

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Zienswijze en zijnswijze van de hulpverlener. Relationeel mensbeeld en systemische benadering

HERMAN P.
MEININGER
*Herman P.
Meininger¹ is
ethicus, adviseur
van de 's Heeren
Loo Zorggroep
in Amersfoort.*

‘Every way of seeing
is also a way of not seeing’

Kenneth Burke

Samenvatting Deze bijdrage verkent enkele wijsgerige en antropologische kenmerken van een systemische benadering. De gerichtheid op de ‘tussenruimte’ tussen personen plaatst de systemische benadering voor de uitdaging om een inhoudelijk en conceptueel helder begrip te ontwikkelen van haar sterke nadruk op menselijke relaties. Betekent het slechts een uitbreiding van gebruikelijke, op het individu gerichte aandachtsgebieden? Betekent het een verwerping van de ermee verbonden (rationele en empirische) wijze van kennisverwerving en hulpverlening? Of is het de uitdrukking van een fundamenteel ander antropologisch perspectief, waarin relaties worden gezien als constitutief voor het menszijn en waarin andere (hermeneutische) verstaanswijzen en hulpverleningspraktijken ontwikkeld moeten worden? Betoogd wordt dat het laatstgenoemde alternatief ondanks een aantal valkuilen nadere uitwerking verdient.

INLEIDING

Een mensbeeld vormt het ‘structurerend perspectief’ van een hulpverleningspraktijk. Het heeft normatieve betekenis voor het beeld dat de beoefenaars van een dergelijke praktijk zich vormen van

1 Correspondentieadres: H.P.Meininger@planet.nl

zowel zichzelf als de ander die recipiënt van deze praktijk is. Het heeft normatieve betekenis voor de doelen die men voor die praktijk formuleert. Als dragende zienswijze van een praktijk nodigt het de betrokkenen in die praktijk uit tot een bepaalde zijnswijze. Concreter geformuleerd: hoe een hulpverlener denkt, spreekt, doelen stelt en handelt, impliceert een zienswijze met betrekking tot de mens (zichzelf en de ander, hulpverlener en cliënt) en diens plaats in de wereld. In elke praktijk ligt een min of meer doordacht en min of meer samenhangend geheel van opvattingen over de mens besloten, dat functioneert als horizon, als heuristisch en oriënterend referentiekader. Voor de meeste praktijkwerkers is een dergelijke zienswijze niet meer dan een conglomeraat van opvattingen over menszijn die zij door opvoeding, studie, levenservaring en beroepspraktijk hebben verworven. Pas wanneer de grondslagen en het bestaansrecht van een praktijk ter discussie komen te staan, worden de beoefenaars ervan uitgedaagd tot kritische reflectie in voortgaande dialoog. Dan blijkt de bezinning op het mensbeeld dat in een bepaalde praktijk tot uitdrukking komt meer te zijn dan een interessante maar tamelijk abstracte filosofische bezigheid.

De systemische benadering in de psychotherapie presenteert zich als een hulpverleningspraktijk met eigen uitgangspunten, doelstellingen en methoden die zich onderscheiden van die in dominante praktijken in psychiatrie en psychotherapie. Ze vraagt daarmee aandacht voor aspecten en dimensies van het menszijn die in andere hulpverleningspraktijken onderbelicht blijven of zelfs verwaarloosd worden. Een dergelijke benadering laat zich vanuit verschillende perspectieven beoordelen, bijvoorbeeld naar theoretische houdbaarheid, klinische uitvoerbaarheid of meetbare effectiviteit (zie Blankstein & Van Voorst, 2002). In deze bijdrage bezie ik de systemische denkwijze vanuit het perspectief van het mensbeeld dat in deze benadering besloten ligt. Denkend vanuit dat perspectief rijst een aantal vragen. Wat is de aard van het geïmpliceerde mensbeeld van deze benadering en de ermee verbonden hulpverleningspraktijken? Hoe verhoudt het zich tot andere mensbeelden: is het mensbeeld in de systemische benadering complementair van aard of vertegenwoordigt het een fundamenteel andere zienswijze? Wat zijn de normatieve implicaties van die zienswijze voor het handelen van de beoefenaar van deze hulpverleningspraktijk, in dit geval voor de zijnswijze van de psychotherapeut die een systemische benadering beoefent?

