att ta itu med situationen med sitt väsen handlar om att gå in i skuldens relationella och dialogiska sammanhang. Det handlar om att vända sig till den andre, till den man skadat, till just honom eller henne. Det handlar om att vända sig (hän) mot den andre (hänvändelse), till skillnad från den självtillvändhet som är dess motsats och som utgör det-världens modus. Det är så människor som genomgått en existentiell skuld när äkta existens (inte som ett mål utan som en konsekvens av ett förändrat förhållande till världen). Buber konstaterar att människor som genomgått en existentiell skuld, följt sitt samvete, lyssnat till och valt den uppmaning som finns i den förbundenhet vi alla egentligen lever i, de beskriver det tillstånd som de erfar som att ha blivit ”gripna av någonting högre, som om de hade växt in i ett tillstånd vars rätta namn är pånyttfödelse”.<sup>477</sup>

### **Koppling till mitt material**

Det jag ser och hör många av mina intervjupersoner vittna om då de möter sina brottsoffer är *befrielse*, en befrielse från mardrömmar, sömnlöshet, oro, tyngd av skulden och förakt för sig själv. Alla kopplar denna befrielse till mötet med sina brottsoffer. Flera av dem beskriver att det har varit befriande att höra hur brottsoffren har det, andra hur betydelsefullt det har varit att svara på deras frågor och berätta sanningen för dem.

Buber beskriver hur den som genomgår en existentiell skuld säger sig uppleva befrielse i termer av att känna sig gripen av någonting högre, en vändpunkt, en pånyttfödelse. Jag förstår det så att det hos honom finns en koppling mellan befrielsen och den delaktighet och förbundenhet som följer ur avgörelsen. Att uppmärksamma att något angår mig, något sägs mig och att välja att svara på det som sägs, med hela mitt väsen, är att uppfatta och ta sin förbundenhet på allvar genom att bli delaktig.

---

<sup>477</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 98.

Utifrån Buber uppfattar jag den känsla av befrielse mina intervjupersoner ger uttryck för i mötet med brottsoffren som sammanhängande med att de uppfattar sin förbundenhet och accepterar sin delaktighet, till exempel genom att svara på deras frågor och säga sanningen till dem. Jag uppfattar det så att förövarna i mötet uppmärksammar att något sägs dem, riktar sig till och angår dem, *just dem*. Att uppfatta sin förbundenhet och välja att acceptera sin delaktighet i brottsoffrens liv handlar om att *inte svepa in sig i tigandets mantel*, utan om att avgöra sig genom att bekänna sin existentiella skuld inför brottsoffren, lyssna på deras erfarenheter, svara på deras frågor, och på de sätt som är möjligt, hjälpa dem att övervinna följderna av kränkningen.

Ett annat skäl till erfarenheter av befrielse som jag förstår genom mina intervjuer och observationer är möjligheterna i det jag kallar *a space of possibilities*. Jag förstår detta som ett utrymme som ger möjligheter till kapacitetsskapande erfarenheter för förövaren då vederbörande antar dem. Till viss del tangerar detta vartannat – att uppmärksamma sin delaktighet och att upptäcka att möjligheter uppstår. Båda erfarenheterna skapar befrielse hos förövaren då de antas.

Men det finns en skillnad i sammanhanget som jag vill uppmärksamma och den handlar om vad de kapacitetsstärkande erfarenheterna kan få för konsekvenser för förövaren som inte enbart handlar om befrielse – utan även om kompetens och kapacitet. Att erkänna att jag *valde* att utföra den skuldhandling jag utfört är konstruktivt i den bemärkelsen att jag därigenom kan upptäcka att jag faktiskt äger kapacitet *att handla, att välja*. Har jag haft kapacitet att välja att begå detta brott, har jag också kapacitet att välja på ett annat sätt, handla på ett annat sätt nästa gång, i framtiden.

En problematik jag uppmärksammar i Bubers diskussioner kring gottgörelsens process i förhållande till mitt material, är huruvida man kan förstå det gottgörande mötet som, eller med drag av, dialog och ömsesidighet. Visserligen säger inte Buber explicit att det gottgörande mötet är en dialog där båda parter möter varandra i ömsesidighet. Inte heller talar han om mötet som att det *utan vidare kan intensifieras och fullföljas till ömsesidighet*. Men om man ska förstå det gottgörande mötet som ett steg mot ett försonat liv så är dialogen och ömsesidigheten en förutsättning i mötet, som jag förstår Buber. Gottgörelsen handlar inte om att den skyldige ska ”bli av med” sin skuld. Buber lyfter i stället fram gottgörelsen som ett viktigt led i skuldens processer

mot ett försonat liv, eftersom skulden orsakat en skada i relationen mellan den som skadat och den som skadats. Friedman skriver: "Existential guilt is a real event between persons – a rupture of dialogue. As such, it must not only be recognized, but repaired – through the reestablishment of dialogue."<sup>478</sup> Jag förstår det så att vägen till försoning för Buber, går genom dialog. Det är genom att träda in i en äkta relation igen, i dialog som den skyldige kan nå ett försonat liv i världen: "The person who suffers from existential guilt can reenter the dialogue", skriver Friedman.<sup>479</sup>

Men kan man egentligen tala om ömsesidighet eller dialog i mötet mellan den som skadat och den som skadats? Det är just här jag anar en konflikt mellan skuldens processer mot ett försonat liv så som jag förstår Buber – och mitt intervjumaterial. Det är inte alltid en självklarhet att brottsoffret vill träffa sin förövare. Om vederbörande ändå vill detta, kanske han eller hon inte alls vill förhålla sig till förövaren inom ramen för ömsesidighet eller dialog. Brottsoffret kanske vill förhålla sig neutral. Han eller hon kanske till och med är hatiskt inställd.<sup>480</sup> Det som emellertid är viktigt att komma ihåg i sammanhanget är att för Buber har det dialogiska förhållningssättet inte nödvändigtvis med sympati, närhet och kärlek att göra. En dialog *kan* också uppstå i utrymmet som sträcker sig långt utanför sympatins gränser.<sup>481</sup> Den avgörande skillnaden är huruvida personerna förhåller sig till varandra som objekt eller inte. Det avgörande är att man som Buber uttrycker sig, "verkligen menar varandra". Det finns en djup innebörd i detta att verkligen mena den andra människan och att med största allvar rikta sina ord till henne, just till den hon är. Som jag uppfattar brottsoffermötena inom ramen för RR programmet har det stor betydelse att den skyldige och de som skadats av den skyldiges skuldhandlingar verkligen vänder sig till varandra. Någoting riktas till just denna människa och ingen annan. Det är vidare just den människa som menas och ingen annan, för det är hon som blivit skadad och det är jag som skadat. Men min fråga är om detta att vända sig till varandra i brottsoffermötet verkligen handlar om dialog och ömsesidighet? Jag

---

<sup>478</sup> Friedman, "Dialogue, Confirmation and the Image of the Human", 127-128.

<sup>479</sup> Ibid., 127.

<sup>480</sup> Jämför Maurice Friedman, *Martin Buber: The life of Dialogue* (New York: Harper & Row, Publishers, 1960), 59: "Hate sees only a part of a being. If a man sees a whole being and still hates, he is no longer in relation but in I-It; for to say Thou to a man means to affirm his being."

<sup>481</sup> Buber, *Det mellanmänskliga*, 22-23.

väljer att förstå det så att detta att vända sig till varandra, att verkligen mena den andre i brottsoffermötet är *steg mot dialog*, är del av ett möte som *utan vidare kan intensifieras och fullföljas till ömsesidighet*, men som ännu inte är ett ömsesidigt möte.

Hur jag än förstår gottgörelseprocessen hos Buber är det svårt att komma förbi ömsesidigheten och dialogen i mötet. Detta får konsekvenser som utifrån mitt sammanhang, inte omedelbart är enkla att arbeta vidare med.<sup>482</sup> Ett tydligt problem öppnar sig i det som sociologen Joachim Israel (1920-2001) skriver om Bubers ömsesidighet: "Ömsesidighet slutligen, bygger på det tidigare diskuterade inbördes reciproka erkännandet av varandra, just som *personer*, som uppfattar varandra som likställda med hänsyn till samma rättigheter och samma skyldigheter."<sup>483</sup> I brottsoffermötet har förövaren och brottsoffren varken samma skyldigheter eller samma rättigheter. Israel skriver vidare att ömsesidigheten hos Buber innebär: "också att två personer delar samma upplevelse mot bakgrund av gemensamma känslomässiga och kognitiva perspektiv".<sup>484</sup> Jag förstår Buber så att han vill undvika en maktstrukturell eller hierarkisk skillnad mellan personerna i ett möte. Som Israel också skriver: "Likställdheten och ömsesidigheten är det centrala i personlighetsprincipen."<sup>485</sup> Centralt för Buber är ju att: "Mitt Du inverkar på mig, liksom jag inverkar på det."<sup>486</sup> Ofrånkomligt är att både brottsoffer och förövare påverkar varandra i mötet, härom finns det inget att säga, mer än att självklart är det så. Men att de skulle dela samma känslomässiga och kognitiva perspektiv är något som jag menar inte alls stämmer. Faktum är att det nästan alltid är just det motsatta som gäller. Brottsoffret och förövaren har nästan alltid var sin erfarenhet och tolkning av vad som skett. Syftet med mötet är inte heller *att* de ska komma fram till en

---

<sup>482</sup> Tanken på ömsesidighet har bland andra Lévinas uppmärksammat som ett dilemma i Bubers Jag-Du filosofi. (Lévinas, *Totality and Infinity*, 68-69). Lévinas ställer sig frågan om Bubers ömsesidighet inte leder till en föreställning om att människor enbart vill ha vänskapliga och fridfulla relationer med varandra. För Lévinas är den intersubjektiva relationen inte en relation präglad av ömsesidighet, utan av asymmetri. Mötet med den andre är för Lévinas främst ett möte som präglas av ansvar. För Lévinas innebär mötet med den andre en möjlighet till subjektblivande, vilket jag kommer att diskutera i nästföljande kapitel. För Buber innebär subjektblivandet ett möte med Duet i ömsesidighet, vilket jag menar blir problematiskt i den specifika situation som förövaren befinner sig i då vederbörande möter sina brottsoffer, då detta möte är asymmetriskt strukturerat.

<sup>483</sup> Israel, *Martin Buber*, 140.

<sup>484</sup> Ibid.

<sup>485</sup> Ibid, 139.

<sup>486</sup> Buber, *Jag och du*, 22.

gemensam tolkning av det som skett. Ett viktigt syfte med mötet är att förövaren ska vidga sin förståelse av de skador han/hon orsakat sina brottsoffer genom att lyssna till deras erfarenheter och berättelser. Med mindre än att förövaren har insett hur brottet skadat brottsoffren blir ansvarstagandet svårt för vederbörande. Det är brottsoffren som har en överordnad position i förhållande till vad som skett vid kränkningen.

Jag förstår ömsesidighetens och dialogens relevans och storhet vid de tillfällen då det verkligen sker ett möte i dialog mellan två personer. Det ligger en storhet förborgad i den unika närvaro som präglas av likställdhet, ömsesidighet och icke-hierarki. Buber nämner själv många exempel på dylika möten och det är lätt att instämma. Men det ligger också en svaghet förbunden med dialogen och ömsesidigheten, åtminstone så vitt jag kan bedöma, i förhållande till försoningsprocessen. Hur är det möjligt att nå äkta existens, att förverkliga sitt sanna väsen, att utveckla sina unika möjligheter med mindre än att en människa gör det genom att träda in i en äkta relation? Hur är det möjligt att nå ett försonat förhållande till världen utan att träda in i dialog? Mitt omedelbara svar är att det enligt Buber *inte* är möjligt. Som Aspelin också understryker så karaktäriseras Bubers Jag-Du relation varken av fusion eller separation. Jag kan möta dig som mitt Du, även om du inte möter mig som ditt Du: "Ditt Jag och mitt Du-sägande är inte identiska rörelser",<sup>487</sup> skriver Aspelin samtidigt som han lyfter fram den ömsesidighetens nödvändighet som påverkar mina möjligheter att möta dig som ett Du: "Ändå är det så att mina möjligheter att möta dig som Du påverkas av hur du förhåller dig till mig och av hur du förhåller dig till dig själv. Bemöter du mig/eller dig själv som Det hindras mitt Du-sägande till dig, även om det inte omintetgörs."<sup>488</sup> Min slutsats blir att utan en dialog i ömsesidighet leder inte Bubers gottgörelseprocess till äkta existens för den skyldige.

Den tes jag utifrån mitt material istället vill driva är att mötet mellan förövare och brottsoffer från början är ett asymmetriskt, ojämnt möte och därför måste även processen genom skuld och ansvar mot försoning vara asymmetrisk till förmån för ömsesidigheten. Med asymmetriskt menar jag här att ingången och medverkan i mötet är olika beroende på om du är förövare eller brottsoffer.

---

<sup>487</sup> Aspelin, *Den mellanmännsliga vägen*, 46.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 47.

Det jag utläser i mitt material om mötena mellan förövare och anhöriga respektive brottsoffer är att ömsesidigheten spelar en mindre roll. I synnerhet gäller detta mötena mellan förövarna och brottsoffren. Betydligt oftare går det att identifiera en ömsesidighet i mötena mellan förövare och anhöriga än mellan förövare och brottsoffer, vilket jag tror hör samman både med familjeband och med det faktum att brottsoffren är de direkt drabbade av ett brott, vilket inte de anhöriga är. De anhöriga är sekundära eller tertiära brottsoffer och inte drabbade av brottet på samma vis som de direkta brottsoffren är. Det finns också hos de anhöriga från början en relation och oftast även en vilja till både ömsesidighet och möte med förövaren då han/hon är deras anhörige.

I de flesta brottsoffermöten finns det ingen ömsesidighet alls att tala om, varken vid ingången till mötet eller i slutet av mötet. Oftast finns det snarare en avog, avvaktande, objektifierande, distanserad och ibland hatisk inställning – från brottsoffren, vilket inte är förvånande då de ofta är hårt drabbade av förövarens brott och skuldhandlingar. Däremot finns det alltid en asymmetri som föreligger dem emellan. Denna asymmetri handlar om vem som ska tala först, vem som bär ansvar och vad syftet med mötet är. Detta sammantaget färgar mötet på ett sådant sätt att jag menar att man ytterst sällan varken kan tala om en ömsesidighet vid mötena. Tvärtom vill jag understryka att det vid brottsoffermötena är viktigt att just en asymmetri upprätthålls mellan parterna. Fokus är nämligen att lyfta fram brottets skador och konsekvenser i brottsoffrens liv så att förövaren kan ta det fulla ansvaret för detta. Det är framförallt ansvaret och inte ömsesidigheten som jag menar ska lyftas fram i brottsoffermötet. Jag delar därmed inte Bubers syn på väg mot försoning, så som Friedman framställer den – att det gottgörande mötets syfte är att den skyldige ska kunna återinträda i dialog. Jag hävdar att den skyldiga människans väg till befrielse och försoning istället står att finna i ansvarstagandet. Det är till ansvar för skuldhandlingarnas konsekvenser och skador mötet syftar och det är i ansvarstagandet jag menar att vägen till ett försonat liv ligger. Jag kommer att fortsätta denna diskussion i närmast följande kapitel utifrån Lévinas tankar om ansvarstagande och subjektsblivande.



## Sammanfattning

Bubers skuldprocesser mot ett försonat liv handlar om insikt, uthållighet och gottgörelse. Som jag tolkar hans skuldprocesser handlar det om en fenomenologisk, en existentiell och en dialogisk process. En skyldig människas arbete mot ett försonat liv går genom insikter, uthållighet och identifikation om och med sin skuld och de verkliga skuldhandlingar som ligger till grund för denna. Detta arbete hör till den fenomenologiska processen. Det är först i gottgörelsens process som jag måste avgöra mig, träffa ett val, ta konsekvenserna av mitt val, vilket gör den till en existentiell process. Valet i Bubers gottgörelseprocess handlar om att välja att vara delaktig i den skadades liv på ett sådant sätt att jag bekänner min skuld inför den skadade och på det sätt som är möjligt hjälper henne/honom att övervinna följderna av den, vilket också gör gottgörelsen till en dialogisk process.

Det finns en befrielse i det skyldigblivande som ligger i Bubers insikts- och uthållighetsprocesser. Att identifiera sig med och acceptera sin skuld handlar inte om att bli skuldfri, utan om att bli den man är, skyldig och därmed existentiellt fri. Buber beskriver detta som *existensens stora ögonblick*, då en människa väljer att vara det hon är, i den skyldiga människans fall, just skyldig. Samma tanke finns i Bubers diskussion om att bekänna sin skuld – jag bekänner inte för att blir skuldfri, utan för att framstå som den jag är och för att om möjligt hjälpa den som skadats av mina skuldhandlingar att övervinna följderna av dem. Att erfara en existentiell skuld handlar om hänvändelse till den andre i motsats till självtillvändhet. Det handlar om en förändrad, förvandlad attityd till världen och den andra människan som följer av ett nytt tjänande.

Att genomgå en existentiell skuld är det jag med Bubers ord förstår att mina intervjupersoner gör när de genomgår RR programmet, möter sina anhöriga och brottsoffer, vågar erkänna sin skuld inför dem och på de sätt som är möjliga hjälper dem att övervinna följderna av den. Buber beskriver i sin analys av existentiell skuld en process som för tolkningen av mitt material är betydelsefull och som handlar om kopplingen mellan verkliga skuldhandlingar, förövarens existentiella lidande och ett erkännande av skuld och skuldhandlingar. Denna process uppfattar jag vara centrum i RR programmet och något som mina intervjupersoner återkommer till som mycket betydelsefullt att få verktyg och hjälp att arbeta med. På egen hand har de många

gångar försökt och velat närma sig denna problematik, men inte vågat, orkat eller haft förmåga att göra det. Det är som Buber beskriver, angeläget att en skyldig människa får stöd i det svåra arbetet att närma sig, inse, förstå, acceptera och bekänna sin existentiella skuld i ett tryggt sammanhang. Inte för att bli skuldfri eller för att bli straffad, utan för att upptäcka sin förbundenhet med andra och med världen. Det är också här som möjligheterna till gottgörelse finns i det att man antar sin delaktighet och på bästa sätt försöker hjälpa dem som drabbats av ens skuldhandlingar att övervinna följderna av dem.

Det jag ser i mitt material som jag inte upptäcker paralleller till hos Buber är den betydelse berättelserna har för förövarnas nya insikter om hur deras skuldhandlingar drabbat och skadat. Även de annalkande mötena med anhöriga och brottsoffer tycks stärka motivationen hos mina intervjupersoner till att vilja och våga identifiera sig med sin skuld och sina skuldhandlingar. Vidare ser jag hos Buber inte heller några paralleller till de kompetens- och kapacitetsstärkande erfarenheterna som framträder i synnerhet i brottsoffermötena och som många förövare vittnar om som både befriande och betydelsefulla.

En problematik som blir tydlig då jag tolkar mina intervjupersoners möten med sina brottsoffer utifrån Bubers gottgörelseprocess är den ömsesidighet som ligger till grund för Bubers gottgörelsemöte, som ett mellanmänskligt, äkta, dialogiskt möte. I brottsoffermötena vill jag snarare lyfta fram betydelsen av att värna en asymmetri mellan parterna. Jag menar att brottsoffermötets fokus och betydelse för båda parter kan äventyras om det ska ske i en ömsesidighet dem emellan. De skador och den asymmetri i förhållande till ansvarighet som ett brott och skuldhandlingar skapar är brottsoffermötets fokus och syfte för båda parter.

Bubers analys av existentiell skuld slutar på de sista sidorna i hans *Skuld och skuldkänsla* med några kortare rader om betydelsen av att möta den som skadats av den skyldiges skuldhandlingar. Någon mer diskussion finns inte att tillgå kring detta specifika möte, med dess som jag ser det, prekära problematik. Detta medverkar till att jag vad gäller en vidare diskussion kring just brottsoffermötet väljer att vända mig till Lévinas för att fortsätta min diskussion kring subjekt-blivande genom ansvarstagande och till Ricoeur för att diskutera erkännandet och betydelsen av att lyssna till den andres berättelser. Skälet till att jag väljer att stanna vid just brottsoffermötet för en vidare diskussion är att mina intervjupersoner lyfter fram detta

möte som det mest betydelsefulla i sin försoningsprocess. Både erkännandet med dess ansvarstagande och berättelserna är nämligen de två centrala delar som jag identifierar i mina meningssammanhang och som mina intervjupersoner hänvisar till som betydelsefulla i sina möten och som jag förstår som essentiella i vägen mot ett försonat liv.

## Kapitel 6

# Mötet med den andre

Mötet med 'den andre' är ett av de centrala meningssammanhang jag har identifierat i mitt empiriska material och det är även centralt för mina filosofiska reflektioner i de kommande kapitlen.<sup>489</sup> Därför vill jag, innan jag reflekterar över erkännandet och de berättelser som delas under RR programmet, helt kort stanna upp och diskutera mötet mellan förövaren och den andre. Mötet med den som förövaren kränkt och skadat är en väsentlig del av programmet. Det har betydelse både för berättelsernas påverkan på förövaren och för det erkännande som vederbörande gör i mötet. Därför är det av vikt för mig att resonera kring de förutsättningar som mötet ger.

Mötet med den andre är också något som är essentiellt i Bubers hela filosofi, så även i hans diskussioner kring existentiell skuld. Viktigt att understryka innan jag fortsätter mina filosofiska reflektioner i kapitlen "Det narrativa rummet" och "Erkännandet" är att Buber inte någonstans diskuterar hur de skadades och kränkta erfarenheter och berättelser påverkar den som är skyldig till kränkningen. Buber för sina diskussioner kring existentiell skuld utifrån *Jagets* perspektiv. Han resonerar framför allt kring hur den skyldige lider av sin skuld med fokus på de vägar, steg eller processer som är viktiga att företa om vederbörande vill nå ett försonat liv.<sup>490</sup> Hur *Duets* erfarenheter

---

<sup>489</sup> Med begreppet 'den andre' avser jag här förövarens anhöriga och brottsoffer.

<sup>490</sup> I fokus för Bubers diskussioner kring vikten av att sona och erkänna sin existentiella skuld står framförallt den skyldiga människan och hennes existentiella lidande. Det är främst i relation till den skyldiges möjligheter till existens och ett försonat liv som Buber diskuterar erkännandet av existentiell skuld. Samtidigt är det i diskussionen kring existentiell skuld omöjligt att inte också inkludera den som drabbats av den skyldiges skuldhandlingar. Buber själv lyfter fram denna nödvändighet då han skriver om erkännandet som en gottgörande handling: "Gottgörelse innebär först och främst att jag möter den människa inför vilken jag är skyldig [...] och [...] bekänner min existentiella skuld mot henne." (Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 96). Gottgörelsen blir genom erkännandet också ett sätt att hjälpa den 'människa inför vilken jag är skyldig' att övervinna följderna av skuldhandlingen. Men jag vill understryka att Buber, trots att han lyfter fram gottgörelse som en läkande eller stödjande handling gentemot den som drabbats av skuldhandlingarna, ändå för sin argumentation utifrån den som utfört skuldhandlingarna och inte utifrån den som drabbats av dem. Det är i förhållande till den skyldiges kamp för existens som erkännandet och gottgörelsen ska förstås: "Men som gottgörelse kan en sådan handling bara gälla när den

påverkar *Jaget*, det vill säga hur de skadades och kränkta erfarenheter påverkar den skyldige eller har betydelse för vederbörande på vägen mot ett försonat liv berör Buber egentligen inte alls. Christina Runquist uppmärksammar (dock inte i samtalet kring existentiell skuld) detta, som hon kallar det "enkelriktade perspektivet" hos Buber:

Den mänskliga problematik som är förknippad med *Jag-Du*-förhållningssättet behandlas av Buber i nästan samtliga fall *ur ett enkelriktat perspektiv*, [min kursivering] med den ena parten i fokus. [...] Kanske betonas detta perspektiv därför att enligt Buber den primära utgångspunkten för en människa är hennes egen inställning och avgörelse, oavsett den andres förhållningssätt.<sup>491</sup>

Hur den andre påverkar den skyldige går enligt min förståelse inte att utläsa hos Buber, *annat än* (och därmed inte utan betydelse) att det är i förhållande till ett *Du* som ett *Jag* överhuvudtaget kan uppfatta sig själv som ett *Jag*.<sup>492</sup> Därför skulle man kanske kunna invända och påtala att det hos Buber visst finns förutsatt i hans diskussioner perspektivet av hur den andre, *Duet*, påverkar *Jaget*.<sup>493</sup> Men trots det, saknar jag hos Buber samtalet, diskussionen och perspektivet kring *hur Jaget* påverkas av de möjliga och i mitt fall förväntade responser som *Duet* ger på vederbörandes erkännande av skuld. Vad händer när förövaren lyssnar till brottsoffrets erfarenheter? Vad betyder det för insikten om skuld att brottsoffret berättar om brottets skador och följder? Vad betyder det att eventuellt se brottsoffrets skador, lyssna till vederbörandes känslor och svara på dennes frågor?

För dessa reflektioner har jag valt att vända mig till Emmanuel Lévinas som i motsats till Buber tar sin filosofiska utgångspunkt just hos den andre. Även om inte Lévinas använder begreppspar *Jag* och *Du* eller den reciprocitet som detta begreppspar förutsätter (åtminstone hos Buber), gör han just det jag saknar hos Buber, nämligen

---

görs, inte utifrån en fattad föresats, utan som ett villkorslöst uttryck för min tillkämpade existens." (Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 96-97).

<sup>491</sup> Runquist, *Dynamisk dialog*, 144.

<sup>492</sup> Se Buber, *Jag och Du*, 18: "Jag blir till i förhållande till Duet; i det jag blir till som Jag säger jag Du." se även Israel, *Martin Buber*, 80: "Å andra sidan kan 'Jaget' inte uppleva sig själv som ett 'Jag', annat än i relation till ett 'Du'."

<sup>493</sup> Runquist, *Dynamisk dialog*, 61. Här kan man också invända mot tanken på att mötet mellan förövaren och brottsoffret, eller i Bubers fall mellan den som bär skuld och den som är drabbad av skuldhandlingen, att detta möte kan beskrivas som ett *Jag-Du* möte. Det är enligt min mening inte oproblemiskt att utgå från att mötet mellan förövaren och brottsoffret är ett *Jag-Du* möte. Se vidare min diskussion kring detta i kapitel fem.

diskuterar hur den andre påverkar jaget. Det är också för reciprociteten i mötet som Lévinas ett flertal gånger har kritiserat Buber. Lévinas säger så här om vad som tydligast skiljer dem åt:

[T]he principal thing (*la chose principale*) separating us is what I call the asymmetry of the I-Thou relation. For Buber, the relationship between the I and the Thou is direct lived as reciprocity. My point of departure is Dostoyevsky and his phrase [...] "We are all culpable for everything and for everyone, and I (*moi*) more than others."<sup>494</sup>

Utifrån mitt empiriska material är det framförallt två aspekter ur Lévinas filosofi jag vill lyfta fram och diskutera i förhållande till mina fortsatta diskussioner: dels hur den andre bryter med min värld och dels asymmetriens nödvändighet för subjekt-blivande genom ansvarstagande.

Det är i synnerhet två fenomenologiska framträdanden jag här vill diskutera med hjälp av Lévinas filosofi, framträdanden som jag inte kunnat koppla till Bubers filosofi på grund av hans reciproka syn på mötet. Det ena framträdandet är det jag kallar för att "Situationen blir verklig". De situationer (av brott och kränkningar) som förövaren arbetat med och samtalat om under RR programmet tycks bli 'verkliga' i mötet med den andre.<sup>495</sup> Det är som om förövaren i mötet inte längre *kan komma undan* utan måste säga som det är: "det finns ingenstans de kan ta vägen; brottet och dess konsekvenser är ofrånkomliga då de har de drabbade framför sig. Det är som om detta att allt blir verkligt, påtagligt och ofrånkomligt också bidrar till att sanningen måste få komma fram."<sup>496</sup>

Det andra framträdandet jag vill diskutera och som följer ur det förra, är det jag benämner "Möjligheter framträder". Genom den fokusförändring som asymmetrin i mötet ger upphov till, framträder det för förövaren möjligheter till handling, vilket jag förstår som kapaciteter.<sup>497</sup> Flera förövare hänvisar till hur befriande det har varit att

---

<sup>494</sup> Emmanuel Lévinas, "On Buber", i *Lévinas and Buber: dialogue and difference*, red. Peter Atterton, Matthew Calarco och Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne University Press 2004), 33.

<sup>495</sup> Se ovan i kapitel fyra "Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden".

<sup>496</sup> *Ibid.*, sidan 179.

<sup>497</sup> Med handling åsyftar jag här en förståelse av ord som performativ, det vill säga att detta att säga sanningen, svara på frågor, förklara för brottsoffren vad de behöver höra också ska förstås som handlingar. Något jag kommer att argumentera mer för senare är att även lyssnandet kan uppfattas som en handling. Se vidare min argumentation i kapitel 8, "Erkännandet".

kunna göra någonting, att kunna svara på brottsoffrens frågor, att säga sanningen. De befriande erfarenheterna är således nära förbundna med möjligheterna till handling, till att kunna göra någonting i en i övrigt låst situation.

## Den Andre bryter med min värld

Jag vill börja med att lyfta fram den andres position i relation till *Jaget* hos Lévinas. I förhållande till de två ovan nämnda fenomenologiska framträdandena blir denna, den andres position i förhållande till *Jaget*, konstruktiv att diskutera med tanke på att någonting starkt, förändrande, förvånande och befriande sker med förövaren i mötet. Någonting hos eller i mötet med den andre påverkar förövaren på ett påtagligt vis. Det jag ser i mina intervjusvar är att detta förändrande, förvånande och befriande som sker med förövaren inte tycks ligga i förövarens makt eller möjligheter att själv påverka, utan just i mötet med den andre, vilket gör Lévinas filosofi relevant för denna diskussion.

Den andre i Lévinas filosofi är som jag tidigare nämnt, den som kommer utifrån, som inte är en del av mitt och min värld, utan en *annan*. Den andre är inte ens annan i någon slags jämförelse med mig, utan är *radikalt* annan. Den andre är som Kemp beskriver det en ”annan Frihet, det vill säga en verklighet som jag inte har någon makt över och som jag inte kan råda över”.<sup>498</sup> Därför kan jag heller inte möta den andre i *föreställningen om* honom eller henne, utan enbart *ansikte mot ansikte*. Det som gör att man alls kan tala om att den andre bryter med min värld inom ramen för Lévinas filosofi, är att den andre i sin annanhet möter mig med det som jag i min värld, min totalitet inte kan tänka eller föreställa mig. Jag kanske kan *tro* att jag har tänkt igenom allt, förstått allt, men vad den andre uppmärksammar mig på då jag möter honom/henne är att jag egentligen enbart har rört mig inom min egen förståelsehorisont, inom min värld. Kemp skriver:

Totalitetstänkaren tror att han omfattar allt då han tänker igenom allt det väsentliga. Men egentligen tänker han inte allt, utan enbart det som kan fattas inom den horisont han befinner sig.<sup>499</sup>

---

<sup>498</sup> Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 40.

<sup>499</sup> *Ibid.*, 38.

Och det är just i detta möte med den andres ansikte som totaliteten, min makt, min "kontroll över min värld" bryts, "således inte genom en tankeansträngning, utan genom att den Andre, som jag tar emot, visar sig omöjlig att hänföra till någon kategori".<sup>500</sup> På egen hand har jag inte förmåga att ta mig ur min totalitet. Mötet med den andre är i detta avseende nödvändigt. Att ta emot den andre, "öppna dörren" för honom/henne innebär med Lévinas ord:

[T]o receive from the Other beyond the capacity of the I, which means exactly: to have the idea of infinity. But this also means: to be taught. [...] it comes from the exterior and brings me more than I contain.<sup>501</sup>

I detta att den andre *kommer utifrån och medför mer än jag kan omfatta* finns det också ett moment av att den andre *stör*, eller utmanar jagets sätt att leva och vara. Den andre gör mig också uppmärksam på att jag har tagit den plats som den andre skulle kunna inneha, 'tuggar det bröd som skulle kunna vara åt den andre.' Den andre gör mig uppmärksam på den etiska situation som mötet omedelbart utgör. Min värld och mitt sätt att leva och vara problematiseras helt enkelt av den andres närvaro. Eller som Lévinas uttrycker det, den andre bryter med min värld, det jag uppfattar vara gemensamt och tror mig förstå och omfatta: "The Other remains infinitely transcendent, infinitely foreign; his face in which his epiphany is produced and which appeals to me breaks with the world that can be common to us, whose virtualities are inscribed in our *nature* and developed by our existence."<sup>502</sup>

Lévinas använder bilden av ett *hem* för att förklara vad han menar. I hemmet lever och njuter jag i mitt eget sammanhang, i det som är mitt, det jag förstår, kan systematisera, kontrollera och äga.<sup>503</sup> I njutningen, i mitt eget är jag hos mig själv, är

---

<sup>500</sup> Ibid., 40.

<sup>501</sup> Lévinas, *Totality and Infinity*, 51.

<sup>502</sup> Ibid., 194.

<sup>503</sup> Denna utgångspunkt i njutningen reviderar Lévinas i den 17 år senare *Otherwise than Being, or, Beyond essence (Autrement qu'être)*, övers. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997), där han flyttar fokus från njutningen till sårbarheten. Från att i *Totality and Infinity* beskriva jaget som ett njutande åtskilt jag som avbryts av den andre, går Lévinas i *Otherwise than Being* över till att beskriva jaget som ett sårbart jag i det att jaget är utsatt för den andre. Jaget blir inte sårbart i mötet med den andre, 'jaget är redan denna sårbarhet'. Se vidare Carl Cederberg, *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism* (Diss., Södertörns Högskola, 2010), 169.



jag 'hemma'. Detta sker enligt Kemp ”i en för-etisk värld”.<sup>504</sup> I hemmet finns ingen annan. Hemmets sfär utvecklar sig runt självet.<sup>505</sup> Jag är för mig själv, tillfreds med att vara, äta, njuta, erfara. Jaget konstituerar sig som religionsfilosofen, Patrik Fridlund uttrycker det: ”...genom en ensamhet *par excellence*. Där finns en ensamhetens njutning och en njutningens ensamhet – att känna gräs mellan tårna, skogens doft i lungorna, se havets vågor brytas mot stranden och så vidare.”<sup>506</sup> Det är ett åtskilt jag med rätt att vara sig själv, njuta och vara ensam som Lévinas utgår från.<sup>507</sup>

Men huset där jag är *hemma* hos mig själv, det står inte ensamt och isolerat i världen. Husets gavel vetter mot gatan och det har fönster som gör att jag kan se ut och med blicken behärska omgivningarna. Samtidigt som hemmets sfär utvecklar sig runt självet så är det inte en sfär som är sluten mot det yttre, mot det som finns runt omkring och utanför. Hemmets sfär är som Kemp uttrycker det, ”gästfri, den bjuder den Andre välkommen. Detta även om den Andre är indiskret nog att problematisera mitt ägande. [...] Emellertid visar sig den Andre för mig just som en proklamation av det etiskt omöjliga med mordet. Jag anmodas därigenom att öppna mitt hus för honom.”<sup>508</sup>

Hur jag än lever hemma i huset, kommer jag alltså inte ifrån det faktum att det utanför mitt hus rör sig andra människor. Det kan jag se från mitt fönster och det ställer mig inför ett avgörande val:

[A]ntingen vara [mig själv] nog, bara se ut genom fönstret, låta blicken råda över tingen, göra [mig] till herre över dem och således underlägga [mig] allt som finns där utanför – eller öppna dörren för gäster, för den främmande, den utifrånkommande och därmed anta att det finns en verklighet utanför den värld som [jag] kan överblicka, och att denna verklighet höjer sig över allt det [jag] kan föreställa [mig] på förhand.<sup>509</sup>

---

<sup>504</sup> Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 27.

<sup>505</sup> Ibid.

<sup>506</sup> Patrik Fridlund, ”Den oändliga vägen utur totaliteten. Ett engagemang för livet”, *Religionsvetenskaplig internettidsskrift* 14 (2012), hämtad 2017-07-02. <http://lup.lub.lu.se/record/2797512>, 3.

<sup>507</sup> Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 31. Denna det åtskilda jagets rätt att vara sig själv, att njuta och vara lycklig är i huvudsak den bild Lévinas ger i *Totality and Infinity*. Utifrån hans bild av självet som förföljt av den andre som till exempel framkommer i *Otherwise than Being* har bland andra Ricoeur kritiserat Lévinas, se Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 82.

<sup>508</sup> Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 32.

<sup>509</sup> Ibid., 33.

Det är när den andre träder in på Lévinas filosofiska arena som hela bilden av hemmet, boendet, huset, njutningen och så även upplevelsen av mig själv, förändras. Det finns någon där utanför mitt hem, min njutning, min totalitet, utanför det jag behärskar och äger. Denne någon är *den andre*, som kommer utifrån och stör mitt boende, min njutning, mitt sätt att leva i hemmet. Jag anmodas nämligen att öppna min dörr för den andre och det blir som Kemp skriver därför: ”nödvändigt att bo på ett nytt sätt i huset, det behövs en annan ekonomi. Förnekar jag det så innebär det att jag sluter mig inne i en verklig (etiskt förkastlig) egoism. Jag sluter huset för gäster utifrån.”<sup>510</sup>

Det är nu, i mötet, redan i detta att den andre ser på mig, som en etisk situation uppstår hos Lévinas. Redan här, i den andres ansikte utgår ett förbud gentemot mig – förbudet att döda. Förhållandet till ansiktet är omedelbart etiskt. Ansiktets mening består i att säga *du ska inte döda, inte förgöra liv*. Det är nu som förhållandet till mig själv håller på att förändras. Det är nämligen nu, genom det *oändliga* ansvar som den andre ålägger mig, kräver av mig och tilltror mig, som min kapacitet till subjektblivande uppstår. Även om inga ord utsägs talar ansiktet, befäller mig och ger mig ett *oändligt* ansvar. Ansvaret har inte några föreskrifter, inga begränsningar, inga regler, det är utan ände, o-ändligt. Det är också just detta oändliga ansvar som ger mig möjligheten att bli subjekt i mitt eget liv. Fridlund skriver:

Samtidigt är det så att Den Andre ger mig resurser genom att Jaget blir subjekt, det vill säga någon som *kan* axla ett sådant ansvar just genom att drabbas av ett sådant oförutsägbart, oändligt och oreglerat ansvar. Det är just i mötet med den Andre som Jaget som Själv i en njutningsfull tillvaro får förmåga att ta ansvar och som subjekt agera *för* den Andre, en förmåga som Självets inte har.<sup>511</sup>

Innan jag går vidare och diskuterar subjektblivandet ska jag lyfta fram de anknytningspunkter jag finner mellan Lévinas reflektioner kring mötet med den andre och det fenomenologiska framträdande som jag benämner ”Situationen blir verklig”.

---

<sup>510</sup> Ibid., 32.

<sup>511</sup> Fridlund, ”Den oändliga vägen utur totaliteten”, 4.

## Koppling till mitt material

Omedelbart enkelt är det inte att koppla förövarens situation, då vederbörande möter sina anhöriga respektive sina brottsoffer, till Lévinas argumentation kring mötet med den andre. Det som till exempel inte är enkelt översättbart är liknelsen mellan jagets njutning i hemmet och förövarens förståelse av sitt brott, sina kränkningar. Kan man egentligen beskriva förövarens arbete med sina brott och kränkningar som *en njutning*? Nej det kan man inte och här blir jämförelsen svår. Jag väljer att förstå Lévinas bild av detta 'att vara hemma hos sig själv' som ett sätt att inte framför allt lyfta fram njutningen, utan åtskillnaden. Poängen med bilden av hemmet, som jag ser det, är att ge en förklaring till åtskillnadens nödvändighet för jaget och jagets förhållande till den andre.

Som jag ovan nämnt och som filosofen Carl Cederberg lyfter fram i sin avhandling *Resaying the human*, övergår Lévinas i *Otherwise than Being* till att definiera det åtskilda jaget som ett sårbart jag, till skillnad från det njutande jag han beskriver i *Totality and Infinity*. Cederberg skriver:

[S]ubjectivity receives its meaning in its vulnerability to others. [...] I am not made vulnerable by the other, but I am already this vulnerability. [...] This is a distinctly altered picture compared to both *Totality and Infinity* and *Time and the Other*, where the subjectivity was first constituted in a sphere of free enjoyment. [...] Hereafter the very subjectivity of the subject is its vulnerability for the other.<sup>512</sup>

Denna sårbarhet är i viss mån också relevant i relation till mina intervjupersoner. Att arbeta med att förstå och omfatta de brott och kränkningar man är skyldig till drabbar flera av förövarna med lidande och gör vederbörande i denna bemärkelse sårbar, vilket jag också diskuterat ovan.<sup>513</sup>

Men vare sig man följer Lévinas tanke om jaget som ett njutande jag eller ett sårbart, utsatt jag, så är det åtskillnaden som blir viktig i mitt sammanhang och mina resonemang. Hemmet där jag är åtskild är viktigt, för mig själv, för det som är jag, som är mitt och som gör att jag kan förstå mitt liv. På så sätt förstår jag situationen förövaren befinner sig i under RR programmet, som en situation där han/hon söker förstå, omfatta och undersöka sitt brott och sina kränkningar – i förhållande till sig

---

<sup>512</sup> Cederberg, *Resaying the Human*, 169.

<sup>513</sup> Se vidare kapitel fyra.

själv. Förövaren befinner sig inom ramen för det som är hans/hennes värld. Därför kan förövaren enbart förstå situationen utifrån den horisont där han/hon befinner sig och inte utifrån den andres horisont. Det är egentligen inget konstigt med det. Detta är en följd av åtskillnaden, att jag och den andre inte är samma. Åtskillnaden är som Kemp skriver i förordet till *Etik och oändlighet*, inte ”något moraliskt negativt [för Lévinas]. Det blir den först när vi utnyttjar den för att förtrycka andra.”<sup>514</sup>

Som jag förstår Lévinas handlar hemmets bild om de nödvändiga erfarenheter som jaget gör med sig själv, hos sig själv – av sin värld och sitt leverne. Samtidigt rymmer bilden av hemmet den nödvändiga åtskillnad som överhuvudtaget gör respekten och ansvaret inför den andre så essentiell och överordnad allt annat i vår mänskliga gemenskap. ”Om vi inte var åtskilda skulle det helt enkelt inte uppstå något etiskt problem kring respekten och ansvaret inför den Andre.”, menar Kemp.<sup>515</sup> Kemp skriver också:

[Lévinas] skildrar den ursprungliga isoleringen av Själv, utan vilken det inte funnes ett Jag för vilket det är meningsfullt att tala om den Andre. Särskilt denna skildring av det Själv som existerar i ”åtskillnaden” är viktig för att förstå vad etiken innebär för hans människoupfattning i sin helhet. Här skildras en förtrolighetsfär, ett hem som föregår varje möte med den Andre.<sup>516</sup>

Lika nödvändig som åtskillnaden är för mitt själv, mitt eget sammanhang och för det meningsfulla i att alls kunna tala om den Andre, lika nödvändigt för mina möjligheter att ta mig ut ur totaliteten, ut ur mitt eget sammanhang, är det att jag ’öppnar min dörr’ för den andre. Med mindre än att jag öppnar min dörr för den andre kommer jag enligt Lévinas heller aldrig att förstå min skuld eller vad det är jag orsakat den andre. Ingen kunskap om skuld föregår mötet med den andre, enligt Lévinas. Som pedagogen Todd Sharon skriver så kommer skulden från den andre, från den andres anklagelse mot mig: ”Alternatively, in decentering the self and in centering alterity, what Levinas emphasizes is how guilt comes from the Other. What guilt asks then is: [...] How might I respond to the Other’s command? How can I be for the Other?”<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> Kemp, inledning till *Etik och oändlighet*. 19.

<sup>515</sup> Ibid.

<sup>516</sup> Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 23.

<sup>517</sup> Todd Sharon, *Learning from the Other: Levinas, Psychoanalysis, and the Ethical Possibilities in Education* (New York: State University of New York Press, 2003), 111.

Det räcker inte att förövaren stannar kvar i ”hemmet”, i sin egen förståelse för brottet och kränkningen. Den andre befinner sig ”just utanför” och det förövaren anmodas att göra är att öppna sin dörr för att möta den andre, det vill säga sina anhöriga och brottsoffer.

Men det lurar en frestelse i hemmet, i detta att-vara-hemma-hos-mig-själv.<sup>518</sup> Det är en frestelse jag ständigt lever med och går in i och ut ur – frestelsen att stanna kvar i hemmet, i mitt eget, i det jag kan och har tillgång till, förstår och kan omfatta. ”Vi är benägna att förvandla allt vi möter till objekt, föremål eller ting”, skriver Kemp i inledningen till *Etik och oändlighet*.<sup>519</sup> Detta är på samma gång frestelsen att ”sluta min dörr” för den andre och inom ramen för min egen förståelse och kunskap, lägga allt under mig, inordna det jag vet och känner till i ett system, så även den andre. Det är en frestelse att helt enkelt söka ha kontroll och makt över världen, så den blir uthärdlig och förståelig för mig.

Denna frestelse ger också många förövare uttryck för genom ovilja till och rädsla och osäkerhet inför mötet. Andy, till exempel, är den av mina intervjupersoner som under lång tid hävdade att man inte behöver möta sina brottsoffer för att försonas. Han var tillfreds, för att låna Lévinas vokabulär, inom ramen för sitt hem. Han menade att han hade försonats med det han gjort och att han tog ansvar för sina brott och kränkningar genom att avtjäna sitt straff, bryta med The Numbers, bli nykter och

---

<sup>518</sup> Det som Kemp beskriver som en *benägenhet* ”att förvandla allt vi möter till objekt, föremål eller ting” (ur förord till *Etik och oändlighet*, 19) förstår jag som *frestelse* och kommer framgent att tolka det så. Jag menar att i begreppet frestelse så inryms även ett visst mått av inklusion av en egoistisk problematik som jag förstår finns närvarande i Lévinas diskussioner kring subjektstillståndet och ansvaret för den andre. Till exempel säger Lévinas: ”Det jag vill ha sagt är, att ett sant mänskligt liv inte kan förbli ett *tillfredsställt liv* (*satis-fait*), ett liv fyllt av sinnesro, i dess likhet med varat – att det må vakna upp inför den andre, det vill säga, att det alltid har att nyktra till, att varat aldrig är [...] sitt eget *raison d'être*”, (*Etik och oändlighet*, 140-141). Jag vill dock understryka att det inte är åtskillnaden i sig som jag förstår som en frestelse. Åtskillnaden *är*, och i Lévinas filosofi är den en förutsättning för subjektstillståndet och är därför något positivt. Men det jag också förstår utifrån min läsning av Lévinas är att det kan uppstå slutenhet, stängdhet inför och objektifiering av den andre utifrån det att det inte *per automatik* sker ett ansvarstagande av mig när jag möter den andre. Som Kemp uttrycker det så *anmodas* jag i mötet med den andre att öppna min dörr. Öppenheten inför den andre sker inte automatiskt. Det är just detta skeende och dessa tillfällen *då jag inte öppnar min dörr för den andre*, som jag förstår som frestelse. Kemp beskriver det så att ”jag sluter huset för gäster utifrån”, (*Emmanuel Lévinas*, 32). Jag tolkar det så att även fast jag möter den andre kan jag vilja och fortsätta leva mitt, som jag upplever det *tillfredsställda liv* (som enligt Lévinas inte är ett sant mänskligt liv) och förneka, förringa, utesluta och till och med döda den andre. Frestelsen så som jag använder begreppet framgent, består i att vilja hålla kvar mitt eget på ett sådant sätt att jag *inte* ”öppnar min dörr” för den andre utan ”sluter mitt hus för gäster utifrån”.

<sup>519</sup> Kemp, inledningen till *Etik och oändlighet*, 19.

troende kristen. Han menade sig förstå och omfatta den fulla bilden av sina brott och kränkningar. Men precis som Lévinas så elegant lyfter fram, är det just detta som den andre utmanar och bryter med i det ögonblick han/hon ser på mig. När Andy efter sin frigivning gick omkring i centrala Kapstaden såg han ett av sina brottsoffer, och plötsligt kom allt över honom igen med stor kraft och han berättade: *At the end of the day you realize you carry a heavy burden on your shoulders. And you must address that pain. Otherwise you will be in prison forever.*<sup>520</sup> Vid ett annat tillfälle möter han en man, vars bror han dödat. Andy känner inte igen mannen och blir på samma sätt överrumplad också denna gång. Andy berättar: *I met one guy once – and he said: it's good to see you. And I said do I know you? You murdered my brother. And that was really hard.*<sup>521</sup> Med Lévinas förståelse hade Andy ordnat och systematiserat förståelsen för sina brott och kränkningar på ett sådant sätt att han kände att han kunde leva med det och hade kontroll över situationen. Men så råkar han möta två av sina brottsoffer och allt han håller samman rämnar, och situationen drabbar honom med stark känslomässig kraft.

När förövaren möter den andre, sina anhöriga och/eller brottsoffer sker det som jag med Lévinas hjälp vill likna vid att *den andre bryter med förövarens värld och kullkastar hans/hennes förståelse* för vad som skett och hur skadorna har drabbat. Precis som för Andy. På samma sätt förstår jag också flera av de andra förövarna då de säger att de inte förstod att eller hur de skadat sina brottsoffer. Till exempel säger Maria: *I never realized how much they have suffered. What that is doing to the victims, we don't think of how that affects them.*<sup>522</sup> Förövarna har under del ett och två i RR programmet arbetat med att förstå och omfatta vad de ställt till med. De har med Lévinas ord varit *hemma* och försökt förstå sig själv utifrån sin egen horisont. De har *befunnit sig i det hem som föregår varje möte med den andre*. Rörelsen, syftet med programmet är inte att stanna kvar i hemmet utan att träda ut, mot den andre, mot mötet med de anhöriga och brottsoffren. Men, som jag ovan nämnt, ligger det också en frestelse (eller benägenhet som Kemp beskriver det) – *att söka förstå den andre utifrån min egen horisont*, en frestelse att stanna kvar i hemmet, i sin egen förståelse, något som också leder till att jag stänger dörren för den andre.

---

<sup>520</sup> Intervju med Andy, 21 mars 2014.

<sup>521</sup> Ibid.

