

“Geweest zijn is ook een vorm van zijn”

*Een onderzoek naar Ethische Verbeelding
toegepast in het domein van Rouw en Verlies*



Masterthesis voor de Master Contextuele Hulpverlening aan het Instituut Contextuele
Benadering te Ede

W.M. (Wilma) van Klaveren

Begeleider: Dr. M. (Martine) Noordegraaf
2^e Beoordelaar: Dr. J.N. (Hanneke) Meulink-Korf

Mei 2018

*“Ik weet je voor altijd hier, in de coulissen van ons familietheater.
Terwijl op het toneel het doek opgaat en het publiek in de donkere zaal de adem inhoudt,
sta jij klaar. Sta jij voor altijd klaar. Zelfs als het publiek al naar huis is en de lichten zijn
gedoofd, sta jij nog klaar” (Thomese, 2004)*

Bij de omslag:

Titel:

“Geweest zijn is ook een vorm van zijn”

Viktor Frankl

Illustratie:

Daniëlle Matthys

uit de serie gemis en verlangen

<http://www.daniëllematthys.be>

Inhoudsopgave

Abstract	6
Samenvatting	7
Voorwoord	8
Leeswijzer	9
1. Aanleiding, probleemstelling, onderzoeksvragen en methodische verantwoording	10
1.1 Aanleiding	10
1.2 Probleemstelling	11
1.3 Onderzoeksvraag	11
1.3.1 Deelvragen	11
1.4 Methodische verantwoording	11
1.5 Persoonlijke professionalisering	14

Deel 1 Ethische verbeelding

2. Wat is volgens de theorie ethische verbeelding?	16
Inleiding	16
2.1 Begripsbepaling ethische verbeelding	16
2.1.1 Close reading	17
2.2 Opvoeding en ouderschap	18
2.2.1 Ouderschap als functie	18
2.2.2 Gespleten loyaliteit	18
2.2.3 Direct Address	19
2.3 Achtergrond Martin Buber	20
2.3.1 Ethiek bij Buber	21
2.3.2 Imagination bij Buber	22
3. Wat zijn de verschillen of overeenkomsten van ethische verbeelding met flankerende begrippen?	24
Inleiding	24
3.1 Verbeelding	24
3.2 Ontwikkelingspsychologie	25
3.2.1 Identificatie	26
3.2.2 Empathie	27
3.2.3 Mentalisatie	28
3.2.3a Verbeelding en mentalisatie	29
3.3 Vergelijking	30
3.4 Conclusie en definitie	33
4. Hoe verhoudt de relationeel-ethische verbeelding zich tot enkele kernconcepten van de contextuele benadering?	34
Inleiding	34
4.1 Dialoog en dialogisch proces	34
4.1.1 Dialectiek	34
4.1.2 Billijke wederkerigheid	35

4.1.3 Intergenerationeel uitgangspunt	36
4.1.4 Haperingen in het dialogisch proces	36
4.1.5 Concluderend: relationeel-ethische verbeelding en dialoog	37
4.2 Meerzijdigheid (Multilaterality)	
4.2.1 Meerzijdige betrokkenheid	38
4.2.2 Meerzijdige partijdigheid	39
4.2.3 Concluderend: relationeel-ethische verbeelding en meerzijdigheid	40
4.3 Verbeelding binnen de contextuele theorie	41
4.3.1 Intuïtie	41
4.3.2 Intergenerationele voorstelling	42
4.3.3 Uitlokking	42
4.4 Conclusie	42

<i>Deel 2: Relationeel-ethische verbeelding onderzocht in het domein van rouw en verlies</i>

5. Is relationeel-ethische verbeelding in verband te brengen met rouw en verlies en in het bijzonder bij het zich verhouden tot de afwezige?	45
Inleiding	45
5.1 Hoe heeft de visie op rouw zich ontwikkeld?	45
5.1.1 Oudere visies op rouw: losmaking van de banden met de overledene	46
5.1.2 Nieuwere visies op rouw: doorgaande relatie	47
5.1.2.1 Symbolische herstructurering	47
5.1.2.2 Continuïng bonds	48
5.2 Contextuele visie op blijvende verbondenheid	48
5.2.1 Onverbreekelijke band	49
5.2.2 Exoneratie	49
5.2.2.1 Postume exoneratie	50
5.3 Consequenties van nieuwere visie op rouw	51
5.3.1 Verbeelding	51
5.3.2 Esthetische verbeelding	51
5.3.3 Dialoog en wederkerigheid	53
5.4 Relationeel-ethische verbeelding	54
5.5 Metafysica: bestaan de doden nog?	55
6. Hoe verhouden rouwenden zich tot de aanwezigheid van de afwezige en hoe is daarbij (al dan niet) sprake van relationeel-ethische verbeelding?	57
Inleiding	57
6.1 Bibliotherapie	57
6.1.1 Wat wordt verstaan onder bibliotherapie?	57
6.1.2 Bibliotherapie bij rouw en verlies	58
6.2 Romanfragmenten en hun betekenis	59
6.2.1 Afwezig maar toch aanwezig	59
6.2.2 Verbeelding	60
6.3 Imaginaire dialoog	61
6.3.1 Positieve effecten van imaginaire dialoog	62
6.3.2 Grenzen aan imaginaire dialoog	62
6.4 Dialoog en wederkerigheid	63

6.4.1 Geven en nemen na de dood	64
6.4.2 Inner dialogue en imagical dialogue	65
6.5 Relatieve-ethische verbeelding	66
6.6 Conclusie	68
6.7 Ontische afhankelijkheid	68
7 Conclusie, discussie en aanbevelingen	70
7.1 Conclusie Deelvragen	70
7.1.1 Eerste deelvraag: wat is volgens de theorie ethische verbeelding?	70
7.1.2 Tweede deelvraag: wat zijn de verschillen of overeenkomsten van ethische verbeelding met vergelijkbare begrippen?	70
7.1.3 Derde deelvraag: Hoe verhoudt de relationeel-ethische verbeelding zich tot de kernconcepten van de contextuele benadering?	71
7.1.4 Vierde deelvraag: Is relationeel-ethische verbeelding in verband te brengen met rouw en verlies en in het bijzonder bij het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige?	72
7.1.5 Vijfde deelvraag: Hoe verhouden rouwenden zich tot de aanwezigheid van de afwezige en hoe is daarbij (al dan niet) sprake van relationeel-ethische verbeelding?	72
7.2 Beantwoording hoofdvraag	73
7.3 Discussie	73
7.4 Aanbevelingen	75
7.4.1 Aanbevelingen voor verder onderzoek	75
7.4.2 Aanbevelingen voor contextueel therapeuten	76
Epiloog	76
Bronnen	78

Abstract

This research deals with the question how, from a contextual perspective, can be dealt with the 'presence of the absent' in mourning and loss situations. It focuses on the questions whether and how ethical imagination could be of significance. The term ethical imagination is increasingly being used by contextual workers. At the same time there is lack of clarity about the precise definition of ethical imagination. The domain of grief and loss is current, but, until now, investigation into the significance of the contextual approach to grief and loss is still limited.

In part one of this research a thorough theoretical in depth investigation/study has been carried out into the concept of ethical imagination, a notion that was first coined in 1995 by Barbara Krasner and Austin Joyce. The study shows that ethical imagination is a process or phenomenon, which takes place through an accumulation of abilities and skills such as identification, empathy and mentalization and if the combination of these through 'direct address', leads to a dialogical process of meeting in relationships in which everyone's own, personal truth in merit and difficulties will be seen and acknowledged.

In order to answer the question whether ethical imagination deserves a rightful place in contextual approach (Ivan Boszormenyi-Nagy (1920-2007), the founder of the contextual therapy, never mentioned it), further investigation focused on how ethical imagination relates to some core concepts of the contextual approach such as dialectics, dialogue, reciprocity, multilaterality, fairness and imagination. The conclusion is that ethical imagination should be assigned a place within the contextual approach as a later development, not by nature but by purpose. In order to make clear that the effect of the ethical imagination mainly takes place within the domain of relational ethics, it is decided to henceforth refer to ethical imagination as relational ethical imagination. Direct address is based on the fact that every individual reveals his or her own truth to that other person with his own truth that has as much right to exist at the same time.

In the second part of this study, relational ethical imagination is placed in the domain of mourning and loss, in order to investigate what the therapeutic meaning of the concept can be. The actual vision on mourning is based on the principle of 'continuing bonds' after loss. This is in line with the recognition within contextual thinking of relationships that are lasting, even after death, and their meaning. In contextual theory as well as in current theories about mourning, it is recognized that there is a continued, imaginary inner dialogue within those left behind. This research discusses what are the consequences of this recognition within the contextual domain. In the light of a number of novel fragments it is shown that there is a dialogue in which relational ethical imagination can be distinguished.

Samenvatting

Dit onderzoek behandelt de vraag hoe er vanuit contextueel perspectief in rouw en verliessituaties kan worden omgegaan met de 'aanwezigheid van de afwezige' en of en hoe ethische verbeelding daarbij van betekenis zou kunnen zijn. De term ethische verbeelding wordt in toenemende mate door contextueel werkers gebruikt maar tegelijk is er onduidelijkheid over een precieze definiëring. Het domein van rouw en verlies is actueel maar het onderzoek naar hoe de contextuele benadering hierbij van betekenis kan zijn, is nog beperkt.

In deel één van dit onderzoek is een grondige theoretische diepteboring verricht naar het begrip ethische verbeelding dat in 1995 gemunt is door Barbara Krasner en Austin Joyce . Uit het onderzoek komt naar voren dat het een proces of fenomeen is en dat ethische verbeelding gebeurt in/door een cumulatie van vermogens en vaardigheden zoals identificatie, empathie en mentalisatie en als dat samenspel middels 'direct address' uitmondt in een dialogisch proces van ontmoeten binnen relaties met een over en weer zien en erkennen van ieders eigen waarheid in verdienste en moeilijkheden. Direct address is hierop gebaseerd dat ieder individu zijn of haar eigen waarheid openbaart aan die ander met diens eigen waarheid die tegelijk evenveel recht van bestaan heeft.

Om te onderzoeken of ethische verbeelding een rechtmatige plaats binnen de contextuele benadering verdient (Boszormenyi-Nagy (1920-2007), de grondlegger van het contextuele denken, noemde het nooit), wordt verder onderzocht hoe ethische verbeelding zich verhoudt tot enkele kernconcepten van de contextuele benadering zoals dialectiek, dialoog, meerzijdigheid, billijkheid en verbeelding binnen het contextuele denken. Concluderend wordt ethische verbeelding als latere uitwerking ervan, een plaats toegekend binnen de contextuele benadering. Niet naar aard maar wel naar doel. Om duidelijk te maken dat het effect van ethische verbeelding vooral binnen het domein van de relationele ethiek plaats heeft, wordt ervoor gekozen ethische verbeelding voortaan relationeel ethische verbeelding te noemen.

In deel twee wordt relationeel-ethische verbeelding geplaatst in het domein van rouw en verlies om zo te kunnen onderzoeken wat de therapeutische betekenis van het begrip kan zijn. De huidige visie op rouw gaat uit van 'continuïng bonds' na verlies. Dit sluit aan bij de erkenning binnen het contextuele denken van duurzame relaties en betekenis daarvan, over de dood heen. Er is zowel binnen de contextuele theorie als binnen de huidige rouw theorieën erkenning van een voortgezette, imaginaire innerlijke dialoog bij de achterblijvers. Welke consequenties die erkenning heeft binnen het contextuele domein, komt in dit onderzoek aan de orde. Uit een aantal romanfragmenten blijkt dat er sprake is van dialoog waarin relationeel-ethische verbeelding herkenbaar is.

Voorwoord

De afgelopen jaren hield ik mij in het kader van dit onderzoek naar ethische verbeelding en de aanwezigheid van de afwezige in rouw- en verliessituaties, sterk bezig met deze twee onderwerpen. Dit gebeurde niet alleen tijdens het concrete onderzoeken zelf, maar speelde voortdurend een rol.

Zo kon ik de krant niet openslaan of de onderwerpen verbeelding, verlies en afwezigheid lagen direct voor me. Tientallen films, boeken, tv programma's, artikelen en columns leverden brandstof voor mijn gedachtenontwikkeling. Ik haal hier zomaar twee columns uit *Trouw* aan: Rob Schouten schrijft op 12-12-2016 over afwezigheid. Twee citaten: "Afwezigheid houdt een vriend slechts op een afstand, opdat wij hem beter kunnen zien" (Pope). En: "Afwezigheid doet de middelmatige hartstochten verminderen en de grote toenemen, zoals de wind de kaars uitdooft en het vuur aanwakkert" (De la Rochefaucauld). Stevo Akkerman schrijft op 8-3-2017 over New York, een stad waar hij net als ik, Ground Zero bezocht. Hij schrijft: "ik stond er oog in oog met wat niet meer bestaat", "ik stond in de schaduw van geen torens". Hij noemt de twee afdrukken van waar de Twin Towers ooit stonden "een rauwe aanwezigheid van afwezigheid". Hij eindigt met de zin van de Romeinse dichter Vergilius die in staal geplaatst is tussen de blauwe vlakken die de lucht van die dag moeten verbeelden: "Geen dag zal u wegvlakken uit de herinnering van de tijd".

Het schrijven van dit onderzoek duurde lang. Tussentijds lag het stil vanwege een verbouwing en mantelzorg voor mijn moeder. Dat gaf niet. Al die tijd werd ik gevoed door het onderzoek zelf maar ook door de vele dingen die de gewone berichten in de media mij aanreikten. Het stimuleerde voortdurend mijn denken en mijn verbeelding. Allebei had ik ze nodig om dit onderzoek te kunnen doen.

Graag spreek ik mijn dank uit naar een aantal mensen die belangrijk voor mij zijn geweest bij het schrijven van dit onderzoek. Mijn collega's van het ICB en mijn collega's van mijn intervisiekringen. Dank voor jullie belangstelling en luisterbereidheid en voor jullie adviezen en verdiepende vragen. Het was allemaal behulpzaam.

Dank ook aan Marja van Helden, die als kritische meedenker en goede vriendin een stimulans was bij het wetenschappelijk redeneren.

Dank aan Martine Noordegraaf, lector aan de CHE en afstudeerbegeleider voor het ICB. Je ontdekte een kwaliteit bij mij waarvan ik niet zeker wist of ik die wel had. Jij vond nadrukkelijk van wel en dat was zeer bemoedigend. Dank voor de inspirerende gesprekken die voortdurend luikjes openden in mijn hoofd. Dank ook aan Hanneke Meulink-Korf, die bereid was als tweede beoordelaar op te treden waardoor ik verzekerd was van de beste contextuele feedback.

Dank aan de familie Kuiper, die steeds als het nodig was, Friesland beschikbaar had.

Dank aan mijn cliënten waar ik telkens veel van leer en bij wie ik regelmatig het gevoel heb op heilige grond te staan.

Dank ook aan de families J., v. O., G., en de R. Dank voor samen rouwen, samen herinneren, samen leven.

Dank Leo. De meest solidaire persoon die ik ken. Ik ben blij met je.

Wilma van Klaveren,
Utrecht, Mei 2018

Leeswijzer

Dit onderzoek bestaat uit twee delen:

Deel één (hoofdstuk twee, drie en vier) is een theoretische diepteboring naar ethische verbeelding.

Deel twee (hoofdstuk vijf en zes) is een nadere verkenning van de ethische verbeelding in het domein van rouw en verlies.

Deel één:

In hoofdstuk één worden aanleiding en methodische verantwoording beschreven.

In hoofdstuk twee wordt onderzocht wat volgens de theorie ethische verbeelding is.

In hoofdstuk drie behandelt de verschillen en overeenkomsten met vergelijkbare begrippen.

In hoofdstuk vier wordt beschreven hoe de ethische verbeelding zich verhoudt tot belangrijke kernconcepten uit de contextuele theorie.

Deel twee:

In hoofdstuk vijf wordt onderzocht of relationeel-ethische verbeelding in verband is te brengen met rouw en verlies en in het bijzonder bij het zich verhouden tot de afwezige.

In hoofdstuk zes wordt met behulp van romanfragmenten onderzocht hoe rouwenden zich verhouden tot de afwezige en of daarbij sprake is van relationeel-ethische verbeelding.

In hoofdstuk zeven worden conclusies en discussie gepresenteerd.

Belangrijke notie is dat in dit onderzoek verlies alleen in het kader van verlies door de dood wordt beschreven. Verlies is breder dan dat en kent vele gezichten. Die vormen van verlies echter, worden in dit onderzoek niet expliciet beschreven.

In dit onderzoek is uitgegaan van contextuele voorkennis bij de lezer.

Dit onderzoeksverslag is gedeeltelijk in de ik-stijl geschreven. Dat is niet in iedere visie op wetenschappelijk schrijven gebruikelijk. Ik koos daar toch voor om zo de lezer beter mee te kunnen nemen in de stappen die ik al onderzoekend maakte. Dit onderzoek is beschrijvend en heeft deels essay-achtige kenmerken. De lezer leert niet alleen de inhoud van dit onderzoek kennen maar treft ook een spoor van de schrijver ervan die afwezig maar toch aanwezig is terwijl u dit leest.

Veel leesplezier!

Hoofdstuk 1

Aanleiding, probleemstelling, onderzoeksvragen en methodische verantwoording

1.1 Aanleiding

De aanleiding tot de onderwerpkeuze voor dit onderzoek bevat twee elementen:

1. In de eerste plaats wilde ik een onderwerp kiezen waarmee ik een contextueel thema verder kon verkennen en uitdiepen. Het viel mij de laatste jaren vaak op (bij studenten of op studiedagen of in sommige publicaties voor het Vakblad voor Contextuele Hulpverlening) dat veel contextuele begrippen op verschillende manieren worden uitgelegd. Naarmate meer mensen kortere of langere contextuele dagen, cursussen en opleidingen volgen, verspreidt het contextuele denken zich. Dat is een positieve ontwikkeling. Een risico bij verspreiding kan echter een zekere vervlakking zijn. Bepaalde begrippen uit het gedachtegoed worden dan divers gebruikt en geïnterpreteerd waarbij we niet meer precies weten wat de oorspronkelijke bedoeling van het begrip was. En dat heeft consequenties voor verder gebruik en ontwikkeling van theorie en voor het contextuele handelen.

Eén van de begrippen in het contextuele denken is: 'ethische verbeelding'. Het begrip is binnen de contextuele theorie gemunt door Krasner en Joyce (Krasner & Joyce, 1995, p. 44). Hoewel er weinig over dit begrip geschreven is, wordt het in toenemende mate gebruikt, op veel verschillende manieren. Ik wilde me graag verdiepen in dit begrip, hopend daarmee zowel mijzelf als het contextuele denken in algemene zin verder te brengen. Wat is het precies en hoe verhoudt het zich tot de kern van de contextuele benadering? Tijdens het verloop van het onderzoek ontdekte ik al vrij snel dat de aanduiding 'begrip' wellicht niet juist was maar voorafgaand aan mijn onderzoek, gebruikte ik deze kwalificatie nog wel. Later veranderde ik ook de benaming van het onderwerp maar ook dat wist ik bij aanvang nog niet.

2. Mijn andere wens bij de keuze van een onderwerp was het thema 'rouw en verlies'. Dit actuele vakgebied wilde ik graag verder brengen door het vanuit de contextuele theorie (verder) te onderzoeken. En ik wilde mijzelf er meer in bekwamen. Welke elementen uit het contextuele denken - en dan met name de ethische verbeelding - zouden toegepast kunnen worden bij rouw en verlies? Mijn denken hierover werd gestimuleerd door de Post HBO rouw - en verliesbegeleiding voor CHE Transfer, waar ik mijn bijdrage aan leverde middels ontwikkelen, lesgeven en supervisie. In diezelfde periode maakte ik van zeer dichtbij het ziek-zijn en sterven van mijn vriendin mee en het effect daarvan op zowel mijzelf als haar gezins- en familieleden. Ik schreef daarover een artikel (Klaveren, 2014). Ook eerdere ervaringen van verlies en rouw en het zich verhouden tot de of het afwezige zetten me aan het denken. Ook daarover schreef ik een artikel (Klaveren, 2011). Op dit moment ben ik nog steeds op veel manieren betrokken bij het onderwerp en bij een mogelijk te starten nieuwe opleiding. In mijn werk als contextueel (leer)therapeut word ik veel geconfronteerd met mensen die verliezen moeten dragen. Dat geeft mij vaak het voorrecht van dichtbij betrokken te zijn bij hoe mensen rouwen. Bij rouw - en verlies gaat het om een afwezigheid van iets of iemand. De afwezigheid van iets of iemand maakt niet direct een einde aan de relatie die er was of die gehoopt was, alhoewel direct contact afgesneden is. Het contextuele denken kenmerkt zich door aandacht voor een intergenerationele benadering van relaties (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986). Wat zijn

daarvan de consequenties bij het wegvallen van een belangrijke ander? Is er sprake van een 'doorgaande dialoog'? En wat zijn daarvan dan de consequenties?

Ik wilde dus graag het nog niet eerder geoperationaliseerde concept van 'de ethische verbeelding' nader omschrijven en dit begrip toepassen in het domein van rouw en verlies. Ik wilde de ethische verbeelding graag verder verkennen omdat ik denk dat ik daardoor concreter kan uitwerken wat ethische verbeelding precies is en hoe ermee gewerkt kan worden in de contextuele therapiepraktijk. De reden dat ik het verder wilde onderzoeken in het domein van rouw en verlies komt omdat ik denk dat het concept zich mogelijk leent voor het werken met situaties van rouw en verlies omdat hier de afwezigheid zo centraal staat. Of deze toepassing daadwerkelijk zo opgaat wilde ik uiteraard nader onderwerpen aan onderzoek.

1.2 Probleemstelling

Wij weten nog niet hoe er vanuit contextueel perspectief in verliessituaties omgegaan kan worden met 'de afwezige' en of het begrip 'ethische verbeelding' daarbij van betekenis zou kunnen zijn.

1.3 Onderzoeksvraag

Wat is ethische verbeelding en hoe kan het helpend zijn bij contextueel begrip van rouw en verlies met name als het gaat om het zich verhouden tot de 'aanwezigheid van de afwezige'?

1.3.1 Deelvragen

1. Wat is volgens de theorie ethische verbeelding?
2. Wat zijn de verschillen of overeenkomsten van ethische verbeelding met vergelijkbare begrippen?
3. Hoe verhoudt ethische verbeelding zich tot de kernconcepten van de contextuele benadering?
4. Is relationeel-ethische verbeelding in verband te brengen met rouw en verlies en in het bijzonder bij het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige?
5. Hoe verhouden rouwenden zich tot de aanwezigheid van de afwezige en hoe is daarbij (al dan niet) sprake van relationeel-ethische verbeelding?

1.4 Methodische verantwoording

Dit onderzoek is een kwalitatief onderzoek. Verhelderen en begrijpen van het onderwerp is gedaan middels een beschrijvend onderzoek (Baarda et al. 2013, p.35). De belangrijkste methoden van onderzoek in deze thesis zijn:

Theoretische diepteboring middels literatuurstudie

Dit onderzoek is een theoretische diepteboring. Ik heb dit gedaan door literatuurstudie in de betekenis van het zorgvuldig lezen van bronteksten en tot goed begrip hiervan komen door de methode van de 'emfase' (Levinas, 1987, p. 351), het 'overbenadrukken' van de tekst zoals Meulink-Korf het noemt. "Over-benadrukken. Een soort radicalisering die meer ontvankelijk maakt naar waar het in dit begrip om gáát" (Meulink-Korf, 3-12-2015, e-mail). Hierbij ook het "hermeneutisch interpreteren" zoals gedaan wordt binnen de vakgebieden theologie en filosofie maar ook in de psychologie (Lubbers, 1988, p.191). Ik heb hierbij gebruik gemaakt van

“primaire, secundaire en grijze” literatuur (Verhoeven, 2007, p. 127). De ene bron leidde mij naar de andere, die ik uiteindelijk met elkaar in verband heb gebracht. Ik heb geprobeerd dat op systematische wijze te doen en al onderzoekend tot een beschrijvende synthese te komen (Aken & Andriessen, 2011).

Voor de beantwoording van deelvraag één, heb ik vooral gebruik gemaakt van de enige brontekst over ethische verbeelding in het boek *Truth, Trust, and Relationships* (Krasner & Joyce, 1995). Tevens van de vertaling van het hoofdstuk over ethische verbeelding door Van Rhijn en Meulink-Korf, opgenomen in *Leren over Leven in Loyaliteit* (Michielsen et al., 1999). Deze tekst vormde het startpunt van mijn zoektocht en leidde mij naar het werk van Buber en Friedman, omdat Krasner en Joyce daar naar verwijzen voor de verantwoording van hun ideeën. Ik maakte afwisselend gebruik van de Engelse brontekst of de Nederlandse vertaling daarvan. Dit naar gelang van precisie en begrijpelijkheid. Voor de beantwoording van deelvraag twee, heb ik bronnen gebruikt die niet direct tot de contextuele theorie gerekend worden. Dit was nodig omdat bij de beantwoording van deze deelvraag begrippen uit de psychologische, tweede dimensie worden onderzocht. Ik noem er enkele zoals Allen, Fonagy en Bateman (2010), Keysers (2012), Baron-Cohen (2009, 2012), Delfos (1999, 2002) en Fraiberg (1971, nog steeds actueel) en vele anderen. Bij de beantwoording van deelvraag drie, keer ik terug tot de contextuele literatuur en heb veelvuldig gebruik gemaakt van de primaire werken van Boszormenyi-Nagy en co-auteurs (1984, 1986, 1987, 1994, 1996, 2000) alsmede van werk van huidige auteurs dat tot de contextuele literatuur gerekend wordt waaronder Dillen, Onderwaater, Heijndrickx, Ducommun-Nagy en anderen. De werken van Meulink-Korf en Van Rhijn (1998, 2002, 2013) vormden hierbij een bijzonder rijke bron omdat zij nog meer dan anderen de contextuele theorie hebben doordacht en onderzocht. Voor beantwoording van de deelvragen vier en vijf maakte ik gebruik van rouwliteratuur van onder meer Stroebe en Schut et al. (2010, 2011), Neimeyer (2006, 2016), Maes et al. en Verthriest (2007, 2017), Van Dieren (2014) en anderen. De contextuele literatuur liet ik geen moment los om voortdurend de diverse concepten te kunnen vergelijken.

In hoofdstuk zes heb ik gebruik gemaakt van romans (fictie en non-fictie) om de ecologische validiteit van mijn onderwerp te borgen (Baarda et al., 2013, p.35) en om te onderzoeken of mijn conclusies over ethische verbeelding ook daadwerkelijk zichtbaar waren in hoe mensen daarover rapporteren. Hoewel de wereldliteratuur mij vele bronnen aanreikte, heb ik gekozen voor romans verschenen vanaf het jaar 2000, Nederlandstalig of in het Nederlands vertaald. Ik heb tientallen romans over verlies gelezen. Het genre had al lang mijn belangstelling en daarvan had ik dus al veel gelezen. Ik koos tevens boeken waar ik over las of over hoorde in de media. Ook kwam ik soms in het ene boek een ander op het spoor. Het lezen deed ik parallel aan het schrijven van dit onderzoek. Tijdens het lezen hield ik in een apart logboek aantekeningen bij van wat ik las. Citaten die mij troffen schreef ik over. Bij de selectie daarvan had ik voortdurend de onderzoeksvraag voor ogen, uitgewerkt in drieën:

- waar en hoe is geschreven over aanwezigheid van de afwezige?
- welke dialogische kenmerken worden daarbij zichtbaar?
- is daarin ethische verbeelding herkenbaar en zo ja, hoe?

De derde vraag naar ethische verbeelding bleef ook voor mijzelf lang spannend en werd pas beantwoord aan het einde van het onderzoek waar de werkdefinitie uit deel één werd getoetst aan de geselecteerde fragmenten. Samenvattend ben ik voornamelijk zoekend te werk gegaan

waarbij ik wel wist waarnaar ik zocht maar niet wist of dat daadwerkelijk bevestigd kon worden. Dit is vergelijkbaar met het werken met 'sensitizing concepts' bij kwalitatieve data analyse (Boeije, 2014).

Als kwalitatieve wetenschapsopvatting heb ik door gebruikmaking van romans, voornamelijk de interpretatieve stroming gevolgd waarbij de narratieve benadering in de verhalen die mensen schreven terugkwam. Een tweede interpretatieve stroming was die van de fenomenologie en de hermeneutiek die nadruk legt op de manier waarop mensen hun eigen ervaringen beleven (Baarda et al., 2013 pp.54-56).

Peer debriefing

In de tweede plaats hebben contacten met collega's deel uitgemaakt van mijn methode van onderzoek. Onder collega's versta ik diegenen binnen het contextuele werkveld of in de wereld van rouw en verlies, die aantoonbaar (door publicaties of andere vormen van kennisoverdracht) hebben gemaakt kennis van mijn onderwerp te hebben of, buiten mijn onderwerp, erkende kenners van de contextuele theorie te zijn. In feite gaat het hier om het 'raadplegen van collega's' als 'peer debriefing' (Baarda et. al., 2013, p.76). Ik denk hierbij vooral aan mijn collega's van het Instituut Contextuele Benadering te Ede, aan de leden van mijn intervisiekringen, aan Catherine Ducommun-Nagy en vanzelfsprekend aan de begeleiders en beoordelaars van dit onderzoek: Dr. Martine Noordegraaf als Lector Jeugd en Gezin aan de Christelijke Hogeschool Ede en afstudeerbegeleider voor het Instituut Contextuele Benadering, en Dr. Hanneke Meulink-Korf, als erkend contextueel expert die beide zeer belangrijk voor mij waren. Maar ook denk ik aan Robert Neimeyer, An Hooghe, Peter Rober en Jakob van Wielink die ik onder meer in het kader van studiedagen betreffende rouw en verlies aan de Katholieke Universiteit Leuven ontmoette. Vanwege de relatieve onbekendheid met het onderwerp ethische verbeelding, bleek de 'peer debriefing' regelmatig te bestaan uit het delen van, en het vertellen over mijn ontdekkingen. Het onder woorden brengen van mijn bevindingen en gedachtegangen, en de vragen die ik daar dan over kreeg, hielpen mij regelmatig verder in mijn eigen zoek- en denkproces. Contacten met collega's hebben zo ook gediend als voeding voor mijn zoektocht in de literatuurstudie (wat en waar?) en hebben mijn eigen denken richting gegeven. Ik zag de contacten met hen (mede door de kennis die ik zelf al had en al onderzoekend uitbreidde) ook als uitwisseling van kennis, het stimuleren van nieuwsgierigheid en het vormen van ideeën die vervolgens uitmondten in het blijven stellen van nieuwe onderzoeksvragen die mij steeds terug leidden naar een diepere boring in de literatuur. Mijn belangrijkste methode van onderzoek bleef dan ook de literatuurstudie.

Stilte en Eenzaamheid

Tot vier maal toe trok ik mij in stilte en eenzaamheid een week terug op een terp in Friesland. Hoewel dit geen formele methode van onderzoek is, vermeld ik deze hier toch. Voor mij was het de enige methode om tot werkelijke verdieping te komen die behoorde bij wat dit onderzoek beoogde te zijn: een diepteboring. Het hielp me om met een open houding naar de literatuur te blijven kijken. Daarnaast bracht ik, met dezelfde reden, vele uren in stilte in de Universiteitsbibliotheek van Utrecht door. Dit samen met de hierboven beschreven methoden van onderzoek en vele lange tochten op mijn racefiets, brachten de juiste concentratie en reflectie om deze thesis te kunnen schrijven.

1.5 Persoonlijke professionalisering

Ik ben een therapeut die veel werkt met verbeelding. Ik zet het voorstellingsvermogen van de cliënt in door middel van het werken met metaforen en de 'stel dat vraag', om relationele balansen te herstellen. Deze manieren van werken met verbeelding zijn echter niet noodzakelijkerwijs hetzelfde als werken met ethische verbeelding, zoals beschreven in de theorie. Ik wilde onderzoeken welke interpretatie wel en welke niet overeenkomt met de theorie. Als Contextueel (leer)therapeut VCW reg., supervisor en opleider, wilde ik mij verder verdiepen in het begrip ethische verbeelding en dat begrip in verband brengen met het domein van rouw en verlies, in het bijzonder als het gaat om het zich verhouden tot de 'aanwezigheid van de afwezige'. Tevens hoopte ik de contextuele theorie verder te ontsluiten voor hulpverleners, die mensen in rouw- en verliessituaties begeleiden. Ik hoop dat de uitkomsten van mijn onderzoek mij verder zullen brengen in mijn werk als contextueel therapeut en in mijn werk als opleider voor diverse contextuele opleidingen en in het bijzonder voor een Post HBO/Masteropleiding Rouw en Verlies. Tevens hoop ik de verkregen uitkomsten te vertalen en beschikbaar te maken voor het werkveld door het delen van mijn opgedane kennis door bijvoorbeeld lezingen, workshops of publicaties in bijvoorbeeld het Vakblad voor Contextuele Hulpverlening.

Deel 1:

Ethische verbeelding

In dit deel wordt onderzocht wat ethische verbeelding is en hoe het zich verhoudt tot vergelijkbare concepten en tot enkele hoofdbegrippen van de contextuele benadering.

Hoofdstuk 2

Wat is volgens de theorie ethische verbeelding?