In het zoeken naar antwoorden op deze vragen zal ik eerst een signalement geven van het eigene van de systemische benadering en van de wijsgerig-antropologische vragen die dat oproept. Dit signalement leg ik vervolgens naast enkele lijnen in het wijsgerig-antropo-

ZIENSWIJZE EN
ZIJNSWIJZE VAN
DE HULPVERLENER

logische en ethische denken over de relatie tussen 'zelf' en 'ander', over persoon en gemeenschap, en over objectiveerbare en onherleidbare dimensies van het menszijn. In het licht van deze reflectie worden steeds elementen uit het gegeven signalement van de systemische benadering geëvalueerd. Daarna wordt een beeld geschetst van de betekenis van een 'relationeel mensbeeld' voor de verhouding tussen de systemische benadering en dominante benaderingen in de professionele zorgverlening, alsook voor de zijnswijze van de hulpverlener in een systemische benadering. Ten slotte wordt kort uiteengezet welke uitdagingen en valkuilen van het systemische denken middels deze antropologische reflectie aan het licht komen.

HERMAN P.
MEININGER

SYSTEMISCHE BENADERING EN MENSBEELD: EEN SIGNALEMENT

Om een inzicht te krijgen in de systemische denkwijze heb ik me met name georiënteerd op een recente publicatie van Frans Boeckhorst, waarin de betekenis van het systemische denken voor de sociale psychiatrie wordt uiteengezet (Boeckhorst, 2003). Een onderscheidend kenmerk van therapiepraktijken die hun uitgangspunt zoeken in een systemische benadering is het verleggen van het accent van intrapsychische processen naar interactieprocessen met de omgeving (contextueel), meer in concreto naar interactieprocessen met andere personen die deel uitmaken van die context (relationeel). Daarmee onderscheidt ze zich van andere, meer gevestigde praktijken en theorieën. Boeckhorst zegt het zo: 'Een systemische benadering legt de nadruk op patronen in de "tussenruimte". Ze verklaart gedrag niet met psychologische, neurologische of biologische factoren, maar let op de verwikkelingen tussen mensen en op de geschiedenis die zij met elkaar doormaken. Centraal staan relaties en interacties waarin visies, beelden van hoe mensen zichzelf en elkaar (willen) zien, waarden en omgangscodes worden gecreëerd' (p.37).

Deze formulering van Boeckhorst suggereert dat het gaat om meer dan zomaar een accentverlegging. Er lijkt sprake te zijn van een alternatieve zienswijze die een volwaardige plaats opeist. Kenmerkend voor deze zienswijze is haar gerichtheid op sociale ('relaties en interacties'), historische ('verwikkelingen, geschiedenis'), culturele ('waarden en omgangscodes') en existentiële ('hoe mensen zichzelf en elkaar zien') dimensies van het menszijn. Een ander onderscheidend kenmerk van de systemische benadering is haar integrale kijk op de menselijke werkelijkheid. 'Het systemisch denken gaat er (...) van uit dat de werkelijkheid zich niet laat opdelen in losse, op zichzelf staande stukjes. De eigenschappen van het

ene stukje hangen samen met die van andere stukjes. Het onderlinge samenspel creëert een meerwaarde: de werkelijkheid is meer dan de optelsom van stukjes werkelijkheid. (...) Gedrag is altijd ingebed in interacties en psychiatrische kwesties kunnen dan ook niet worden gereduceerd tot eigenschappen of gedrag van één persoon' (p.57).