<sup>522</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

Det som är intressant med Andys oplanerade upptäckt och möte med två av sina brottsoffer är att de exemplifierar hur *det är den andre som 'drar mig ut ur hemmet', den andre som gör mig ansvarig, den andre som drabbar mig etiskt*. Visst har jag ett val, ett existentiellt val, som jag menar att Andy också måste ha haft där och då. Han skulle ha kunnat stålsätta sig genom att säga "jag har gjort det jag ska, jag har suttit tillräckligt länge i fängelse, nu är det min rätt att få vara fri." Visst är det så. Men Andy blir drabbad, av sin egen smärta och skuld, men också av brottsoffrens smärta. Just detta att han blir drabbad, *först när han möter den andre* är det jag uppfattar att Lévinas talar om angående ansvaret. Andy har många gånger arbetat med, gått igenom och samtalat kring de skador hans brott orsakat i brottsoffrens liv. Ändå är det först när han möter *den andre som detta blir verkligt*. Den andre drabbar honom. Brottsoffrets smärta och lidande drabbar honom *och får honom att agera*. Han tar kontakt, arrangerar möte med så många brottsoffer han kan få tag på. Han går enligt min förståelse in i ansvaret. "The Others' hunger – be it of the flesh or of the bread – is sacred", skriver Lévinas i *Difficult Freedom* och understryker den nödvändiga rörelse som med utgångspunkt i den andres utsatthet söker sig mot jaget och drabbar jaget med ansvarets nödvändighet.<sup>523</sup> "Alterity is not only remote like a height and a majesty that commands, but also like a nakedness and a destitution that calls for solicitude", skriver Alphonso Lingis i förordet till *Otherwise than being*.<sup>524</sup> Den andres utsatthet och nakenhet kallar jaget till ansvar och omsorg. Här menar jag att Lévinas med sin icke förhandlingsbara utgångspunkt hos den andre och hur den andre påverkar jaget, ger mig en viktig förståelse till att och hur mötet är så drabbande och viktigt för mina intervjupersoner och ett nödvändigt komplement till Buber som inte lyfter fram denna för mitt arbetes vidkommande viktiga vinkel på mötet.

Förövarna beskriver mötet med den andre i termer jag tolkar som att situationen blir verklig. Min förståelse av detta är att situationen blir verklig *därför att den i mötet så tydligt blir den andres*. I mötets ögonblick upphör situationen att vara förövarens egen(dom) för att bli den andres. Det är just detta jag tror skedde när Andy såg sitt brottsoffer på stan, *situationen upphörde att vara Andys egen(dom) och blev den andres*.

---

<sup>523</sup> Emmanuel Lévinas, *Difficult freedom: Essays on Judaism*, övers. Seán Hand (London: Athlone Press, 1990), xiv.

<sup>524</sup> Alphonso Lingis, introduktion till *Otherwise than being, or, Beyond essence*, av Emmanuel Lévinas, övers. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997), xxviii.

Därför blev den också verklig, i bemärkelsen, på riktigt, sann, och något han hädanefter inte kan äga eller ha kontroll över. När situationen upphör att vara bara min för att bli den andres så blir den också etisk, för att anknyta till Lévinas. Precis som Kemp har uttryckt det så *ändras hela upplevelsen av hemmet i det ögonblick jag får syn på den andre där utanför och det behövs en annan ekonomi*. I detta att situationen blir verklig uppstår också, som framgår av Andys berättelse, ett behov av ansvarstagande, och en annan hållning inför den andre framträder. Det är dessa två möten som gör att Andy sedan väljer att försöka få tag på så många av sina brottsoffer som möjligt, för som han uttrycker det: *[I]t is about your victims pain. You must meet your victims.*<sup>525</sup>

## Asymmetrins nödvändighet för subjektsblivande genom ansvarstagande

Det som är intressant med subjektiviteten hos Lévinas är hur han så intimt knyter den, med hjälp av ansvaret, till den andre: ”Subjektiviteten sträcker sig ända till ställföreträdandet för *den andre*, genom att konstituera sig i själva den rörelse, i vilken det tillkommer den att vara ansvarig för den andre.”<sup>526</sup> Subjektiviteten är inte något i sig själv. Den är som Lévinas säger ”inte ett för-sig (pour-soi); den är, för att åter upprepa det, ursprungligen ett för-någon-annan (pour un autre)”.<sup>527</sup>

Som jag diskuterat ovan är det genom åtskillnaden som både förutsättningarna för och möjligheterna till ansvarstagande ligger. Utan ’mitt liv i hemmet och den andres närvaro precis utanför’ funnes det inget behov av eller krav på subjektsblivande eller ansvarstagande. Detta är viktigt hos Lévinas. Det är den andre som gör mig ansvarig, kräver ett ansvarstagande av mig. I denna tankegång finns det en form av passivitet hos Lévinas. Det är inte jag själv som sluter mig till att jag måste ta ansvar – det är den andre som uppmärksammar mig på, ”drar mig in mot” ansvarstagandet, uppenbarar kravet på detta att-vara-för-den-andre. Passiviteten handlar inte om att undertrycka handling eller aktivitet. Passiviteten handlar, som den amerikanska

---

<sup>525</sup> Intervju med Andy, 21 mars 2014.

<sup>526</sup> Lévinas, *Etik och oändlighet*, 116.

<sup>527</sup> *Ibid.*, 112-113.



filosofen Edith Wyschogrod (1930–2009) beskriver det, om en ”självetts passivitet”, en fokusförändring som handlar om ”att tömma sig på sig själv, sitt ego” till förmån för den andre:

The passivity of the moral self is thus not a suppression of activity. [...] It is an experience of responsibility in the process of expansion with no end in sight. It functions negatively not as a repression of egoity but as a focus for the realignment of egoistical forces in a new field. Instead of gravitating about the self as center, which seeks to bring the intended into correlation with the intending, it now gravitates around the other, empties itself of itself, distinguishes its asymmetry with regard to the other.<sup>528</sup>

Det finns i Lévinas subjektsblivande förutsatt i den asymmetriska relationen, en för mitt arbetes vidkommande intressant fokusförändring som Wyschogrod tydliggör här. I ansvarstagandet sker det en förflyttning av fokus från mig själv till den andre. När jag axlar mitt ansvar är det inte längre kring mitt eget som situationen kretsar, utan fokus flyttas till den andre som nu kommer att utgöra mitt centrum. Att ansvara för den andre är en följd, inte av ett eget beslut, utan en följd av att vara drabbad av det omöjliga i att inte ta det ansvar som bara är mitt, som jag på ett mänskligt vis inte kan vägra att ta på mig. Lévinas skriver:

The responsibility for the other can not have begun in my commitment, in my decision. The unlimited responsibility in which I find myself comes from the hither side of my freedom [...] The subject which is not an ego, but which I am, cannot be generalized, is not a subject in general; we have moved from the ego to me who am me and no one else. Here the identity of the subject comes from the impossibility of escaping responsibility,<sup>529</sup>

Subjektiviteten är som Lévinas säger, ett för någon annan, på ett sådant sätt att det ansvarstagande genom vilket jag bereds möjlighet att bli subjekt i mitt liv är förbundet med den andre och är till för den andre. Det är i etiska termer Lévinas beskriver subjektiviteten. Från det ögonblick den andre ser på mig, är jag ansvarig för honom eller henne, utan att kunna förvänta mig ömsesidighet.<sup>530</sup> I denna bemärkelse är

---

<sup>528</sup> Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics* (New York: Fordham University Press, 2000), 229.

<sup>529</sup> Lévinas, *Otherwise than being*, 10, 13-14.

<sup>530</sup> Lévinas, *Etik och oändlighet*, 112, 114-115.

Lévinas etiska relation, förhållandet till den andre i alla väsentliga delar en asymmetrisk relation. ”Det är just i den mån som relationen mellan *den andre* och mig *inte är ömsesidig* (min kursivering), som jag underkastar mig *den andre* (je suis sujétion à autrui); och framförallt i den meningen är jag ’subjekt’”, säger Lévinas och understryker asymmetriens nödvändighet för ett subjektstillstånd genom ansvarstagande.<sup>531</sup>

### Hineni - här är jag för dig!

Jag förstår också denna asymmetriens nödvändighet med hjälp av den amerikanske filosofen Hilary Putnams (1926-2016) förståelse av Lévinas etiska relation till den andre, i termer av *den fundamentala förpliktelsen* gentemot den andre. Den fundamentala förpliktelsen gentemot den andre handlar om att *göra sig tillgänglig för den andre*, att öppna sig för den andres *behov, lidande och utsatthet*.<sup>532</sup> Det är en förpliktelse som uppstår i mötet med den andre, ett krav som i grunden handlar om ett sätt att *vara-för-den-andre*. Putnam talar i sammanhanget om den oändlighet som jaget drabbas av i mötet med den andres ansikte och som Lévinas beskriver som det ansvar som ”jag *på ett mänskligt sätt* inte kan vägra att ta på mig”.<sup>533</sup> Det är ett ansvar som påbjuder mig att göra allt för den andre: ”Det är ett helighetskrav. Ingen kan någonsin säga: jag har gjort hela min plikt. Utom hycklaren...” svarar Lévinas på Philippe Nemos fråga om det etiska kravet är omätligt.<sup>534</sup>

Putnam visar hur Lévinas judiska ursprung och bibliska kunskaper finns implicerade i mycket av hans filosofiska uttryck och utläggningar, något man kanske inte alltid omedelbart tänker på. Putnam skriver: ”When Levinas speaks of saying *me voici!* what he means is virtually unintelligible if one is not aware of the biblical resonance.”<sup>535</sup> Detta *me voici!* hos Lévinas förklarar Putnam med hjälp av det hebreiska uttrycket

---

<sup>531</sup> Ibid., 114-115.

<sup>532</sup> Putnam, *Jewish Philosophy*, 74. Viktigt att understryka är att detta inte är en metafysiskt grundad förpliktelse, inte heller en förpliktelse sprungen ur sympati för den andre eller ur förnufts- eller kontraktbaserade rättigheter och skyldigheter. Det är *förpliktelsen* som uppstår i mötet med den andre, enligt Putnams förståelse av Lévinas.

<sup>533</sup> Lévinas, *Etik och oändlighet*, 117.

<sup>534</sup> Ibid., 121.

<sup>535</sup> Putnam, *Jewish Philosophy*, 74.

*hineni*, (ungefär *här är jag*), ett uttryck som i sin imperativa struktur vill uppmärksamma något. *Hine* (översätts ofta med se här!, men utan att referera till seende som sådant, utan snarare som ett sätt att uppmärksamma något) beskriver ingenting utan *presenterar* något här och nu, och i kombination med *ni* (som är en förkortning eller sammandragning av *ani*, som betyder jag) betyder således *hineni* 'här är jag!' Uttrycket förekommer i flera av de gammaltestamentliga berättelserna.<sup>536</sup>

Samma fokusförändring som Wyschogrod lyfter fram i det ovannämnda citatet, förflyttningen från egot som centrum till den andre som centrum, framträder också i Putnams förståelse av Lévinas *me voici!* som *hineni!* Att säga *hineni!* är ett sätt att göra sig tillgänglig för den andre, det är att flytta fokus från mitt ego till den andre och att utan några hänvisningar till det egna, öppna sig för den andres fullständiga annanhet och därmed för den andres behov.<sup>537</sup> Detta är människans fundamentala förpliktelse, hennes oändliga ansvar.

Det som händer när någon svarar på den andres befallning, på ansiktets uttryck, på den andres behov, är just att fokus flyttas, från egot, till den andre och just så sker också subjektiblivandet. Det är så jag förstår Lévinas ord som jag ovan citerat: "we have moved from the ego to me who am me and no one else. Here the identity of the subject comes from the impossibility of escaping responsibility",<sup>538</sup> Att göra sig tillgänglig är att flytta fokus från mig själv till den andre, genom att svara på den andres utsatthet och annanhet och säga *me voici!*, *hineni!*, *här är jag!* (i betydelsen *för dig*).<sup>539</sup>

---

<sup>536</sup> Ett exempel är berättelsen om hur Gud befäller Abraham att offra Isak där Abraham på Guds tilltal svarar *hineni* (Gen 22:1), ett svar som enligt Putnam måste uppfattas som ett oreserverat, *här är jag!* På samma sätt svarar Jesaja (Jes. 6:8) på Guds upprepade fråga efter honom, *hineni! här är jag, sänd mig!*, ett ställe som Lévinas också citerar då han beskriver hur subjektiviteten genom ansvaret kopplas (befäller mig) till den andre: "here I am' (*me voici*) which is obedience to the glory of the Infinite that orders me to the other." (Lévinas, *Otherwise than Being*, 146).

<sup>537</sup> Jämför också Cederberg som skriver: "For Lévinas, the preposition 'for' in the 'for-the-other' is transformed. [...] It means that I am, as a subject, corporeally and teleologically, for the other. For Lévinas, this means that the identity of the self proceeds in being for the other, in responding to the other's needs." i Cederberg, *Resaying the Human*, 164.

<sup>538</sup> Lévinas, *Otherwise than being*, 14.

<sup>539</sup> Jämför Cederberg när han skriver om ansvaret för den andre som en förpliktelse som följer ur detta att vara utsatt för den andres lidande: "Responsibility is thus no longer understood as the ability to respond, but as the inability not to respond. My obligation to respond is lived as the exposedness to the suffering of the other." i Cederberg, *Resaying the Human*, 169.

## Koppling till mitt material

Som jag tydliggjort tidigare är mötet mellan förövaren och dennes anhöriga respektive brottsoffer asymmetriskt. Mötet inte bara blir asymmetriskt när parterna träffas utan det *är* asymmetriskt strukturerat av dem som ansvarar för RR programmet. Syftet är att lyfta fram asymmetrin för att ge de anhöriga och brottsoffren det utrymme för frågor och berättande som möjliggör upprättelse och respekt, något som tagits ifrån dem vid brottet. Syftet är också att ge förövaren möjlighet till ansvarstagande. Asymmetrin är essentiell i sammanhanget då förövaren och dennes anhöriga respektive brottsoffer går in i mötet utifrån olika utgångspunkter. Ansvar är och förblir förövarens och kan aldrig bli de anhörigas eller brottsoffrens. Att få berätta och ställa frågor är förbehållet brottsoffren och de anhöriga.

Som jag visar i mina analyser av meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden är de kapaciteter som många förövare upplever sig erhålla i mötet med brottsoffren, en följd av en fokusförändring som inte enbart sker i mötet utan som påbörjats tidigare under programmets gång. Mycket tydligt arbetar man i programmet med att få förövarna att flytta fokus från *jag, mig och mitt* till *du, dig och ditt*. Man vill få förövaren att i första hand fokusera på brottsoffrens skador, problem och behov inför mötet med dem. Till en början gjorde detta fokus mig förbryllad. Jag funderade över hur förövaren kan läka, helas och sona sin skuld då vederbörande istället för att arbeta med sina egna problem, i första hand ska fokusera på brottsoffrens skador och problem. Men det som var intressant att upptäcka i mina intervjuer var just att detta fokus på brottsoffrens skador och problem tvärtom blev en hjälp för förövaren och något som många hänvisade till som befriande och mycket viktigt. Min tolkning av vad det var som blev en hjälp för förövaren är att det utifrån den asymmetriska strukturen på mötet i kombination med den fokusförändring som både är förberedd och som infinner sig under mötet, framträder *kapaciteter* hos förövaren. Förövaren upplever sig *kunna göra någonting*, upplever sig ha *kapacitet att handla, påverka, göra gott* och detta är mycket viktiga erfarenheter.

Med hjälp av Lévinas filosofi menar jag mig kunna förklara varför denna fokusförändring möjliggör dessa starkt befriande erfarenheter av kapacitet som så många förövare hänvisar till. Jag förstår de kapaciteter jag identifierat som erfarenheter som handlar om det subjektsblivande som Lévinas så intimt knyter till ansvarstagandet. Det jag menar sker i det asymmetriska mötet mellan förövaren och

dennes brottsoffer är att förövaren då han/hon tar på sig det ansvar *som bara kan vara hans/hennes (och ingen annans)*, blir subjekt i sitt liv. Dessutom blir förövaren subjekt i en låst situation, i en situation som många upplever svår att uthärda, vilket jag tror medverkar till de starka upplevelser av befrielse som många uttalar. Jag förstår det så att många förövare upplever att när de axlar det ansvar som bara är deras, när de fokuserar på brottsoffrens skador och problem och ”tömmer sitt ego”, så *erfar de sin kapacitet, de erfar att de kan någonting, att de gör någonting, de erfar sig själva som subjekt*. Från att ha varit objekt i förhållande till nästan allt som sker under en strafftid blir de subjekt i en hotfull, svår och viktig situation. Jag vågar påstå att dessa erfarenheter är några av de första och kanske enda erfarenheter många förövare gör under sin strafftid av att vara kapabla, av att vara subjekt i sina liv. För mig väcker denna iakttagelse fortsatta frågor kring hur vi som samhälle väljer att bemöta förövares kränkande och brottsliga handlingar. I vilken utsträckning kan vi se och skapa utrymme för dessa möjligheter till subjektsblivande genom ansvarstagande som enligt Lévinas hör samman med det ansvar som vi på ett *mänskligt sätt* inte kan vägra att ta på oss?

Det subjektsblivande jag identifierar som att kapaciteter framträder hos förövaren ska jag också diskutera med hjälp av Ricoeur längre fram. Ricoeur lyfter fram hur detta att en människa erfar sig vara kapabel också fungerar konstruktivt för den personen i bemärkelsen att vederbörande vet sig äga kapacitet att handla. Med andra ord är den personen också kapabel att handla, *fast på ett annat sätt i framtiden*, vilket för mitt sammanhangs vidkommande skulle kunna fungera brottsförebyggande. Jag vill dock begränsa mig till att här uttrycka ett försvar för möjligheterna till subjektsblivande och kapacitetsstärkande erfarenheter för dömda förövare. I min undersökning framträder nämligen entydigt positiva vittnesmål om betydelsen av att veta sig kapabel att göra gott, att kunna göra något i en låst situation, att inte vara ett offer för omständigheterna, att få möjlighet att vara subjekt i sitt eget liv. Jag menar att detta hjälper förövaren i dennes process mot ett försonat liv och är därför viktigt att både värna om och skapa utrymme för, vilket jag ska återkomma till.

Lévinas beskriver ibland ansvarstagandet som en omöjlighet att undfly det ansvar ”som är bara mitt”. Flera förövare berättar hur de just när de möter sina brottsoffer *inte längre kan ljuga, måste lägga korten på bordet, måste säga som det är*. De beskriver hur mötet med brottsoffren tvingar fram sanningen och erkännandet på ett sätt som

inget arbete under RR programmet har gjort och som heller inte mötet med domstolen har gjort. Wendy säger: *In court you confess before the law, but when you meet your victims, you can see their hurt. That is REALLY difficult, really, really hard. You see their faces...*<sup>540</sup> Martin vittnar om liknande erfarenheter: *It is not easy to stand in front of them to tell the truth. It is much harder than being in court. You have to look them in the eyes, they see you. You know, they know. And you just cannot tell them a lie...*<sup>541</sup>

Mötet med den andre så att säga tvingar fram ett ansvar som inte är definierat, utan som är relaterat till situationen, till den andre och dennes behov. Precis som Putnam tolkar Lévinas icke-definierade ansvar som ett sätt att vara-för-den-andre, som ett sätt att göra sig tillgänglig, menar jag att det är just detta som sker med förövaren i mötet med sina brottsoffer. Just på grund av att ansvaret inte är definierat utan relaterat till mötet med den andre, så framträder denna icke-definierade och tvingande erfarenhet som många förövare hänvisar till. När man ser närmare på vad förövarna upplever att ”de bara måste göra eller säga” i mötet med brottsoffren så handlar det alltid om det som är specifikt för just det mötet, med just det brottsoffret. Till exempel berättar Martin hur han kände sig tvungen att inför föräldrarna berätta hur det gick till när han dödade deras dotter, ett brott han nekat till i domstolen. Föräldrarna hade inte känt till alla detaljerna kring hennes död och det var just detta de uttryckte ett starkt behov av att få veta. Detta som Martin uttrycker med orden *at least I could tell them how I killed her*,<sup>542</sup> är enligt min förståelse också ett uttryck för en befriande kapacitet som Martin i mötet med föräldrarna upptäcker att han har. Det är en kapacitet som följer just ur ett subjekt-blivande genom ansvarstagande. Tillika är det, för att använda Putnams ord, *ett sätt att göra sig själv tillgänglig för den andre*.

I Raymonds fall handlade ansvaret inte om att säga sanningen eller berätta om några specifika detaljer som hans brottsoffer inte känt till. Raymonds möte med sitt brottsoffer, handlade om att hon fick visa sina ärr i händerna och berätta hur det kändes. Raymonds ansvar i mötet handlade framförallt om att lyssna på henne och att se händerna och ärr. På liknande sätt berättar samtliga förövare (utom Nicolas) jag

---

<sup>540</sup> Intervju med Wendy, 28 mars 2014.

<sup>541</sup> Intervju med Martin, 27 juli 2013.

<sup>542</sup> Intervju med Martin, 27 juli 2013.

intervjuat om hur deras möte med brottsoffren handlat om brottsoffrens specifika behov och upplevelser som förövaren har haft att förhålla sig till.

Att göra sig tillgänglig för den andre innebär, *som jag tolkar det utifrån mitt material*, att uppbåda en lyhördhet och en uppmärksamhet som kräver både asymmetri i mötet och en fokusförändring hos förövaren. Jag menar att en fokusförändring är nödvändig för öppenheten inför den andres behov och för att kunna relatera ansvar till sig själv. Att göra sig tillgänglig innebär att uppmärksamma vad den andre uttrycker att han/hon önskar av förövaren. Det innebär också att förövaren knyter denna önskan till sig själv, det vill säga relaterar ansvaret för de behov som brottsoffret uttrycker till sig själv. Den fokusförändring som Wyschogrod lyfter fram i Lévinas filosofi sker först i mötet med den andre. Det jag sett under mina observationer och intervjusvar är att en fokusförändring startat redan *före* förövarens möte med den andre, med brottsoffren. Under RR programmets gång riktas stora delar av arbetet in på att få förövarna att flytta fokus från *jag, mig* och *mitt* till *du, dig* och *ditt*. Det jag sedan sett är att denna fokusförändring som påbörjats under programmet får sin konkretion i mötet.

Vidare är också mötets asymmetriska struktur en nödvändighet. Vore mötet istället reciprokt upplagt skulle man i nästa stund kunna förvänta sig den omvända situationen, nämligen att uppmärksamheten på förövarens behov relateras till brottsoffrets ansvar, vilket jag menar kan få både oönskade och destruktiva konsekvenser. Den asymmetriska strukturen i mötet är viktig då den både är ett skydd för brottsoffren och en möjlighet till ansvarstagande och subjektblivande för förövaren. På samma sätt som med fokusförändringen är den asymmetriska strukturen i mötet inte något som först sker *i och med* mötet. Asymmetrin är förutsatt i programmet och förberedd före mötet.

## Men bara förövaren

I en utvikning som jag finner nödvändig att lyfta fram här, även om den inte direkt kan relateras till mina ovanstående frågeställningar, vill jag kort diskutera en problematik som Lévinas ansvarsbegrepp kan leda till, en problematik som kan bli svår i synnerhet i mitt sammanhang. Mot bakgrund av Lévinas tankar om vad som sker i mötet med den andre är det en underdrift att påstå att mötet mellan förövaren

och brottsoffren är viktigt. Mötet är avgörande om förövaren ska ges möjlighet och utrymme att ta ansvar. Dock vill jag i detta sammanhang ifrågasätta Lévinas ansvarsbegrepp genom att understryka att det bara är utifrån förövarens perspektiv jag ser styrkan i Lévinas resonemang kring mötet med den andre.

Ett exempel på detta är då Annie, fru till en av deltagarna under RR programmet på Pollsmoor går upp vid anhörigdagen för att möta sin man Paul.<sup>543</sup> Hon berättar utifrån stor smärta och ilska om hur han våldtagit henne och vilka destruktiva konsekvenser detta fått i hennes och i deras barns liv. Under mötet ser Paul både förvånad och mycket ledsen ut. Han svarar henne och säger att han aldrig tänkte på henne och hur hon upplevde det. För att återknyta till Lévinas menar jag att utan detta möte med Annie skulle Paul bara röra sig inom sin egen egosfär. Utan mötet med henne skulle han bara förstå sin egen kunskap. Det hon ger honom i mötet är det som han aldrig på egen hand kan sluta sig till, veta eller förstå. Det är hennes erfarenheter, hennes upplevelser och de konsekvenser av kränkningen som *hon* känner. Med Lévinas ansvarsbegrepp inryms också dessa hennes erfarenheter i Pauls ansvar: "Responsibility cannot be limited to the measure of what I was able to foresee and willed. [...] To be responsible before another is to answer to the appeal by which he approaches."<sup>544</sup> skriver Lingis och fångar precis det jag ser som styrkan i Lévinas tankar om ansvaret utifrån förövarens perspektiv. Paul bär ansvar också för det som han inte har avsett eller kunnat förutse, alltså för allt det Annie upplever och känner med anledning av kränkningen. Att vara ansvarig innebär för Paul att möta Annie och svara på den appell som kommer från hennes ansikte.

Men vad händer om vi tänker oss det omvända? Vad händer om vi tar vår utgångspunkt hos Annie istället för hos Paul? Situationen blir då helt annorlunda. Annie möter Paul ansikte mot ansikte. Han har våldtagit henne. Enligt Lévinas bär hon ett oändligt ansvar för honom, till och med för hans gärningar och hans fel: "I am responsible for the very faults of another, for his deeds and misdeeds. The condition of being hostage is an authentic figure of responsibility", skriver Lingis om Lévinas ansvar som sträcker sig så långt som detta att vara gisslan hos den andre.<sup>545</sup>

---

<sup>543</sup> Anteckningar från anhörigdagen, 27 juli 2013.

<sup>544</sup> Lingis, introduktion till *Otherwise than being*, xx.

<sup>545</sup> Ibid.



Ricoeur lyfter också fram denna problematik, eller som han kallar det, *skandal* i Lévinas filosofi genom att fråga sig:

And what are we to say of the Other when he is the executioner? [...] In other words, must not the voice of the Other who says to me: "Thou shall not kill", become my own, to the point of becoming my conviction, a conviction to equal the accusative of "It's me here!" with the nominative of "Here I stand"?<sup>546</sup>

Ricoeur menar att det är kanske just hit Lévinas vill få oss, till en ansvarighet i detta att-vara-för-den-andre som sträcker sig också så långt som till den andre i egenskap av förövaren som begär, kräver, efterfrågar soning och nåd.<sup>547</sup> Det mänskliga hos Lévinas är som Cederberg uttrycker det, alltid överskridande och förankrat i ansvarigheten: "[T]he notion of the human as transcendence (excedence) is always central for Lévinas. He finds its point of anchorage in the asymmetric structure of responsibility to others."<sup>548</sup>

Grace Jantzen problematiserar också Lévinas ansvar med frågan om vems ansikte det är som möter vems i Lévinas filosofi.<sup>549</sup> Hon förtydligar att det alltid är *två* ansikten som möts i den etiska relationen, ansikte mot ansikte. Men det är bara ett av ansiktena som Lévinas beskriver som den värnlöse, fattige, främlingen, nämligen den andres. Men, undrar Jantzen, vad med Lévinas eget ansikte? Varför problematiserar han inte sitt eget ansikte, det ansikte som möter den Andre? Hon skriver:

For all that his work ceaselessly problematizes the ego, self-identity, self-possession, and sovereignty, when it comes to the face he is concerned wholly with the face of the Other. He does not discuss his own face, the face that responds to that other.<sup>550</sup>

Det är just detta som blir tydligt i mötet mellan Paul och Annie. Annies ansikte är ansiktet hos en människa som synnerligen blivit kränkt. Vad gör det med hennes ansvar för honom? Är hon ansvarig för hans våldtäkt mot henne? Är hon ansvarig för hans fel? Vad gör det i så fall med Pauls ansvar inför sin handling? Är det försvarbart

---

<sup>546</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, övers. Kathleen Blamey (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), 339.

<sup>547</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 338.

<sup>548</sup> Cederberg, *Resaying the Human*, 241.

<sup>549</sup> Jantzen, *Becoming divine*, 241.

<sup>550</sup> Ibid.

att inte begränsa ansvaret i förhållande till vems ansikte det är som möter vems? Bli inte konsekvenserna både oönskade och kränkande om det oändliga ansvaret inte på något sätt står i relation till vem det är som möter vem? Lévinas talar faktiskt om att begränsa ansvaret i förhållande till rättvisa:

If there were no order of Justice, there would be no limit to my responsibility. [...] but if one speaks of justice, it is necessary to allow judges, it is necessary to allow institutions and the state; to live in a world of citizens, and not only in the order of the Face to Face.<sup>551</sup>

Men inskränkningen av ansvaret i förhållande till rättvisa handlar inte om vad som sker i mötet mellan två ansikten, utan om att det finns en tredje part. Livet i ett samhälle utgörs inte bara av två människor som möts ansikte mot ansikte. Det finns också alltid ännu en person och ytterligare en och så vidare. Därav behovet av institutioner som upprätthåller rättvisan och begränsar mitt ansvar. Men detta löser egentligen inte problemet med Annies ansvar inför Paul. För man kan väl knappast hävda att Annies ansvar för Paul ska hänvisas till institutioner? Mötet ansikte mot ansikte är enligt Lévinas alltid en icke-reducerbar relation, en ultimata etisk situation.<sup>552</sup> Samtidigt säger Lévinas att det finns tillfällen då man måste lämna den asymmetriska relationen till förmån för en relation i vilken *det förekommer* reciprocitet. Dessa tillfällen handlar just om rättvisa:

I now pass from the relation without reciprocity to a relation in which there is reciprocity, equality, between the members of a society. My search for justice presupposes just such a new relation, in which all the excess of generosity that I must have toward the other is subordinated to a question of justice. In justice there is comparison, and the other has no privilege with respect to me. Between persons entering into that relation, a relationship must be established that presupposes comparison between them, i.e., presupposes a justice and a citizenship. A limitation of that initial responsibility, justice nonetheless marks a subordination of me to the other.<sup>553</sup>

---

<sup>551</sup> Emmanuel Lévinas, *Entre Nous: on thinking-of-the-other*, övers. Michael B. Smith och Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 105.

<sup>552</sup> Lévinas, *Totality and Infinity*, 79-81.

<sup>553</sup> Lévinas, *Alterity and Transcendence*, övers. Michael B. Smith, (New York: Columbia University Press, 1999), 102.

Samtidigt som Lévinas markerar vikten av reciprocitet i relationen och en begränsning av ansvaret med hänvisning till rättvisan, så förblir jag ändå alltid underordnad den andre. Det som är intressant i argumentationen som följer är att Lévinas lyfter fram värnandet om det mänskliga, det humana, *som om detta är den huvudsakliga uppgiften med ansvaret och underordningen*. Lévinas nämner exempel på ”omöjliga” möten: soldaten som håller fram sin matskål till en sårad fiende, damen som ger bröd till fången, bonden som under kriget gömmer en gammal jude i sin lada.<sup>554</sup> Vad detta visar, menar Lévinas, är hur människor värnar livet mitt ibland en avskvärd ondska: ”For despite all the horrors man has brought about, that poor kindness holds on. It is a ’mad goodness’, the most human thing there is in man.”<sup>555</sup>

Kan manne detta fungera som öppning i problematiken kring Annes ansvar för Paul? Kan man tolka Annes ansvar för Paul som ett ansvar av bevarandet av hans mänsklighet, hans humanitet? Kan man skilja på Annes ansvar för hans fel, för våldtäkten, kränkningen å ena sidan och ansvaret för att bevara honom som människa å andra sidan? Kan man tolka Lévinas så att kränkningen och våldtäkten inte är hennes ansvar (vilket jag med bestämdhet menar att det inte är!), att detta hör till rättvisans sfär, medan bevarandet av det mänskliga ligger i det ansvar som alltid gör mig underordnad den andre? Svaret på dessa frågor kräver ett längre utrymme än vad jag kan ge i detta arbete. Jag avslutar denna utveckling med att låta frågan kvarstå, med hänvisning till Cederbergs intressanta tolkning av Lévinas filosofi som ett sätt att *Resay the Human*. Cederberg konstaterar att för Lévinas är det mänskliga alltid det överskridande, det han förankrar i den asymmetriska strukturen av ansvar för den andre: ”Since the relation to the other always entails a responsibility, and since every other is an other for me, this responsibility *needs to be* universalized. [...] what it demands is a justice to every being in their singularity.”<sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> Dessa exempel är inte Lévinas egna, de är hämtade från Vasily Grossmans bok *Life and Fate*, se Lévinas, *Alterity and Transcendence*, 107-109.

<sup>555</sup> Lévinas, *Alterity and Transcendence*, 109.

<sup>556</sup> Cederberg, *Resaying the Human*, 242.

## Sammanfattning

För att tydliggöra den jagets åtskillnad som är en förutsättning för etiken och det ansvarstagande som erbjuder subjektet en väg ut ur totaliteten, använder sig Lévinas (i synnerhet i TI), av bilden av ett hem, där jaget är tillfreds i sin njutning och är 'hemma hos sig själv'. Lévinas skildring av jaget i hemmet är inte en skildring av något som tidsmässigt föregår mötet med den andre. Hemmet är jagets sfär, eller som Kemp beskriver det, "en förtrolighetssfär för föregår varje möte med den andre" och lyfter fram den jagets åtskillnad som är essentiell i Lévinas filosofi och i synnerhet för hans etik.<sup>557</sup> Om vi inte var åtskilda skulle det heller inte uppstå något etiskt problem kring respekten och ansvaret inför den Andre.

Lévinas filosofi kring totaliteten och oändligheten erbjuder en förståelse för det jag uppfattar ske med förövarna i mötet med sina brottsoffer. I relation till mitt empiriska material liknar jag detta "hem" Lévinas talar om vid det arbete med att förstå och omfatta sitt brott som förövarna gör *i relation till sig själv* under RR programmet. Förövarna befinner sig i jagets sfär i det att de försöker omfatta och förstå vad de gjort i sin totalitet. När de så möter sina anhöriga och brottsoffer uppstår möjligheten eller infinner sig nödvändigheten av att "bo i huset, hemmet utifrån en annan ekonomi", att vara sig själv nog eller att "öppna dörren för den andre".

De två meningssammanhang i mitt material jag relaterar till Lévinas diskussioner är de jag kallar för att "Situationen blir verklig" och att "Möjligheter framträder". Många av mina intervjupersoner beskriver hur sammanhanget kring deras brott tycks bli verkligt i mötet med brottsoffren. Många förövare vittnar om hur de förstår sådant de inte förstått tidigare och det är för att använda Lévinas vokabulär, som om förövarna *tar emot det som kommer utifrån och är mer än vad de på egen hand kan omfatta*. Min förståelse för detta fenomenologiska framträdande är att situationen blir verklig eftersom den i mötet med brottsoffren upphör att vara förövarens egen(dom) och blir 'den andres'. I mötet med den andre blir situationen också etisk, vilket Andy tydliggör med sina erfarenheter av att möta sina brottsoffer. Från att ha hävdat att han vet och förstår och tar ansvar för sitt brott, inser han i mötet med sina brottsoffer att ansvarstagandet och förståelsen för brottet och dess konsekvenser är något som han ännu inte trätt in i. Det är i mötet som hans ansvarstagande börjar.

---

<sup>557</sup> Kemp, *Emmanuel Lévinas*, 23.

De möjligheter och kapaciteter som framträder i mitt material tolkar jag med hjälp av Lévinas analys kring subjektsblivande genom ansvarstagande. Genom att axla det ansvar som den andre både begär av och tilltror mig ges jag möjlighet att bli subjekt, att träda ut ur totaliteten. När ansvaret också fungerar som ett sätt att *vara för den andre*, förstår jag det så att de handlingsmöjligheter som det odefinierade ansvaret genererar på samma gång skapar kapaciteter hos förövaren som fungerar konstruktivt för vederbörande.

Som jag också understryker är det enbart utifrån förövarens perspektiv jag menar mig se styrkan med att utgå från Lévinas ansvarsbegrepp. Vore situationen den omvända, att det är brottsoffren som möter sin förövare och som med Lévinas filosofi i så fall skulle bära ett oändligt ansvar för förövaren, blir konsekvenserna enligt mig helt oacceptabla. Därför begränsar jag min diskussion och mitt användande av Lévinas filosofi till att diskutera förövarens möte med sina brottsoffer, vilket också är mitt fokus i föreliggande avhandling.

Med utgångspunkt i mötet med den andre ska jag nu gå vidare i mina filosofiska reflektioner och analysera de berättelser som delas under RR programmet och som förövaren exponeras för när vederbörande möter sina anhöriga och brottsoffer.

## Kapitel 7

# Det narrativa rummet

The experience of human suffering demands the assistance of narrative and expresses the need for it [...] so that our lives can be recounted, understood, and ultimately provide us with a sense of meaning, hope and purpose.<sup>558</sup>

I följande kapitel ska jag lyfta fram och diskutera de berättelser som förövarna exponeras för under RR programmet och under VOD. Det som tydligt framträder i mina meningssammanhang är att just berättelserna och berättandet påverkar förövarna i hög grad. Berättelserna tycks ha en transformerande effekt när de framförs i det ”trygga rum” som jag menar att RR programmet och VOD utgör. Förövarna beskriver hur meningsfullt och befriande det har varit att lyssna till de olika berättelserna de exponeras för och hur de därigenom förändrat sin förståelse för sitt eget brott och för sina brottsoffer och anhöriga.<sup>559</sup> Varför är det så och vad är det i synnerhet i de anhörigas och brottsoffrens berättelser som gör att de påverkar förövaren i så hög grad?

Det är framförallt med hjälp av element ur Ricoeurs narrativa teori som jag kommer att diskutera de olika berättelserna som mina intervjupersoner hänvisar till.<sup>560</sup> Jag

---

<sup>558</sup> Maria Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting* (London and New York: Continuum International Publishing Group, 2009), 34.

<sup>559</sup> Begreppet mening är rent allmänt förknippat med betydelser som tolkning, förståelse, värde, syfte. Mening är också ett begrepp som är vanligt förekommande inom meningsteorin som är en gren av språkfilosofin (se Runquist, *Dynamisk dialog*, 25). Jag kommer framledes att använda begreppet mening med hänvisning till att jag uppfattar förövarnas erfarenheter av att få ta del av den andres berättelse som någonting *meningsfullt*. Med uttryck som 'mening', 'meningsfullt' och 'meningsskapande funktion' åsyftar jag därför inte enbart en innehållslig betydelse eller information av olika slag. Inte heller förstår jag mening i en mer fenomenologisk bemärkelse som ett meningsinnehåll hos mentala/intentionala akter. Jag förstår mening, meningsfullhet, samt meningsskapande funktion som något som skapar *sammanhang* för förövarna. Som jag tolkar mina intervjuvar i relation till det jag uppfattar som meningsskapande, innebär detta att någon form av sammanhang som inte tidigare funnits, uppstår eller skapas av det som till synes inte hört samman eller på annat sätt relaterats till förövaren.

<sup>560</sup> Sociologen och genusforskaren Anna Johansson använder narrativ och berättelse i princip synonymt. Hon använder begreppet 'berättelse' som en mer vardaglig form av begreppet 'narrativ', se sidan 34 i

kommer även att inkludera några tankegångar från Hannah Arendts och Adriana Cavareros narrativa resonemang då de lyfter fram mönster och framträdanden i den andres berättelse som påverkar den egna berättelsen.<sup>561</sup>

Gemensamt för Ricoeur, Arendt och Cavarero är att alla tre utgår från att människan lever i en konstitutiv relation med andra och är beroende av den andres narration för att förstå sig själv.<sup>562</sup> Skälen till att jag valt att använda mig av element ur deras narrativa teorier är att alla tre utgår från den intersubjektiva relationen i sina diskussioner. Vidare använder de narrationen som ett sätt att förstå handlingar och livsskeenden, vilket hjälper mig att få en bättre förståelse för vad som händer med förövaren när vederbörande möter de anhöriga och brottsoffren och deras berättelser. Att vi är beroende av varandra och därmed påverkar varandra genom våra liv och handlingar är en av RR programmets grundläggande utgångspunkter och något som återkommer i alla berättelser som delas under programmets gång, vilket gör den narrativa diskussionen intressant för mitt sammanhang.

---

*Narrativ teori och metod. Med livsberättelsen i fokus* (Lund: Studentlitteratur, 2005). Det är också så jag kommer att förstå narrativ, som synonymt med berättelse.

<sup>561</sup> Nämnas bör att Adriana Cavarero skiljer mellan berättelse (i bemärkelsen livshistoria) och narrativ berättelse (i bemärkelsen narration av en livsberättelse). För Cavarero hör begreppen samman, men med den skillnaden att handlingen föregår livsberättelsen som föregår narrationen: "The story is therefore distinct from the narration. It has, so to speak, a reality of its own, which follows the action and precedes the narration." i *Relating narratives. Storytelling and selfhood*, övers. Paul Kottman (London and New York: Routledge, 2000), 28. Ricoeur skiljer mellan fiktiva och historiska narrativ och inte mellan berättelse och livsberättelse som Cavarero gör, se till exempel *Time and Narrative Vol. 2*, övers. Kathleen McLaughlin och David Pellauer (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1985), 159-160.

<sup>562</sup> Arendt och Cavarero fokuserar framförallt på narrationens relationella funktion och diskuterar betydelsen av att berättelsen om mitt liv formuleras av någon annan för att jag ska förstå mig själv, mina handlingar och livsmönster: "[E]ach of us is 'narratable' by the other; that is, we are dependent upon the other for the narration of our own life-story, which begins from birth." (Paul A. Kottman, introduktion till *Relating narratives. Storytelling and selfhood*, övers. Paul Kottman (London and New York: Routledge, 2000), ix. I Ricoeurs narrativa diskussioner ligger fokus mindre på betydelsen av vem som formulerar berättelsen och mer på temporalitet, sambandet mellan berättelse och livssituation och hur berättelsen påverkar mitt liv med avseende på berättelsens uppbyggnad och mottagande: "The essential difference distinguishing the narrative model from every other model of connectedness resides in the status of events, which we have repeatedly made the touchstone of the analysis of the self." (*Oneself as Another*, 142).

## En trygg plats

Vad som tydligt har framgått under mina intervjuer och observationer är att *rummet*, platsen, omständigheterna under vilka man berättar spelar stor roll för de berättelser som delas. Två rumsliga kontraster, nästan motsatser framträder under mitt arbete: det narrativa rum som domstolen utgör och de narrativa rum som skapas under RR programmet och i mötet med brottsoffren. Skillnaderna mellan dessa rum är mycket stora, kanske inte så mycket utifrån en rent fysisk jämförelse, men i relation till berättelsernas karaktär i respektive rum tycks skillnaderna vara oerhörda.

I både domstolens rum och RR programmets rum berättar man, om brott, kränkningar, skador, skuld, ansvar, brist på ansvar. Samma händelse, samma brott, samma kränkningar får i domstolens rum en helt annan utformning och språkdräkt än i RR programmets rum, trots att det handlar om samma händelse, samma brott, samma kränkning. Skillnaderna i hur man talar om ett brott beroende på vilka omständigheter man befinner sig i har bland andra Leer-Salvesen lyft fram i sin avhandling, där han t.ex. återger hur en förövare talar om "saken sin" istället för "drapet mitt":

Han snakker om "saken min", fordi han har lært sig denne "sakligheten" under avhørene, advokatkonferansene og i fengelskorridorene. [...] For dette er den modus vårt forvaltningssamfunn har til omtale av forbrytelser, enten de er små og ubetydelige uten skyld overfor andre levende mennesker, eller store og grufulle med mange skadete og smadrete liv som resultat av forbrytelsen.<sup>563</sup>

Leer-Salvesen lyfter också fram den saklighet som rätten omgärdar ett brott med, vilket han menar är rättens styrka: "Dette rommets styrke er at det er i stand til å sakliggjøre selv den mest fryktelige tragedi."<sup>564</sup> Vi ska komma ihåg att det alltså inte är det juridiska rummets funktion att klä de olika brottens berättelser i samma språkdräkt som sker i RR programmets rum eller i mötet med brottsoffren. Här föreligger både en tydlig, medveten och viktig skillnad.

Det mina intervjupersoner vittnar om är att de berättelser som formuleras i RR rummet påverkar dem i mycket högre grad än vad berättelserna i domstolens rum gör.

---

<sup>563</sup> Leer-Salvesen, *Menneske og straff*, 393.

<sup>564</sup> *Ibid.*, 393-394.



Ett tydligt skäl till detta är som jag förstår det, att bevisföring, straff och påföljder står i fokus i domstolens rum, men inte i RR programmets rum. De berättelser förövare exponeras för inom ramen för RR programmet och i mötet med brottsoffren står inte i relation vare sig till bevisföring eller till påföljder och får bland annat därför en helt annan utformning och språkdräkt. Dessa berättelser kantas av sårbarhet, utsatthet, sorg, raseri, skuld, ånger och beskrivs av mina intervjupersoner som mycket drabbande och som berättelser de hör, ibland för första gången i sina liv.

Dock vill jag här understryka att jag inte utgår från att berättelserna i domstolens rum *inte* påverkar förövaren. Det är också min erfarenhet som fängelsepräst att jag många gånger sett och erfarit hur drabbande redogörelserna kring ett brott i domstolen kan vara för en förövare. I synnerhet blir detta tydligt då det handlar om mycket grova personrelaterade brott så som mord och dråp. Att exponeras för bilder, vittnesmål och rekonstruktioner av brottet är enligt min erfarenhet utifrån samtal med förövare i Sverige, starkt drabbande. Men i mina intervjuvar framträder en uppenbar och slående skillnad mellan domstolens och RR programmets rum. Samtliga av mina intervjupersoner har befunnit sig i båda rummen, har hört berättelser om deras brott formuleras i båda rummen, och samtliga svarar att berättelserna i RR rummet otvetydigt påverkar och drabbar dem i mycket högre grad än vad som är fallet med berättelserna i domstolens rum. De allra flesta förövarna vittnar dessutom om hur de försöker berätta så lite som möjligt i domstolen, i hopp om att få ett så milt straff som möjligt. Detta medverkar också till frågan om vederbörande är beredd att lyssna på de berättelser som framförs eller inte.

Ett annat skäl till att berättelserna i RR programmet påverkar förövarna i högre grad än berättelserna i domstolens rum är det som till exempel Anna (se nedan) ger uttryck för: *In court I was under the influence of alcohol, I was not saying under full conscience. It didn't bother me what I had done.*<sup>565</sup> Leer-Salvesen nämner också hur flera av de förövare han intervjuat berättar att de under häktestiden och domstolsförhandlingarna ännu inte hade hunnit ta in vad som hänt, på grund av den chock de befann sig i:

---

<sup>565</sup> Intervju med Anna, 26 mars 2014.

”Det var en fryktelig situasjon å være i. Jeg var mer eller mindre i en sjokktillstand...”[J]eg følte at jeg hadde mistet grepet på virkeligheten. [...] Det var et ras! [...] Jeg var sterkt deprimeret. Jeg våknet hver morgen med den motsatte opplevelsen av den man har etter en mareritt [...] Jeg våknet hver dag till en virkelighet som var så grusom att jeg tok meg til hodet og sa: ”Å nei, å herre Gud, er dette virkelig sant? ” Hver eneste dag!”<sup>566</sup>

Gemensamt för de berättelser som delas under RR programmet är att de formuleras först när den berättande upplever att rummet i vilket man berättar utgör en *trygg plats*. Begreppet ’en trygg plats’ eller *safe space* har till stor del använts i sammanhang där man velat skapa trygga platser för i synnerhet marginaliserade grupper så att de antingen får möjlighet att tala om sina erfarenheter eller tillåtas vara så som de är utan att bli ifrågasatta. Framförallt har begreppet vuxit fram i relation till marginaliserade grupper för att hindra förtryck och värna egna utrymmen för definition och samtal gentemot rådande ideologier.<sup>567</sup> Till exempel använder etikern Maria Ericson begreppet *safe spaces*, när hon skriver om kvinnors situation i Sydafrika i relation till en könsmakts- och rasmaktsstruktur. Hennes diskussion handlar om hur kvinnor kan skapa *safe spaces* för de berättelser som de behöver berätta om sina liv och erfarenheter. Hon skriver: ”Where those normally in a subordinate position can find refuge from, and possibly empower themselves to interact with those normally in power over them.”<sup>568</sup>

Min utgångspunkt vid användandet av begreppet ’en trygg plats’ är inte att det framförallt är en plats till skydd mot maktstrukturer eller marginalisering utan snarare en plats där där varken straff, förakt eller ökad risk för viktimisering föreligger. Det handlar om att söka efter och skapa sammanhang, trygga platser där ömtåliga berättelser kan framföras utan att dessa eller de berättande riskerar att mötas av påföljder, förakt eller att bli ifrågasatta i sina erfarenheter. Jag talar därför i

---

<sup>566</sup> Leer-Salvesen, *Etter drapet*, 35, 37.

<sup>567</sup> Även begreppet *safe havens* förekommer i sammanhanget. Se till exempel Anton Törnberg och Petter Törnberg vid Institutionen för sociologi och arbetsvetenskap vid Göteborgs universitet i artikeln ”Modelling free social spaces and the diffusion of social mobilization”, *Social Movement Studies*, 16 no. 2 (2017): 182-202, hämtad 2017-05-01, doi: 10.1080/14742837.2016.1266243.