Inleiding

In dit onderzoek gaat het om de vraag of bij het omgaan met de 'aanwezigheid van de afwezige' in rouw- en verliessituaties ethische verbeelding van betekenis zou kunnen zijn. Om die vraag goed te kunnen onderzoeken of beantwoorden is het nodig om eerst duidelijk te maken wat er onder ethische verbeelding verstaan wordt. Dit hoofdstuk gaat daarover en in dit hoofdstuk beantwoord ik deelvraag 1 van mijn onderzoek. Over ethische verbeelding is weinig geschreven. Het begrip is gemunt door Barbara R. Krasner en Austin J. Joyce, die het beschrijven in hun boek *Truth, Trust and Relationship* (Krasner & Joyce, 1995). Als anderen schrijven over ethische verbeelding, verwijzen zij steeds naar deze specifieke tekst die slechts drie pagina's beslaat. Deze drie pagina's maken onderdeel uit van een groter hoofdstuk getiteld: *Elements of Commitment*. Feitelijk zijn deze drie pagina's de enige brontekst voor ethische verbeelding en zij vormen het startpunt voor dit onderzoek. De tekst is uit het Engels in het Nederlands vertaald door Hanneke Meulink-Korf en Aat van Rhijn en opgenomen in het boek *Leren over leven in loyaliteit* (Michielsen, van Mulligen, Hermkens, 1999, p. 70). In dit onderzoek worden zowel de Engelse als de Nederlandse tekst gebruikt: de Engelse als bron en de Nederlandse als verduidelijking. Ik doe dit omdat de Nederlandse tekst het meest gebruikt wordt en omdat deze bijdraagt aan het contextuele taalveld in Nederland en Vlaanderen.

Het boek van Krasner en Joyce beoogt een destillatie te zijn van de antropologische filosofie van Martin Buber en van de contextuele benadering. In de inleiding van hun boek schrijven zij: "This work is a unique distillation of Martin Buber's philosophical anthropology and of the theory and practice of contextual therapy, a three-generational modality" (Krasner & Joyce, 1995, xix). Hoewel dit onderzoek geen onderzoek is naar het denken van Martin Buber, is het voor een diepere boring in de theorie toch nodig om aandacht te besteden aan zijn gedachten voor zover zij een inspiratie vormden voor Krasner en Joyce en van belang zijn voor een juist begrip van ethische verbeelding. Gezien doel en focus van mijn onderzoek zal dit echter beperkt zijn.

In dit hoofdstuk komen achtereenvolgens aan de orde:

Begripsbepaling (§ 2.1), 'close reading' (§ 2.1.1), 'ouderschap' (§ 2.2), 'ouderschap als functie' (§2.2.1), 'gespleten loyaliteit' (§2.2.2), 'direct address' (§ 2.2.3) en diepere achtergrond: Martin Buber (§ 2.3).

2.1 Begripsbepaling ethische verbeelding

Ethical imagination is a creative proces born of the *twofold imperative to be just and to be free*. It is grounded in the particularity of a specific context; it does not give way to generalisations. Ethical imagination is catalyzed by the ongoing recognition that merit never lies in one person alone but is always intrinsic to each relating partner. If children are taught that only one of their parents has merit, they lose their ability to imagine that everyone has a side that counts (Krasner & Joyce, 1995, p. 44, cursivering in brontekst).

Ethische verbeelding is een creatief proces dat voortkomt uit *het tweevoudige gebod om rechtvaardig en vrij te zijn*. Het is gefundeerd op het bijzondere van een specifieke context; het wijkt niet uit voor generalisaties. Ethische verbeelding wordt vrijgemaakt door de voortgaande erkenning dat verdienste nooit in één persoon alleen ligt maar

intrinsiek is aan elk van de partners in een relatie. Wanneer aan kinderen wordt geleerd dat slechts één van hun ouders verdienste heeft, dan verliezen zij het vermogen zich voor te stellen dat iedereen een kant heeft die meetelt (Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p. 70, cursivering in brontekst).

2.1.1 Close reading

Dit citaat verdient nadere bestudering. De eerste zin bevat begrippen die hun eigen betekenis hebben in de contextuele theorie.

Ik licht de volgende woorden eruit: creative proces; imperative; just and free.

- ‘Creative proces’: het woordpaar creatief proces geeft aan dat ethische verbeelding geen vastliggend begrip is. De betekenis van het woord verbeelding wordt door de Dikke van Dale onder meer uitgelegd met het woord fantasie, waarvan de betekenis is: “het vermogen om met behulp van aanwezige voorstellingen nieuwe te vormen” (online woordenboek van Dale, 2016). Hier zit beweging in en is dynamisch. Er ontstaat iets nieuws, er wordt iets gecreëerd.
- Het woord ‘imperative’ duidt een gebod aan en is direct verbonden met de begrippen ‘just en free’. Krasner en Joyce gaan hier uit van de apriori van Buber en Nagy dat er een menselijke orde van rechtvaardigheid is die gekenmerkt wordt door individuele vrijheid enerzijds en verbondenheid met andere mensen anderzijds (ieder op hun eigen manier zie Van Rhijn & Meulink-Korf, 1998).
- Rechtvaardigheid wijst dan op billijkheid tussen mensen. Wat is passend voor de één en wat voor de ander en wat voor hen samen? Hoe zorg ik, en hoe zorgen wij er samen voor dat ieder van ons op een billijke wijze recht wordt gedaan? Billijkheid impliceert vrijheid van mensen en betekent hier: dat jij mij niet dwingt tot iets wat niet bij mij hoort of van mij is. En dat ik me niet laat dwingen maar verantwoordelijkheid neem voor mijn vrijheid. Het gaat om de *specifieke* context die zwaarder weegt dan generalisaties zoals de tweede zin uit het citaat aangeeft. ‘De rechtvaardigheid’ kan als ‘opdrachtgever’ achter de imperatief gezien worden.
- In de derde zin van het citaat wordt gesproken over ‘merit’, verdienste. Dit is een sleutelbegrip. Want waar het Krasner en Joyce bij ethische verbeelding om lijkt te gaan, is dat de ene mens (met een eigen werkelijkheid) zich de werkelijkheid van de andere mens kan voorstellen. Maar wát dan van die ander? “Een kant die meetelt”, lezen we in de vertaling. Deze derde zin is een dialectische zin: het gaat om de verdienste “die nooit in één persoon alleen ligt maar intrinsiek is aan elk van de partners in een relatie”(Krasner & Joyce, 1995, p.44) . Als die verdienste voortdurend en over en weer erkend wordt, is er sprake van ethische verbeelding. Krasner & Joyce gebruiken hier het woord “catalyzed” dat vertaald wordt met “wordt vrijgemaakt”. Het heeft hier mijns inziens de betekenis van ‘kanaliseren’. Het begrip ‘catalyzed’ suggereert dan dat ethische verbeelding iets is wat reeds bestaat en kan ‘vrijkomen’. In de vierde zin van het citaat lees ik iets vergelijkbaars: Kinderen kunnen daar hun “vermogen zich voor te stellen dat iedereen een kant heeft die telt verliezen”. Ook hier de suggestie dat het een vermogen is dat reeds in bezit is van kinderen. Ik vraag me af of het zo bedoeld is of dat bedoeld wordt dat voortdurende erkenning van verdienste alleen kan met behulp van, of door toepassing van ethische verbeelding. Ik word in deze gedachte gestaafd door Meulink-Korf, die elders niet het woord ‘vrijmaken’ maar “voortkomen uit” gebruikt.

Ethische verbeelding is dan een creatief proces dat voortkomt uit een dubbel (tweevoudig) gebod om rechtvaardig en vrij te zijn (Meulink-Korf, 2013, p.167). Dit staft mij in de vraag of Krasner & Joyce wellicht bedoelen dat voortdurende erkenning van verdienste en moeite alleen kan met behulp van ethische verbeelding. De reden dat ik deze vraag stel komt door wat Krasner en Joyce in het vervolg van het hoofdstuk over ethische verbeelding verder aan de orde stellen als zij spreken over ouderschap. Daarover gaat de volgende paragraaf.

2.2 Opvoeding en Ouderschap

De noodzaak aan ethische verbeelding is gelegen in het feit dat het dagelijkse leven vol zit met “dubbelzinnigheden, tegenstellingen en paradoxen” (Meulink-Korf, 2013, p.167). Om daarmee te kunnen omgaan is het nodig dat kinderen al vroeg leren dat er verschillende kanten zijn. Daarom brengen Krasner en Joyce het begrip ethische verbeelding direct in verband met het opvoeden van kinderen. Zij zeggen: “There is no life situation more in need of ethical imagination than parenting” (Krasner & Joyce, 1995, p.45). Kinderen dienen al vroeg te leren dat beide ouders verdienste hebben en dat beide ouders een eigen kant hebben die meetelt. Daarmee ontwikkelen zij het vostellingsvermogen dat nodig is om met de eerder genoemde dubbelzinnigheden, paradoxen en tegenstellingen te kunnen omgaan. Als dit proces niet goed verloopt, betalen zij daarvoor de prijs dat ze niet het besef ontwikkelen zelf ook een kant te hebben die telt (Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p.71). Bovendien hebben zij in hun latere leven gebrek aan ethische verbeelding, hetgeen consequenties heeft voor latere relaties en voor de kinderen die zij zelf eventueel mogen grootbrengen. Ouders hebben die ethische verbeelding niet alleen nodig om over te dragen en vóór te leven maar ook omdat “zij met hun kind iets onvoorziens hebben ontvangen” (Meulink-Korf, 2013, p.167). Iets wat anders is dan zichzelf, kinderen die anders zijn dan wie zijzelf zijn of dan wie ieder van hen is. Ouders hebben het nodig “zich een voorstelling te vormen van wat vereist is voor iemands eigen voeding en vreugde” (p.167). Als ouders daarin falen is het risico dat zij hun kinderen een “monologische houding overdragen” (Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p.71), die kan leiden tot: “One-sided giving, untested assumptions, unspoken claims, and acts of retribution are the factors that obstruct the impulse toward connection and corrode the foundation of ethical imagination” (Krasner & Joyce, 1995, p.45). De monologische houding zorgt ervoor dat ethische verbeelding niet of minder tot ontwikkeling kan komen.

Krasner & Joyce beschrijven tenminste twee bedreigende factoren die leiden tot deze monologische houding met gebrek aan ethische verbeelding. Te weten: 1. ouderschap gereduceerd tot functie en 2. gespleten loyaliteit.

2.2.1 Ouderschap als functie

Hierbij gaat het om ouders die veel verantwoordelijke taken en verplichtingen hebben, zoals het zorgen voor hun huwelijk, voldoende inkomen, de opvoeding van hun kinderen, dat alles onder tijdsdruk en zonder al teveel steun uit hun omgeving, met tegelijk het verlangen het anders te doen. Het uitgeputte ouderschap vervalt dan tot een functie die weinig ruimte laat voor een dialogische houding (Krasner & Joyce, 1995, p.45).

2.2.2 Gespleten loyaliteit

Daar waar kinderen moeten kiezen tussen hun ouders en niet leren dat beide ouders een kant hebben die telt, wordt het vostellingsvermogen van kinderen aangetast, dan wel niet ontwikkeld. Krasner & Joyce besteden een groot deel van hun hoofdstuk *elements of*

commitment (waarvan de paragraaf over ethische verbeelding een onderdeel uitmaakt) aan loyaliteit en aan het triadische karakter daarvan (Krasner & Joyce, 1995, p. 66). Het leven van ieder kind ontstaat uit de levens van twee andere mensen, binnen een intergenerationele context. De loyaliteit van het kind is daarmee “biologisch gefundeerd en triadisch bepaald” (Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p.67). Tussen de generaties bestaat een balans van geven en nemen waarbij ieder (ouders en kind) recht en noodzaak heeft, te geven en te nemen. Dat kan alleen als alle betrokkenen een idee hebben dat ieder een kant heeft die telt, of het nu de ene ouder, de andere of het kind zelf betreft. Een kind moet openlijk loyaal kunnen zijn naar beide ouders. Als een kind niet openlijk loyaal kan zijn, of gedwongen wordt te kiezen vóór de ene ouder tegen de ander, spreken we van gespleten loyaliteit. Krasner & Joyce gebruiken in *Truth, Trust and Relationship* ook de term loyaliteitsconflict maar de inhoud van hun omschrijving voldoet aan de kenmerken van gespleten loyaliteit zoals die gebruikt worden door Nagy zelf. In vrijwel alle werken van Nagy komt dit aan de orde zoals blijkt uit de volgende voorbeelden: “Split loyalty, in the sense of simultaneous rejection of one person and devotion to another, can be the source of great psychic pain” (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984, p.132) en “het kind dat gevangen zit tussen de tegenstrijdige eisen van beide ouders” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 100) en “de hachelijke situatie van de gespleten loyaliteit (...) het kind dat verscheurd wordt tussen elkaar wantrouwende ouders” (Boszormenyi-Nagy, 2000, p.35). Uit deze citaten blijkt dat de consequenties van gespleten loyaliteit op vele vlakken desastreus kunnen zijn. Zij beschadigen de relationele werkelijkheid met ernstige gevolgen op alle vier de dimensies zoals psychische beschadigingen, zich terugtrekken in zichzelf, seeming, verwijten en onfaire beschuldigingen, gebroken vertrouwen dat volgens Krasner & Joyce hand in hand gaat met gebrek aan verbeelding (Krasner & Joyce, 1995, p.73).

2.2.3 Direct address

Krasner & Joyce (1995, p.45), noemen ouderschap een “dialogic enterprise” die -als alles goed gaat- leidt tot vertrouwen, dialoog en ontmoeting. Het kunnen omgaan met verschillen en tegenstellingen zonder dat de loyaliteit daarbij onder druk komt te staan, zijn daarvan de vruchten. De allerbelangrijkste vrucht en tegelijk hoeksteen “that helps to catalyze ethical imagination and initiate the proces of dialogue” (Krasner & Joyce, p.xi), is de nadruk die zij leggen op “direct address”. In het Nederlands meestal vertaald met ‘rechtsreeks (aan)spreken’. Direct address wordt in de Glossary van *Truth, Trust & Relationship* als volgt omschreven:

Words spoken with meaning, direct address is characterized by a willingness to know one’s own truth and to risk it in the service of building fairness and trust. The choice to delineate one’s truth and to elicit the truth of another can energize, catalyze, and magnify the intrinsic vitality that lies between person and person who are ontically connected or volitionally engaged with each other and their respective contexts (Krasner & Joyce, 1995, p. 218).

Direct address is hierop gebaseerd dat ieder individu zijn of haar eigen waarheid openbaart aan die ander met diens eigen waarheid die tegelijk evenveel recht van bestaan heeft. Dit houdt een risico van kwetsing in. Maar de poging tot rechtstreeks spreken vervult al de ethische opdracht die de persoonlijke verdienste en waarde van een mens vergroot, zelfs als dit spreken van de een tot de ander onbeantwoord blijft. (Krasner & Joyce, 1995).

Voor het doel van dit onderzoek, namelijk het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige in rouw- en verliessituaties is het volgende nog van belang:

Een monologische opvoeding kan leiden tot: “Unprepared to wrestle with the inevitable ambiguities and paradoxes of day-to-day life, people flee into seeming certainties of absolutes, ideologies, and zealotry” (Krasner & Joyce, 1995, p.44). Als kinderen door deze monologische opvoeding niet geleerd hebben om te gaan met de dubbelzinnigheden en paradoxen die het leven nu eenmaal met zich meebrengt, kan dit leiden tot problemen in het zich verhouden tot rouw- en verliessituaties, omdat juist rouw vol tegenstrijdigheden zit. Iemand is dan een persoon geworden die onvoldoende geleerd heeft zich verschillende kanten voor te stellen en het vermogen tot verbeelden kan onderontwikkeld zijn. Later in dit onderzoek komt de connectie tussen verbeelding en rouw aan de orde, waar ik me afvraag of een verminderd(e) (vermogen tot) ethische verbeelding, de kans op gecompliceerde rouw vergroot. “De schijnbare zekerheden van onvoorwaardelijkheden, ideologieën en fanatisme” zoals de vertaling van bovenstaand citaat van Krasner en Joyce weergeeft, kunnen allemaal leiden tot gecompliceerde rouw. Het woord “zealotry” wordt door Meulink-Korf en Van Rhijn vertaald met “fanatisme” (Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p.71). Op zich is dat correct maar een betere vertaling in verband met mijn onderwerp vind ik ‘dweepzucht’. Rouwenden die de of het afwezige te veel idealiseren of ermee dwepen lopen een groter risico op gecompliceerde rouw. Krasner & Joyce besluiten hun opsomming met: “Parenting is none of these, but failed parenting produces all of these” (Krasner & Joyce, 1995, p.44). Of en hoe direct address ook in rouw- en verliessituaties helpend kan zijn komt in deel twee van mijn onderzoek aan de orde.

2.3 Achtergrond: Martin Buber

Om deelvraag 1 van mijn onderzoek: ‘wat is volgens de theorie ethische verbeelding?’ goed te kunnen beantwoorden is het nodig dat ik me verdiep in de achtergronden van het denken van Krasner & Joyce. Hoe komen zij aan hun ideeën, wat heeft hen geïnspireerd? De literatuur leidt mij direct naar het werk van de filosoof Martin Buber (1878-1965) en dan met name naar de studies door Maurice Friedman en diens interpretatie van Buber. Het was Friedman die veel van Bubers werk in het Engels vertaalde en hem bij psychotherapeuten introduceerde (Krasner & Joyce, 1995). Meulink-Korf en Van Rhijn wijzen hier in hun dissertatie ook op (Rhijn & Meulink-Korf, 1998, p.161). Maurice Friedman schrijft in het voorwoord van *Truth, Trust and Relationship*, dat Krasner en Joyce rechtsreeks bouwen op Bubers gedachtegoed.

Zijlicht

Krasner werd sterk aangesproken door bepaalde kernconcepten uit het werk van Buber. Het kernbegrip ‘healing through meeting’ van Martin Buber (Friedman, 1996), werd de hoeksteen van het denken van Krasner. Krasner studeerde politicologie en filosofie en behaalde een graad in de theologie en psychologie onder Maurice Friedman via wie ze het werk van Martin Buber leerde kennen. Haar klinische training psychotherapie ontving ze van Ivan Boszormenyi-Nagy. Een quote op haar website getuigt van Krasners doorgaande verbondenheid met Buber:

“Martin Buber whose living presence I meet every day” (internetbron 1).

Dit is een voorbeeld van de nog beïnvloedende aanwezigheid van een afwezige. Er is een overeenkomst in de biografie van Krasner met de biografie van Buber. Krasner, net als Buber Joods van geboorte, groeide op in een gezin waarin het gebrek aan dialoog tussen vader en moeder hun dochter in een gespleten loyaliteit trok. Hoewel letterlijk aanwezig, was er tegelijk sprake van afwezigheid en niet beschikbaar zijn van ouders. “I was a

walking triangle”, schrijft ze ook op haar website over de leegte die ze probeerde te dichten. Martin Buber groeide op in de letterlijke afwezigheid van zijn moeder, na de echtscheiding van zijn ouders. Er werd hem door zijn grootouders bij wie hij woonde, niet uitgelegd dat zijn moeder niet terug zou komen. Een ouder buurmeisje vertelde het hem tijdens een scène op het balkon, die een onuitwisbare indruk op de vierjarige Buber zou maken (Buber, 2007, p.11). Later maakt hij voor het zwijgen over en door zijn moeder, het woord ‘mismoeting’ (vergegnung/mismeeting) waarmee hij “het langs elkaar heengaan, het missen van een werkelijk ontmoeting tussen mensen” uitdrukt (Buber, 2007, p.10). Ik vermeld deze biografische gegevens over Buber en Krasner, omdat ik denk dat zij van bepalende invloed zijn geweest op de ontwikkeling van hun denken.

De vraag die dit onderzoek in verband met het onderwerp probeert te beantwoorden is op welke manier het denken van Buber, Krasners idee van ethical imagination heeft beïnvloed. Daarom sta ik nu kort stil bij zowel het begrip ‘ethiek’ als het begrip ‘imagination’ bij Buber.

2.3.1 Ethiek bij Buber

Het begrip ethiek heeft bij Buber niet de betekenis van normen en waarden of goed en fout volgens een universele wet die bepaalt wat al dan niet schadelijk is. “Buber defines the ethical as the affirmation or denial of the conduct and actions possible to one “not according to their use of harmfulness for individuals and society, but according to their intrinsic value and disvalue” (Friedman, 1976, p.198). Het gaat Buber om de intrinsieke waarde van de ethiek. Niet om algemeen geldende regels. Het is een tussenmenselijke kracht die gaat over wat rechtvaardig, billijk en passend is tussen mensen maar die begint bij de eigen waarde van het individu of beter nog bij ‘het Zelf’.

Door de term ethisch te koppelen aan verbeelding trekken Krasner & Joyce de verbeelding in het tussenmenselijke, de tussenruime, eveneens een begrip of beter: verschijnsel, beschreven door Buber (The realm of the between, Das Zwischen, Buber, 1965). Maar ethiek zelf is geen verbeelding. Het is eerder het laten storen van je verbeelding over de ander “die niet met mijn beeldvorming samenvalt” (Meulink-Korf & Rhijn, 2002, p.163). De vraag wordt dan: hoe houd je de verbeelding zo ethisch mogelijk? En kan dat? Deze vragen raken aan een diepgaande filosofische discussie, met name tussen Buber en Levinas, waarbij Levinas steeds weer het Ander-zijn van de Ander benadrukt en zich afvraagt of de Ik-Jij verhouding zoals Buber die schetst niet te gelijk van aard is (Rhijn & Meulink-Korf, 1998 pp.166-172). Het voert voor dit onderzoek echter te ver om op deze discussie in te gaan maar de toevoeging van het woord ‘ethisch’ als bijvoeglijk naamwoord aan ‘verbeelding’, kan in het licht van wat door Van Rhijn en Meulink-Korf is geschreven, problematisch zijn.

Bij ethiek is er altijd meer dan één mens, partij of belang in het geding. Buber was een dialogisch denker. Het tweevoudige (duale) is altijd aanwezig. Het en-en waarbij de tegenstelling niet opgeheven wordt, maar eerder noodzakelijk is. Voor een ik is een jij nodig zoals licht alleen dankzij de duisternis bestaat. Nagy en Krasner maken dit duale denken van Buber meervoudig door de triadische twee-ouder werkelijkheid van/met het kind en door hun intergenerationele denken (Dillen, 2004, p.38). Ook Van Rhijn en Meulink-Korf beschrijven dit verschil tussen Buber en Nagy (Rhijn & Meulink-Korf, 1998).

Een belangrijk concept dat Krasner & Joyce ontleen aan Buber is 'ones own truth', iemands eigen waarheid. Maar omdat een ik nooit zonder een jij of een het kan bestaan, maakt die eigen waarheid dus altijd onderdeel uit van een grotere relationele context met andere eigen waarheden. Bij ethische verbeelding komt het erop aan dat iedere deelnemer aan de dialoog zich de eigen én de waarheid van de ander voor ogen kan halen. Relationele rechtvaardigheid zoals zij dat opvatten is geworteld in vertrouwen en wordt vrijgemaakt door waarheid (Dillen, 2004, p.59). Het waarheidsbegrip (jouw waarheid en mijn waarheid) van Krasner en Joyce ontleen zij aan Buber: "Wat ook in andere gebieden de betekenis van het woord 'waarheid' moge zijn, in het gebied van het tussenmenselijke betekent het dat de mensen zich aan elkaar meedelen als datgene wat ze zijn" (Buber, 2007, p.142). En in het tussenmenselijke vindt de dialoog plaats die gebaseerd is op tegenstellingen en werkzaam wordt middels rechtstreeks spreken en ethische verbeelding. Buber zegt daarover: "The unity of the contraries is the mystery at the innermost core of the dialogue" (Friedman, 1976, p. 3). Buber heeft over zijn 'dialogische principe' in verschillende boeken geschreven. Het werd het thema bij uitstek in zijn werk. Een van de belangrijkste is het boek *Ich und Du*, waarin hij zijn dialogische principe behandelt in zijn beroemde beschrijving van de Ik-Jij, Ik-Het grondwoorden. Zonder het boek uitvoerig te bespreken, is voor hier belangrijk dat Buber de mens beschrijft als een tweevoudig wezen. De mens heeft een Ik-Het verhouding tot de wereld en een Ik-Jij. Beide verhoudingen komen voor en zijn noodzakelijk. In de Ik-Het verhouding nemen we deel aan de wereld in het algemeen. Ik-Jij is de dialoog, intersubjectief, van persoon tot persoon, zonder welke ik niet kan bestaan (Bregman, 2015, p.6). Ik word mezelf door jou met jij aan te spreken. 'Ich werdend spreche ich Du'. De wereld van het Ik en het Jij, is voluit ethisch. Bregman citeert hierbij ook nog een verwijzing van Nagy en Krasner naar Buber's I and Thou: "Echte dialoog is in wezen afhankelijk van de wederkerigheid van verantwoordelijke zorg" (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.93). Dat is waar het uiteindelijk om gaat, dat mensen door een dialogisch leven te hebben tot wederkerigheid en verantwoordelijke zorg kunnen komen waardoor betrouwbare relaties ontstaan waarbinnen personen/zelfen elkaar bevestigen.

Een verschil tussen Buber en Krasner & Joyce (en Nagy) is het genoemde duale versus het triadische (Rhijn & Meulink-Korf, 1998). Voor dit onderzoek voert het echter te ver daar dieper op in te gaan.

2.3.2 Imagination bij Buber

Een belangrijk concept in verband met imagination bij Buber is 'Imagining the real'. Buber schrijft daarover: "Applied to intercourse between man, 'imagining the real' means that I imagine to myself what another man is at this very moment wishing, feeling, perceiving, thinking, and not as a detached content but in his very reality, that is, as a living process in this man" (Buber, 1965, p.70). Het gaat om een concrete verbeelding van de kant van de ander en het specifieke daarvan ervaren als iets wat bij die ander hoort. Daarmee maak ik de ander present. Hier is de dynamiek expliciet verwoord, al is het alleen aan de kant van de ander.

Waar ik verder bij Buber noties over imagination vind, is in de context van therapeut ten opzichte van patiënt. Krasner & Joyce citeren aan het begin van hun hoofdstuk over Ethical Imagination een passage uit *The life of Dialogue* waar Friedman uitlegt hoe Buber die therapeutische relatie zag. Hij doet dit na een stuk tekst waarin hij ingaat op de verschillen tussen Buber en Jung. Ik neem hier de passage wat uitgebreider over dan Krasner & Joyce doen.

Particularly important in this relationship (analyst–patient, red.) is what Buber has variously called ‘seeing the other’, ‘experiencing the other side’, ‘inclusion’, and ‘making the other present.’ This ‘seeing the other’ is not ... a matter of ‘identification’ or ‘empathy’, but of a concrete imagining of the other side which does not at the same time lose sight of one’s own (Friedman, 1976, p. 188).

Krasner & Joyce benoemen deze context van de klinische relatie therapeut – patiënt niet bij hun overwegingen rondom ethische verbeelding. Het roept de vraag op of ethische verbeelding net zoals bijvoorbeeld meerzijdige partijdigheid niet voorbehouden is aan de therapeut of dat het met recht en reden toepasbaar is op iedere dialogische verhouding.

In ieder geval benadrukt Buber hier dat het voor de therapeut nodig is zich de kant van de cliënt voor te stellen en daarbij de eigen kant niet uit het oog te verliezen (ook hier weer het tweevoudige). Krasner & Joyce trekken het breder, naar iedere betekenisvolle relatie omdat zij deze zien als “the primary agent of healing” (Krasner & Joyce, 1995, p. xiii), maar dat hun denken over ethische verbeelding naar het denken van Buber te herleiden is, is hiermee aangetoond.

Over imagination valt veel meer te zeggen. Het treedt hoe dan ook op in de tussenruimte tussen mensen. En het gaat aan de ontmoeting vooraf, zou Buber wellicht opmerken. De ene mens blijft voor de andere mens altijd een Ander en ten volle kennen mensen elkaar nooit. Daarom is het dat mensen beelden van elkaar maken en dat men zich via beelden aan elkaar toont. Neem het woord Imago: we tonen elkaar een beeld van onszelf en hebben een beeld van elkaar. Of het Latijnse Persona, dat masker betekent.

Maar wat maakt nu dat imagination meer is dan identificatie of empathie? Deze vraag leidt naar de tweede deelvraag van mijn onderzoek: Wat maakt verbeelding ethisch en hoe onderscheiden ethische verbeelding en algemene verbeelding zich van elkaar? Deze vraag komt in hoofdstuk drie aan de orde.

Ik kom hier dan ook tot de conclusie dat een precieze beantwoording van de deelvraag naar wat ethische verbeelding precies is, pas gegeven kan worden aan het einde van hoofdstuk drie.

Hoofdstuk 3:

Wat zijn de verschillen of overeenkomsten van ethische verbeelding met flankerende begrippen?

Inleiding

In hoofdstuk twee onderzoek ik verbeelding in de bijzondere verschijning van de ethische verbeelding. In dit hoofdstuk ga ik in op verbeelding in het bredere verband van het meer algemene. Deze volgorde heeft als achtergrond dat dit onderzoek een theoretische diepteboring wil doen naar de betekenis van de ethische verbeelding met het oog op rouw en verlies. Het is geen vergelijkend onderzoek naar de beste begripsvorming rond het min of meer algemeen menselijke vermogen tot verbeelding. Dit hoofdstuk blijft daarom binnen het relationele domein door flankerende begrippen aan ethische verbeelding te onderzoeken, optredend *tussen* mensen.

In hoofdstuk twee wordt over ethische verbeelding gezegd dat het niet hetzelfde is als identificatie en empathie. De werkwijze in hoofdstuk drie is te onderzoeken welke verschillen en overeenkomsten er zijn tussen ethische verbeelding en vergelijkbare begrippen. Zo hoop ik door het onderzoeken van verbeelding in bredere zin te komen tot een verbreding en verdieping van het begrip ethische verbeelding tot nu toe.

Hoofdstuk drie begint met enkele opmerkingen over verbeelding in algemene zin (§3.1), waarna vanuit de ontwikkelingspsychologie (§ 3.2) achtereenvolgens identificatie (§3.2.1), empathie (§3.2.2), mentalisatie (§3.2.3), mentalisatie en verbeelding (§3.2.3a) beschreven worden. Vervolgens kom ik tot een vergelijking (§3.3) en tot een conclusie (§3.4) waarin een onderliggend paradigma leidt tot een samenvattende definitie en nieuwe benaming van ethische verbeelding.

3.1. Verbeelding

Verbeelding in bredere zin kan de betekenis hebben van zich ergens (iets of iemand of iets van iemand) een voorstelling van maken. Dit begint al heel vroeg in het leven. Kinderen maken veelvuldig gebruik van verbeelding onder meer ter bestrijding van kinderangsten en later bij fantasie en spel om te oefenen met sociaal gedrag (Fraiberg, 1971, p.36-40).

Verbeelding kan van binnen naar buiten gaan: iets wat binnen in een persoon gebeurt en bijvoorbeeld tot uiting komt in het maken van een schilderij, een beeld, een gedicht, geschreven tekst of muziek. Gesproken taal kan daar ook een voorbeeld van zijn. In dat geval verbeeld ik letterlijk iets van wat binnen in mij is en breng dat tot uitdrukking. Maar verbeelding heeft ook de component van iets wat ik noem van 'buiten naar binnen'. Ik probeer mij een voorstelling te maken van iets buiten mij. Of ik neem uitingen van verbeelding van anderen tot mij. 'Waarnemen' en 'ontvankelijkheid' (Meulink-Korf, 2013, p.165) zijn daarbij belangrijke begrippen, afgeleid van het Griekse *aisthesis* dat waarneming of gewaarwording betekent. Wij kennen dat begrip als esthetiek. In de filosofie is de betekenis van esthetiek gekoppeld aan schoonheid en kunst. Een verdere bespreking van esthetische verbeelding volgt in hoofdstuk vijf. Dit hoofdstuk bespreekt verder de psychologische processen. In hoofdstuk twee constateerde ik al dat uit de literatuur geconcludeerd kan worden dat mensen in hun onderlinge verhoudingen gebruik maken van zowel bestaande/aangeboren vermogens als van aangeleerde/ontwikkelde vermogens. Hieronder werk ik dat verder uit door te kijken naar

enkele ontwikkelingspsychologische noties en door verder stil te staan bij de begrippen identificatie, empathie en het tegenwoordig populaire mentaliseren.

3.2 Ontwikkelingspsychologie

Zijlicht

Ivan Boszormenyi-Nagy (1920-2007), grondlegger van de contextuele benadering, was psychiater, bekend met het psychodynamische werk van Freud en anderen (Rhijn & Meulink-Korf, 1998; Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994). Het psychoanalytische denken heeft als thema veelal de gespletenheid tussen het subject en de buitenwereld, hetgeen volgens Freud opgelost moest worden door het *Ich*. Dit thema en andere psychodynamische lijnen zijn terug te vinden in het denken van Nagy. In zijn werk blijkt dat bijvoorbeeld uit de ruime aandacht voor het Zelf in verhouding tot andere Zelfen. Hij werkt dit uit als een tweevoudig begrip dat individueel is maar relationeel gevoed wordt (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994). De tijd waarin Nagy zijn denken ontwikkelde, was doordrenkt van psychodynamische ideeën. Het vernieuwende werk van Nagy bestond eruit dat hij de individueel-psychodynamische uitgangspunten verbond met het relationeel-dialectische denken (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984; Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994; Rhijn & Meulink-Korf, 1998; Dillen, 2004; Onderwaater, 2015). Nagy vond dat zowel de individuele- als de systeemtherapie eenzijdig was. Beide benaderingen gingen uit van een of-of deken: of de oorzaak van het probleem lag bij het individu, of bij het systeem. Nagy vond dat het individu te weinig aandacht kreeg in het systeemdenken. Het deed geen recht aan de relationele werkelijkheid van het menselijke bestaan (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.22). Daarom heeft hij de individu-gerichte psychodynamische principes geïntegreerd in zijn denken (Dillen, 2004, p.44; Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.43).

In verband met het onderwerp van dit hoofdstuk vermeld ik de object-relatie theorie die Nagy overnam van Fairbairn. Het gaat daarbij om een “structureel impliciete dialoog tussen het ik (ego) en de ander (innerlijk object)” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.41). De beelden van innerlijke anderen (“Innerlijk object”, p.42) (positief en negatief) kleuren de relaties met echte anderen. Dit kan zorgen voor veel relationele problemen omdat innerlijk beelden worden geprojecteerd op de ander of bij sterke identificatie, beelden van de ander worden geïntrojecteerd. De behoefte bijvoorbeeld de partner in te passen in de innerlijke “relationele formule” (p.42) kan een bron van relationele problemen zijn en ethische verbeelding en het innemen van meer perspectieven ernstig belemmeren.