Het integrale karakter van deze 'manier van kijken naar (psychiatrische) kwesties' wordt echter in andere passages gerelativeerd door haar te beschrijven als 'een denkraam' naast andere 'denkramen' die zowel binnen de psychologie als daarbuiten, in biologische en medisch-wetenschappelijke benaderingen van de mens, gebruikt kunnen worden. De pluraliteit van mogelijke benaderingen vindt haar oorsprong in de verschillende aspecten van een mens die voorwerp van verschillende disciplines zijn. Ook al is in een systemische benadering het 'denkraam van de tussenruimte' de primaire invalshoek, sociaal-psychiatrische hulpverlening vraagt om een combinatie van denkramen, waar het 'denkraam van de tussenruimte' er een van is (p.37). Dat betekent dus niet dat aan het individu gebonden factoren genegeerd worden. In de systemische benadering is de blik echter met name gericht 'op het effect van disfunctionele patronen op het individu, op de wijze waarop individuele klachten door herhaling van deze patronen worden versterkt en op de gevolgen hiervan voor de onderlinge verhoudingen' (p.58). Er is overigens ook sprake van een interne meervoudigheid van het systemische denken zelf. Die berust op het feit dat mensen deel uitmaken van verschillende contexten die zowel elk op eigen wijze als in hun onderlinge verhouding kunnen bijdragen aan het voorkomen, ontstaan en blijven bestaan van stoornissen, hier opgevat als disfunctionele patronen in relaties en interacties. Om die reden spreekt Boeckhorst van 'meervoudig systemisch denken' (p.57 e.v.).

De verschillende 'denkramen' vult Boeckhorst aan met een denkraam dat volgens hem van cruciaal belang is, namelijk dat van de patiënt. 'De patiënt heeft zijn eigen denkraam. Dat heeft niet zozeer betrekking op de stoornis of afwijking op zich, maar op de wijze waarop deze wordt ervaren en welke persoonlijke betekenis er aan wordt gegeven. Aangezien deze betekenissen veelal op een verhalen- de manier worden geordend, spreekt men ook over een denkraam als verklaringsmodel of ziekteverhaal. Juist het "verhalend verbinden" van gebeurtenissen, ervaringen en betekenissen biedt de mogelijkheid om een antwoord te vinden op de vraag naar het waarom, hoe en waarvoor, waarmee de confrontatie met ziekte, beperking e.d. dragelijk(er) wordt. Dit uitgangspunt sluit aan bij de veronderstelling van psychologen dat elk mens de fundamentele drang heeft om de wereld zin en betekenis te geven, door verhalen te construeren

waarmee verleden, heden en toekomst worden verbonden' (p.33). Iets soortgelijks geldt echter voor de behandelaar. Ook die heeft een eigen – en dus noodzakelijk beperkt – perspectief op de werkelijkheid. Ook die heeft een eigen verhaal waarmee hij de chaotische werkelijkheid waarmee hij in de hulpvraag wordt geconfronteerd, ordent tot een samenhangende, betekenisvolle en daardoor min of meer hanteerbare werkelijkheid. Het eigen verhaal van de hulpverlener maakt dat beschrijvingen van psychiatrische kwesties voor een belangrijk deel subjectieve constructies zijn waarin normatieve opvattingen liggen besloten over ziekte en gezondheid, afwijkend en normaal gedrag, behandeling en de rol van de hulpverlener (p.58). Binnen de systemische benadering impliceert dat een specifieke rol voor de hulpverlener. 'Wie systemisch denkt is geen observator die van buitenaf een systeem bestudeert, maar iemand die met acties, vragen en antwoorden de aandacht richt, waarnemingen structureert en verbanden legt' (p.60). De hulpverlener interenieert dus niet vanuit distantie, als een onpersoonlijk instrument dat aangewend wordt om middels gestandaardiseerde handelingen een diagnose te stellen, een gebrek te repareren of een stoornis op te heffen, maar als een participant die vanuit persoonlijke betrokkenheid op het juiste moment, op de juiste toon en met de juiste afstemming op de gesprekspartners present is (Baart, 2001).