<sup>568</sup> Maria Ericson, *Making and sharing the space among women and men. Some challenges for the South African church environment* (Stellenbosch: Sun Press, 2007), 27 ff. Ericson diskuterar också olika slags *safe spaces* (till exempel *physical*, *psychological* och *preparatory safe spaces*) beroende på i vilket sammanhang och i relation till vem det är angeläget att värna autonomi, skydd och säkerhet.

sammanhanget snarare utifrån en *tillitsstrukturell* utgångspunkt då jag talar om trygga platser. En trygg plats under RR programmet är ett utrymme, en plats, ett sammanhang som är säkert nog och omgärdat av det slags förtroende och förståelse som medverkar till att människor med en skör, ömtålig eller svår berättelse överväger att dela denna berättelse. Detta gäller i hög grad brottsoffrens och de anhörigas berättelser, vare sig det handlar om deltagarnas egna brottsoffer och anhöriga eller de som bjuds in under programmet för att dela sina berättelser. Detta gäller även förövarnas egna berättelser. Däremot är det inte min erfarenhet utifrån mina observationer att så är fallet med ledarberättelserna. Ledarberättelserna skiljer sig i förhållande till behovet av en trygg plats gentemot deltagar-, brottsoffer- och anhörigberättelserna, i två avseenden. Den ena skillnaden utgörs av att ledarberättelserna inte är berättelser om personliga erfarenheter relaterade till deltagarna. Den andra skillnaden utgörs av att ledarberättelserna är tänkta att vara och ha karaktären av pedagogiska exempel och hänvisningar till programmets upplägg och utförande. Min förståelse av skillnaden mellan ledarberättelser och deltagar-, brottsoffer-, samt anhörigberättelser i detta avseende är att ledarberättelserna inte är *ömtåliga* berättelser så som de senare är. Det är det ömtåliga och personliga i deltagar-, brottsoffer- och anhörigberättelserna som skapar behovet av en trygg plats för möjligheten att berätta.

Jag uppfattar istället ledarberättelserna som RR programmets *grand narrative*, metanarrativ eller övergripande berättelse som fungerar som en tolkningsram till programmets upplägg och fokus.<sup>569</sup> Ledarberättelsernas funktion är att säkerställa och upprätthålla programmets fokus under programmets gång och de uttrycker på olika sätt idén med programmet och markerar dess funktion genom att hela tiden ställa brottsoffren i centrum för programmets arbete och samtal. Den övergripande berättelsen under RR programmet sammanfattas ständigt under programmets gång med orden: *put the victim at the centre of the process*. Ledarna behöver inte dela med sig av något personligt och/eller ömtåligt i sina berättelser och därför uppstår inte behovet av en trygg plats i förhållande till dessa berättelser.

---

<sup>569</sup> Begreppet *grand narrative* ('metanarrativ', 'övergripande berättelse') myntades av den franske filosofen och litteraturvetaren Jean-François Lyotard (1942-1998). I *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, övers. Geoff Bennington och Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), kritiserar Lyotard senare detta begrepp utifrån en postmodernistisk uppfattning, något jag inte inkluderar i min diskussion. Se också "Metanarrativ", hämtad 2017-07-03, <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Metanarrative>.

## Han har aldrig gråtit förut

I *The life of the mind* diskuterar Hannah Arendt vad det är som får oss att tänka och lyfter bland annat fram en sekvens ur Odysseén där Odysseus, incognito, efter en god måltid tillsammans med Faiakerna lyssnar till en blind skalds sånger.<sup>570</sup> Skalden sjunger om Odysseus förhävanden och förluster under det trojanska kriget. När Odysseus hör vad skalden sjunger gömmer han sitt ansikte i sin tunika och gråter. Detta upprepas varje gång skalden börjar sjunga. Arendt stannar till vid den paradox hon ser framträda i det att Odysseus faller i gråt över vem han är och vad han har gjort *först när han hör om det från någon annan*. Hon skriver: "Odysseus, listening, covers his face and weeps, though he has never wept before, and certainly not when what he is now hearing actually happened. Only when he hears the story does he become fully aware of its meaning."<sup>571</sup> Varför är det så, undrar Arendt, att vi ibland enbart förstår något om oss själva när vi hör det berättas av någon annan? Arendt menar att Odysseus reaktion när han hör någon annan berätta om hans liv, hör samman med skillnaden mellan att vara mitt uppe i en handling och att sedan reflektera över den handling man har utfört:

[T]he participant, absorbed as he is in particular things and pressed by urgent business, cannot see how all the particular things in the world and every particular deed in the realm of human affairs fit together and produce a harmony, which itself is not given to sense perception, and this invisible in the visible would remain forever unknown if there were no spectator to look out for it, admire it, straighten out the stories and put them into words.<sup>572</sup>

Arendt syftar här på skalden i Homeros berättelse om Odysseus. Skalden är egentligen ingen åskådare, han har inte varit närvarande och sett det han sjunger om. Detta understryks bland annat genom markeringen av skaldens blindhet. Det Arendt lyfter fram med åskådaren är att det finns någon som ser det som den handlande inte kan se, nämligen betydelsen av det som skett insatt i ett större sammanhang. En betydelse

---

<sup>570</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think* (New York: Harcourt, 1978), 132.

<sup>571</sup> Ibid.

<sup>572</sup> Ibid., 133.

som, enligt Arendt, enbart är möjlig att skönja efteråt: ”The meaning of what actually happens and appears while it is happening is revealed when it has disappeared;”<sup>573</sup>

Arendt tycks inte tillmäta skillnaden någon större vikt mellan den som är åskådare till en händelse och den som inte är det men som ändå berättar om det. Visserligen konstaterar hon att skalden i Homeros berättelse är blind och alltså inte har bevittnat det han sjunger om. Skalden är med sin blindhet ”skyddad” mot det synbara för att kunna se det som inte är synbart. Skalden ser varken den handlande eller är drabbad av det som hänt. Vad skalden ser i bemärkelsen förstår, är helheten, sammanhanget, mönstret och inte den/de isolerade handlingen/handlingarna. Det är detta som är förtjänsten med skaldens berättande och som Arendt väljer att stanna vid. Utifrån berättelsen erhåller Odysseus en insikt som han inte tidigare haft tillgång till på grund av sin närhet till handlingarna. Genom skaldens sång tycks han se och förstå att han själv och det han gjort är del av ett större sammanhang och inte isolerade händelser som inte hör samman med varandra. Odysseus blir emotionellt berörd på ett sätt som han inte varit tidigare, inte ens då han utförde de handlingar som han nu berörs av.<sup>574</sup>

---

<sup>573</sup> Ibid.

<sup>574</sup> Detta att Odysseus insikter relateras till hans emotioner anknyter till huruvida man kan förstå kunskap som kognitiv, empatisk, emotionell eller på andra sätt, vilket kräver en längre och mer omfattande diskussion än vad jag avser ge utrymme för i detta arbete. Dock vill jag i sammanhanget nämna den amerikanska filosofen Martha C. Nussbaums teori om emotioner. Hon diskuterar till exempel i *Känslans skärpa, tankens inlevelse: essäer om etik och politik*, övers. Zagorka Zivkovic (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1995), 50, hur emotioner kan fungera som seende- och erkännandemodus och som adekvata känslomässiga responser på en praktisk situation. Nussbaum menar att emotioner är ”blandningar av trosföreställningar och känslor som formas av en tanke under utveckling, och i sina reaktioner är de högst omdömesgjilla”. (I antologin *Tillvarons utmaningar* för jag ett resonemang utifrån Nussbaums teori om emotioner i relation till skuldens praktiska situation, Ulrica Fritzon, ”Skuld och ansvar. Erfarenheter från ett möte”, i *Tillvarons utmaningar. Religionsfilosofiska studier i erfarenhet, tro och mening*, red. Thord Svensson, Ervik Cejvan och Catharina Stenqvist (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2012), 51-75). Även den svenske religionsfilosofen Eberhard Herrmann diskuterar kunskap och emotioner till exempel i *Religion, Reality and a Good life. A Philosophical Approach to Religion* (Tübingen: Siebeck, 2004), 189 ff., där han för ett resonemang kring hur kognitioner är integrerade i våra emotioner och inte något som kommer efter fakta eller kunskap. Medicinaren Glenn Hægerstam diskuterar också emotioner i relation till den empatiska kunskapens kapacitet i *Den empatiska människan* (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2013), 243 ff. Han förstår den empatiska processen också som kognitiv och som sådan ofta relaterad till kontakten ansikte-mot-ansikte (även om detta inte var fallet för Odysseus). Dock understryker han att mötet ansikte-mot-ansikte aldrig är någon garanti för empatisk kunskap, men väl en möjlighet. Ytterligare en diskussion värd att nämnas i sammanhanget är den brittiska kultur- och samhällsteoretikern Sara Ahmeds intressanta analyser kring emotioner och emotionell kunskap, i *The Cultural Politics of Emotion* 2. uppl. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014). Hon lyfter fram hur emotioner påverkar oss, som hon beskriver det, ’både utifrån och inifrån.’ Emotioner är sammanflätade på ett komplext vis i våra sociala relationer och exponeras för oss till exempel genom

Frågan är varför den handlande behöver en *utomstående* som ger vederbörande en bild av det större sammanhang som handlingen är insatt i? Varför kan inte den handlande själv, när handlingen är utförd, på egen hand reflektera så över handlingen att vederbörande får syn på och blir medveten om detta större sammanhang som Arendt menar att skalden ger Odysseus?

Cavarero stannar också vid denna fråga, eller paradox som hon beskriver det: varför faller Odysseus i gråt över sin livsberättelse när han hör någon annan berätta den?<sup>575</sup> Varför är det så att han blir berörd när han hör någon annan berätta det han egentligen borde kunna formulera själv? Frågan är retoriskt ställd av Cavarero. Svaret är enligt Cavarero att människan är narrerbar, men inte narrerad. Hon kan berättas, men är inte på förhand berättad. För detta är hon beroende av andra: "[T]his 'narratable self' is constitutively *in relation* with others. [...] [W]e are dependent upon the other for the narration of our own life-story",<sup>576</sup> Enligt Cavarero finns det ett nödvändigt samband mellan den andres narration om mig och min egen formulerade livsberättelse.<sup>577</sup> Dessa två narrationer förhåller sig till varandra som biografen till självbiografen:

It concerns rather [...] the complex *relation* between every human being, their life-story and the narrator of this story. [...] Autobiography does not properly respond to the question 'who am I?' Rather it is the biographical tale of my story, told by another, which responds to this question.<sup>578</sup>

---

berättelser, nyhetsrapporteringar eller i möte med den andre. Som jag ovan nämnt i "Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden" och som jag framgent diskuterar, förstår jag mina intervjupersoners hänvisningar till att de i mötet med anhöriga och brottsoffer inser något som de tidigare inte förstått eller sett, inte enbart som kognitiv kunskap utan även som empatisk och emotionell kunskap som uppstår till följd av mötet med den som vederbörande har kränkt.

<sup>575</sup> Cavarero, *Relating narratives*, 19.

<sup>576</sup> Kottman, introduktion till *Relating narratives*, x, ix.

<sup>577</sup> Cavarero, *Relating narratives*, 125: "The first is a simple narration (*diegesis*), the second is an imitative narration (*mimesis*). Put more simply, *diegesis* is an indirect discourse of the narrator, which tells how 'the Muse inspired the rhapsod to sing of the feats of heroes, a story whose fame then reached the heavens', etc.; while the *mimesis* consists in the Homeric imitation of the direct discourse of Ulysses, who, speaking in the first person says: 'I am Odysseus, the son of Laertes [...] [T]he *storyteller* essentially narrates stories in the course of which the protagonists of the stories themselves narrate their story in the first person. [...] Not only do these stories intersect, but they reproduce each other."

<sup>578</sup> Cavarero, *Relating narratives*, 41, 45.

Cavareros svar på varför Odysseus gråter är att han utifrån skaldens berättelse förstår vem han är och blir medveten om sin längtan efter sin egen historia. Cavarero ser två spår i den insikt som drabbar Odysseus. Det ena är ungefär detsamma som Arendt är inne på, nämligen att skaldens berättelse fogas samman till en helhet som Odysseus inte tidigare varit i stånd att se eftersom han var ”försjunken i händelsernas kontextualitet”:

It is as if, while acting, he had been immersed in the contextuality of the events. It is as if, each time, he were captured in the present of the action that cuts off the temporal series of before and after. But now, in the tale of the rhapsod, the discontinuous times of that happening come together in a story.<sup>579</sup>

Efteråt blir det med hjälp av skaldens sammanfogande av Odysseus handlingar möjligt för honom att se detta sammanhang. När skalden binder samman händelserna i en narrativ berättelse uppstår en helhet som ger mening åt händelserna.

Det andra spåret Cavarero lyfter fram är insikten om identitet: ”the story told by an ‘other’ finally revealed his own identity.”<sup>580</sup> I skaldens berättelse är Odysseus huvudpersonen och Odysseus inser att detta tragiska skeende som skalden berättar om – ’det handlar om mig och mitt liv’. Det är som om han där och då knyter frågan ’vem är jag?’ till de dåd och det sammanhang skalden berättar om. Hans svar är den gråt som han försöker dölja med sin tunika. Mycket riktigt är det också efter skaldens sånger som Odysseus ger sig till känna för Faiakerna. Kung Alkinoos frågar Odysseus efter det att denne återigen börjat gråta av skaldens sånger: ”Alltså fördölj du ej heller för mig under fintliga omsvep det jag vill fråga dig om: uppriktighet ändå är vackrast. Yppa det namn som du kallades med av din fader och moder och av de andra.”<sup>581</sup> Odysseus avslöjar vem han är och berättar om sina förhållanden under det trojanska kriget.

För förståelsen av det skedda gör både Arendt och Cavarero en distinktion mellan tiden för det skedda och tiden efteråt. ”Life cannot be lived like a story, because the

---

<sup>579</sup> Cavarero, *Relating narratives*, 18.

<sup>580</sup> Ibid.

<sup>581</sup> Homeros, *Odysseen*, övers. Erland Lagerlöf, 2. uppl. (Lund: C.W.K. Gleerups förlag, 1920), hämtad 2017-07-03, <http://runeberg.org/homeody/0108.html>, 98.

story always comes afterwards”, skriver Cavarero.<sup>582</sup> Cavarero beskriver hur vi efterlämnar spår eller mönster genom våra handlingar. Det är dessa spår vi inte kan se vid tidpunkten då vi utför vissa handlingar. Mönstren/spåren är möjliga att skönja först efteråt. Det är vidare så, enligt både Arendt och Cavarero, att vi inte själva är i stånd att upptäcka de mönster vi lämnar efter oss i det liv vi lever. Min förståelse av detta står att finna i deras relationellt intersubjektiva utgångspunkt. Våra handlingar, våra liv och tillika våra livsberättelser är intimt förbundna med andra människor. Vi påverkar, drabbar och gör avtryck i andra människors liv, kanske ibland också i en utsträckning vi inte kan föreställa oss, eller som Arendt och Cavarero beskriver det, som spår som är möjliga att skönja först efteråt och kanske dessutom av någon annan än oss själva. Deras utgångspunkt är att vi behöver den andres perspektiv, vi behöver någon som fogar samman våra livshändelser till en berättelse:

In other words, the one who walks on the ground cannot see the figure that his/her footsteps leave behind, and so he/she needs *another* perspective. It is no accident that the one who understands the meaning of the story is above all the narrator, who, tracing the stork on the page, accompanies the story with the design.<sup>583</sup>

Vi kan sällan (om ens någonsin?) överblicka våra handlingars fulla påverkan eller konsekvenser, varken i vårt eget liv eller i andras liv. Handlingen är inte enbart vår egen, även om det är vi som utför den. Handlingen blir genom att den påverkar andras liv också en del av deras liv och sammanhang. Kanske är det så Cavarero menar när hon skriver att ”the one who walks on the ground cannot see the figure that his/her footsteps leave behind”.<sup>584</sup> Vi ser inte den påverkan, de avtryck våra handlingar (footsteps) lämnar i andras liv. Vi har helt enkelt inte per automatik tillgång till hur våra handlingar påverkar människor runt omkring oss. Först efteråt kan ett mönster skönjas, skriver Cavarero, och vi behöver ett annat perspektiv, en annans förståelse eller bild av det som skett. Helt enkelt en annan berättelse än vår egen.

Som jag tolkar mina intervjusvar och deltagande observationer kan jag bejaka det som både Arendt och Cavarero understryker – att den andres berättelser hjälper förövarna

---

<sup>582</sup> Cavarero, *Relating narratives*, 3.

<sup>583</sup> Ibid.

<sup>584</sup> Ibid.



att få syn på och förstå sådant om sitt brott som de inte sett eller förstått tidigare. De behöver de andras berättelser för att se de mönster av skador och konsekvenser som deras brott har orsakat andra. De refererar nästan alla till hur de genom 'den andres' berättelse nu förstår något de inte förstod tidigare, eller hade tänkt på. Oftast handlar det om att de inte förstod eller hade tänkt på hur de skadat brottsoffren och hur de nu lider, vilket många av dem också hänvisar till som mycket betydelsefullt att få veta. Wendy säger till exempel om mötet med sina brottsoffer: *I never understood their loss and hurt until I met them.*<sup>585</sup> Martin säger: *To see the victims suffer was like a wound that never wanted to heal. My family suffers, but the victims... We are not aware of how it affects them.*<sup>586</sup>

De berättelser som delas under RR programmet vill jag därför likna vid de mönster Cavarero skriver om. I många berättelser tecknas en bild av förövarens liv med hjälp av händelser och situationer som inte nödvändigtvis har hört samman med brottet. Berättelserna har en igenkännande funktion för många förövare, eller som Cavarero uttrycker det, berättelserna tydliggör mönster genom sin sammanfogande process. Ledarna, de anhöriga och brottsoffren uppfattar och ser på kränkningen utifrån andra synvinklar än vad förövaren dittills har gjort. De ser mönster och spår av hur kränkningen och brottet har drabbat. Dessutom fogar de sin förståelse och sina erfarenheter av kränkningen till sammanhanget, vilket gör att andra mönster tydliggörs än de förövaren varit i stånd att upptäcka på egen hand. Den andres berättelse om en människa påverkar hennes berättelse om sig själv. Förövarens förståelse av sig själv, de andra och det som skett förändras i mötet med den andre och dennes berättelse. Flertalet av mina intervjupersoner beskriver detta att lyssna till de andras berättelser som mycket avgörande för deras förändringsprocess. Ett avsågande av gängmedlemskap på Pollsmoor får bli en utvikning och samtidigt ett exempel på detta:

De allra flesta av de manliga deltagarna är medlemmar i The Numbers.<sup>587</sup> John, en general i 28:orna deltog i det första RR programmet jag var med på. Under den näst sista dagen, dagen före mötet med de anhöriga talades det om förändringar och om

---

<sup>585</sup> Intervju med Wendy, 28 mars 2014.

<sup>586</sup> Intervju med Martin, 14 oktober, 2013.

<sup>587</sup> Se mer utförlig beskrivning om The Numbers ovan sidan 105 ff.

hur ånger hör samman med handling, om det inte ska stanna vid ett egoistiskt prat. En övning, en så kallad ice-breaker inleddes, vilken ganska snabbt övergick i djupt allvar. Ledaren, Jonathan Clayton inledde med frågan om vem av deltagarna som ville göra en livsstilsförändring i sitt liv. Alla, samtliga 32 deltagare räckte upp handen och en diskussion i skämtsam stil fortsatte en kort stund. Sedan sade Clayton:

”Ok, now comes the challenge! Here comes it now. Here comes it now. All right. (Och det är här ice-breakern ändras från att vara en lättsam ”pausövning” till att bli djupaste allvar). If you were, up til this morning part of any gangster or number activities in this prison, raising your hand and saying: ’I want to change’ waving with the other hand, saying: ’That I will make sacrifices’, then you come and stand here by me.” Det blir alldeles tyst i salen. Alla sitter där de sitter. Ingen rör sig. Alla vet att detta är mycket farligt att prata om. En längre berättelse följer av Jonathan Clayton om vad det innebär att vara trovärdig och konsekvent med det man säger och gör.<sup>588</sup> Efter en tämligen lång stund reser sig två män (John är den ene) och går fram och ställer sig hos ledaren. Clayton vänder sig till John:

”Sir, to what group do you belong to?”

”I belong to the 28’s.”

”And you sir?” frågar Clayton den andre mannen.

”I was part of the 26’s.”

”Now”, säger Clayton och vänder sig till John igen: ”There is only one door in. What if you get killed tonight?”

”Then it must happen”, svarar John.

”Then I bury you Thursday, is that ok? Because that’s the only guarantee that I can give you. Do you stand for what you believe? Are you determined for this change?”

”I stand for what I believe”, svarar John.

”Why? Do you feel you were forced?” frågar Clayton.

---

<sup>588</sup> HPM, Restorative Justice Course one, day five. ”Who wants to change?” tillhör Jonathan Clayton, inspelad 12 mars 2010, DVD.

”No, no.”

”Why, why do you want to change?” frågar Clayton igen.

”Because I hurt a lot of people many years ago. Therefore I want to make my change in my life. I don’t care about what nobody say about me. But I will make my changes, I will stand on my ground.”

Det John gör framme hos Clayton är farligt, i synnerhet eftersom han är högt uppsatt i 28:orna. Ändå gör han det. Han kommer att bli av med allt, alla privilegier, allt skydd, sin säng, madrass, allt. Om han lyckas vara genuin och helhjärtad i sitt beslut att lämna 28:orna, kan han undvika att bli avrättad av de andra. Om han däremot avsäger sig sitt medlemskap högt inför alla deltagare och senare inte gör detta, utan avser behålla sin position i 28:orna då riskerar han kanske till och med sitt liv. John är genuin, han fortsätter sin förändring och han klarar sig. Sedermera förflyttas han till ett annat fängelse. Det senaste jag hört från honom är att han klarat sig bra och fortsätter sin förändring.

Både Arendt och Cavarero poängterar berättelsens meningsskapande funktion för ’huvudpersonen’, Arendt skriver: ”[T]he story reveals the meaning of what would otherwise remain an intolerable sequence of events.”<sup>589</sup> Enligt Cavarero är det berättelsens styrka att vara meningsskapande utan att fungera definierande: ”[N]arration ’reveals the meaning without committing the error of defining it.’”<sup>590</sup> Berättelsen, så som både Arendt och Cavarero förstår den, riktar sig till någon i syfte att bringa förståelse för och upptäcka spår, betydelser och mönster som kan hjälpa vederbörande att förstå sitt liv. Det är just den unika meningsskapande funktionen för huvudpersonen som är berättelsens centrum, enligt dem båda.

”[T]hough he has never wept before, and certainly not when what he is now hearing actually happened. Only when he hears the story he becomes fully aware of its meaning.”<sup>591</sup> Dessa ord kunde lika gärna vara hämtade från RR programmet på Pollsmoor. Vid alla tillfällen då jag har deltagit som observatör identifierar jag ett liknande skeende hos många av deltagarna. Det är genomgripande insikter som

---

<sup>589</sup> Hannah Arendt, ”Isak Dinesen: (1885-1962)”, Förord till *Daguerreotypes and Other Essays*, av Isak Dinesen, övers. P.M. Mitchell och W.D. Paden (Chicago: University of Chicago Press, 1979), xx.

<sup>590</sup> Cavarero, *Relating narratives*, 3.

<sup>591</sup> Arendt, *The Life of the Mind*, 132.

handlar om hur ”det jag har gjort har drabbat andra och mig själv i en mycket större utsträckning än jag har tänkt på”. Nästan i samtliga fall är det precis så som Arendt skriver, att vid tidpunkten för händelsen drabbade inte denna insikt vederbörande, då ”grät han/hon inte”. Det är först när vederbörande blir medveten om det inträffades signifikans, som insikten drabbar honom/henne.

Flertalet av mina intervjupersoner vittnar om precis detta. Vid varje intervju ställer jag samma fråga: ”What stood out for you during the Restorative Justice program?” Många svarar hur insikten om *att* och *hur* de har skadat andra och sig själv genom sitt brott drabbade dem. Det kan tyckas märkligt att de som utfört ett brott och kränkt en annan människa inte har förstått att man orsakat skada. Naturligtvis har vederbörande förstått det – på ett plan. Men det är som om vederbörande inte tidigare kunnat/velat/orkat se vidden av sina handlingar eller förmått se handlingarna insatta i ett större sammanhang. Det är som Cavarero säger en paradox att jag förstår något genom att någon annan berättar om det, något som jag egentligen skulle kunna formulera själv. Anna, som avtjänar fängelsestraff för mord säger att hon efter de olika berättelserna om brott och skador, inser och förstår vad hon har gjort, på ett sätt som är nytt för henne:

During the first Restorative Justice week I realized the impact of what I did. I took a life, and it was not my intention. There and then it bothered me for the first time. That was when I realized that I had to come open with it, and admit it, speak about it, deal with it – that insight wasn't mine before, and the admittance is about that. It was something truly new to me. And that was a strange feeling.<sup>592</sup>

Anna beskriver den insikt som drabbar henne som något nytt. Då ska vi komma ihåg att Anna erkände sig skyldig till mord i rätten. Det som är nytt är inte insikten om att hon har dödat någon. Det nya är att hon under programmet blir bekymrad, störd, drabbad av vad hon gjort och vilka konsekvenser detta har fått i brottsoffrens liv. Fastän hon erkände sitt brott i rätten berörde det henne inte: *In court I was under the influence of alcohol, I was not saying under full conscience. It didn't bother me what I had done, I didn't realize what I did.*<sup>593</sup>

---

<sup>592</sup> Intervju med Anna, 26 mars 2014.

<sup>593</sup> Ibid.

Både Arendt och Cavarero beskriver sammanfogandet av handlingar, tider och betydelser som en av narrationens betydelsefulla funktioner. Sammanfogandet skapar mening och sammanhang som inte har varit möjliga att skönja tidigare. För Anna är det just sammanfogandet till ett större sammanhang som gör att hon drabbas emotionellt av det hon gjort. Detta är nytt för henne. Brottet är inte en nyhet, inte heller att hon skadat och tagit någons liv. Det är vidden, innebörden i och konsekvenserna av det hon gjorde, *the impact of what I did* som är nytt för henne. Som Cavarero skriver: "The actions [...] are still the same – but their meaning has changed."<sup>594</sup> Detta drabbar och bekymrar Anna. Under intervjun, när vi talar om detta, avbryter Anna sitt samtal och börjar gråta. Längre. Jag frågar henne om hon vill att vi ska avsluta samtalet, om det är för jobbigt. Men hon vill fortsätta.

Arendt beskriver hur olidliga händelser kan vara när man inte kan se det sammanhang eller den helhet i vilket de är knutna till varandra och menar att narrationens sammanfogande funktion skapar mening och avbryter denna olidlighet.<sup>595</sup> För Anna var det tvärtom. De till synes isolerade händelserna berörde henne inte nämnvärt. Som isolerade händelser som inte omedelbart hörde samman med varandra, var de tvärtom hanterbara, eller icke-drabbande. Det var när händelserna sattes in i ett större sammanhang, närmare bestämt i sammanhanget kring brottsoffren, den egna familjen och alla som drabbats av brottet, som det drabbade henne och kändes svårt. Det var snarare då som händelserna blev svåra att uthärda.

För Cavarero är det inte olidligheten som avbryts när narrationen sammanfogar händelserna i ett mönster eller större helhet. Sammanfogandet leder till mening, förståelse av sig själv och begär efter sin egen livshistoria. Begäret efter livshistorien är inte något som blir tydligt under RR programmet. I stället är det just den meningsskapande aspekten i sammanfogandet som betyder mycket för deltagarna. När de till synes isolerade händelserna fogas samman till en helhet uppstår en mening för deltagarna som skapar insikt om brottets följder, skador och konsekvenser på ett sätt som både väcker sorg och smärta, något som Anna och många med henne vittnar om.

---

<sup>594</sup> Cavarero, *Relating Narratives*, 12.

<sup>595</sup> Arendt, "Isak Dinesen", xx.

Även om Arendt och Cavarero kommer fram till olika betydelser av narrativets sammanfogande kapacitet, så är det just den *meningsskapande funktionen* hos narrativet de båda lyfter fram. Det är också denna funktion som jag ser har betydelse för mina intervjupersoner. Att se sitt brott och sina handlingar i sammanhanget kring de skador och konsekvenser det får i de anhörigas och brottsoffrens liv, blir för många av dem både drabbande och meningsfullt. Förövarnas brott och handlingar relateras (kanske för många av dem för första gången) till de anhöriga och brottsoffren och till skador och konsekvenser som många inte har tänkt på förut.

Vad är det då i narrativets sammanfogande kapacitet som leder till denna meningsfullhet för mina intervjupersoner? Det är ju inte enkel information förövarna får genom de olika berättelserna, tvärtom. Det är också så, som exemplet med Anna visar, att när när förövarns handlingar och brott fogas samman med de skador och konsekvenser de har i de anhörigas och brottsoffrens liv så uppstår en annan olidlighet än den som Arendt syftar på. Olidligheten för Anna är inte kopplad till händelsernas isolering, utan till just sammanfogandet av händelser. Det är i helheten som smärtan, skadorna, skulden och katastrofen blir tydlig och som jag förstår det, som situationen blir olidlig. Så hur kan det då vara så att i princip alla mina intervjupersoner hänvisar till dessa berättelser och de sammanhang som uppstår genom deras sammanfogande kapacitet, som något av det mest betydelsefulla de är med om under RR programmet? Erfarenheterna av berättelsernas sammanfogande tycks på samma gång vara olidliga som meningsskapande.

För att diskutera denna betydelse ska jag nu vända mig till Ricoeur som genom sin narrativa teori erbjuder flera intressanta svar på de frågorna. Till skillnad från vad jag kunnat utläsa hos både Arendt och Cavarero lyfter Ricoeur fram ett antal kapaciteter, förutom sammanfogandet, som narrativet i sig rymmer. Dessa kapaciteter handlar om hur 'berättelsen omskapar handlingen', hur den genererar en ställföreträdande inlevelse hos den som lyssnar och hur 'det svåras imperativ' skapar handlingsbenägenhet hos den lyssnande. Vidare lyfter Ricoeur fram hur narrationens meningskapande funktion är kopplad till en förbindelse mellan berättande och handlande, där handlandet fungerar konstruktivt i relation till den berättade situationen.

## Berättelsen omskapar handlingen

Föreställningen om att vi på ett exakt vis kan återge händelser som vi varit med om är något Ricoeur tydligt vänder sig emot och som genomsyrar hans narrativa teori. Han konkluderar sitt verk, *Time and Narrative (Temps et Recit)* med att bland annat hävda: "[T]emporality cannot be spoken of in the direct discourse of phenomenology, but rather requires the mediation of the indirect discourse of narration."<sup>596</sup> Berättelsens funktion är enligt Ricoeur att, som Steven Kepnes beskriver det: "articulate, organize, and [...] reorganize our temporal experiences".<sup>597</sup> I denna bemärkelse hjälper berättelsen oss att förstå och bearbeta våra mänskliga erfarenheter, så att "berättelsen omskapar handlingen".<sup>598</sup> Här finns menar jag en möjlighet att förstå mina intervjupersoners erfarenheter av att exponeras för brottsoffrens berättelser på ett sådant sätt att de hänvisar till dessa erfarenheter som förändrande.

Som både John och Anna ovan beskriver är det en omvälvande erfarenhet som många av deltagarna är med om under RR programmets gång. Att lyssna till andras berättelser om skador och kränkningar frammanar insikter som är både nya och omskakande för deltagarna. Många av mina intervjupersoner vittnar om att de insikter som följer ur berättelserna har stor betydelse för deras livsstilsförändring. Wendy säger till exempel att om hon inte hade träffat sina brottsoffer och lyssnat till deras berättelser, så hade hon varit samma egoistiska person som tidigare, en som bara tänkte på sig själv. Lucia säger att mötet med hennes brottsoffer både gjorde henne öppnare och hjälpte henne att våga prata och tro lite mer på sig själv. Tara säger mycket talande att nu, efter det att hon träffat sina brottsoffer och lyssnat till deras berättelser känner hon sig som en människa igen och inte som förut, då hon kände sig som en häst som gick omkring med skygglappar.

Att och hur berättelsen tas emot har betydelse för förändring. Därför vill jag nu vända mig till Ricoeur och hans tankar om hur berättelsens uppbyggnad och innehåll står i relation till dess mottagande. Med sitt trefaldiga *mimesis* begrepp (prefiguration,

---

<sup>596</sup> Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, 241.

<sup>597</sup> Kepnes, *The Text as Thou*, 91.

<sup>598</sup> *Ibid.*, 91-96.

configuration och refiguration)<sup>599</sup> visar Ricoeur hur sammanflätad relationen mellan våra liv och berättandet är, hur beroende av berättelserna vi är för att förstå våra liv och våra handlingar och vad i berättelsen och den berättande processen som fungerar livstolkande. Det finns ett nödvändigt samband mellan våra levda liv och berättelsen: "[B]etween the activity of narrating a story and the temporal character of human experience there exists a correlation that is not merely accidental but that presents a transcultural form of necessity."<sup>600</sup> I berättelsen lånar berättaren form och innehåll från vårt vardagliga liv. Det är i detta samband, eller medling (mediation) som Ricoeur kallar det, mellan vårt levda liv och berättandet om livet som en förståelse för vem vi är och vad vi gjort kan framträda för oss med nya perspektiv. I den mimetiska processen fogas händelser ur våra liv samman till en helhet (emplotment). Den förförståelse som är nödvändig för våra möjligheter att förstå en berättelse motsvaras av det Ricoeur benämner *prefiguration* eller *mimesis 1*:

[T]he composition of the plot is grounded in a pre-understanding of the world of action, its meaningful structures, its symbolic resources, and its temporal character.<sup>601</sup>

[E]very narrative presupposes a familiarity with terms such as agent, goal, means, circumstance, help, hostility, cooperation, conflict, success, failure, etc., on the part of its narrator and any listener.<sup>602</sup>

För tillkomsten och förståelsen av en berättelse är det en nödvändig förutsättning att vi symboliskt, semantiskt och i förhållande till temporalitet, förstår vad mänskligt handlande är. Vi skulle inte ha någon möjlighet att förstå en berättelse om den inte på olika sätt laborerade med att sammanfoga redan kända handlingskomponenter för oss. Berättelsen "lånar" eller imiterar det som redan är känt för oss. *Prefigurationen* är som Bengt Kristensson Uggla skriver, ett identifierande av dessa 'berättelseinduktorer' som vittnar om att vår handlingsvärld *alltid redan* har form och struktur.<sup>603</sup>

---

<sup>599</sup> Paul Ricoeur, *Time and Narrative* Vol. 1, övers. Kathleen McLaughlin och David Pellauer (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1983), 53-76.

<sup>600</sup> Ibid., 52.

<sup>601</sup> Ibid., 54.

<sup>602</sup> Ibid., 55.

<sup>603</sup> Bengt Kristensson Uggla, *Gränspassager. Bildning i tolkningens tid* (Stockholm: Santérus Förlag, 2012), 79.



I *konfigurationen*, eller *mimesis 2* sker sedan den sammanfogande process (emplotment) som Ricoeur beskriver, "opens the kingdom of the *as if*".<sup>604</sup> Den sammanfogande processen skapar ett sammanhang utifrån handlingar och situationer vi kan känna igen, vilket gör det möjligt för oss att leva oss in i den situation som berättelsen förmedlar. I läsandet/åhörandet kan vi uppleva berättelsen som om (*as if*) vi befinner oss i dess händelser. Det är detta jag menar utgör grunden till den föreställningsförmåga (av ställföreträdande art som jag ska återkomma till nedan) som har betydelse för förövarens möjligheter att se på sina handlingar utifrån en annan synvinkel än vad som dittills varit fallet. "Stories provide a *temporal* space in which experience can be reflected upon and in so doing life (*zoè*) is transformed into a truly human one (*bios*)." skriver den irländska filosofen, Maria Duffy utifrån Ricoeurs narrativa diskussioner.<sup>605</sup> Hon understryker hur viktig berättelsen är för vår förståelse av våra liv: "Life can only be properly understood by being *re-told* mimetically through stories,".<sup>606</sup>

Den konfigurativa processen är en medlande process mellan förförståelse och "efterförståelse". Sammanfogandet av till synes isolerade händelser, eller som Ricoeur skriver "'grasping together' the detailed actions" till en sammanhängande, meningsfull helhet är själva den konfigurativa akten.<sup>607</sup> Det är i denna process, i *konfigurationen*, som förförståelsen (prefigurationen) förbinds med den nya förståelse (refiguration) som uppstår i och genom den mimetiska processen.

To follow a story is to move forward in the midst of contingencies and peripeteia under the guidance of an expectation that finds its fulfillment in the "conclusion" of the story.<sup>608</sup>

För att berättelsen ska vara möjlig att följa måste händelserna, trots tillfälligheter och plötsliga omsvängningar, höra samman på ett sådant sätt att de på ett meningsfullt vis följer på varandra och mynnar ut i någon form av konklusion. "The fact that the story

---

<sup>604</sup> Ricoeur, *Time and Narrative* Vol. 1, 64.

<sup>605</sup> Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, 25.

<sup>606</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>607</sup> Ricoeur, *Time and Narrative* Vol. 1, 66.

<sup>608</sup> *Ibid.*

can be followed converts the paradox into a living dialectic.” skriver Ricoeur.<sup>609</sup> Just detta skeende är intressant för mitt sammanhang. Någoting sker med förståelsen av och innebörden i en för förövaren känd handling, när handlingen genom konfigurationens process bildar en del i ett större sammanhang av mening. Det är här jag menar att vi kan se en del av förklaringen till den ”märkliga situation” jag hänvisat till ovan, som uppstår då man som förövare inte tycks förstå alla konsekvenser av sitt brott.

I den mimetiska processen sker en imitation av handlingar som i berättelsen sammanfogas till en meningsfull följd. Detta meningssammanhang genererar nya vinklar, ny förståelse för de handlingar vi känner igen. Överfört på RR sammanhanget kan man säga att förövarens kränkande handlingar och brott imiteras i berättelsen och fogas samman med andra händelser och bildar ett meningssammanhang som både bekräftar och utmanar förövarens erfarenheter och låter ”gömda mönster och utforskade innebörder” framträda. Kristensson Ugglå beskriver denna berättelsens kapacitet på följande sätt:

Berättelsens kraft hänger i stället samman med dess förmåga att konfigurera och nygestalta mänskligt handlande på ett sådant sätt att våra erfarenheter på en gång *bekräftas* och *utmanas*.<sup>610</sup>

Samma förmåga lyfter Ricoeur fram med den mimetiska processen: på samma gång en bekräftelse, imitation, igenkänning av aktörens handlingar, och samtidigt en utmaning, en ny förståelse, ett kanske oväntat sammanhang som handlingen genom berättelsen sätts in i.

Det som för mitt sammanhang är intressant med Ricoeurs diskussion är också den perspektivförskjutning som sker då kända handlingar sätts in i nya sammanhang och därigenom skapar ny förståelse och utmanar innebörden i för oss kända erfarenheter. Ricoeur kallar denna process för *refiguration* (*mimesis* 3). I *refigurationen* möts berättelsens värld och lyssnarens värld genom den inlevelse eller föreställning som framträder när lyssnaren känner igen sin värld i berättelsen, *fast på ett nytt/annat sätt*. Man kan beskriva den refigurativa processen som en mottagande och omskapande

---

<sup>609</sup> Ibid., 67.

<sup>610</sup> Kristensson Ugglå, *Gränspassager*, 79.

process där lyssnaren tar emot en berättelse och låter denna möta och påverka sin livsvärld. Berättelsen förskjuter genom sammanfogandet av händelser redan kända perspektiv, vilket gör att erfarenheter på samma gång bekräftas och utmanas. Det är i *refigurationen* som den mimetiska processen blir komplett:

[E]very narrative configuration is completed in a refiguration of temporal experience. Following our schematism of the three-fold mimetic relation between the order of narrative [prefiguration], the order of action [configuration], and the order of life [refiguration], this power of refiguration corresponds to the third and last moment of mimesis.<sup>611</sup>

Utan detta möte mellan berättelsens och lyssnarens värld kan vi enligt Ricoeur inte tala om en narrativ process, vi kan inte ens tala om berättelser. Berättelsen förutsätter nämligen alltid en lyssnare. *Refigurationen* är både en nödvändig och en avslutande del i den narrativa processen: ”Berättandet är alltså den handling som öppnar berättelsen mot världen, där den upplöses och försvinner.” skriver Ricoeur och lyfter fram det nödvändiga mötet mellan berättelsen och lyssnaren.<sup>612</sup> *Re-figurera* betyder att gestalta på nytt, att åter-gestalta, vilket Ricoeur åsyftar när han beskriver mötet mellan berättelsens värld och lyssnarens. Det är en gestaltning som sker på nytt utifrån nya sammanhang som fogas till den aktuella handlingen. Berättelsen har i detta åter-gestaltande en omskapande potential: ”De narrativa möjligheternas logik fullbordas på så sätt först i den mimetiska (imiterande) funktionen genom vilken berättelsen omskapar handlingen i den mänskliga världen.”<sup>613</sup> Det är här jag menar att vi finner en förklaring till varför förövaren genom berättelserna i RR programmet plötsligt förstår och inser det som han/hon inte tidigare insett. När förövaren tar emot berättelsen och i den känner igen sig själv och sina handlingar, sker en re-figuration, ett åter-gestaltande av redan kända handlingar och sammanhang – på ett sådant sätt att dessa både bekräftas och utmanas.<sup>614</sup>

---

<sup>611</sup> Ricoeur, *Time and Narrative* Vol. 3, 3.

<sup>612</sup> Paul Ricoeur, *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*, red., Peter Kemp och Bengt Kristensson. övers. Margareta Fattou, Peter Kemp och Bengt Kristensson, 4. uppl. (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1993), 77.

<sup>613</sup> Ibid.

<sup>614</sup> Exemplet med Odysseus ovan, visar hur sammanfogandet av händelser genererar en insikt hos huvudpersonen som både bekräftar och utmanar vederbörande.

Anna som jag hänvisade till i föregående avsnitt berättade hur hon under RR programmet plötsligt förstod något hon inte förstått tidigare – följderna av sina handlingar, följderna av att hon tagit en annan människas liv. Hon visste vad hon hade gjort, men det drabbade henne nu med en insikt som inte var hennes tidigare. På samma sätt berättar Maria. Under RR programmet lyssnar hon vid ett tillfälle till vilka följder ett brott får i de anhörigas och brottsoffrens liv. Maria berättar hur hon när hon lyssnar till detta återupplever det hon gjort och kopplar det till de förfärliga följder som den nämnda berättelsen vittnar om: *[E]verything came back to me, everything I did, the pain, the sorrow, the chaos in the family. I did that as well, I realized that. I did that to them, the chaos. That was really difficult. It was heavy.*<sup>615</sup>

Med referens till Ricoeurs trefaldiga *mimesis* begrepp förstår jag det så att både Annas och Marias handlingar i berättelserna under RR programmet har imiterats (vilket jag jämför med prefiguration). De känner väl igen sina handlingar, sina brott i berättelserna som delas. Vidare har handlingarna satts in i ett annat sammanhang än deras eget (det vill säga i de anhörigas och brottsoffrens sammanhang), vilket jag förstår som konfiguration. Vad de båda refererar till när de berättar om hur de nu förstår något de inte tidigare förstått eller insett, är att berättelsen tas emot av dem på ett sådant sätt, att dessa för dem redan kända handlingar och sammanhang både bekräftas och utmanas. Här menar jag att det sker en refiguration, ett återgestaltande av den handling som de utfört när de begick sina respektive brott. Båda två, liksom flertalet av mina intervjupersoner, inte bara utmanas – de beskriver hur de drabbas starkt emotionellt och förstår något som de tidigare inte kunde, ville eller orkade förstå. Jag tolkar det så att deras handlingar i mötet med de berättelser som delas under RR programmet, har omskapats till följd av ett inkluderande av de anhörigas och brottsoffrens erfarenheter.

Som jag nämnt ovan menar jag att det inte är enbart för att någon exponeras för en berättelse som det sker en utmaning, omskapelse eller att vederbörande erhåller nya insikter om det som skett. I relation till det sammanhang jag studerar hör handlingens omskapelse, bekräftelse och utmaning också samman med berättelsens sammanhang. Det krävs menar jag, också ett tryggt rum för att den mimetiska processen ska kunna ske. För att utveckla detta vill jag därför vända mig till professorn i filosofi vid Boston

---

<sup>615</sup> Intervju med Maria, 26 mars 2014.

University och tillika Ricoeurs elev en gång i tiden, Richard Kearney som diskuterar betydelsen av ett narrativt utrymme utifrån en ”ställföreträdande inlevelse” som han identifierar i Ricoeurs narrativa teori. Med hjälp av denna ”ställföreträdande inlevelse” som även kan fungera empatiskapande för lyssnaren ska jag nu gå vidare och diskutera hur berättelsen som form kan påverka förövarens möjligheter till mottagande av brottsoffrens erfarenheter.

## Ställföreträdande inlevelse

”It is always through some transfer from Same to Other, in empathy and imagination, that the Other that is foreign to me is brought closer” skriver Ricoeur, och han lyfter därmed fram den föreställningsförmåga och empati som berättelsen är i stånd att framkalla hos åhöraren/läsaren och som har kapacitet att föra den andre närmare mig själv.<sup>616</sup> Berättelsen synliggör händelser och situationer *som om* de vore närvarande här och nu, vilket i sin tur medverkar till att vi kan *föreställa* oss hur andra människor har det. Kearney förstår denna ”förflyttning” (transfer) som Ricoeur beskriver som en kapacitet till inlevelse (vicarious imagination) i en annan människas livssituation. Inlevelsen följer ur berättelsens förmåga att ”transportera oss” till andra tider och platser så att vi kan uppleva situationer på ett annat sätt.<sup>617</sup> Denna förflyttning eller transport från min livssituation till en annan livssituation möjliggörs av en distans eller ett ”gap” som på ett tydligt sätt skiljer oss från den aktuella situationen. Jag inte är den berättelse som utvecklar sig framför mig. Detta gap eller denna distans ger mig ett tillräckligt, men på samma gång inte alltför stort skydd mot det skeende som är för handen: ”As well as being distanced, we need to be sufficiently *involved* in the action to feel that it matters.”<sup>618</sup> Det är i balansen mellan närhet och distans som berättelsen fungerar på ett ställföreträdande sätt för oss. Den stora skillnaden ligger i att tänka: *det kunde ha varit jag* istället för att tänka: *det är så för henne/honom*. Med närheten uppstår inlevelsen, möjligheten att tänka sig in i den andres situation, *som om det vore jag*. Samtidigt medverkar distansen till känslan av att jag vet att det inte är jag, vilket gör att jag utan risk kan ”prova på att känna” hur det är att vara denne andre.

---

<sup>616</sup> Ricoeur, *Time and Narrative* Vol. 3, 184.

<sup>617</sup> Richard Kearney, *On Stories* (New York: Routledge 2002), 137.

<sup>618</sup> *Ibid.*, 138.

Denna förflyttning till en annan situation möjliggörs också tack vare att våra normala försvarsmekanismer sätts ur spel i den narrativa processen. I berättelsen skapas ett narrativt utrymme som gör det möjligt för oss att ”träda in i” densamma och föreställa oss hur det är att vara en av dess huvudpersoner, även om berättelsen handlar om svåra och skrämmande situationer: ”that provokes a reversal of our natural attitude to things and opens us to novel ways of seeing and being”.<sup>619</sup> Den narrativa situationen blir så att säga ofarlig i bemärkelsen att våra normala försvarsmekanismer inte brukas, de behövs inte i den narrativa situationen. Det som sker i berättelsen sker inte just här och nu, berättelsen är en berättelse *om* det som skett.

Detta moment av att ”att leva sig in i” är viktigt för de insikter mina intervjupersoner berättar om. Ingen säger explicit under intervjuerna att ”jag levde mig in i NNs situation”. De använder inte den vokabulären, däremot hänvisar samtliga till att de utifrån berättelserna under RR programmet och i mötet med sina brottsoffer *förstod* något de inte tidigare förstått: *Det är ju hennes dotter jag dödat*, eller, *det kunde ju ha varit min mamma som satt där framför mig*. Raymond berättar med en befriande förvåning om hur han i mötet med sitt brottsoffer tog in *hennes* lidande. Han förstod och insåg att *hon* är den som under resten av sitt liv kommer att påminnas om denna händelse varje gång hon öppnar sina händer: *The scars is in her hands, she – not I, has to explain to everyone, everytime she opens her hands – why they are there*.<sup>620</sup> Förvåningen i hans insikt hänvisar jag till denna förflyttning eller transport som Kearney talar om. Raymond förflyttas från sin egen livssituation till någon annans, vilket gör att han kan se och förstå situationen på ett annat sätt, från en annan synvinkel, nämligen från brorsdotterns livssituation. Fram till RR programmet hade Raymonds fokus varit på sin egen situation, att han satt i fängelse. Han tyckte dessutom under lång tid att han hade rätt att lära brorsdottern en läxa. Men nu, när hon satt där framför honom och ärren var tydliga och ofrånkomligt nära honom, kom också hennes lidande nära.

Wendy beskriver hur hennes brottsoffers berättelse var mycket viktig för henne att höra: *They never told me about how they felt [...] and I didn't know they were really hurt. I never understood their loss and hurt until I met them*.<sup>621</sup> Wendy drabbades av

---

<sup>619</sup> Ibid., 140.

<sup>620</sup> Intervju med Raymond, 26 juli 2013.

<sup>621</sup> Intervju med Wendy, 28 mars 2014.

sina brottsoffers berättelse och levde sig in i den tomhet och förlust de för alltid måste leva med, vilket jag förstår som denna förflyttning eller transport som Kearney talar om. Hon uttrycker hur brottsoffrens berättelser öppnar för en förståelse som hon inte haft för dem tidigare. Ralph uttrycker ungefär detsamma som Wendy: *In the past I didn't know how they felt. [...] They told me how much hurt they felt, and I would never know that without the meeting.*<sup>622</sup> Rod säger likadant: *[I] was thinking of the feelings of my victim, what he went through, his mind, how he got hurt, and all those thoughts couldn't leave me at peace. [...] as I said, I didn't realize all of this.*<sup>623</sup> Ralph tolkar erfarenheten av att förstå hur brottsoffren känner både som en hjälp att gå vidare med sin förändring och som ett bevis på att vara människa:

[B]y meeting them, by knowing how they feel, you feel you get back the sense of being a human being again [...] I want to be able to look them in the eyes. Before I always looked down. You know now they're hurt. It makes you feel better (not that they are hurt but that you have met with them). It helps you to move forward.<sup>624</sup>

Befrielse (release) är en av fem bestående funktioner (enduring functions) som följer ur den narrativa processen som Kearney diskuterar mot bakgrund av Aristoteles *catharsis*-begrepp i förhållande till Ricoeurs narrativa process.<sup>625</sup> Denna 'katarsiska' eller befriande kapacitet som berättelsen rymmer erbjuder oss en: "mix of pity and fear whereby we experience the suffering of other beings *as if* we were them".<sup>626</sup> Genom att vara "ofarlig" för oss att leva oss in i, kan berättelsen frammana känslan av

---

<sup>622</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

<sup>623</sup> Intervju med Rod, 19 mars 2014.