Om de deelvraag over verbeelding verder te beantwoorden dient hier onderzocht te worden hoe het proces van identificatie naar empathie in ontwikkelingspsychologisch opzicht verloopt.

In hoofdstuk twee, werd vastgesteld dat volgens de literatuur ethische verbeelding (afgeleid van ‘*seeing the other*’ van Buber) niet hetzelfde is als identificatie of empathie (Krasner & Joyce, 1995, p.44; Friedman, 1976, p.188; Dillen, 2004, p.83).

Als het voor ethische verbeelding noodzakelijke zien van de ander geen zaak is van louter identificatie of empathie, dient er (zonder er heel diep op in te gaan) eerst stil gestaan te worden, bij wat identificatie dan precies is, om later te kunnen begrijpen waarom het al dan niet anders is dan ethische verbeelding. Hetzelfde geldt voor het genoemde onderscheid met empathie. Een begrip dat daarmee verband houdt is mentalisatie. Door genoemde bronnen niet

vermeld omdat het een begrip is dat pas de laatste jaren in zwang is geraakt, maar in dit tijdsgewricht wel aandacht verdient. Het heeft veel overeenkomst met de andere verschijnselen en kent bovendien een component van verbeelding. Daarom komen zij achtereenvolgens aan de orde.

3.2.1 Identificatie

Identificatie is letterlijk eenwording met de ander. Een kind identificeert zich in eerste instantie met de ouders als belangrijke bouwsteen voor de ontwikkeling van een eigen ik. De psychoanalyticus Lacan had specifieke aandacht voor het imaginaire als vormend voor het ik. De menselijke ervaring wordt volgens Lacan gestuurd door drie categorieën namelijk: het imaginaire, het symbolische en het reële. Het Ik wordt gevormd door het imaginaire want het kind beleeft de ander in eerste instantie als gelijke of als imaginair object. Het kind is/wordt iemand door identificatie met de ander (volgens de psychoanalyse meestal de moeder maar lees hier ook de meest nabije verzorger(s)/hechtingsfiguren). Het kind ziet zichzelf in eerste instantie in de blik van de ander als in een spiegel, het zogenaamde spiegelstadium. Er is dan nog geen sprake van 'ik-ander differentiatie'. Dat ontstaat pas in het symbolische stadium waar taal zijn intrede doet en behulpzaam is bij het onderscheid maken tussen mijzelf en de ander (Libbrecht, 2013).

Ook andere bronnen beschrijven het identificatieproces als vroeg beginnend in de kinderjaren. Het verloopt via een proces van imitaties naar het overnemen van bepaalde eigenschappen, attitudes en waarden van de ander (meestal de ouder van dezelfde sekse) om ze tot een deel van het eigen ik te maken (Fraiberg, 1971, p.206; Feldman, 2012; Kohnstamm, 2009; Schmeets & Schut, 2003; Meulink-Korf & Rhijn, 2002). Met name Fraiberg (wier uitgangspunten nog steeds actueel zijn, blijkens de vele heruitgaven van haar boek) noemt ook de morele ontwikkeling van het kind als belangrijk onderdeel van het identificatieproces waarin normen en waarden worden overgenomen.

De reactie van ouders op het gedrag van het kind is bepalend voor deze morele ontwikkeling en dat maakt het identificatieproces volgens Fraiberg tot een *wederkerig* proces zoals blijkt uit het volgende citaat:

De 'menswording' van het kind is een wederkerig proces van identificatie. Hij verwerft het vermogen zich buiten de begrenzing van zijn ik te begeven, zich in te leven in het ik van de ander en daardoor te weten 'hoe anderen voelen'. Dit vormt de ene zijde van het proces dat wij 'identificatie' noemen. Hij heeft echter ook het vermogen het ik van de ander in zich op te nemen, de persoonlijkheid of bepaalde aspecten van de persoonlijkheid van de ander te incorporeren, bepaalde eigenschappen van die persoonlijkheid tot de zijne te maken. Zo worden bij de morele ontwikkeling het oordeel, de normen en waarden van beminde personen door het kind overgenomen en tot een deel van zijn persoonlijkheid gemaakt. Ook dit noemen we identificatie (Fraiberg, 1971, p.174).

Fraiberg beschrijft hier een link tussen identificatie en empathie. Hoe beter het identificatieproces in de vroege kindertijd is verlopen hoe groter later de empathische vermogens zullen zijn. Opvallend is ook dat zij identificatie als een *wederkerig* proces beschrijft. Dit lijkt echter een innerlijke, psychologische wederkerigheid te zijn en niet de wederkerigheid zoals die binnen de relationele ethiek begrepen wordt (zie hiervoor ook hoofdstuk vier).

Voor morele ontwikkeling (die verband houdt met het ontwikkelen van empathie) is de ik-ander

differentiatie van belang. Bij de ik-ander differentiatie kan het kind zich voorstellen dat er iets en iemand anders kan bestaan buiten het eigen ik. Er is een sterk zelf nodig om een beeld van de ander als ander te kunnen vormen. Bij een zwak zelf zal de ander eerder als een kopie van het zelf ervaren worden (Delfos, 2002, p.58).

Delfos beschrijft (met verwijzingen naar de ontwikkelingspsycholoog Erikson), identificatie als vormend voor de identiteit als een levenslang proces dat in de puberteit weer sterk naar voren komt. Dan vooral in identificatie met leeftijdsgenoten. Na deze sociale identiteitsvorming volgt de psychologische identiteitsvorming die meer gekenmerkt wordt door een noodzakelijke 'afdeling' in zichzelf. Adolescenten voelen zich uniek en kunnen zich niet voorstellen dat anderen dezelfde gevoelens hebben als zichzelf.

3.2.2 Empathie

Empathie is vooral bekend als inlevingsvermogen. Het woord komt van het Griekse *empathia* dat invoelen betekent. Naast het feit dat voor empathie identificatie nodig is, zoals beschreven door onder meer psychoanalytici, bieden de neurowetenschappers veel informatie over de biologische factoren die een rol spelen bij empathie.

In de jaren negentig werden aan de universiteit van Parma door Fogassi, Gallese en Rizzolatti, de spiegelneuronen ontdekt. Spiegelneuronen zijn hersencellen die niet alleen vuren of oplichten als men zelf een handeling verricht, maar ook als men iemand anders iets soortgelijks ziet verrichten. Spiegelneuronen hebben een "tweeledig doel: ze nemen de wereld waar en ze reageren erop" (Keysers, 2012, p.14). Dit waarnemen gebeurt niet alleen visueel. Onderzoek toont aan dat spiegelneuronen het zien, het horen en het uitvoeren van een handeling combineren en op alle drie reageren. Spiegelneuronen zijn dus niet alleen actief bij het zien maar ook bij het horen. Zowel iemand zien huilen of horen huilen roept een spiegelreactie op namelijk: dezelfde vurende hersendelen en zelf ook huilen of geraakt worden (Keysers, 2012, p.31). Het is een ontdekking die veel vervolgonderzoek heeft gekregen en waarover door neurowetenschapper Ramachandran zou zijn gezegd dat de ontdekking van spiegelneuronen net zo belangrijk zou worden voor de psychologie als de betekenis van de dubbele helix voor de biologie. (Keysers, 2012, p.13). Spiegelneuronen zijn erg behulpzaam bij het invoelen van en reageren op andere mensen, en zijn voorwaardelijk voor empathie. Allen, Fonagry en Bateman (2010) zetten uitvoerig uiteen dat er tal van andere hersengebieden actief en noodzakelijk zijn voor sociale cognitie en het ontwikkelen van empathie. Ook leggen zij uit dat empathie meer is dan alleen 'meeresoneren' met de ander. Veel hersengebieden zijn actief om het meeresoneren te interpreteren en te begrijpen. Er moet een besef zijn van meer perspectieven. Op de een of andere manier moet er in het brein een koppeling gemaakt worden tussen 'subject en object'. Er moet een brug worden gebouwd tussen het zelf en de ander (Allen et al., 2010, p.135).

In de literatuur wordt onderscheid gemaakt tussen cognitieve en affectieve empathie:

Cognitieve empathie is het vermogen je iemands gedachten en gevoelens voor te stellen. Je erin te kunnen verplaatsen.

Affectieve empathie is het vermogen met passende emotie *te reageren* op gedachten en gevoelens van de ander (Allen et al., 2010, p.60; internetbron 2).

Baron-Cohen noemt de twee stadia van empathie: 'herkenning en respons'. Als definitie van empathie geeft hij : "Empathie is ons vermogen om vast te stellen wat iemand anders denkt of voelt en met een passende emotie te reageren op zijn gedachten en gevoelens" (Baron-Cohen, 2012, p.28).

De cognitieve empathie heeft overeenkomsten met de Theory of Mind (ToM) en met mentaliseren. Onder Theory of Mind wordt verstaan een theorie die ieder mens ontwikkelt over hoe men zelf is, denkt en voelt en hoe andere mensen denken en voelen, hoe ze zijn en welke intenties, bedoelingen zij hebben (Delfos, 2002, p.103). Menselijk gedrag wordt door ieder individu (dat daartoe in staat is) met behulp van ToM begrepen en geïnterpreteerd. Volgens Delfos ontwikkelt de ToM zich op basis van empathie (p.103). De literatuur beschrijft de ToM ook als conceptueel kader voor mentaliseren (Allen et al., 2010, p.45)

Omdat al deze vermogens een neurologische verankering in het brein hebben en breinen van elkaar verschillen, is een logisch gevolg dat niet ieder mens over dezelfde vermogens beschikt. Tenminste twee neurologische aspecten worden in de literatuur genoemd die het vermogen tot empathie, ToM en mentaliseren beperken, namelijk autisme en psychopathologie (Allen et al. 2010, Delfos 2002, Baron-Cohen 2009). Niet bij ieder mens vuren de spiegelneuronen in dezelfde mate, of zijn alle hersengebieden even sterk ontwikkeld (zoals de amygdala en het corpus callosum die kleiner of groter kunnen zijn). Het brein (en de eventuele beperkingen daarvan) heeft een causaal verband met de mate van empathie. Onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat de hersenen van mensen met een Autisme Spectrum Stoornis (ASS) anders reageren dan bij mensen zonder ASS. Zij hebben ook een lager gemeten ToM. Hetzelfde geldt voor psychopathologie zoals bij mensen met borderline, narcisme en andere psychopathologie (Baron-Cohen, 2012, p.53).

Naast de eerder genoemde gebrekkige ik-ander differentiatie zijn ook neurologische beperkingen een blokkade voor empathie. We kunnen dit dus niet alleen ontwikkelingspsychologisch verklaren maar ook biologisch. Cohen benoemt een "empathiecircuit" in de hersenen waarbij allerlei gebieden in het brein samen moeten werken om een goed niveau van empathie mogelijk te maken (Cohen, 2012, p. 39). Keysers noemt dat spiegelneuronen zélf een intuïtief begrip geven van andermans handelingen (Keysers, 2012, p.20).

Voor het doel van dit onderzoek voert het te ver dit verder uit te werken. Voor de praktijk van de hulpverlening is het belangrijk dat de hulpverlener zich bewust is van deze causale en beïnvloedende factoren.

Omdat er een sterke link lijkt te zijn tussen identificatie, empathie en ethische verbeelding, gelden deze invloeden vermoedelijk eveneens voor de ethische verbeelding. Van groot belang is nog te vermelden dat we vanuit de gehechtheidstheorie leren dat de vroege hechting van grote invloed is op alle bovengenoemde verschijnselen, inclusief de ontwikkeling van het brein (Baron-Cohen, 2012, p.78-80; Allen et al., 2010). Omdat over de gehechtheidstheorie veel geschreven is en het verder weg gaat bij het onderwerp van dit hoofdstuk, werk ik deze hier verder niet uit, ondanks het belang ervan. Ik zal door mijn onderzoek heen wel regelmatig refereren aan de gehechtheidstheorie.

3.2.3 Mentalisatie

De laatste jaren is het begrip mentaliseren sterk in zwang. Toch is het inhoudelijke begrip niet nieuw. Het heeft zijn oorsprong in de psychoanalyse en de gehechtheidstheorie (Allen et al., 2010, p.8). Voor een beschrijving van het begrip mentalisatie put ik voornamelijk uit het werk van de op het gebied van het onderwerp mentaliseren, toonaangevende Allen, Fonagy en Bateman, die veel van hun eerdere werk samenbrachten in het standaardwerk *Mentalizing in Clinical practice* (2008). Ik maak gebruik van de Nederlandse vertaling, *Mentaliseren in de klinische praktijk* (2010).

Mentaliseren heeft sterke overeenkomst met de genoemde cognitieve empathie en de Theorie of Mind. De kortste definitie is: "aandacht schenken aan 'mentale toestanden' in zichzelf en

anderen”(Allen et al., 2010, p.1). Een uitgebreidere definitie wordt door de auteurs ook gegeven: “het met *verbeeldingskracht* waarnemen of interpreteren van *gedrag voor zover dat samenhangt met intentionele mentale toestanden*”(p. 4 cursivering in brontekst). Het is een intern begrijpen van eigen mentale processen en die van anderen.

De gehechtheidstheorie ligt ten grondslag aan veel ideeën over mentalisatie. Baron-Cohen verwijst naar Fonagy die uitlegt dat een baby in de gehechtheidsrelatie probeert te mentaliseren wat er in het hoofd van de verzorger omgaat en dan vooral ook over wat de verzorger denkt *over het kind zelf*. Als die gedachten positief en veilig zijn, en als het veilig is je de gedachten en gevoelens van iemand anders voor te stellen, dan ontstaat er een goede ontwikkeling van empathie (Baron-Cohen, 2012, p.79). In de literatuur over mentaliseren wordt onderscheid gemaakt in fasen die het mentaliserend proces in de hechting tussen ouders en kind doormaakt. Zo is dat wat het kind als baby voelt de enige werkelijkheid, de *equivalentie modus*. Als het kind gaat spelen komt het in de *pretend modus*. Niet de eigen werkelijkheid maar het spel, los van die eigen werkelijkheid is nu de enige waarheid. Pas na het derde levensjaar, als het kind goed contact heeft met het eigen gevoel en met de gehechtheidsfiguren en meer perspectieven kan zien, komt er een integratie tussen beide modussen tot stand en begint het kind in staat te raken tot mentaliseren (Bleumer, 2015).

Empathie en mentalisatie hebben veel raakvlakken. Er zijn ook verschillen. Mentalisatie komt vooral overeen met de cognitieve empathie maar affectieve empathie gaat verder omdat “empathie ook een gepaste emotionele reactie inhoudt op datgene wat gementaliseerd wordt”(Allen et al., 2010, p. 60). Mentalisatie is vooral een intern cognitief, verstandelijk proces, dat weliswaar ook over anderen gaat maar de activiteit is intern gericht. Bij empathie mondt de activiteit uit in een reactie en is daarmee extern gericht. “Egocentrisme is de standaardmodus van mentaliseren, en het hebben van empathie houdt in dat men zich actief inzet om onderscheid te maken tussen het eigen gezichtspunt en dat van anderen”(Allen et al., 2010, p. 77). Mentalisatie gaat aan affectieve empathie vooraf. Populair gezegd: ‘eerst denken en dan doen’.

Bij Mentalisation-Based Treatment (MBT) wordt het leren mentaliseren ingezet om tot betere zelfregulatie te komen maar ook om beter in relatie met anderen te kunnen staan. Ook hier gaat het mentaliseren aan de empathie vooraf (internetbron 3). De MBT kent inmiddels vele toepassingsgebieden die ik hier niet verder bespreek.

3.2.3a Verbeelding en mentaliseren

In de bovengenoemde uitgebreide versie van de definitie van mentaliseren wordt door Allen (et al, 2010), gesproken over het met *verbeeldingskracht* waarnemen en interpreteren.

Om de deelvraag over hoe ethische verbeelding en vergelijkbare begrippen zich van elkaar onderscheiden te kunnen beantwoorden vraag ik mij af wat de link is tussen verbeelding en mentaliseren. Bij mentaliseren gaat het zoals gezegd, om het begrijpen van mentale processen bij zichzelf en bij anderen. Dat betekent dat er sprake is van meer perspectieven. Bij mentaliseren komt het erop aan dat men in staat is zich voor te stellen dat de ander een ander gezichtspunt heeft. Voor dit voorstellen is verbeeldingskracht nodig. “In het actieve geheugen moet gejongleerd worden met verschillende perspectieven tegelijk” (Allen et al., 2010, p. 40). “Verbeeldingskracht is vereist als we overtuigingen, gedachten en gevoelens die iemand zou kunnen hebben, vanuit verschillende gezichtspunten tegelijkertijd kunnen bekijken. En het vereist verbeeldingskracht om onze eigen emoties vanuit verschillende gezichtspunten te

blijven zien”(p.41). Allen et al. benadrukken hier ook dat als iemand niet goed tot mentaliseren kan komen, dat op een gebrek aan verbeeldingskracht kan wijzen.

Het mentaliserende vermogen ontwikkelt zich zoals gezegd, in de gehechtheidsrelatie en is van belang voor het ontwikkelen van verbeeldingskracht. Daarbij geldt dat hoe beter de ouder (of andere gehechtheidsfiguur) kan afstemmen op het kind (door bijvoorbeeld de gevoelens van het kind te benoemen, te kaderen en te onderscheiden van hoe anderen voelen), hoe beter het kind kan leren mentaliseren. Het kind leert dan de eigen gedachten en gevoelens herkennen en ook het verschil met die van andere mensen. Er ontstaat een besef van binnen- en buitenwereld en het mentaliseren zorgt door middel van representatie en reflectie voor een vermoeden dat dingen ook anders kunnen zijn (Muthert & Schaap-Jonker, 2015). Daar wordt verbeelding geboren die tegelijk het werkzame bestanddeel is in de vorm van ‘het zich kunnen voorstellen van het andere’.

Verbeeldingskracht kan te weinig maar ook teveel zijn en doorslaan, bijvoorbeeld bij de borderline persoonlijkheidsstoornis, bij paranoïde ziektebeelden, bij ernstig getraumatiseerde (bijvoorbeeld door de dood), of bij onveilig gehechte mensen, maar ook bij depressie en middelengebruik (Allen et al., 2010).

Kunnen mentaliseren wordt als voorwaardelijk voor goede relaties beschreven. Verbeelding is nodig om te kunnen mentaliseren. Belangrijk is daarbij dat de verbeelding “gegrond is in de werkelijkheid” (Allen et al., 2010, p.339). Gronden in de werkelijkheid gebeurt bijvoorbeeld door anderen te vragen wat ze denken en voelen en niet alleen de eigen gedachten, aannames en projecties als uitgangspunt te nemen. ‘Direct address’, zoals genoemd in hoofdstuk twee, is hierbij een vergelijkbaar principe. Hoewel het begrip verbeelding niet in de definitie van empathie is opgenomen geldt het belang van verbeelding voor empathie evenzeer: “Empathie impliceert een verbeeldingsvolle sprong in het duister, bij afwezigheid van veel gegevens” (Allen et al., 2010, p.164).

In de volgende paragraaf leg ik de besproken begrippen identificatie, empathie en mentalisatie naast ethische verbeelding om zo de verschillen en/of overeenkomsten vast te stellen.

Probleem daarbij is dat over de begrippen in dit hoofdstuk veel meer is geschreven dan over ethische verbeelding. Een tweede probleem is dat de verschillende begrippen in verschillende taalvelden beschreven zijn wat een evenwichtige vergelijking heel moeilijk maakt. De meer filosofische taal van de ethische verbeelding laat zich moeilijk vergelijken met de psychologische taal van de andere begrippen. Het is zoiets als een lijn met een punt vergelijken of een kubus met een bal.

Om tot een goede omschrijving van ethische verbeelding te komen is het toch nodig dat ik probeer een vergelijking met de andere begrippen te maken. Ik doe dat door een vergelijking naar *aard* en naar *doel*.

3.3 Vergelijking

De verschillen laten zich het beste plaatsen binnen de vier dimensies zoals ontwikkeld door Boszormenyi-Nagy (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986). Daarom neem ik het model van de dimensies als schema.

Identificatie:

Identificatie is voornamelijk een tweede dimensie begrip. Identificatie speelt zich af binnen het ik en is bedoeld als vormend voor het ik. Anderen zijn daarbij wel van belang maar niet in dialogisch opzicht. De ander functioneert meer als object dan als subject (spiegel). De

wederkerigheid zoals genoemd door Fraiberg is dan ook een innerlijke wederkerigheid, in de persoon zelf en niet tussen de personen. Ik maak bepaalde eigenschappen van de ander tot de mijne (introjectie). En ik plaats mijn eigen innerlijke noden en verlangens bij de ander (projectie).

De *aard* van de identificatie is intern gericht, affectief en cognitief, er is sprake van (beginnende) verbeeldingskracht, de ik-ander verhouding is intern gericht.

Het *doel* van identificatie is vooral de eigen ontwikkeling.

Empathie:

Een tweede en derde dimensie begrip. Empathie begint in de persoon zelf door zich een voorstelling te maken van hoe iets voor een ander voelt. Het invoelende deel van de empathie is tweede dimensie, met name de cognitieve empathie.

De affectieve empathie zou ik meer derde dimensie willen noemen omdat het uit reikt naar de ander en de betrokkenheid geconcretiseerd wordt in actie. Er is in de definitie geen sprake van wederkerigheid. Het is een betrokkenheid en actie van mij naar de ander. Eenrichtingsverkeer.

De *aard* van empathie is intern (cognitieve empathie) en extern (affectieve empathie) gericht. Het krijgt taal, maakt gebruik van verbeeldingskracht, gaat over de ik-ander verhouding die ook extern gericht is.

Het *doel* is de ander zichtbaar maken voor jezelf, het begrijpen en invoelen van de ander en het kunnen reageren naar de ander.

Mentalisatie:

Mentalisatie is in de oorspronkelijke definitie in eerste instantie een tweede dimensie begrip. We zagen dat het een intern cognitief gebeuren is waarbij de standaard modus egocentrisme is. Het gaat wel verder dan alleen het eigen ik omdat het over mijzelf en de ander tegelijkertijd gaat. Wat denk ik over mezelf en wat denk ik dat de ander denkt? Dat en het doel van mentalisatie maakt het begrip mentaliseren ook tot een derde dimensie begrip alhoewel mentalisatie zelf niet over concrete actie tussen mensen of dialoog gaat (het mondt er wel in uit).

De *aard* van mentalisatie is intern gericht, het komt tot stand met behulp van verbeeldingskracht, het is cognitief en gaat over (de mentale werkelijkheid van) het ik en de ander.

Het *doel* is het kunnen zien van meer perspectieven en het begrijpen van zichzelf en de ander. Goed kunnen mentaliseren leidt tot (interne) emotieregulatie en (externe) evenwichtige relaties met anderen. Het ligt dicht aan tegen ethische verbeelding maar mentalisatie zie ik vooral als het psychologisch fundament onder dialoog en ethische verbeelding.

Ethische verbeelding:

Ethische verbeelding omvat alle bovengenoemde begrippen. Het gaat echter verder en is daarmee – hoewel als cognitief verschijnsel dimensie twee- ook te begrijpen als fenomeen in de vierde dimensie. Alle dingen die genoemd zijn, zijn noodzakelijke bouwstenen voor ethische verbeelding maar zij zijn niet synoniem en zij vallen er niet mee samen.

De *aard* van ethische verbeelding is zowel intern als extern gericht, het is cognitief en affectief, maakt gebruik van verbeeldingskracht, het gaat om de ik-ander verhouding en poogt tegelijkertijd recht te doen aan het zelf en de ander.

Het *doel* is ontmoeting en dialoog tot stand te brengen tussen mensen die ieder hun eigen kant hebben die telt.

De esthetische verbeelding heeft daarbinnen een eigen plek. In deel twee van dit onderzoek wordt meer aandacht besteed aan de esthetische verbeelding in verband met rouw en verlies en het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige. Taylor zei dat verbeelding daar is waar iets anders (nog) niet is (Taylor, 2005). Ik vraag me dan af of dat ook geldt voor als iets (of iemand) anders er niet (meer) is en het komt als zodanig terug in deel twee van dit onderzoek.

Ethische verbeelding gaat verder dan identificatie, empathie en mentalisatie omdat het al die dingen binnen de dialoog zichtbaar maakt en daarmee alle personen zichtbaar maakt in ieders verdienste en moeilijkheden (Dillen, 2004, p.38). Het gaat om meer dan begrijpen want dat fixeert, als iemand “in de greep hebben” (Mulligen, 2004). Het is ook meer dan voelen en meer dan communicatie. Waar het bij mentalisatie vooral gaat om het in beeld houden van elkaars psyche, gaat het bij ethische verbeelding om het in beeld houden van ieders hele relationele werkelijkheid (die van mijzelf en tegelijkertijd die van de ander).

Ethische verbeelding is meer dan een begrip. Het is een creatief proces dat gebeurt “tussen mensen die deel uitmaken van een triade” (Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p.74). Kinderen leren in het samenspel tussen hun ouders dat beide ouders een eigen kant hebben die rechtmatig is en dat kinderen daar niet hun loyaliteit (naar de een of de ander) voor op hoeven te geven. Daarom wordt het een “includerend proces” genoemd (p.74). Ethische verbeelding wordt als triadisch proces beschreven, waar de andere begrippen dyadisch zijn geformuleerd. Het realiseert zich binnen het proces van de relationele ontmoeting.

Hoewel alle vier de verschijnselen tot stand komen als gevolg van neurologische kenmerken, hechting en interactie tussen ouders en kind, zijn zij niet tot elkaar te reduceren. Bij allemaal speelt verbeelding een rol. Het gaat in alle gevallen over ik en de ander of over het gebied tussen mij en de ander (ook als zich dat als een mentaal proces in het hoofd afspeelt). Dat kan niet zonder verbeelding.

Het kan ook niet zonder dialoog. Een mens kan het niet in z'n eentje allemaal verzinnen. De ander is daarbij noodzakelijk. Verbeelding is: iets kan anders zijn dan gedacht. Gebrek aan verbeelding is: het is zoals het is (Muthert & Schaap-Jonker, 2015, p.54).

Wat in deze hele bespreking en vergelijking van de diverse verschijnselen uit de tweede dimensie, onvermeld is gebleven, is dat de verschillende dimensies altijd in een *en-en* verhouding verstaan moeten worden. Nagy bedoelde nooit een *of-of* werkelijkheid te beschrijven vanwege het onderliggend paradigma van de relationele orde die altijd meetelt (Rhijn & Meulink-Korf, 1998, p.76 cursivering in brontekst). Nagy deelde dat paradigma met andere denkers zoals onder meer Buber en Fairbairn. Zij zagen de menselijke orde, en zelfs de psyche zelf, als fundamenteel relationeel (Rhijn & Meulink-Korf, pp.48,65; Dillen, 2004, p.24).

Veel contextueel therapeuten lezen en interpreteren de tweede dimensie vanuit dit en-en schema en nemen dit onderliggende relationele paradigma mee bij het interpreteren van de individuele psychologie. Ik doe dat zelf ook en versta de tweede dimensie dan met een vierde dimensie bril op. Bij de bespreking van de psychologische verschijnselen in dit hoofdstuk heb ik dat bewust niet gedaan. Zoals de patholoog anatoom bij de ontleding van het menselijk lichaam heus weet heeft van het lichaam als geheel en de onderlinge verbondenheid van de diverse organen, moet hij ze toch isoleren voor een precieze diagnostiek en classificatie. Om die reden heb ik het onderliggende paradigma van de menselijke orde als fundamenteel interpersoonlijk bij de bespreking van identificatie, empathie en mentalisatie niet benoemd.

3.4 Conclusie en definitie:

Zijlicht

Het schrijven van dit hoofdstuk was niet eenvoudig. Ik worstelde met de diverse taalvelden van de verschillende dimensies. Waar de tweede dimensie taal erg gericht is op de innerlijke psyche en meer monologisch is, is de vierde dimensie taal gericht op onderlinge betrouwbare zorg en ontmoeting en vooral dialogisch.

Dieperliggend worstelde ik met het onderlinge concept naar de vraag: 'wat is de mens?'. Onder meer Martin Buber hield zich met die vraag bezig. Friedman zegt daarover, met een verwijzing naar Binswanger: "The I-Thou relation is an ontological reality which can not be reduced to what takes place within each of the members of the relationship" (Friedman, 1976, p.187).

De vraag is: waar ligt de werkelijkheid? Buber en Jung hadden daar een tegengestelde visie op. Tijdens het schrijven van dit hoofdstuk ging het uiteindelijk om het verschil tussen de relationele werkelijkheid zoals Buber en Nagy die zagen, en de oude Jungiaanse beelden (die de psychoanalyse vergaand beïnvloed hebben). Jung beantwoordde de vraag naar waar de werkelijkheid gelegen is met: within the self.

Buber daarentegen vond : between selves: "It is a real encounter with real elements of Being, which are outside our selves" (Friedman, 1976, p.189).

Dit is een fundamenteel verschil in visie. Buber vond Jung in essentie "a monologist" (Buber Agassi, 1999, p.205) en verweet hem panpsychisme (Buber, in *Guilt and Guilt Feelings*, 1988, p.115) met andere woorden: de tweede dimensie kreeg een monopolie positie. Zijn de begrippen identificatie, empathie en mentalisatie Jungiaanse begrippen? Nee, niet rechtstreeks. Maar doordat ze voortkomen uit de psychoanalyse en de gehechtheidstheorie en gedeeltelijk beschreven zijn in tweede dimensie taal, vond ik het voor een juist begrip toch nodig om deze kleine vermelding over Buber en Jung te doen. Temeer daar ook Nagy niet naliet deze verschillen te benadrukken om zo duidelijk te maken waarin de vierde dimensie anders is dan de andere dimensies.

Begrijpen wat ethische verbeelding is, maakt het noodzakelijk deze verschillen goed voor ogen te hebben.

Tot slot van mijn onderzoek naar beantwoording van de vraag wat ethische verbeelding is, kom ik na een vergelijking met andere begrippen –en met gevaar voor reductie- tot de volgende omschrijving:

Ethische verbeelding gebeurt als er sprake is van een cumulatie van vermogens en vaardigheden zoals identificatie, empathie en mentalisatie en als dat samenspel door 'direct address' uitmondt in een dialogisch proces van ontmoeting binnen relaties met een over en weer zien en erkennen van ieders eigen waarheid in verdienste en moeilijkheden.

("Direct address as a cornerstone that helps to catalyze ethical imagination and initiate the process of dialogue", Krasner & Joyce, 1995, xi).

Noodzakelijk vind ik de toevoeging *relationeel* aan het begrip ethische verbeelding. Dat maakt duidelijker dat het geen moreel maar een relationeel-ethische begrip is, en binnen welke dimensie we deze specifieke vorm van verbeelding het beste kunnen verstaan.

Voortaan zal ik dan ook spreken van *relationeel-ethische verbeelding*.

Hoofdstuk 4

Hoe verhoudt de relationeel-ethische verbeelding zich tot enkele kernconcepten van de contextuele benadering?

Inleiding:

Alvorens verder te gaan naar deel twee van mijn onderzoek, wordt in dit hoofdstuk aandacht besteed aan de plaats van de relationeel-ethische verbeelding binnen de contextuele benadering. Ik beantwoord in dit hoofdstuk deelvraag drie: hoe verhoudt de relationeel-ethische verbeelding zich tot enkele kernconcepten uit de contextuele benadering?

Zoals eerder vastgesteld in hoofdstuk twee, is er weinig over het begrip relationeel-ethische verbeelding geschreven en Nagy noemt het bij mijn weten zelf niet.

In hoofdstuk twee en drie heb ik geconcludeerd dat de relationeel-ethische verbeelding het beste binnen de dimensie van de relationele ethiek geplaatst kan worden en in hoofdstuk vier wil ik dat kort nader articuleren. Gelijk geef ik hierbij de beperking aan. De contextuele theorie is caleidoscopisch van structuur (Meiden, 2014). Alle begrippen hebben onderling verband en krijgen in hun onderlinge verband betekenis. Het is dus vrijwel onmogelijk om iets te zeggen over bepaalde losse aspecten uit de contextuele theorie. Met dit voorbehoud in het achterhoofd schrijf ik dit hoofdstuk en het dient ook als zodanig gelezen te worden.

Ik laat in dit hoofdstuk dus slechts enkele elementen oplichten om daarmee antwoord te geven op de deelvraag naar hoe we de relationeel-ethische verbeelding het beste kunnen verstaan in de context van de enkele kernconcepten uit de bredere contextuele theorie. De elementen die ik heb gekozen liggen dicht tegen het begrip relationeel-ethische verbeelding aan en betreffen het hart van het contextuele denken.

Achtereenvolgens worden uitgelicht:

Dialogo/dialogisch proces (§4.1) Dialectiek (§4.1.1) Billijke wederkerigheid (§4.1.2) Intergenerationeel uitgangspunt (§4.1.3) Haperingen in het dialogisch proces (§4.1.4) Concluderend: relationeel-ethische verbeelding en dialoog (4.1.5) Meerzijdigheid (4.2) Meerzijdige betrokkenheid (§4.2.1) Meerzijdige partijdigheid (§4.2.2) Verbeelding binnen de contextuele theorie (§4.3) Intuïtie (§4.3.1) Intergenerationele voorstelling (§4.3.2) Uitlokken (§4.3.3) Conclusie (§4.4)

4.1 Dialoog/dialogisch proces

In deze paragraaf worden diverse aspecten van dialoog besproken zoals bedoeld binnen het contextuele denken. De paragraaf wordt besloten met een vergelijking tussen dialoog en relationeel-ethische verbeelding.