Bovenstaande weergave van het systemisch denken zou op zichzelf onderwerp kunnen zijn van een kritische evaluatie met betrekking tot conceptuele helderheid en interne consistentie. Het gaat ons echter om de vraag wat voor mensbeeld in deze denk- en benaderingswijze ligt besloten. Al is die vraag niet eenduidig te beantwoorden, toch is er vanuit een antropologisch referentiekader een aantal met elkaar samenhangende maar ook te onderscheiden wendingen te traceren. Een eerste wending is die van de mens als object van natuurwetenschappelijk onderzoek (of ook van sociaal-wetenschappelijk onderzoek in zoverre dit zich spiegelt aan het model van de natuurwetenschappen) naar de mens als zinervarend en zingevend wezen, als subject. Dit is de wending van het verklaren van causale verbanden naar het begrijpend uitleggen van betekenissen, van een empirisch-rationele naar een hermeneutische invalshoek.

Een tweede wending is die van het subject als individu in een samenleving naar de persoon als deel van een gemeenschap, of preciezer: als deel van verschillende relationele contexten. Met woorden ontleend aan de socioloog Ferdinand Tönnies kan men hier spreken van de wending van de mens als *Gesellschaftswesen* naar de mens als *Gemeinschaftswesen*. William Barbieri (1998) merkt over dit onderscheid op: 'Where sociality invokes a metaphor of association among discrete, ontologically prior individuals, communality is bet-

HERMAN P.
MEININGER

ter expressed through a metaphor of unity as the fundamental back-drop against which personal identity takes shape'.

De nadruk op eenheid en persoonlijke identiteit komt ook naar voren in een derde wending die zich in het mensbeeld achter het systemische denken lijkt te voltrekken, namelijk de wending van een gefragmenteerde beschouwings- en benaderingswijze van de mens en zijn relaties naar een integrale. Die integrale beschouwings- en benaderingswijze brengt echter noodzakelijk een vierde wending met zich mee, waarin de positie van gedistantieerde observator ingewisseld wordt voor die van een tochtgenoot die vanuit een eigen perspectief betrokken is op het zinsperspectief van de ander en die de ander op basis van die betrokkenheid ontmoet. Kort samengevat, in de systemische benadering wordt de mens gezien als een zinervarend en zingevend subject dat zijn bestaan ontleent aan een relationeel verband (dat is de ontologische dimensie van dit mensbeeld) en dat zich pas als zodanig laat kennen in een ontmoeting waarin beide gesprekspartners betrokken zijn op de hele persoon van de ander (dat is de epistemologische dimensie van dit mensbeeld) en gericht op de gezamenlijke vormgeving van een 'goed leven' (dat is de ethische dimensie van dit mensbeeld).

Toch houden genoemde windingen een ambigu karakter. Datgene wat men in de systemische benadering in eerste instantie de rug toekeert, blijft als mogelijke invalshoek aanwezig. Een natuurwetenschappelijke benadering van menselijk leven en menselijk gedrag blijft mogelijk en houdt ook zijn betekenis. Hetzelfde geldt voor een fragmentarische en individualistische beschouwing van psychische problemen waarin het eigen perspectief van de ander slechts dient als binnen het kader van bestaande theorieën en hulpverleningsmodellen te coderen observatiemateriaal. Als deze analyse juist is, dan leidt ze in elk geval tot de vraag hoe de verschillende polen die in deze windingen zichtbaar worden – in de terminologie van Boeckhorst de verschillende 'denkramen' – zich eigenlijk tot elkaar verhouden. Iets meer duidelijkheid over deze verhouding zou minstens ten dele de theoretische zwakte van het systeemdenken, zoals die wordt geconstateerd door Van Voorst, kunnen onderwerpen (Blankstein & Van Voorst, 2002, p.166).

EEN FILOSOFIE VAN DE MENSELIJKE IDENTITEIT

Voor een wijsgerig-antropologische plaatsbepaling van de systemische benadering laat ik mij in eerste instantie leiden door de bijdrage die de Franse wijsgeer Paul Ricoeur heeft geleverd aan een filosofie van de menselijke identiteit (Ricoeur, 1990). Centraal in zijn stel-