<sup>624</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

<sup>625</sup> Se Kearney, *On stories*, 128. Plot (mythos), re-creation (mimesis), release (catharsis), wisdom (phronesis), ethics (ethos). En vanlig uppfattning om *catharsis* är att åskådarna till det tragiska dramat renas från onda tankar genom att huvudpersonens öde väcker medlidande hos åskådarna och lär dem frukta ödet och gudarna. Dock ska det inflikas att det förekommer invändningar mot att denna förståelse av *catharsis* skulle vara en aristotelisk tolkning. Bland andra har Gerald F. Else ifrågasatt detta antagande i sin bok *Aristotle's Poetics: The Argument* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957). Viktigt att påtala är att Kearney varken analyserar eller diskuterar den grekiska tragedin när han använder sig av *catharsis*-begreppet. Han menar sig se ett katarsiskt mönster i berättelsen och berättandet som sådant: "[S]tories possess a specifically cathartic power." (137). Kearney säger sig utgå från den narrativa modell vi ser i Aristoteles poetik, men hans avsikt är att: "take each [av de fem huvudfunktionerna i tragedin, mythos, mimesis, catharsis, phronesis och ethos] in turn with a view to retrieving and rethinking these enduring functions of storytelling in the light of contemporary hermeneutic readings". (128).

<sup>626</sup> *Ibid.*, 140.

medlidande med och inlevelse i en annan människas livssituation. Medlidandet blir samtidigt ett erkännande av smärtsamma erfarenheter och sanningar:

And this is crucial to the whole work of catharsis: it is a matter of acknowledging painful truths – through the 'gap' of narrative imitation – rather than some magic potion which miraculously resolves them. Catharsis is a matter of recognition, not remedy.<sup>627</sup>

Genom att känna medlidande med en människas erfarenhet erkänner jag samtidigt den smärta som framkallar mitt medlidande. Den smärtsamma sanningen blir både synlig och bekräftad i och genom mitt medlidande. Befrielsen är den erfarenhet<sup>628</sup> som följer ur detta medlidande. Den befrielse mina intervjupersoner hänvisar till när jag frågar om deras möte med brottsoffren hör samman med känslor av medlidande, medkännande och inlevelse i deras situation – *trots att deras berättelser handlar om mycket svåra och smärtsamma erfarenheter*. Flera av intervjupersonerna beskriver det som om de inte kan värja sig mot det svåra som framkommer i berättelserna. Det är inte berättelser *om* någon som drabbats av brottets konsekvenser, det är berättelser *av* människor som kränkts av förövarens brott och som sitter mitt emot förövaren. Brottsoffrens svåra erfarenheter är en direkt följd av förövarens egna handlingar, vilket gör att förbindelsen till förövaren är omedelbar. Det som drabbar är en insikt om brottsoffrens verkliga situation och anknytning till förövaren. Precis som Kearney beskriver på blir denna inlevelse på samma gång ett erkännande av den andres situation.

Som jag beskrivit ovan (under "Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden") har jag identifierat hur alla mina intervjupersoner (utom Nicolas) beskriver mötet med sina egna brottsoffer i befriande termer. Det är framför allt fyra olika aspekter av befrielse som framträder i deras intervjusvar: ärlighet (att äntligen kunna "lägga korten på bordet"), handlingsmöjlighet (att kunna göra något icke-destruktivt för dem, till exempel svara på deras frågor), att känna sig som en människa igen och en verklighetskänsla (detta är "på riktigt", det är honom/henne jag skadat, jag talar *till* och inte *om* vederbörande).

---

<sup>627</sup> Ibid., 142.

<sup>628</sup> "Enduring functions" är Kearneys beskrivning av befrielsen jämte de övriga fyra 'funktioner' som är en del av den narrativa processen. Jag översätter här hans "enduring functions" med erfarenhet, vilket inte är ordagrant korrekt, men som jag menar i praktiken motsvarar vad det handlar om.



Viktigt att uppmärksamma i sammanhanget är att den känsla av befrielse som mina intervjupersoner beskriver i mycket högre utsträckning står i relation till de berättelser som formeras i mötet med de egna brottsoffren, än vad som är fallet med övriga berättelser under RR programmet. Raymonds beskrivning av den känsla som infann sig hos honom efter det att han träffat sin brorsdotter och erkänt för henne hur ledsen han var, hur smärtsamt det var att förstå den skada han åsamkat henne, är talande i sammanhanget:

I cannot change history, I cannot remove the scars. During many, many years I felt like I had a rope, like I was tied all around my body...but after the meeting with her, and when she told me everything...it was like the rope just loosened, just fell off my body, I was released. I am so sorry, I could say that. It was like someone had tied me around my body and suddenly someone just cut the ropes off, they just fell on the floor...<sup>629</sup>

Både Anna och Wendy beskriver hur de jagades av mardrömmar på nätterna under många år, mardrömmar om brottet. Efter mötet med brottsoffren har dessa mardrömmar upphört och de känner en stor befrielse. Tara, som är dömd för mord sätter ord på den befriande erfarenheten av att känna sig som en människa igen: *Before I was walking like a horse, with blinders – now I walk like a human being – I can look them in the eyes.*<sup>630</sup> Även Ralphs erfarenheter är exempel på hur mötet ger en känsla av att vara mänsklig:

I felt much better when I met with them, it was like a mountain that went off my shoulders. Because after the meeting I knew how they felt. [...] In the end of the day you are a person and you feel much better by meeting them, by knowing how they feel, that is one of the meanings of being a person.<sup>631</sup>

Närheten till och mötet med det egna brottsoffret har en ojämförlig betydelse för känslan av inlevelse i den andres situation och för känslan av befrielse. Genom att möta sina brottsoffer, lyssna till dem, och även se dem i ögonen känner förövarna sig också mer mänskliga. Känslan av att vara en människa igen tycks vara förbunden med kapaciteten att se, förstå och våga möta brottsoffren och deras berättelser om skador och katastrof – något som skulle kunna ha en motsatt verkan. Att vara den som orsakat andra människor allt detta lidande kanske kan vara mycket svårt att inse och

---

<sup>629</sup> Intervju med Raymond, 26 juli 2013.

<sup>630</sup> Intervju med Tara, 29 mars 2014.

<sup>631</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

höra, vilket jag också tror att det är. Men det är också något konstruktivt som framträder i mötet med dessa narrativ, vilket jag ska återkomma till nedan.

Vad är det då i denna balans mellan närhet och distans, i detta 'narrativa gap' som gör att de svåra sammanhang som berättelserna tydliggör för förövarna upplevs befriande och handlingsskapande? Ricoeur diskuterar hur det, i synnerhet i det svåra narrativet ryms ett *imperativ* som fungerar handlingsuppmanande, vilket jag nu ska diskutera och relatera till mina intervjupersoners erfarenheter av att vilja erkänna, svara på frågor och som Martin uttrycker det, *åtminstone kunna berätta hur jag dödade henne*.

## Det svåras imperativ

"Narrative links with praxis", skriver filosofen Mara Rainwater och uppmärksammar hur Ricoeur menar att berättelsen fungerar påverkande dels på ett befriande sätt (som jag diskuterat ovan utifrån medlidande och befrielse, *catharsis*) och dels övertalande på ett sätt som fungerar handlingsuppmanande:

The power of narrative configuration to 'affect' us (*catharsis*) is also the power to persuade us. Whether based on the historical evidence of archive, trace and memory, or more freely configured as fiction, narrative links with praxis.<sup>632</sup>

Den handlingsuppmaning som Rainwater lyfter fram i den narrativa processen kommer på ett intressant sätt till uttryck i Ricoeurs diskussion kring det intrinsikala imperativet. Det finns ett intrinsikalt imperativ i det som är ömtåligt, orättfärdigt, outhärdligt, utsatt och svårt i livet, skriver Ricoeur: "[T]he imperative is embodied in what we perceive as deplorable, unbearable, inadmissible, unjustifiable."<sup>633</sup> Det ömtåliga, orättfärdiga, outhärdliga, utsatta och svåra möter oss överallt. Det kan vara

---

<sup>632</sup> Mara Rainwater, "Refiguring Ricoeur: narrative force and communicative ethics", i *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, red. Richard Kearney (London: Sage Publications, 1996), 104.

<sup>633</sup> Ricoeur, "Fragility and Responsibility", i *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, red. Richard Kerney, (London: Sage Publications, 1996), 16. I originaltexten använder Ricoeur termen *fragilité*, vilket betyder, ömtåligt, bräckligt, utsatt, skröpligt. Samtidigt beskriver Ricoeur hur detta imperativ framträder i det som är sorgligt, outhärdligt, oacceptabelt, orättfärdigt och hur "the fragile situation" är en situation som är men som *inte borde vara*, vilket gör att jag finner det möjligt att också använda termen "det svåras imperativ", där detta uttryck passar bättre än det ömtåliga/det utsatta. Jag vill nämligen undvika att förstärka en schablonbild av brottsoffer som ömtåliga och bräckliga, vilket är en mycket olycklig och missvisande bild. Fortsättningsvis kommer jag därför att använda uttrycket "det svåras imperativ" där det är möjligt.

ett litet barn som kommit ut på för djupt vatten och inte klarar situationen, det kan vara en fågelunge som trillat ur boet och sitter förskrämd på marken. Vi möter det i situationer och hos andra människor. Ricoeur menar att när vi står i mötet med detta svåra uppstår automatiskt en slags uppmaning till oss att ta hand om, att skydda, att inte förstöra mer, utan värna: "We feel [...] required or enjoined by the fragile to do something, to help, but, even better, to foster growth, to allow for accomplishment and flourishing."<sup>634</sup> Det som sker med oss, menar Ricoeur, är att vi blir varse eller upplever en situation *som är*, men *som inte borde vara*. Denna upplevelse föregås inte av några moraliska överväganden, den är omedelbar och sker per automatik. "Consider the birth of a child – its mere existence obliges. We are rendered responsible by the fragile."<sup>635</sup> Den känsla av ansvar som uppstår i oss springer ur en känsla av tillit – någon litar på oss, tilltror oss att hjälpa, att värna, att ta hand om: "[T]he fragile as 'someone' who relies on us, expects our assistance and care and trusts that we shall fulfill our obligations. This bond of trust is fundamental."<sup>636</sup> Denna erfarenhet av tilltro är enligt Ricoeur avgörande för våra möjligheter att känna det ansvar som imperativet väcker hos oss: "[I]t is important that we encounter trust before suspicion."<sup>637</sup>

Vid denna tilltro vill jag stanna upp. Jag menar att detta är ytterligare en förklaring till varför mina intervjupersoner förstår eller ser något som de inte sett eller förstått tidigare. Den tilltro som Ricoeur talar om fungerar på ett öppnande vis; någon tror på mig, någon räknar med mig, någon väntar sig något av mig. Enligt Ricoeur är denna tilltro avgörande för känslan av den ansvarighet som imperativet väcker hos oss. Överfört på mitt sammanhang förstår jag det så att möjligheterna till lyssnande, förståelse, öppenhet ökar avsevärt om jag som förövare känner att någon *räknar med* att jag ska lyssna, *tilltror mig* att förstå och se vad som drabbat den andre. De anhöriga och brottsoffren kommer till mötet med föreställningen om och tilltron till att förövarna vill lyssna, vill försöka förstå. Brottsoffren vet dessutom att förövarna inte erbjuds att delta i en VOD om de inte genomgått RR programmet samt bedömts kunna ta ansvar för sitt brott. De brottsoffer som tackar ja till VOD gör det mot

---

<sup>634</sup> Ricoeur, "Fragility and Responsibility", 16.

<sup>635</sup> Ibid.

<sup>636</sup> Ibid.

<sup>637</sup> Ibid.

bakgrund av att de behöver något från förövaren, vilket i de flesta fall handlar om att de dels behöver svar på sina obesvarade frågor och dels behöver få rikta sin vrede, ilska, förtvivlan, raseri och sorg till den person som orsakat deras lidande.

Den danske filosofen Thomas Brudholm har på olika sätt försvarat harmens, vredens eller bitterhetens<sup>638</sup> plats när det gäller förlåtelse och försoning. I *Resentments Virtue* försvarar Brudholm brottsoffrets vrede och värnar det som en dygd i sammanhang kring förlåtelse och försoning.<sup>639</sup> Brudholm är framförallt kritisk mot att universalisera förlåtelsebegreppet på ett sådant sätt att brottsoffer då det gäller förlåtelse och försoning pressas och tvingas att förlåta.<sup>640</sup> Brudholms perspektiv är brottsoffrens och hans ärende är att ge brottsoffrens vrede sin berättigade plats i den försoningsetiska processen. Han ifrågasätter det han uppfattar som den norm som tycks göra gällande att sympati och försoning med dem som gjort oss illa alltid är av godo och att vrede tenderar att få en alltför negativ klang. Till viss del är jag enig med Brudholm. Jag menar att sympati och försoning inte är något som ska åläggas brottsoffer efter brott och kränkningar. Vidare tror jag också som även han gör gällande, att brottsoffrens vrede är viktig. I relation till mina reflektioner menar jag att det är de 'sanna uttrycken' från brottsoffren som i slutändan kan bli en hjälp för förövaren. Här tror jag att just vreden från brottsoffren till och med är viktig för förövaren att möta. Vreden gentemot förövaren är nämligen en adekvat reaktion på den kränkning som förövaren utsatt brottsoffren för. Dessutom får vreden i mötet med förövaren sin "rätta riktning" – det är förövaren som bär skuld till brottsoffrens smärta, det är till honom/henne som vreden riktar sig. Det jag menar är problematiskt i Brudholms

---

<sup>638</sup> Brudholm använder det engelska ordet *resentment*, vilket på svenska närmast motsvaras av harm, förbittring. Leer-Salvesen väljer i sammanhanget att översätta *resentment* med vrede för att han menar att bitterhet har en så pass negativ klang att det inte till fullo fångar den betydelse som *resentment* kan ha i sammanhanget kring brott, kränkningar och försoning, (Leer-Salvensen, *Försoning etter krenkelseser*, 198). I detta avseende följer jag Leer-Salvesen, då jag menar att hans översättning av ordet avseende brott och kränkningar är meningsfullt också för mitt sammanhang.

<sup>639</sup> Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive* (Philadelphia: Temple University Press, 2008).

<sup>640</sup> Till exempel är Brudholm starkt kritisk mot den förlåtelsehållning som han uppfattar fanns i TRC. Han efterlyser också en, som han uttrycker det, besinning i förhållande till försoning och det han kallar *vendepunkts-begejstringen*; att man i sin strävan efter fred och förväntan på en vändpunkt riskerar att blunda för konflikter och oenigheter. Så långt är jag helt enig med Brudholm och detta är också så jag, tvärt emot Brudholm, uppfattar Tutus hållning. Tutu säger till exempel att förlåtelse och försoning inte är: "about patting one another on the back and turning a blind eye to the wrong. True reconciliation exposes the awfulness, the abuse, the hurt, the truth." (Desmond Mpilo Tutu, *No Future Without Forgiveness* (New York: Doubleday, 1999), 270).

resonemang är hur han kontrasterar vrede mot försoning/förlåtelse. I sitt försvar för vreden som moralisk dygd tycks det mig som om han avfärdar försoning som en nästan irrelevant väg att gå för ett brottsoffer, eller åtminstone en väg där man som brottsoffer inte tar sig själv på allvar.<sup>641</sup> Vidare tycks det mig som om vreden för honom inte kan vara en del i en försoningsprocess, vilket jag utifrån mina intervjuer och observationer menar att den är. Vreden har, menar jag, sin självklara och viktiga plats i mötet mellan förövare och brottsoffer *och* kan samtidigt vara en adekvat del av den försonande processen, något som till exempel den sydafrikanske teologen John de Gruchy också understryker.<sup>642</sup> De Gruchy menar att vreden och kraven på hämnd har sin rättmätiga plats just i försoningssammanhang och understryker betydelsen av att förövare lyssnar till *the sound of fury* för att både förstå vidden av sina handlingar, men framförallt för att bekräfta brottsoffrens livssituation av smärta och förlust.

Ett talande exempel på ovanstående diskussion är den VOD som Martin efter 14 år av sin strafftid deltog i då han mötte föräldrarna till den flicka han mördat. Mamman till den mördade flickan kom till mötet med ett enda fokus: att önska Martin att han ska ruttna i helvetet. *I cannot blame her*, sa han som reaktion på hennes hat mot honom.<sup>643</sup> För att också knyta an till diskussionen om tilltron ovan menar jag att även i denna hållning som mamman uttryckte fanns det ett minimalt mått av tilltro – tilltron handlade om att Martin skulle komma till mötet och att han på något sätt skulle lyssna. Det var det enda hon förväntade sig. Hon ville inget annat av mötet. Men hon väntade sig att han skulle komma och att han skulle lyssna, så att hon kunde önska honom till helvetet. Även i denna önskan fanns ett minimum av tilltro, vilket jag menar är tillräckligt för förövarens känsla av mening i att delta, åtminstone om vi får tro Martins erfarenheter av mötet. Trots hennes hat uttrycker Martin hur viktigt och meningsfullt det var att möta mamman och svara på alla frågor som sedan ställdes. Här menar jag att vreden ska uppfattas både som adekvat i bemärkelsen ”ett sant uttryck för det som skett riktat till rätt person” *och* som ett uttryck eller en respons som har sin relevans i en försonande process:

---

<sup>641</sup> Thomas Brudholm, ”Vendepunktstänkningens vildeveje. En filosofisk kritik”, i *Vendepunkter. Religion mellem konflikt og forsoning*, red. Lene Sjørup (Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2007).

<sup>642</sup> De Gruchy, *Reconciliation*, 169.

<sup>643</sup> Intervju med Martin, 27 juli, 2013.

I was not prepared for the mediation. They had a lot of questions. 'What was her last words', 'Did she shout for anything', 'and who' [alltså om hon skrek efter någon]. That was hard to go back to. The mom told me that she after the murder of their daughter started to hate her husband, as has done since then. *Because a husband is supposed to protect his family, his children, and now their daughter is dead. Did you have a purpose* they asked me. No, I didn't. It was a misunderstanding. I held her too hard, because she was screaming and I was afraid she would shout *he is raping me*, and unfortunately I suffocated her. I ran from there when I felt the faeces, people do in their pants when they die. It wasn't meant to be like that. It was a mistake.

The next morning I went to the police to tell them. She went with me on her own [nu referar han till händelsen med flickan och inte polisstationen, min anm.] The mother hates me, and I will die with that. *I will never be able to forgive you*, she said. That is very very hard to hear. But I cannot blame her. *I cannot change what has happened. I will pray for you and I hope you will be changed*, her father said to me. *I forgive you*, he said, and then he gave me a hug. Her mother said: *You are worse than a lion. You are like a beast. A beast lets go of his prey when it comes off the hook, but you ran after her. You are worse than a beast...* She had so much hatred in her.

And you know...a sentence is not a payment for what you have done...Life is more worth than 20 years, much, much more...you will never be able to replace it...you cannot pay for a life...no money can replace a life...[lång paus] But at least there was something I could do for them, at least I could tell them how I killed her – I gave them the truth, I did answer all their questions, and that felt good – I mean, you know, not good in that sense, but it felt good to be able to do something that I saw they needed.<sup>644</sup>

Även Gobodo-Madikizela lyfter fram betydelsen av att låta förövaren möta brottsoffren och deras verkliga erfarenheter för att på så sätt kunna möta den verkliga situationen och därmed också kunna förstå vidden av vad han/hon faktiskt har gjort. Hon menar att det i slutändan faktiskt är en hjälp (även om det är mycket svårt) för förövaren att tvingas konfronteras med det monstruösa vederbörande har ställt till med. Enligt henne är det ett led i en rehumaniserande process:

---

<sup>644</sup> Ibid.

Sustained, engaged, ordered dialogue thus forces an offender to unearth what moral sensibilities he has buried [...] and to face what he has done, not in a heady climate of the period of mayhem, but in the sobering atmosphere of reflection on ordinary human lives now shattered. But it also thereby invites him, if he can, if he dares to negotiate the chasm between his monstrousness and the world of the forgiven. It thus encourages him to stop denying the suspected truth: that all along, he knew he was human and knew right from wrong. The act of humanizing is therefore at once both punishment and rehabilitation.<sup>645</sup>

Den rehumaniserande processen är, enligt Gobodo-Madikizela, den som med nödvändighet inkluderar de verkliga erfarenheterna som brottsoffren lever med, eller som hon också beskriver den, *the reflection on ordinary human lives now shattered*.

Tillbaka till Ricoeur. För att visa sin poäng med det intrinsikala imperativet menar Ricoeur att tragedin till skillnad från berättelsen (som inrymmer det intrinsikala imperativet), varken frammanar ansvar eller uppmanar till handling. Tragedin gör oss medvetna om vilket livsöde som är vårt att bära: "The tragic evokes a situation where a human awakens painfully to the consciousness of a destiny or fatality which weighs on his or her life, nature or very condition."<sup>646</sup> Bräckligheten, det ömtåliga, det outhärdliga, däremot, har inget fokus på personen den "riktar sig till" som om den vill medvetandegöra oss om vårt öde. Bräckligheten, det ömtåliga och det outhärdliga uppmanar istället till handling: "Fragility calls for action by virtue of an intrinsic relation,"<sup>647</sup>

Berättelserna som delas under RR programmet, i anhörigmötena och vid VOD är berättelser som handlar om utsatthet, kränkningar, skador, smärta. Den som berättar är samma person som berättelsen handlar om, vilket är viktigt i sammanhanget. Vi såg tidigare i Arendts och Cavareros resonemang hur en blind skald (någon som varken såg huvudpersonen eller varit närvarande vid händelserna han/hon berättar om) berättade om det trojanska kriget för Odysseus och hur berättelsen ledde till att Odysseus plötsligt förstod vem han var och insåg vad han hade gjort. För förståelsen av berättelsen var det i fallet med Odysseus inte viktigt att skalden hade upplevt det

---

<sup>645</sup> Gobodo-Madikizela, *A human being died that night*, 119-120.

<sup>646</sup> Ricoeur, "Fragility and Responsibility", 15.

<sup>647</sup> Ibid.

han/hon berättade om. Tvärtom, för Arendt hade det en poäng att skalden varken såg huvudpersonen eller hade bevittnat det han talade om.

Mot bakgrund av mina intervjupersoners erfarenheter hävdar jag att det är av stort värde att den som berättar är samma person som berättelsen handlar om. Den ömtålighet, orättfärdighet, outhärdlighet och utsatthet Ricoeur tar som sin utgångspunkt i det intrinsikala imperativet handlar inte om att någon förklarar för oss vad det ömtåliga, orättfärdiga, outhärdliga, utsatta och svåra är – det handlar om att vi möter en situation eller en person som just där och då är märkt av dessa erfarenheter. Egentligen behöver ingen förklara för oss att ”jag är utsatt”, ”jag befinner mig i en svår och orättfärdig situation” – det gör oss imperativet uppmärksamma på i och genom situationen eller berättelsen.<sup>648</sup> Personen som berättar om sina erfarenheter av misshandel behöver inte förklara för oss vad utsatthet innebär. Hans/hennes berättelse vittnar om det.

Till skillnad från skaldens berättelse så rymmer de personliga erfarenheternas berättelse det som utsattheten och det svåra genom imperativet väcker i oss: ”We feel [...] required or enjoined by the fragile to do something, to help, but, even better, to foster growth, to allow for accomplishment and flourishing.”<sup>649</sup> Imperativet är inbäddat i det ömtåliga, orättfärdiga, outhärdliga och utsatta och genererar en handlingsbenägenhet hos oss i det att vi uppfattar att vi borde göra något för att antingen hindra pågående utsatthet eller för att värna liv och växande. Det är just denna handlingsbenägenhet som tydliggörs i mötena mellan deltagarna i RR programmet och dem som delar med sig av *sina personliga berättelser* om skador och kränkningar. Det som sker i mötet mellan deltagarna och berättarna när de delar med sig av sina personliga berättelser, är just att det imperativ som Ricoeur talar om frammanas hos deltagarna och uppmanar vederbörande att gripa in, göra något, hjälpa, bistå med något om det går.

---

<sup>648</sup> Det går att finna en intressant parallel till Ricoeurs imperativ i den danske teologen och filosofen Knud Ejler Løgstrups (1905-1981) ”Suveräna livsytringar.” De ”suveräna livsytringarna” är ett slags etiska grundfenomen i tillvaron som är suveräna yttringar just för att vi inte kan behärska eller planlägga dem. Men de är inte etiska i bemärkelsen att de föregås av principer, regler eller föreskrifter. I det avseendet är de ”för-moraliska” och *spontana*, obetingade, givna av livet självt, de är *livsytringar*. Exempel på sådana suveräna, eller som de också brukar omtalas, ”spontana livsytringar” är tillit, barmhärtighet, hopp, medkänsla. Se till exempel: Knud E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV* (København: Gyldendal, 1978), 224.

<sup>649</sup> Ricoeur, ”Fragility and Responsibility”, 16.



Martin nekade till brott i rätten med skälet att han hoppades komma undan straff: *I pleaded not guilty. I wanted to get away from the consequences, hoped to get out on bail.*<sup>650</sup> Så varför erkänna nu då? Varför göra det han beskriver som mycket svårare än att stå inför rätten:

But you should know one thing: it is not easy to stand in front of them and tell the truth. It is much harder than being in court. Much harder. You have to look them in the eyes, they see you. You know, they know. And you just cannot tell them a lie, you just cannot. She was their child. And no matter what, I can never give her back, never replace her.<sup>651</sup>

Min tolkning är att denna svåra situation som han blir medveten om rymmer ett imperativ som frammanar viljan att berätta, att erkänna och som Martin beskriver det göra något för dem. Jag skriver här *svåra situation* för att markera att jag inte tolkar det så att brottsoffren, mamman och pappan och de övriga 11 andra relaterade till flickan *är* ömtåliga. Tvärtom är de starka som alls orkar komma och delta i denna VOD. Att tala om brottsoffers ömtålighet och skörhet är att löpa risken av att ge stereotypa bilder av brottsoffer som svaga och bräckliga i motsats till starka och elaka förövre. Det är *situationen* som flickans familj och släktingar befinner sig i som är en svår, orättfärdig och outhärdlig situation fylld av förlust och lidande. Med utgångspunkt i Ricoeurs etik skriver Duffy i sammanhanget hur brottsoffers erfarenheter av lidande kommuniceras genom deras berättelser. Precis så uppfattar jag också brottsoffrens berättelser, att de kommunicerar den smärta de lever med utifrån svåra, orättfärdiga och outhärdliga situationer i sina liv: "[T]he experience of suffering is communicated in the narrative that emerges from the suffering person, a narrative that expresses a cry from the perspective of the victim."<sup>652</sup>

Naturligtvis hade Martin bestämt sig för att vara med vid VOD med flickans föräldrar, vilket gör att man inte kan tala om ett imperativ i någon omedelbar bemärkelse. Det som ändå gör att jag vill stanna upp vid imperativet som en förståelse av det som sker i mötet dem emellan är, som Ricoeur beskriver det, att "The imperative is embodied in what we perceive as deplorable, unbearable, inadmissible,

---

<sup>650</sup> Intervju med Martin 14 oktober, 2013.

<sup>651</sup> Intervju med Martin, 27 juli, 2013.

<sup>652</sup> Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, 63.

unjustifiable.”<sup>653</sup> I det Martin hör flickans föräldrar berätta finns ett imperativ inneslutet i det sorgliga, outhärdliga, oacceptabla, orättfärdiga. Detta imperativ riktas till honom och får honom att uppfatta sig ansvarig, inte bara för det skedda, utan också för att göra något nu åt den situation *som är så som den inte borde vara*.<sup>654</sup> Det finns i sträng mening ingenting att göra för att avbryta denna situation. Det Martin gör är att han svarar på brottsoffrens frågor, vilket av honom upplevs som någonting han trots allt ändå kan göra, *it felt good to be able to do something that I saw they needed*.<sup>655</sup> Precis som Ricoeur skriver att *fragility calls for action by virtue of an intrinsic relation*, så förstår jag att Martin uppfattar att denna svåra situation involverar och kräver något av honom, vilket gör att han lyssnar, tar emot vad de anklagar honom för och svarar sanningsenligt på deras frågor.

Men man kan invända och fråga sig: varför har inte förövarna drabbats av detta imperativ när de utförde handlingen? Fanns det inte ett intrinsikalt imperativ i den utsatta situation som deras brottsoffer befann sig i då de utsattes för brottet? Signalerade inte deras brottsoffer en utsatthet i en orättfärdig situation då de kränktes av förövaren? Jo det menar jag absolut. Så vad är det då som gör just denna situation av berättande till en situation då förövaren drabbas av det svåras imperativ när vederbörande inte gjort det tidigare? Det jag förstår av mina observationer och intervjuer är att den relativt långa och medvetna process av *perspektivskifte* (från *jag, mig och mitt till du, dig och ditt*) som RR programmet rymmer, i kombination med att förövarna gör detta frivilligt och att det sker i ett tryggt rum, leder till en öppenhet för att uppfatta det svåras imperativ. Det krävs således ett lyssnande och en benägenhet att ta emot eller uppfatta det imperativ som den svåra situationen rymmer. I denna bemärkelse kan jag därför inte förstå det intrinsikala imperativet som spontant eller suveränt, utan som *berett* utifrån ett perspektivskifte som leder till ett lyssnande. Det är ju faktiskt fullt möjligt att se och höra om utsatthet och *inte* reagera på det genom att hjälpa, gripa in eller göra något. Den långa förberedelse som programmet ger förövarna är till just för att undvika att de går in i processen enbart utifrån sina egna behov. Med risk för upprepning påpekar jag att det är just detta brottsofferfokus i programmet; *put the victim at the centre of the process*, som är till

---

<sup>653</sup> Paul Ricoeur, "Fragility and Responsibility", 16.

<sup>654</sup> Ibid., "a situation which is, but should not be".

<sup>655</sup> Intervju med Martin, 14 oktober, 2013.

hjälp här. Min förståelse av förövarnas möjligheter att uppfatta detta imperativ i mötet med sina brottsoffer är att mötet föregåtts av en vilja till förändring hos förövaren och ett perspektivskifte som medverkar till att den andres värld och situation är betydelsefull att lyssna till. När det finns en benägenhet att lyssna menar jag att imperativet på ett tydligare sätt kan framträda för förövaren.

## Narrationens meningsskapande funktion

Som framgår av citatet i början av detta kapitel lyfter Duffy fram narrationens betydelse för att skapa mening, förståelse och hopp i en livssituation som rymmer mänskligt lidande. Hon anknyter till Ricoeurs tankar om hur vi i våra liv söker efter narrativ för att förstå de livssituationer vi hamnar i, i synnerhet livssituationer som kantas av lidande. Ricoeur uttrycker det så att våra liv, våra mänskliga erfarenheter rymmer 'pre-narrativa kvaliteter'. Därför kan vi också uppfatta våra liv som begynnande berättelser, eller som sökande efter berättelser för att bli förståeliga: "life as an *activity and a passion in search of a narrative*".<sup>656</sup>

För Ricoeur utgör narrationen den länk mellan tid och liv som skapar mening och förståelse för det som sker med oss. Jag har tidigare nämnt hur till synes osammanhängande händelser och handlingar i våra liv, genom narrationens 'emplotment' ges sammanhang och mening. Duffy skriver om hur Ricoeur talar om 'narrationens paradoxala kapacitet', om hur berättelsen kan transformera osammanhängande händelser och handlingar till episoder som hör samman och bildar en helhet.<sup>657</sup> Samtidigt värjer sig Ricoeur mot tanken att det enbart är berättandet eller berättelsen i sig som skapar mening. Mot bakgrund av Arendts övertygelse om att alla sorger är möjliga att uthärda om man för samman dem till en berättelse, skriver Ricoeur: "[I]t is in narrative that the disclosure of the 'who' is fulfilled, thanks to its weaving of 'the web of relationships' between agents and the circumstances of action. What is lost, at least for a moment [...] is the burden of these 'sorrows' in the epigraph."<sup>658</sup> Ricoeur konstaterar att narrativet har kapacitet att hjälpa oss att utstå

---

<sup>656</sup> Paul Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", i *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, red. David Wood (London and New York: Routledge, 1991), 29.

<sup>657</sup> Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, 23.

<sup>658</sup> Paul Ricoeur, "On Life Stories", i *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*, av Richard Kearney (Aldershot: Ashgate, 2004), 157.

lidande. Samtidigt understryker han att det är inte enbart för att en erfarenhet om lidande berättas, sammanfogas till en helhet och att aktören i sammanhanget framträder, som den omedelbart blir möjlig att bära. Vi måste också ställa oss frågan: "[W]hat resources does a 'story' have to make sorrows *bearable*?"<sup>659</sup>

Enligt Ricoeur måste det finnas en förbindelse mellan berättande och handlande, där handlandet kan fungera meningsskapande i relation till den berättade situationen om berättelsen ska fungera på ett sådant sätt att den *makes sorrows bearable*. Ett exempel på en dylik förbindelse finner Ricoeur i sörjandet i berättelser om lidande. Sörjandet visar oss en väg mot möjligheter att utstå förluster och irreparabla konsekvenser i våra liv. Sörjandet utgör därför ett exempel som ger ett konstruktivt meningsinnehåll till Arendts ord om att allt lidande kan göras uthärdligt om det sammanfogas till en berättelse: "these narratives that are able to make sorrows *bearable* and to make us able to endure them constitute but one element of the work of mourning."<sup>660</sup> Ricoeur jämför till exempel hur sörjandet berättar historien om förluster på ett annat sätt än melankolin gör: "Is the feeling of mourning not based on complaints that melancholy has transformed into accusations [...]? Is it not these complaints and accusations that narrative struggles to *tell differently*?"<sup>661</sup> Sörjandet utgör det samband mellan berättelse och handling, den narrativets *praxis* och handlingsimplikation som gör att Ricoeur kan tala om *the work of narrative*: "It is here that the work of narrative constitutes an essential element of the work of mourning understood as the acceptance of the irreparable."<sup>662</sup>

I sammanhanget kring förövaren och brottsoffren är lyssnandet och mottagandet av berättelsen det som utgör berättelsens grundläggande handlingsimplikationer och som jag menar kan fungera meningsskapande i en situation av brott och kränkningar. Duffy skriver: "the outcome of the story is never 'final' because narrative is an 'open-ended' invitation to ethical and poetic responsiveness."<sup>663</sup> Duffy understryker i

---

<sup>659</sup> Ibid.

<sup>660</sup> Ibid., 160.

<sup>661</sup> Ibid., 159.

<sup>662</sup> Ibid., 160.

<sup>663</sup> Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, 32. När Duffy använder uttrycket *poetic* gör hon det på ett sätt som relaterar till narrativitet. Jämför till exempel när hon skriver "The concept of time can only be meaningful for the person in the poetic sense (*faire poétique*), in other words *narratively*, [min kursiv.]" sidan 35.

sammanhanget de etiska implikationerna som narrativet för med sig. Det finns hos Ricoeur, som Kristensson Uggle skriver, ”ett nära inre samband mellan språk [...], handling [...], narrativitet [...] och etik [...]”.<sup>664</sup> Han skriver vidare: ”Etiken utgör med andra ord med nödvändighet en *berättande* ny-figuration av det sanna livet.”<sup>665</sup> Snarare än moraliska normer är det människans villkor och omständigheter som implicerar en etik, där narrativet rymmer en förmedlande kapacitet mellan etik och praktik som den berättande och/eller lyssnande personen kan välja att ta till sig genom att ta på sig det eventuella ansvar som tillkommer honom/henne. En berättelse kan berättas och sen glömmas. Men en berättelse kan också bli lyssnad till *på ett sådant sätt* att den som lyssnar både bekräftar berättelsen och upptäcker de etiska implikationer som berättelsen rymmer. Här ligger ett val som det anstår varje lyssnare att träffa eller inte träffa: ”it belongs to the reader, now an agent, an initiator of action, to choose among the multiple proposals of ethical justice brought forth by reading”.<sup>666</sup>

Brottsoffrens berättelser rymmer konkreta handlingsimplikationer som alla hör samman med det grundläggande kravet på lyssnande och mottagande av berättelsen och som de flesta förövare väljer att svara an på. Ibland framträder dessa handlingsimplikationer genom tydliga frågor och ibland uppfattar förövaren att berättelsen i sig rymmer uppmaningar till honom/henne. De konkreta handlingsimplikationer jag hör mina intervjupersoner referera till står alla på något sätt i samband med till en *uppmaning till ansvarighet*. Det kan till exempel handla om anhörigas och brottsoffers behov av att: höra förövaren medge och erkänna vad vederbörande har gjort, bli bekräftade i sina erfarenheter av kränkningen och brottet, få sanningsenliga svar på sina frågor och få uttrycka sina känslor till den som orsakat deras lidande.<sup>667</sup> Dessa konkreta handlingsimplikationer förstår jag som narrativets praxis. När förövaren konkretiserar lyssnandet och mottagandet av berättelsen genom

---

<sup>664</sup> Kristensson Uggle, *Kommunikation på bristningsgränsen*, 450.

<sup>665</sup> *Ibid.*, 451, not 324.

<sup>666</sup> Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, 249. Här skriver Ricoeur om läsaren till en text, men i avsnittet i stort handlar hans diskussion om aktörens narrativa identitet på ett sådant sätt att jag väljer att förstå det inom ramen för de berättade narrativen också.

<sup>667</sup> Jämför vad Howard Zehr skriver om brottsoffrens behov: av att få veta, få information kring vad som hände, att få veta sanningen, att få tillbaka fokus och makt samt upprättelse. Se vidare Zehr, *The Little Book*, 14-15.

att svara på det som efterfrågas av de anhöriga och brottsoffren sker ett meningsskapande, ett narrativets praxis som hjälper förövaren att utstå det irreparabla. Förövaren kan inte göra det gjorda ogjort och inte heller reparera de irreparabla skador som kränkningen orsakat i anhörigas och brottsoffers liv. Erfarenheterna av denna irreparabilitet och skulden över densamma genererar dessutom svår smärta och lidande hos förövaren. Det handlingsutrymme som skapas då förövaren reagerar på berättelsernas handlingsimplikationer sätter mina intervjupersoner i samband sina upplevelser av hopplöshet, oåterkallelighet, uppgivenhet och smärta. Smärtan verkar vara möjlig att uthärda då den kan sammankopplas med en meningsfull handling. I strikt mening går ingenting att förändra, men genom att möta, lyssna, erkänna, bekräfta och ge sanningsenliga svar skapas en känsla av mening hos förövaren. I denna bemärkelse förstår jag därför narrativets meningsskapande funktion som meningsskapande för förövaren i *det lyssnande som måste förutsättas i förhållande till berättandet*. Det är således inte förövarns eget berättande som fungerar meningsskapande för vederbörande utan istället brottsoffrens berättande i kombination med den resurs som handlingen, *narrativets praxis* utgör i form av att svara på frågor, berätta sanningen och ge brottsoffren den information de efterfrågar.

Ricoeur knyter handlingskapaciteten till lidandet på ett för mitt arbete intressant sätt: "för den 'handlande och lidande' människan är vägen lång till dess hon igenkänner och erkänner sig själv som den hon verkligen är, en människa som är 'kapabel' till olika prestationer."<sup>668</sup> Den handlande och lidande människan är en och samma person. Genom handlandet framträder en människas förmågor på ett sådant sätt att hon erfar att hon är *kapabel* att prestera, att kunna göra något, och påverka sin livssituation, vilket jag uppfattar som en meningsskapande kapacitet. Att vara kapabel i förövarns situation då han/hon möter sina anhöriga och brottsoffer är att kunna mötas, tala, handla, berätta och tillskriva sig själv ansvar. Precis så uppfattar jag Martins ord som tillika är avhandlingens titel: *Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne*. I förhållande till sin låsta livssituation uttrycker Martin en befriande erfarenhet som framträder när han lyssnar till brottsoffrens berättelser. Precis som jag argumenterat för ovan ger lyssnandet möjligheter till en narrativets praxis, som för

---

<sup>668</sup> Paul Ricoeur, *Homo Capax. Texter av Paul Ricoeur om etik och filosofisk antropologi i urval av Bengt Kristensson Ugglå*, av Paul Ricoeur, övers. Eva Backelin (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2011) 229.

Martin handlar om att det faktiskt finns något han *kan* göra i denna irreparabla och smärtsamma situation – *han kan åtminstone berätta hur han dödade henne.*

## Sammanfattning

Med Arendts och Cavareros hjälp har jag försökt visa hur berättelsernas sammanfogande kapacitet medverkar till en större och mer fullständig bild av brottet och kränkningen för förövaren. Cavarero beskriver hur berättaren kan se ett mönster som den handlande lämnat efter sig och understryker hur våra livsberättelser är beroende av den andre, något som tydliggörs i de egna anhörig- och brottsofferberättelserna för förövaren. Anhöriga har ofta sett mönster och vanor hos förövaren som de inte delgivit förövaren tidigare och som många av dem berättar om på anhörigdagen.

Cavarero beskriver hur aktören lämnar spår efter sig som bara går att upptäcka av den andre. Först när erfarenheterna från dem som är drabbade av kränkningen fogas samman med förövarens erfarenheter och handlingar kan en mer fullständig berättelse om kränkningen framträda. Eftersom en kränkning alltid innefattar både den som utfört handlingen och den som drabbats av den, tänker jag utifrån Cavareros sätt att argumentera att det inte till fullo går att förstå kränkningen med mindre än att också de skadades erfarenheter fogas till förövarens. Då detta dessutom får ske i ett tryggt rum kan det ge en större kapacitet till lyssnande och förståelse hos förövaren. Skillnaderna mellan domstolens och RR programmets narrativa rum är i detta avseende mycket stora. Flertalet förövare möter berättelser under RR programmet och i mötet med brottsoffren som de aldrig har exponerats för tidigare och som de uttrycker som omvälvande och förändrande.

Utifrån delar av Ricoeurs narrativa teori förstår jag de anhörigas och brottsoffrens berättelser så att de genom sin mimetiska uppbyggnad skapar ett narrativt utrymme för förövaren att ”träda in i” där vederbörande kan leva sig in i hur kränkningen drabbat dem som utsatts för den. Denna ”att leva sig in i”-funktion är enligt förövarnas egna utsagor ett viktigt led i den vidgade förståelsen av hur deras brott har skadat andra och vilka konsekvenser det haft i människors liv. Kearney talar om en ”ställföreträdande inlevelse” som en av narrativets viktiga transformativa och katarsiska funktioner. Genom möjligheterna till inlevelse ”omskapas” den aktuella

handlingen på ett sådant sätt att förövaren kan se och leva sig in i brottet och kränkningen utifrån de skadades och drabbades perspektiv. Det sker ett perspektivskifte från förövarens eget perspektiv till brottsoffrens och de anhörigas perspektiv, vilket hos många förövare väcker både empati och medlidande. Paradoxalt nog blir perspektivskiftet från *jag, mig och mitt* till *du dig och ditt* också en hjälp för förövaren. Att kunna göra något för de anhöriga och brottsoffren, *för att de behöver det och efterfrågar det*, skapar ett konstruktivt handlingsutrymme för förövaren och fungerar meningsskapande i en annars låst situation.

Ricoeur lyfter fram det intrinsikala imperativ som framträder i det som är ömtåligt, orättfärdigt, outhärdligt, utsatt och svårt och som får oss att vilja ingripa och göra något. Både anhöriga och i synnerhet brottsoffers berättelser handlar om det som är skadat, smärtsamt och svårt. I mina intervjuer och observationer både hör och ser jag hur dessa berättelser påverkar förövaren djupt – dels väcks empati för brottsoffren, dels beredvillighet att svara på deras berättelser.

Den övergripande berättelsen, *the grand narrative*, fungerar under RR programmet och i mötena med brottsoffren både som en tolkningsram och som garant för att fokus är på brottsoffren och de anhöriga. Det är viktigt och värt att än en gång understryka; det är inte programmets syfte att använda mötet med de anhöriga och brottsoffren eller deras berättelser som ett medel för förövarens egen soning eller förändring. Jag uppfattar att den övergripande berättelsen fungerar som en garant för att så inte sker. Den övergripande berättelsen fokuserar genom hela programmet på att ställa brottsoffren i centrum. Det är för deras skull som förövarna ska möta sina anhöriga och brottsoffer, inte primärt för sin egen skull, även om de också kan bli hjälpta av mötet.

Med mindre än att det finns ett tryggt utrymme, är det få berättelser om skörhet, utsatthet, skador och smärta som delas, vare sig de kommer från förövare eller anhöriga/brottsoffer. Den kombination som den övergripande berättelsen utgör tillsammans med en trygg plats är både en nödvändighet och en garanti för att inte brottsoffer och anhöriga ska bli använda som medel för förövarens förändrings- och soningsarbete. Utan dessa förutsättningar kan RR programmet riskera att viktimisera brottsoffer och anhöriga i processen med förövaren.



I anhörigas och brottsoffers berättelser framträder ofta handlingsuppmaningar av ansvarighet, behov av att höra erkännande, få sanningsenliga svar, bli bekräftade i sina erfarenheter och få rikta sina känslor till förövaren. De förövare som svarar på dessa handlingsuppmaningar uttrycker på olika sätt att det kändes bra att *det åtminstone fanns något de kunde göra, de kunde svara på frågor, de kunde berätta sanningen*. Det ges ett handlingsutrymme i mötet med de anhörigas och brottsoffrens berättelser som kan bli till ett kapacitetsstärkande utrymme om förövaren konkretiserar de handlingsuppmaningar som berättelsen tydliggör.

I nästa kapitel ska jag med utgångspunkt i Ricoeurs erkännandebegrepp diskutera de handlingar, kapaciteter och uppmaningar som berättelserna och mötet mellan förövare och anhöriga/brottsoffer rymmer och skapar.

## Kapitel 8

# Erkännandet

För den ”handlande och lidande” människan är vägen lång till dess hon igenkänner och erkänner sig själv som den hon verkligen är, en människa som är ”kapabel” till olika prestationer. För att nå dithän krävs vid varje steg hjälp från andra,<sup>669</sup>

I följande kapitel ska jag diskutera den betydelse det har för förövaren att erkänna inför sina anhöriga och brottsoffer. Enligt Buber är erkännandet av central betydelse i den gottgörelse han relaterar den existentiella skuldbearbetningen till. Erkännandet i RR programmet har också en framträdande funktion. Därför är erkännandet tillsammans med berättandet och berättelserna av central betydelse för mitt utforskande av det utrymme mellan existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse, som jag söker förstå och ge en bild av i denna avhandling.

Många övningar och diskussioner under RR programmet går ut på att *samtala om erkännande* och att *öva på att erkänna*, både sin skuld och sitt ansvar. Syftet är att man som förövare i slutändan ska kunna möta sina anhöriga och brottsoffer och erkänna sin skuld och sitt ansvar *inför* dem. Erkännandets funktioner i programmet är flera: att man som förövare ska kunna se sin delaktighet i det större sammanhang brottet begås och drabbar, ge anhöriga och brottsoffer upprättelse och makt att ställa frågor och rikta sina känslor till den som bär skuld för det inträffade samt ta ansvar för brottet och dess konsekvenser och gottgöra i den mån detta är möjligt.

Fokus för erkännandet i RR programmet är reparation, transformation och ansvarstagande. Det som förstörts i relationerna måste synliggöras och tas ansvar för. Först då kan det bli tydligt huruvida det finns behov av hjälp, stöd, gottgörelse, reparation. Sedan länge har de som ansvarar för programmet sett att erkännandet inför domstol med dess straffpåföljder inte ger denna möjlighet. Därför står det

---

<sup>669</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 229.

erkännande som är centrum i programmet heller inte i relation till överträdelsen som ett lagbrott utan i förhållande till ansvaret inför brottsoffren. Att som förövare ta sitt ansvar, att tillskriva sig själv ansvar, att vara imputabel,<sup>670</sup> som Ricoeur skriver är också en viktig bekräftelse för brottsoffren:

Gottgörelse i form av skadestånd eller något annat är en del av straffet, som har som kännetecken att den skyldige ska *underkastas lidande* på grund av sitt brott. Att man låter överträdaren lida tenderar att skymma det första lidandet, som är offrets. Det är just mot detta som idén om ansvar omorienterar idén om imputabilitet. Imputabiliteten finner på så sätt sin andre i de verkliga eller potentiella våldsoffren.<sup>671</sup>

Ricoeur knyter ansvaret till gottgörelsen på ett sådant sätt att det för mina reflektioner blir konstruktivt att fortsätta diskutera erkännandet som en form av reparation eller som han skriver, gottgörelse. Det är i denna kontext, där erkännandet framträder och kan fungera reparativt och transformerande, jag i detta kapitel kommer att föra mina diskussioner. Det är framför allt tre sammanhang jag kommer att relatera erkännandet till: *erkännandet som tillvänd hållning, erkännande, identitet och kapacitet* samt *när erkännandet återvänder och rehumaniserar*.

I mina reflektioner kommer jag framförallt att utgå från Ricoeurs analyser av erkännandet. Ricoeur använder ordet *reconnaître* (eng. recognize) när han diskuterar erkännande. För att översätta *reconnaître* till svenska krävs närmast två ord för att innebörden ska bli tydlig: igenkänna och erkänna.<sup>672</sup> Det som är intressant med Ricoeurs sätt att använda begreppet erkännande är att han lyfter fram, inte bara dubbetydigheten i ordets semantiska betydelse, utan också dubbetydigheten i ordets praktiska användande: ”Genomgående fokuserar han på dynamiken mellan en *aktiv* röst, som igenkänner och erkänner saker, personer och mig själv, respektive en *passiv* röst, som istället efterfrågar (eller rent av kräver) att bli igenkänd och erkänd av andra.” skriver Bengt Kristensson Uggla.<sup>673</sup> Det finns också en dubbetydighet i erkännandet så som det framträder i RR programmet, vilket gör Ricoeurs diskussioner användbara i mina reflektioner. Många förövare berättar om hur de uppfattar sig

---

<sup>670</sup> Ungefär, ”att vara tillräknelig” i bemärkelsen ”tillräknelighet som ansvarighet”, från franska *imputable*, se Ricoeur, *Homo Capax*, översättarens not 88, 216.

<sup>671</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 266.

<sup>672</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, se översättarens not 1, 229.