4.1.1 Dialectiek

Als basis onder het dialogische denken van Nagy ligt een visie op de aard van het menselijk bestaan. Deze is volgens Nagy fundamenteel dialectisch en relationeel. Het zelf kan niet ontstaan of bestaan zonder de ander en vice versa. "The formation of the self requires a dialectical antithesis with the existence of the other or the non self" (Boszormeyi-Nagy & Krasner, 1986, p.76). De contextuele benadering omvat "a dialectical perspective that incorporates individual and relational criteria alike" (p.32).

De dialectiek in het contextuele denken komt onder meer tot uiting in de visie op individuatie en autonomie. Deze kunnen volgens die visie, slechts tot stand komen door de relatie met de ander. “De ander is de basis van onze identiteit, we hangen existentieel af van de ander om autonoom te kunnen bestaan. Dat is de paradox” (Ducommun-Nagy, 2008, p.193). Deze gedachten zijn afgeleid van het denken van de filosoof Hegel: “De vroege contextuele overwegingen steunden op een Hegeliaanse dialectische integratie van existentiële en object-relatieve gedachten met als doel een explicieter relationeel model” (Boszormenyi-Nagy, 2000, p.18). Twee tegengestelde elementen (“de onverbreekelijkheid van het Zelf (indivuatie) met het in-relatie-zijn”, p.18), die onscheidbaar zijn, kunnen overstegen worden door de synthese. De mens is zo een product van de synthese van Zelf en niet-Zelf. Indivuatie is in deze visie ondenkbaar zonder relatie en het is de dialoog die het individuatieproces mogelijk maakt (Ducommun-Nagy, 2008; Heyndrickx, 2016). Een mens ontwikkelt zich ten gevolge van of door tegenstellingen. Dat is de dialectiek.

Niet alleen voor individuatie en autonomie is relatie nodig. Om te kunnen leven en overleven is het hebben van betekenisvolle relaties noodzakelijk. Ducommun-Nagy verwijst naar de filosoof Edgar Morin, die het belang van de intersubjectiviteit voor de subjectiviteit benadrukt: “De intersubjectiviteit is het weefsel van het bestaan van de subjectiviteit, het bestaansmilieu van het subject zonder welk het verkommt”(Ducommun-Nagy, 2008, p.192). Baby’s sterven als zij geen contact met andere levende wezens hebben. In eenzame opsluiting doen mensen van alles om toch een ander of een tegenover te creëren en nog iets van een dialoog te hebben. Zij praten tegen zichzelf, voeren denkbeeldige gesprekken of schaken tegen zichzelf zoals in het boek *Schaaknovelle* van Stefan Zweig.

Buber benadrukt dat elke verbintenis helend is, zelfs als dat met levenloze voorwerpen is (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986). Ik kom hierop terug in deel twee van mijn onderzoek, als het gaat over de aanwezigheid van de afwezige en ik de vraag stel of er sprake is van een doorgaande relatie en de eventuele betekenis daarvan.

4.1.2 Billijke Wederkerigheid

Binnen deze dialogische dialectiek gaat het om billijke wederkerigheid tussen de betrokkenen in de relatie, waarbij beide partners in de dialoog over en weer evenveel rekening met zichzelf als met de ander(en) houden (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984; Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986; Dillen, 2004). Het gaat hierbij om zowel een functionele- (wij bewijzen elkaar over en weer een dienst) als een zijnsafhankelijkheid (wij zijn voor ons bestaan over en weer afhankelijk van elkaar) (Ducommun – Nagy, 2008). “Beslissend is dat de ene-zelf”, de positie van “de andere zelf” kan leren zien, zonder dat aan het “eigen zelf” afbreuk wordt gedaan (Rhijn & Meulink-Korf, 1998, p.155, aanhalingstekens in brontekst). Door op deze manier in relatie te staan, te geven en van betekenis te zijn, bouwen mensen verdienste op (entitlement, gerechtigde aanspraak) die zelfvalidatie bewerkstelligt (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986). Zelfvalidatie wordt omschreven als de tweede fase in het proces van dialoog. Zelfafbakening is de eerste fase. Daarbij gaat het om “iemand’s vermogen zijn of haar individuele, autonome Zelf te definiëren. Twee of meer mensen helpen elkaar in het proces van zelfafbakening” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.481).

Waar het binnen het contextuele denken om draait is de betrokkenheid tussen personen. “De essentie van dialoog ligt in een wederkerigheid van betrokkenheid” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.376). De dialoog komt tot stand in de in hoofdstuk twee reeds genoemde ruimte tussen mensen en de ene mens bevestigt zo de ander in zijn bestaan (Buber, 2007). “All real living is meeting” (Friedman, 1976, p.57). De wellicht diepste notie bij de wederkerigheid tussen mensen is elkaar over en weer verantwoordelijk houden voor ons doen en laten met

elkaar en met onszelf: “Our responsibility for our actions and our responsibility for also holding the others responsible in their dealings with each other and ourselves” (Friedman, 1992, 93; Rhijn & Meulink-Korf, 1998). Nagy & Krasner noemen de betrouwbare kern van hechte relaties de echte dialoog. En die echte dialoog is “in wezen afhankelijk van de wederkerigheid van verantwoordelijke zorg” (1994, p.93).

In bovenstaande beschrijving herkennen we de drie belangrijke aspecten van onderlinge dialoog zoals genoemd door Nagy en Krasner (1994, pp. 93,94) te weten:

1. De polarisatie tussen de zelden (*“Polarization: The dialectic between selves”*).
2. Symmetrie versus asymmetrie (*“Liabilities in relationship: Their symmetry versus asymmetry”*).
3. Billijke veelzijdige betrokkenheid (*“Inclusive Fair Multilaterality”*).

Dialoog betekent dat het subject of het zelf bereid is zijn noden en behoeften kenbaar te maken aan het andere subject en tegelijkertijd bereid is de noden en behoeften van de ander aan te horen. Dialoog is zo een billijke, wederkerige betrokkenheid op de ander (Heijndrickx, 2005).

4.1.3 Intergenerationeel uitgangspunt

Het vermogen tot dialoog of het vertrouwen in dialoog, wordt volgens de contextuele benadering sterk bepaald door intergenerationele factoren. “Intergenerationele beletsels om te komen tot dialoog zijn vaak van lange duur, bestendigen zichzelf en onderhouden zichzelf”(Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 241).

Vertrouwen wordt doorgegeven van generatie op generatie. Dialoog in het hier en nu is verbonden met eerder opgebouwd vertrouwen. Deze transgenerationele invloed blijkt vaak uit het tegendeel: wantrouwen en relationele problemen. “Als een kind een overweldigende mate van onrechtvaardigheid over zich heen krijgt, wordt het proces van het ontwikkelen van basaal vertrouwen ondermijnd. Het verzwakt ook het vermogen van het kind in dialoog een constructieve partner te worden” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 241). Zowel de schade in persoonlijkheidsontwikkeling als de ethische consequenties (het aantasten van de rechtvaardigheid van de menselijke orde) die dit tot gevolg heeft, “strekken zich uit over een aantal generaties” (p. 241). Onzichtbare loyaliteit aan ouders is daarbij een belangrijk mechanisme dat mensen gevangen houdt en belemmert in het proces van een rechtvaardige dialoog (p. 242).

In positieve zin is de toekomstige generatie vaak een uitlokkende drijfveer om te komen tot het zoeken naar hulpbronnen en resterend vertrouwen (residual trust) of ‘renderend vertrouwen’ (enduring of lasting trust) (Klaveren, 2014).

4.1.4 Haperingen in het dialogisch proces

Voor een goed verstaan van een begrip is het helpend om ook het tegenovergestelde daarvan te articuleren. Dus wat als mensen niet in staat zijn tot, vastlopen in, of zich terugtrekken uit het dialogisch proces? Waaraan is dat te herkennen?

In de literatuur worden veel kenmerken en consequenties beschreven waarvan ik enkele voorbeelden opsom:

In de dimensie van de psychologie: “Afweer, provocaties, zelfverdediging, wantrouwen en sluwheid”. Maar ook: “projectieve identificatie als uiting van de botsing tussen de innerlijke behoeften en de externe werkelijkheid, verschuiving, narcistisch met anderen omgaan en een onvermogen tot rouw”. In de derde dimensie worden genoemd: “rigide, zich herhalende en feedbackcyclussen” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 241), en allerlei soorten interactie-

en communicatieproblemen. Deze dingen zijn oorzaak en gevolg van problemen in het dialogisch proces. Ook vermeldt de literatuur: het aannemen van een monologische houding die gekenmerkt wordt door: “one-sided giving, untested assumptions, unspoken claims, and acts of retribution” (Krasner & Joyce, 1995, p.45). Krasner & Joyce noemen hier niet expliciet de relatie met dialoog. Ze werken deze dialogische problemen uit in een hoofdstuk over schijn als afwezigheid van rechtsreeks spreken. Het gaat hier over het begrip ‘seeming’ van Buber en over zijn (eerder in hoofdstuk twee vermelde) waarheidsbegrip dat betekent dat mensen zich aan elkaar meedelen zoals ze zijn: “in the interhuman realm is the meaning of truth that human beings communicate themselves to one another as what they are” (Krasner & Joyce, 1995, p.49). Omdat zoals hierboven beschreven, het voor het dialogisch proces van groot belang is dat mensen vanuit hun subjectiviteit tot wederkerige intersubjectiviteit komen lijkt het mij verdedigbaar hier ‘one owns truth’ te noemen als eveneens belangrijk voor de dialoog. Vanuit deze gedachte is ‘seeming’ zowel oorzaak als gevolg van problemen in het dialogisch proces. Seeming (“het ophouden van de schijn” Meulink-Korf & Rhijn, 1999, p.77), heeft onder meer tot gevolg: zwijgen, doen alsof, vermijden, samenspannen. “Het ophouden van de schijn wordt een onwaarachtige houding van de waarachtige persoon, die in contact verlangt te zijn maar wanhopig is over de mogelijkheid dit werkelijk te doen” (p.77).

Tot slot vermelden Krasner & Joyce seeming als “an inevitable consequence of failed imagination” (Krasner & Joyce, 1995, p.50).

Dit citaat over verbeelding brengt mij tot slot van de paragrafen over dialoog, dichtbij het onderwerp relationeel-ethische verbeelding en de deelvraag naar hoe we deze verbeelding kunnen plaatsen binnen enkele concepten van de contextuele benadering. Daarover gaat dan ook de volgende paragraaf.

4.1.5 Concluderend: Relationeel-ethische verbeelding en dialoog

De oplettende lezer heeft waarschijnlijk al geconstateerd dat er in de paragrafen over dialoog veel overeenkomsten te vinden zijn met de beschrijvingen over ethische verbeelding in hoofdstuk twee. De kerntekst van Krasner en Joyce over ethische verbeelding maakt onderdeel uit van een groter hoofdstuk met als titel: *Elements of commitment*. Door Meulink-Korf & Van Rhijn vertaald met: *Elementen van toegewijde verbintenis* (Krasner & Joyce, 1995; Meulink-Korf & Rhijn, 1999).

De overeenkomsten tussen dialoog en de beschrijving van relationeel-ethische verbeelding (zoals in hoofdstuk twee en drie) zijn opvallend.

Ik noem de volgende elementen:

- De dialectische aard, het belang van het erkennen van tegenstellingen tussen het ik en niet-ik
- De erkenning van een menselijke orde van rechtvaardigheid en billijkheid (ethiek) die gekenmerkt wordt door individuele vrijheid enerzijds en verbondenheid met andere mensen anderzijds
- Het belang van het opbouwen van verdienste
- Het belang van ieders eigen waarheid
- De tussenruimte (waar de echte dialoog zich afspeelt, Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 111)
- Het tussen mensen (ik-jij); subject tot subject en niet subject tot object (ik-het)
- Het belang van direct address (rechtsreeks spreken)

- De beschreven consequenties van falende verbeelding of falende dialoog
- De intergenerationaliteit
- Het procesmatige en dynamische karakter

Bij dialoog is er de vraag naar hoe we de waarheid van de ander op het spoor kunnen komen. Dat gebeurt tijdens het dialogische proces. Relationeel-ethische verbeelding lijkt daar nodig te zijn. Mensen maken zich een voorstelling van hoe de dingen voor de ander zijn. Het concept van dialoog wordt binnen de contextuele theorie niet alleen als zelfstandig naamwoord beschreven. Het is veeleer een proces van of naar ontmoeting. Reis en reisdoel lijken elkaars gelijke in importantie, en maken elkaar mogelijk. Het procesmatige karakter geldt, zoals eerder aangetoond ook voor relationeel-ethische verbeelding. Relationeel-ethische verbeelding lijkt een belangrijke voorwaarde te zijn, die *tijdens* het dialogische proces, dialoog mogelijk maakt.

Uit deze beschreven overeenkomsten kan ik tenminste twee (tegengestelde) conclusies trekken:

1. Relationeel-ethische verbeelding heeft een rechtmatige plaats binnen het contextuele concept van dialoog.
2. Relationeel-ethische verbeelding is als apart begrip overbodig, want het is reeds geïncorporeerd in het bestaande begrippenkader van dialoog.

Een keuze uit deze mogelijke conclusies zal ik maken aan het einde van dit hoofdstuk nadat ik het begrip meerzijdigheid heb onderzocht en nog enkele opmerkingen heb gemaakt over verbeelding binnen de contextuele theorie.

4.2 Meerzijdigheid (Multilaterality)

Tot nu toe ging het in dit onderzoek over relationele betrokkenheid tussen (in hun verhouding) gelijke mensen (symmetrisch) of tussen ouders en kinderen (asymmetrisch). Een specifieke vorm van betrokkenheid is die tussen hulpverlener en cliënt(en). Ook in dat kader krijgt verbeelding een plek binnen de contextuele theorie. Dit komt het meest tot uiting waar er gesproken wordt over meerzijdige of veelzijdig gerichte partijdigheid die de hulpverlener als basisattitude moet hebben om de relationele werkelijkheid van cliënten te kunnen ontdekken, hen te helpen tot een billijke dialoog te komen en op het spoor te komen van relationele hulpbronnen binnen hun eigen relationele context. Daarvoor moet de hulpverlener “van het bekende naar het onbekende gaan” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.325), waarmee bedoeld wordt dat de werkelijkheid van de cliënt zorgvuldig en methodologisch verkend en ontsloten moet worden (p.325). Onder deze meerzijdige partijdigheid ligt het apriori van een aanwezige betrokkenheid tussen mensen. Over dit meer algemene principe gaat paragraaf 4.2.1. In paragraaf 4.2.2 volgt dan de meer specifieke uitwerking van dit principe in de professionele, methodisch toegepaste basisattitude van de meerzijdige partijdigheid. In paragraaf 4.2.3 volgen enkele concluderende opmerkingen over meerzijdigheid en relationeel-ethische verbeelding.

4.2.1 Meerzijdige betrokkenheid

In paragraaf 1.1 zagen we dat Boszormenyi-Nagy het menselijk bestaan als fundamenteel relationeel zag. De Ander is voor het Ik noodzakelijk en vice versa. Wat betekent dit nu voor de onderlinge verhouding tussen mensen?

Meulink-Korf en Van Rhijn besteden in een lang hoofdstuk, meer dan andere bronnen, aandacht aan het begrip meerzijdige betrokkenheid. Ik sluit bij hen aan voor het onderzoeken van de meerzijdige betrokkenheid. Zij spreken van een “relationeel-ethisch samenbestaan” en noemen

daarbij een onderliggende psychische structuur van ieder mens die de mens intrinsiek betrokken maakt op andere mensen (Meulink-Korf & Rhijn, 2002, p.167).

Dat omvat dus meer dan sociologische en psychologische invloeden die voor de vorming van het ik noodzakelijk zijn en die aanvangen na de geboorte. De psychologische term die hierbij past is die van 'significant others', gemunt en uitgewerkt door psychiater Sullivan (1892-1949) waarmee het belang van anderen bedoeld wordt, als vormend voor het psychische leven van de mens (Meulink-Korf & Rhijn, 2002; Sullivan, 1962). Het gaat echter niet alleen om causaliteit maar ook om relaties in het hier en nu. Daar speelt betrokkenheid een rol.

Kenmerkend aan de ander is het ander(s) zijn daarvan. Ieder mens moet omgaan met verschillen: "In de eerste plaats leven we met anderen waarmee het ik zichzelf niet kan identificeren, die niet met projecties samenvallen zodat die mij niet, evenmin als mijn introjecties, met hen doet samenvallen" (Meulink-Korf & Rhijn, 2002, p.168). Nagy legde daar veel nadruk op en de verschillen en belangen-tegenstellingen tussen mensen liggen aan de basis van zijn therapeutisch handelen. Veelzijdigheid (Multilaterality) is daarmee geboren. En: de noodzaak aan dialoog als middel om de ander als ander(s)-zijnd te ontmoeten. Want: niet ontmoeten is geen optie.

Een belangrijk uitgangspunt van de relationele ethiek is dat mensen zorg dragen voor elkaar. De relationele ethiek maakt dat mensen antwoord geven op het ander(s) zijn van de ander door middel van 'begaan zijn bij de ander' en door betrokken zorg. Die betrokkenheid wordt dus niet (alleen) gemotiveerd vanuit de psyche maar komt van buiten, van het ander(s) zijn van de ander. "De 'splitting' te boven komen, is geboden door de ander, maar wordt ook door de aanspraak van de ander mogelijk", schrijven Meulink en Van Rhijn (2002, p.169, aanhalingstekens in de brontekst). De onderlinge betrokkenheid tussen mensen wordt zichtbaar in verantwoordelijke zorg die mensen voor elkaar hebben en de aanspraak die mensen daar onderling op hebben/maken (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.110). Direct treedt hier ook de 'multilaterality' op die Nagy en Krasner als volgt omschrijven:

Relationships are always characterized by two or more sides. Dynamically though, people tend to deny their partner's side and construct relationships on their own subjective, unilateral terms. This one-sided view is ingrained in individual survival and in every group's own prejudice toward other groups (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p.419).

Omdat mensen tot deze eenzijdige manier van kijken geneigd zijn, is er noodzaak tot een veelzijdig partijdig gerichte houding bij de hulpverlener waardoor ieders eigen kant gehoord kan worden, zodat "In response, clients can enter a dialogic realm which allows them to define their own terms (self-delineation) and respond to the terms of their partner (self-validation) (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p419).

Over de basishouding van de meerzijdige partijdigheid die nodig is vanwege de meerzijdige betrokkenheid van cliënten en daar stem aan te geven, gaat de volgende paragraaf.

4.2.2 Meerzijdige partijdigheid

Het begrip meerzijdige of veelzijdig gerichte partijdigheid wordt omschreven als belangrijkste basishouding, attitude, methode, grondhouding van de contextueel therapeut (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986; Michielsen et al., 1999; Meulink-Korf & Rhijn, 2002; Ducommun-Nagy, 2014; Onderwaater, 2015; Heyndrickx, 2016).

Het is gebaseerd op de aanname van Nagy dat ieder mens gezien wordt als een ethisch persoon die verbonden is met, en verantwoordelijk is voor zichzelf en anderen. Dit uitgangspunt heeft directe consequenties voor het handelen van de hulpverlener. Wil de hulpverlener recht doen aan zijn of haar cliënten dan dient de volledige relationele werkelijkheid van die cliënt (ieder individu dat daartoe behoort, in verleden, heden en toekomst) recht gedaan te worden. Ieders kant doet ertoe en verdient gehoord te worden. De houding van de meerzijdige partijdigheid is meer dan empathie (tweede dimensie) maar omvat ook het zien van de verdienste, moeite, rechten en verplichtingen van een ieder (vierde dimensie) (Onderwaater, 2015). Ieders stem mag gehoord worden en de hulpverlener dient zich voor iedere stem open te stellen. Dit vraagt veel van de therapeut. Meerzijdige partijdigheid is niet hetzelfde als onpartijdigheid. Het is partijdig zijn met elk van de betrokkenen, al dan niet in leven of lijfelijk aanwezig bij de therapie. Meerzijdige partijdigheid is niet neutraal. Een therapeut hoeft niet partijdig te zijn met mishandeling of misbruik maar kan wel erkenning geven voor de kwetsuren die in het leven van de dader hebben plaatsgevonden die geleid hebben tot destructief handelen. Maar ook het destructieve handelen wordt erkend als schadelijk. De meerzijdige partijdigheid is daarmee voorwaardelijk in zijn waardering (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994; Meulink-Korf & Rhijn (2002).

De aard van de meerzijdige partijdigheid is multilateraal.

Het doel is cliënten te helpen verder te komen in de dialoog met voor hen belangrijke mensen met wie zij verbonden zijn en voor wie zij verantwoordelijkheid en zorg dragen. Door de veelzijdig gerichte partijdigheid van de therapeut blijft de loyaliteit van de mensen waarmee gewerkt wordt gewaarborgd.

Essentieel bij meerzijdige partijdigheid is dat het gekoppeld moet zijn aan een mandaat van hulpverlener, therapeut of pastor. Meerzijdige partijdigheid is alleen mogelijk voor degene die zich buiten de betreffende verhouding bevindt (Meulink-Korf & Rhijn, 2002). Het gaat namelijk niet om partij, maar om partijdig zijn. Dat kan alleen vanuit een metapositie met respect voor het ander(s) zijn van de ander en in voortdurende wetenschap van de veelzijdige betrokkenheid en loyaliteit van die anderen.

Dat vraagt veel van de hulpverlener. De hulpverlener moet kunnen leven met verschillende waarheden. Meulink-Korf en Van Rhijn halen de theoloog Bonhoeffer aan die het heeft over de meerdimensionaliteit van het bestaan en het belangrijke vermogen van de pastor om "viele Dinge gleichzeitig in sich herbergen (zu) können" (Meulink-Korf & Rhijn, 2002, p.173).

Cliënten bevinden zich in de tussenruimte van de dialoog waar vele (schijnbare) tegenstellingen met elkaar een krachtenveld vormen. De therapeut is aan het werk als "katalysator wiens belangrijkste functies het uitlokken en moed geven zijn" (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.325). In de tussenruimte is de hulpverlener als het ware te gast als een gids die mensen helpt elkaar te vinden in hun ander(s) zijn en door die ontmoeting te groeien in individualiteit en gezamenlijkheid (dialectiek).

4.2.3 Concluderend: Relationeel-ethische verbeelding en meerzijdigheid

In de paragrafen over meerzijdigheid is duidelijk geworden dat meerzijdigheid verankerd is in het uitgangspunt dat het menselijk bestaan fundamenteel relationeel is. Kenmerkend daaraan bleek het ander(s) zijn van de ander. Dit impliceert verschillen en die impliceren belangentegenstellingen. Dialoog is nodig om met deze belangentegenstellingen om te kunnen gaan. Bij dit proces is relationeel-ethische verbeelding noodzakelijk. Zowel voor mensen

onderling vanwege hun meerzijdige betrokkenheid als voor therapeuten. Therapeuten hebben het nodig om zo meerzijdig partijdig te kunnen zijn en zich alle kanten, waarheden en posities voor te kunnen stellen. Zij hebben het ook nodig voor het stimuleren van relationeel-ethische verbeelding bij hun cliënten om zo voor hen een gids te kunnen zijn bij het komen van monologische naar dialogische verhoudingen waarbinnen ieders kant in verdienste en moeilijkheden geldend is.

4.3 Verbeelding binnen de contextuele theorie

Omdat Nagy zelf niet spreekt over het specifieke verschijnsel ethische verbeelding vraag ik me af of er in zijn werk sporen zijn te vinden die met andere vormen van verbeelding te maken hebben. Op die manier kan ik beter onderzoeken of de ethische verbeelding wel of niet met de contextuele theorie in verband gebracht kan worden.

De literatuur leidde mij naar de volgende drie items waarin ik een link naar verbeelding meen op te merken:

1. Intuïtie
2. Intergenerationele voorstelling
3. Uitlokking

In onderstaande paragraaf wordt aangetoond hoe verbeelding in deze drie items zichtbaar wordt.

4.3.1 Intuïtie

Aan het begin van § 4.2, citeerde ik Nagy en Krasner als zij zeggen dat de meerzijdig partijdige therapeut van het “bekende naar het onbekende moet gaan”.

Hoe doet de therapeut dat? Door zich hardop af te vragen hoe dat wat de cliënt vertelt, precies in elkaar zit en door de andere betrokkenen te vragen naar hun kant van de zaak (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994). Door op een ontvankelijke manier door te vragen en door de wetenschap dat er altijd meer kanten aan een zaak zitten, wordt het ‘onbekende’ als het ware ontsloten. Van een monologische eenzijdigheid gaat men naar een dialogische meerzijdigheid. De therapeut doet dit vanuit de positie van de ‘not-knowing’ (Meulink-Korf & Rhijn, 2002). Hierbij wordt gewerkt in alle vier de dimensies: openheid over feiten, persoonlijke gevoelens en (vaak onbegrepen) interacties kunnen een enorme ervaring in de vierde dimensie teweeg brengen waardoor er meer rechtvaardigheid, erkenning en balans ontstaat die leidt naar ontmoeting.

De therapeut maakt bij zijn onderzoek gebruik van verbeelding door vragen te stellen waarop het antwoord nog niet bekend is. Zo ontdekken cliënten hun eigen, en elkaars waarheid.

Nagy en Krasner spreken over therapeutische intuïtie als “onschatbare factor”. Ze erkennen het belang van intuïtie om bij de cliënt spontane keuzemogelijkheden te kunnen initiëren. Ze beschrijven therapeutische intuïtie als “*een product van verzamelde kennis*”, die te maken heeft met technologie maar alleen van waarde is als deze kennis in evenwicht is met de intuïtie van de therapeut over wat van betekenis is in het leven van ‘elk individu en zijn relaties’ (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p.61, cursivering en aanhalingstekens in de brontekst).

Dit betekent dat de therapeut op basis van deze intuïtie voortdurend keuzes maakt in zijn of haar vraagstelling.

De contextueel therapeut werkt op een open manier en onderzoekt hypothesen die uitgaan van de A priori van de relationele ethiek. Nagy beschrijft hoe de therapeut werkt aan het herstel van balansen in families en over de ingewikkeldheid daarvan. Hij gebruikt dan de metafoer van “het

vinden van ‘het venster in de ruimte’, waar een ruimteschip doorheen moet om een stabiele omloop om de aarde te bereiken” (Boszormenyi-Nagy, 2000, p.52, aanhalingstekens in de brontekst). Dit betekent dat contextueel werken geen sinecure is maar een zorgvuldige, geduldige en vasthoudende manier van werken, die om veel afstemming vraagt.

4.3.2 Intergenerationele voorstelling

Een ander aspect van verbeelding binnen de contextuele theorie vind ik in het intergenerationele element van de benadering. Nagy spreekt van transgenerationele solidariteit door in het hier en nu zorg te dragen voor nakomelingen in de toekomst die wellicht nooit reëel ontmoet zullen worden (Boszormenyi-Nagy, 2000). Toch spreekt hij van een ontmoeting met zijn verre nakomelingen door in het hier en nu weet te hebben van hun welbevinden en noden en daar nu verantwoordelijkheid voor te dragen. Ook het voorgeslacht is van betekenis door de aanspraak die op hun handelen gemaakt wordt (Boszormenyi-Nagy, 2000).

De contextueel therapeut daagt de cliënt voortdurend uit om zich een voorstelling te maken van hoe de dingen voor de vorige generatie waren en hoe het voor de toekomstige generaties zal zijn. Zelf hanteer ik in dit verband vaak de ‘stel dat vraag’. Stel dat je overleden vader je nu een advies zou kunnen geven, wat zou dat dan zijn? Stel dat je later zelf een dochter zou hebben van jouw leeftijd nu. Wat zou zij dan van jou nodig hebben? Deze hypothetische vragen doen een beroep op verbeelding. Het brengt mensen in de tussenruimte waar zij middels voorstellingsvermogen de relationele balansen wegen en tot een antwoord komen (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994).

4.3.3 Uitlokking

Uitlokken wordt omschreven als een belangrijke contextuele techniek. De term in het Engels is ‘eliciting’. Het heeft hier nadrukkelijk niet de betekenis van ‘provoceren’, dat met tergen en prikkelen te maken heeft, maar meer met ‘uitnodigen’ of ‘aan het licht brengen’. Het gaat om het leggen van kiemen teneinde mensen te helpen hun relationele balansen te onderzoeken waarbij hun eigen waarheid en die van de ander(en) wederkerig een plaats krijgen (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986). Het is het uitlokken tot het investeren van vertrouwen als het betreden van onbekend gebied. “Uitlokken is het tegenovergestelde van een specifiek doelonderwerp” (Boszormenyi-Nagy, 1994, p.480).

Nagy en Krasner zeggen over het uitlokken: “Antwoorden op uitlokkende vragen zijn niet uitsluitend te vinden in het verstandelijk vermogen. Om klinisch zo effectief mogelijk te zijn, moeten antwoorden worden voorzien van een parabel of een voorbeeld” (p.372).

Ook hier wordt duidelijk dat er meer is dan de reële werkelijkheid en dat verbeelding als hefboom gebruikt kan worden om mensen te laten groeien in het dialogisch proces.

Zowel het intergenerationele aspect als het stellen van uitlokkende vragen zijn belangrijk bij het postuum ontschuldigen van bijvoorbeeld een overleden ouder (Onderwaater, 2015). Dit onderwerp krijgt in deel twee van mijn onderzoek verdere aandacht.

4.4 Conclusie

Concluderend kan ik zeggen dat verbeelding binnen de contextuele benadering op tenminste twee manieren zichtbaar wordt, namelijk in de relatie therapeut – cliënt en tussen mensen in het algemeen. Is dit ook relationeel-ethische verbeelding? Ik ben geneigd deze vraag met ja te beantwoorden omdat in beide gevallen de verbeelding zich in het tussenmenselijke afspeelt en rekening houdt met de relationele ethiek of dat als oogmerk heeft, en zich daarmee in het

domein van de vierde dimensie bevindt. De wederkerigheid ziet er wel anders uit omdat er een verschil is in gelijkheid van de relaties. Aan de wederkerigheid tussen cliënt en therapeut heb ik in dit hoofdstuk geen expliciete aandacht besteed, hetgeen beslist niet wil zeggen dat daar geen sprake van zou zijn. Het was echter geen specifiek onderwerp van mijn onderzoek.

Meulink-Korf en Van Rhijn beschrijven de meervoudige betrokkenheid als een “voorstellingselement” en de meerzijdige partijdigheid als “interventie-instrument” (Meulink-Korf & Rhijn, 2002, p.198). Zij leggen hier ook de link naar ethische verbeelding waarmee zij bedoelen dat ook tussen therapeut en cliënt, de therapeut, rekening houdend met de positie van de cliënt, tegelijkertijd zijn of haar eigen kant van de zaak niet uit het oog verliest (p.191), hetgeen zoals eerder vastgesteld een belangrijk kenmerk van relationeel-ethische verbeelding is.

Op de vraag of de relationeel-ethische verbeelding een rechtmatige plaats heeft naast het concept van de dialoog, concludeer ik het volgende:

Aanvankelijk dacht ik dat op basis van de vele overeenkomsten, een aparte uitwerking van de relationeel-ethische verbeelding overbodig was. Toen ik verder schreef, veranderde dat. Al onderzoekend kwam ik tot de conclusie dat er binnen de contextuele theorie een spoor van verbeelding te ontdekken valt, waar ik me eerder niet zo van bewust was. Het is ook nergens heel expliciet beschreven. Toch denk ik dat het belangrijk is, dit aspect naar voren te halen. De paar pagina's die door Krasner en Joyce over de ethische verbeelding geschreven zijn, worden daarmee steeds belangrijker omdat ze ons op een spoor zetten dat nader verkend kan worden. Ik had dat niet verwacht en hoewel mijn beide stellingen uit paragraaf 4.1.5 verdedigbaar zijn, kies ik nu toch voor stelling 1: de relationeel-ethische verbeelding heeft een rechtmatige plaats naast het concept van dialoog.

Ik zou het zelfs wat breder willen trekken:

Verbeelding binnen de contextuele benadering (en heel vaak *wordt* dat relationeel-ethische verbeelding omdat het zich binnen het domein van de relationele ethiek afspeelt) is een vanzelfsprekend gevolg van de filosofische grondslagen die onder de contextuele theorie liggen (is filosofie zonder verbeelding mogelijk?). Meer in het bijzonder vanwege de mystieke elementen die aanvankelijk in het werk van Buber aanwezig zijn.

Nagy zou mij wellicht tegenspreken. “Contextual Therapy is between real people”, leerde hij me in een college of zijn beroemde uitspraak: “I'm not a philosopher, I am a therapist”, maar dit is wel de richting waarin mijn denken zich al onderzoekend ontwikkelt. Een lijn die ik (nog) niet los wil laten.

Ik zie relationeel-ethische verbeelding voornamelijk als een latere uitwerking van het denken van Nagy, maar wel één die een zinvolle aanvulling kan zijn. Daarmee heeft de relationeel-ethische verbeelding voor mij een rechtmatige plaats binnen de contextuele benadering.

Tot slot nog een enkele opmerking over veelzijdigheid, waarmee ik een verbinding leg naar deel twee van mijn onderzoek over relationeel-ethische verbeelding met het oog op rouw en verlies. De veelzijdigheid die in het contextuele denken verankerd ligt, vind ik enigszins (in andere gedaante) terug in andere benaderingen en bronnen. Ik denk hierbij onder meer aan de polyfonie van stemmen uit de narratieve benadering en het Dual Proces Model uit de rouwliteratuur (Stroebe & Schut, 2002; Dieren, 2014; Verthriest & Maes, 2017).

Meer hierover in deel twee.

Deel 2:

Relationeel-ethische verbeelding nader onderzocht in het domein van rouw en verlies.

Belangrijke opmerking vooraf:

In deel twee van mijn onderzoek gaat het om de aanwezigheid van de afwezige, nadat een belangrijk persoon is weggefallen door de dood. Dit deel gaat niet over gidsen en begeleiders van gene zijde of over telepathie, dromen, reïncarnatie of mediums. Niet omdat deze zaken niet zouden bestaan maar dit onderzoek richt zich daar niet op. In plaats van op esoterie (kennis voor alleen ingewijden) richt dit onderzoek zich op exoterie (kennis voor iedereen verifieerbaar en toegankelijk).