<sup>673</sup> Kristensson Uggla, introduktion till *Homo Capax*, 227.

själva på ett annat sätt efter deras möten med sina anhöriga och brottsoffer. Detta 'på ett annat sätt' står hos mina intervjupersoner ofta i relation till 'att känna sig som en människa igen'. Med Ricoeurs dubbeltydighet av erkännandet ska jag diskutera huruvida erkännandet inför de anhöriga och brottsoffren kan medverka till en förändrad identitetsupplevelse och kapacitetserfarenhet för förövaren.

Idéhistorikern Victoria Fareld för ett resonemang i sin omarbetade version av sin avhandling, *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, Erkännandet och Hegels aktualitet*, om hur erkännandet i mötet med den andre fungerar som en *självoxproprierande* kraft och som en dubbelriktad handling.<sup>674</sup> Hon diskuterar hur erkännandet både ger mig tillgång till mig själv och fråntar mig denna tillgång i en och samma rörelse. När jag erkänner inför en annan människa förlorar jag i detsamma förfogandet över mina handlingars innebörder, eftersom erkännandet också möter den andres uppfattning och tolkning av mina handlingars innebörder. Med hjälp av denna rörelse som Fareld beskriver som ett *återvändande* ska jag också diskutera det skeende som inträffar då förövaren erkänner inför sina anhöriga och brottsoffer.

## Erkännandet i RR programmet

Innan jag går vidare i mina filosofiska reflektioner om erkännandet vill jag förtydliga vad jag menar med erkännande, hur jag uppfattar det specifika erkännandet i programmet i jämförelse med det som sker inför domstol, samt erkännandets funktion i en afrikansk kontext.

Erkännandet i RR programmet skiljer sig på flera sätt från erkännandet i domstol, det vill säga från ett *erkännande inför rätta*. Mycket kortfattat kan man beskriva det så att ett erkännande inför rätta har rättsverkan eller bevisverkan.<sup>675</sup> Ett erkännande som har rättsverkan binder rätten att döma i enlighet med erkännandet. Ett erkännande som

---

<sup>674</sup> Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 174 ff.

<sup>675</sup> Här syftar jag på den svenska straffrätten inom vilken *legalitetsgrundsatsen* (inget brott utan stöd av lag och inget straff utan stöd av lag) gäller till skillnad från till exempel civilrätten. För att garantera rättssäkerheten i brottmål vilar bevisbördan helt och hållet på åklagaren (se Madeleine Leijonhufvud, Suzanne Wennberg, *Straffansvar*, 6. uppl. (Stockholm: Nordstedts Juridik, 2001), 22, 30). Det räcker således inte att den åtalade erkänner sig skyldig. Vederbörande måste också bevisas vara skyldig. Erkännande har således i brottmål inom straffrätten bevisverkan och inte rättsverkan. Samma förhållande mellan rättsverkan och bevisverkan, uppfattar jag, återfinns i sydafrikansk lag, se Nicci Whittear-Nel, "Law of Evidence", i *South African Journal of Criminal Justice*, 24 no. 3 (2011): 382-398.

har bevisverkan måste prövas av rätten som bevis, vilket är fallet med erkännande i brottmål. Ett erkännande inför rätten innebär vid brottmål att den åtalade erkänner sin överträdelse mot en lag. Att erkänna handlar här om att bejaka att man är skyldig till det brott man åtalas för och som har sin grund i en lagöverträdelse. Om den erkännande bevisas skyldig inför rätten döms vederbörande till någon form av påföljd.

Den amerikanska filosofen och genderteoretikern, Judith Butler lyfter fram det straffrättsliga systemets tillkortakommanden i förhållande till de skador och lidande ett brott förorsakar i människors liv, något jag också uppfattar vara ett av de främsta skälen till att erkännandet i RR programmet skiljer sig på flera sätt från erkännandet inför rätta. Butler skriver:

The system of punishment he describes [det straffrättsliga systemet som Nietzsche talar om] is based on revenge, even when that is valorized as "justice". That system does not recognize that life entails a certain amount of suffering and injury that cannot be fully accounted for through recourse to the subject as a casual agent.<sup>676</sup>

Butlers diskussion gäller egentligen inte erkännandet *per se*, utan hur vi uppfattar oss själva som moraliskt ansvariga, hur vi kan komma att bli *morally accountable*.<sup>677</sup> Det som ändå gör att jag helt kort vill stanna upp inför hennes diskussion är att hon uppmärksammar en brist i det straffrättsliga systemet, som anknyter till erkännandet så som jag kommer att diskutera det. I sammanhanget använder Butler begreppet *att ställa sig till svars*, (to be accountable), vilket jag förstår som ett erkännande eller en bekräftelse av ansvarsliknande karaktär som på ett tydligt vis också inkluderar brottets konsekvenser i andras liv, till skillnad från ett erkännande inför rätta. Butler understryker att det inte är i relation till mig själv eller till en uppsättning normer eller lagar jag bör ställa mig till svars: det är i relation till den andre jag bör ställa mig till svars; "An account of oneself is always given to another, [...] and this other establishes the scene of address as a more primary ethical relation than a reflexive effort to give an account of oneself."<sup>678</sup> Vi kan enligt Butler inte undandra oss det fundamentala beroende av den andre som vi lever i. Som jag förstår henne är det inte möjligt att ställa sig själv till svars (to be accountable) utan att rikta sig till eller inkludera den

---

<sup>676</sup> Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), 13.

<sup>677</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, 11 ff.

<sup>678</sup> *Ibid.*, 21.

andre. För henne handlar det i grunden om ett subjektsblivande som inte är möjligt utan den andre. Med hänvisning till Adriana Cavareros filosofi understryker Butler det fundamentala beroende vi står i till varandra och som vi i relation till ansvarighet inte kan undandra oss: "[W]e cannot exist without addressing the other and without being addressed by the other, [...] No account takes place outside the structure of address, even if the addressee remains implicit and unnamed, anonymous and unspecified."<sup>679</sup>

Erkännandet i programmet liknar i större utsträckning detta 'att ställa sig till svars inför den andre' än ett erkännande av arten 'det var jag som gjorde det.' I denna bemärkelse står erkännandet hela tiden i relation till den andre, det vill säga de anhöriga och brottsoffren. Därför skiljer sig också erkännandet i RR programmet från erkännandet i domstol i flera avseenden. Erkännandet i RR programmet:

- sker utanför rätten
- står inte i relation till någon påföljd, eftersom samtliga deltagare som går programmet redan har blivit dömda och avtjänar sina straff. Ibland händer det dock att deltagare erkänner brott som inte är kända sedan tidigare och som kan generera nya åtal och anmälningar. I dessa fall *kan* deltagaren riskera påföljd för sitt erkännande.
- är inte (enbart) ett erkännande av en lagöverträdelse utan också (och framförallt) ett erkännande av skador och ansvar. Erkännandet är också ett erkännande (i form av en bekräftelse) av brottsoffren och de anhöriga *och* deras berättelser om brottet och dess konsekvenser i deras liv.
- relateras till brottets skador och konsekvenser i andras och i förövarens liv.
- sker *inför* dem förövaren begått brottet mot och skadat genom sina handlingar. Det första erkännandet görs på anhörigdagen inför förövarens egen familj och anhöriga. I ett andra skede (vid en möjlig VOD) erkänner förövaren inför sina brottsoffer och eventuellt deras familjer. I samtalen kring erkännandet under RR programmet understryker man att många är drabbade av brottet. Det är inte enbart det direkta brottsoffret som drabbats, utan även dennes familj (som ofta också inbjuds till VOD), förövarens egen familj (som

---

<sup>679</sup> Ibid., 33, 36.

alltid inbjuds vid det första erkännandemötet på anhörigdagen), förövaren själv och det omgivande samhället på lokal och nationell nivå.

- är inte ett jakande eller nekande på frågan om den åtalade medger skuld för en lagöverträdelse. Initiativet till att erkänna under RR programmet kommer från deltagaren själv. I de fall deltagaren inte erkänner så möjliggörs inte något möte med brottsoffren i en VOD. Det måste vara tydligt att deltagaren själv vill och är beredd att ta ansvar för och erkänna brottet om VOD alls ska komma ifråga.
- blir också ett självreflexivt erkännande, vilket jag närmare diskuterar under avsnittet *Erkännande, identitet och kapacitet* nedan.

Erkännandet i programmet framträder snarare i en narrativ form än som ett direkt svar på en fråga om skuld. Butlers ord om att vara ansvarig (accountable) fångar den erkännande processen i programmet väl: ”I begin my story of myself only in the face of a ‘you’ who asks me to give an account. Only in the face of such a query or attribution from an other – ‘Was it you?’ – do any of us start to narrate ourselves.”<sup>680</sup> Men precis som Butler också understryker så är det inte alla narrativ som per automatik rymmer erkännande och ansvar: ”Telling a story of oneself is not the same as giving an account of oneself.”<sup>681</sup> Berättelsen, narrativet eller responsen måste, om det ska fungera som en redogörelse eller ett erkännande också rymma ett ansvarstagande:

[A] narrative that responds to allegation must, from the outset, accept the possibility that the self has casual agency, [...] The narrative must then establish that the self either was or was not the cause of that suffering, [...] The narrative does not emerge after the fact of casual agency but constitutes the prerequisite condition for any account of moral agency we might give. In this sense, narrative capacity constitutes a precondition for giving an account of oneself and assuming responsibility for one’s actions through that means.<sup>682</sup>

Utifrån mina observationer och intervjuer har jag identifierat tre faktorer som har att göra med den koppling Butler lyfter fram mellan skador och agentens ansvarighet.

---

<sup>680</sup> Ibid., 11.

<sup>681</sup> Ibid., 12.

<sup>682</sup> Ibid.

Dessa tre faktorer förstår jag också som essentiella om erkännandet ska fungera reparativt och transformerande i mötet med anhöriga och brottsoffer:

- att förövaren lyssnar till de anhörigas och brottsoffrens perspektiv och erfarenheter och bekräftar deras berättelser i sitt erkännande. Det handlar om att integrera en mer omfattande bild av brottet och dess konsekvenser än vad fallet ofta är då enbart en berättelse om vad som skett och varför det skett tar plats.
- att förövaren tydligt vittnar om att han/hon är medveten om vem som bär skuld och ansvar och vem som är drabbad.
- att förövaren tydliggör en hållning som vittnar om att detta inte ska hända igen och en vilja att förändra/förbättra de sociala relationerna i sammanhanget.

## Erkännande och ubuntu

Erkännandet är en av de mest centrala funktionerna inom RR programmet. Att det innehar denna centrala plats hör samman med grundtankarna inom reparativ rättvisa med dess fokus på att brott är en skada i en gemenskap. Att erkänna sitt brott, dess konsekvenser i brottsoffrens liv, sitt ansvar och sin roll att försöka ställa till rätta är en förutsättning för att den reparativa processen ska kunna fortskrida. Men att erkännandet har en central plats i RR programmet hör också samman med programmets utformning i en afrikansk kontext där synen på beroendet mellan oss människor kommer till uttryck i det afrikanska etiska, filosofiska, politiska begreppet *ubuntu*.<sup>683</sup> *Ubuntu* brukar populärt översättas ungefär med ”jag är, för att vi är” för att markera vår samhörighet och vårt ömsesidiga beroende av varandra i motsats till ett individualistiskt synsätt (jämför Descartes ”dubito, ergo cogito, ergo sum”, ”jag tvivlar, alltså tänker jag, alltså är jag”). Gobodo-Madikizela tydliggör att denna förenklade översättning av *ubuntu* ibland riskerar att urholka *ubuntu*s fulla innebörd. *Ubuntu* översatt som ”jag är, för att vi är” är egentligen en översättning som inte är

---

<sup>683</sup> Förkortat från IsiXhosa, ett av de språk som talas mest i västra och östra kapprovinserna: *Umntu ngumntu ngabanye abantu*, vilket betyder ungefär ”A person is a person through being witnessed by, and engaging in reciprocal witnessing of other persons”, eller ”A person becomes a human being through the multiplicity of relationships with others.” Se Gobodo-Madikizela, ”Psychological Repair”, 1089.



möjlig på något av de elva officiella språken i Sydafrika.<sup>684</sup> Hon menar istället att *ubuntu* bör översättas på ett sådant sätt att dess intersubjektiva solidariska betydelse blir tydlig:

From the perspective of *ubuntu*, all people are valued as part of the human community and worthy of being so recognized. This entails not blind acceptance of others, no matter what they do, but rather an orientation of openness to others and a reciprocal caring that fosters a sense of solidarity.<sup>685</sup>

Det finns en dubbeltydighet i begreppet som Gobodo-Madikizela framhåller som betydelsefull om vi ska kunna förstå varför människor i en afrikansk kontext är benägna att mötas, erkänna och även förlåta. *Ubuntu* inrymmer på samma gång en etisk inklusion som en uppmaning till ömsesidigt erkännande av varandra:

First, subjectivity depends on being witnessed; the richness of subjectivity flows from interconnectedness with the wider community, and from the reciprocal caring and complementarity of human relationships. Second, the phrase conveys the kind of reciprocity that calls on people to be ethical subjects. Mutual recognition is fundamental to being a *fellow* human being, a relational subject in the context of community.<sup>686</sup>

Viktigt att framhålla är att *ubuntu* inte är något entydigt begrepp. Detta påpekar bland andra också den danske forskaren Christian B.N Gade. Han menar att man framförallt kan urskilja tre likartade betydelser av *ubuntu*, vilka ändå skiljer sig åt: 1) *ubuntu* som en slags mänsklighet, humanitet, en moralisk attityd som den som "har *ubuntu*" bör inneha, 2) en slags gemensam identitet som uttrycks i ordspråket *Umntu ngumntu ngabanye abantu*, 3) en samling begrepp som delvis går in i de två övriga uppfattningarna och som uttrycks i att en *umntus* mänsklighet, humanitet beror av dennes relationer med andre.<sup>687</sup>

---

<sup>684</sup> Dessa är: afrikaans, engelska, ndebele, nordsotho (pedi), sotho, swazi, tsonga, tswana, venda, xhosa och zulu.

<sup>685</sup> Gobodo-Madikizela, "Psychological Repair", 1089.

<sup>686</sup> Ibid., 1189-1190.

<sup>687</sup> Christian B.N Gade, "What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent", *South African Journal of Philosophy* 31 no. 3 (2012), hämtad 2017-07-05, doi: 10.1080/02580136.2012.10751789, –*A Discourse on African Philosophy. A New Perspective on Ubuntu and Transitional Justice in South Africa*, (Rowman & Littlefield: Lexington Books, 2017).

Den sydafrikanske professorn i politiska studier, Leonhard Praeg, skriver i sin *A Report on Ubuntu* hur lätt, ofta och gärna *ubuntu* begreppet romantiseras och görs exotiskt som ett ”gammalt ursprungligt afrikanskt sätt att vara”. Han menar att det är viktigt att vi uppmärksammar hur och varför vi använder oss av uttrycket och vilken betydelse vi lägger i det. Vi ska vara försiktiga med att göra både *ubuntu* och *Afrika* till något ”human-exotiskt” som det egentligen inte är: ”there is nothing uniquely African about it [det vill säga *ubuntu*] because we find similar forms of communitarianism in all subsistence-driven, premodern societies.”<sup>688</sup> Det han genomgående understryker är det beroende, den *interdependens* som är *ubuntus* grund och som utgör den största skillnaden mot det västerländska sättet att vara och se på vår mänskliga samhörighet: ”personhood comes as a gift from other persons.” Jag blir till som subjekt utifrån en gåva av kontakt, berättelser, beroende, sammanhang jag inte styr över eller äger, men som jag är beroende av för att förstå vem jag är. Samhällsgemenskapen, gruppen är ”a constitutive element of *Ubuntu*”.<sup>689</sup> Det är tillhörigheten, beroendet av varandra, *the belonging* som konstituerar *ubuntu*.

Det är denna tillhörighet som *ubuntu* är i praktiken, detta att vi inte existerar oberoende av varandra, utan i en nödvändig samhörighet, vilket ger en särskild förklaring till erkännandets plats i RR programmet. Att erkänna mitt brott gör jag inte främst för att jag ska bli fri från min skuld, ska bli förlåten, eller kunna existera och leva vidare på egen hand. Jag erkänner mitt brott därför att jag är bunden, förbunden, beroende – av dem jag skadat. Inte för min förlåtelse, utan för att det finns en förbindelse mellan oss som är skadad och i reparationen av denna förbindelse är vi hänvisade till varandra. Det är för den andres skull, för den andres familjs skull, för min familjs skull, för *the community* och för min egen skull som jag erkänner. Jag är nämligen beroende av detta sammanhang för att förstå vem jag är, hur jag är, varför jag är och att jag är.

Viktigt att understryka är att *ubuntu* inte bara handlar om det goda sättet att vara människa på, eller om någon slags lovvärd humanism. *Ubuntu* omfattar inte bara situationer som kantas av vänskap, godhet och sammanhållning, utan alla livssituationer, så även trauman och kränkningar. Till exempel skriver professorn i

---

<sup>688</sup> Leonard Praeg, *A Report on Ubuntu* (Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2014), 215.

<sup>689</sup> *Ibid.*, 253.

juridik vid University of Hawaii, Eric K. Yamamoto, som tillika forskar kring reparativ rättvisa och ubuntu:

[R]estorative justice is reflective of the African notion of *ubuntu*, or "interconnectedness". Ubuntu is the idea that no one can be healthy when the community is sick. "Ubuntu says I am human only because you are human. If I undermine your humanity, I dehumanize myself." It characterizes justice as community restoration – the rebuilding of the community to include those harmed or formerly excluded.<sup>690</sup>

Kortfattat uttryckt kan man säga att en kränkning, ett brott, aldrig sker i sin isolering, det sker alltid i ett relationellt sammanhang och därför kan det inte heller förstås, repareras eller sonas i sin isolering. Enligt *ubuntu* är de som drabbats av en kränkning och ett brott hänvisade till varandra – för att förstå kränkningen, tolka den, bekräfta och ansvara för den och om möjligt reparera den.<sup>691</sup> Att i detta sammanhang *ha ubuntu*, handlar om att söka det humana och sig själv i det gemensamma, inte i det individuella. Att inte mötas kan innebära en förlust på många plan, till och med ett hot mot ens identitet.<sup>692</sup>

Denna tillhörighet, *belonging*, interdependens som är *ubuntus* utgångspunkt blir tydlig när anhöriga och brottsoffer möter förövaren under programmet och i VOD. Ofta hänvisar parterna på olika sätt till *the community, to come back into the community, what will the community say/accept. The community* finns med, närvarande som en del i samtalet och mötet. Det finns en ökad risk för stigmatisering hos både

---

<sup>690</sup> Eric, K. Yamamoto, *Interracial Justice. Conflict and Reconciliation in Post-Civil Rights America* (New York: New York University Press, 1999), 256.

<sup>691</sup> Tutu, *Ingen framtid utan förlåtelse*, 41 ff.

<sup>692</sup> Ibid. Denna syn på *ubuntu*, som en inkluderande, interdependent syn på människan och hennes beroende av sin omgivning och sina relationer är också den syn som ärkebiskop emeritus, Desmond Mpilo Tutu utgår från och som varit den gemensamma förståelsen av *ubuntu* under TRC. Till exempel kan man läsa i en rapport från TRC om *ubuntu* som en inkluderande attityd i motsats till den exkluderande attityd som varit rådande under apartheid: "In the words of Constitutional Court Judge O'Regan: ... *Apartheid was a denial of a common humanity. Black people were refused respect and dignity and thereby the dignity of all South Africans was diminished. The new Constitution rejects this past and affirms the equal worth of all South Africans. Thus recognition and protection of human dignity is the touchstone of the new political order and is fundamental to the new Constitution.* This was the background to the constitutional commitment to 'a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation, a need for *ubuntu* but not for victimization.' It was a commitment that called for a respect for human life and dignity and for a revival of ubuntu; a commitment that included the strengthening of the restorative dimensions of justice." *Truth and Reconciliation Commission*, final report Vol. 1-7, hämtad 2017-07-03. <http://www.justice.gov.za/Trc/report/index.htm>, Vol. 1, 126.

brottsoffer, anhöriga och förövare om ett brott och en kränkning inte blir gottgjord, sonad eller om man inte på något sätt uppmärksammar det som skett. Gobodo-Madikizela exemplifierar detta *ubuntu* ömsesidiga beroende med hjälp av ett uttalande om försoning från Cynthia Ngewu, mamma till en av de mördade i ”The Gugulethu Seven”,<sup>693</sup> Christopher Piet. När Gobodo-Madikizela ställer en fråga till Cynthia Ngewu under en av TRCs offentliga dialoger svarar hon så här:

This thing called reconciliation – if I am understanding it correctly – if it means that this man who killed Christopher has a chance to become human again, so that I, so that all of us...so that our humanity can be restored, then I agree with it. I support it.<sup>694</sup>

Tydligt i programmet är att det finns en stor öppenhet och villighet att mötas, vilket jag förstår hör samman med denna underliggande syn på vår tillhörighet till varandra som uttrycks i *ubuntu* begreppet. Jag ska nu gå vidare och närmare diskutera det erkännande som förövaren gör inför sina anhöriga och brottsoffer.

## Erkännandet som tillvänd hållning

### Att göra sig tillgänglig inför den andre

Att göra sig ’tillgänglig inför den andre’ är en hållning jag tidigare diskuterat utifrån Hilary Putnams förståelse av Lévinas tankar kring asymmetriens nödvändighet i mötet med den andre.<sup>695</sup> Det jag nu vill göra är att också relatera det erkännande som förövaren gör inför sina anhöriga och brottsoffer till detta att göra sig tillgänglig inför den andre.

Det jag ser i mina intervjuer och observationer är att det utkristalliserar sig ett skeende av erkännande art, när förövaren möter sina anhöriga och brottsoffer. Jag väljer att förstå det just som ett skeende, då erkännandet inkluderar så mycket mer än enbart ord och uttalanden så som *det var jag som gjorde det*. Det jag ser ske är ett erkännande

---

<sup>693</sup> ”The Gugulethu Seven” var en anti-apartheid grupp unga män (16-23 år gamla) som alla mördades 3 mars 1985 av den sydafrikanska polisen, se ”Gugulethu Seven”, *Truth and Reconciliation Commission*, Vol. 2, 261.

<sup>694</sup> Gobodo-Madikizela, ”Psychological Repair”, 1113.

<sup>695</sup> Se kapitel sex.

som utöver ord inkluderar en hållning, ibland svar och berättelser, men även tystnad, lyssnande och ordlös kommunikation. Det är som om förövaren genom detta erkännande skeende just *gör sig tillgänglig inför den andre*. Två av mina intervjupersoner, Patric och Ralph ska genom sina vittnesbörd få utgöra exempel på detta erkännande skeende. Observera att de ger svar på mina frågor om hur det kändes att erkänna sina brott inför sina brottsoffer i jämförelse med att erkänna inför domstol och/eller bekänna sin skuld inför Gud i bikt:

Patric: If I just ask God for forgiveness I would never had found out how they feel. And they would never be able to ask me what they wanted to know [...] You can do something good now. Something good for them. [...] UF: **”Do you feel good about what you did? Meeting them?”** I don’t feel good, I still feel bad. I don’t feel so good about what I did. But it was a relief to meet them and hear their feelings and to be able to answer their questions. Now I encourage others to do it!<sup>696</sup>

Ralph: RJ, that process...I really changed, it really changed me. At the family day, for the first time, I said sorry about the things I did to them and then I phoned my family to apologize. [...] I got my certificate, but I also got something much bigger, something I didn’t realize I could get [...] UF: **”Isn’t it enough to go through the RJ and ask God for forgiveness, why the meeting, why confess in front of them?”** In the past I didn’t know how they [brottsoffren] felt. I saw them on a daily basis, but I always looked down, I never thought about their feelings. Never... I felt sad, after meeting them. They told me how much hurt they felt, and I would never know that without the meeting. That is why it is not enough with forgiveness from God. If she sees me with drugs I have given her permission to call the Parole Board. This is something small but it shows that I am serious. There is not much you can do, but there is something you can do. That is important. That is what feels good. Very good.

Ralph: If I didn’t know how the victims felt, the steps with meeting with them outside, would be a barrier, very hard. And that isn’t a barrier now. That barrier would have been there forever otherwise. [...] I told them the truth. I didn’t defend myself. I told them everything and it was very good and very relieving [...] I felt much better when I met with them, it was like a mountain that went off my shoulders [...] You grow stronger, you know what I mean? [...] I felt proud of myself. I knew I did something right.<sup>697</sup>

---

<sup>696</sup> Intervju med Patric, 15 oktober 2013.

<sup>697</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

Både Patric och Ralph uttrycker hur konstruktivt det har varit för dem att möta sina anhöriga och brottsoffer. Deras vittnesbörd om mötena liknar de svar som också resten av mina intervjupersoner ger. I stort sett alla uttrycker liknande erfarenheter i termer av en stor meningsfullhet i att få veta hur de anhöriga och brottsoffren har det och hur de mår. Detta förvånade mig till en början när jag analyserade mina intervjusvar, eftersom den fråga de egentligen svarar på handlar om deras tankar om att erkänna sitt brott inför sina anhöriga och brottsoffer. Nästan alla intervjupersoner svarar att det viktigaste för dem var att få höra och förstå hur de anhöriga och brottsoffren mådde, något de inte skulle fått tillgång till om de enbart erkänt sitt brott inför rätten eller inför Gud i bikt.

Det som blir tydligt i mina intervjusvar och som också Patric och Ralph ger uttryck för här, är att det inte är ett isolerat erkännande av typen *det var jag som gjorde detta mot dig, jag är skyldig till detta brott* som genererar en konstruktiv erfarenhet hos förövaren. I stället integreras erkännandet i mötet som helhet. Erkännandet är mer än ett svar på en fråga eller ett uttalande av bekenntelseliknande karaktär. Erkännandet frammanas i lyssnandet och mottagandet av den andres berättelse. Erkännandet följer på insikten om hur brottet skadat och i svaren på eventuella frågor. Erkännandet är snarare en sammantagen helhet av det som sker i just det mötet, vilket gör att jag vill beskriva mötet *i sig* som ett erkännande när förövaren *gör sig tillgänglig för den andre*. Att göra sig tillgänglig för den andre handlar om att vara öppen för vad den andre behöver och/eller uttrycker. Att göra sig tillgänglig för den andre handlar om att lyssna in och svara an på vad jag kan göra för vederbörande. Att göra sig tillgänglig för den andre handlar om *en sammantagen tillvänd hållning inför den andre utifrån just det mötets förutsättningar*.

I det erkännande möte som förövaren har med sina anhöriga och brottsoffer visar sig också en skillnad gentemot de samtal och skeenden som uppträder under programmets gång. Även om man under programmets gång talar om i stort sett samma erfarenheter, skador och kränkningar som tydliggörs i det erkännande mötet så är det en påtaglig skillnad att höra om detta från de drabbade själva i jämförelse med att tala *om* det. Vad de anhöriga och brottsoffren säger och berättar står i direkt relation till förövaren och dennes brott och liv. Det är som om omedelbarheten i mötet tar fatt i en slags omöjlighet i att inte lyssna, en omöjlighet i att inte finnas för

den andre. Eller som Lévinas uttrycker det, en omöjlighet att inte ta på mig det ansvar ”som jag *på ett mänskligt sätt* inte kan vägra att ta på mig”.<sup>698</sup>

Jag uppfattar det så att mötet med och lyssnandet till den andre drabbar förövaren med en tydlig insikt om eller förståelse av att *här behövs jag, här efterfrågas någonting av mig, här behöver jag lyssna, här behöver jag ge något*. Även om jag i mina intervjuer och vid mina observationer inte uppfattar att förövarna drabbas av *förpliktelse*, så som Putnam förstår ansvaret hos Lévinas, så uppfattar jag det precis så som Putnam tolkar Lévinas – att förövaren där och då drabbas av och inser att *jag måste göra mig tillgänglig, jag måste lyssna här, jag måste göra något här*. Snarare än en förpliktelse, som Putnam förstår det som, skulle jag vilja beskriva det erkännande skeendet som att förövaren drabbas av *en handlingsdriven insikt som genereras av den omedelbarhet och riktning gentemot förövaren som mötet ger upphov till*.

Vad som blir tydligt i mitt material är att det framförallt är tre faktorer som medverkar till att denna omöjlighet att inte ta på sig sitt ansvar drabbar förövaren i mötet med de anhöriga och brottsoffren: den asymmetriska strukturen på mötet, den omedelbarhet som mötet genererar samt den trygga plats som det narrativa rummet utgör. I sammanhanget är det viktigt att komma ihåg att flera av förövarna har sett sina brottsoffer i rättens rum, utan att de har upplevt denna drivkraft att *göra sig tillgänglig för den andre*. Omständigheterna kring och strukturen på mötet är således viktiga för utkomsten av mötet.

### **Den ordlösa kommunikationen förstådd som ’tillgänglighet inför den andre’**

Under mina observationer är det också tydligt att mycket sker av erkännande art utifrån en ordlös kommunikation. Det är mycket starkt att se parterna mötas, innan någon av dem börjar tala. Vid anhörigmötena står förövaren och de anhöriga mitt emot varandra och resten av deltagarna och de anhöriga sitter i rummet och lyssnar. För många är detta första gången på länge som de verkligen ser varandra. För vissa kan det till och med handla om första gången på flera år sedan de sågs sist.

Vid ett anhörigmöte jag observerade var det en mormor som tillsammans med sin dotter (deltagarens moster) besökte sitt barnbarn.<sup>699</sup> Mormodern var gammal, 92 år,

---

<sup>698</sup> Lévinas, *Etik och oändlighet*, 117.

<sup>699</sup> Anteckningar från anhörigdagen, RR programmet på Pollsmoor, 27 juli 2013.

och hon hade inte träffat sitt barnbarn på många år. Barnbarnets son bodde hos mormodern, eftersom pappan satt i fängelse. Hon hade en enda fråga med sig, som hon egentligen inte vågade ställa: hon visste inte hur långt straff barnbarnet hade fått. När hon gick fram till honom och såg på honom för första gången på många år trillade tårarna utmed hennes kinder. Också han började gråta. Så stod de länge. Sen uppmanade Jonathan Clayton mormodern att ändå ställa sin fråga om hur långt straff han fått, vilket hon till slut gjorde: *How long is your sentence?* Med blicken sänkt mot golvet och med mycket tunn röst, nästan viskade han fram: *13 years*. Mormodern svajade till där hon står och utbrast nästan gråt-skrikande: *Oh no!* Hon insåg att så länge kommer hon med all sannolikhet inte att leva.

Detta svar, 13 år, kan man i sig kanske tolka som ett erkännande, eller åtminstone som ett svar på en direkt fråga. Men det är inte svaret ensamt som här utgör erkännandet. Det är hållningen, det är vad som sammantaget sker där i mötet mellan barnbarnet och hans mormor. Det är också tårarna, blicken, även detta att gå fram till henne för att möta henne, göra sig beredd att vara där för henne och att uppmärksamma de behov hon framför just där och då. Detta sammantaget förstår jag som erkännande, som att *göra sig tillgänglig för den andre*.

Med brottsoffermötena är det något annorlunda. Vid dessa möten sitter parterna ner och i rummet finns Jonathan eller Jenny Clayton och en stödperson till brottsoffret närvarande. Brottsoffermötena sker aldrig inför den stora gruppen deltagare. Vidare finns det (oftast) ingen relation mellan parterna sedan tidigare. Det finns en större spänning, avvaktan, rädsla och ibland även aversion eller hat i rummet under en VOD än vad som är fallet vid anhörigmötena. Det finns också en mycket tydlig önskan från de allra flesta brottsoffer om att få se eller märka att förövaren menar allvar, är genuin, ångrar vad han/hon har gjort.

Vid en VOD jag observerade begärde brottsoffret efter ca en halvtimmas samtal en paus.<sup>700</sup> Under pausen fick förövaren lämna rummet medan brottsoffret satt kvar och Jonathan Clayton frågade henne hur hon kände sig. Då berättade hon att hon kände att förövaren hade samma blick som han hade haft då han våldtagit henne. Hon berättade vidare att om hon inte kände att detta ändrades ville hon avbryta mötet. När förövaren kom tillbaka in i rummet och Jonathan Clayton frågade förövaren hur

---

<sup>700</sup> Anteckningar från VOD Malmesbury CC, 6 mars 2015.



det kändes berättade han att han upplevde att pausen var mycket viktig. Han berättade att han varit så nervös hela tiden under samtalet att han varken kunde tänka eller fokusera. Under resten av mötet fick brottsoffret svar på sina frågor och möjlighet att berätta för förövaren hur illa han gjort henne och hon upplevde att det hände något efter pausen som gjorde att hon kände att mötet var tillfredställande. Efter VOD skjutsade jag henne tillbaka till hennes hem. Jag frågade henne om hon kände sig nöjd med mötet. Hon svarade att hon kände sig både och. Det var avgörande för henne med pausen. Det skedde en förändring efter pausen som gjorde att hon kunde fortsätta att berätta och ställa sina frågor. Men hon blev aldrig säker på om förövaren var helt genuin. Det som gjorde att hon ändå kände sig nöjd med mötet var att han lovade henne, inför oss alla samlade, att bekräfta för sin "community" att allt var hans ansvar. Han skulle bekräfta hennes berättelse för dem. Detta var mycket viktigt för henne.

Det som hände under denna VOD var att brottsoffret initialt saknade förövarens fokus och tecken på ånger. Att vara genuin är något som jag vill beskriva som avgörande om mötena ska fungera. Att kontrollera huruvida någon ångrar sig eller är genuin är ingenting man kan göra genom att ställa en fråga. En förövare kan erkänna sitt brott, utan att *göra sig tillgänglig för den andre*. Min tolkning är att det var precis det som brottsoffret kände under första delen av deras möte. Förövaren erkände sitt brott inför henne, men han gjorde sig inte tillgänglig för henne, vilket skapade tvivel hos henne huruvida han menade vad han sa och om han egentligen var genuin i det han sa. Det behövs någonting mer än ord som befäster detta, vilket deras möte visade.

Även om mötena mellan förövaren och de anhöriga och förövaren och brottsoffren på många sätt är olika går det att urskilja flera likheter som jag menar har med tillvändhet och tillgänglighet inför den andre att göra. Inför båda mötena uppmanas förövaren i första hand att lyssna till de anhöriga och brottsoffren. Det är deras berättelser, deras erfarenheter som ges första prioritet vid mötet. Det är i detta moment av lyssnande i mötet som jag förstår att det mest omvälvande för förövaren sker. Som jag nämnt ovan är detta att få veta hur de anhöriga och brottsoffren har det, ett av de viktigaste resultaten av mötet för de flesta förövare. Det är *i lyssnandet* som förövaren blir varse hur och att brottet drabbat så mycket mer omfattande än vederbörande föreställt sig på egen hand.

Ett annat moment som också förekommer i båda mötena är att förövaren tar till sig och svarar an på de anhörigas och brottsoffrens berättelser. Det kan röra sig om ett kort instämmande i den situation de ger i sin berättelse. Det kan också handla om en längre berättelse om förövarens egna erfarenheter om varför och hur detta hände. Det kan handla om att de anhöriga och brottsoffren har specifika frågor med sig till mötet som de vill ha svar på och att förövarens svar på dessa frågor blir en form av respons på det brottsoffren och de anhöriga lyfter fram i mötet. Viktigt att understryka är att responsen många gånger också är ordlös. Det kan vara en blick, ett hummande, en nick, tårar.

Vid ett anhörigmöte jag observerade mötte en man som tillhörde den IsiXhosa-talande gruppen deltagare, sina föräldrar.<sup>701</sup> Föräldrarna talade nästan hela tiden. Mannen stod och såg ner i golvet och var alldeles tyst. Han tittade inte på dem en enda gång och uttrycket inte heller några synbara känslor. I mina ögon såg det en aning nonchalant ut, som om han inte lyssnade eller inte var intresserad av att höra vad hans föräldrar hade att säga. Vi var flera som observerade mötet och efter deras möte förklarade Jonathan Clayton för oss att detta att inte möta blicken hos den som talar är ett uttryck för både respekt och skam inom den IsiXhosa-talande gruppen. Mannen tittade ner av respekt för sina föräldrar och därför att han visade dem att han skämdes för det han hade gjort.<sup>702</sup> Det som i mina ögon verkade vara en aning nonchalant var således i själva verket en ordlös respektfull bekräftelse på det föräldrarna sade och ett uttryck för ånger.

Det kan naturligtvis också förekomma både gester, ord och berättelser som visar att förövaren inte håller med eller förnekar och underkänner det vederbörande får höra. Vid de tillfällen då detta sker, vilket i första hand sker vid mötet med de anhöriga, inskränks möjligheterna till VOD. Mötet med de anhöriga är så att säga ett första test på om förövaren är beredd att lyssna och ta ansvar inför dem vederbörande kränkt. I detta avseende utgör Nicolas ett undantag bland mina intervjupersoner. Han mötte sina anhöriga och tog ansvar för sin situation och var genuin i mötet med dem, vilket

---

<sup>701</sup> Anteckningar från anhörigdagen på Pollsmoor, 27 juli 2013.

<sup>702</sup> Intressant att notera är att det egentligen inte finns något ord för ånger på isiXhosa. Ånger översätts med och uppfattas som skam på isiXhosa: *iintloni*. Till exempel skriver Gobodo-Madikizela: "An expression in isiXhosa gives meaning to the experience of remorse by defining it as a sign of transformation of shame into human connection: *iintloni zikwenz'umntu* (the expression of shame makes you human)", Gobodo-Madikizela, "Psychological repair", 1117.

gjorde att han sedermera erbjöds att möta sina brottsoffer. Nicolas berättar dock att han *inte* blev berörd av brottsoffrens berättelse och, så som jag tolkar det utifrån min intervju med honom, inte deltar i mötet främst för deras skull. Han gör sig med Lévinas ord *inte tillgänglig för den andre*. Nicolas har arbetat som polis innan han dömdes till 10 års fängelse för våldtäkt. Kvinnan han våldtog var drogpåverkad då han våldtog henne och vid tiden då jag intervjuar honom är hon fortfarande aktiv som missbrukare. Han säger att han tycker synd om kvinnan: *I felt bad for her. We were like good friends. I tried to help her away from the drugs.*<sup>703</sup> Men när han hör hur det drabbat familjen säger han: *I was feeling bad about it, that was why I must do it. And when I heard the story, how it broke down the family – that didn't touch me. I did feel bad about it [att han våldtog henne] but it was a broken family before.*<sup>704</sup> Min förståelse för Nicolas motivation att möta sina brottsoffer är att han primärt gjorde detta för sin egen skull, för att själv bli fri och ”bli av med sin skuldbörda”. Han säger också: *You and your family [han syftar här på sin egen familj] – that was the reason I went to RJ...it was them. I realized I had to do the mediation also. I made peace with it. I want to be there for them now. I can't change what happened, but I can be there for them [hans egen familj] now.*<sup>705</sup>

Nicolas är den enda av mina intervjupersoner som tycks både gå in i och ut ur mötet, inte för brottsoffrens skull, utan *för sin egen skull* (inkluderat sin egen familj). Trots en gedigen förberedelse och möte med de anhöriga som ett första kvitto på att förövaren tar sitt ansvar, finns det, som Nicolas berättelse exemplifierar, en reell, om än liten risk att mötet mellan förövaren och brottsoffren kan komma att användas enbart för förövarens eget syfte. Detta sätter stort ansvar på dem som ansvarar för VOD, att vara uppmärksamma på det som sker i mötet, att avbryta mötet om det inte är till gagn för brottsoffren och att hålla fokus på mötets centrum. I första hand bör de ansvariga medverka till att mötet sker och genomförs för brottsoffrens skull och utifrån deras behov.

---

<sup>703</sup> Intervju med Nicolas, 24 juli 2013.

<sup>704</sup> Ibid.

<sup>705</sup> Ibid.

# Erkännande, identitet och kapacitet

## Idem och ipse

Många av mina intervjupersoner vittnar i starka ordalag om hur mötet med deras anhöriga och brottsoffer påverkat dem. Nästan ingen av dem verkar ha förväntat sig att bli påverkade på det sätt som de har blivit. Deras självbild och identitet både utmanas och förändras av mötena och får genom erkännandet konsekvenser för deras framtid. Detta belyses om man använder sig av dialektiken mellan de båda latinska begreppen *idem* (samma) och *ipse* (själv) på det sätt som Ricoeur gör då han utvecklar sin idé om människans narrativa identitet. Den narrativa identiteten beskrivs av Ricoeur som: "the sort of identity to which a human being has access thanks to the mediation of the narrative function".<sup>706</sup> Enligt Ricoeur har en människa aldrig omedelbar tillgång till sin identitet, hon måste alltid företa en omväg via narrationen och andra människor för att förstå vem hon är. Den narrativa identiteten är med nödvändighet relationell. Det jag berättar när jag skildrar vem jag är visar att jag på ett eller annat sätt hör samman med andra, och kanske inte alltid på det sätt som jag själv föreställer mig eller föredrar. Den narrativa identiteten framträder i en dialektisk rörelse mellan hur andra uppfattar mig och hur jag, dels uppfattar mig själv och dels uppfattar mig uppfattad av andra. Min berättelse om vem jag är konfronteras alltid mot det skeende som utkristalliserar sig i mötet med andra:

[D]en talande och aktören har en historia och är sin egen historia. Det är på så sätt som den personliga identiteten, betraktad som varaktig över tiden, kan definieras som en narrativ identitet i korsningen mellan den koherens som iscensättningen förlämnar och den diskordans som framkallas av den berättade handlingens peripetier.<sup>707</sup>

Ricoeur förstår *idem* som en form av identitetens kontinuitet och på samma gång en slags identitetens oföränderlighet. Fareld beskriver det så här: "*Idem* står för kontinuitet och borgar för att jag är densamma igår som idag – att jag är *likadan som* – vilket möjliggör identifiering och igenkänning (som varande densamme)."<sup>708</sup> *Idem* beskriver en slags "sammahet" i både kvantitativ och kvalitativ bemärkelse, förstådd

---

<sup>706</sup> Paul Ricoeur, "Narrative Identity", *Philosophy Today* 35 no. 1 (1991): 73, hämtad 2017-05-01, doi: 10.5840/philtoday199135136.

<sup>707</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 259-260.

<sup>708</sup> Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 37.

som igenkännande. Min *idem* identitet relateras dels till något jag delar med andra, så som till exempel familj, klass, nationalitet, hudfärg, vilket gör att jag kan känna igen mig i andra personer, personligheter, rollfigurer, i bemärkelsen, *jag är likadan som*. Dels relateras *idem* identiteten till det karaktäristiska hos en person (karaktär, förklarar Ricoeur som ett slags dispositioner som är oföränderliga över tid). I detta fall utgör det något som är förhållandevis stabilt över tid, en form av rums-tidslig sammahet som gör att vi kan säga – *han är sån, hon är på det viset*. På så sätt kan vi känna igen en likhet, en sammahet hos den andre *och* hos oss själva – *sådan är också jag*. Som Ricoeur uttrycker det: ”Character, I would say today, designates the set of lasting dispositions by which a person is recognized.”<sup>709</sup> eller ”Character is truly the ‘what’ of the ‘who.’”<sup>710</sup>

Samtidigt är också det karaktäristiska hos en person och hos mig själv det som utgör det personliga, mitt själv, det som är jag och ingen annan. ”Character, I would say today, is sameness in mineness”,<sup>711</sup> säger Ricoeur och pekar på den punkt där *idem* och *ipse* överlappar varandra på ett sådant sätt att det knappt går att skilja begreppen från varandra. *Ipse* handlar om det singulära, det som vittnar om att jag är jag och ingen annan. *Ipse* låter sig inte beskrivas med hjälp av referenser till det gemensamma, som är fallet med *idem*. Tvärt emot *idem* kopplas *ipse* till framtiden och till människans föränderlighet.<sup>712</sup> *Ipseitet* refererar till ’självhet’, det egna, det särskilda. Något förenklat uttryckt kan man säga att *ipse* svarar på frågan: vem är jag?, medan *idem* svarar på frågan: vad är jag?

Utan *idem* identiteten kan inte *ipse* identiteten finnas, skriver de nederländska filosoferna Katja de Vries och Mireille Hildebrandt utifrån Ricoeurs filosofi, och pekar på den nödvändighet som den andre utgör i förhållande till en persons självuppfattning.<sup>713</sup> *Idem*-identiteten är med sin ”sammahet”, sitt jämförande, intimt

---

<sup>709</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 121.

<sup>710</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>711</sup> *Ibid.*, 120, not 5.

<sup>712</sup> Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 37.

<sup>713</sup> Även det omvända gäller: utan *ipse* identiteten kan inte *idem* identiteten finnas. Men här begränsar jag mig till diskussionen kring *idem* identitetens intima koppling med den andre för att belysa hur essentiell den andres uppfattning om mig är för min självuppfattning.

förknippad med den andre – inte enbart i förhållande till hur jag uppfattar mig i relation till den andre, utan också i hur den andre uppfattar mig:

Idem identity [...] it is the bundle of our experiences of how we are identified and mirrored by others as being the same: same in time ('I am still the same as I was yesterday') and sameness with others ('I belong to the category of male Swedish academics').<sup>714</sup>

De Vries och Hildebrandt konstaterar: "A change in *idem*-identity also affects the *ipse*-identity, and therefore also affects the place where *idem* and *ipse* meet the 'me.'"<sup>715</sup> För att förstå vem jag är behöver jag i ett skifte av *idem* identiteten få tillgång till den andres uppfattning om mig. Om jag inte är medveten om att jag identifieras som till exempel "den som har skadat och kränkt" kan jag inte förstå vad det innebär att här och nu vara den som kränkt – mer än utifrån mina egna erfarenheter och mitt eget tänkande. Enligt Ricoeur är detta inte tillräckligt: "To say *self* is not to say *I*."<sup>716</sup> Ricoeurs själv är inget självständigt *cogito*, likt Decartes'. Ricoeurs själv är ett beroende själv: "Never, at any stage, will the self have been separated from its other."<sup>717</sup> Utan den andre finns det ingenting jag kan jämföra mig med eller känna igen mig i:

[I]*ipse*-identity implies the existential or finite appropriation of *idem*-identities, i.e. confronted with the here-and-now, considered as 'my own' *idem*-identities. This also implies that without *idem*-identity there can be no *ipse*-identity: if I am not consciously aware of being identified as a female, the question what it is to be a woman *here and now* will never arise;<sup>718</sup>

Jag är beroende av berättelsen som formerar sig i mötet med den andre, för att förstå vem jag är. Översatt till sammanhanget kring mötet mellan förövaren och dennes anhöriga och brottsoffer kan man därför fråga sig vad det är man förlorar om man inte lyfter fram *idem* perspektivet, det vill säga om man inte låter de anhöriga och

---

<sup>714</sup> WP7, "D7.14a: Where Idem-Identity meets Ipse-Identity. Conceptual Explorations", *Future of Identity in the Information Society (FIDIS)*, red. Mireille Hildebrandt, Bert-Jaap Koops och Katja de Vries, 507512 (2005), hämtad 2017-07-06, [http://www.fidis.net/fileadmin/fidis/deliverables/fidis-WP7-del7.14a\\_idem\\_meets\\_ipse\\_conceptual\\_explorations.pdf](http://www.fidis.net/fileadmin/fidis/deliverables/fidis-WP7-del7.14a_idem_meets_ipse_conceptual_explorations.pdf), 22.

<sup>715</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>716</sup> Ricoeur, *Oneself as Another*, 18.

<sup>717</sup> *Ibid.*

<sup>718</sup> WP7, "Where Idem-Identity meets Ipse-Identity", 36.

brottsoffren berätta sin historia, om den del av *idem* identiteten som utgör beröringspunkten mellan dem och förövaren saknas.

När andras uppfattning om vem vi är ändras, till exempel genom en kränkning, får detta ofrånkomligen följder i vår uppfattning om oss själva. Men för att detta ska ske är det naturligtvis avgörande att vi får veta det. Man skulle kunna resonera, enligt talesättet 'det man inte vet har man inte ont av'. Men om man inte möter den anhörige och/eller brottsoffren och inte får kunskap om denna skiftning i *idem* identiteten, hur uppstår då problemet? Frågan är om det verkligen är så enkelt? Flera förövare har berättat hur de undviker att möta brottsoffren och deras familjer, hur de ser bort om de råkar möta dem etc. Ingen av dem, inte ens de som nekat till brott i rätten, är omedvetna om den kränkning de åsamkat sina brottsoffer. Alicia, som dömdes till 10 års fängelse för bedrägeri säger:

A voice comes to everyone "you do the wrong thing", but I choose not to listen, because I wanted more, I was very greedy. You know what you are doing when you commit a crime. You know it is wrong. I destroyed a lot of people, their families etc.<sup>719</sup>

Alla vet vad de har gjort, men inte alla vet *hur* detta har skadat de anhöriga och brottsoffren. Här ligger en viktig distinktion, som jag vill uppmärksamma. Denna distinktion diskuterar inte de Vries när hon talar om hur ett skifte i *idem* identiteten också påverkar *ipse* identiteten. För mitt resonemang finns det en viktig skillnad mellan att veta *att* man är skyldig och att veta *hur* det man är skyldig till har drabbat den andre. Det är bara vetskapen om *att* jag begått ett brott som jag kan nå fram till på egen hand. För att nå fram till vetskapen om *hur* mitt brott har drabbat den andre, kanske med rädsla, skräck, ångest etc., behöver jag möta den andre och få tillgång till dennes erfarenheter. Utan den andre och den andres erfarenheter av den kränkning som förövaren är skuld till går en viktig del av *idem* identiteten förlorad, vilket påverkar vår *ipse* identitet, som de Vries och Hildebrandt mycket riktigt påpekar.

Ricoeur gör en viktig sammankoppling då han konstaterar att *idem* och *ipse* i igenkännandet och erkännandet fungerar dialektiskt konstruktivt tillsammans. Den berättelse som formerar sig mellan förövaren och dennes anhöriga och brottsoffer påverkar förövarens självuppfattning. För Ricoeur utgör fiktionen, en rik källa till

---

<sup>719</sup> Intervju med Alicia, 22 november 2012.

identifikation och därmed till en förståelse av *idem* identiteten. Jag ska emellertid inte följa Ricoeur i de litterära formerna i mina diskussioner kring erkännandet, utan uppehålla mig vid de berättelser som genom erkännandet utkristalliserar sig i mötet med den andre och samtidigt behålla fokus på dialektiken mellan *idem* och *ipse* som den narrativa identitetens grundförutsättning. För mitt sammanhang är den narrativa identiteten, genom sina omvägar via berättelsen och via den andre av stort intresse, eftersom både mötet med den andre och exponerandet för dennes berättelser är de centrala skeendena i programmet. Erkännandet i programmet tar sig uttryck just i berättelser som påverkar förövarens självbild och identitet. I synnerhet är det intressant att lyfta fram den förändring som sker i erkännandet genom den diskordans (brist på överensstämmelse) som uppstår då delvis olika berättelser möter varandra.