Hoofdstuk 5

Is relationeel-ethische verbeelding in verband te brengen met rouw en verlies en in het bijzonder bij het zich verhouden tot de afwezige?

Inleiding:

We weten nog niet of, waarom en hoe de relationeel-ethische verbeelding in verband gebracht kan worden met een concreet toepassingsgebied zoals rouw en verlies. In dit en in het volgende hoofdstuk sta ik stil bij deze vragen. Het betreft de deelvragen vier en vijf uit mijn plan van aanpak namelijk:

1. Wat is de betekenis van ethische verbeelding voor rouw en verlies? (Heeft de ethische verbeelding betekenis voor rouw en verlies en zo ja, hoe?)
2. Hoe kan ethische verbeelding helpend zijn bij het zich verhouden tot 'de afwezige' in rouw en verlies situaties?

Achtereenvolgens komen de volgende onderwerpen aan de orde:

1. Hoe heeft de visie op rouw en verlies zich ontwikkeld en welke verschuivingen zijn daarin waar te nemen?
2. Wat betekenen deze verschuivingen voor de relationeel-ethische verbeelding? Of wat zijn de consequenties van deze verschuivingen?
3. De aanwezigheid van de afwezige: kunnen we spreken van nog bestaande relatie met de afwezige (na bijvoorbeeld de dood), wat zegt de contextuele theorie daarover en wat zijn de consequenties daarvan voor dialoog en relationeel-ethische verbeelding?

5.1 Hoe heeft de visie op rouw zich door de jaren heen ontwikkeld?

Johan Maes publiceerde in 2007 een belangrijk overzicht van de ontwikkelingen van visies op rouw door de tijd heen (Maes, 2007). Van Dieren gebruikte onder meer dit werk van Maes, als belangrijke bron voor een overzicht van de ontwikkelingen in de rouw theorieën dat hij schreef (Dieren, 2014).

Ik sluit aan bij van Dieren en gebruik ook de inmiddels verschenen nieuwere publicatie van Maes (Verthriest & Maes, 2017). Ik richt mij in het overzicht hieronder vooral op rode lijnen die in de ontwikkelingen van visies op rouw zijn te vinden, voor zover zij ondersteunend zijn bij mijn onderzoek naar relationeel-ethische verbeelding en rouw.

Aan de orde komen: Oudere visies op rouw: losmaking van de banden met de overledenen (§ 5.1.1); Nieuwere visies op rouw: doorgaande relatie (§ 5.1.2); Symbolische herstructurering (§ 5.1.2.1); Continuïng bonds (§ 5.1.2.2); Contextuele visie op (blijvende) verbondenheid (§ 5.2); Onverbreekelijke banden (§ 5.2.1); Exoneratie (§ 5.2.2); Postume exoneratie (§ 5.2.2.1) Consequenties van nieuwere visies (§ 5.3); Verbeelding (§ 5.3.1); Esthetische verbeelding (§ 5.3.2) Dialoog en wederkerigheid (§ 5.3.3); Relationeel-ethische verbeelding (§ 5.4) en tot slot de metafysische vraag: Waar zijn onze doden? (§.5.5)

5.1.1 Oudere visies op rouw: losmaking van banden met de overledene

In 1917 schrijft Sigmund Freud zijn beroemd geworden werk 'Trauer und Melancholie' (Freud, 1917). Dit werk gaat over de kenmerken en verschillen tussen rouw en melancholie, waarbij de

melancholie erg overeenkomstig is met wat wij tegenwoordig onder depressie verstaan. Freud verstaat onder 'Trauer' normale rouw en onder 'Melancholie' pathologische rouw (Verthriest & Maes, 2017). De visie op rouw die Freud beschrijft zal decennia lang dominant blijven.

De belangrijkste kenmerken die hij geeft zijn:

- rouw is een normale reactie op verlies en niet ziekelijk, we kunnen haar goed verklaren
- rouw zal na een bepaalde tijd zijn overwonnen en gedurende deze tijd is ingrijpen 'ondoelmatig of zelfs schadelijk'
- rouw onderscheidt zich van de verder overeenkomstige kenmerken van melancholie op het punt van de eigenwaarde: deze blijft bij rouw intact en bij melancholie (lees depressie) niet. "Bij de rouw is de wereld arm en leeg geworden, bij melancholie het Ik zelf" (Freud, 1917).
- rouw vereist arbeid die bestaat uit het losmaken van de libido van het geliefde object
- dit is een proces en komt voort uit de realiteit die heeft duidelijk gemaakt dat het geliefde object niet meer bestaat
- dit proces kost tijd, maar kent (mits het goed verloopt) een begin en een einde
- aan het einde van het proces hervindt het Ik zijn 'vrijheid en ongeremdheid'
- de libido kan zich na de rouw richten op een nieuw geliefd object, dit is tevens het doel van de rouwarbeid (Freud, 1917; Archer, 2011).

Dominant in deze visie is dat rouwen een *arbeidsproces* is, gericht op *losmaking* van de overledene. Het is een intrapsychisch proces (Verthriest & Maes, 2017). Maes verwijst naar Eric Lindemann, die in 1944 een belangrijk artikel schreef onder de titel: "The symptomatology and management of acute grief". Lindemann benadrukt in dit artikel onder meer het belang van het loslaten van de overledene, om klachten en symptomen te vermijden (Maes & Modderman, 2015). Opvallend is dat zowel Freud als Lindemann, maar ook Kardener en Anderson, hun artikelen schreven aan het einde van de eerste en de tweede wereldoorlog, "when the world was wracked with grief" (Parks, 2010, p.27). Een tijd waarin veel getraumatiseerde soldaten terug kwamen van het front, die net als andere overlevenden van de oorlog of de samenleving als geheel, wellicht slechts verder konden leven door hun traumatische verlieservaringen achter zich te laten. Ook Neimeyer schetst het belang van deze historische context (internetbron 4) Eerder, in de 19^e eeuw toen er nog meer nadruk lag op collectiviteit dan op individuele identiteit, was er juist veel aandacht voor verbondenheid met de doden. Dit loslaten van de banden met de overledenen was dus een paradigmaverschuiving.

In de zestiger jaren ontwikkelde John Bowlby zijn theorieën over hechting bij jonge kinderen. Hij omschreef de scheidingsangst van jonge kinderen als rouwreacties. Rouw omschreef hij als een faseproces verlopend van scheidingsangst, via desorganisatie naar reorganisatie waarin de banden met de overleden worden losgelaten en nieuwe relaties worden aangegaan (Maes, 2007). Ook hier zien we de erkenning van een proces van verwerking, gericht op onthechting en losmaking.

William Worden beschrijft in 1982 het zogenaamde viertakenmodel waarin hij bepaalde rouwtaken omschrijft waarbij de vierde taak wordt omschreven als het losmaken van de emotionele energie van de overledene en het aangaan van nieuwe relaties (Worden, 1992).

Ook Elisabeth Kübler-Ross beschrijft een proces van fasen die in een vaste volgorde verlopen, en uiteindelijk gericht zijn op aanvaarding van de afwezigheid van de overledene (Maes, 2007).

In veel standaard rouwmodellen die decennia lang opgang deden, herkennen we de gerichtheid op losmaking van de banden met de overledene. Pas daarna kon men, in deze visie, het leven opnieuw oppakken en nieuwe relaties aangaan.

Hoewel deze inzichten (en vergelijkbare die ik vanwege de focus van mijn onderzoek hier verder niet beschrijf) niet onwaar zijn, nog steeds hun waarde hebben en berusten op klinische observaties, werden zij tot dan toe echter niet onderbouwd door wetenschappelijk onderzoek. Pas in de jaren '90 komt er onder invloed van onder meer Stroebe en Schut, wetenschappelijk onderzoek en ontstaan er nieuwe visies op rouw (Klass et al., 1996; Maes, 2007; Stroebe et al., 2010; Stroebe et al., 2011).

5.1.2 Nieuwere visies op rouw: doorgaande relatie

In deze paragraaf komt aan de orde hoe de nieuwere rouwtheorieën doorgaande relaties erkennen na verlies. Besproken worden symbolische herstructurering en continuïng bonds.

5.1.2.1 Symbolische herstructurering

In het takenmodel van Worden, is de vierde taak gericht op het losmaken van de overledene maar het model spreekt ook van "to relocate the deceased and move on with life" (Stroebe et al., 2010, p. 175). Relocate wordt meestal vertaald met verhuizen, maar moet hier vooral verstaan worden in de betekenis van 'een nieuwe plaats bepalen'. Een nog vrij statische omschrijving, maar het betekent een erkenning van het feit dat (het beeld van) de overledene nog ergens in het leven van de nabestaande aanwezig blijft of tenminste plek gegeven wordt. Bijvoorbeeld door foto's of tastbare herinneringen. Maes benadrukt ook de transitie in de rouwtheorie van het verbreken van banden met de overledene, naar een theorie waarin besef is van een symbolische herstructurering van de relatie in plaats van de fysieke aanwezigheid (Maes, 2007; Verthriest & Maes, 2017).

Van Dale legt het begrip symbool uit als 'een waarneembaar teken of voorwerp dat iets abstracts uitbeeldt'. Dit betekent dat er niet perse sprake is van een relatie met het symbool, maar meer een soort representatie van iets wat was en nu nog betekenis heeft. Attig spreekt in 2002, van een "abstracte liefde" voor de afwezige (Maes, 2007, p. 31).

Al veel eerder in 1988, publiceert Michael White een artikel over een verandering die nodig is in de aanpak van rouwbegeleiding: hij vond dat je niet langer de 'saying goodbye' metafoor moest gebruiken (die kon leiden tot gestagneerde rouw), maar een 'saying hullo' metafoor zodat/waarmee mensen een narratief kunnen vormen van het verlies van hun geliefde en hun geliefde op die manier kunnen invlechten in hun levensverhaal waar de overledene zo een plek kan hebben (White, 1988).

De oude visie op rouw bleef echter door de jaren heen bestaan en er kwamen verschillende benaderingen: de ene benadering legde nadruk op het loslaten en verbreken van banden, en de andere op de continue en doorgaande band. Ze moeten echter niet zozeer gezien worden als tegengestelden maar meer als twee uitersten van hetzelfde spectrum, en ze zijn allebei van belang voor een goed omgaan met rouw (Maes, 2007). Op die manier is er een overeenkomst met het Dual Proces Model van Stroebe en Schut, waarbij het voor mensen die rouwen, van belang is afwisselend gericht te zijn op twee polen: die van de gerichtheid op het verlies, de rouw enerzijds en die van de gerichtheid op herstel anderzijds (Stroebe et al., 2010; Stroebe et al., 2011; Maes, 2015; Verthriest & Maes, 2017).

5.1.2.2 Continuïng bonds/doorgaande relatie

Door de jaren heen ontstaat er meer erkenning voor de 'continuïng bond'. "There is increasing recognition in the bereavement literature that the bereaved often maintain their attachment with the deceased and that this is an internal part of succesful adaption to the death of a loved one" (Field, 2011, p. 113).

Het is de doorgaande band die gedurende de verschillende fases in de rouw, een ander karakter kan hebben en op een andere manier wordt vormgegeven (Maes, 2015). Of het onderhouden van een band met de overledene helpend is of niet is van veel dingen afhankelijk. Er zijn door Stroebe en Schut en anderen bewijzen gevonden dat mensen met een blijvende verbondenheid ook een hogere intensiteit aan rouwreacties vertoonden. De vraag is of de intense rouw de band met de overledene in stand hield, of dat veel denken aan de overledene de intense rouw verklaart (Maes, 2007).

De literatuur beschrijft een directe link tussen vroege hechting en rouw: De aard van de vroegere hechtingsstijl van de rouwende en een meer monologische of dialogische opvoeding, zijn mede bepalend voor hoe de band met de overledene eruit ziet en deze zegt ook iets over of de band met de overledene gekenmerkt wordt door bijvoorbeeld fixatie of niet, en leidt tot problematische of gezonde vormen van rouw (Shaver & Tancredy, 2010; Field, 2011; Dieren, 2014).

Het erkennen en onderhouden van een blijvende symbolische band heeft een gunstige invloed op het vormgeven van het verlies (Neimeyer, 2006; Field, 2011). Het belang van het vormgeven van de continuïng bond is het grootst enkele maanden na het verlies (Neimeyer, 2016, p.5).

Het onderhouden van een band met de overledene in de zin van de overledene een blijvende plek in het leven geven is helpend, mits het de nabestaande niet verhindert verder te gaan met leven ("To move forward", Field, 2011, p.118). De voortgezette, geïnternaliseerde band met de overledene kan helpend zijn mits "de rouwende niet gepreoccupeerd of erg overstuurt raakt wanneer hij aan de overleden denkt of de blijvende band de rouwende niet weerhoudt aan het leven deel te nemen en er mogen geen open rekeningen zijn die de rouwende nog wil of moet afronden" (Verthriest & Maes, 2017, p. 216)

Neimeyer benadrukt het belang van betekenisgeving "meaningmaking" als essentieel onderdeel van continuïng bonding (Neimeyer et al., 2006). Het in verbeelding vorm geven aan het verlies *zonder* dat er een proces van betekenisgeving en integratie van het verlies op gang komt, kan zelfs leiden tot gestolde rouw. Het gaat bij continuïng bonds en betekenisgeving om recht doen aan de relatie, aan dat wat er was en hoe dat bijdraagt aan de toekomst.

Neimeyer wijst ook op het onderscheid tussen 'binding' en 'bonding', het beste te vertalen met het onderscheid tussen 'gebondenheid' en 'verbondenheid'. De *gebondenheid* kan leiden tot allerlei vormen van gestagneerde of complexe rouw omdat ze niet vrij is en gekenmerkt wordt door fixaties. De *verbondenheid* kan juist helpen verder te gaan met het leven, in verbondenheid met de overleden geliefde. De overledene kan zo een aanwezige afwezige worden, zonder als een spook in het leven te blijven ronddwalen (Neimeyer, 2016, eigen aantekeningen studiedagen).

Vergelijk hier ook de contextuele begrippen *legaat* en *delegaat*. Een *delegaat* is niet vrij en kan bijvoorbeeld de nabestaande kinderen *gebonden* houden aan (al dan niet expliciet uitgesproken) opdrachten die gericht zijn op het verleden en vooral de overledene wenste (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 147). Een *legaat* wordt gekenmerkt door vrijheid, is gericht op de toekomst en geeft veel meer gelegenheid in *verbondenheid* met de overledene erfgoed uit te werken ten bate van de toekomst (Boszormenyi-Nagy & Krasner, p. 476).

Samenvattend kunnen we tenminste drie zaken in de veranderingen in de visies op rouw en verlies te concluderen:

1. van verbroken verbondenheid naar doorgaande verbondenheid
2. van gesloten einde naar open einde
3. van losmaken naar integratie

Dit sluit aan bij de noties van de onverbreekelijke band, de intergenerationele betekenis van relaties en de doorgaande dialoog binnen de contextuele benadering, zoals in de volgende paragraaf verder bekeken zal worden.

5.2 Contextuele visie op (blijvende) verbondenheid

Diverse elementen uit de contextuele benadering erkennen het feit dat relaties duurzaam zijn in hun betekenis. Ik noem de onverbreekelijke band en exonereren.

5.2.1. Onverbreekelijke band

Nagy noemt over zijn vader:

My father will always remain my father, even though he is dead and his burial ground is thousands of miles away. He and I are two consecutive links in a genetic chain with a life span of millions of years. My existence is unthinkable without his. (...) He was obligated to me, his son, and subsequently, I have become existentially indebted to him. (Boszormenyi-Nagy, 1984, p. 3)

Nagy bedoelt hier met 'always' meer dan alleen de biologische opeenvolging van generaties. Dit feit uit de eerste dimensie heeft betekenis in de andere dimensies: psychologisch, interactioneel en relationeel-ethisch.

Menselijke relaties hebben een intergenerationele betekenis zoals omschreven in hoofdstuk drie. Relationele baten en lasten in de ene generatie hebben consequenties voor de volgende generaties en werken daarin door. Dat kan zowel destructief als constructief zijn. Door loyaliteit, de balans van geven en nemen, door legaten en delegaten zijn generaties over de dood heen met elkaar verbonden. "Volgende generaties zijn in dialoog met elkaar, zelfs als de dialoog nooit een gesproken dialoog kan zijn" (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 95).

5.2.2 Exoneratie

Het besef van het belang van de ene generatie voor de andere komt sterk naar voren in het begrip 'exoneration', meestal vertaald met 'ontschuldigen' maar ook goed (en misschien beter) is het gebruik van de in het Nederlands gehandhaafde term 'exoneratie' omdat die het dichtst bij de oorspronkelijk bedoeling blijft en omdat daarmee voorkomen wordt dat ontschuldiging de betekenis krijgt van *verontschuldiging* (Dillen, 2004). Ik bespreek hier dit begrip omdat het van belang is bij het zich verhouden tot vooral de overleden ouder(s) en postuum kan plaatsvinden.

In een proces van volwassen hertaxatie kan iemand tot exoneratie van zijn ouders komen. Daar waar onbalans was of onrecht aangedaan is, zegt een kind als het ware tegen zijn ouders: ik trek me je lot aan (Rhijn & Meulink-Korf, 1998), ik neem een last van je af door het onrecht in een nieuw licht te zien (Dillen, 2004). Het raamwerk van schuld en beschuldiging wordt vervangen door "mature appreciation of a given person's (or situation's) past options, efforts and limits" (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 416). Dit kan de uitkomst zijn van het proces van hertaxatie waarin iemand probeert 'de waarheid' van het leven van de ouder op te sporen.

Waarheid bedoel ik hier als 'ones own truth' zoals omschreven door Krasner en Joyce in navolging van Buber (Krasner & Joyce, 1995; Buber, 2007), hetgeen eerder besproken werd in hoofdstuk twee. Dit omvat veel meer dan 'mijn vader kon er niks aan doen want hij had zelf vroeger geen driewielertje'. Het is een oprecht (intergenerationeel) wegen van de (on)balans van geven en ontvangen in het leven van de ouder. Welk onrecht in het leven van mijn ouder heeft hem of haar zo veel destructief gerechtigde aanspraak gegeven, dat hij blind werd voor het zien van mijn nood en verdienste en mij daarmee/daardoor/vervolgens belastte met (op)nieuw onrecht? Het gaat hierbij om meer dan begrijpen. "Exoneratie houdt vooral een engagement in; het gaat erom dat de wil aanwezig is om het verleden, van zichzelf en van de ouder, onder ogen te zien in functie van de toekomst" (Boszormenyi-Nagy & Ulrich, bij Dillen, 2004, p. 87). Het doel ervan is gelegen bij de persoon die de hertaxatie doet en bij diens toekomst, die niet langer gebonden is aan het verleden doordat exoneratie leidt tot vrijheid en verdient vertrouwen. Het is volgens Onderwaater (2015) een eenzijdig proces, dat plaatsvindt binnen de gene die exonereert. Onderwaater wil hier vermoedelijk de winst voor de persoon in de tweede dimensie benadrukken. De winst zal echter op alle dimensies zijn uitwerking hebben, niet in de laatste plaats op de vierde en dus op meer mensen en relaties. "The person doing the exonerating can relinquish negative behaviour patterns and earn new options for earning entitlement" (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 302). Onderwaater (2015) stelt verder dat er aan twee belangrijke voorwaarden voldaan moet worden: de persoon die exonereert moet zowel de eigen destructieve gerechtigdheid als de eigen verdiensten onder ogen kunnen zien.

Het recht doen aan de ouder maakt dat je zelf tot je recht komt en vrij wordt naar de toekomst om ook daar weer recht te doen. Het dialectische en dialogische karakter van de contextuele theorie maakt dat de winst altijd meervoudig is. Door de verandering van perspectief, veranderen ook verhoudingen (Rhijn & Meulink-Korf, 1998).

5.2.2.1 Postume exoneratie

De exoneratie kan postuum plaatsvinden en vaak is het juist het verlies van een ouder, dat de volwassen hertaxatie noodzakelijk maakt. Bovendien kan loyaliteit door bijvoorbeeld het willen beschermen van de ouder, het proces van hertaxatie bij leven, tegenhouden.

Gebrek aan exoneratie kan leiden tot overloyaliteit (bijvoorbeeld door het ophemelen van de overledene) en daarmee tot gestolde rouw. Het vast komen te zitten in de blijvende gevolgen van de belaste relatie met de ouder, kan leiden tot een gestagneerd leven vol 'unfinished business' (Neimeyer, 2016). De onverbreekelijke band en de doorgaande relatie worden dan een obstakel waar mensen in verstrikt kunnen raken (Onderwaater, 2015).

Onderwaater besteedt een groot hoofdstuk aan postuum exonereren (door haar ontschuldigen genoemd, hetgeen ik in dit onderzoek niet overneem). Onderwaater benadrukt sterk het belang van exonereren ter voorkoming van gestagneerde rouw of om gezonde rouw op gang te brengen. Zij noemt ook dat het bovendien mogelijk maakt dat er ook na de dood, in positieve zin, iets kan veranderen in de relatie met de overledene (Onderwaater, 2015).

Ook Nagy schrijft over postume exoneratie. Hij heeft het over "people who want to earn entitlement vis-a-vis their deceased parents" (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p.114). Wat Onderwaater niet beschrijft wordt hier wel benadrukt, namelijk de eenzijdigheid van het postume proces, en het nadeel daarvan.

"Posthumous exoneration, of course, constitutes an almost totally unidirectional task. However strong our memories, their one-sidedness is a limitation. Who parents were to themselves, to us, and to others can be reconstructed, but dialogue can not occur. It is a point at which our parents

themselves can receive nothing back despite our good intentions” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 114).

Van Rhijn en Meulink-Korf citeren Nagy in dit verband nog verder als zij ook nog benadrukken dat de onverbiddelijke aard van de intergenerationele verbondenheid juist duidelijk wordt in de situatie na de dood. Zij wijzen hier op het belang van de tijd die in dit verband onomkeerbaar is. Daarom gebruikt Nagy hier volgens hen de term onverbiddelijk, “the inexorable nature of intergenerational connectedness” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 304). Natuurlijk kan het leven van de overledene op allerlei manieren gereconstrueerd en herinnerd worden en dat doen is veel beter dan dat te vermijden maar zij wijzen er ook op dat Nagy uiterst terughoudend was als het ging om het formuleren van prognoses omdat dat volgens hem leek op koffiedik kijken en omdat prognoses kunnen werken als een self fulfilling prophecy (Rhijn & Meulink-Korf, 1998, p. 320).

Nagy liet niet na de blijvende betrouwbare of destructieve invloed van de relatie, ook na de dood te benadrukken maar hij noemt ook “loss as broken dialogue” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 326). Kennelijk vonden zij ook dat verlies de dialoog verbrak.

Dit gezichtspunt dient in verband met het onderwerp van dit onderzoek nader onderzocht te worden en verderop in dit hoofdstuk zal ik daar specifiek bij stilstaan.

Wat de consequenties van de erkenning van een doorgaande relatie, ook na de dood voor het onderwerp van dit onderzoek zijn, wordt in de volgende paragraaf nader onderzocht.

5.3 Consequenties van de nieuwere visie op rouw

Wat betekenen deze verschuivingen binnen de rouwtheorie voor hoe mensen zich moeten/mogen/kunnen verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige? Met de erkenning van het feit dat er continuïng bonding is en we spreken van onverbreekelijke banden, ook over de dood heen, rijst de vraag naar hoe mensen dat dan doen? In deze paragraaf besteed ik aandacht aan deze vraag en komen achtereenvolgens aan de orde: verbeelding, dialoog en wederkerigheid en relationeel-ethische verbeelding.

5.3.1 Verbeelding

Kenmerkend of zelfs onontkoombaar element bij onder meer de symbolische herstructurering, bij de continuïng bonds, bij de intergenerationele voorstelling als bij exoneratie, is de verbeelding. De manier waarop mensen zich verhouden tot de afwezige en zeker nadat de lijfelijke aanwezigheid van een persoon is weggevallen en daarmee de mogelijkheid tot direct contact, is zoals we zagen, symbolisch en gebeurt veelal via de verbeelding. Voor een groot deel zien we dit terug in de esthetiek. Dit werd al even genoemd in hoofdstuk drie. In de volgende paragraaf wordt de esthetische verbeelding verder uitgewerkt.

5.3.2 Esthetische verbeelding

Meulink-Korf besteedt aandacht aan *esthetische* verbeelding waarbij waarnemen en ontvankelijkheid aan de orde komen. Zij schrijft dat esthetiek betekent “–paradoxaal- de waarneming en het weergeven van het niet-representeerbare, het oneindige, *in het eindige*” (Meulink-Korf, 2013, p.165, cursivering in brontekst). Dit citaat is voor de aanwezigheid van de afwezige van belang. We zouden dan de afwezigheid van de overledene, als niet representeerbaar en oneindig kunnen zien die aanwezig wordt áls, of in de voorstelling ván het eindige. De filosoof Charles Taylor noemt dit aspect eveneens, zij het in andere bewoordingen.

Hij benadrukt het impliciete karakter van het begrip verbeelding. Verbeelding is daar waar geen expliciete regels, theorieën en stellingen zijn over bepaalde verhoudingen, daar waar geen kaart is die tekent wat de juiste weg is (Taylor, 2005, p.31). Van de waarheid van de ander, is geen kaart, om het in Buber-taal uit te drukken.

Taylor noemt verbeelding zich dingen indenken, verwachtingen en voorstellingen die tussen mensen vorm krijgen. Het gaat om een ongestructureerd en onuitgesproken begrijpen en interpreteren. Dit krijgt in de sociale orde vorm in beelden, verhalen en legenden. Verbeelding is daar waar iets anders (nog) niet is.

“Gaat het bij alle verbeelding niet om ruimte in het eigene (mijzelf) voor het andere?” zo vraagt Meulink-Korf zich eveneens in filosofische taal af (Meulink-Korf, 2013, p.165). Ook hier weer het van buiten naar binnen en van binnen naar buiten. Verbeelding maakt dat een mens geraakt kan worden door iets buiten hem maar tegelijk (of daardoor) kan ik meer mijzelf worden doordat er iets in mij aan het licht gebracht wordt. Dit is wat het dialogisch proces als effect kan hebben. Dit kan gebeuren door esthetische verbeeldingen maar ook door (goede) woorden die gesproken, gehoord, gelezen of geschreven worden. Daarom wordt in de communicatie esthetische verbeelding een ethisch gekwalificeerd gebeuren. Niet neutraal dus, maar met betekenis met het oog op het relationele (Meulink-Korf, 2013).

Mensen maken zich voorstellingen van de ander, vooral daar waar geen expliciete regels zijn, zoals beschreven bij Taylor. Daar is een nog niet ingevulde ruimte waar verbeelding nodig is als brug naar de ander. De ander is echt een ander en in zekere zin dus onbekend (Meulink-Korf & Rhijn, 2002, p.141) . Want hoe kun je weten wat een ander denkt of voelt? Het proces van ontmoeting loopt dan onder meer via de verbeelding zoals eerder in dit onderzoek bleek.

Mos wijst in het themanummer “Gedenken” van Contextuele Berichten, op het feit dat mensen de enige levende wezens zijn die in staat zijn zich dingen voor ogen te halen en *in meer dan één dimensie met elkaar om te gaan*. Hij schrijft: “mensen zijn door bepaalde gebeurtenissen die zij samen hebben ervaren, blijvend met elkaar verbonden. Door deze gebeurtenissen later in herinnering te roepen, bouwen zij aan hun relatie” (Mos, 2007, p.12).

Neimeyer zegt daarover: Remembering is weer tot ‘member’ maken. Dat betekent dat degene die uit de hier en nu tijd wegviel, weg en niet weg is en via transitie een nieuwe plek in de context moet krijgen. “Relations with the dead are living”. En zegt hij “We need the dead to grieve them well”. Ook wijst hij op het belang van materiele, tastbare herinneringen: “We need material things of the deceased to get contact with the immaterial meanings” (Neimeyer, 2016, aantekeningen studiedagen)

De esthetiek is bij uitstek een gebied waarlangs/waarbinnen mensen hun band met de afwezige vorm geven. Vele kunstuitingen getuigen daarvan. Muziek, poëzie, film, beeldhouwkunst, schilderkunst zijn daar voorbeelden van.

Dit onderzoek richt zich verderop in hoofdstuk zes, vooral op geschreven kunstvormen en uitingen, op hoe het zich verhouden tot de afwezige zichtbaar wordt in romans.

Eerst is het echter nodig voor de beantwoording van de deelvragen in dit hoofdstuk de theorie na te gaan op wat de consequenties van de nieuwere rouwtheorie zijn en dan met name de erkenning van een doorgaande relatie, voor dialoog en voor relationeel-ethische verbeelding.

5.3.3 Dialoog en wederkerigheid

In hoofdstuk vier werd beschreven wat er in de contextuele literatuur bedoeld wordt met het concept van de dialoog. Eén van de belangrijkste kenmerken aan de dialoog bleek de wederkerigheid te zijn. “De essentie van dialoog ligt in een wederkerigheid van betrokkenheid” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 376).

Bovendien bleek een dialoog voor Nagy vooral een verhouding tussen subject en subject en niet tussen subject en object. Het gaat bij de dialoog om ontmoeting. Buber benadrukt dat elke verbintenis helend is, zelfs als dat met levenloze voorwerpen is, hetgeen door Nagy en Krasner aangehaald wordt (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986). Alles kan een woord bevatten dat tot mij spreekt, ook een plant of een steen (Buber, 2007).

Hierboven citeerde ik Nagy en Krasner al met de volgende bewering: “Volgende generaties zijn in dialoog met elkaar, zelfs als de dialoog nooit een gesproken dialoog kan zijn” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 95).

Tegelijk omschrijven zij verlies als ‘broken dialogue’. Ze bedoelen daarmee volgens Van Rhijn en Meulink-Korf, dat als er schade was in de relatie, en deze na de dood blijft doorwerken, deze niet meer binnen de dialoog hersteld kan worden (Rhijn en Meulink-Korf, 1998).

Misschien bedoelen Nagy en Krasner hier (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p.326) vooral de mogelijkheid tot rechtstreeks aanspreken (direct address). Dialoog moet hier begrepen worden als iets dat zich in de tijd voltrekt. Als de tijd stopt, doordat een van de betrokkenen in de dialoog overlijdt, stopt niet de beïnvloeding van de dialoog (de schade behoudt zijn invloed) maar wel de kans op herstel, via direct address.

Uit deze citaten blijkt dat er geen eenduidig beeld is als het gaat om de wederkerigheid. Zowel subjecten als generaties kunnen met elkaar in dialoog zijn en een dialoog kan ook zonder woorden zijn, terwijl de dialoog verbroken wordt bij verlies. Wederkerigheid is een belangrijk kenmerk maar is niet persé altijd direct en kan ook zichtbaar worden in volgende generaties. Van Rhijn en Meulink-Korf geven daarvan een voorbeeld in hun glossarium van het begrip dialoog als zij schrijven: “dialoog is wederkerige betrokkenheid die billijkheid als richtsnoer heeft. Niet symmetrisch, niet homeomorf, niet voor-wat-hoort-wat.” (Rhijn & Meulink-Korf, 1998, p 480). Voorts citeren zij een voorbeeld van Nagy en Krasner: “Als iemand ophoudt verslavende middelen te gebruiken uit zorg voor de genetische gevolgen, heeft hij een relationele bijdrage geleverd aan het leven van een achterkleinkind. Het is niet erg waarschijnlijk dat hij daarvoor iets terug krijgt. De meeste waarschijnlijke manier van terugbetalen is dat het nageslacht weer rekening zal houden met toekomstige generaties” en sluiten af met “Eventuele wederkerigheid –die in bepaalde situaties door rechtvaardigheid gevraagd wordt- is niet de beginsituatie” (p. 480). Dit sluit aan bij hoe Nagy het formuleert:

“Through caring about their benefits and needs I “meet” even my remote descendants, whom I will physically never have a chance to see.” (Boszormenyi-Nagy, in Freedman, 1996, p. 373)

En even later zegt hij op dezelfde pagina: “Acknowledgement is a direct return, increased merit or entitlement is an indirect return”.

Kortom: de omschrijving van dialoog, met daarbij de notie van wederkerigheid is niet heel eenduidig en kent verschillende lagen. De taal erover is in de geschriften van Nagy beweeglijk.

Dat maakt een antwoord op de vraag of we kunnen spreken van een dialogische, wederkerige relatie met de afwezige niet eenvoudig te beantwoorden. Nagy en Krasner omschrijven de dood als “a stage which seals out the chance for another intergenerational try and care” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 326). Tegelijk biedt de bewegelijke taal juist ook ruimte

om een zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige ruimhartig te verkennen. En verkennen doe ik vanuit het stellen van vragen zoals:

Wat gebeurt er met de balans van geven en ontvangen, na de dood, ervan uitgaande dat er een continue band blijft bestaan. Hoe ziet die er dan uit? Is er toch nog sprake van dialoog? Zo ja, hoe dan? Bestaat er nog een geven en ontvangen? Is er sprake van wederkerigheid? Als de dialoog na de dood alleen nog imaginair bestaat, is dat dan veel anders of minder dan de dialoog bij leven? Of wellicht zelfs meer? Dialoog is niet hetzelfde als een gesprek. Het is meer een verhouding. Die volgens de literatuur blijft bestaan. Hoe dan?