### Igenkännande och erkännande

När förövaren erkänner inför sina anhöriga och brottsoffer erkänner han/hon inte enbart en handling. Genom erkännandet bekräftar förövaren också att han/hon känner igen sig i brottsoffret berättelse. Att bejaka den andres berättelse om brottet och kränkningen genom att erkänna, handlar om att känna igen sig själv i dubbel bemärkelse, dels som skyldig och därmed kapabel till sin handling och dels som den brottsoffret beskriver som till exempel en ”avskvärd människa”. Förövaren befinner sig precis i det överlappande mötet mellan *idem* och *ipse* som Ricoeur skriver om. Frågorna i mötet handlar inte enbart om brottet och skulden, de handlar också om *vem är du?* och *vem är jag?* När förövaren bejakar vad brottsoffret berättar, erkänner vederbörande att han/hon också känner igen sig själv: *jag är den samma som du berättar om*. Igenkännandet bekräftar att *sådan är jag, det är jag som har gjort detta, jag är den som NN beskriver*.

Viktigt att understryka är att det inte är först i och med mötet som förövaren igenkänner sig som förövare och skyldig till brott och kränkningar. För många förövare är detta igenkännande en kamp och en brottning som de på olika sätt levt med sedan brottet begicks. Att vara den som kränker är för många en svår erfarenhet. Leer-Salvansen beskriver att alla han intervjuat som avtjänar straff för mord eller dråp någon gång har tänkt på eller försökt ta sitt liv, till följd av den smärta som skulden väckt hos dem. Han ser också att ju svårare brottet är desto tyngre och svårare är smärtan över skulden. Gobodo-Madikizela beskriver hur hon i sina möten med



Eugen de Kock erfor vilket djupt lidande och svår smärta han på grund av sin skuld befinner sig i. De Kock liknar sina erfarenheter vid att existera i ett kloakliknande tillstånd, utan möjlighet att någonsin ta sig därifrån.<sup>720</sup>

Det som sker i mötet med de anhöriga och brottsoffren är både en bekräftelse av det igenkännande man levt med på egen hand och ett igenkännande som delvis är nytt då det står i relation till de berättelser och de erfarenheter som de anhöriga och brottsoffren delar. För mitt vidkommande är det i sammanhanget intressant att notera att flertalet förövare uttrycker hur konstruktivt igenkännandet som helhet (både det man levt med på egen hand under en tid *och* det som är nytt genom de anhörigas och brottsoffrens berättelser) kan bli då det sker *i kombination med erkännandet*. Anna, som jag tidigare citerat, säger att hon efter mötet med sina brottsoffer kände en stor befrielse och stolthet över vad hon gjort. Hon beskriver också hur hon kände sig som en bättre människa efter att ha erkänt för dem:

**UF: How did you feel after the meeting?**

Anna: I felt proud (hon ler nu, stort leende), woooooow, I can't tell, I felt so much better. I didn't feel like that scum I always used to feel like. It was a big, big relief. Thank you God! And after that meeting I could also forgive myself, because God forgave me. I used to have flashbacks and nightmares before. I hated myself – you see the victims parents died after the murder, and I felt responsible for that too. It is not easy you know, to realize you are a murderer...

**UF: Could you just have asked God for forgiveness and skipped the VOD?**

Anna: No!!! You see, I took away a family member. He will never return to his family. It was necessary to meet with his family to say I'm sorry and to give them the truth. That brought healing to the family. And to me it was a huge relief. That meeting helped me to feel hugely better.<sup>721</sup>

---

<sup>720</sup> Eugen de Kock var polisöverste i Sydafrika under apartheidtiden och var ansvarig för den hemliga underrättelsetjänsten. De Kock vittnade inför TRC, men erhöll inte amnesti, utan dömdes på 89 punkter för brott mot mänskligheten, till 212 års fängelse. De Kock går i Sydafrika under namnet *Prime evil* på grund av sina brott under apartheidtiden. Se vidare Gobodo-Madikizela, *A Human Being died that night*, 47 ff.

<sup>721</sup> Intervju med Anna, 26 mars 2014.

Wendy som jag också citerat tidigare berättar hur svårt det har varit för henne att leva med insikten om att vara en mördare, att vara den som stulit en mamma från en dotter: *How can you accept yourself as a murderer? As the one who took that daughters mother away? I wanted to let go of it, but it was hard, hard. I had nightmares all the time. And I hated myself for everything. [...] I am robbing someones life...*<sup>722</sup> Wendy beskriver hur mycket svårare det är att erkänna inför sina brottsoffer än det är att erkänna inför rätten. Samtidigt är det just detta som hjälper henne. Att kunna göra något för brottsoffren blir också ett sätt för henne att göra något gott för sig själv:

In court you confess before the law, but when you meet your victims you see the real feelings, you can see their hurt. That is REALLY difficult, really, really hard. You see their faces... [...] If I hadn't done the VOD then I would have still been that same person as I was before. I didn't care about anyone else but my self. And through RJ I gained a lot of self-confidence. I can say no now. I want to be someone else, someone that also can help others, someone who can do something good. And I did! That is a very, very good feeling!<sup>723</sup>

Att leva med igenkännandet på egen hand, utan det erkännande mötet är en svår erfarenhet som för många kantas av förakt, självhat och olika försök att glömma och förtränga det som skett. Men det som blir tydligt i intervjuerna är att igenkännandet blir möjligt att uthärda när det sker i kombination med erkännandet. Precis som Anna och Wendy berättar handlar erkännandet inte bara om att bekänna ett brott. Att erkänna handlar både om att känna igen sig själv i den andres berättelse och om att erkänna sig kapabel att handla, att göra något. I denna bemärkelse är erkännandet en konstruktiv handling som enligt Ricoeur vittnar om att den som erkänner också äger handlingsförmåga och erkänner sig kapabel till ansvar:

Enligt min uppfattning finns det en nära semantisk släktskap mellan bekräftelsen och själverkännandet, i linje med det ansvarserkännande som grekerna, från Homeros och Sofokles och fram till Aristoteles, tillskriver handlingens aktörer; genom att inse att de utfört en viss handling bekräftar aktörerna implicit att de var kapabla till det.<sup>724</sup>

---

<sup>722</sup> Intervju med Wendy, 28 mars 2014

<sup>723</sup> Ibid.

<sup>724</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 251.

I mötet med de anhöriga och brottsoffren rör sig förövaren både i dåtidens och i framtidens perspektiv, i en dubbel temporal belägenhet. Att erkänna sig själv skyldig innebär att erkänna sig själv kapabel att handla, inte bara i en förfluten tid, utan också i en framtid. För möjligheten att urskilja *idem* och *ipse* i sammanhang där de överlappar varandra utgör temporaliteten en viktig faktor. Berättelser om mitt liv rymmer både igenkännande (som hör till *idem* identiteten, *jag är sådan som ...*, något är bestämt i relation till det förflutna och refererar till det gemensamma) och erkännande (som hör till *ipse* identiteten, "detta är jag", mitt eget, något är öppet i relation till framtiden och är därmed föränderligt). Ricoeur gör här en koppling mellan *idem* och minne, i bemärkelsen att båda begreppen är vända mot det förflutna, de är tillbakablickande begrepp. Det är genom minnet som identiteten etableras som tidslig permanens.<sup>725</sup> På samma sätt ser Ricoeur en koppling mellan *ipse* och löfte i det att både *ipse* och löfte är vända mot framtiden, de är framåtblickande. Ricoeur menar att i denna dubbla temporala belägenhet befinner sig människan, i denna dubbelhet formas vår identitet; bestämd i relation till det förflutna och öppen i relation till framtiden. Också Victoria Fareld är inne på samma spår när hon skriver att "framtid och förflutenhet spelar mot varandra i den historia som utgör våra liv och i det sätt på vilket vi upprätthåller oss själva som tidsliga varelser."<sup>726</sup>

Det som gör det konstruktivt att använda Ricoeurs erkännande i mitt sammanhang är att han hela tiden laborerar med denna erkännandets dubbelhet. Det är inte bara en bekännelse av brott som sker i mötet mellan förövaren och dennes anhöriga och brottsoffer, utan precis som ordet *reconnaître* signalerar, framträder både ett igenkännande och ett erkännande i mötet. När Ricoeur lyfter fram den dubbla temporala betydelsen i erkännandebegreppet, understryker han också den dialektiska rörelse, som sker mellan dåtid och framtid, mellan igenkännande och erkännande. Just i denna brytpunkt, mellan igenkännande och dåtid och erkännande och framtid framträder ett viktigt samband av meningsfullhet, kapacitet och möjlighet att uthärda lidande för förövaren. 'Homo Capax' är Ricoeurs benämning på den handlande och lidande människan, som är en och samma människa, hos vilken kapaciteten och lidandet förhåller sig till varandra på samma sätt som erkännandet och

---

<sup>725</sup> Fareld, *Att vara inom sig utom sig*, not 4, 211.

<sup>726</sup> Ibid.

igenkännandet.<sup>727</sup> Som Anna och Wendy uttrycker ovan blir det möjligt att utvärdera igenkännandet av sig själv då det ges utrymme för meningsfull respons och/eller handling i förhållande till anhöriga och brottsoffer. Denna brytpunkt, mellan igenkännandet av det som skett och erkännandet av att kunna göra något, genererar både kapacitet hos förövaren och erfarenhet av befrielse och förändring.

### **Jag kan tala, lyssna, svara, vara till för den andre – om erfarenheten av att vara en kapabel människa**

Flertalet av mina intervjupersoner uttrycker i starkt positiva ordalag hur detta att *de kan göra någonting* i mötet betyder mycket för dem själva. Viktigt i sammanhanget är att minnas det Buber skriver om att det i strikt mening inte går att gottgöra existentiell skuld, eftersom dess följder inte kan återtats. Det går egentligen inte att göra någonting åt den oåterkallelighet som brottet genom sina konsekvenser skapat i de drabbades liv. Förövaren kommer aldrig att kunna återskapa det liv han/hon tog eller omintetgöra de ärr som vederbörandes misshandel, våldtäkt eller dråp skapat. Alla våldsbrott och många andra brott får oåterkalleliga konsekvenser i de drabbades liv. Det finns ingenting som förövaren kan göra som omintetgör det. Därför är det i sammanhanget viktigt att stanna upp vid de erfarenheter som många av mina intervjupersoner hänvisar till och som de beskriver som *There is not much you can do, but there is something you can do.*<sup>728</sup> *You can do something good now, something good for them*<sup>729</sup> *I did it for them. They want to know why and how, and that I could give them.*<sup>730</sup> *This will never go away. But it really was healing to come open, to confess in front of them. It was the best I could do for them.*<sup>731</sup> Nästan alla mina intervjupersoner upplever ändå att de faktiskt *kan göra någonting* i en situation vars konsekvenser är oåterkalleliga.

I citatet som inleder detta kapitel beskriver Ricoeur hur kapaciteten att handla framträder genom erkännandet och på ett konstruktivt sätt kopplas till den lidande

---

<sup>727</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 229.

<sup>728</sup> Intervju med Ralph, 23 juli 2013.

<sup>729</sup> Intervju med Andy, 21 mars 2014.

<sup>730</sup> Intervju med Peter, 14 oktober 2013.

<sup>731</sup> Intervju med Martin, 14 oktober, 2013.

människans erfarenheter. Den handlande och lidande människan är en och samma person, som genom erkännandet visar sig kapabel till olika prestationer. Ricoeur talar om den *kapabla* människan när han talar om erkännandet och lyfter i sammanhanget fram detta *att kunna tala/säga* som förmåga genom att anknyta till språkfilosofen John L. Austins berömda uttryck *att tala är att göra saker med ord*. Ricoeur skriver:

Genom att införa idén om förmåga medelst ”kunna säga”, förlämnar vi i ett slag begreppet mänskligt handlande en bredd som motiverar att människan som erkänner sig själv i sin kapacitet karakteriseras som den *kapabla människan*.<sup>732</sup>

För att anknyta till och inlemma diskussionen från föregående avsnitt vill jag här göra ett tillägg till Ricoeurs kapacitetsdiskussion genom att ge *lyssnandet* en lika central plats som talandet och sägandet har. Jag vill därför parafrasera på Austins uttryck genom att tillägga följande: *att lyssna är att göra saker utan ord*. Att lyssna kan i lika hög utsträckning som talandet och sägandet utgöra ett erkännande. Det jag noterat många gånger då förövare lyssnar utan att avbryta och med (som det framstår för mig) både intresse och inlevelse i vad de anhöriga och brottsoffren berättar är att lyssnandet blir en bekräftelse både i förhållande till den som berättar och till berättelsen i sig. Detaljer (som till exempel om förövaren ser berörd ut, gråter, tittar ner i skam, nickar) i det uppmärksamma lyssnandet har betydelse för denna bekräftelse. I stor utsträckning påverkar också de tysta detaljerna skeendet i den erkännande situationen.

Enligt Ricoeur finns det en semantisk släktskap mellan det epistemiska moduset *jag kan* och en av huvudbetydelseerna av verbet *reconnaître*, nämligen *att hålla för sant, tillstå, bekänna, godkänna*.<sup>733</sup> I detta att hålla för sant, tillstå, bekänna, godkänna framträder en kapacitet till handling: *jag kan tillstå, jag kan bekänna*, vilket förebådar att jag är kapabel – åtminstone till att tala, att säga. Ricoeur skriver:

Självigekännandet/själverkännandet tillhör i sin tur samma semantiska fält som igenkännande-identifikationen och erkännande-*Annerkennung*. Då de skär varandra i säkerheten och förvisningen hos ”jag kan” tar bekräftelsens och självverkännandets båda semantiska fält med sig sina respektive harmonier, och ger på så sätt av sin rikedom och täthet till det jag skulle vilja kalla erkännande-bekräftelse.<sup>734</sup>

---

<sup>732</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 253.

<sup>733</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>734</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 251.

Sambandet mellan förmågan *att kunna tala/säga/lyssna* (mitt tillägg) som framträder i erkännandet och upplevelsen av att vara en kapabel människa är viktigt och skapar mening för i stort sett alla mina intervjupersoner. Just detta utrymme, just denna funktion i RR programmet, uppfattar jag som en av de viktigaste: att få möjlighet att lyssna, svara, bekräfta och erkänna. Att få möjlighet *att kunna göra någonting* som man ser och upplever betyder således någonting för den andre, i en situation där man egentligen inte kan förändra någonting. Det mina intervjupersoner uttrycker är att det genom möjligheterna till erkännande uppstår ett utrymme av kapacitetsstärkande art som är mycket betydelsefullt för vederbörande.

## När det återvänder och rehumaniserar

### Erkännande, ånger och rehumanisering

Forskaren i fred och utveckling, Anna-Karin Evaldsson bekräftar i sin avhandling *Grass-roots reconciliation in South Africa* vilken viktig funktion erkännandet och bekräftelsen har i förhållande till försoning, förändring och reparation. Också i förhållande till en människas förändringsmöjligheter är erkännandet viktigt menar Evaldsson: "Acknowledgement is also a necessary condition of committing to change, since the order to address a problem one first has to acknowledge that it exists."<sup>735</sup> I sammanhanget lyfter hon fram ursäkten (*apology*) och visar hur den i mötet med den andre kan rymma ett erkännande av det som blivit fel, ett accepterande av ansvar, ett uttryck för ånger och ett löfte om att inte upprepa det som skett:

Apologies can be important for reconciliation as they contain an acknowledgement of past wrongs, an acceptance of responsibility, an expression of remorse, as well as a promise not to repeat the offence.<sup>736</sup>

Sambandet mellan erkännande, ånger och ursäkt är viktigt. I det brottsoffermöte som jag diskuterade ovan, var det just tecken på ånger och uppriktighet brottsoffret saknade.<sup>737</sup> Gobodo-Madikizela berättar hur de flesta brottsoffer söker efter tecken,

---

<sup>735</sup>Anna-Karin Evaldsson, "Grass-roots reconciliation in South Africa" (Diss., Göteborgs Universitet, 2017), 49.

<sup>736</sup> Evaldsson, "Grass-roots reconciliation", 50.

<sup>737</sup> Se ovan kapitel åtta.

ansiktsuttryck, skiftning i röst och ord som kan vittna om att förövaren ångrar sig. ”[P]art of us that wants to hear, see, and *feel* remorse from the person who has wronged us – the recognition that he or she *ought* to feel and communicate some remorse.”<sup>738</sup> Förövaren erkände visserligen sin skuld och sitt ansvar för brottet, men brottsoffret saknade en känsla av uppriktig ånger. Han framförde heller aldrig någon ursäkt till henne. Evaldsson understryker att en ursäkt i sig inte är någon garanti för sann ånger – lika lite som ett erkännande är det, vill jag tillägga. Det är den sammantagna upplevelsen av vad som sker i mötet som utvisar huruvida parterna upplever uppriktighet och tillförlitlighet i det som sker. Mötet måste i detta avseende betraktas som en helhet.

Enligt Gobodo-Madikizela finns det ett viktigt samband mellan ånger, rehumanisering och kapacitet. Hon menar att förövarens ånger kan fungera som en rehumanisering av brottsoffren. Uppriktig ånger<sup>739</sup> uttrycker både ett erkännande av kränkningen *och* av brottsoffrens erfarenheter och smärta. Från att ha behandlat och betraktat brottsoffret som objekt blir förövarens uppriktiga ånger ett uttryck för att vederbörande ser och förhåller sig till brottsoffret som en människa, med känslor och lidande:

---

<sup>738</sup> Gobodo-Madikizela, ”Psychological repair”, 1118.

<sup>739</sup> Intressant att notera är att man i RR programmet differentierar begreppet ånger, vilket varken Evaldsson eller Gobodo-Madikizela gör. I programmet talar man om hel och halv ånger. Halv ånger är den slags ånger som enbart är vänd mot de egna misslyckade handlingarna och dess konsekvenser i ens eget liv. Det som i programmet mera överensstämmer med Gobodo-Madikizelas förståelse av ånger är det man kallar för *hel eller uppriktig ånger*. Hel ånger inkluderar också alltid den andre och dennes smärta genom att alltid knytas till en handling. Med handling menas oftast att man som föröväre inför sina anhöriga och brottsoffer vågar stå till svars, erkänna och lyssna på deras erfarenheter. Då menar man i programmet att man inte bara ångrar sig med ord i relation till sig själv och sina erfarenheter (mera av ett fokus på den egna personen och det som Gobodo-Madikizela förstår som skuld) utan att man också kopplar sin ånger till en ”handling” – *then you are acting remorse, not just talking remorse*. Ånger har i RR programmet och i mötena med brottsoffer och anhöriga en nära koppling till en handling, ett erkännande och är snarare att uppfatta som det Gobodo-Madikizela beskriver som ett erkännande-igenkännande av den andre och den andres smärta och lidande: ”Empathy is what enables us to recognize another person’s pain, even in the midst of tragedy, because pain cannot be evil. Empathy deepens our humanity. Its absence, whether at a collective level or in interpersonal relationships, signals the separation of human beings from one another and is an assault on the essence of what it is to be human. When perpetrators apologize and experience the pain of remorse, showing contrition, they are *acting as human beings*.” (Gobodo-Madikizela, ”Remorse, Forgiveness and Rehumanization: Stories from South Africa”, *Journal of Humanistic Psychology* 42 no. 1 (2002): 20, hämtad 2017-07-06, doi. 10.1177/0022167802421002.

A broad consensus exists in the literature that in order to torture, kill and maim, perpetrators must first exclude their victims from the moral obligations they feel toward the world in general and, in particular, toward those with whom they are socially and politically connected. [...] When perpetrators express remorse, when they finally acknowledge that they can see what they previously could not see, or did not want to, they are revalidating the victim's pain – in a sense, giving his or her humanity back.<sup>740</sup>

Erkännande som en bekräftelse av den andre är också något som filosofen Axel Honneth lyfter fram i sin erkännandefilosofi.<sup>741</sup> Att bli erkänd är en nödvändighet för att vi ska utveckla en god självrelation och självförståelse: ”Mänskliga subjekt uppnår nämligen en intakt självrelation endast genom att de finner sig bekräftade eller erkända med avseende på värdet av bestämda förmågor och rättigheter.”<sup>742</sup> Enligt Honneth finns det ett nödvändigt samband mellan erkännandet och våra moraliska inställningar och normer. En kränkning är en handling som skadar *och* samtidigt förvägrar eller undanhåller ett erkännande av den personen. Den som utsätts för kränkningen blir inte erkänd i sin självförståelse. När ett brott har begåtts och en människa blivit kränkt kan erkännandet från den som kränkt fungera både bekräftande och bejakande för den som utsatts för kränkningen.

Förövaren är en viktig part för brottsoffret, i de flesta fall en svår och obehaglig part att möta, men i kontexten kring att bringa förståelse och sammanhang i förhållande till traumat är förövaren viktig. Enligt Gobodo-Madikizela kan förövaren i erkännandeakten rehumanisera brottsoffret genom att bekräfta dennes smärta, se honom/henne och ta honom/henne på allvar, vilket inte var fallet vid tidpunkten för kränkningen. När förövarens erkännande visar sig som ånger i mötet med brottsoffren utkristalliserar sig samtidigt en dubbelriktad rörelse. Den rehumaniserande processen gentemot brottsoffren blir på samma gång också rehumaniserande för förövaren:

---

<sup>740</sup> Gobodo-Madikizela, *A Human Being died that night*, 128.

<sup>741</sup> Axel Honneth, *Erkännande. Praktisk-filosofiska studier*, övers. Carl-Göran Heidegren (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2003).

<sup>742</sup> Honneth, *Erkännande*, 105-106.



In bearing witness, confronting their depravity and coming face-to-face with the pain and suffering they have caused the victims, perpetrators are re-humanizing not only the victims whose lives were shattered by their actions, but through their remorse they are also reclaiming their own sense of humanity, a humanity shattered by the atrocities they committed.<sup>743</sup>

Kristensson Ugglas ord om Ricoeurs filosofi som en ”omvägens filosofi” blir talande i sammanhanget: ”subjektivitet [är] aldrig något givet – subjektet måste alltid göra en lång resa för att bli ett själv.”<sup>744</sup> Genom omvägen via brottsoffrens smärta och konsekvenser erhåller förövaren både kapaciteter och erfarenheter av befrielse. Med Gobodo-Madikizelas ord, återerövrar förövaren på så sätt sin humanitet eller förstått utifrån Ricoeurs filosofi, får tillgång till sig själv som subjekt, blir till som sig själv.

Maria Duffy skriver utifrån Ricoeurs *Pedagogy of Pardon* att erkännandet och ursäkten kan skapa en *narrative re-telling*, ett narrativt återberättande av det som skett. ”[N]arrative memory is never neutral”, skriver hon och uppmärksammar hur varje historia alltid berättas utifrån ett specifikt perspektiv.<sup>745</sup> Att den aktuella kränkningens historia berättas utifrån brottsoffret perspektiv skapar en förändrad förståelse för kränkningens konsekvenser på ett annat sätt än vad som är fallet såväl i domstolens berättelse, som i förövarens egen berättelse. Denna förändring är intressant, eftersom den enligt min tolkning genererar potential till förändring också hos förövaren. Jag vill kalla det som sker för det *förändrade fokuset kapacitet*. Raymonds möte sitt brottsoffer är talande i sammanhanget:

It was five years after it happened. That was the first time I saw her scars... she gonna sit with those scars for the rest of her life... and she will have to explain to everybody who sees them, where I got them. [...] and they will always remind her of what happened. [...] it was really a soul relief to see her. I cried when I saw her [...] I didn't really know what happened. And when she told me, she opened to me what happened. It was actually a relief to hear what happened. [...] Something is broken in the middle. You can both hear and see that. [...] With the meeting you can get a better understanding between you and your victim. Many say that a meeting brings up old scars again – but they are just afraid, that's why they say so.

---

<sup>743</sup> Gobodo-Madikizela, ”Trauma, forgiveness and the witnessing dance”, 176.

<sup>744</sup> Kristensson Ugгла, introduktion till *Homo Capax*, 17.

<sup>745</sup> Duffy, *Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, 58.

**UF: Why the meeting? Could you have skipped the meeting and been content with the course and just moved on with your life?**

Raymond: No, no!! I would never sit here now with this relief without the mediation. It is very, very good what you do there [på RR programmet] but facing the victim is something quite else [...] I don't feel sorry being here anymore. I did something wrong. I am guilty. I must have my sentence. I could have done something else, but I didn't.<sup>746</sup>

Det är paradoxalt nog så att förövaren genom att flytta fokus från sig själv och sin egen berättelse och förståelse av det skedda till brottsoffrens berättelse erhåller möjlighet till en delvis annan upplevelse av kränkningen. Denna skapar hopp och kapacitet hos förövaren. Hoppet vill jag anknyta till erkännandet som en meningsfull handling. Erkännandet skapar både handlingskapacitet och möjlighet till alternativt handlande i framtiden. Det finns hopp om att förövaren kan handla, och agera också på meningsfulla sätt framöver. Att våga minnas och tala om det som hänt tolkar Duffy hos Ricoeur som att det genom erkännandet av det som skett ligger en gåva förborgad för framtiden: ”to re-invent the past as it might have been, as a gift to the future”.<sup>747</sup> Du kan berätta, du kan förstå på andra sätt än du gjort tidigare.

I Raymonds berättelse framträder kränkningen av brorsdottern på ett annat sätt än den gjorde inför rätten. Åtminstone i förhållande till hans egna erfarenheter. I mötet tvingas Raymond inkludera också brorsdotterns erfarenheter och livsvärld, vilket jag ser som skäl till att han förstår berättelsen kring kränkningen på ett annat sätt. Erkännandet sätts också in i ett sammanhang där det blir meningsfullt, i bemärkelsen att Raymond ser och förstår hur erkännandet hjälper brorsdottern genom att bekräfta hennes erfarenheter. Det jag också uppfattar ske i mötet mellan brorsdottern och Raymond när han ser och bekräftar hennes skador i händerna är att han med Gobodo-Madikizelas ord rehumaniserar både sig själv och henne. Då han drabbas och berörs av hennes erfarenheter erkänner och bekräftar han på samma gång det mänskliga i att lida skada av ett brott. Genom att uttrycka sin ånger visar han att han förstår och bekräftar sitt brutna ansvarstagande i och med det begångna brottet. Det är i anslutning till dessa rehumaniserande erfarenheter jag förstår hans ord om att

---

<sup>746</sup> Intervju med Raymond, 26 juli 2013.

<sup>747</sup> Duffy, *Ricoeurs Pedagogy of Pardon*, 59.

känna befrielse. Befrielsen handlar inte i sig om att se hennes skador i händerna, utan om att känna sig mänsklig på ett sådant sätt att han kan bekräfta hennes skador och erkänna sitt ansvar för dessa. Det är så jag också förstår Ricoeurs ord om den lidande och handlande människan som en och samma person. När lidande kopplas till ett handlade, en kapacitet, så går det enligt min förståelse att utstå detta lidande, åtminstone i större utsträckning än om lidandet inte kopplas till en handling.

### Återvändandet

Ytterligare en aspekt av erkännandet som en omvägens process ges av Victoria Farelds tolkning av erkännandets *återvändande*. Fareld understryker även hon hur vi i vår identitet är beroende av mötet med den andre och skriver: "[I]dentitet [...] [är] inte något som man ursprungligen besitter; genom att inte ha omedelbar tillgång till sig själv är man i ständigt behov av andras erkännande. Det räcker därför inte att se sig själv i sitt eget uttryck – det måste tas emot av någon och reflekteras tillbaka."<sup>748</sup> När vi mött den andre och upplevt dennes annanhet, återvänder vi till oss själva med en erfarenhet som vi inte på egen hand kan skapa *och* som har väsentlig betydelse för vår uppfattning om oss själva. I mötet så att säga förlorar vi oss själva, eller hamnar utanför oss själva.<sup>749</sup> Det är inte bara vår värld och våra erfarenheter som gäller. Det finns något annat, en annan, med andra erfarenheter som möter oss. Med hjälp av denna annanhet kan vi därför se på oss själva på ett nytt sätt.

Fareld utgår i sin analys av återvändandet bland annat från det grekiska ordet för tragedins omkullkastande kraft, *peripetia*,<sup>750</sup> och nämner hur Aristoteles använder ordet för att beskriva den avgörande vändpunkt i det tragiska dramats handling som "omöjliggör varje enkelt återvändande till dramats början".<sup>751</sup> Omöjligheten att återvända till dramats början hör samman med att det är nästan omöjligt att fastställa en handlings innebörd enbart utifrån aktörens ståndpunkt. Som den brittiske

---

<sup>748</sup> Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 61.

<sup>749</sup> Fareld utgår från Hegels dialektiska erkännandefilosofi i sina diskussioner. Se Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 13, 149.

<sup>750</sup> "Peripeteia" grek. betyder ungefär "en plötslig förändring av händelser", "en oväntad omsvängning", hämtad 2017-04-01, [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=PERIPETEIA](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=PERIPETEIA).

<sup>751</sup> Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 172.

filosofen James Gordon Finlayson förklarar, blir en handling *peripetisk* genom misslyckandet att fastställa en handlingens innebörd enbart utifrån aktörens synvinkel.<sup>752</sup> Handlingen tillhör inte enbart aktören, utan i allra högsta grad också mottagaren. I tragedin kan vi därför se hur till exempel Oidipus karaktäristiska handling inte enbart definieras som *att han dödade sin egen far* utan också som *att jag dödade den hotfulle främlingen*. Dramats åskådare presenteras olika beskrivningar av en och samma handling – just för att lyfta fram omöjligheten i att någon ensam kan förfoga över sina handlingar.

Jag vill stanna upp vid den 'erkännandets peripeti' som Fareld talar om som en vändpunkt som *omöjliggör varje återvändande till dramats början*. Hon beskriver hur det i den erkännande akten utkristalliserar sig ett sammanhang av sårbarhet, utsatthet och beroende. När någon ger sig in i den erkännande akten utsätter han/hon sig för en osäkerhet och brist på kontroll i förhållande till hur erkännandet ska tas emot. Erkännandet kan tas emot på många olika sätt, med tacksamhet, lättnad, oro, ilska, avsky. Hur det tas emot påverkar rörelsen tillbaka. Den som erkänner utsätter sig för ett blottläggande av egna svagheter och misslyckanden. Det jag har misslyckats med, det som blivit fel, de skador jag åsamkat den andre kommer i dagen. I och med att erkännandet görs i sammanhanget med den andre är inte erkännandet en enkelriktad rörelse, från mig till den andre. Det är också en rörelse som vänder sig tillbaka till mig, mot det egna självet – med blottlagda svagheter och misslyckanden som mött den andre.

Med Farelds ord hävdar jag att man med erkännandets framträdande roll i RR programmet vill uppnå att förövaren ska erfara *peripeteia*, den omkullkastande kraftens verkningar. Man vill att förövaren insiktsmässigt ska ta sig ut ur sin egosfär och förstå hur den kränkande handlingen har drabbat anhöriga och brottsoffer. Man vill få förövaren att inse att en enda handling har fått konsekvenser för många. Förövaren kan därför inte ensam förstå och "fastställa handlingens innebörd". Programmets strävan är just den *peripetiska*: att förövaren genom förståelse för hur hans/hennes handlingar har drabbat andra inte ska kunna "återgå till dramats början".

---

<sup>752</sup> James Gordon Finlayson, "Conflict and Reconciliation in Hegel's Theory of the Tragic", *Journal of the History of Philosophy* 37 no. 3 (1999), hämtad 2017-07-01, doi: 10.1353/hph.2008.0809, 500.

Också Gobodo-Madikizela uppmärksammar den *peripetiska* erfarenheten hos förövaren, i det hon benämner *the internal stirrings of their depravity*, (ungefär de inre omvälvningarna av deras, alltså kränkningarnas, förödelse). I det publika möte som Gobodo-Madikizela också beskriver som *a witnessing dance*, utkristalliserar sig ett dubbelt utbyte. Både brottsoffret och förövaren gagnas av att berätta om och sätta ord på traumat, kränkningen, brottet:

Thus, there is potentially a two-fold outcome in the process of witnessing about a violent, traumatic past. On the one hand, victims find their voice to speak the unspeakable and to confront the "impossible history within them" [...] while, on the other hand, perpetrators are forced to confront the consequences of their actions in public, which may open up the possibility to "bear their soul" and express remorse. In this "dance" of witnessing, victims face the rupture within – the unfinished business of trauma – and perpetrators *the internal stirrings of their depravity* [min kursivering].<sup>753</sup>

Att i ett möte erfara hur ens handlingar drabbat och skadat andra är för många en omskakande erfarenhet. Jag vill också påstå att "omöjligheten att återgå till dramats början" inte enbart är att hänföra till att handlingen inte ägs bara av aktören. Detta omöjliga är också förbundet med de svåra och smärtsamma erfarenheter som de anhöriga och brottsoffren ofta delger förövaren. Eftersom det är ett brott, en kränkning som ska erkännas på Pollsmoor, så är erkännandets akt alltid en akt kantad av fel, kränkningar, skador, våld, grymhet, misslyckanden, sårbarhet, utsatthet *och* beroende. Inte någon av de förövare jag har intervjuat vittnar om detta erkännande som ett enkelt erkännande. För alla har erkännandet inför dem man skadat varit behäftat med ångest, rädsla, självförakt, osäkerhet, utsatthet etc. Samtliga intervjuade har beskrivit detta erkännande som mycket svårare än erkännandet i rätten. Beroendet av den andre kan beskrivas både som längtan efter att bli förlåten och accepterad *och* som oro och rädsla för att bli avvisad och föraktad. Alicia, som dömdes för bedrägeri, beskriver denna dubbelhet. Trots att hon visste att många förmodligen hatade henne, ville hon träffa sina brottsoffer:

---

<sup>753</sup> Gobodo-Madikizela, *Memory, Narrative and Forgiveness*, 161.

You know, I was guilty of fraud and I didn't know who my victims were, so I did an open invitation with the help of Jenny Clayton, on TV. I said on TV that I was prepared to meet with those I had caused pain through my crime. And it was very difficult; my life was threatened for a long time then. There were many that hated me, and I can understand that.<sup>754</sup>

I synnerhet blir denna dubbelhet tydlig när hon oplanerat möter ett av sina brottsoffer. Det första som infinner sig är en, som hon beskriver, stor förlamande rädsla, som vill få henne att fly:

I was walking in Clermont Garden and I was sitting on the grass and suddenly I became totally stiff. I was looking at brides walking along the Garden and I see *her* in the corner of my eye. One of my victims. And I just wanted to get away.<sup>755</sup>

Alicia hade vid detta tillfälle varit frigiven i tre år. Hon hade genomgått ett flertal möten med flera andra av sina brottsoffer. Man skulle kunna säga att hon både sonat sitt brott och gjort så mycket hon kunde gentemot sina brottsoffer. Hon hade till och med gått ut via TV för att efterfråga sina brottsoffer i en öppen inbjudan. Med andra ord skulle hon ha kunnat resa sig och bara gå iväg från denna kvinna. Kvinnan hade nämligen ännu inte upptäckt Alicia. Men det var något som fick Alicia att sitta kvar. Något som jag hänför till det beroende av den andre som brottet och kränkningen har skapat. Ett beroende som rymmer en dubbelhet av längtan att bli förlåten eller accepterad *och* en rädsla för att bli avvisad och föraktad. Jag ska återkomma till Alicia nedan och för en stund återgå till erkännandet igen.

I den erkännande akten befinner sig förövaren i den osäkerhet som det innebär att löpa risk att bli avvisad och föraktad vilket därmed också tydliggör beroendet av den andre. Denna handlingens dubbelhet finns också hos Ricoeur. När vi handlar och realiserar våra förmågor, blottar vi samtidigt den till handlingen förbundna sårbarheten:

---

<sup>754</sup> Intervju med Alicia, 22 november 2012.

<sup>755</sup> Ibid.

The fundamental human capabilities are those of speaking, acting (doing or making), narrating, and imputing actions to some person or persons as worthwhile or not worthwhile. Each of these capabilities has its corresponding vulnerability. For example, the capability to speak makes one always vulnerable to speaking erroneously, or misleadingly, or inappropriately.<sup>756</sup>

Fareld beskriver den utsatthet erkännandet för med sig i termer av *expropriering*. Det är en slags självförlust som infinner sig i mötet med den andre. Fareld skriver:

Betraktar vi oss själva som utsatta för varandra, kan erkännandet inte bli annat än en akt som går åt två håll samtidigt; det ger mig tillgång till mig själv och fråntar mig denna tillgång i en och samma rörelse.<sup>757</sup>

Något händer med mig när jag så att säga lämnar ifrån mig tillgången till handlingen och till mig själv genom att bjuda in den andre genom mitt erkännande. Fareld skriver: "Det *själv* till vilket man återvänder är inte detsamma".<sup>758</sup> Översatt till mitt sammanhang kan man säga att förövaren genom att lämna ifrån sig tillgången till handlingen *och* till sig själv får tillträde till någonting hos sig själv som han/hon inte tidigare hade tillgång till. Den andres erfarenheter, tolkning av handlingen, frågor och uppfattningar om förövaren påverkar hur förövaren uppfattar kränkningen och sig själv. Samma mönster finns i Ricoeurs tolkning av *idem* och *ipse* identiteten. När det sker ett skifte i *idem* identiteten påverkas också *ipse* identiteten.

Vidare är det också så att när väl förövaren "lämnat ifrån sig" handlingen och tillgången till sig själv medverkar de erfarenheter återvändandet för med sig till en omöjlighet att återvända till dramats början. Dramat har genom den andres erfarenheter förändrats. Gobodo-Madikizela beskriver de erfarenheter som återvändandet för med sig och som medverkar till det omöjliga i att återvända till dramats början:

---

<sup>756</sup> David Pellauer och Bernard Dauenhauer, "Paul Ricoeur", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), red., Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ricoeur/>.

<sup>757</sup> Fareld, *Att vara utom sig inom sig*, 177.

<sup>758</sup> *Ibid.*, 179.

The narratives of trauma told by victims and survivors are not simply about facts. They are primarily about the impact of those facts on victims' lives and about the painful continuities created by the violence in their lives. There is no closure.<sup>759</sup>

Dramat är inte slut. Det fortsätter hos brottsoffren. Det är ingen enkel information förövaren får tillgång till i och med återvändandet. Det är en pågående skada orsakad av förövaren själv, ett trauma som fortgår hos de anhöriga och brottsoffren, trots att den aktuella händelsen kanske inträffade flera år tillbaka i tiden. Det som sker när förövaren lämnar ifrån sig tillgången till handlingen och till sig själv är att de anhörigas och brottsoffrens erfarenheter också blir en del av dramat och därmed förändras dramat och blir till ett annat än det var från början. Dramat fortsätter hos den skadade och jag hävdar att det nu börjar hos förövaren – på ett annat sätt. Det är nu ett helare drama kan starta. Ett drama som också involverar dem som skadats. Utan de skadades erfarenheter och information saknas en dimension i processen, utan vilken förövaren inte kan omfatta helheten av vad han/hon har gjort.

Tillbaka till Alicia i Clearmont Garden. Min tolkning av varför Alicia inte reste sig och gick iväg när hon såg sitt brottsoffer i ögonvrån, var just att ett helare drama hade startat hos henne. Ett drama som inte bara handlade om henne. Ett drama som startade genom de andra erkännande mötena hon haft med sina brottsoffer. Ett drama i vilket hon har huvudrollen genom sin skuld. Ett drama som med nödvändighet inkluderar och involverar dem som skadats. Ett drama som vittnar om ett beroende kantat av kränkningar, skador, utsatthet, rädsla, sårbarhet och längtan efter att bli accepterad. Alicia längtar efter att bli fri och kunna leva vidare med det som hänt, något som mötet med dem hon skadat tycks kunna uppfylla:

---

<sup>759</sup> Gobodo-Madikizela, *A human being died that night*, 86.



And she approaches me and comes near and touches me and says: *Alicia, is that you?* This lady's face I knew and we had a mediation right in that Garden; she told me what my crime did to her, she was sharing what it did to her. And she was actually the brain behind that protest I told you about before.<sup>760</sup> I just cried and let her talk. And she finishes with a question: *what are you doing now?* Jenny Clayton had phoned her earlier to ask for mediation, but she didn't want to do it. This meeting in Clermont Garden was in 2010, 3 years after Jenny had phoned her about the mediation. I can still remember the fragrances from the Garden. It was a very special day. And it was very good, she was able to share the hurt now, and I just cried and listened to her. It was really really good – as if someone had arranged that meeting...<sup>761</sup>

## Sammanfattning

Erkännandet är ett av de mest centrala momenten i RR programmet på Pollsmoor CC och skiljer sig på flera sätt från erkännandet som görs inför rätta. Snarare än en bekräftelse av ett lagbrott handlar erkännandet i programmet om att *göra sig tillgänglig inför den andre*. Det är mötet som helhet, med dess fokus på vad de anhöriga och brottsoffren berättar, frågar, delger och behöver från förövaren – i kombination med ett nödvändigt ansvarstagande av vederbörande, som är erkännandets fokus.

I den afrikanska kontext där programmet utformats betyder det ömsesidiga beroende, som ligger till grund för det afrikanska etiska, filosofiska och politiska begreppet *ubuntu*, mycket för förståelsen av erkännandets fokus och funktion. Man erkänner därför att man som förövare är bunden, förbunden och beroende av dem man skadat genom sitt brott.

Det erkännande förövaren gör får också konsekvenser för vederbörandes självbild och identitet. Ricoeur visar genom sin användning av de båda latinska begreppen *idem* och *ipse* hur en människas narrativa identitet är intimt förbunden med den andre och dennes berättelser. Erkännandet rymmer en dubbelhet som tar sig uttryck i det igenkännande erkännandet, en dubbelhet som det franska ordet *reconnaitre*, till skillnad från svenskans *erkännande*, rymmer. Att erkänna innebär inte enbart att bekräfta en handling eller en människa, det betyder också ett igenkännande av sig själv så som den erkännande, så som den som utfört den erkända handlingen. Detta

---

<sup>760</sup> Protesten Alicia talar om är en stor offentlig protest mot Alicia som kvinnan organiserade och drev fyra år före denna händelse. Kvinnan var oerhört fientligt inställd mot henne vid den tidpunkten.

<sup>761</sup> Intervju med Alicia, 22 november 2012.

igenkännande av sig själv som exempelvis *jag är en mördare* är för många en mycket svår erfarenhet, som ofta kantas av förakt och självhat. Det mina intervjupersoner vittnar om är att detta igenkännande blir lättare och ibland även uthärdligt då ett erkännande utrymme erbjuds dem till exempel genom en VOD. Att erfara att *jag kan* tala, säga, lyssna, svara är en viktig kapacitetsstärkande konsekvens av erkännandet för förövaren. I en situation där egentligen ingenting kan göras för att förändra det som skett är erfarenheter av att vara en kapabel människa av stor betydelse för uthärdandet av det lidande många förövare lever med.

Det som också tycks kunna ske i detta igenkännande erkännande är ett slags dubbelt utbyte av rehumaniserande art. När förövaren exempelvis genom ånger bekräftar att han/hon ser och erkänner brottets konsekvenser i brottsoffrens liv, erkänner han/hon, enligt Gobodo-Madikizela också sig själv *och* brottsoffren som människor. Erkännandet återknyter till det mänskliga/humana hos både förövaren och brottsoffren, något som gick förlorat och förstördes vid tidpunkten för kränkningen och brottet.

Att erkänna inför sina anhöriga och brottsoffer är att som förövare bekräfta sitt beroende, visa sin sårbarhet och utsätta sig för att bli avvisad. Att erkänna inför sina anhöriga och brottsoffer innebär således en förlust av den fulla tillgängligheten till sig själv och sin historia om vad som hänt. Med hjälp av det skeende som Victoria Fareld beskriver som ett *återvändande* uppmärksammar hon hur vi i vårt beroende av varandra aldrig ensamma förfogar över vår identitet eller den fulla betydelsen av våra handlingars innebörd. När vi erkänner bjuder vi samtidigt in den andre i det tolkningsutrymme som uppstår. Erkännandet kanske tas emot, kanske inte. Tolkningen av vad som skett och hur det drabbat kanske är något helt annat än vad den erkännande har utgått ifrån. Det är denna förståelse av vad som skett som med erkännandet återvänder till förövaren och som påverkar vederbörande med en som Fareld beskriver *peripetisk* kraft, en ”plötslig förändring av händelser”. Att som förövare få tillgång till de anhörigas och brottsoffrens berättelser och erfarenheter om hur brottet drabbat dem är både en viktig erfarenhet och något som *omöjliggör varje enkelt återvändande till dramats början*. Det är just i detta skeende jag uppfattar att en stark transformativ kraft framträder för förövaren, en kraft som kan föra vederbörande vidare i en reparativ och kapacitetsstärkande riktning. Detta gör att jag inte kan låta bli att lyfta frågan om vad det är vi gör eller riskerar då vi inte skapar möjligheter för

detta erkännande och ansvarstagande utrymme i de kontexter kring brott och överträdelser som de allra flesta förövare befinner sig? Det finns ett samband mellan den existentiella skuldens erfarenheter och det erkännande utrymme som jag uppfattar som reparativt och betydelsefullt för förövaren. Som flera av mina intervjupersoner uttrycker det så är det just i det erkännande mötet med den man skadat som en viktig koppling sker.

DEL 3.  
Avslutning



# Slutsats

## Om transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter

På de allra sista sidorna i *Skuld och skuldkänsla* beskriver Buber hur han i sitt liv mött några människor som genomgått en existentiell skuld och som berättat för honom vilka erfarenheter av vändpunkt och förändring som de upplevt. Buber är tydlig i sina diskussioner – en existentiell skuld måste erkännas och gottgöras om en skyldig människa ska nå försoning. Frågan som jag burit med mig och som jag filosofiskt har reflekterat över i detta arbete är *om och i så fall vad det är som sker mellan den existentiella skuldbearbetningen och dessa erfarenheter av befrielse* som Buber konkluderar sina diskussioner i *Skuld och skuldkänsla* med.

Utifrån ett antal dömda förövares erfarenheter av att leva med existentiell skuld och sedan erkänna densamma inför sina anhöriga och brottsoffer, har jag filosofiskt reflekterat kring vad det är som gör att förövarna beskriver sina erfarenheter av att genomgå en existentiell skuld som befriande. Jag har intresserat mig för vad det är som sker i det av mig förmodade utrymme, mellan en existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse, som Buber inte diskuterar. Utifrån mina filosofiska reflektioner har jag funnit att mötet<sup>762</sup> med dem man som förövare skadat och kränkt har kapacitet att skapa möjligheter till *transformerande, rehumaniserande* och *försonande* erfarenheter. Jag ska nu konkludera mitt arbete genom att sammanfatta mina reflektioner kring dessa möjligheter till transformation, rehumanisering och försoning som jag menar att en existentiell skuldbearbetning kan erbjuda en skyldig människa.

---

<sup>762</sup> Här vill jag tydliggöra att det möte jag åsyftar är det som föregås av förövarens deltagande i RR programmet, samt att detta möte sker i ett tryggt rum. Se mina diskussioner kring ett tryggt rum, i kapitel sju. Jag hävdar alltså inte att vilket möte som helst som en förövare gör med sina anhöriga och brottsoffer med nödvändighet genererar dessa erfarenheter av befrielse som mina intervjupersoner uttrycker.

## Transformation

Jag förstår det utrymme jag hos Buber saknar en vidare diskussion kring framförallt som ett utrymme där en skyldig människa kan göra *transformerande erfarenheter*. Det är ett utrymme där förövarens identitet och förhållningssätt till brottsoffer och anhöriga förändras, liksom uppfattningen om brottet och dess konsekvenser. Även förövarens möjligheter att ”bära sin existentiella skuld” förändras av mötet med brottsoffren. Skälen till detta hör dels samman med berättelsernas menings- och omskapande funktioner och dels med att den existentiella skulden får sin ”rätta skaderiktning” i mötet med brottsoffren.

### **Berättelsernas omskapande och meningsskapande funktioner är transformerande för förövaren**

Som jag ovan har diskuterat utifrån Kearneys förståelse av Ricoeur, kring narrativets transformativa och katarsiska funktioner, så kan en ställföreträdande inlevelse infinna sig för den som lyssnar till en annan människas berättelse.<sup>763</sup> I detta att en berättelse synliggör händelser *som om de vore närvarande här och nu*, kan en inlevelse i en annan människas livssituation ske för den som lyssnar. Berättelsens kapacitet att ”transportera oss” till platser och händelser möjliggörs av att det uppstår ett ”gap” mellan oss själva och den aktuella situationen. Kearney beskriver hur våra naturliga försvarsmekanismer så att säga inte tas i bruk då vi lyssnar till en berättelse, eftersom det berättelsen vittnar om inte sker här och nu. Berättelsen skapar ett narrativt utrymme för den som lyssnar, vilket medverkar till att den lyssnande lättare kan leva sig in i det som hänt.

Flera av mina intervjupersoner berättar hur de i sina möten med brottsoffren plötsligt förstår, inser eller uppmärksammar sådant de inte tänkt på tidigare: ”jag förstår nu hur mycket hon lider”, ”jag inser vilken förlust de måste leva med för resten av sina liv”, ”såren i hennes händer kommer att finnas där för alltid och påminna henne om det jag har gjort.” Jag tolkar dessa insikter med hjälp av den förflyttning Kearney beskriver som en ställföreträdande inlevelse i förhållande till den andres livssituation. Det är som om förövarna inte kan värja sig inför berättelserna. Det är inte berättelser *om* någon som drabbats av brottets konsekvenser, det är berättelser *av* människor som

---

<sup>763</sup> Se kapitel sju.

kränkts av förövarens brott och som sitter mitt emot förövaren. Brottsoffrens svåra erfarenheter är en direkt följd av förövarens egna handlingar, vilket gör att förbindelsen till förövaren är omedelbar. Det som drabbar är en insikt om brottsoffrens verkliga situation och anknytning till förövaren, vilket också gör att förövarens förståelse av brottet och kränkningen förändras. Som Ricoeur skriver så omskapar berättelsen (med hjälp av empati och ställföreträdande inlevelse) handlingen.