5.4 Relatieve-ethische verbeelding

Al deze vragen gelden ook voor de relationeel-ethische verbeelding. Er is echter een belangrijk verschil. In hoofdstuk vier maakte ik een vergelijking tussen de begrippen dialoog en ethische verbeelding. Ik somde een aantal overeenkomsten op die in de literatuur opvielen. Nu ik die elementen in het kader van het huidige hoofdstuk opnieuw overweeg, valt mij naast de genoemde overeenkomsten ook een belangrijk verschil op. Waar voor dialoog als belangrijk kenmerk de wederkerigheid genoemd wordt, ontbreekt dit element bij de verbeelding. De literatuur noemt wel de 'twofold imperatieve' van ethische verbeelding (Krasner & Joyce, 1995) en in hoofdstuk twee beschreef ik uitvoerig de uitwerking van de ethische verbeelding op de verhouding tussen twee of meer mensen, maar daarmee is verbeelding in zichzelf niet wederkerig. Verbeelding en fantasie zijn primair een intrapsychische gebeurtenis die zich afspeelt binnen een persoon en daarmee thuishoort in het domein van de tweede, individueel psychologische dimensie (Onderwaater, 2015).

De verbeelding kan een relationeel-ethische uitwerking hebben, als deze als hefboom gebruikt wordt en het ontmoeting en dialoog mogelijk maakt, maar dan nog geldt dat verbeelding in zichzelf niet wederkerig is.

Samenvattend blijven er drie concluderende vragen over:

1. De literatuur maakt duidelijk dat er sprake kan zijn van doorgaande banden nadat een persoon door de dood afwezig is geworden. De persoon blijft daarmee op een bepaalde (imaginaire) manier aanwezig in afwezigheid. Maar hoe?
2. Betekent dit dat er ook sprake is van dialoog? Zo ja, hoe ziet die er dan uit en is er sprake van wederkerigheid b.v. in geven en ontvangen?
3. Wat is de rol van de relationeel-ethische verbeelding in dit alles en hoe helpend is deze?

In dit hoofdstuk stonden de deelvragen vier en vijf centraal. Waar ik in de eerdere hoofdstukken tot beantwoording van deelvragen kwam, is dit hoofdstuk eerder behulpzaam geweest bij het aanscherpen van de deelvragen. Antwoorden hoop ik te vinden in het volgende en laatste hoofdstuk waarbij opnieuw deelvragen vier en vijf uit mijn plan van aanpak onderzocht worden.

Eerst is het echter nodig om stil te staan bij een meer metafysische onderliggende vraag die alles met mijn onderzoeksvraag te maken heeft maar tegelijk breder is. We weten namelijk nog niet waar de erkenning van continuïng bonds op gestoeld is, behalve op ervaringen van mensen en hoe daarover in de literatuur gerapporteerd wordt. Is er ook iets te zeggen dat deze ervaringen overstijgt of mogelijk zelfs onderbouwt of staft?

Dieperliggend is daar de metafysische vraag naar of onze doden nog bestaan. Waar kunnen we daarvoor een verantwoording vinden? Immanuel Kant noemt de vraag naar de onsterfelijkheid,

samen met de vraag naar God en de vraag naar vrijheid, vragen die tot het domein van de metafysica behoren (Kant, 2004). Daarom in de volgende paragraaf, in een 'zijlicht', enkele opmerkingen over dit onderwerp.

5.5 Metafysica: Bestaan de doden nog?

Zijlicht

Om iets omtrent het voortbestaan van de doden te kunnen zeggen vond ik in de psychologie weinig bronnen. De parallelle benaderingen van theologie en filosofie zijn hierin meer een gids.

Is er in de "discontinuïteit nog een continuïteit?" zo vraagt theoloog Veenhof zich af (Veenhof, 2016, p. 240). Veenhof denkt na over de betekenis van de onzichtbare wereld in de zichtbare. Hij vindt dat voor het vinden van levenszin en levensoriëntatie, een bepaalde erkenning van de verbinding van het zichtbare met het onzichtbare een voorwaarde is. De vraag of er een leven na de dood is, bekijkt hij niet alleen theologisch maar ook antropologisch. Hij spreekt van een "persoonskern" die "niet staat of valt met de existentie in het fysieke lichaam" (Veenhof, 2016, p. 241). Hij toont aan dat de bijbel met het sterven een diepe breuk erkent maar niet het absolute einde van het bestaan van de mens.

Friedman wijst op Buber die zegt dat de essentie van de mens is gelegen in het feit dat "he shares in finitude and he shares in infinity" (Buber, 1988, p. 3). "When we recognize man's finitude we must *at the same time* recognize his participation in infinity, not as two juxtaposed qualities but as the twofold nature of the processes in which alone man's existence becomes recognizable" (Buber, 1988, p. 3).

Van den Brink en van der Kooi (2012), gaan op dezelfde materie in. Over de aard van de mens benadrukken zij de psychosomatische eenheid van de mens maar bestrijden het fysicalisme van Dick Swaab en anderen als zou de mens uit enkel materie bestaan en de menselijke geest slechts een bijproduct daaruit voortkomend en niet bestaand in een (ook niet bestaand) volgend leven. Zij refereren aan de dieperliggende verschillende visies op al dan niet substantie-dualisme rondom de begrippen geest, ziel en lichaam maar het voert te ver om hier uit te werken.

Belangrijk hier is dat Van den Brink en Van der Kooi op Bijbelse gronden een voortbestaan van een leven na de dood erkennen, en zij staan een non-reductief en gematigd dualisme voor. Ze erkennen vanuit de bijbel een continuïteit en stabiliteit van het 'zelf' door de dood heen maar over het hoe, wat en waar weten we vrijwel niets. Dat is volgens hen in Gods hand (Brink & Kooi, 2012, p. 247- 253).

Ook de andere wereldgodsdiensten hebben een besef van een bestaan na de dood of een geloof in reïncarnatie. Het valt ver buiten dit onderzoek daar verder op in te gaan. Wat ik er wel over wil zeggen is dat het idee van een bestaan elders dan hier zijn rechtvaardiging mede vindt in de diverse godsdienstige overtuigingen. Maar zelfs mensen die geen godsdienst aanhangen hebben een besef van een zekere nog aanwezigheid in hun hart, hun denken, in liefde of betekenis. Gelovige mensen zijn echter gewend in verschillende dimensies te leven en bewegen en zijn gewend zich te verhouden tot een God die zich aan hun directe waarneming onttrekt. Oud-leidsman van de Anglicaanse kerk Rowen Williams, spreekt in *Trouw* specifiek over de taal van de verbeelding die gevonden wordt in religie maar ook in kunst, theater en literatuur. Hij erkent dat verbeelding iets is dat alle mensen delen, ongeacht ieders levensbeschouwing.

Hij wijst op de kracht van de verbeelding, op het besef van “het transcendente, datgene wat ons overstijgt, de ware orde van de dingen. Je ziet er een glimp van en soms slaag je erin dat te verinnerlijken” (*Trouw*, de Verdieping, 1-12-2017, p. 9).

Mijn eigen overtuiging hierin is, met bovenstaande als uitgangspunt, dat onze overledenen nog ergens bestaan, meer dan louter in onze herinneringen en verbeelding. Zij zijn uit onze tijdswaarneming gevallen maar “geweest zijn is ook een vorm van zijn” (Frankl, 2011 p.105, Grossman, 2012/2016). Dat ik afstand houd van het esoterische geloof in mediums, of het oproepen van geesten van doden is buiten het genoemde feit dat ik in dit onderzoek uitga van exoterie, tevens gestoeld op de passages in de bijbel waar nadrukkelijk gezegd wordt de doden niet op te roepen maar hen met rust te laten (Leviticus 19, 1 Samuel 28, Numeri 22). Deze waarschuwing zou niet gelden als zoiets niet zou kunnen bestaan.

Ik bekijk mede om deze reden het onderwerp van leven na de dood niet vanuit het perspectief van de overledene (want dat zou immers ook kunnen als de doden nog ergens zijn) maar altijd vanuit de achterblijvers, de nabestaanden.

In het volgende en laatste hoofdstuk zal ik met behulp van romanfragmenten de vragen uit dit hoofdstuk beantwoorden en tot een conclusie komen over mijn hoofdvraag en probleemstelling.

Hoofdstuk 6

Hoe verhouden rouwenden zich tot de aanwezigheid van de afwezige en hoe is daarbij (al dan niet) sprake van relationeel-ethische verbeelding?

Inleiding

In dit hoofdstuk worden de onderzoeks-deelvragen 4 en 5 opnieuw bekeken maar nu met behulp van romanfragmenten (fictie en non-fictie), waarbij ik steun meen te vinden voor de beantwoording van mijn onderzoeksvraag. De vak-literaire bronnen laat ik echter niet los en worden gebruikt als theoretische onderbouwing.

Veel mensen die een verlies te verwerken hebben, schrijven daarover. Het is een betekenisvolle vorm van esthetische verbeelding zoals ik die eerder in dit onderzoek beschreef. Dat het lezen over verlies helpend kan zijn bij de verhouding tot de afwezige, wordt in dit hoofdstuk duidelijk gemaakt.

Achtereenvolgens komen aan de orde: Bibliotherapie (§ 6.1); Wat wordt verstaan bibliotherapie? (§ 6.1.1); Bibliotherapie bij rouw en verlies (6.1.2); Romanfragmenten en hun betekenis (§ 6.2); Afwezig aanwezig (§ 6.2.1); Verbeelding (§ 6.2.2); Imaginaire dialoog (§ 6.3); Positieve effecten van imaginaire dialoog (§ 6.3.1); Grenzen aan imaginaire dialoog (§ 6.3.2); Dialoog en wederkerigheid (§ 6.4); Geven en nemen na de dood (§ 6.4.1); Innerlijke dialoog en imaginal dialogue (§ 6.4.2); Relationeel-ethische verbeelding na de dood in romanfragmenten (§ 6.5); Conclusie (§ 6.6); Ontische afhankelijkheid (§ 6.7).

6.1 Bibliotherapie

In dit hoofdstuk worden romanfragmenten gebruikt voor het beantwoorden van de hoofdvraag van dit onderzoek. Als achtergrond daarbij wordt in deze paragraaf de methode Bibliotherapie beschreven. Deze methode komt ook terug in de aanbevelingen.

6.1.1 Wat wordt verstaan onder bibliotherapie?

“A novel a day, keeps the doctor away”, schrijven de Engelse bibliotherapeuten Berthoud en Elderkin in hun boek *The novel cure* (De boekenapotheek, 2013). Zij vertellen ons dat reeds de oude Grieken vonden dat het lezen van literatuur heilzaam was zowel spiritueel als psychologisch. Boven hun bibliotheek hing een bord met het opschrift: “Plaats ter genezing van de ziel”.

Bij bibliotherapie gaat het erom dat de therapeut de cliënt boeken aanraadt, die een relatie hebben met de hulpvraag van de betreffende cliënt. Dit kunnen psycho-educatieve boeken zijn die gebruikt worden als zelfhulpmiddel. In een andere vorm worden romans gebruikt waarbij de bibliotherapie niet wordt ingezet als zelfhulpmiddel maar cliënt en therapeut beiden hetzelfde boek lezen. Tijdens de therapie sessies wordt gelezen dan wel het gelezene besproken. De bibliotherapie is niet langer “a stand-alone treatment” maar wordt “conjunctive to psychotherapy” (Biggs & Pehrsson, 2008, p.35). Dit is ook de aanpak van Berthoud en Elderkin (2013) en van de Franse-Joodse Rabbijn, filosoof en psychotherapeut Marc-Alain Ouaknin wiens denken in het Nederlands besproken wordt door Berkvens-Stevelinck (2016). Ouaknin zegt “Genezen is de overgang van de ene naar de andere taal (...). Genezen is vertalen! Het opent de oude wereld voor een nieuwe wereld, een taal voor een andere taal” (Ouaknin bij Berkvens-

Stevelinck, 2016, p.69). Het gaat bij dit samen lezen om de dialoog tussen cliënt en therapeut. Ouaknin spreekt zelfs over een *trialoog*. Het is een gesprek met z'n drieën: boek, cliënt en therapeut (Berkvens-Stevelinck, 2016 cursivering in de brontekst).

Ik sluit aan bij de wijze van bibliotherapie door Berthoud en Elderkin en die van Ouaknin waarbij de gebruikte literatuur uit romans bestaat. Het gaat niet alleen om de uitleg van het onderwerp zoals bij zelfhulp en psycho-educatieve literatuur. Naast het onderwerp van het boek is ook het lezen zelf genezend. Het niet vertaalde Franse boek *Bibliothérapie* van Ouaknin (2015) draagt als ondertitel: "Lire, c'est guérir". Lezen is genezen.

Lezen is genezen omdat er tussen de verbeelding van de lezer en die van de schrijver een echo of band ontstaat (Berkvens-Steveminck, 2016). Dat wat de lezer leest wordt door de verbeelding van de lezer verinnerlijkt. Zo kunnen individuele ervaringen gemeenschappelijk worden en tegelijk voor iedere afzonderlijke lezer een unieke betekenis hebben of krijgen.

6.1.2 Bibliotherapie bij rouw en verlies

Koopman deed onderzoek naar het lezen van literatuur na verlies. De resultaten van dit onderzoek wezen onder meer uit dat lezen verschillende functies kon hebben:

afleiding; catharsis; herkenning; bewustwording; steun; plaatsen van het verlies; positieve gedachten en nieuwe emoties ervaren en gevoelens verwoorden (Koopman, 2011). Mensen rouwen op hun eigen manier en het wel of niet uiten van emotie is niet bepalend voor het verloop van de rouw (Verthriest & Maes, 2017). Wel geeft het lezen woorden aan gevoelens die de lezer eerder nog niet had of kon vinden (Koopman, 2011). Al deze elementen dragen bij aan het proces van betekenisgeving aan verlies (meaning-making) waarvan in de literatuur het belang benadrukt wordt (Neimeyer et al., 2006; Verthriest & Maes, 2017).

Briggs & Pehrsson (2008) leggen (met verwijzing naar Massey en Neimeyer) uit dat het belangrijk is dat rouwenden zich niet gebonden moeten weten aan vastgestelde rouwfasen maar in vrijheid een eigen narratief moeten kunnen vormen van hun verlies. Dit proces van betekenisgeving kan gestimuleerd worden door verbeeldend lezen.

Ouaknin benadrukt het belang van lezen en bibliotherapie in verband met verleden, heden en toekomst. Hij noemt depressie een amputatie van de toekomst (Berkvens-Stevelinck, 2016). Niet alleen bij depressie maar zeker ook bij verlies hebben mensen het gevoel dat de tijd stilstaat waarbij tegelijk heden en verleden door elkaar heen lopen en de toekomst op slot gaat. Dit leidt tot stagnatie, tot verbroken dialoog en tot een geblokkeerd zijn in geven (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994). Bibliotherapie wordt wel omschreven als een therapie van de tijd, een 'chronotherapie'. Getraumatiseerde, depressieve mensen leren zichzelf weer in de tijd te plaatsen waardoor het verleden een plek krijgt en er een perspectief naar de toekomst ontstaat (Berkvens-Stevelinck, 2016). Dit gaat naar mijn mening ook op voor rouwenden. Ouaknin verbreedt volgens Berkvens-Stevelinck de therapeutische methode van de bibliotherapie tot een totale zingeving. "De toekomst is drager van genezing, van heling en van hoop. Waarom? Omdat de toekomst per definitie geen einde heeft, maar altijd open blijft" (Berkvens-Stevelinck, 2016, p.69). Ik voeg hier zelf aan toe dat toekomst zonder connectie met het verleden leeg is en sluit daarmee aan bij de erkenning van intergenerationele onverbreekelijke banden en hun blijvende betekenis ervan binnen de contextuele benadering.

Concluderend stel ik vast dat het lezen van romans genezend kan zijn en het bij de rouwende de weg kan vrij maken voor het vinden van een nieuwe taal die nodig is voor het zich verhouden tot de afwezig geworden geliefde die tegelijk ook nog aanwezig is. De Jong zegt het als volgt: "Dan verwoordt iemand precies wat ik zelf voel. (...) Dan kan ik daar zelf weer op voortborduren"

(Anbeek & de Jong, 2013). Hoe de aanwezigheid van de afwezige verder zichtbaar wordt in diverse romanfragmenten, komt in de volgende paragrafen aan de orde. In deze paragraaf heb ik toegelicht wat bibliotherapie is, en heb ik verantwoord waarom ik kies voor het gebruik van romans om mijn onderwerp nader te bezien.

6.2 Romanfragmenten en hun betekenis

Voor deze paragraaf neem ik de drie vragen die ik in hoofdstuk 5.5 stelde als uitgangspunt en koppel daar romanfragmenten aan:

1. De literatuur maakt duidelijk dat er sprake kan zijn van doorgaande banden nadat een persoon door de dood afwezig is geworden. De persoon blijft daarmee op een bepaalde (imaginaire) manier aanwezig in afwezigheid. Maar hoe?
2. Betekent dit dat er ook sprake is van dialoog? Zo ja, hoe ziet die er dan uit en is er sprake van wederkerigheid b.v. in geven en ontvangen?
3. Wat is de rol van de relationeel-ethische verbeelding in dit alles en hoe helpend is deze?

6.2.1. Afwezig maar toch aanwezig en doorgaande relatie in romans (fictie en non-fictie):

Onderstaande fragmenten geven weer hoe er in romans geschreven wordt over blijvende liefde en de (daarin) aanwezigheid van de afwezige:

Fragment 1: Connie Palmén (2011) schrijft naar aanleiding het verlies van haar tweede echtgenoot:

“de pijn van zijn aanwezige afgrond diepe niet-bestaan”(…) “ ik leef in de alomtegenwoordigheid van een afwezige” (...) “Het is een permanent aanwezig verleden dat het heden, waar je je uur voor uur doorheen knaagt, oneigenlijk maakt. Je ademt, je praat, je doet alsof je normaal bent, maar net als de dode, ben je en ben je er niet”. (...) “Ik ben eraan gewoon geraakt *zonder hem met hem te zijn*, me in stilte voortdurend tot hem te verhouden”.

Fragment 2: A.F.Th. van der Heijden (2011) over het verlies van zijn zoon:

“Toch houd ik van hem, zoals ik eerder van hem hield”.(...) “Mijn liefde voor hem is er nog steeds, en dwingender dan ooit voorheen. (...) Ik liep rond als een tot op het bot bedrogen minnaar, in wie de liefde alleen maar groeide en groeide”.

Fragment 3: Victor Frankl (2016) schrijft over zijn periode in het concentratiekamp waar hij gescheiden is van zijn vrouw en niet weet of ze dan al dood is of niet:

“Liefde reikt veel verder dan de lichamelijke aanwezigheid van de geliefde persoon, liefde reikt verder dan het lichamelijke, zij reikt naar het geestelijke, naar de mentale persoonlijkheid van de geliefde. Of de geliefde persoon aanwezig is, of hij of zij in leven is of niet, schijnt niet langer van belang te zijn”...

Fragment 4: Bij Herman Koch (2017) lezen we over het verlies van een moeder en de niet aflatende aanwezigheid van de afwezige:

“Ik zal je altijd met me meedragen, had hij die avond tegen haar dode lichaam gefluisterd, maar in feite was het een overbodige belofte geweest...Daar ergens, diep en ver weg, op een plek waar niemand behalve hij wist dat ze er zat, zou ze de rest van zijn leven blijven zitten. Het was om die reden dat hij nooit foto's van haar had opgehangen in huis”.

Fragment 5: Marc Van den Bossche (2014) over het verlies van zijn vrouw en de beklimming van de Mont Ventoux die hij daarna onderneemt:

“Ik ben niet alleen. Ik ben met twee. Ik noem dat spiritualiteit. Mijn lichaam gonst ervan”.

Fragment 6: P.F. Thomese (2004) schrijft over het verlies van zijn dochtertje:

“Ik weet je voor altijd hier, in de coulissen van ons familietheater. Terwijl op het toneel het doek opgaat en het publiek in de donkere zaal de adem inhoudt, sta jij klaar. Sta jij voor altijd klaar. Zelfs als het publiek al naar huis is en de lichten zijn gedoofd, sta jij nog klaar”.

Fragment 7: Julian Barnes (2013) naar aanleiding van het verlies van zijn vrouw:

“Het feit dat iemand dood is mag dan betekenen dat hij of zij niet meer leeft, maar het betekent niet dat hij of zij niet meer bestaat.” (...) “Ze bestaat niet echt in de tegenwoordige, niet geheel in de verleden, maar in een soort tussentijd, de verleden-tegenwoordige”.

Fragment 8: David Grossman (2016) naar aanleiding van het verlies van zijn zoon, laat in zijn roman de moeder zeggen:

“‘Misschien is daar altijd hier geweest en wisten we het alleen niet.’ (...) ‘En als dat zo is,’ zegt ze, en ze haalt diep adem, ‘dan is hij heel misschien ook de hele tijd hier bij ons’”.

Fragment 9: Sonja Barend (2017) over haar vader die zij nooit kon leren kennen omdat hij op haar tweede werd weggevoerd en vermoord in Auschwitz:

“Het leven van mijn vader is het fundament onder mijn bestaan, terwijl hij er maar zo kort geweest is en ik hem nooit heb gekend”.

Fragment 10: Christian Wiman (2016):

...” (*Is, niet was: onze doden zijn nog altijd aanwezig.*) Je hoeft niet te geloven in een letterlijke hemel om te voelen hoe de doden intrek in ons nemen-voorgoed, als we hen toelaten, wat zeggen wil, paradoxalerwijze, als we ze laten gaan” (cursivering en haken in de brontekst).

6.2.2. Verbeelding

Dat hierbij sprake is van verbeelding en fantasie blijkt onder meer ook uit de volgende fragmenten:

Fragment 11: Palmen (2011):

“Je weet dat je iemand nooit meer zult zien, maar het definitieve nooit meer is te absoluut voor de verbeelding”. “De verbeelding bestaat bij de gratie van het onvolmaakte, het onaffe, het onbekende, en daardoor van het mogelijke. De verbeelding teert op een kans”.

Fragment 12: Wiman die Marilynne Robinson citeert (2016):

“Want het verlangen naar een hand op ons haar is nagenoeg gelijk aan het voelen van die hand. Dus wat we ook mogen verliezen, het wordt door de hunkering weer teruggegeven” .

Fragment 13: Thomese (2004):

“Ik kan niet anders, ik kan toch niet ineens niét aan je denken (...) Nooit zul je een ander zijn, nooit zul je je uit mijn gedachten kunnen bevrijden”.

Fragment 14: Joan Didion (2006) over de scheidslijn tussen haar en haar overleden echtgenoot:

“Ik ben schrijver. Me een voorstelling maken van wat iemand zou zeggen of doen is voor mij even natuurlijk als ademen”. (...) “Alle antwoorden die hij mij gaf, konden alleen maar bestaan in mijn verbeelding, in mijn versie”.

Fragment 15: van der Heijden (2011):

“Zo trots als ik altijd geweest was op onze goede verstandhouding, zo tomeloos gedroeg mijn verbeeldingskracht zich nu bij het fantaseren over conflicten tussen Tonio en mij”. (...) “Belangrijk in het visioen was dat de zoon die zich van me afgekeerd had, leefde - op wat voor onbereikbare afstand ook” (cursivering in brontekst).

Fragment 16: Grossman (2016):

“Maar waar is daar?’ Vraagt mijn vrouw de volgende dag tijdens onze nachtelijke wandeling. Ze loopt door de straat en ik volg haar, verscholen tussen de schaduwen. ‘Waar is dat daar waar hij naartoe gaat? Wie gelooft er trouwens dat er zoiets bestaat als daar?’ Zo praat ze voor zich uit tijdens die rustige wandeling. Ik ben zo overrompeld dat ik bijna knikkende knieën krijg. Ik kijk om me heen of iemand haar heeft gehoord, maar gelukkig is er op dit tijdstip niemand anders op straat dan zij en ik. ‘Misschien is daar allang hier?’ gaat ze verder, en ik word nog meer geroerd door de zakelijke toon in haar stem, alsof ze bij ons in de keuken een alledaags gesprek zou voeren. ‘En misschien zijn wij ook een beetje daar sinds het ons is overkomen,’ (...) ‘Stel je voor,’ fluistert ze We lopen door, zij voorop, ik in de schaduw van de huizen en tussen donkere erven door. Binnen in me gaat het wild te keer”.

Fragment 17: Barend (2017):

“Hoe was mijn vader? ...’Aardig, begripvol of desnoods chagrijnig? Mij is hij nooit tegengevallen en ik hem ook niet’. Ik weet zo weinig dat ik me met geen mogelijkheid een echt beeld van hem kan vormen, anders dan hoe ik graag zou willen dat hij is geweest. Ik heb hem bij elkaar gefantaseerd bij het eindeloos kijken naar die ene foto op mijn werktafel” (...) “Ik weet het niet, ik ken je niet, ik heb geen idee hoe je zou reageren (...) Terwijl ik denk dat ik bijna alles kan begrijpen, valt hier alles stil. De film is vastgelopen. Mijn verbeelding door een plotselinge mistbank omgeven”.

6.3 Imaginaire dialoog

Dat nabestaanden een (imaginaire) voortgezette dialoog voeren blijkt uit de volgende fragmenten:

Fragment 18: Didion (2006):

“Hoe vaak op een gewone dag niet iets was wat ik aan hem moest vertellen valt niet te tellen. Die behoefte verdween niet toen hij dood was”.

Fragment 19: Frankl (2016):

“Mijn geestelijke conversatie was levendig en bevredigend”.

Fragment 20: Barnes (2016):

“Dus praat ik voortdurend met haar. Dat voelt even normaal als dat het noodzakelijk is”.

Fragment 21: Van den Bossche (2014) op de top van de Ventoux:

“Jij hebt mij hierheen gedragen, Hilde. Ploegmaat. Kopvrouw. Mentor. Coach. Trainer. Dank je”.

Fragment 22: Max Porter (2015) in een fabel over het verlies van een moeder:

“Ik lieg over hoe je bent gestorven, fluisterde ik tegen mama. Dat zou ik ook doen, fluisterde ze terug”.

Fragment 23: van der Heijden (2011):

“Soms wil ik hem heel dicht tegen me aanhouden” (...) “Kom maar, zeg ik dan geruisloos. Kom maar Tonio, onder het dek. Ik zal je warm houden” (...) “Ze komen zo om je beter te maken”.

Fragment 24 : Hemmerechts (2003) schrijft aan het einde van een lang *Coda* waarin ze haar overleden echtgenoot heeft verteld hoe het verder is gegaan na zijn overlijden:

“Het doet verschrikkelijk deugd je dit te vertellen, hoe absurd ook. Het is net alsof je even bent opgestaan en ik je verslag uitbreng van wat er gebeurd is terwijl je sliep”.

Fragment 25: Barend (2017) schrijft als in een *aftertalk* aan haar vader:

“Misschien ben je wel rechtsreeks de gaskamer in gestuurd. Ik hoop het. Een barbaarse gedachte, maar dan zou meer leed je bespaard zijn. Dat je niet hebt hoeven lijden daar in dat gruwelijke oord, is het beste wat ik je als dochter kan toewensen. Hoe bizar die wens ook is”.

6.3.1 Van positieve effecten van de imaginaire dialoog wordt verhaald in de volgende fragmenten:

Fragment 26: Frankl (2016):

“Mijn geestelijke conversatie was levendig en bevredigend”.

Fragment 27: Grossman (2012):

Iedereen die een dierbare verliest, kent dat gevoel. Je draagt hem of haar altijd met je mee. Dat doet pijn, maar het is ook heel dierbaar en intiem. Zo’n contact heb je met niemand”.

Fragment 28: Grossman (2016):

“Misschien is daar altijd hier geweest en wisten we het alleen niet.’ ...
‘En als dat zo is,’ zegt ze, en ze haalt diep adem, ‘dan is hij heel misschien ook de hele tijd hier bij ons.’ Door het gewicht van de woorden blijven we beiden staan.
‘Stel je voor,’ fluistert ze.
We lopen door, zij voorop, ik in de schaduw van de huizen en tussen donkere erven door. Binnen in me gaat het wild te keer.” (vol verwachting, red.)

Fragment 29: Van Klaveren (2010) tijdens het verzorgen van het graf van haar (mijn) vader:

“Van binnen weet ik dat hij het oké vindt zo. Een sobere steen. Niet teveel opsmuk. Wel een tastbare plek. Als ik klaar ben denk ik: ‘Nou pap, je ligt er weer netjes bij. Alles keurig, zoals je het graag had’ (...) Met een tevreden gevoel rijd ik even later terug naar mijn moeder (...) Ik fluit, zoals hij altijd deed”.

6.3.2 Veel auteurs beschrijven ook de (pijnlijke) grenzen aan dialoog en verbeelding:

Fragment 30: Didion (2006):

“Toch werd ik iedere keer dat ik om zijn aanwezigheid smeekte, alleen maar sterker geconfronteerd met het definitieve zwijgen dat ons scheidde. Alle antwoorden die hij mij gaf, konden alleen maar bestaan in mijn verbeelding, in mijn versie. Hoe vaak op een gewone dag

niet iets was wat ik aan hem moest vertellen valt niet te tellen. Wat wel verdween was de mogelijkheid van een reactie”.

Fragment 31: van der Heijden (2011):

“Mijn liefde is echt en oprecht, maar moet het zonder object stellen. Het is liefde waanzinnig op zoek naar de onvindbare geliefde”.

Fragment 32: (Barnes, 2016):

“Er zijn grenzen aan mijn buikspreekvermogens...Wat ik niet kan is haar reactie op nieuwe gebeurtenissen weergeven”.

Fragment 33: Barend (2017):

“Ik weet het niet, ik ken je niet, ik heb geen idee hoe je zou reageren... Terwijl ik denk dat ik bijna alles kan begrijpen, valt hier alles stil. De film is vastgelopen. Mijn verbeelding door een plotselinge mistbank omgeven”.

De fragmenten 30 t/m33 sluiten aan bij waar ik in hoofdstuk vijf Nagy en Krasner citeerde over de breuk en onverbidde aard daarvan “loss as a broken dialogue” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986, p. 326).

Samenvattend worden verschillende dingen duidelijk:

1. de afwezige wordt ervaren als aanwezig en men blijft zich in gedachten intensief verhouden tot de overledene en de afwezige aanspreken. In veel boeken richt de auteur zich rechtsreeks tot de overledene in een geschreven aftertalk
2. de aftertalk en het blijvende gevoel van verbondenheid kan bevredigend zijn
3. men wenst de overledene nog dingen toe of wil de overledene niet belasten
4. er is een pijnlijke grens en gebrek aan direct return

6.4 Dialoog en wederkerigheid

Een belangrijke kenmerk van dialoog is dat daar niet een gesprek mee wordt bedoeld maar vooral over betrokkenheid gaat “De essentie van dialoog ligt in een wederkerigheid van betrokkenheid” (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, p. 376). Dat die betrokkenheid (onverbrekelijk) blijft bestaan kwam in hoofdstuk vijf aan de orde.

Resteert de vraag hoe wederkerig die is, als we er vanuit gaan dat de afwezige niets meer letterlijk hoorbaar terugzegt (waarvan in de praktijk mensen wel rapporteren maar dat ik in dit onderzoek als imaginair bestaand interpreteer). Betrokkenheid bestaat uit meer dan woorden. Het gaat vooral ook om de dialoog te zien als een verhouding of een ‘zich verhouden’. Na de dood blijft een verhouding bestaan maar manifesteert zich vooral imaginair en met name op basis van dat wat iemand zich van de afwezige herinnert of door hoe de afwezige vooral van betekenis is geweest in het leven van de nabestaande. Barend (2017) worstelt met dit gegeven omdat zij haar vader niet bewust gekend heeft en ze gebrek heeft aan concrete herinneringen. “Ik weet zo weinig dat ik me met geen mogelijkheid een echt beeld van hem kan vormen”.

Grossman (2012) verwoordt in *NRC* het tegenstrijdige dilemma als volgt:

“Herinneren of vergeten. Dat is het grote dilemma. Het duurt jaren voordat je kunt herinneren zonder pijn en vergeten zonder degene die je hebt verloren te doden”.

6.4.1 Geven en nemen na de dood

Bij wederkerigheid gaat het in het contextuele denken vooral om wederkerigheid in geven en ontvangen. Is daar nog sprake van na de dood, zo vroeg ik me in hoofdstuk vijf af. Dit is een spannende vraag. Want waaruit bestaat dan het geven en waaruit het ontvangen? En wie heeft daar dan wat aan en op welke manier? Als het al plaatsvindt, dan toch imaginair. En helpt dat dan? Vooral daar in het contextuele denken rouw vooral gezien wordt als een geblokkeerd zijn in geven (van Dieren, 2014).

In de fragmenten 23 en 26 van Van der Heijden en van Barend zien we dat beide achterblijvers bezig zijn met het goede wensen voor hun overleden dierbare:

Van der Heijden verwarmt zijn kind en belooft hem dat hij geholpen zal worden.

Barend hoopt dat haar vader niet is omgekomen door langdurig lijden en wenst dan toch maar liever de verschrikkelijke maar snellere dood in de gaskamer.

De gevende elementen zijn in deze twee voorbeelden herkenbaar. Dit postume geven wordt erkend door Verthriest & Maes (2017). Het eren van de doden, de nagedachtenis van iemand in ere houden maar ook het vervullen van een laatste wens, een belofte of het treden in de voetsporen van de afwezige kunnen eveneens als geven geïnterpreteerd worden.

Legaten zijn hierbij vrij, en delegaten onvrij zoals ik eerder benadrukte waarbij het ene kan leiden tot gezonde rouw (die de toekomst opent) en het andere tot gestagneerde rouw (die de toekomst afsluit).

Persoonlijke ervaring:

Mijn vriendin en ik spraken in haar laatste levensfase veel over haar aanstaande sterven. Vaak ging het over haar kinderen en over hoe het met hen verder zou gaan. Het moeten achterlaten van haar kinderen was immens zwaar en onuitsprekelijk verdrietig. Urenlang spraken we vooral over de toekomst van de kinderen, waar zij geen getuige en deelgenoot meer van zou zijn. Na haar overlijden is het contact tussen haar kinderen en mij blijven bestaan. Mijn innerlijke voortgezette dialoog met mijn vriendin bestaat voor een groot deel uit vertellen hoe het met de kinderen gaat. Trouw doe ik verslag van hun wel en wee. Ik denk niet dat ze me hoort en tegelijk is mijn vertellen geen monoloog: hoewel het een eenzijdig gesprek is zou ik het met niemand anders kunnen voeren. Ik weet waar ze blij mee zou zijn, welk commentaar ze zou leveren en wanneer ze verbaasd of (on)aangenaam verrast zou zijn. Ik kan haar postuum op de hoogte houden en zo nu en dan blij maken. Geruststellen misschien wel (en soms gek genoeg) iets geheim houden. "Maak je geen zorgen, het gaat goed". Daaruit ontvang ik. Dat ontvangen is niet alleen iets wat ik mij verbeeld. Het is gegrond in een werkelijkheid die enerzijds voorbij is maar anderzijds nog uiterst reëel aanwezig is in zijn blijvende betekenis. Mijn geven aan haar bestaat voor een deel uit mijn trouw en loyaliteit aan de kinderen (en vice versa) maar ook uit het verslag daarvan aan hun moeder. Ontvangen doe ik volop omdat ik weet dat het voor haar van betekenis *zou zijn* en dat het van betekenis *is* voor haar kinderen. Ik verhoud mij tot haar als tot de persoon die ze was. En die verhouding heeft betekenis. Hoe reëel, pijnlijk en schrijnend haar afwezigheid ook is. Want hoe graag zou ik echt met haar praten, haar stem weer horen en mijn dialoog met haar een dialoog laten zijn die ook van haar kant gevoed zou worden met nieuwe dingen, doeltreffende vragen, commentaren en overwegingen... Zoals we dertig jaar lang deden. En hoe gun ik niet alleen mijzelf maar ook haar, deel te hebben aan het leven in het hier en nu. Morgen is een van haar kinderen jarig. Zonder moeder. "Praat je weleens tegen mama?", vroeg ik ooit. "Soms", was het antwoord. En na enige aarzeling, verlegen: "...misschien hoort ze me".

Volgens de theorie over 'receiving through giving' verwerf ik gerechtigde aanspraak door de verdienste die ik opbouw door mijn zorg voor haar nageslacht (Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986; Ducommun-Nagy 2008). Haar (denkbeeldige) tevredenheid daarover, is terug ontvangen. Ik ontvang ook door de verbondenheid met haar ouders die mij rechtsreeks erkennen voor die

zorg voor haar (en dus ook hun) nageslacht. Nagy (bij Friedman 1996) schrijft: “Responding occurs through responsibility, not through direct experiential closeness in meeting” (p.p. 373/374), en “the chain of generations makes the dialogue a feed- forward rather than feedback reciprocity”.

Dialogische wederkerigheid en ontmoeting bestaan in mijn zorg en ontmoeting met haar ouders en haar kinderen. En in mijn verbeelding in de ontmoeting met haar. Zoals ik Boszormenyi-Nagy eerder aanhaalde als hij zegt dat transgenerationale relaties ook een vorm van ontmoeting zijn (ook al is er geen direct contact (meer). Ducommun-Nagy benadrukt in een persoonlijk gesprek dat de bereidheid van de achterblijver (the willingness) zich te verdiepen in het leven van de afwezige, ethisch is. Daar zit verdienste in.

Tegelijk maakt dit alles het ontvangen tot een nemen. De rouwende moeten het doen. De return is indirect. Freud zei het al: rouwen is arbeid. Het effect daarvan geldt de toekomst.

6.4.2 Inner dialogue en imagical dialogue:

De innerlijke dialoog speelt zich af in het denken. Buber schrijft dat Plato het denken een “stemloos gesprek van de ziel met zichzelf” noemt. Maar ook dat “het ontstaan van een gedachte zich niet in een alleenspraak voltrekt”. Hij spreekt over een “denkdialectiek” waarin het Ik zich al tot een Jij verhoudt (Buber, 2007, p. 108).

Dit betekent dat de innerlijke dialoog nooit van een mens alleen is of helemaal uit die ene mens voortkomt. Buber beschrijft dat het dialogische niet beperkt is tot het letterlijke contact tussen mensen. Het dialogische is een fundamentele kwestie die zichtbaar wordt in onderling contact. Maar ook zonder die uiterlijke zichtbaarheid bestaat het dialogische, aanwezig in iedere persoon en tussen personen en dingen (Buber, 2007).

De vakliteratuur beschrijft de innerlijke dialoog voornamelijk als innerlijke dialoog van de therapeut (Meiden, 2017; Tricht, Broeck & Rober, 2012; Rober et al., 2008).

Nagy hanteerde en demonstreerde het principe in zijn colleges (Masterclass, 1996; Meiden, 2017). Het betekent dat als de therapeut met cliënten aan het werk is, hij/zij niet alleen met de interactie tussen cliënten bezig is maar tegelijkertijd met zichzelf in gesprek is. “In this inner dialogue, he continuously refers to his relational ethical concepts to analyze the relationship, to (re)formulate his hypothesis and to devise a new intervention” (Meiden et al., 2017a, p. 11). Rober benadrukt tevens de eigen gevoelens en gewaarwordingen van de therapeut als onderdeel uitmakend van de innerlijke dialoog (Rober et al., 2008).

De innerlijke dialoog die onderwerp van dit onderzoek is, gaat niet specifiek over de innerlijke dialoog van de therapeut maar over de innerlijke dialoog van de rouwende zelf en over hoe relationeel (ethisch) deze innerlijke dialoog is. Bij de dialoog die de rouwende innerlijk voert past het begrip imagical dialogue (Neimeyer et al., 2006).

Deze imaginaire dialoog is meer dan een monoloog. Er is sprake van een innerlijke meerstemmigheid. De stem van de afwezige is de stem van die ander, die nog steeds klinkt. En ook al klinkt de stem misschien alleen nog in het hoofd van de rouwende, het is nog steeds de stem van de ander. Het is een meerstemmig over en weer gaan *in* mij maar niet alle stemmen zijn *van* mij. Daarom is het meer dan een monoloog. Maar, benadrukt Neimeyer in radiointerviews over continuïng bonds: er is niet op alles een antwoord nodig. Ook een monoloog kan helpend zijn. Hij wijst op het belang van het je verdiepen in wat hij noemt “the back-story” rondom een overlijden. Dat is extra nodig na een traumatische dood van een geliefde of na een suïcide. De back-story is noodzakelijk om betekenis te kunnen geven aan het verlies en het verlies te kunnen integreren in je leven (internetbron 4).

Nagy spreekt van een “invisible confrontation”. Hij beschrijft hier het proces van postume exoneratie zoals aan de orde kwam in hoofdstuk vijf. “The mourning child can evoke memories of his relationship with the deceased” (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984, p.375). Hoewel door Nagy en Spark niet expliciet genoemd, beschouw ik dit als onderdeel uitmakend van de imaginaire (postume) dialoog. Wel noemen zij het belang van het gesprek met diegenen die de overledenen gekend hebben als helpend. Zeker waar het bij exonereren over een overleden ouder gaat, neemt de meerstemmigheid toe. Van Dieren (2014) noemt de polyfonie van stemmen, waarbij naast de stemmen van de betrokkenen ook die van de voorgaande en toekomstige generaties meeklinken. Boszormenyi-Nagy noemt hier al veel eerder (in een ander verband) iets vergelijkbaars over in een paragraaf over “Internal Dialogue”. Hij spreekt daar over “internalized others” die iedereen bijvoorbeeld in zijn dromen tegenkomt. Hij besluit deze paragraaf met “One has to learn how to live with one’s internal others just as with real others. In reality, every real interpersonal relationship is interwoven with internal relationships as reference points for meaning” (Boszormenyi-Nagy, 1987, p.92).

Nagy en Spark beschrijven verder over exoneratie de vrijheid die door dit proces verworven wordt: namelijk onder meer vrijheid om te kunnen rouwen. Het uiteindelijke voordeel is voor de komende generatie. “The true gainer is the next generation” (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984, p. 375). De postume dialoog kan gestimuleerd worden door het (samen) lezen van fictie en non fictie.

6.5 Relatieve-ethische verbeelding

Dat verbeelding een belangrijke rol speelt bij het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezig is in de romanfragmenten duidelijk geworden. De vraag die overblijft is, of deze verbeelding ook relationeel-ethische elementen kent? Verbeelding sec, is een psychologische activiteit, dimensie twee. Zijn er in de literatuurfragmenten ook sporen van de vierde dimensie te herkennen? Zo ja, welke?

Voor een antwoord bekijk ik uitgebreider het volgende fragment van Griet op de Beeck (2013) waarin een meisje van negen jaar aan haar vriendinnetje vraagt wat er gebeurt als mensen doodgaan:

“Wat denkt gij dat er gebeurt als mensen doodgaan, normale mensen die niet kunnen verrijzen? Ik vraag het aan Ellen tijdens de tekenles. Papa zegt dat ze dan een sterretje worden, aan de hemel. Zoals mijn opa en mijn poes Misty, die is nu een ster. Een ster, denk ik. Die staan daar maar te staan. Ik wil niet aan mama denken als ster. Ik zeg het maar niet tegen Ellen, want zij lijkt het wel prettig te vinden voor haar opa en haar kat. Eerlijk, ik zou het eigenlijk eng vinden als mama er op de één of andere manier nog was. Dat heb ik eens iemand op televisie horen zeggen: dat de ziel van de dode over je blijft waken. Ik denk niet dat het waar kan zijn, want hoe kan ze nu waken over mij en over oma en papa en Alexander en haar zussen en mijn neven en nichtje, terwijl wij allemaal op andere plaatsen zijn? Maar zeker weten doe ik het natuurlijk ook niet. Die man op de televisie zag er wel slim uit. Stel dat het waar is, kunnen die zielen dan ook weten wat je denkt? Dat moet toch bijna wel, want hoe kunnen ze over je waken als ze niet weten wat er met jou aan de hand is? Maar zelfs als ze alleen maar zien en horen wat je doet en zegt, en mama is zo’n wakende ziel, dan zou ze zeker al vaak heel kwaad geweest zijn op mij, en mama wil je niet kwaad maken, zelfs niet als ziel”.

Ik maak gebruik van de kenmerken van ethische verbeelding zoals beschreven in hoofdstuk drie. Ik schreef daar onder meer:

De *aard* van de ethische verbeelding is zowel intern als extern gericht, het is cognitief en affectief, maakt gebruik van verbeeldingskracht, het gaat om de ik-ander verhouding en poogt tegelijk recht te doen aan het zelf en de ander.

Het *doel* is ontmoeting en dialoog tot stand te brengen tussen mensen die ieder hun kant hebben die telt.

Als omschrijving formuleerde ik:

Ethische verbeelding gebeurt als er sprake is van een cumulatie van vermogens en vaardigheden zoals identificatie, empathie en mentalisatie en als dat samenspel door 'direct address' uitmondt in een dialogische proces van ontmoeting binnen relaties met een over en weer zien en erkennen van ieders eigen waarheid in verdienste en moeilijkheden. ("Direct address as a cornerstone that helps to catalyze ethical imagination and initiate the proces of dialogue", Krasner & Joyce, 1995, xi).

Ontleding:

In het fragment komen verschillende personages voor: Ik (= Mona, meisje van negen, de verteller); haar vriendinnetje Ellen; de papa en opa van Ellen en haar poes Misty. Een man op televisie, Oma, papa, Alexander, de zussen van moeder en Mona's neven en nichtje. Verder 'zielen' en tot slot mama zelf, die overleden is.

Mona verhoudt zich tot al deze personen. Alleen met Ellen, is er een hardop gesproken dialoog. Het overige vindt plaats in haar denken of verbeelding:

Mona probeert zich te identificeren met het verhaal van Ellen: mama is een sterretje. Haar empathie naar Ellen verhindert haar te zeggen dat ze deze voorstelling niets vindt. Mona mentaliseert als ze zich in haar denken in de ander probeert te verplaatsen. In Ellen maar ook in de positie van haar moeder en de 'zielen'. Tegelijk houdt ze ook voeling met hoe het voor haarzelf is: ze vindt de gedachte dat mama nog ergens is, eng. Ze neemt ook de verdienste van de man op televisie serieus want hij leek er wel verstand van te hebben. Ze probeert voortdurend zowel de ander(en) als zichzelf recht te doen. Ieders kant telt. Moeilijkheden zijn er genoeg: kan het bestaan dat mama er nog is? Dat ze ons ziet? Hoe dan? En hoe zou dat voor mama zijn? Hoe moet dat praktisch? Een ding staat vast: de kant van mama telt en mama kwaad maken wil ze niet.

Concluderend kan ik zeggen dat hier aan bijna alle kenmerken van de relationeel-ethische verbeelding wordt voldaan. Wat ogenschijnlijk ontbreekt is het 'over en weer' en 'direct address'. Ogenschijnlijk, omdat er in haar voorstellingsvermogen waarschijnlijk wel sprake is van een over en weer. Ze weet op basis van eerdere ervaringen hoe het is als mama kwaad wordt. Dat ze dat niet wil, kan een meerstemmige reden hebben: geen straf willen krijgen en/of mama niet willen kwetsen of ongelukkig maken. En hoewel er geen sprake lijkt te zijn van direct address, is het ook mogelijk het fragment zo te interpreteren dat het juist een voorbeeld is van direct address. Haar verbeelding is immers heel gericht en concreet. Aansprekend.

Het direct address is in explicietere zin zichtbaar in fragment 25 van Barend (2017):

"Misschien ben je wel rechtstreeks de gaskamer in gestuurd. Ik hoop het. Een barbaarse gedachte, maar dan zou meer leed je bespaard zijn. Dat je niet hebt hoeven lijden daar in dat gruwelijke oord, is het beste wat ik je als dochter kan toewensen. Hoe bizar die wens ook is".

Hier spreekt Barend haar vader rechtstreeks aan. Ze leeft zich sterk in, in de omstandigheden van zijn dood en in hoe dat voor hem zou zijn. Wat zij hem toewenst is een dood met zo min

mogelijk lijden. Als dochter. Ook voor haarzelf is dat van belang. Beide kanten tellen. Het gruwelijke beeld van een vader in de gaskamer, is beter te verdragen dan het beeld van een uitgeteerde en gemartelde vader. Zowel zijn lijden, als haar moeten-leven-daarmee, heeft nood aan een concrete verbeelding waarmee het beter of slechter sterven (voor hem) én leven (voor haar) is. Vergelijk hier ook het begrip 'Imagining the real' van Buber dat ik besprak in hoofdstuk twee.

Het voeren van een imaginaire dialoog en het postume gebruik van 'direct address in verbeelding' is gemankeerd maar belangrijk. Het voorkomt 'seeming' (zie hoofdstuk twee Buber) en 'heimelijke opschorting van rouw' dat individuatie belemmert en families gevangen kan houden in vermijding en kan leiden tot complexe en gestagneerde rouw.

6.6 Conclusie:

In hoofdstuk vijf en zes is het volgende aangetoond:

- De nieuwere rouwtheorieën erkennen het belang van een doorgaande relatie na de dood (continuïteit van de band)
- Betekenisgeving (meaning making) is daarbij vooral van belang
- Dit sluit aan bij het belang dat de contextuele benadering hecht aan doorgaande relaties, ook over generaties heen
- De doorgaande relatie bestaat vooral in verbeelding
- De doorgaande dialoog is een imaginaire dialoog
- Die imaginaire dialoog kent relationeel-ethische elementen, hetgeen de conclusie rechtvaardigt dat bij 'het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige', de relationeel-ethische verbeelding een rol speelt en deelvraag vier en vijf daarom met ja beantwoord kunnen worden
- Om cliënten bij dit proces te helpen, zou de van de methode van de bibliotherapie gebruikt kunnen worden, die verbeelding stimuleert en helpt bij het externaliseren van de innerlijke dialoog. Dit kan leiden tot een dialogische ontmoeting binnen de context van de cliënt, hetgeen een hoofddoel is van de contextuele therapie (Klaveren, 2012).

Omdat de belangrijkste methode van onderzoek bij deze studie die van de theoretische dieptebooring is, is het nodig nog één verdiepingsslag te maken.

Tot nu toe is namelijk beschreven dát continuïteit van belang zijn en hÓe die gestalte kunnen krijgen. De rouwliteratuur geeft het belang aan van meaning-making en daarmee ook het belang van rouwtherapie om rouwenden behulpzaam te zijn. In de volgende en laatste paragraaf leg ik echter nog een diepere verbinding met enkele bronnen van de contextuele benadering. Zo ga ik van dát, via hÓe naar het waaróm of waartoe.

6.7 Ontische afhankelijkheid

"In essence, all mourning therapy is familytherapy" (Robert Neimeyer)

Deze uitspraak van Neimeyer licht hij toe in de eerder genoemde radio-interviews (internetbron 4). Hij legt uit dat de vorming van eigen identiteit en een Zelf, tot stand komt binnen hechte familierelaties. Bij een persoonlijk verlies wordt het Zelf aangetast. De uitspraak 'Ik ben kapot van verdriet' en de boektitel 'Wenen om het verloren ik' van Polspoel (2013) bevestigen in letterlijke zin deze stelling van Neimeyer. Verthriest en Maes (2017) schrijven daarover: "We zijn geworden wie we zijn door de relatie, het verlies van de relatie tekent ons en de

voortdurende band zal ons verdere leven tekenen” (p.216). Voor herstel is het volgens Neimeyer nodig om naar familierelaties te kijken en mensen daarover te laten vertellen bij rouwtherapie. “Introduce me to your loved ones” vraagt hij zijn cliënten (Neimeyer, studiedagen 2016). “Verdriet kan een verbinding zijn” schrijven Meulink en Van Rhijn (2002, p. 207). Neimeyers focus hierbij is gericht op het individuele psychologische herstel van de rouwende. We plaatsen dat in dimensie twee. Hoe verbinden we dat aan de relationele ethiek van de contextuele benadering?

Volgens Ducommon-Nagy (2008), erkende Nagy in 2000, het belang van het toevoegen van een vijfde, ontische dimensie aan zijn bestaande model van de vier-dimensionele werkelijkheid van familierelaties. In deze ontische dimensie was volgens Nagy de oorsprong van de relationele ethiek gelegen. “Hij wenste op deze manier te benadrukken dat wij existentieel afhangen van anderen voor onze eigen individuatie” (Ducommon-Nagy, 2008, p. 106). Lange tijd werd gedacht dat dit ontisch principe misschien onderdeel uitmaakte van de vierde dimensie. De laatste jaren wordt echter meer gesproken over een vijfde dimensie, door sommigen liever een nulde dimensie genoemd. Tegelijk is er een discussie gaande over of het wel een dimensie moet heten. Als het verwijst naar een existentieel gegeven is dat groter dan een dimensie, die eerder op een bepaald aspect duidt. Het voert te ver deze discussie hier verder te voeren. Voor een goed begrijpen van de relationele ethiek is het echter wel van belang dit ontisch uitgangspunt te kennen.

Belangrijk is dat al in vroege werken van Nagy (1984, met verwijzing naar 1965) hij deze ontische principes noemt. Hij heeft het over functionele en ontische afhankelijkheid. De ontische afhankelijkheid noemt hij inherent aan het psychisch bestaan van de mens. “Psychologically speaking, we “live” on relationships, and we are as secure as our relationships with other people permit. Loss of a meaningful relationship always implies the *ontic disconfirmation* of one’s person” (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984, p. 154, nadruk toegevoegd).

Deze ‘ontic disconfirmation’ die ik met ‘dé-bevestiging van iemands Zijn’ (een ondermijning of aantasting die relationeel begrepen moet worden) zou willen vertalen treedt op bij verlies (niet alleen bij verlies door de dood). En daarom is rouw- of verliestherapie van belang, dat als doel heeft te onderzoeken hoe de relatie met een overledene in een veranderde vorm gestalte kan krijgen in het leven van de achterblijvers. De zijnsverbondenheid blijft bestaan. Tegelijk dient er aandacht te zijn voor de aantasting van het Zelf van het individu dat het verlies ondergaat. Rouw is heel relationeel maar tegelijk heel individueel en heeft daarin iets “onmededeelbaars” (Verthriest & Maes, 2017, p. 209). Erkenning van de daadwerkelijk feiten van het verlies (iemand is echt dood en afwezig) is daarbij noodzakelijk. Tegelijkertijd zegt Neimeyer: “We need the dead to grieve them well” (2016, studiedagen). Het gaat echter om de transformatie en integratie van de relatie in het nieuwe bestaan en niet om ‘net doen alsof’ de overledene nog leeft.

Een belangrijk doel van rouwtherapie is daarom ‘ontic conformation’. En omdat de verschillende dimensies van de relationele werkelijkheid niet ‘los verkrijgbaar zijn’ maar tegelijkertijd naast elkaar bestaan (Ducommon-Nagy, 2008), zal contextuele rouwbegeleiding altijd bestaan binnen de netwerk realiteit van de relationele werkelijkheid van de cliënt, een werkelijkheid die zowel personen als verleden, heden en toekomst geldt.

Dit is een belangrijk uitgangspunt onder iedere vorm van contextuele begeleiding en daarmee onder contextuele verlies- en rouwbegeleiding.

Hoofdstuk 7

Conclusies, discussie en aanbevelingen

In dit hoofdstuk wordt de conclusie van dit onderzoek gepresenteerd, gevolgd door discussie en aanbevelingen. De conclusies zullen eerst per deelvraag behandeld worden, waarna de conclusie op hoofdvraag wordt gepresenteerd.

De hoofdvraag van dit onderzoek luidt:

Wat is ethische verbeelding en hoe kan het helpend zijn bij contextueel begrip van rouw en verlies met name als het gaat om het zich verhouden tot de 'aanwezigheid van de afwezige' ?

7.1 Conclusie per deelvraag

7.1.1 Eerste deelvraag: Wat is volgens de theorie ethische verbeelding?

De theoretische literatuur over ethische verbeelding is klein van omvang maar maakt duidelijk dat ethische verbeelding geen vastliggend begrip is. Het wordt een creatief proces genoemd dat zich afspeelt in de tussenruimte tussen mensen die deel uitmaken van een triade. Het is gestoeld op het uitgangspunt dat er een menselijke orde van rechtvaardigheid bestaat die gekenmerkt wordt door individuele vrijheid enerzijds en verbondenheid met anderen anderzijds. Dit betekent dat er een ethische opdracht voor mensen is, zich een voorstelling te maken van de kant van de ander, zonder de eigen kant van de zaak los te laten. Beide kanten tellen. De verdienste geldt beide partners in de dialoog en dient over en weer erkend te worden. Het is belangrijk dat ouders tijdens de opvoeding hun kinderen leren zich voor te stellen dat er meer kanten zijn die tellen. Destructief gerechtigheid of uitputting bij ouders kan dit belangrijke proces in de opvoeding bemoeilijken en leiden tot een monologische vorm van opvoeden. Het voorstellingsvermogen van kinderen, dat er meer rechtmatige kanten aan een zaak zitten, ontwikkelt zich dan onvoldoende en maakt een dialogisch perspectief moeilijker. Een andere bedreigende factor in dit proces van opvoeding is volgens de literatuur de situatie van de gespleten loyaliteit. Deze vormt een ernstige bedreiging voor het ontwikkelen van vertrouwen in relaties, het tast de verbeelding aan en maakt onvrij zich de kant van de ander voor te stellen. Bovendien maken mensen zich dan niet meer kenbaar aan elkaar hetgeen kan leiden tot 'seeming' en tot stagnatie bijvoorbeeld in rouw. Direct address wordt genoemd als belangrijke hoeksteen onder de dialoog om ieders eigen waarheid wél te kunnen en laten zien. Het literatuuronderzoek wijst uit dat het idee van ethische verbeelding is gestoeld op het gedachtegoed van Martin Buber. Met name op zijn ideeën over de intrinsieke waarde van de ethiek als tussenmenselijke kracht en op zijn gedachten over de concrete verbeelding van de kant van de ander zonder daarbij de eigen kant uit het oog te verliezen. Volgens de literatuur is deze concrete verbeelding meer dan identificatie of empathie.

7.1.2 Tweede deelvraag: Wat zijn de verschillen of overeenkomsten van ethische verbeelding met vergelijkbare begrippen?

Identificatie, empathie, mentalisatie en ethische verbeelding, ontwikkelen zich allemaal onder invloed van neurologische processen, hechting en interactie tussen ouder en kind. Bij allemaal speelt verbeelding in meer of mindere mate een rol.

De begrippen identificatie, empathie en ook mentalisatie worden beschreven in een andere dimensie en ook in een ander taalveld dan dat van de ethische verbeelding. De begrippen identificatie, empathie en mentalisatie zijn vooral in het taalveld van de psychologie beschreven. De beperkte literatuur over ethische verbeelding bevindt zich in het taalveld van de vierde dimensie, die van de relationele ethiek. Tegelijk zijn hiermee de belangrijkste verschillen aangegeven. Volgens het literatuuronderzoek is bij alle begrippen sprake van verbeelding maar niet alle verbeelding is ethisch. Verbeelding in zichzelf is een individueel psychologisch vermogen en vooral monologisch. Ook als het over het gebied tussen het ik en de ander gaat wordt het beschreven als een mentaal proces in het hoofd. De vierde dimensie taal daarentegen beoogt de relationele ethiek en is dialogisch.

Aard en doel van identificatie, empathie en mentalisatie worden beschreven in de tweede en derde dimensie. Bij identificatie is het gebruik van verbeelding beperkt. Bij empathie en mentalisatie wordt het gebruik van verbeelding genoemd, als psychologische, individuele 'activiteit'. Het belang is intern gelegen. Het kan belangrijk zijn voor emotieregulatie en voor affectieve gevoelens naar de ander, en daarmee een gunstig effect hebben op relaties.

Aard en doel van ethische verbeelding zijn overeenkomstig met de flankerende begrippen met als belangrijke toevoeging –en daarmee verschil- dat het tegelijkertijd recht probeert te doen aan het zelf en aan de ander en dat het doel ontmoeting en dialoog is. Het gaat daarmee verder dan de andere begrippen.

Onderliggend is een fundamenteel verschil in visie. Ligt de werkelijkheid *in* de mens of *tussen* mensen? De psychologie en de gehechtheidstheorie zijn sterk beïnvloed door de Jungiaanse, monologische visie waar de werkelijkheid van oorsprong *in* de mens werd gesitueerd. Buber en Boszormenyi-Nagy hebben het uitgangspunt dat de werkelijkheid *tussen* mensen is gelegen. Voor begrip van wat ethische verbeelding is, is het noodzakelijk deze verschillen voor ogen te houden. Ethische verbeelding gebeurt door een cumulatie van vermogens en vaardigheden zoals identificatie, empathie en mentalisatie dat als een samenspel door 'direct address' uitmondt in een dialogisch proces van ontmoeting binnen relaties met een over en weer zien en erkennen van ieders eigen waarheid in verdienste en moeilijkheden.

Om het verschil in taalvelden te onderstrepen is het belangrijk *relationeel* toe te voegen aan ethische verbeelding. Daarmee is duidelijk dat relationeel-ethische verbeelding het beste begrepen kan worden binnen de dimensie van de relationele ethiek. Verbeelding *sec* valt daar niet binnen. De toevoeging relationeel voorkomt bovendien dat de term ethisch geïnterpreteerd wordt als betreffende algemeen geldende normen en waarden.

7.1.3 Derde deelvraag: Hoe verhoudt de relationeel-ethische verbeelding zich tot de kernconcepten van de contextuele benadering?

Relationeel-ethische verbeelding heeft veel overeenkomsten met het contextuele begrip dialoog maar ze zijn niet tot elkaar te reduceren. Het is eerder zo dat zij elkaar mogelijk maken. Relationeel-ethische verbeelding is nodig bij het op het spoor komen van de waarheid van de ander, een beoogd doel van dialoog. Bij de dialogische dialectiek in de contextuele theorie gaat het om billijke wederkerigheid tussen twee of meer zelden. Het is daarbij nodig dat mensen kunnen omgaan met verschil. Meerzijdige betrokkenheid tussen mensen maakt dit mogelijk en meerzijdige partijdigheid is daarbij een essentiële attitude voor de therapeut. Relationeel-ethische verbeelding is hierbij helpend.

Het literatuuronderzoek maakt duidelijk dat er in de contextuele theorie sporen van verbeelding zijn te vinden in bijvoorbeeld intuïtie, intergenerationele voorstelling en bij uitlokking. Zowel in de relatie therapeut-cliënt tussen mensen in het algemeen wordt verbeelding in de contextuele benadering zichtbaar. De vraag of dat ook relationeel-ethische verbeelding is wordt uiteindelijk door de onderzoeker met een ja beantwoord omdat de verbeelding waar het bij de contextuele benadering over gaat een relationeel oogmerk heeft. De relationeel-ethische verbeelding kan gezien worden als een latere uitwerking van het denken van Boszormenyi-Nagy. Zelf noemt hij het verschijnsel niet.

7.1.4 Vierde deelvraag: Is relationeel-ethische verbeelding in verband te brengen met rouw en verlies en in het bijzonder bij het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige?

De visie op rouw is veranderd en deze verandering heeft consequenties. Van een oudere visie die rouw zag als individueel proces gericht op losmaking van de overledene, naar een nieuwere visie op rouw die gericht is op een doorgaande relatie met de overledene: continuïng bonds. Deze continuïng bonds krijgen vooral gestalte in de verbeelding en worden in de literatuur imaginair genoemd. Esthetische verbeelding speelt hierbij een rol. Er is een overeenkomst met de contextuele visie op de duurzaamheid van relaties en op betekenisvolle, blijvende verbondenheid, ook na de dood. Exonereren is op deze visie gebaseerd. Hierbij is verbeelding een hefboom. Relaties na de dood veranderen en verdienen een symbolische herstructurering zodat de blijvende invloed van betekenis kan zijn en niet tot stagnatie leidt. Unfinished business moet opgelost worden. Postume exoneratie kan hierbij helpend zijn. De vierde deelvraag helpt bij het aanscherpen ervan: Als er sprake is van een doorgaande relatie, wat betekent dat dan voor dialoog en wederkerigheid en voor de balans van geven en nemen? Is de relationeel-ethische verbeelding daarbij dan helpend?

Belangrijk is de erkenning van de metafysische basis onder het feit dat er voldoende bewijzen in de literatuur zijn te vinden dat de doden nog ergens bestaan, meer dan in herinnering of in verbeelding. Er is sprake van een continuïteit. Meer dan de psychologie geven filosofie en theologie hierin richting. Buiten beschouwing gelaten wordt in dit onderzoek het directe contact met de doden.

7.1.5 Vijfde deelvraag: Hoe verhouden rouwenden zich tot de aanwezigheid van de afwezige en hoe is daarbij (al dan niet) sprake van relationeel-ethische verbeelding?

Verschillende romanfragmenten maken zichtbaar hoe rouwenden rapporteren over de blijvende aanwezigheid van de afwezige en hoe verbeelding hierbij een rol speelt. Tevens wordt duidelijk dat er sprake is van een imaginaire dialoog die positieve effecten, maar ook grenzen heeft. De imaginaire dialoog heeft ook wederkerigheid in zich. Er is duidelijk sprake van een geven aan de afwezige maar ook van een terugontvangen. Het betreft hier een indirecte return. De dialoog is innerlijk en imaginair. Deze heeft betekenis en is van invloed op de rouwende. De geformuleerde kenmerken van relationeel-ethische verbeelding zijn terug te vinden in romanfragmenten: in de voorstelling van de rouwende is sprake van identificatie, empathie en mentalisatie. Dit cumuleert naar relationeel-ethische verbeelding doordat ieders kant telt en er in de voorstelling sprake is van een over en weer en direct address.

De techniek van de bibliotherapie is behulpzaam bij rouwtherapie. Client en therapeut lezen samen dezelfde roman en bespreken deze. Het lezen heeft een genezend effect doordat de

verbeelding in de roman de verbeelding van de lezer opent en verder brengt. Dit maakt de weg vrij voor nieuwe taal die nodig is om de nieuwe werkelijkheid van een leven zonder de geliefde verloren persoon gestalte te geven, waarin de blijvende invloed van de afwezige een nieuwe plek kan krijgen. Dat helpt de rouwende de afwezige een blijvende aanwezigheid toe te kennen die van betekenis is.

7.2 Beantwoording hoofdvraag

Wat is ethische verbeelding en hoe kan het helpend zijn bij contextueel begrip van rouw en verlies met name als het gaat om het zich verhouden tot de 'aanwezigheid van de afwezige'?

Volgens dit onderzoek gebeurt ethische verbeelding door een cumulatie van vermogens en vaardigheden zoals identificatie, empathie en mentalisatie waarbij dat samenspel door 'direct address' uitmondt in een dialogisch proces van ontmoeting binnen relaties met een over en weer zien en erkennen van ieders waarheid in verdienste en moeilijkheden.

Het onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat het beter is te spreken van relationeel-ethische verbeelding omdat dat helder maakt dat dit verschijnsel het beste begrepen kan worden binnen de dialogische werkelijkheid van de relationele ethiek.

Het onderzoek heeft de hypothese dat de relationeel-ethische verbeelding behulpzaam kan zijn voor mensen in rouw aannemelijk gemaakt. Dit kan onder meer door mensen die rouwen te stimuleren romans te lezen waarin zij herkenning kunnen vinden. Tevens helpt het (samen) lezen het innerlijke proces deelbaar te maken. De begeleiding hiervan kan door de methodiek van de bibliotherapie gebeuren. Het stimuleert de verbeelding die het mogelijk maakt zich op imaginaire wijze te verhouden tot de afwezige en deze zo op betekenisvolle wijze aanwezig te laten zijn in het verdere leven. Belangrijk hierbij is de erkenning en aanvaarding van het verlies. Het verlies is reëel en hard en onontkoombaar. De erkenning daarvan is even belangrijk als de erkenning van het feit dat de afwezige nog op een bepaalde manier van betekenis is en daarin aanwezig.