Trots att brottsoffrens berättelser handlar om mycket svåra och smärtsamma erfarenheter av förlust, sorg och trauma, hänvisar förövarna till dem som befriande att lyssna till. Förklaringen till detta menar jag, hör samman med den befrielse (katarsis) som Kearney diskuterar i relation till den empati som berättelsen tycks kunna väcka hos den som lyssnar. Också Gobodo-Madikizela diskuterar hur det lidande som brottsoffrens berättelser tydliggör har kapacitet att påverka förövaren på ett sådant sätt att vederbörande kan närma sig brottsoffret och *känna med* vederbörande i dennes situation och samtidigt känna ånger inför det vederbörande åsamkat dem:

This woundedness, and the remorse that animates it, draws the perpetrator into a *relationship* with the victim. It is the recognition of the victim's pain that awakens remorse in the perpetrator, [...] The exercise of witnessing and bearing witness about trauma creates possibility for the restoration of these emphatic bonds with others,<sup>764</sup>

Jag förstår det så att när förövarna ändrar fokus från sig själva, sin egen situation – till brottsoffren och deras situation så förstår de därför på ett nytt sätt vad det är som har skett utifrån brottet och kränkningen. Jag vill beskriva det så att förövarna nu förstår situationen *också* utifrån brottsoffrens erfarenheter och lidande, vilket bidrar till en transformerande erfarenhet.

Berättelserna har också en meningsskapande funktion för förövarna, något som jag argumenterat för med hjälp av Arendt och Cavarero. Händelser som kanske inte tidigare upplevts ha något samband med förövarnas brott fogas genom brottsoffrens berättelser samman till en helhet som kastar nytt ljus över brottet och dess konsekvenser i brottsoffrens liv – och därmed också i förövarnas liv. Framförallt handlar det om att förövarna nu förstår *hur* brottsoffren skadats och drabbats av den kränkning vederbörande åsamkat dem. De flesta förövare har anat att de på något sätt

---

<sup>764</sup> Gobodo-Madikizela, "Trauma, forgiveness and the witnessing dance", 177, 178.



har skadat sina brottsoffer innan de mött dem, men det är *hur* brottsoffren skadats som jag förstår nu drabbar förövarna.

Trots att det är mycket svåra berättelser som brottsoffren delger förövarna och trots att deras berättelser sammanfogar till synes osammanhängande händelser till en helhet som inkluderar förövaren, dennes kränkande handlingar, brist på ansvar och skuld till det skedda – så beskriver nästan alla förövare detta som ytterst betydelsefullt. Detta är anmärkningsvärt menar jag. I motsats till vad jag förväntade mig så är det inte är det smärtfria, det enkla, det skuldavlastande som skapar befrielse. Det är tvärtom de erfarenheter som framkommer ur exponeringen inför det svåra, smärtsamma, traumatiska, skuldbelastande och ansvarslösa, som mina intervjupersoner vittnar om som befriande och som jag förstår som *transformerande*. Det är en transformation av händelser, kränkningar och kopplingar till förövaren som skapar mening, trots att det genererar smärta och sorg hos förövaren. Det jag i sammanhanget förstår vara befriande med att exponeras för detta svåra är framförallt två saker: dels att förövarna i mötet med brottsoffren och deras svåra erfarenheter erfar att det uppstår möjligheter att gripa in, handla och svara an på det svåra de exponeras för *och* dels att förövarna i detta sammanhang upplever sig *som en människa igen*, vilket jag ska strax ska utveckla.

Den transformerande kapacitet som jag uppfattar att (i synnerhet brottsoffrens) berättelserna frammanar, kan jag inte identifiera i Bubers diskussion kring mötet mellan den skyldiga människan och den som vederbörande står i skuld till. Buber talar inte alls om de responser eller berättelser som den som är drabbad av den skyldiges skuldhandlingar riktar till den skyldige. Han diskuterar heller inte huruvida den andre på något sätt påverkar den skyldige. Runquist nämner detta som hon beskriver det, 'enkelriktade perspektiv' hon uppfattar att Buber i princip alltid utgår ifrån:

Den mänskliga problematik som är förknippad med *Jag-Du* förhållningssättet behandlas av Buber i nästan samtliga fall ur ett enkelriktat perspektiv [...] Kanske betonas detta perspektiv därför att enligt Buber den primära utgångspunkten för en människa är hennes egen inställning och avgörelse.<sup>765</sup>

Kanske är detta en förklaring till att diskussionen hos Buber är så knapphändig kring vad som sker i mötet mellan den skyldiga och den inför vilken hon är skyldig –

---

<sup>765</sup> Runquist, *Dynamisk dialog*, 144.

nämligen att Bubers primära utgångspunkt är människans egen inställning och avgörelse. I detta avseende skiljer jag mig från Buber då jag menar att den befrielse en skyldig människa kan uppleva inte *enbart* följer ur hennes egen inställning och avgörelse. Det jag ser i mitt intervjumaterial är att den andres berättelser, lidande, erfarenheter och känslor i mycket hög utsträckning påverkar den skyldiga under mötet. Jag menar att 'det förvandlade förhållande till världen', som Buber beskriver som drivkraften bakom den skyldiga människans bekännelse av sin existentiella skuld inför den hon är skyldig, *också* är en följd av exponeringen för den andres berättelser, lidande och erfarenheter. Den skyldiga människan förändras och påverkas av den andres berättelser på ett sådant sätt att jag dels vill beskriva det utifrån Ricoeurs diskussion om att berättelsen omskapar handlingen och dels utifrån Gobodo-Madikizelas ord om att den andres lidande väcker ånger och medlidande som förmår "dra" förövaren in mot en relation till sitt brottsoffer. Jag menar att den andre och dennes berättelser och erfarenheter i hög grad bidrar till förövarens transformerande existentiella erfarenheter.

### **Den existentiella skuldens skaderiktning transformerar bärandet av skulden**

Många av mina intervjupersoner beskriver hur det efter mötet med brottsoffren händer något med skulden som under lång tid jagat dem på olika sätt. Vissa uttrycker det så att en "börda föll från axlarna", "nu kan jag sova på nätterna igen", "jag kan be till Gud nu". Jag förstår dessa vittnesbörd som erfarenheter av att skulden lättare går att bära *efter mötet med brottsoffren*.

Mötet med brottsoffren tycks fylla en funktion för förövarna som handlar om att de är skyldiga brottsoffren någonting. De är skyldiga dem sanningen, att svara på deras frågor, att lyssna på dem, att visa att de har förändrats, att ge dem vad de behöver. Även om mötet medverkar till att skulden inte "jagar" dem längre betonar många att den inte försvinner, att den för alltid kommer att finnas där. Men mötet med brottsoffren spelar roll för möjligheterna att, *trots skulden*, leva vidare utan att till exempel behöva känna sig som en förfärlig person, jagas av mardrömmar eller att känna att skulden äter inombords. Många vittnar om att det känns mer uthärdligt att leva vidare med sin skuld efter mötet med brottsoffren. Det är som om de då har gjort allt som de kan göra och detta tycks vara en befriande upplevelse.

Jag tolkar mina intervjupersoners erfarenheter så att den existentiella skulden finner sin rätta riktning i mötet med brottsoffren, i motsats till den ”hemlöshet” den verkar ha haft för dem under lång tid. Detta tycks också reducera det lidande som varit förbundet med skulden. Det är som om mötet med brottsoffren, på ett sätt som inget annat gör, rymmer en kapacitet att möta skuldens oåterkallelighet och irreparabilitet. Jag vill beskriva det så att mötet med dem man skadat ger skulden en *skaderiktning*, som varken erkännandet inför domstol eller bekännelsen inför Gud ger. Denna skaderiktning möter den skuld som många förövare uttrycker att de lider av och vill göra någonting åt genom att den erbjuder ett *utrymme av möjligheter, a space of possibilities*. I det utrymme som skapas i mötet med brottsoffren, uppstår möjligheter för förövaren att svara an på brottsoffrens behov och önskemål, vilket jag menar medverkar till att den existentiella skulden kopplas till de skador och det lidande som också är dess grund. Buber understryker hur en skyldig människa *också alltid är skyldig mot en annan levande varelse* och just därför räcker inte skuldbearbetningen inom trons eller den juridiska sfären. Den existentiella skulden måste också sonas inom samvetets sfär, därför att den har just det jag kallar en *skaderiktning*, eller som Buber säger ”en människa är alltid också skyldig mot en levande varelse”.<sup>766</sup>

Skuldens skaderiktning medverkar också till att förenkla förövarns identifikationsarbete med sig själv som skyldig. I detta avseende hör erkännandet och igenkännandet intimt samman. Jag förstår det så att den skuldens skaderiktning som framträder i mötet med brottsoffren också ger möjlighet till ett erkännande som blir nära kopplat till en handling. Nästan alla brottsoffers berättelser rymmer handlingsuppmaningar som gör erkännandet både till ett igenkännande av sig själv som skyldig, på samma gång som erkännandet blir en konkret gottgörande handling som svarar mot brottsoffrens behov. Att i detta sammanhang igenkänna sig själv som skyldig blir ett sätt att erkänna genom *att vara för den andre, att göra saker med ord; att handla, att göra saker utan ord; att lyssna, kort sagt att svara an på de behov som brottsoffren uttrycker och som utgör mötet som sammantagen helhet*.

Den förlåtelse från Gud och det erkännande inför rätten med påföljande straff som flera av förövarna försökt sona sin skuld med hjälp av, har inte kunnat hjälpa dem

---

<sup>766</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 95. Det naturligtvis så att det inte alltid är möjligt att nå den människa man är skyldig, vilket Buber också uppmärksammar. Om försoningens möjligheter när detta möte inte är möjligt har bland andra Leer-Salvesen skrivit, se till exempel *Forsoning etter krenkelseser* (2009).

mot ett försonat liv, på ett sådant sätt som de hävdar att mötet med anhöriga och brottsoffer har. Utifrån Bubers diskussioner tolkar jag det så att mina intervjupersoner alla är välbekanta med skuldens processer inom juridikens sfär. Alla är dömda, dock några mot sitt nekande, men alla utifrån en medvetenhet om att de är skyldiga. Vidare är flera också välbekanta med skuldens processer inom trons sfär, där de jag frågat hävdar att inte heller den förlåtelse som trons sfär erbjuder kan ersätta de processer de erfar i det Buber kallar för samvetets sfär. Jag förstår det så, för att låna Bubers ord, att det just är samvetets sfär som är den sfär inom vilken mina intervjupersoner inte tidigare bearbetat sin skuld. I mötet med ”den människa inför vilken man är skyldig” uppstår som jag tolkar det, en påtaglig möjlighet att bearbeta sin existentiella skuld inom ramen för samvetets sfär, vilket medverkar till att skuldens skaderiktning transformerar bärandet av skulden. Det är också detta Buber beskriver som gottgörelse:

[A]tt jag möter den människa inför vilken jag är skyldig – om jag fortfarande kan nå honom [eller henne] på jorden – och i ljuset av min insikt om mig själv bekänner min existentiella skuld mot henne och efter förmåga hjälper henne att övervinna följderna av den. Men som gottgörelse kan en sådan handling bara gälla när den görs, inte utifrån en fattad föresats, utan som ett villkorslöst uttryck för min tillkämpade existens.<sup>767</sup>

Jag menar att gottgörelsen som Buber lyfter fram som slutpunkten i den existentiella skuldprocessen är transformerande just för att den skyldiga människan byter perspektiv i förhållande till sin skuld. Bekännelsen av hennes existentiella skuld är inte enbart ett sätt att bli fri från sin skuld eller ett eget arbete med sig själv – den är i allra högsta grad också ett sätt att som jag tidigare uttryckt det *göra sig tillgänglig för den andre, vara för den andre*, eller som Buber säger, ”hjälpa henne att övervinna följderna av den [skulden]”.<sup>768</sup> Det *förändrade fokus* som jag tidigare diskuterat, fungerar transformerande också vid erkännandet av skulden. Att erkänna för att hjälpa den andre generar erfarenheter av befrielse. Det är så jag både förstår Bubers ’bekännelse inför den andre’ och mina intervjupersoners erfarenheter av att möta sina brottsoffer och erkänna genom *att vara för den andre, göra sig tillgänglig för den andre*.

---

<sup>767</sup> Buber, *Skuld och skuldskänsla*, 96-97.

<sup>768</sup> *Ibid.*, 96.

## Rehumanisering

I det utrymme jag reflekterar över uppfattar jag att det, förutom ett transformerande skeende, framträder möjligheter till rehumaniserande erfarenheter som hör samman med tilltro, 'det svåras imperativ', konfrontation av förövarens egna omänskliga handlingar och möjligheter till respons på brottsoffrens behov.

### **Att erfara tilltro, exponeras för det svåras imperativ och konfrontera sina egna omänskliga handlingar tycks leda till erfarenheter av rehumanisering**

Erfarenheten av att känna sig *som en människa igen* tycks för mina intervjupersoner vara förbunden med att möta brottsoffren och lyssna till deras berättelser om skador och katastrof – något som skulle kunna ha en motsatt verkan. Att vara den som orsakat andra människor allt detta lidande kan sannolikt uppfattas som mycket svårt att inse och höra. Mina intervjupersoners svar vittnar om att det också är något konstruktivt och rehumaniserande som framträder för dem i mötet med brottsoffren och deras berättelser. Många av dem beskriver hur de känner sig *som en människa igen*, när de hör hur brottsoffren mår och får veta hur de har det. Då ska vi komma ihåg att det sällan är enkla eller vänskapliga möten som förövarna refererar till. Tvärtom, det är svåra möten där förövarna konfronteras med sin egen destruktivitet, omänsklighet *och* brottsoffrens trauma och ibland även hat.

Ett av skälen till att flera av mina intervjupersoner hänvisar till mötena som mycket betydelsefulla hör samman med det mått av tilltro som jag menar finns i mötet mellan förövaren och brottsoffren. När brottsoffren väljer att komma till en VOD och delar sin berättelse med förövaren, så gör de naturligtvis det utifrån olika skäl. Men i detta att tacka ja till en VOD finns det ett visst mått av tilltro, menar jag. Som ett minimum räknar brottsoffren med att förövaren åtminstone ska komma till mötet, kanske också svara på deras frågor. Möjligen räknar de med att förövaren ska lyssna till deras berättelse. Jag förstår det så att förövaren i detta upplever att de man kränkt och skadat, *trots allt* vill ha med en att göra, även om det handlar om att de delger sin frustration, sorg eller sitt hat. Förövarna känner sig *räknade med*, i och med att anhöriga och brottsoffer *på något sätt* vill ha med dem att göra.

Jag har utifrån Ricoeurs filosofi också diskuterat tilltrons betydelse i relation till det svåras imperativ. Enligt Ricoeur finns det en tilltro inrymd i det intrinsikala imperativ

som är förbundet med en svår situation: "We feel [...] required or enjoined by the fragile to do something, to help, [...] the fragile as 'someone' who relies on us, expects our assistance and care and trusts that we shall fulfill our obligations. This bond of trust is fundamental."<sup>769</sup> När flera av mina intervjupersoner berättar att de inte kunde ljuga framför sina brottsoffer, att de måste berätta hur brottet och kränkningen gick till, så uppfattar jag att de drabbas av den tilltro som ryms i det intrinsikala imperativet. Jag tolkar det så att de uppfattar att imperativet riktas till dem i bemärkelsen *här måste jag göra något, här förväntas det att jag griper in, här försiggår något som inte borde vara så som det är*. Jag förstår det så att förövarens erfarenheter av att känna sig räknad med *som en människa* anknyter till den tilltro Ricoeur menar finns i imperativet.

Även om brottsoffrens berättelser rymmer starka negativa känslor gentemot förövaren, menar jag att detta är i sin ordning och faktiskt är viktigt, säkerligen för brottsoffren, men även för förövaren. Att konfronteras med den verkliga situationen, så som brottsoffren har det och har måst leva efter kränkningen utgör ytterligare grund för mina intervjupersoners rehumaniserande erfarenheter. Enligt Gobodo-Madikizela är den konfrontation med sina egna omänskliga handlingar som förövaren ställs inför i mötet med sina brottsoffer, också en essentiell del i en rehumaniserande process – för båda parter. Gobodo-Madikizela menar att när förövaren konfronteras med sina egna omänskliga handlingar och på samma gång bekräftar brottsoffret som en människa, som någon som lider och har drabbats av handlingarna, så agerar förövaren på ett *mänskligt sätt*. Gobodo-Madikizela beskriver det så att just ångern som många förövare i sammanhanget då upplever blir ett vittnesbörd om rehumanisering:

When perpetrators apologize and experience the pain of remorse, showing contrition, they are *acting as human beings*. [...] Remorse is a special language, which can only come from a deep feeling of pain about what one has done. [...] When perpetrators feel remorse, they are recognizing something they failed to see when they violated the victim, which is that victims feel and bleed just as others [...] Remorse, therefore, transforms the image of victim as object, to victim as human other.<sup>770</sup>

---

<sup>769</sup> Ricoeur, "Fragility and responsibility", 16. Se ovan en mer utförlig diskussion kring "Det svåras imperativ", kapitel sju.

<sup>770</sup> Gobodo-Madikizela, "Remorse, Forgiveness and Rehumanization", 20, 22, 23.

Gobodo-Madikizela menar att denna konfrontativa rehumaniserande process kan ske i ett utrymme där brottsoffer får möjlighet att berätta om kränkningarna och destruktionsen och där förövare ges möjlighet att erkänna sitt ansvar och svara an på brottsoffrets smärta och behov. Jag vill därför beskriva det så att den rehumaniserande processen i sammanhanget kring brott och kränkningar kan ske när parterna *vistas i ett utrymme som är så pass tryggt att kränkningarna blir tydliga, synliga, konfronterade, erkända och ges möjlighet att tas ansvar för.*

### **Genom att svara an på brottsoffrens behov känner förövarna sig mer mänskliga**

Den skuldens skaderiktning som jag ovan lyft fram som ett av skälen till att det i mötet mellan förövaren och brottsoffren skapas *transformerande möjligheter*, har också en *rehumaniserande* kapacitet. Skuldens skaderiktning förändrar flera förövars erfarenheter av självförakt, skuldens tyngd och problem med att sova, vilket medverkar till att de *känner sig som en människa igen*. Det som sker här, som jag förstår det, är att skuldens skaderiktning skapar ett utrymme av möjligheter som är kopplade till de handlingsuppmaningar som brottsoffrens berättelser ofta rymmer. När förövaren hör och svarar an på dessa handlingsuppmaningar erfar vederbörande att *jag kan svara, lyssna, erkänna, berätta hur brottet gick till*, vilket genererar kapacitetsstärkande erfarenheter som i sin tur medverkar till upplevelser av att *känna sig som en människa igen*.

Ricoeurs uttryck *Homo Capax* är talande i sammanhanget. Enligt Ricoeur är en människa en kapabel varelse i bemärkelsen att hon kan tillskrivas *och* tillskriver sig själv ansvar.<sup>771</sup> De kapacitetsstärkande erfarenheterna mina intervjupersoner uttalar (så som: *jag kan svara, lyssna, säga sanningen*) förstår jag just som denna kapacitet Ricoeur talar om i termer av att tillskrivas och tillskriva sig själv ansvar. Men det är inte enbart en människas kapacitet till ansvar som ryms i Ricoeurs tal om *Homo Capax*, det är också det lidande som livets begränsningar utgör i hennes liv.<sup>772</sup> Människan har kapaciteter att handla på samma gång som hennes kapaciteter är begränsade. Hon har varken ett obegränsat handlingsutrymme eller ett oändligt ansvar. Hon lever i det begränsade, med misslyckanden, fel och skuld, vilket både

---

<sup>771</sup> Ricoeur, *Homo Capax*, 263-267.

<sup>772</sup> *Ibid.*, 229 ff.

skapar lidande *och* kapacitet, människan är på en och samma gång ”*handlande och lidande*”. Som jag förstår det medverkar också handlandet till att lidandet blir lättare att bära.

Jag har beskrivit det som en paradox att när förövaren flyttar fokus från sig själv, sina behov av att sona, bli befriad och kanske till och med förlåten, till att fokusera på brottsoffren, deras lidande och deras behov – så erfar många befrielse. I detta avseende är mötets asymmetriska struktur en hjälp att värna detta förändrade fokus. Istället för att bearbeta och ta ansvar för sin existentiella skuld på egen hand eller genom att ”vara för sig själv”, ges förövaren möjlighet att bearbeta och ta ansvar för sin existentiella skuld genom att ”vara för den andre”, vilket enligt mina intervjupersoner genererar erfarenheter av befrielse. I detta skeende framträder också kapacitetsstärkande erfarenheter då förövaren svarar an på de behov som brottsoffren tydliggör, vilket jag menar ytterligare förstärker erfarenheterna av befrielse hos förövaren. Utifrån Lévinas filosofi förstår jag det subjektsblivande genom ansvarstagande som mötets asymmetriska struktur förmår generera, som en del av det som drabbar förövaren i mötet med brottsoffren. Förövaren ges kapacitet att ta ansvar genom att vara för den andre och blir därmed subjekt i sitt liv, vilket är en viktig och befriande erfarenhet för flera av mina intervjupersoner.

Bubers utgångspunkt för mötet med den andre är i grunden ömsesidighet och inte asymmetri. Det är också så jag förstår hans hållning i relation till ”att möta den människa inför vilken jag är skyldig”, även om detta inte kan sägas vara ett *Jag-Du* möte. Jag förstår det gottgörande mötet utifrån Buber som ett mellanmänskligt möte, där vardera part verkligen menar och vänder sig till den andre och som *utan vidare kan intensifieras och fullföljas till ömsesidighet*. Utifrån min argumentation med hjälp av Lévinas i förhållande till brottsoffermötets struktur och mina intervjupersoners svar, skiljer jag mig från Bubers utgångspunkt kring ömsesidigheten i mötet. I motsats till Buber hävdar jag att det framträder en asymmetri mellan den skyldiga människan och den inför vilken hon är skyldig, *åtminstone i de sammanhang som har med brott, trauman och kränkningar att göra*. Det är en ojämlig situation förövaren och brottsoffret befinner sig i, som inte utan vidare kan övergå i ömsesidighet eller dialog. Vidare är det enligt min uppfattning *just* asymmetrin som bidrar till förövarns subjektsblivande, kapacitetsstärkande och därmed befriande erfarenheter. Jag menar att det är *tack vare mötets asymmetriska struktur* som brottsoffren ges möjlighet att tala



och ställa sina frågor och som förövare kan axla sitt ansvar genom *att vara för den andre*. Men, här vill jag också understryka att jag förstår det så att det inte är den asymmetriska strukturen *ensam* som skapar dessa möjligheter – det är den asymmetriska strukturen *i ett tryggt rum* som i stor utsträckning bidrar till detta. Det trygga rum som jag menar att RR programmet utgör, ger mötet en tillitsfull karaktär. Detta ger den asymmetriska strukturen den funktionen att den borgar för möjligheter för brottsoffer att dela sina erfarenheter och för förövare att svara an genom att *vara för den andre*.

Det är vidare också asymmetrin som enligt min uppfattning värnar brottsoffrens rätt att gå in i mötet på sina egna villkor, utan krav på förståelse eller förlåtelse. Precis som Gobodo-Madikizela också understryker, är förövarens konfrontation med sina destruktiva och omänskliga handlingar en hjälp och en rehumaniseringsprocess både för förövaren och för brottsoffren, fast av olika skäl.

## Försoning

Det tredje skeendet jag identifierar i det utrymme som Buber inte diskuterar är en försonande process som påverkar den intersubjektiva kontexten. Det är inte en försonande process i bemärkelsen att de parter som möts blir vänner igen, eller självklart uppnår försoning. Jag vill snarare beskriva processen som steg mot eller påbörjad försoning, än som en avslutad process eller uppnådd försoning.

Det är i intersubjektiviteten transformationens möjligheter ligger, menar Gobodo-Madikizela och argumenterar för hur försoningens arbete handlar om skapandet av *en ny intersubjektiv kontext*. Att skapa möjligheter för att kunna leva tillsammans efter våld och svåra kränkningar är angeläget för alla parter som varit inblandade och delaktiga i kränkningar och trauman. I detta avseende handlar inte försoning om att komma överens om någonting, förhandla eller uppnå enighet, *det handlar om att låta förövare och brottsoffer vistas i det utrymme där smärtan och kränkningarna blir tydliga, synliggjorda, lyssnade till, konfronterade och erkända*. Att vistas i detta utrymme som Gobodo-Madikizela också beskriver som "the witnessing dance" innebär enligt mitt förmenande *inte* att försoning mellan två parter är uppnådd. Det innebär snarare att *stegen mot ett försonat liv* har påbörjats, bland annat genom att en rehumaniseringsprocess har inletts. När det gäller försoning i sammanhanget kring

brott, skuld och kränkningar måste försoningens arbete eller ”steg” börja i det att förövare och brottsoffer vistas i det utrymme där kränkningarna blir tydliga, synliggjorda, lyssnade till, konfronterade och erkända. Jag menar att det kan ske om utrymmet omgärdas av en asymmetrisk struktur i ett tryggt utrymme där inga krav på förlåtelse eller överenskommelser finns. Jag delar därmed inte Bubers uppfattning om vägen mot försoning, så som Friedman framställer den – att det gottgörande mötets syfte är att den skyldige ska kunna återinträda i dialog. Mötets syfte är, enligt mitt förmenande, att möjliggöra för förövare och brottsoffer att kunna *vistas i det utrymme där smärtan och kränkningarna blir tydliga, synliggjorda, lyssnade till, konfronterade och erkända*.

Det som jag däremot delar med Buber och som jag i mitt sammanhang tolkar som ett försoningens arbete *utifrån förövarens perspektiv* handlar om att *uppfatta sin förbundenhet* och *acceptera sin delaktighet*, det jag tidigare beskrivit som skuldens processer mot ett försonat liv:

På den uppmärksamme ställs sålunda kravet, att han ståndaktigt möter den pågående skapelsen. Den pågår som tal [...] [som] personliga vardagliga händelser. Det är i dem vi tilltalas, som de nu är, ”stora” eller ”små”, och de händelser som tycks oss stora överlämnar inte större tecken än de andra. I och med att vi uppfattar vår delaktighet, är vår hållning likväl ännu inte avgjord. Fortfarande kan vi alltid svepa in oss i tigandets mantel [...] Vad vi säger med vårt väsen, består i att vi tar itu med situationen, ger oss in i situationen, den, som just nu infunnit sig och vars yttre vi inte tidigare kände och inte kunde känna, därför att det ännu aldrig förekommit någon likadan.<sup>773</sup>

En skuldhändelse riktar sig till den skyldiga. Den skyldiga uppmärksammar ett krav, ett tilltal, något som angår just honom eller henne och inser att skuldhändelsen är förbunden med honom eller henne. Med andra ord, den skyldiga uppfattar därmed sin delaktighet. Men fortfarande är den skyldigas hållning inte avgjord, menar Buber. Den skyldiga kan välja att *svepa in sig i tigandets mantel* eller *ta itu med situationen med sitt väsen*. Att ta itu med situationen med sitt väsen handlar om att gå in i skuldens relationella och dialogiska sammanhang. Det handlar om att vända sig till den andre, till den man skadat, till just honom eller henne. Det handlar om att vända sig (hän) mot den andre (hän-vändelse), till skillnad från den självtillvändhet som är dess motsats och som utgör det-världens modus. Det handlar om att *acceptera sin*

---

<sup>773</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 51, 52, 53.

*delaktighet*. För att anknyta till Gobodo-Madikizela är det just det jag uppfattar ske i det hon beskriver som "the witnessing dance" och som jag förstår som rehumaniserande och försonande i det att *förövare och brottsoffer vistas i det utrymme där smärtan och kränkningarna blir tydliga, synliggjorda, lyssnade till, konfronterade och erkända*. Den nya intersubjektiva kontext Gobodo-Madikizela talar om i förhållande till försoningens arbete förstår jag utifrån mitt sammanhang som en kontext som är asymmetriskt strukturerad, i ett tryggt rum, på ett sådant sätt att kränkningarna blir synliggjorda, konfronterade och erkända. En försonande process i sammanhanget kring kränkningar, brott, skador och trauman måste därför, menar jag, vara asymmetrisk på ett sådant sätt att det är förövaren som ska uppfatta sin förbundenhet och acceptera sin delaktighet, inte brottsoffret.

Buber sammanfattar gottgörelsen som "ett försonat förhållande till världen",<sup>774</sup> vilket inrymmer både ett erkännande och någon form av aktiv försonande handling gentemot den skadade. Buber uttrycker sig i termer av "nytt tjänande",<sup>775</sup> "handlingarna på det vakna samvetets plan",<sup>776</sup> "återknytande till världen genom försoning",<sup>777</sup> "förvandlat förhållande till världen".<sup>778</sup> Att det inte är tillräckligt med insikten och uthålligheten kring skuld i Bubers försoningsprocess är uppenbart, även en återkopplande försoningsgärning i förhållande till den man är skyldig är nödvändig. Den försoningsgärning, den handling på det vakna samvetets plan, det nya tjänandet, det försonade förhållandet till världen, som Buber talar om handlar snarare om en grundläggande attityd hos den skyldiga gentemot världen och den andre, än om en specifikt definierad handling. Gottgörelsen kan därför liknas vid det som Friedman beskriver utifrån Bubers filosofi, som en djup mänsklig attityd som förändrar mitt förhållande till den andre och till världen:

---

<sup>774</sup> Buber, *Skuld och skuldkänsla*, 68.

<sup>775</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>776</sup> *Ibid.*

<sup>777</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>778</sup> *Ibid.*, 97.

What is vital here, however, is not philosophical theory but human attitude, not whether I "affirm" or "deny" the world in my soul, *but how I let my soul's attitude toward the world come to life, life that acts upon the world* [min kursivering].<sup>779</sup>

Utifrån Bubers ord tolkar jag den befrielse mina intervjupersoner ger uttryck för så att de i mötet med brottsoffren uppfattar sin förbundenhet och accepterar sin delaktighet. Befrielsen följer ur detta att kunna välja och kunna bli delaktig i brottsoffrens liv, till exempel genom att svara på deras frågor och säga sanningen till dem. Jag uppfattar det så att förövarna i mötet uppmärksammar att något sägs som angår dem. Brottssoffren vill ha svar på sina frågor, höra hur och varför förövaren begick brottet, och om vederbörande kommer att göra det igen – frågor och erfarenheter som angår förövarna, riktas till och kräver något av dem, just dem. Genom sina skuldhandlingar har de nämligen förbundits med sina brottsoffer. Att bli delaktig i brottsoffrens liv handlar för att låna Bubers ord, om att *uppfatta sig vara efterfrågad till förbundenhet* och därför avgöra sig genom att bekänna sin existentiella skuld inför dem och hjälpa dem att övervinna följderna av den. Avgörelsen handlar då om valet att inte *svepa in sig i tigandets mantel* då man uppmärksammat att någonting sägs en, utan att *svara genom att vara för den andre*.

## Sammanfattning

Det är framförallt tre skeenden jag ser framträda i det av mig förmodade utrymme, mellan den existentiella skuldbearbetningen och de erfarenheter av vändpunkt och befrielse som den som genomgått en existentiell skuld hänvisar till: *transformation*, *rehumanisering* och *försoning*. Dessa skeenden har jag identifierat i mina intervjupersoners svar och sedan diskuterat med hjälp av mina filosofiska reflektioner utifrån framförallt Lévinas och Ricoeur. Det jag då har sett är att dessa skeenden av *transformation*, *rehumanisering* och *försoning* är intimt förbundna med:

- en asymmetrisk struktur på mötet mellan förövaren och brottsoffren,
- en trygg plats där berättelser om kränkningens destruktion och omänsklighet kan delas, konfronteras och erkännas,

---

<sup>779</sup> Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, 348.

- möjligheter att svara an på de handlingsuppmaningar som brottsoffrens berättelser ofta rymmer, i stor utsträckning genom att förövaren förändrar sitt fokus från sig själv till den andre, genom att *vara för den andre*,
- att förövarens existentiella skuld finner en skaderiktning i mötet med dem vederbörande skadat.

Därför vill jag beskriva det utrymme som Buber inte närmare diskuterar och som denna avhandling är ett försök till förståelse av, som *ett utrymme av transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter, i vilket brottsoffer och förövare tillsammans kan skapa en ny intersubjektiv kontext utifrån ett asymmetriskt ramverk och en vilja att vistas i, erkänna, svara an på och konfrontera den destruktions och omänsklighet som brottet och kränkningen givit upphov till.*

Avslutningsvis vill jag bara berätta att jag *har mött några människor i mitt liv som har talat om för mig, hur de när de som skyldiga följde sitt vakna samvete och mötte sina brottsoffer, lyssnade till dem, svarade an på deras behov genom att vara för den andre och konfronterade sin egen omänsklighet – upplevde det som en vändpunkt, en befrielse och ett mänskliggörande....*

# Summary

## Introduction and methodological starting points

In one of his last essays, *Guilt and guilt feelings*, Martin Buber (1878-1965) discusses the necessity of acknowledging, identifying and confessing *existential guilt*, from the angle of the guilty person. Existential guilt is not, as Buber underlines, an inner feeling, something neurotic, a reaction towards a family taboo or the like, – it is *a rupture in the foundation of our existence*. Existential guilt is an ontological defined something, something you do know, a failure to the legitimate claim and address of the world. Existential guilt is about real events between persons, it arises when you violate relationships.

To be able to atone existential guilt you must, according to Buber, acknowledge, identify and confess your guilt, if possible, in front of the one you have harmed. Without entering the sphere of conscience and the process of reconciliation as well as making amends, Buber stresses that the guilty human being faces the risk of losing the connection with the foundation of existence. He/she loses the possibilities of reaching true existence, and Buber exemplifies different persons that have tried to escape this harsh process that processing existential guilt requires.

In Buber's discussions there is, according to my understanding, an area that lacks attention. This area deals with what happens when you as a guilty human being on the one hand have processed your existential guilt – and on the other hand the experiences that follow from this 'existential guilt processing', that Buber says he has heard people witness about. What happens in this area of "between?" The aim of this thesis is the examination of the area of the "between" the existential guilt processing and the experiences of relief and a turning point. In order to examine this area special attention is paid to the meeting between the guilty one and the one he/she has harmed.

From the perspective of 21 perpetrators, serving sentences at Pollsmoor Correctional Centre (Pollsmoor CC) in Cape Town, South Africa, I reflect upon their experiences of atoning existential guilt. The perpetrators have all participated in a Restorative Justice (RJ) program, conducted by Hope Prison Ministry (HPM), a Non Governmental Organization and a Baptist Church Organization working mainly with

prison ministry in the Western Cape. Furthermore they all have met with their victims of crime, either relatives or direct crime victims. With a phenomenological approach I have conducted qualitative, semi-structured interviews either at Pollsmoor CC or at half-way houses in Cape Town.

Two areas of interest have appeared in my interviews: firstly that the narratives exchanged in the encounter between the perpetrator and his/her victims of crime affects the perpetrator to a great extent. Secondly that the recognition and confession of existential guilt that the perpetrator makes in front of the ones he/she has harmed, contributes to experiences of relief and gaining capability. I discuss and examine these areas from a philosophical standpoint mainly with the help of Emmanuel Lévinas (1906-1995) and Paul Ricoeur (1913-2005), since they address subjectivity through responsibility in the meeting with the other as well as narrativity and recognition – areas that Buber, according to my understanding, doesn't pay attention to. My overall aim is to present a philosophical understanding to the process or area in between Buber's existential guilt processing and the experiences of relief that he says the guilty persons has.

### **Philosophical reflections**

The encounter between the perpetrator and the victims at the RJ program at Pollsmoor CC is asymmetrical due to the fact that there is no shared responsibility between them. For example, it is solely the perpetrator that is expected to listen in the encounter in order to be able to take on responsibility for the harm done to the victims. Since all encounters between perpetrators and victims relates to crimes, the language of *conflict* is not possible to use in this work. Instead I stress *violations* and *offenses* where asymmetry appears clearly between the parties. Also the asymmetry becomes a help for the perpetrator in order to become a subject in his/her life.

With focus on the asymmetrical relationship in the encounter with the other, Lévinas presents an understanding to some of the experiences of my interviewees, which I initially found peculiar, namely those of relief when meeting with the victims of crime and listening to their traumatic narratives and sometimes even experiencing their hatred. The shifting of focus, from me to you, that the RJ program underlines and Lévinas also highlights in his philosophy presents an understanding to this phenomenon. In Lévinas' philosophy the Other "breaks" with what I recognize as 'my

world, my understanding' of how things are and should be. The Other is the one that comes from the exterior and "brings me more than I contain". When meeting with the victims, the perpetrator receives from the Other beyond the capacity of the I and the situation 'becomes real' in the sense that the situation and the understanding of it no longer only belongs to the perpetrator. The victims' experiences affect the perpetrator into a situation where response is needed. When responding to the needs of the victims, the perpetrator experiences both subjectivity and capacity; experiences I interpret as the relief my interviewees witness about.

In the encounter also the shared narratives from the victims are of certain interest, since they affect both the understanding of the crime and the perpetrators attitude towards the victims and their traumatic experiences. In his narrative theory Ricoeur highlights how the narrative has the capacity to transform the action due to the 'vicarious imagination' it may evoke in relation to in another human beings life situation. The story has the ability to "transfer" us into the "kingdom of 'as if'", which means that it has the abilities to transfer us close to the experiences the story tells about. As well as being distanced, we need to be sufficiently involved in order to "provoke a reversal of our natural attitude to things and open up to novel ways of seeing and being".

When my interviewees tell about how they, due to the encounter with their victims, understood that they violated them, something you could expect them to have realized earlier, it is the capacity of the narrative I understand creates this possibility. When the stories from the victims is shared in an asymmetrical and safe enough environment and the perpetrators after the RJ program are prepared and instructed that their primary function is to listen, to "be there for the other", – a narrative space is created that helps the perpetrator attend to and understand the needs of the victims. Most victims' stories also highlight a fragility that calls for action. They tell about a situation that is, but should not be, which makes the perpetrator apprehend that he/she is requested and needs to do something in order to stop what should not be. Within this space of action, possibilities emerge for the perpetrator. Many of my interviewees tell about relieving experiences; despite the "impossible" situation in prison and facing the irreparability – *they are able to do something, at least they can tell the truth, at least they can answer the victims' questions.* The capacity that the encounter creates seems to be able to adress the suffering that the guilt creates in the perpetrators



life. Ricoeur's concept, *Homo Capax*, sums up these observations in the understanding of the "acting and suffering" human being to whom the road is long until he/she recognizes him/herself as the one he/she really is, a human being capable of different accomplishments.

The other area of interest in this thesis is the confessing or recognition that emerges in the encounter between the victims and the perpetrator. From the perspective of the African concept of *ubuntu* I understand the significance of the confession of guilt in front of the one you have harmed and violated, as a necessity, based on the fact that we as humans are intertwined with each other. It is because the guilt is a harm done in our relationships and because we have violated the human belongingness that we have to admit our wrongs. The recognition I reflect upon with the help of mainly Ricoeur is a broad concept that includes the acknowledgement of the identity as being the guilty one and the confession as 'being for the other', attending to and recognizing the other's needs. The South African professor in Psychology and the former commissioner in the Truth and Reconciliation Commission (TRC), Pumla Gobodo-Madikizela defines this recognition of harm being done to your victims as the beginning of a rehumanizing process that helps both the perpetrator and the victim.

## Conclusion

From the perspective of some perpetrators encountering their victims of crime, it appears in my philosophical reflections that the combination of a safe space, an asymmetrical situation and the confrontation with your inhumane actions, has the ability to create a transformative existential space for the perpetrator. This transformative existential space created, mainly centers around giving the existential guilt the "correct direction" and the transformative capacity of the narratives. Furthermore the exposure to the fragility in the victims' narratives and the confession as a way of "being-for-the-other" – transforms the victim as object to a human being and contributes to a rehumanizing process that affects both the perpetrator and the victim. The area I see Buber lacking in his discussions is an area of transformative, rehumanizing and reconciling possibilities where a new intersubjective context may be created through the willingness to share, confess, respond and to confront the destruction of the crime.

# Litteraturlista

- Achilles, Mary, och Lorraine Stutzman-Amstutz. "Responding to the needs of victims. What was promised, what has been delivered." I *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, redigerad av Dennis Sullivan och Larry Tift, 211-221. London: Routledge, 2006.
- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. 2. uppl. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Alvesson, Mats, och Kaj Sköldbberg. *Tolkning och reflektion. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. 2. uppl. Lund: Studentlitteratur, 2008.
- Anonyma Alkoholister. *Anonyma Alkoholister blir myndigt. AA:s första tjugo år*. Stockholm: AA förlag, 1957.
- Anners, Erik. *Svensk straffrätts historia*. Del 1. Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag, 1972.
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*. New York: Harcourt, 1978.
- . "Isak Dinesen: (1885-1962)". Förord till *Daguerreotypes and Other Essays*, av Isak Dinesen, vii-xxv. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Aspelin, Jonas. *Den mellanmännsliga vägen. Martin Bubers relationsfilosofi som pedagogisk vägvisning*. Stockholm/Stephag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 2005.
- . *Suveränitetens pris: en kritisk studie av självhjälpslitteratur*. Ludvika: Dualis Förlag, 2008.
- Bengtsson, Jan. *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968*. Göteborg: Daidalos, 1991.
- . red., *Med livsvärlden som grund. Bidrag till utvecklandet av en livsvärldsfenomenologisk ansats i pedagogisk forskning*. 2. uppl. Lund: Studentlitteratur, 2005.
- . *Sammanflätningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2001.
- Benktson, Benkt-Erik. *Existens och tro. Från Sokrates till Simone de Beauvoir*. Lund: Bo Cavefors Bokförlag, 1977.
- Bornemark, Jonna, och Fredrik Svenaeus, red. *Vad är praktisk kunskap?* Huddinge: Södertörns Högskola, 2009.
- Bourgeois, Patrick L. *Extension of Ricoeur's hermeneutic*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Braithwaite, John. *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- . *Restorative Justice and Responsive Regulation*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Bramsen, Isabel, Jørn Boye Nielsen, och Vibeke Vindeløv. *International konfliktløsning*. Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2016.
- Brottsförebyggande rådet. ”Återfall i brott 2014”. Hämtad 2017-07-03.  
<http://www.bra.se/publikationer/arkiv/publikationer/2017-05-31-aterfall-i-brott-2014.html>.
- Brounéus, Karin. ”Rethinking Reconciliation. Concepts, Methods, and an Empirical Study of Truth Telling and Psychological Health in Rwanda.” Diss., Uppsala universitet, 2008.
- Brown, Judith M. ”Wherefore Art ’Thou’ in the Dialogical Approach: The Relevance of Buber's Ideas to Family Therapy and Research.” *Australian & New Zealand Journal of Family Therapy* 36 no. 1 (2015): 188–203. Hämtad 2017-06-30. doi: 10.1002/anzf.1100.
- Brudholm, Thomas. *Resentments Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.
- . ”Vendepunktstänkningens vildeveje. En filosofisk kritik.” I *Vendepunkter. Religion mellem konflikt og forsoning*, redigerad av Lene Sjørup, 27–47. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2007.
- Bråkenhielm, Carl-Reinhold. *Förlåtelse. En filosofisk och teologisk analys*. Stockholm: Proprius Förlag, 1987.
- Bråkenhielm, Carl Reinhold, Maria Essunger och Katarina Westerlund, red. *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 2013.
- Bråkenhielm, Carl-Reinhold, och Göran Möller, red. *Tala om försoning. Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi*. Stockholm: Verbum, 2015.
- . *Liv i försoning. Om upprättelse i kyrka och samhälle*. Stockholm: Verbum, 2016.
- Buber, Martin. *Skuld och skuld känsla*. Översättning Monika Engström. Ludvika: Dualis Förlag, 1989. Originalutgåva *Schuld und Schuldgeföhle*. (Heidelberg: Lambert Schneider, 1958).
- . *Jag och du*. Översättning Margit och Curt Norell. Ludvika: Dualis Förlag, 1990. Originalutgåva *Ich und Du*. (Leipzig: Insel-Verlag, 1923).
- . *Dialogens väsen: traktat om det dialogiska livet*. Översättning Pehr Sällström. Ludvika: Dualis Förlag, 1993. Originalutgåva *Zwiesprache-Traktat vom dialogischen Leben*. (Berlin: Schocken-Verlag, 1932).
- . *Det mellanmänskliga*. Översättning Pehr Sällström. 2. uppl. Ludvika: Dualis Förlag, 1995. Originalutgåva *Elemente des Zwischenmenschlichen* ur *Die Schriften über das dialogische Princip*. (Heidelberg: Lambert Schneider, 1954).
- . *The Knowledge of Man: Selected Essays*. Översättning Maurice Friedman och Ronald Gregor Smith. New York: Humanity Books, 1998. Originalutgåva *Verke*, Vol. I, *Schriften zur Philosophie*. (München: Kösel Verlag och Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1962).

- . *Människans väsen*. Översättning Pehr Sällström. Ludvika: Dualis Förlag, 2005.  
Originalutgåva *Das Problem des Menschen*. (Heidelberg: Lambert Schneider, 1948).
- . *Distans och relation: Bidrag till en filosofisk antropologi*. Översättning Pehr Sällström.  
Ludvika: Dualis förlag, 2008. Originalutgåva *Urdistanz und Beziehung*. (Heidelberg:  
Lambert Schneider, 1951).
- . *Människans väg enligt den chassidiska läran*. Översättning Monica Engström. Ludvika:  
Dualis Förlag, 2008. Originalutgåva *Der Weg des Menschen, nach der chassidischen Lehre*.  
(Heidelberg: Lambert Schneider, 1960).
- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Cavarero, Adriana. *Relating narratives. Storytelling and selfhood*. Översättning Paul Kottman.  
London and New York: Routledge, 2000. Originalutgåva *Tu che mi guardi, tu che mi  
racconti*. (Milano, Giangiacomo Feltrinelli, 1997).
- Cederberg, Carl. "Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism." Diss.,  
Södertörns Högskola, 2010.
- Cerbone, David R. "Phenomenological method: Reflection, Introspection and Scepticism." I  
*The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, redigerad av Dan Zahavi, 7-25.  
Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Christie, Nils. "Conflicts as property." *British Journal of Criminology* 17 no.1 (1977):1-15.  
Hämtad 2017-05-30. doi: 10.1093/oxfordjournals.bjc.a046783.
- . *Lagom mycket kriminalitet*. Översättning Maria Hasselström. Stockholm: Natur och Kultur,  
2005. Originalutgåva *En passende mengde kriminalitet*. (Oslo: Universitetsforlaget,  
2004).
- . *Pinans gränser*. Översättning Suzanne Almqvist. Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag,  
1982. Originalutgåva *Limits to pain*. (Oslo: Universitetsforlaget, 1981).
- Cohn, Felicia. "Existential medicine: Martin Buber and physician-patient relationships." *The  
Journal of continuing education in the health professions* 21 no. 3 (2001): 170-81. Hämtad  
2017-07-01. doi: 10.1002/chp.1340210308.
- Dahlberg, Karin, och Nancy Drew och Maria Nyström. *Reflective lifeworld research*. Lund:  
Studentlitteratur, 2001.
- Dahlberg, Leif, och Hans Ruin, red. *Fenomenologi, teknik och medialitet*. Huddinge:  
Södertörns högskola, 2011.
- De Gruchy, John W. *Reconciliation. Restoring Justice*. London: SCM-Cantebury Press, 2002.  
Department of Correctional Services. Hämtad 2017-07-02. <http://www.dcs.gov.za>.
- . "Correctional Services act no. 111 of 1998". Hämtad 2017-07-02.  
[http://www.dcs.gov.za/Publications/Legislation/DCS%20Act%20111%20of%202008.p  
df](http://www.dcs.gov.za/Publications/Legislation/DCS%20Act%20111%20of%202008.pdf).
- Duffy, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*.  
London and New York: Continuum International Publishing Group, 2009.

- Else, Gerald Frank. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957.
- Ericson, Maria. "Encounters between Former Perpetrators and Their Victims: Prospects and Challenges for Reconciliation." I *The Moral Psychology of Terrorism: Implications for Security*, redigerad av Jahlil Roshandel och Nathan Lean, 79-118. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- . *Making and sharing the space among women and men. Some challenges for the South African church environment*. Stellenbosch: Sun Press, 2007.
- . *Reconciliation and the search for a shared moral landscape: an exploration based upon a study of Northern Ireland and South Africa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.
- Eriksson, Hans. *Assesment of Sida Support Through UNDP to Liberia Recovery and Rehabilitation*. Sida Evaluation 2008:50, Stockholm: Sida, 2008. Hämtad 2017-07-03. [http://www.sida.se/contentassets/72be679e17c44107af7d50f83affdae/200850-assessment-of-sida-support-through-undp-to-liberia-recovery-and-rehabilitation\\_1907.pdf](http://www.sida.se/contentassets/72be679e17c44107af7d50f83affdae/200850-assessment-of-sida-support-through-undp-to-liberia-recovery-and-rehabilitation_1907.pdf).
- Europaåret för utvecklingsamarbete. "Ny chans för fångar i Brasilien." Hämtad 2017-07-07. <https://europa.eu/eyd2015/sv/european-union/stories/week-49-new-chance-prisoners-brazil>.
- Evaldsson Anna-Karin. "Grass-roots reconciliation in South Africa." Diss., Göteborgs universitet, 2007.
- Falk, Bent. *I virkeligheden. Supervision i gestalt-terapeutisk sjalesorg*. København: Forlaget ANIS, 2006.
- Fareld, Victoria. *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet*. Göteborg: Glänta produktion, 2008.
- Fife, Stephen T. "Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Implications for Qualitative Family Research." *Journal of Family Theory & Review* 7 no. 3 (2015): 208–224. Hämtad 2017-04-05. doi: 10.1111/jftr.12087.
- Finlayson, Gordon James. "Conflict and Reconciliation in Hegel's Theory of the Tragic." *Journal of the History of Philosophy* 37 no. 3 (1999): 493-520. Hämtad 2017-07-01. doi: 10.1353/hph.2008.0809.
- Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. New York: Harper & Row, Publishers, 1960.
- . Introduktion till *Between Man and Man*, av Martin Buber, xiii-xxi. Översättning Ronald Gregor Smith. New York: Macmillan Publishing, 1965. (Essäsamling hämtad originalutgåvor: *Zwiesprache*, 1929, *Die Frage an den Einzelnen*, 1936, *Rede über das Erzieherische*, 1926, *Über Charaktererziehung*, 1939, *Was ist der Mensch*, 1938).
- . "Martin Buber's Final Legacy: *The Knowledge of Man*." *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 no.1 (1965): 4-9. Hämtad 2017-06-01. doi: 10.2307/1384249.
- . *Martin Buber's life and work. The Early Years 1878-1923*. London: Search Press, 1982.