Het onderzoek vindt aanwijzingen voor een ontisch uitgangspunt. Menselijke relaties hebben een ontisch karakter. De erkenning van dit uitgangspunt is nodig om de vierde dimensie goed te kunnen begrijpen. Het uitgangspunt erkent het feit dat mensen existentieel afhankelijk van anderen voor de eigen individuatie, waarbij de eigen individuatie weer van belang is voor relationeel verhouden. Het gaat om een Zijnsverbondenheid die niet verbroken kan worden. Alleen het directe contact kan verbroken worden. Dit heeft consequenties voor de achterblijvers die door het verlies aangetast worden in hun wezen. Hiervan herstellen vereist werk op alle vier de dimensies, tegen de achtergrond van die ontische bestaansnoodzaak. Iemands bestaan heeft blijvende betekenis waartoe achterblijvers zich moeten verhouden.

7.3 Discussie

Ethisch verbeelding, tweede of vierde dimensie?

Gedurende dit onderzoek worstelde ik met de tegenstelling tussen de tweede, individueel psychologische dimensie en de vierde, die van de relationele ethiek.

Verbeelding hoort in eerste instantie thuis in de tweede dimensie. Het is een individueel psychologisch vermogen. Door er ethisch voor te zetten, wordt het niet automatisch een vierde dimensiebegrip. En als je dat al doet, moet je dat goed uitleggen. De brontekst van Krasner en

Joyce is op dit punt niet helder. In een e-mail aan Barbara Krasner heb ik gepoogd antwoord te krijgen op een aantal vragen. Bijvoorbeeld of ze het concept van de ethische verbeelding nog steeds hanteert, of dat het mogelijk in onbruik is geraakt of geëvolueerd naar iets anders. Helaas heb ik op deze e-mail tot op heden geen antwoord ontvangen. Ik kreeg wel een indicatie tijdens het internationale contextuele congres april 2018, in Ede. Daar ontmoette ik Janet Stauffer die de ethische verbeelding een aantal keer noemde tijdens haar presentatie. Later vertelde ze mij opgeleid te zijn door Krasner. Daaruit leidde ik af dat het kennelijk een onderwerp was dat onderdeel uitmaakte uit de trainingen die Krasner gaf. Dit werd als zodanig bevestigd door Stauffer.

Om erachter te komen of Nagy zelf het verschijnsel van de ethische verbeelding ooit gebruikt heeft of er iets over gezegd heeft (zelf hoorde ik hem dat nooit doen), heb ik contact opgenomen met Catherine Ducommun-Nagy. Zij kende de ethische verbeelding niet goed en bevestigde mijn vermoeden dat Nagy er nooit iets over gezegd had. Onder meer door mijn vragen is Ducommun-Nagy zich in het onderwerp gaan verdiepen hetgeen leidde tot een boeiend gesprek waarin ook zij vooral kritisch was op het punt van de tweede versus de vierde dimensie.

Het blijft van belang te onderstrepen dat verbeelding in zichzelf geen vierde dimensie begrip is. De conclusie dat de ethische verbeelding het beste verstaan kan worden binnen de context van de relationele ethiek, betekent dat vooral de *opbrengst* of de *uitwerking* ervan zichtbaar wordt in de vierde dimensie. Als iemand zich inspant (in het Engels: effort) zich voor te stellen hoe iets voor bijvoorbeeld zijn overleden vader is geweest, heeft dat ethische verdienste. De verbeelding zelf is dan niet ethisch maar de bereidheid om zich een kant van vader voor te stellen en die kant te laten tellen is dat wel. De uitwerking ervan eveneens.

Contextueel therapeuten dienen het verschil tussen de tweede en vierde dimensie goed te kennen en tevens het belang van de ene dimensie voor de andere. Belangrijk om voor ogen te houden is dat relationeel-ethische verbeelding niet 'los' verkrijgbaar is. Dit is een kritisch punt. De relationeel-ethische verbeelding is in dit onderzoek binnen het contextuele domein geplaatst. Dat betekent dat rouwtherapeuten die niet contextueel geschoold (en dus niet geschoold in de verschillen tussen de tweede en vierde dimensie) niet 'zomaar' met deze specifieke vorm van verbeelding kunnen werken. Daar is aparte training voor nodig.

Een theoretische diepteboring

Dit onderzoek is een theoretische diepteboring dat beschrijvend, hier en daar in essayvorm is gerapporteerd. Het ontbreekt aan interviews, data, tabellen en clusters. Dat is een beperking. Het was echter een bewuste keuze deze methode van onderzoek te blijven volgen. Wat bleef liggen is het cliënt-perspectief want een onderzoek naar behandelpraktijk was dit niet, behalve in de romans waarin er naar 'bewijs' voor doorgaande dialoog en relationeel-ethische verbeelding gezocht werd. Bewijs tussen aanhalingstekens. Dit onderzoek maakt *aannemelijk* dat ethische verbeelding kan helpen bij rouw en verlies. De heilzame effecten van relationeel-ethische verbeelding en 'direct address' worden weliswaar in de contextuele therapeutische praktijk zichtbaar en de conclusie dat dat bij rouw en verlies ook zo opgaat is vanuit de theorie aannemelijk maar letterlijk is dat in dit onderzoek nog niet aangetoond. Effectonderzoek en/of methodologische expertvalidering is daarvoor nodig.

Dit onderzoek is een verdere theoretische articulering van de niet zo heldere brontekst van Krasner en Joyce over ethische verbeelding. De contextuele theorie wordt hiermee verder gearticuleerd en uitgebreid. Mag dat? Of is het noodzakelijk?

Ik ben in navolging van Bakhuizen (Boszormenyi-Nagy, 2000) van mening dat een theorie die zichzelf niet vernieuwt uiteindelijk zijn relevantie zal verliezen. Daarom is er een noodzaak aan

doorgaand onderzoek. Niet alleen praktijkonderzoek naar effecten maar ook de contextuele theorie zelf dient voortdurend onderzocht en waar nodig vernieuwd te worden (met behoud van oorspronkelijke bronnen).

Het onderwerp is in dit onderzoek in verband gebracht met een ander vakgebied namelijk dat van rouw en verlies. Als de actuele rouwtheorie over continuïng bonds teveel nadruk krijgt, kan dat te lang de illusie in stand houden dat iemand er nog is en verhinderen dat iemand tot integratie van het verlies in het leven komt. Ada de Jong komt na het verlies van haar man en drie kinderen tot de conclusie dat er grote verschillen zijn tussen acceptatie, berusting en verzoening. Te snel over continuïng bonds beginnen kan de waarheid van het feit dat ze echt weg zijn verstoren en maken dat iemand ernstig van slag raakt, schrijft ze (Anbeek & de Jong, 2013).

Wat in dit onderzoek in expliciete zin buiten beschouwing bleef was de kwestie van de schuld. Als de overledene of de achterblijvers relationele schuld dragen, is de erkenning van doorgaande relaties na de dood gecompliceerd. De vraag naar eindigheid, naar hoe dingen afgesloten kunnen worden is dan een belangrijke. Tijdens het proces van exoneratie dient hier aandacht voor te zijn.

7.4 Aanbevelingen

Voor verdere concretisering van dit onderzoek worden in deze paragraaf aanbevelingen voor verder onderzoek en aanbevelingen voor contextueel therapeuten gedaan.

7.4.1 Aanbevelingen voor verder onderzoek:

Uit het voorgaande blijkt dat er redenen zijn voor verder onderzoek. Hieronder worden daarom enkele aanbevelingen genoemd.

1. Een verdere verdieping in het werk van de filosoof Martin Buber. Ik beveel met name verder onderzoek naar de ‘Tussenruimte’ aan omdat dat het gebied is waar de ethische verbeelding lijkt plaats te vinden.
2. Een verdere verdieping in het denken van de filosoof Emmanuel Levinas omtrent de verhouding tot de Ander. Dat zou het onderwerp van dit onderzoek nog meer in perspectief plaatsen. Ik deed dat niet omdat de primaire bronnen hier geen aanleiding toe gaven (secundaire bronnen wel, bijvoorbeeld het werk van Van Rhijn en Meulink-Korf) en omdat het kennis van hoog niveau van de onderzoeker vraagt.
3. Effectonderzoek naar het werken met Bibliotherapie in verband met rouw en verlies.
4. Onderzoek naar het contextuele begrip ‘rejunction’ (verbinding). Ik vermoed dat dit in verband te brengen is met het onderwerp van dit onderzoek omdat continuïng bonds juist ook over verbinding gaan en vanuit contextueel perspectief verwijzen naar onverbreekelijke banden. In dit onderzoek bleef het (in expliciete zin) buiten beschouwing.
5. Het ontwikkelen van een contextuele methodiek voor rouw en verlies. Ik ben ervan overtuigd dat de contextuele benadering en de resultaten uit dit onderzoek de rouwtheorieën een extra dimensie zouden geven. Het belang daarvan is dat rouwenden nog meer recht gedaan zou kunnen worden in wie zij zijn in de relationele werkelijkheid van hun leven. Op de eerste, tweede en derde dimensie zijn er de laatste decennia veel belangrijke ontwikkelingen geweest in de rouwtheorie. Het belang van de relatie tussen hechting en rouw (dimensie twee) en het belang van het rouwen in familieverband of

met anderen (dimensie drie) is en wordt sterker ontwikkeld. Mijn aanbeveling is om daar (in aansluiting op Van Dieren, 2014) het belang van de vierde dimensie voor rouw en verlies nog meer aan toe te voegen dan tot nu toe gedaan is. Rouwen is tegelijkertijd volstrekt individueel en volstrekt relationeel. Het is mijn overtuiging dat de contextuele benadering bij uitstek geschikt is om aan deze dubbele werkelijkheid recht te doen.

Dit onderzoek maakt duidelijk dat er sterke aanwijzingen in de theorie zijn, dat relationeel-ethische verbeelding een krachtige hefboom kan zijn bij het herstellen van gecompliceerde rouw. Mijn belangrijkste aanbeveling is dan ook dat er verder onderzoek gedaan worden naar de effecten van ethische verbeelding en imaginaire dialoog bij het zich verhouden tot de aanwezigheid van de afwezige bij rouw. Dit theoretische onderzoek kan zo verder wetenschappelijk gevalideerd worden.

7.4.2 Aanbevelingen voor contextueel therapeuten:

Een theoretische diepteboring is mede zinvol als deze geconcretiseerd wordt in het praktisch handelen van therapeuten. Zo krijgt de versterking van de theorie tevens relevantie voor de samenleving. Om die reden volgen hier enkele aanbevelingen voor contextueel therapeuten.

1. De eerste aanbeveling voor contextueel therapeuten is dat zij goed op de hoogte zijn van de verschillen tussen de vier dimensies met name het verschil tussen dimensie twee en vier. Zij moeten zowel de individuele als relationele werkelijkheid van mensen en de dialectiek daarvan kunnen hanteren.
2. Een tweede aanbeveling is dat therapeuten door supervisie en leertherapie goed getraind worden in het hanteren (en respecteren) van verschillende waarheden in verdienste en moeilijkheden. Verkenning van de eigen geschiedenis omtrent bijvoorbeeld monologisch of dialogisch opgevoed zijn (en zo zwart wit is het gelukkig nooit) is noodzakelijk om cliënten te kunnen helpen van monologische naar dialogische relaties te gaan. Training in de basisattitude van de meerzijdige partijdigheid is essentieel.
3. Dat geldt eveneens voor het verkennen van het eigen rouwlandschap. Eigen verlies moet verkend zijn om als therapeut beschikbaar te kunnen zijn voor de rouwende.
4. De therapeut moet durven en kunnen werken met verbeelding, om aan te sluiten bij de verbeelding van de cliënt maar ook om te kunnen werken met de contextuele begrippen intuïtie, intergenerationele voorstelling, uitlokking (zie 4.3) en de polyfonie van stemmen (Dieren, 2014). De hypotheses die hieruit geformuleerd worden, dienen zeer zorgvuldig gehanteerd te worden en mogen nooit opgelegd worden aan de cliënt. Verlies is uniek en voor iedereen anders. Mensen zijn dat eveneens. Geduld, afstemming en het vermogen te wachten zijn essentieel.
5. Een laatste aanbeveling aan therapeuten is zich te blijven verdiepen in de theorie, zowel de contextuele als de rouwtheorieën. Blijven lezen, tijdens maar ook na de opleiding is bijzonder krachtig en leerzaam. Dat geldt zowel voor technisch theoretische boeken als voor romans en andere vormen van literatuur.

Epiloog:

Dit onderzoek is ten einde. Lange tijd heb ik me met het onderwerp 'aanwezigheid van de afwezige' bezig gehouden. Wanneer dat begonnen is kan ik mij eigenlijk niet herinneren. Bij de start van dit onderzoek? Bij het verlies van mijn vader of het verlies van mijn vriendin die

beiden ook zo aanwezig in mijn leven bleven? Of bij het ingrijpende verlies, dat een deel van mijzelf meenam, waar ik me voortdurend toe moet verhouden. Of was ik me als kind al bewust, dat er meer was dan ik in de werkelijkheid kon waarnemen? Wist ik op de lagere school al dat er terwijl ik op school zat, een moeder thuis was, een vader onderweg voor zijn werk, een broer in het klaslokaal naast mij en een zusje in de kleuterklas? En wist ik dat er een God was, 'hoger dan de blauwe luchten en de sterretjes van goud', die mij zag en hoorde, waartegen ik kon praten, ook al zag ik Hem niet? En dat de overleden mensen daar, bij Hem woonden. Wist ik dat na een verhuizing, mijn vriendinnetje en ik elkaar lange brieven konden schrijven, hetgeen iets heel leuks en heimelijks aan onze vriendschap toevoegde. Waardoor het gemis minder erg werd en ik er een soort nieuwe relatie bij kreeg.

Of raakte ik gefascineerd door het onderwerp, door mijn lange jaren werken met cliënten die mij hun verhalen toevertrouwen? Verhalen die zo vaak gaan over verdriet en gemis. En bij ieder mens dat ik ontmoet, ontmoet ik ook anderen, die zij (vaak imaginair) meenemen de therapiekamer in. En zo vaak vormen die zogenaamde afwezigen een hefboom en hulpbron bij het oplossen van moeilijkheden en het herstellen van balansen. Afwezige mensen die geweest zijn of nog moeten komen. Voorgeslacht, (gedroomd) nageslacht of andere belangrijke personen. Of was het de ontmoeting met Ivan Boszormenyi-Nagy en zijn werk die mij gevoelig maakte voor de betekenisvolle invloed van de 'onvermoede derde', zoals Aat van Rhijn en Hanneke Meulink-Korf later formuleerden. Feit is dat het contextuele denken mijn professionele zijn vormde, taal en richting gaf en geeft. Dit onderzoek bood mij een kans om een onderwerp dat mij al zo lang fascineerde aan nader onderzoek te onderwerpen.

Het begrip ethische verbeelding was een onderwerp waar ik al langere tijd mijn tanden in wilde zetten omdat ik, zoals in de aanleiding in hoofdstuk één al beschreven is, vond dat het regelmatig gebezigd werd, zonder dat helder was, wat er precies mee bedoeld werd. Iets waar ik niet zo goed tegen kan en dus een uitdaging voor me vormde. In dit onderzoek kwamen de twee onderwerpen samen en heb ik ze parallel met elkaar vergeleken en onderzocht of het één van betekenis kon zijn voor het andere.

Ik ben nog meer dan ik al was, onder de indruk gekomen van de diepte en reikwijdte van de contextuele theorie die door Nagy zelf overigens geen theorie genoemd werd. Hij noemde zichzelf vooral therapeut. Uiteindelijk moest ik stoppen met lezen omdat ik aan de hand van zijn werk wel door had kunnen blijven gaan. Ik ben onder de indruk gekomen van hoe consequent en ver Nagy heeft doorgedacht over zijn uitgangspunten. Het was wel vaak een zoektocht. Heel systematisch heeft hij niet altijd geschreven en om dingen met elkaar in verband te kunnen brengen was het nodig voortdurend het grote geheel van de relationele ethiek te ontleden zonder de samenhang onrecht te doen.

Nog meer dan eerder ben ik onder de indruk gekomen van de kracht van het begrip meerzijdigheid in het contextuele denken. Deze reikt nóg verder en dieper dan ik me eerder al realiseerde.

Bronnen:

Aken, J. van, Andriessen, D., (2011). *Handboek ontwerpgericht wetenschappelijk onderzoek. Wetenschap met effect*. Den Haag: Boom Lemma.

Anbeek, Chr., Jong, de, A., (2013). *De berg van de ziel. Persoonlijk essay over kwetsbaar leven*. Amsterdam: Ten Have.

Allen, J.G., Fonagy, P., Bateman, A.W., (2010). *Mentaliseren in de klinische praktijk*. Amsterdam: Nieuwezijds.

Archer, J. (2011). Theories of Grief: past, present and future perspectives. In Stroebe, M., Hansson, O., Schut, H., Stroebe, W. (Ed.) *Handbook of bereavement research and practice*. London: American Psychological Association.

Baarda, B., Bakker, E., Fischer, T., Julsing, M., Peters, V., Van der Velden, T. & De Goede, M. (2013). *Basisboek Kwalitatief Onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Groningen: Noordhoff Uitgevers.

Baron-Cohen, S., (2009). *Autisme en aspergersyndroom. De stand van zaken*. Amsterdam: Nieuwezijds.

Baron-Cohen, S., (2012). *Nulempathie. Een theorie van menselijke wreedheid*. Amsterdam: Nieuwezijds.

Berthoud, E., Elderkin, S. (2013). *De boekenapotheek. Lees & Genees*. Amsterdam: Podium.

Bleumer, P., (2015). Mentaliserend leiderschap. *Opleiding & Ontwikkeling*, 2015 (4), 31-35.

Boeije, H., (2014). *Analyseren in kwalitatief onderzoek. Denken en doen*. Den Haag: Boom Lemma.

Boszormenyi-Nagy, I., Spark, G.M., (1984). *Invisible Loyalties. Reciprocity In Intergenerational Family Therapy*. New York: Brunner/Mazel.

Boszormenyi-Nagy, I., Krasner, B. R. (1986). *Between give and take. A clinical guide to contextual therapy*. New York: Brunner-Routledge.

Boszormenyi-Nagy, I., (1987). *Foundations of Contextual Therapy. Collected papers of Ivan Boszormenyi-Nagy, MD*. New York: Brunner/Mazel.

Boszormenyi-Nagy, I., Krasner, B.R. (1994). *Tussen geven en nemen. Over contextuele therapie*. Haarlem: de Toorts.

Boszormenyi-Nagy, I. (1996). Relational Ethics in Contextual Therapy. Commitment to our common future. In: Friedman, M. (Edit)(1996). *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 371- 382.

Boszormenyi-Nagy, I. (2000). *Grondbeginselen van de contextuele benadering*. Haarlem: De Toorts.

- Bregman, K. (2015). Over dialoog volgens Buber. *Vakblad voor Contextuele Hulpverlening*, 20 (2), 6-9.
- Briggs, C.A., Pehrsson, D.E., (2008). Use of Bibliotherapy in the Treatment of Grief and Loss: A Guide to Current Counseling Practices. *AdultspanJournal*. Vol.7 (No.1), 32-42.
- Brink, G. van den, Kooi, C. van der, (2012). *Christelijke dogmatiek*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Buber, M., Friedman, M. (Ed.)(1965). *The Knowledge of man. A Philosophy*. New York: Harper & Row.
- Buber, M., Friedman, M. (Ed.)(1988). *The Knowledge of man. Selected essays*. New York: Humanities Press International.
- Buber Agassi, J., (Ed.) (1999). *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy. Essays, Letters and dialogue*. Syracuse University Press.
- Buber, M., (2007). *Dialogisch leven*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Deben-Mager, M., (2005). Gehechtheid en mentaliseren. *Psychoanalytische Perspectieven*, 2005, 23, 1:31-48.
- Delfos, M.F., (1999). *Ontwikkeling in volgelvlucht. Ontwikkeling van kinderen en adolescenten*. Lisse: Swets & Selinger B.V.
- Delfos, M.F., (2002). *Een vreemde wereld. Over autisme, het syndroom van Asperger en PDD-NOS. Voor ouders, partners, hulpverleners, en de mensen zelf*. Amsterdam: SWP.
- Dillen, A. (2004). *Ongehoord vertrouwen; ethische perspectieven vanuit het contextuele denken van Ivan Boszormenyi-Nagy*. Antwerpen-Apeldoorn: Garant.
- Dieren, A. van (2014). *Verbonden over de dood heen. Dialogisch werken met gezinnen waarvan een ouder is overleden*. Ede: <http://www.icbnederland.nl>.
- Ducommun-Nagy, C. (2008). *Van onzichtbare naar bevrijdende loyaliteit*. Leuven/Voorburg: Acco.
- Feldman, R.S., Bew.: Lahlah, E., Smits, I., Voets, L., Moons, A. (Red.), (2012). *Ontwikkelingspsychologie*. Amsterdam: Pearson.
- Field, N.P., (2011). Whether to relinquish or maintain a bond with the deceased. In: Stroebe, M.S., Hansson, R.O., Schut, H., Stroebe, W. (Edit.) (2011). *Handbook of Bereavement, Research and Practice. Advances in Theory and Intervention*. Washington DC: American Psychological Association (113-132).
- Fonagy, P. (2006). The mentalization-focused approach to social development. Fallon, J.G. and Fonagy, P. (Eds) (2006). *Handbook of Mentalisation-Based Treatment*. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd. (53-101).
- Fraiberg, S.H. (1971). *De magische wereld van het kind*. Bussum: Paul Brand.

- Frankl, V. (2016). *De zin van het bestaan. Een psycholoog beleeft het concentratiekamp & een inleiding tot de logotherapie*. Rotterdam: Ad. Donker.
- Freud, S. (1917). Rouw en melancholie. In: Graftdijk, Th., Oranje, W. (Red.). Freud, *Psychoanalytische Theorie 1* (1985). Meppel/Amsterdam: Boom.
- Friedman, M. (1976). *Martin Buber, the Life of Dialogue*. Chicago: The university of Chicago Press.
- Friedman, M. (1992). *Dialogue and the Human Image. Beyond Humanistic Psychology*. Newbury Park: Sage Publications.
- Friedman, M. (Ed.) (1996). *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Grossman, D. (2012). Het doet pijn als een straf. *NRC*, 21-9-2012.
- Hedtke, L. (2000). Dancing with death. *Gecko: A Journal of Deconstruction and Narrative Ideas in Therapeutic Practice*, 2000, (2).
- Hendriks, B., Klaveren, W. van, Knip, R. (2014). *Het contextuele gedachtegoed. Verleden, heden, toekomst verbonden*. Den Haag: Koninklijke Bibliotheek.
- Heijndrickx, P., Barbier, I., Driesen, H., Van Ongevalle, M., Vansevenant, K. (2005). *Meervoudig gekwetsten. Contextuele hulpverlening aan maatschappelijk kwetsbare mensen*. Leuven: LannooCampus.
- Heyndrickx, P. (2016). *Contextuele counseling in de praktijk. Het risico opnieuw te geven*. Antwerpen-Apeldoorn: Garant.
- Jansen, W. (2011). *Waar ben je nu? Over de dood van onze dierbaren*. Middelburg: Skandalon.
- Kant, E. (2004). *Kritiek van de zuivere rede*. Amsterdam: Boom.
- Keysers, Ch. (2012). *Het empathische brein. Waarom we socialer zijn dan we denken*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Klass, D., Silverman Ph.R., Nickman S.L., (Ed.) (1996). *Continuing Bonds, New Understandings of Grief*. New York/London: Routledge.
- Klaveren, W.M. van (2011). Bij de dood van een cliënt. *Vakblad voor Contextuele Hulpverlening*, 16, (2), 18-20.
- Klaveren, W.M. van (2012). De relationele ethiek laat zich niet zomaar vangen. Over werken met Duplo. *Vakblad voor Contextuele Hulpverlening*, 17 (2), 22-24.
- Klaveren, W.M. van (2014). Het hemd nader dan de rok? Over vriendschap en verwantschap. *Vakblad voor Contextuele Hulpverlening*, 19 (3), 16-19.
- Klaveren, W.M. van (2014). Hulpbronnen. Van resterend naar renderend vertrouwen. *Vakblad voor Contextuele Hulpverlening*, 19 (4), 5-9.
- Klaveren, W.M. van (2017). Vragen staat vrij? Over Sonja Barend en haar boek 'Je ziet mij nooit

meer terug". *Vakblad voor contextuele hulpverlening*, 22 (2), 11-15.

Kohnstamm, R. (2009). *Kleine ontwikkelingspsychologie I. Het jonge kind*. Houten: Bohn Stafleu van Lochum.

Koopman, E. (2011). *Het lezen van literatuur als copingstrategie bij verliesverwerking*. Masterthesis Klinische Psychologie. Universiteit Utrecht.

Krasner, B., & Joyce, A. (1995). *Truth, Trust and Relationships; healing interventions in contextual therapy*. New York: Brunner/Mazel.

Levinas, E. (1987). *Totaliteit en Oneindigheid*. Baarn, Ambo.

Libbrecht, K. (2013). Geraadpleegd op 1 augustus 2016, van <http://www.psychoanalytishwoordenboek.nl> Tags: identificatie.

Lubbers, R. (1988). *Psychotherapie door beeld- en begripsvorming. Het grensoverschrijdend verstaan van de hermeneutiek*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.

Maes, J. (2007). *Leven met gemis, handboek over rouw, rouwbegeleiding en rouwtherapie*. Wijgmaal: zorg.saam.

Maes, J., & Modderman, J., (Red.) (2015). *Handboek Rouw, Rouwbegeleiding, Rouwtherapie. Tussen presentie en interventie*. Witstand Uitgevers.

Meager, D., Balk, D., (Eds) (2013). *Handbook of Thanatology (2nd edition). The essential body of knowledge for the study of death, dying and bereavement*. New York: Routledge.

Meulink-Korf, H. (2013). *Opnieuw aangesproken; doordenken op contextueel pastoraat*. (Melzer, A., Bregman, K., Red.) Gorinchem: Narratio.

Meulink-Korf, H., Rhijn, van A. (2002). *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat*. Zoetermeer: Meinema.

Meiden, J. H. van der, Noordegraaf, M., & van Ewijk, H. J. P. (2017a). Applying the paradigm of relational ethics into contextual therapy. Analyzing the practice of Ivan Boszormenyi-Nagy. *Journal of Marital and Family Therapy*. Doi:10.1111/jmft.12262.

Meiden, J. H. van der, Noordegraaf, M., & van Ewijk, H. J. P. (2017b). Conducting Contextual Therapy by Permeating Common Interventions through Relational Ethics: An Analysis of the Practice of Ivan Boszormenyi-Nagy <https://doi.org/Manuscript submitted for publication>.

Michielsen, M., & Mulligen, W. van, Hermkens, L., (Red.). (1999). *Leren over leven in loyaliteit*. Leuven: Acco.

Mos, K. (2007). Schatgraven. *Contextuele Berichten*, 12 (3), 12-13.

Mulligen, W. van (2004). De geschiedenis van het contextuele denken; pijlers van de toekomst. *Achtste Ammy van Heusdenlezing*. <http://www.contextueelwerkers.eu>.

Muthert, H., Schaap-Jonker, H., (2015). Verbeeldingskracht als denkmodus – over trauma, kunst, zoeken naar zin. *Psyche & Geloof*, 2015 (1), 49-61.

Neimeyer, R.A., Baldwin, S.A., Gillies, J. (2006). *Continuing bonds and reconstructing meaning: Mitigating complications in bereavement*. *Death studies*, 30, 715-738.

Neimeyer, R.A., (Edit.) (2016). *Techniques of Grief Therapy. Assessment and intervention*. New York: Routledge.

Neimeyer, R.A. (2016). Studiedagen *Grieftherapy Neimeyer*, UPC KU Leuven.

Neimeyer, R.A. <http://www.aftertalk.com> link: Blogtalkradio: Interview Continuing Bonds episode 5 & 6. Beluisterd op 26-2-2018.

Onderwaater, A. (2015). *De onverbreekelijke band; Inleiding & ontwikkelingen in de contextuele therapie van Nagy*. Amsterdam: Pearson.

Parkes, C.M., (2010). A historical overview of the scientific study of bereavement. In: Stroebe, M.S., Hansson, R.O., Stroebe, W., Schut, H., (Edit.) (2010). *Handbook of Bereavement Research. Consequences, coping, and care*. Washington DC: American Psychological Association (25-45).

Polspoel, A. (2013). *Wenen om het verloren ik. Over verlies en rouwen*. Kampen: Ten Have.

Poortvliet, E., Verhoeks, M., Baarda, B. (2005). *Leesdokter. De bibliotherapeutische invloed van kinderboeken*. Amsterdam: SWP.

Rhijn, A. van, Meulink-Korf, H. (1998). *De context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Rhijn, A. van, Meulink-Korf, H., (1999). Elementen van toegewijde verbintenis. In: Michielsen, M., & Mulligen, W. van, Hermkens, L., (Red.). (1999). *Leren over leven in loyaliteit*. Leuven: Acco 51-79.

Rober, P. Elliott, R., Buysse, A., Loots, G., Corte, K. de, (2008). What's on the therapist's mind? A grounded theory analysis of family therapist reflections during individual therapy sessions, *Psychotherapy Research*, 18:1, 48-57.

Schmeets, M.G.J., Schut, A.P., (Red.) (2003). *Anders en toch hetzelfde. Psychoanalytische ontwikkelingstherapie met kinderen*. Assen: Koninklijke van Gorcum.

Shaver, Ph.R., Tancredy, C.M., (2010). Emotion, Attachment, and bereavement: A conceptual commentary. In: Stroebe, M.S., Hansson, R.O., Stroebe, W., Schut, H., (Edit.) (2010). *Handbook of Bereavement Research. Consequences, coping, and care*. Washington DC: American Psychological Association 63-88.

Stroebe, M.S., Hansson, R.O., Stroebe, W., Schut, H., (Ed.) (2010). *Handbook of Bereavement Research. Consequences, coping, and care*. Washington DC: American Psychological Association.

Stroebe, M.S., Hansson, R.O., Schut, H., Stroebe, W. (Ed.) (2011). *Handbook of Bereavement, Research and Practice. Advances in Theory and Intervention*. Washington DC: American Psychological Association.

Sullivan, H.S. (1962). *Schizophrenia as a Human Process*. New York: W.W. Norton & Co.

Taylor, Ch. (2004). *Moderniteit in meervoud. Cultuur, samenleving en sociale verbeelding*. Kampen: Klement. Kapellen: Pelckmans.

Tricht, K. van., Broeck, U. van de, Rober, P. (2012). Suïcidedreiging bespreekbaar maken in gezinstherapie. *Tijdschrift voor Psychotherapie*. 37. 397-413. 10.1007/s12485-011-0066-6.

Veenhof, J. (2016). *De kracht die hemel en aarde verbindt. De identiteit van de Geest van God als relatiestichter*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Verhoeven, N. (2008). *Wat is onderzoek? Praktijkboek methoden en technieken voor het hoger onderwijs*. Amsterdam: Boom.

Verthriest, G., Maes, J. (2017). *Het DNA van rouw. Eigentijdse handleiding voor het omgaan met rouw en rouwenden*. Witstand Uitgevers.

Wielink, J. vann., Wilhelm, L., Geelen-Merks D. van, (2017). *Professioneel begeleiden bij verlies*. Amsterdam: Boom.

Wiman, Chr., (2016). *Mijn heldere afgrond. Overpeinzingen van een moderne gelovige*. Barneveld: Brandaan.

White, M. (1988). Saying hullo again: The incorporation of the lost relationship in the resolution of grief. *The Dulwin Centre Newsletter*. <http://www.ackerman.org>. Geraadpleegd op 8/2/2017.
Michael White (1988). 'Saying hullo again: The incorporation of the lost relationship in the resolution of grief. Reprinted in White, C. & Denborough, D. (eds). Introducing Narrative Therapy: A collector of practice-base writings. Adelaide: Dulwich Centre Publications.

Worden, J. (1992). *Verdriet en rouw, gids voor hulpverleners en therapeuten*. Amsterdam: Zwets & Zeitlinger.

Internetbronnen:

Internetbron 1: <http://www.trustcounts.org>, 2016.

Internetbron 2: <https://en.wikipedia.org/wiki/Empathy>, geraadpleegd op 5-8-2016; Baron-Cohen op youtube: https://www.youtube.com/watch?v=nXcU8x_xK18 geraadpleegd 5-8-2016.

Internetbron 3: <http://www.mbt nederland.nl>, geraadpleegd 13-10-2017.

Internetbron 4: <http://www.blogtalkradio/aftertalklive>; episode 5&6, beluisterd, 12-2-2018.

Internetbron 5: <http://www.richtlijndatabase.nl>, geraadpleegd op 17-1-'18; Willemse, Voordouw en Cuijpers, 2004, op <http://www.hulpgids.nl>.

Romans:

Barend, S. (2017). *Je ziet mij nooit meer terug*. Amsterdam: De Bezige Bij.

Barnes, J. (2013). *Hoogteverschillen*. Amsterdam-Antwerpen: Atlas Contact.

Bossche, M. van de, (2014). *Leven na de dood. Dagboek van een rouwproces*. Rotterdam: Lemniscaat.

Didion, J. (2006). *Het jaar van magisch denken*. Amsterdam: Prometheus.

- Enquist, A. (2008). *Contrapunt*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Grossman, D. (2016). *Uit de tijd vallen. Een verhaal in stemmen*. Amsterdam: Cossee.
- Heijden, van der A.F.Th., (2011). *Tonio*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Hemmerechts, K. (2003). *Taal zonder mij*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Klaveren, W.M. van (2010). De therapeut. *Vakblad voor Contextuele Hulpverlening*. 15 (3) 17.
- Koch, H. (2017). *Geachte meneer M.* Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Op de Beeck, G., (2013). *Kom hier dat ik u kus*. Amsterdam: Prometheus.
- Op de Beeck, G., (2014). *Vele hemels boven de zevende*. Amsterdam: Prometheus.
- Palmen, C. (2011). *Logboek van een onbarmhartig jaar*. Amsterdam: Prometheus.
- Porter, M. (2016). *Verdriet is een ding met veren*. Amsterdam/Antwerpen: De Bezige Bij.
- Thomése, P.F. (2004). *Schaduwkind*. Amsterdam-Antwerpen: Contact.