- . "Dialogue, Confirmation and the Image of the Human." *Journal of Humanistic Psychology* 28 no. 2 (1988): 123-135. Hämtad 2017-06-25. doi: 10.1177/0022167888282012.
- . "Reflections on Hidden Existential Guilt." *The Humanistic Psychologist* 19 (1991): 277-288. Hämtad 2017-07-02. doi: 10.1080/08873267.1991.9986768.
- . "The Outreach of Dialogue." *Journal of Humanistic Psychology* 49 no. 4 (2009): 409-415. Hämtad 2017-07-02. doi: 10.1177/0022167812447297.
- Fridlund, Patrik. "Den oändliga vägen utur totaliteten. Ett engagemang för livet." *Religionsvetenskaplig internettidskrift* 14 (2012): 1-6. Hämtad 2017-07-02. <http://lup.lub.lu.se/record/2797512>.
- Fritzson, Ulrica. "Skuld och ansvar. Erfarenheter från ett möte." I *Tillvarons utmaningar. Religionsfilosofiska studier i erfarenhet, tro och mening*, redigerad av Thord Svensson, Ervik Cejvan, och Catharina Stenqvist, 51-75. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2012.
- Försoningsgruppen. Hämtad 2017-07-03. <http://www.forsoningsgruppen.se/>.
- Gade, Christian B.N. *A Discourse on African Philosophy. A New Perspective on Ubuntu and Transitional Justice in South Africa*. Rowman & Littlefield: Lexington Books, 2017.
- . "What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent." *South African Journal of Philosophy*, 31 no. 3 (2012): 484-503. Hämtad 2017-07-05. doi: 10.1080/02580136.2012.10751789.
- Garbarino, James. *Listening to killers*. Oakland: California University Press, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. *Sanning och metod i urval*. Översättning Arne Melberg. Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1997. Originalutgåva ur *Wahrheit und Methode*. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960).
- Gerhart, Mary. *The Question of Belief in Literary Criticism: An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, 1979.
- Giorgi, Amedeo. *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology. A Modified Husserlian Approach*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009.
- Gobodo-Madikizela, Pumla. *A human being died that night. A South African woman confronts the legacy of apartheid*. New York: Mariner Books, 2004.
- . "Empathetic Repair after Mass Trauma. When Vengeance is Arrested." *European Journal of Social Theory* 11 no. 3 (2008): 331-350. Hämtad 2017-07-02. doi: 10.1177/1368431008092566.
- . "Psychological Repair: The Intersubjective Dialogue of Remorse and Forgiveness in the Aftermath of Gross Human Rights Violations." *Journal of American Psychoanalytical Association* 63 no. 6 (2015): 1085-1123. Hämtad 2016-10-20. doi: 10.1177/0003065115615578.
- . "Remorse, Forgiveness and Rehumanization: Stories from South Africa." *Journal of Humanistic Psychology* 42 no. 1 (2002): 7-32. Hämtad 2017-07-06. doi: 10.1177/0022167802421002.

- . "Trauma, forgiveness and the witnessing dance: making public space intimate." *Journal of Analytical Psychology* 53 (2008): 169-188. Hämtad 2017-07-02. doi: 10.1111/j.1468-5922.2008.00715.x.
- Gobodo-Madikizela, Pumla och Chris Van Der Merwe, red. *Memory, Narrative and Forgiveness: Perspectives on the Unfinished Journeys of the Past*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Grødum, Kjetil. "Narrative Justice. A study of transitional justice in Cambodia discussed on the basis of elements from Paul Ricoeur's philosophy." Diss., Agders universitet, 2012. Hämtad 2017-07-18, [http://www.stiftelsenarkivet.no/files/Phd\\_Kjetil\\_Grodum\\_160102012\\_red.pdf](http://www.stiftelsenarkivet.no/files/Phd_Kjetil_Grodum_160102012_red.pdf).
- Guilherme, Alexandre. "Buber, Religion and Inclusion." I *New Perspectives in Philosophy of Education*, redigerad av David Lewin, Alexandre Guilherme och Morgan White, 162-181. London: Bloomsbury, 2014.
- Hægerstam, Glenn. *Den empatiska människan*. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2013.
- Haglund, Dick A.R. Inledning till *Fenomenologins idé*, av Edmund Husserl, 9-32. Översättning Jan Bengtsson. 2. uppl Göteborg: Daidalos, 1995. Original, andra utgåvan, *Die Idee der Phänomenologie*. (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).
- Hammerlin, Yngve, och Paul Leer-Salvesen. *Voldens ansikter. En dialog om ondskap, ansvar og håp*. Oslo: Cappelen Damm, 2014.
- Harris, Geoff. "Does restorative justice work? An evaluation of restorative justice programmes at Phoenix Zululand." I *Building peace from within*, redigerad av Sylvester Bongani Maphosa, Laura DeLuca och Alphonse Kasley, 74-84. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2014.
- Hayat, Pierre. Förord till *Alterity and Transcendence*, av Emmanuel Lévinas, ix-xxiv. Översättning Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999. Originalutgåva *Altérité et Transcendance*. (Montpellier: Fata Morgana, 1995).
- Haysom, Nicholas. *Towards an Understanding of Prison Gangs*. Cape Town: Institute of Criminology, University of Cape Town, 1981.
- Healing of Memories. Hämtad 2017-06-27. <http://www.healing-memories.org/>.
- Heidegger, Martin. *Varat och tiden*. Del II. Översättning Richard Matz. Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1992. Originalutgåva *Sein und Zeit*. (Tübingen: Max Niemeyer, 1927).
- Hermstad, Knut. "Forbrytelse og selvforståelse. Et bidrag til forståelsen av en gruppe menn dømt til fengsel for seksuelle overgrep, i lys av terapi, etikk, og strafferett." Diss., Trondheims universitet, 2006. Hämtad 2017-07-01. <https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/242774>.
- Homeros. *Odysseen*. Översättning Erland Lagerlöf. 2. uppl. Lund: C.W.K. Gleerups förlag, 1920. Hämtad 2017-07-03. <http://runeberg.org/homeody/0108.html>.

- Honneth, Axel. *Erkännande. Praktisk-filosofiska studier*. Översättning Carl-Göran Heidegren. Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2003. Originalutgåva *Das Andere der Gerechtigkeit*. (Berlin: Suhrkamp, 2000).
- Hostrup, Hanne. *Gestaltterapi. En introduktion i grundbegreppen*. Översättning Lena Wikström/Ole Schmidt. Stockholm: Bokförlaget Mareld, 2002. Originalutgåva *Gestaltterapi-Indföring i gestaltterapiens grundbegreber*. (København: Hans Reitzels Forlag, 1999).
- HPM. Hämtad 2017-07-02. <http://hopeprisonministry.org>.
- Husserl, Edmund. *Logiska Undersökningar*. Bd 3: *Undersökningar kring kunskapens fenomenologi och teori V-VI*. Översättning Jim Jacobson. Stockholm: Thales, 2002. Undersökning V publicerad första gången 1900 i *Logische Untersuchungen Bd. 2.1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (Översättningen följer den andra delvis omarbetade upplagan från 1913), Undersökning VI publicerad första gången med titeln *Logische Untersuchungen Bd 2.2 Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (Översättningen följer den andra delvis omarbetade upplagan från 1921) (Halle: Max Niemeyer, 1901).
- . "Phenomenology." I *The Continental Philosophy Reader*, redigerad av Richard Kearney och Mara Rainwater London: Routledge, 1996.
- Hutchinson, Emma, och Roland Bleiker. "Emotional Reconciliation. Reconstituting Identity and Community after Trauma." *European Journal of Social Theory* 11 no. 3 (2008): 385-403. Hämtad 2017-07-01. doi: 10.1177/1368431008092569.
- IARS. "Restorative Justice." Hämtad 2017-07-03. <http://www.iars.org.uk/>.
- Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Illman, Ruth, och Peter Nynäs. *Kultur, människa, möte. Ett humanistiskt perspektiv*. Lund: Studentlitteratur 2005.
- Illman, Ruth. *Ett annorlunda Du. Reflektioner kring religionsdialog*. Göteborg: Makadam, 2006.
- . "Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete." Diss., Åbo Akademi, 2004.
- International Institute for Restorative Practices. "From Wagga Wagga to Minnesota." Hämtad 2017-07-02. <http://www.iirp.edu/eforum-archive/4216-from-wagga-wagga-to-minnesota>.
- Institute for Criminal Policy Research, ICPR. "World prison brief data/South Africa." Hämtad 2017-07-02. <http://www.prisonstudies.org/country/south-africa>.
- Isdal, Per. *Meningen med våld*. Översättning Ordkonst Leif Magnusson. Stockholm: Gothia Förlag, 2001. Originalutgåva *Meningen med volden*. (Oslo: Kommuneförlaget, 2000).
- Israel, Joachim. *Martin Buber: Dialogfilosof och sionist*. Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur, 1998.



- Jaspers, Karl. *Introduktion till filosofin*. Översättning Anders Byttner. Stockholm: Orion/Bonniers, 1963. Originalutgåva *Einführung in die Philosophie*. (München: R. Piper & Co, 1953).
- Jantzen, Grace M. *Becoming divine. Towards a feminist philosophy of religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Johansson, Anna. *Narrativ teori och metod. Med livsberättelsen i fokus*. Lund: Studentlitteratur, 2005.
- Johnstone, Gerry. *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*. Cullompton: Willan Publishing, 2002.
- . red. *A Restorative Justice Reader. Texts, sources and context*. Cullompton: Willan Publishing, 2005.
- Johnstone, Gerry, och Daniel W. Van Ness, red. *Handbook of restorative justice*. Cullompton: Willan Publishing, 2007.
- Jokinen, Heidi. ”Medling vid brott. En begreppslig analys av en konfliktlösningsmetod i en senmodern tid.” Diss., Åbo Akademi, 2011.
- Kearney, Richard. *Dialogues with Continental thinkers. The phenomenological heritage*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- . red. *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. London: Sage, 1996.
- . *On Stories*. New York: Routledge, 2002.
- . *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.
- Kemp, Peter. *Emmanuel Lévinas. En introduktion*. Översättning Rikard Hedenblad. Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1992. Originalutgåva *Lévinas*. (København: Anis Forlag, 1991).
- . Inledning till *Etik och oändlighet. Samtal med Philippe Nemo*, av Emmanuel Lévinas, 11-25. Översättning Maria Gunnarsson Contassot. 2. uppl. Stockholm/Stehag: Symposium Bokförlag & Tryckeri, 1990.
- Kemp, Peter, och Bengt Kristensson. Inledning till *Från text till handling. En antologi om hermeneutik* av Paul Ricoeur, 9-29. Översättning Margareta Fattou, Peter Kemp och Bengt Kristensson. 4. uppl. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1993.
- Kepnes, Steven. *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Kjellqvist, Else-Britt. ”Guilt – Freud and Buber.” *The Scandinavian Psychoanalytical Review* 23 (2000): 231-248. Hämtad 2017-07-01. doi: 10.1080/01062301.2000.10592602.
- Klemm, David E. *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*. Cranbury, N.J.: Bucknell University Press, 1983.
- Kristensson Uggla, Bengt. *Kommunikation på bristningsgränsen: en studie i Paul Ricoeurs projekt*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1994.
- . *Gränspassager. Bildning i tolkningens tid*. Stockholm: Santérus Förlag, 2012.

- Kurtén, Tage. *Bakom livshållningen. Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*. Åbo: Åbo Akademi, 1997.
- Kurtén, Tage och Joakim Molander, red. *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur, 2005.
- Kurtén, Tage. "Livstro, teologi och livsåskådningsvetenskap. Bortom religiöst och sekulärt." I *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning*, redigerad av Carl-Reinhold Bråkenhielm, Maria Essunger och Katarina Westerlund, 127-152. Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 2013.
- Kurzweil, Edith. *The Age of Structuralism. From Lévy-Strauss to Foucault*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.
- Kvale, Steinar, och Svend Brinkman. *Den kvalitativa forskningsintervjun*. 2. uppl. Översättning Sven-Erik Torhell. Lund: Studentlitteratur, 2009.
- Larson Sawin, Jennifer, och Howard Zehr. "The ideas of engagement and empowerment." I *Handbook of Restorative Justice*, redigerad av Garry Johnstone och Daniel W. Van Ness, 41-58. Cullompton: Willan Publishing, 2007.
- Leer-Salvesen, Paul. *Etter drapet. Samtaler om skyld og soning*. Oslo: Universitetsforlaget, 1988.
- . *Att döda. Samtal kring skuld och straff*. övers. Staffan Kjällström. Stockholm: Rabén & Sjögren, 1990.
- . *Menneske og straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 1991.
- . *Forsoning etter krenkelseser*. Bergen: Fagboksforlaget Vigmostad & Bjørke, 2009.
- Leijonhufvud, Madeleine, och Suzanne Wennberg. *Straffansvar*. 6. uppl. Stockholm: Nordstedts Juridik, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Översättning Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. Originalutgåva *Totalité et infini*. (Paris: Le livre de poche, 1961).
- . *Difficult freedom: Essays on Judaism*. Översättning Seán Hand. London: Athlone, 1990. Originalutgåva *Difficile Liberté*. (Paris: Albin Michele, 1976).
- . *Etik och oändlighet. Samtal med Philippe Nemo*. Översättning Maria Gunnarsson Contassot. 2. uppl. Stockholm/Stehag: Symposium Bokförlag & Tryckeri, 1990. Originalutgåva *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. (Paris: Livre de poche, 1982).
- . *Entre nous: on thinking-of-the-other*. Översättning Michael B. Smith och Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998. Originalutgåva *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. (Paris: Grasset, 1991).
- . *Alterity and Transcendence*. Översättning Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999. Originalutgåva *Altérité et Transcendance*. (Montpellier: Fata Morgana, 1995).

- . *Otherwise than being, or, Beyond essence*. Översättning Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997. Originalutgåva *Autrement qu'être*. (Paris: Le livre de poche, 1974).
- . "On Buber." I *Lévinas and Buber: dialogue and difference*, redigerad av Peter Atterton, Matthew Calarco och Maurice Friedman, 32-37. Pittsburgh: Duquesne University Press 2004.
- Lingis, Alphonso. Introduktion till *Otherwise than being, or, Beyond essence*, av Emmanuel Lévinas. Översättning Alphonso Lingis, xvii-xxvii. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997.
- Lunds universitet. "Dokumentering och arkivering av forskningsmaterial." Hämtad 2017-07-04. <http://www.lub.lu.se/service-och-verksamhet/forskningsdata/datahantering/bevara-och-langtidslagra-forskningsdata>.
- . "Religionsfilosofi." Hämtad 2017-07-03. <http://www.ctr.lu.se/forskning/forskarutbildningsamnen/religionsfilosofi/>.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Översättning Geoff Bennington och Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984. Originalutgåva *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*. (Paris: Les Editions de Minuit, 1979).
- Löfmarck, Madeleine. *Straffansvar. Kompendium över straffrättens allmänna del utarbetat som ett led i framställningen av en ny lärobok för grundkursen i straffrätt*. Stockholm: Stiftelsen Juristförlaget vid Stockholms universitet, 1985.
- Løgstrup, Knud Ejler. *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. København: Gyldendal, 1978.
- Lötter, J.M. "Prison Gangs in South Africa: A description." *South African Journal of Sociology* 19 no. 2 (1989): 67-75. Hämtad 2017-07-05. doi: 10.1080/02580144.1988.10520085.
- Mathiassen, Charlotte. "Fanget i tilværelsen? Casestudier om fastlåsthed og forsøg på frigørelse." Diss., Köpenhamns universitet, 2004.
- Molander, Joakim. "Straff och moral." I *Homo moralis. Människan och rättssambället*, redigerad av Tage Kurtén och Joakim Molander, 121-139. Lund: Studentlitteratur, 2005.
- Musetto, Andrew P. "Martin Buber and Psychotherapy." *Journal of Contemporary Psychotherapy* 12 no. 1 (1981): 31-38. Hämtad 2017-07-02. doi: 10.1007/BF00946231.
- Morag, Raya. *Waltzing with Bashir: Perpetrator, Trauma and Cinema*. London: I.B. Tauris, 2013.
- Moseley, Amanda Jane. "A Theology of Interconnectivity: Buber, Dialogue and Cyberspace." Diss., Kent University, 2015.
- Møller, Mogens (pseudonym). *I fars vold*. Oslo: Kommuneforlaget, 2000.
- Nationalencyklopedin. "Fenomen." Hämtad 2017-07-02. <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/phenomen>.

- . "Försoning." Hämtad 2017-07-02.  
<http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/försoning>.
- . "Reflexion." Hämtad 2017-07-03.  
<http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/reflexion>.
- . "Sydafrika." Hämtad 2017-07-02.  
<http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/sydafrika>.
- New World Encyclopedia. "Metanarrativ." Hämtad 2017-07-03.  
<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Metanarrative>.
- Nordström-Lytz, Rita. "Att möta den andra. Det pedagogiska uppdraget i ljuset av Martin Bubers dialogfilosofi." Diss., Åbo Akademi, 2013. Hämtad 2017-07-02.  
<http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-12-2927-5>.
- Nussbaum, Martha C. *Känslans skärpa, tankens inlevelse: essäer om etik och politik*. Översättning Zagorka Zivkovic. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1995.
- Online Etymology Dictionary. "Peripeti." Hämtad 2017-04-01.  
[http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=PERIPETEIA](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=PERIPETEIA).
- Pellauer, David, och Bernard Dauenhauer. "Paul Ricoeur." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), redigerad av Edward N. Zalta. URL =  
[<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ricoeur/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ricoeur/).
- Pinnock, Don. *Gang Town*. Cape Town: Tafelberg, 2016.
- Pivčević, Edo, red. *Phenomenology and Philosophical Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Plaatjies, Minette F. "A model for implementation of restorative justice in the South African correctional system." Diss., UNISA, 2008. Hämtad 2017-07-03.  
<http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/1487/thesis.pdf?sequence=1>.
- Praeg, Leonhard. *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Putnam, Hilary. *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- Quakers in the world. Hämtad 2017-07-07. <http://www.quakersintheworld.org/quakers-in-action/52/Practitioners-in-Criminal-Justice-Systems>.
- Rainwater, Mara. "Refiguring Ricoeur: narrative force and communicative ethics." I *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action, redigerad av Richard Kerney*, 15-22. London: Sage Publications, 1996.
- Repstad, Pål. *Närhet och distans: Kvalitativa metoder i samhällsvetenskap*. 4. upplagan. Översättning Björn Nilsson, Lund: Studentlitteratur, 2007. Originalutgåva *Mellom nærhet og distanse* (Oslo: Universitetsforlaget, 2007).
- . "Empiriska undersökningar av livsåskådningar – kvalitativa och kvantitativa metoder." I *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning*, redigerad av Carl-Reinhold

- Bråkenhielm, Maria Essunger och Katarina Westerlund, 229-255. Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 2013.
- ”Restore.” Hämtad 2017-07-02. [www.restore.org.za](http://www.restore.org.za).
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 1. Översättning Kathleen McLaughlin och David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984. Originalutgåva *Temps et Récit*. (Paris: Editions de Seuil, 1983).
- . *Time and Narrative*. Vol. 2. Översättning Kathleen McLaughlin och David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985. Originalutgåva *Temps et Récit*. (Paris: Editions de Seuil, 1984).
- . *Time and Narrative*. Vol. 3. Översättning Kathleen Blamey och David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Originalutgåva *Temps et Récit*. (Paris: Editions de Seuil, 1985).
- . ”Life in Quest of Narrative.” I *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, redigerad av David Wood, 20-34. London and New York: Routledge, 1991.
- . Narrative Identity.” *Philosophy Today* 35 no. 1 (1991): 73-81. Hämtad 2017-05-01. doi: 10.5840/philtoday199135136.
- . *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*, redigerad av Peter Kemp och Bengt Kristensson. Översättning Margareta Fattou, Peter Kemp och Bengt Kristensson. 4. uppl. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1993. Utdrag ur originalutgåva *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*, II, (Paris. Editions du Sueil, 1986).
- . *Oneself as Another*. Översättning Kathleen Blamey. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992. Originalutgåva *Soi-même comme une autre* (Paris: Editions de Seuil, 1990).
- . ”Fragility and responsibility.” I *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, redigerad av Richard Kearney, 15-22. London: Sage Publications, 1996. Originalartikel ”Responsabilité et fragilité.” *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique* 76 no. 1 (2003): 127-141. Hämtad 2017-05-01. doi: 10.3406/chris.2003.2415.
- . ”On Life Stories.” I *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*, av Richard Kearney, 157-171. Aldershot: Ashgate, 2004.
- . *Homo Capax. Texter av Paul Ricoeur om etik och filosofisk antropologi i urval av Bengt Kristensson Uggla*. Översättning Eva Backelin. Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2011. ”Appropriation” är hämtad från *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation* (Paris. Editions de la Maison des sciences de l'homme & Cambridge University Press, 1981). ”Le soi et la visée éthique”, ”Le soi et la norme morale” och ”Le soi et la sagesse pratique: la conviction” är hämtade från *Soi-même comme un autre*. (Paris. Editions du Sueil, 1990), ”Se reconnaître soi même” är hämtad från *Parcours de la reconnaissance* (Paris. Editions Stock, 2004).
- Riksarkivet. ”Riksarkivets arkiveringsregler.” RA-FS 1999. Hämtad 2017-07-02. <https://riksarkivet.se/rafs?pdf=rafs/RA-FS%201999-01.pdf>.

- Runquist, Christina. *Dynamisk dialog – En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. Skellefteå: Norma Bokförlag, 1998.
- Rypi, Anna, och Veronika Burcar. *Medlingens moral, emotioner och mångfald*. Malmö: Bokbox Förlag, 2012.
- Schilbrack, Kevin. *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- Scott, John G., Rebecka G. Scott, William L. Miller, Kurt C. Stange och Benjamin F. Crabtree. "Healing relationships and the existential philosophy of Martin Buber." *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 4 no.1 (2009) 11-20. Hämtad 2017-05-01. doi: 10.1186/1747-5341-4-11.
- Sharon, Todd. *Learning from the Other: Levinas, Psychoanalysis, and the Ethical Possibilities in Education*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Sherman, Lawrence W. och Heather Strang. *Restorative Justice: The evidence*. London: The Smith Institute, 2007.
- Simms, Karl. *Paul Ricoeur*. London and New York: Routledge, 2003.
- Smith, Ronald Gregor. *Martin Buber*. Översättning Margareta Edgardh. Ludvika: Dualis förlag, 1992. Originalutgåva *Martin Buber*. (Atlanta: John Knox Press, 1966).
- Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Stamatakis, Nikolaos, och Christophe Vandeviver. "Restorative justice in Belgian prisons: the result of an empirical research." *Crime, Law and Social Change* 59 (2013): 79-111. Hämtad 2017-07-12. doi: 10.1007/s10611-012-9408-8.
- Steinberg, Jonny. *Nongoloza's Children: Western Cape Prison Gangs during and after apartheid*. Johannesburg: Centre for the Study of Violence and Reconciliation, 2004. Hämtad 2017-07-01. <http://www.csvr.org.za/docs/correctional/nongolozaschildren.pdf>.
- . *The Number. One man's search for identity in the Cape underworld and prison gangs*. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2004.
- Strang, Heather. *Repair or Revenge: Victims and Restorative Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Strang, Heather, och John Braithwaite, red. *Restorative Justice. Philosophy to Practice*. Burlington Vermont: Ashgate Publishing, 2000.
- . *Restorative Justice and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Svenska Akademiens Ordlista. "Försoning." Hämtad 2017-07-02. <http://runeberg.org/saol/11-6/0173.html>.
- Svensson, Thord, och Ervik Cejvan, och Catharina Stenqvist, red. *Tillvarons utmaningar. Religionsfilosofiska studier i erfarenhet, tro och mening*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2012.

- Sveriges Riksdag. Regeringens proposition 1982/83:85, 29. Hämtad 2017-07-02.  
<http://data.riksdagen.se/fil/f2afd320-cd2c-40bf-9c47-4ee37e52f9ab>.
- . Personuppgiftslag 1998:204. Hämtad 2017-07-02.  
[https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/personuppgiftslag-1998204\\_sfs-1998-204](https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/personuppgiftslag-1998204_sfs-1998-204).
- Sällström, Pehr. Förord till *Det mellanmänskliga*, av Martin Buber, 7-14. Ludvika: Dualis Förlag, 1995.
- . Förord och efterskrift till *Människans väsen*, av Martin Buber, 7-13 och 157-191. Ludvika: Dualis Förlag, 2005.
- The Amy Biehl Foundation. "Amy Biehl." Hämtad 2017-07-02. <http://www.amybiehl.org/>.
- The Chicago Manual of Style 16. utg. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.
- The European Forum for Restorative Justice. "Restorative Justice." Hämtad 2017-07-03.  
<http://www.euforumrj.org>.
- The Numbers gang. Hämtad 2017-07-02. <http://thenumbersgang.weebly.com/the-sabela.html>.
- Toews, Barb. *The Little Book of Restorative Justice for People in Prison. Rebuilding the Web of Relationships*. Intercourse: Good Books, 2006.
- Truth and Reconciliation Commission*, Final report Vol. 1-7 Hämtad 2017-07-03.  
<http://www.justice.gov.za/Trc/report/index.htm>.
- Tutu, Desmond Mpilo. *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday, 1999.
- Törnberg, Anton, och Petter Törnberg. "Modelling free social spaces and the diffusion of social mobilization." *Social Movement Studies* 16 no. 2 (2017): 182-202. Hämtad 2017-05-01. doi: 10.1080/14742837.2016.1266243.
- Universiteit Utrecht. "Perpetrator Studies Network." Hämtad 2017-07-02.  
<https://perpetratorstudies.sites.uu.nl/>.
- Uppsala universitet. "Religionsfilosofi." Hämtad 2017-07-03.  
<http://www.teol.uu.se/Forskning/Forskningsamnen/Religionsfilosofi/>.
- Valdés, Mario J., red. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
- Van Manen, Max. "Phenomenology of Practice." *Phenomenology & Practice* 1 no. 1, (2007): 11–30. Hämtad 2017-07-03. <http://www.maxvanmanen.com/files/2011/04/2007-Phenomenology-of-Practice.pdf>.
- Van Ness, Daniel W. "Prisons and restorative justice." I *Handbook of restorative justice*, redigerad av Garry Johnstone och Daniel W. Van Ness, 312-325. Cullumpton: Willan Publishing, 2007.
- Van Ness, Daniel W. och Karen Heetderks Strong. *Restoring Justice. An Introduction to Restorative Justice*. 5. uppl. Waltham: Anderson Publishing, 2015.

- Van Onselen, Charles. *The Small Matter of a Horse. The Life of 'Nongoloza' Mathebula, 1867-1948*. 2. uppl. Pretoria: Protea Book House, 2008.
- Vetenskapsrådet. "God forskningsseed." *Vetenskapsrådets rapportserie 1* (2011). Hämtad 2017-07-07. file:///C:/Users/admin/Downloads/2011\_01%20(1).pdf.
- Vindeløv, Vibeke. "Forsoning og retfærdighed." I *Vendepunkter. Religion mellem konflikt og forsoning*, redigerad av Lene Sjørup, 91-109. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2007.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- . *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2006.
- WP7. "D7.14a: Where Idem-Identity meets Ipse-Identity. Conceptual Explorations." *Future of Identity in the Information Society (FIDIS)*, redigerad av Mireille Hildebrandt, Bert-Jaap Koops och Katja de Vries, 507512 (2005). Hämtad 2017-07-06. [http://www.fidis.net/fileadmin/fidis/deliverables/fidis-WP7-del7.14a-idem\\_meets\\_ipse\\_conceptual\\_explorations.pdf](http://www.fidis.net/fileadmin/fidis/deliverables/fidis-WP7-del7.14a-idem_meets_ipse_conceptual_explorations.pdf).
- Westphal, Merold. "Phenomenology and Existentialism." I *A Companion to Philosophy of Religion*, redigerad av Charles Taliaferro, Paul Draper och Philip L. Quinn, 167-176. 2. uppl. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. Hämtad 2017-03-01. doi: 10.1002/9781444320152.ch18.
- White, Morgan och Guilherme, Alexandre. "I and Thou: The educational lessons of Martin Buber's dialogue with the conflicts of his times." *Educational Philosophy and Theory* 44 no. 9 (2012): 979-996. Hämtad 2017-05-01. doi: 10.1111/j.1469-5812.2010.00681.
- Whitear-Nel, Nicci. "Law of Evidence." *South African Journal of Criminal Justice*, 24 no. 3 (2011): 382-398.
- Wyschogrod, Edith. *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Yamamoto, Eric, K. *Interracial Justice. Conflict and Reconciliation in Post-Civil Rights America*. New York: New York University Press, 1999.
- Zehr, Howard. *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*. Scottsdale: Herald Press, 2005.
- . *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse: Good Books, 2002.
- Åbo Akademi. "Religionsfilosofi." Hämtad 2017-07-03. <http://www.abo.fi/fakultet/presentationsteologisketik>.
- Åkerberg, Hans. *Tolkning och förståelse. Metodfrågor, data och tolkningar för religionspsykologiska interpretationsövningar*. 2. uppl. Lund: Studentlitteratur, 1984.
- . *Hermeneutik och pedagogisk psykologi. Premisser för tolkning och förståelse inom beteendevetenskap*. Stockholm: Nordstedts Förlag, 1986.





# Appendix

## Intervjuer

### 2012<sup>780</sup>

Intervju med Glenn vid ingången till Pollsmoor CC, den 13 november 2012. Glenn var frigiven vid intervjutillfället och hade varit på besök under en RR vecka.

Intervju med Tina på Pollsmoor CC, Batho Pele Training Centre, 16 november 2012. Tina var vid intervjutillfället frigiven och arbetade ideellt för HPM.

Intervju med Bella på Pollsmoor CC, Batho Pele Centre, den 16 november 2012. Precis som Tina var Bella vid intervjutillfället frigiven och arbetade ideellt för HPM.

Intervju med Alicia i hennes hem i Clearmont, den 22 november 2012. Alicia var vid intervjutillfället frigiven.

### 2013

Intervju med Jahmal på Pollsmoor CC, Medium B, 22 juli 2013.

Intervju med Ralph på Pollsmoor CC, Medium B, 23 juli 2013.

Intervju ett med Andy på Pollsmoor CC, Medium B, 23 juli 2013.

Intervju med Nicolas på Pollsmoor CC, Medium C, 24 juli 2013.

Intervju med Bobby på Pollsmoor CC, Medium B, 24 juli 2013.

Intervju med Johnny på Pollsmoor CC, Medium B, 25 juli 2013.

---

<sup>780</sup> Samtliga intervjuer jag företagit under november 2012 har skett med personer som vid tillfället varit frigivna. Eftersom jag i november 2012 ännu inte erhållit mitt tillstånd från DCS, men väl från etikprövningsnämnden i Sverige, kunde jag enbart intervju de som inte stod under DCS ansvar. Av detta skäl har jag avstått från att i mitt arbete inkludera fyra intervjuer med intagna förövare som jag företog under 2012.

Intervju med Dan på Pollsmoor CC, Medium B, 26 juli 2013.  
Intervju med Raymond på Pollsmoor CC, Medium B, 26 juli 2013.  
Intervju ett med Martin på Pollsmoor CC, Medium B, 27 juli 2013.  
Intervju med Peter på Pollsmoor CC, Medium B, 14 oktober 2013.  
Intervju två med Martin på Pollsmoor CC, Medium B, 14 oktober 2013.  
Intervju med Patric på Pollsmoor CC, Medium B, 15 oktober 2013.  
Intervju två med Andy på Pollsmoor CC, avdelning Medium B, 21 oktober 2013.

## **2014**

Intervju med Rod på Pollsmoor CC, Medium B, 19 mars 2014.  
Intervju tre med Andy på halvvägshuset Beth Rapha-House of Healing, 21 mars 2014.  
Intervju med Maria på halvvägshuset Beauty for Ashes, 26 mars 2014.  
Intervju med Anna på Pollsmoor CC, kvinnoavdelning, 26 mars 2014.  
Intervju med Wendy på halvvägshuset Beauty for Ashes, 28 mars 2014.  
Intervju med Lucia på Pollsmoor CC, kvinnoavdelning, 29 mars 2014.  
Intervju med Tara på Pollsmoor CC, kvinnoavdelning, den 29 mars 2014.

## **Deltagande observationer**

Deltagande observationer under RR programmet på Pollsmoor CC: juli 2013,  
oktober 2013, mars 2014.  
Deltagande observation under RR programmet på Malmesbury CC, februari 2015.

## **VOD**

Observation från VOD på Malmesbury CC, 6 mars 2015.

## Intervjufrågor

- Varför anmälde du dig till RR programmet?
- Berätta om programmet.
- Vad var viktigt för dig under programmet?
- Vad tänker du om (din) skuld?
- Hur kändes det att möta ditt/dina anhöriga och/eller brottsoffer?
- Är det någon skillnad på att erkänna inför domstolen och inför brottsoffren?
- Räcker det inte att du har erkänt ditt brott och din skuld inför rätten och nu gör det du blivit ålagd – avtjänar ditt straff? Varför också träffa brottsoffren och erkänna inför dem? Alternativt har jag sagt: jämför erkännandet inför rätten med erkännandet inför brottsoffren.
- Räcker det inte att du avtjänar ditt straff och ber Gud om förlåtelse?
- Hur kändes det efteråt, efter mötet? Hur känns det nu när det gått en tid efter mötet?



In partnership with the Department of Correctional Services (DCS) in Correcting the behaviour of the offender through Rehabilitation, Transformation and Spiritual Development and Care since 1991

A Ministry and Message of Reconciliation 2 Corinthians 5: 17 – 20  
UNITING – ENCOURAGING – EQUIPPING (International Prison Chaplains Association' Mission)

**Address:** Pollsmoor Management Area – Cape Town – Republic of South Africa  
"Batho Pele" Training Centre – Private Bag X4 TOKAI, 7966 Tel. 021-701-8061 Fax. 021-701-0888  
[jonathan@hopepm.org](mailto:jonathan@hopepm.org) – [jenny@hopepm.org](mailto:jenny@hopepm.org)  
**Association Incorporated under Section 21**

Registered Service Provider with the Department of Correctional Services (DCS)



**We support DCS with:**

The Promotion of Corrections as a Societal Responsibility  
The Promotion of the Offender Rehabilitation Path  
Translating the White Paper on Corrections into practice

We prayerfully trust for effective Personal Restoration, Transformation/Rehabilitation and Social Re-integration of Offenders



## Restorative Justice (RJ) Course One

(Implemented in a custodial setting since 2001)

© 2008 Hope Prison Ministry

**PLEASE NOTE:**

To be effective in terms of the Restorative Justice process, this course has to be presented in its entire context and the 36 hours allocated for the course. Please do not present this course without our permission.

Training regarding Restorative Justice and how to present this course is available on request.



The principle of Restorative Justice is a compass pointing in a direction, it is not a map.

Restorative Justice is a structured intervention process that addresses the factors directly linked to offenders' criminal behaviour.

**The primary goal of Restorative Justice is to put the victim at the centre of the criminal justice system**

- Realized that crime breakdown/destroy relationships.
- The broken relationship needs to be discussed through a victim & offender mediation.(VOM)
- To realize that the offender's sentence is not making up for the brokenness and harm caused by crime.
- Offenders need to Focus on the HARM caused by crime. (Face the reality done to victims)
- ADDRESS and DISCUSS that harm/damaged with the intent to apologize and make amends
- Embrace a different way of thinking about crime;
- Take responsibility for past, present and future actions and behaviour.
- 

**CRIME = DISRESPECT (Dr. H. Zehr)**

Rod Carter, Director, Restorative Justice Programme at the Queens University, Canada said:  
"If we're not embracing a justice that restores, injustice lurks!"

*Voluntary Participation of DCS Clients is required as per application.*

DCS = Department of Correctional Services  
Clients = Inmates/offenders  
Together with DCS we serve with pride

<b>Table of Contents</b>		<b>Page</b>
<b>BACKGROUND AND PRINCIPLES OF RESTORATIVE JUSTICE</b>		
1.	History and development of Hope Prison Ministry's Restorative Justice course	2
2.	Restorative Justice, the Western Legal Criminal Justice System and Biblical Justice	3
3.	Restorative Justice in the context of African Tradition	4
4.	Retributive Punishment vs Restorative Justice	5
5.	Fundamental principles of Restorative Justice	6
6.	Restorative Justice seeks to heal. What are the benefits of the programme?	7
7.	Where is the proof that Restorative Justice works?	8
8.	Restorative Justice initiatives. The Clarification of misconceptions	9
9.	Possibilities for the church community in society and a response as a theological statement	9/10
10.	Important information for facilitators at Restorative Justice Courses	11
11.	Suggested Lay-out of Hall and table names	12
<b>COURSE PROGRAMME AND CONTENT</b>		
12.	Daily programme outline: Day One to Six	13
13.	Opening Prayer and Responsive reflection – Openingsgebed – Umthandazo wokuvula	14/15
14.	<b>DAY ONE</b> Programme: Introduction to the principles of Restorative Justice	17
15.	Restorative Justice principles and initiatives complement the Offender Rehabilitation Path	18
16.	Restorative Justice Pathway towards Rehabilitation and Transformation and the Justice Scale	19
17.	Self Assessment	20
18.	The story of Zacchaeus	21
19.	What is Restorative Justice?	22
20.	Questions on Day One	23
21.	Meet Mr. and Mrs. Crystal Meth/TKK	24
22.	<b>DAY TWO</b> Programme: The damage caused by crime and the reality of the crisis	25
23.	The reality regarding offenders' background and the crisis offenders cause to themselves and others	26
24.	Questions on Day Two. Letters to victims of crime	28
25.	Letters to victims of crime	29
26.	<b>DAY THREE</b> Programme: Trust, respect, honesty and integrity	30
27.	Thinking Errors and Client Self Assessment	31
28.	Trust	32
29.	Respect and Honesty	33
30.	Integrity and Reliability	34
31.	Questions on Day Three	36
32.	<b>DAY FOUR</b> Programme: Responsibility, accountability and honesty	37
33.	Ice Breaker (to illustrate the importance of the right priorities in your life)	38
34.	Responsibility and Accountability	38
34.	The Roots of crime	41
36.	Confession	41
37.	Questions on Day Four	43
38.	<b>DAY FIVE</b> Programme: Repentance, forgiveness and reconciliation	44
39.	Repentance	45
40.	Forgiveness and Reconciliation	47
41.	The way forward: the Challenge of Restorative Justice	50
42.	Self assessment (Measuring Restorative Justice process)	51
43.	Questions on Day Five	52
44.	Evaluation of Restorative Justice Course	53
45.	<b>DAY SIX</b> Programme: Closing function and reconciliation	54
46.	Letter of invitation to closing function	55
47.	Letter to Restorative Justice Course Participants	56
48.	Request for counselling	57
<b>ADDITIONAL INFORMATION AND REFLECTIONS</b>		
49.	Reconciliation is a process	58
50.	The Power of Restorative Justice	59
51.	Restorative Justice pathways to strengthen life in a community	60
52.	Weekly Follow up sessions	61
53.	Contemporary Justice vs Biblical Justice	63
54.	References and useful publications	65
55.	Some reflections of observers	66
56.	Restorative Justice Week Table Facilitators' and Observers' Application Form	68/69

Together with DCS we serve with pride



Partnership with DCS in Corrections/Rehabilitation/Transformation/Spiritual Development & Care  
**Pollsmoor Correctional Institution** □ "Batho Pele" Training Centre  
 P O Box 31110 □ Tokai 7966 □ Cape Town □ SOUTH AFRICA  
 Tel: 021-701 8061 □ Fax: 021-701 0888 □  
 Email: [info@hopepm.org](mailto:info@hopepm.org) / [jenny@hopepm.org](mailto:jenny@hopepm.org) / [jonathan@hopepm.org](mailto:jonathan@hopepm.org)

## RESTORATIVE JUSTICE : COURSE 2

POLLSMOOR FEMALE CORRECTIONAL CENTRE

THEME: "DEALING WITH GUILT"  
 TEMA: "HANTERING VAN SKULD"

DATES: 27 October - 16 November 2009

DAYS: 1<sup>st</sup> Week: Tue, Thu, Fri 2<sup>nd</sup> & 3<sup>rd</sup> Weeks: Mon, Tue & Thu (Open Day on Sat 14 Oct'09)

### DAYS AND PROGRAMMES

Day 1:	Looking Back - Reflections on Restorative Justice 1
Day 2:	Focus on Theme: Dealing with Guilt
Day 3:	Pitstops In Life's Journey
Day 4:	The Danger of a Lucky Break
Day 5:	A Good Beginning
Day 6:	Dealing with Temptation
Day 7:	The Denial
Day 8:	The Admission and Account of Guilt
Day 9:	A New Journey
Day 10:	Open Day: The Road to Restoration
Day 11:	Closure: Another Chance

### DAILY SCHEDULE

08h30	Workers Prayer Time
09h00	Coffee
09h15	Opening - Welcome, Song, Prayer
09h30	Session 1
11h00	BREAK
11h30	Session 2
13h30	Close with Clients
13h45	Workers Debrief

*"If we confess our sins, HE is faithful and just and WILL forgive us our sins and purify us from all unrighteousness."  
 1 John 1:9*



Association Incorporated Under Section 21 - NGO Reg. No. 2005/009524/08  
 Registered Service Provider of DCS - Registration No. 038/2003

*Romans 12 v 2 "Do not conform any longer to the pattern of this world, but be transformed by the renewing of your mind..."*





The Regional Ethical Review Board in Lund, Sweden  
**Section 3**

Regionala etikprövningsnämnden  
Box 133  
221 00 LUND

August 28, 2012

## Certificate

concerning the research project:

*Skuld och förlust av värden, med fokus på mötets betydelse för förståelse av skuld och möjligheterna till ansvarstagande och soning*

to be carried through by Drs. Ulrica Fritzson,

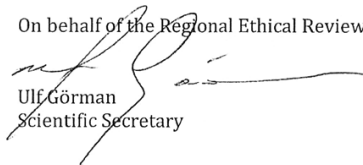
Our registration number: 2012/349.

This research project received our approval on August 22, 2012.

The Regional Ethical Review Board in Lund, Sweden, is a public authority with the power to review and approve research involving human subjects.

Our decision includes, among else, approval from our side to carry through interviews on restorative justice with prisoners in South Africa, to transfer collected material to Sweden, and to carry through scientific analysis and publication of the scientific results, in accordance with the application from Drs. Ulrica Fritzson, dated 31 May 2012, and amendment dated 26 July 2012.

On behalf of the Regional Ethical Review Board in Lund



Ulf Görman  
Scientific Secretary

---

Postadress	Bankgiro nr	Organisationsnr	Besöksadress	Telefon
Box 133	793-9861	202200-1560	Östra Vallgatan 14/Östervångsvägen 1	046-2224616 221 00 LUND

Hämtställe 12  
Www.epn.se  
E-post: ann-marie.kellner@epn.lu.se  
Registrator@epn.lu.se





## correctional services

Department:  
Correctional Services  
REPUBLIC OF SOUTH AFRICA

Private Bag X136, PRETORIA, 0001 Poyntons Building, C/O Church and Schubart Street, PRETORIA  
Tel (012) 307 2000, Fax (012) 328-5111

**Ms. U Fritzon**  
**C/o Aurell**  
**Persikovagen 16f**  
**Angelholm**  
**Sweeden**

Dear Ms. U Fritzon

**RE: APPLICATION TO CONDUCT RESEARCH IN THE DEPARTMENT OF CORRECTIONAL SERVICES ON: "GUILT AND THE LOSS OF VALUES, WITH SPECIAL FOCUS ON THE MEETING BETWEEN OFFENDER AND VICTIMS OF CRIME"**

It is with pleasure to inform you that your request to conduct research in the Department of Correctional Services on the above topic has been approved.

Your attention is drawn to the following:

- The relevant Regional and Area Commissioners where the research will be conducted will be informed of your proposed research project.
- Your internal guide will be **Director: Correction Administration, Head Office, Mr. NL Mthethwa**. You are requested to contact him at telephone number (012) 305 8798/8782 before the commencement of your research.
- It is your responsibility to make arrangements for your interviewing times.
- Your identity document and this approval letter should be in your possession when visiting.
- You are required to use the terminology used in the White Paper on Corrections in South Africa (February 2005) e.g. offenders not prisoners and Correctional Centres not prisons.
- You are not allowed to use photographic or video equipment during your visits, however the audio recorder is allowed.
- You are required to submit your final report to the Department for approval by the Commissioner of Correctional Services before publication (including presentation at workshops, conferences, seminars, etc) of the report.
- Should you have any enquiries regarding this process, please contact the Directorate Research for assistance at telephone number 012-307-2770/2359.

Thank you for your application and interest to conduct research in the Department of Correctional Services.

Yours faithfully

**ND SIHLEZANA**  
**DC: POLICY CO-ORDINATION & RESEARCH**

**DATE: 10/10/2012**



## correctional services

Department:  
Correctional Services  
REPUBLIC OF SOUTH AFRICA

Private Bag X136, PRETORIA, 0001 Poyntons Building, C/O Church and Schubart Street, PRETORIA  
Tel (012) 307 2000, Fax (012) 328-5111

**Ms U Fritzson**  
**C/O Aurell**  
**Persikoragen**  
**Angelhom**  
**Sweeden**

Dear Ms U Fritzson

**RE: REQUEST FOR APPROVAL FOR THE POSTER PRESENTATION ON  
"PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON TRANSFORMATIVE, RECONCILING AND RE-  
HUMANIZING POSSIBILITIES FOR A GUILTY PERSON BASED ON MARTIN  
BUBER'S DISCUSSIONS ABOUT EXISTENTIAL GUILT AND SOME PERPETRATORS'  
EXPERIENCES OF MEETING THEIR FAMILIES AND VICTIMS"**

It is with pleasure to inform you that your request to publish the findings of the above mentioned study has been granted by the National Commissioner of the Department of Correctional Services.

Thank you for your application and interest to conduct research in the Department of Correctional Services.

  
N LEBOGO

ACTING DC: POLICY CO-ORDINATION & RESEARCH

DATE: 13/07/2017

**PARTICIPATION IN INTERVIEW**

**Indemnity form**

I .....  
Registration number ..... hereby declare that I am in custody at  
..... Center.

I hereby agree/do not agree to be interviewed by -----.

I do so entirely at my own will and I do not hold the Department of  
Correctional Services or any of its members, responsible for anything that  
might transpire from the interview.

I do not want any or expect any reward of any nature for partaking in the  
interview.

I certify that I make this statement out of my own free will and understands  
the contents thereof.

SIGNED: .....

WITNESS: .....

DATE: .....

WITNESS: .....



**LUNDS**  
UNIVERSITET

Centre for Theology and Religious Studies

*Ulrica Fritzon*

*PHD Student Philosophy of Religion*

### **Information about interview and agreement form.**

My name is Ulrica Fritzon, I am a PhD Student at the University of Lund in Sweden, writing a dissertation that focuses on existential guilt and meeting with the victims of crime. I am interested in the Restorative Justice program at Pollsmoor CC, since the program is dealing with guilt, responsibility, how to make amends and most important, is a preparation for the meeting between offender and victims of crime.

I would like to interview you since you have been participating in the Restorative Justice program and also met with your victims of crime.

You have the full right at any stage during the interview to cancel your participation. You don't have to present any particular reasons for it. You also have the full right not to answer my questions if you find them to personal or the like.

If you agree to the interview, please sign below. This agreement will in that case be archived according to the Swedish Law concerning archives (1990:782) and the Law of the University of Lund about preservation and sorting out research material, and the law concerning protection of integrity information (1998:204).

I.....

Agree that PhD Student Ulrica Fritzson can use the information I give her for her research project. I am informed that she is writing a dissertation that focuses on existential guilt and meetings with the victims of crime. I am also informed that she is not going to reveal my true identity in the dissertation; I will be given another name, to guarantee my integrity. I am informed that this agreement is going to be archived and treated according to Swedish Law, to guarantee my integrity.



# ”Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...”

**OM TRANSFORMERANDE, REHUMANISERANDE OCH FÖRSONANDE  
MÖJLIGHETER FÖR EN SKYLDIG MÄNNISKA, MED UTGÅNGSPUNKT I  
MARTIN BUBERS DISKUSSIONER KRING EXISTENTIELL SKULD.**

Hur kan det vara så att ett antal förövare, dömda för bland annat mord, berättar om befriande och mänskliggörande erfarenheter då de mött sina brottsoffer och erkänt sin skuld inför dem? Kan det verkligen vara befriande att konfrontera sina egna destruktiva och omänskliga handlingar?

Utifrån kvalitativa intervjuer med ett antal dömda förövare på Pollsmoorfängelset i Sydafrika, som tillika genomgått ett reparativt rättviseprogram och sedan mött sina brottsoffer, förs i denna avhandling religionsfilosofiska reflektioner med utgångspunkt i filosofen Martin Bubers (1878-1965) existentiella skuldbegrepp. Med bidrag från den litauisk-franske filosofen Emmanuel Lévinas (1906-1995), den franske filosofen Paul Ricoeur (1913-2005) och den sydafrikanska psykologen och tillika trauma- och transformationsforskaren Pumla Gobodo-Madikizela, inkluderas reflektioner kring asymmetri, narrativitet, erkännande, rehumanisering och försoning. Syftet med avhandlingen är att erbjuda en religionsfilosofisk förståelse kring vad det är som sker i det av författaren förmodade utrymmet mellan en existentiell skuldbearbetning och erfarenheter av befrielse, utifrån en skyldig människas perspektiv.

Ulrica Fritzson är verksam som doktorand i religionsfilosofi vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap vid Lunds universitet. Hon är också präst i Svenska Kyrkan och har arbetat som fängelsepräst i Malmö under många år.



**LUNDS**  
UNIVERSITET

Lunds universitet  
Humanistiska och teologiska fakulteterna  
Centrum för teologi och religionsvetenskap  
ISBN 978-91-88473-48-6 (tryck)  
ISBN 978-91-88899-06-4 (pdf)