HERMAN P.
MEININGER

lingname is het onderscheid dat hij maakt tussen twee vormen van identiteit; een *idem*-identiteit, door hem aangeduid met het begrip 'mêmeté', en een *ipse*-identiteit, aangeduid als 'ipséité'. Ons eigen lichaam is te beschouwen als een willekeurig lichaam tussen andere lichamen, en het kan dus geobjectiveerd, beschreven, geanalyseerd en geverifieerd worden in termen van 'mêmeté'. 'Mêmeté' staat dan voor de gestalte van anderszijn waarop wij reeds in ons zelf stuiten, namelijk in het hebben van een en hetzelfde lichaam. Tegelijk is ons lichaam te beschouwen als *mijn* lichaam, als een aspect van het zelf en van diens wijze van zijn in de wereld, de identiteit die Ricoeur aanduidt met het begrip 'ipséité' (p.46). De 'ipséité' is een identiteit die echter niet geobjectiveerd of geverifieerd kan worden, maar die zich doet kennen in een *attestation de soi*, de betuiging van het zelf door zichzelf als ervarende en handelende entiteit. Als voorbeeld neemt hij twee zelfportretten van Rembrandt. Het ene is aan het begin van diens loopbaan gemaakt en toont hem als jonge man, het andere is tegen het einde van zijn leven gemaakt. In termen van 'hetzelfde' is alles anders; vrijwel geen lichaamsceel van de jonge man bestaat nog in de oude man. Dat het in deze twee beelden toch om 'dezelfde' gaat, berust alleen daarop dat er iemand is die dat lichaam, die voortdurend veranderende verzameling cellen, aanwijst als het zijne (pp.154-155).

In de eerste vijf studies van *Soi-même comme un autre* is Ricoeur in gesprek met Angelsaksische wijsgeren, die allen aandacht geven aan *het* spreken, *het* handelen, *het* ervaren en denken. Volgens Ricoeur gaan ze echter voorbij aan de vraag *wie* spreekt, *wie* handelt, *wie* ervaart en denkt. De vraag naar het *wie*, en daarmee naar de erkenning van 'ipséité', laat zich evenwel niet zo makkelijk elimineren. Tegelijkertijd is de 'ipséité' slechts toegankelijk via de analyse van de 'mêmeté'. Ze is immers lichaam, karakter, dispositie – derhalve gestalte van 'mêmeté' – en in dit alles wordt de 'ipséité' vrijwel geheel overdekt door en valt ze samen met de 'mêmeté'. Toch betekent het feit dat mijn lichaam aan mijzelf behoort, dat 'ipséité' niet gereduceerd kan worden tot 'mêmeté'. Mijn 'ipséité' wordt niet geconstitueerd doordat ik hetzelfde ben – anders gezegd, doordat ik product ben van een genetisch, historisch en cultureel sedimentatieproces dat ook steeds in verandering is – maar doordat ik in staat ben mijzelf aan te wijzen als iemand die zijn lichaam heeft. Dat maakt het mogelijk dat ik mij aan mijn beloften houd en dat anderen mij daaraan kunnen houden.

De 'ipséité' herkent zichzelf doordat ze aangedaan (*affecté*) wordt door het anders-dan-zelf. Ze vindt haar bron dus in een wedervaren, een ondergaan, een geraakt-worden, een passiviteit.

Dat gebeurt in een dialectiek met de ‘mêmeté’ (mijn lichaam als een lichaam tussen lichamen) die zich verdubbelt en samenvalt met een dialectiek met de ander (mijn lichaam tegenover jouw lichaam). Dit wedervaren van wat anders is dan het zelf impliceert een betuigen (*attestation*) van de zelfheid, de ‘ipséité’, die tegelijkertijd een betuigen is van een anderszijn, van alteriteit. Alteriteit, het anderszijn, komt dus volgens Ricoeur niet van buiten op het zelf af (p.367). Waar de mens zich als een zelf aanwijst, daar sluit hij zich niet af voor het andere, maar daar stuit hij op het andere in zichzelf. Het anderszijn van de ander is een ‘verdubbeling’ van dit andere waarop ik in mijzelf stuit. De ander is dus *alter ego* in die zin dat de ander niet zomaar een van de objecten van mijn denken is, maar een subject van denken.

Tussen mij en de ander is sprake van zowel gelijkenis als dissymmetrie. De dissymmetrie is initieel, ik begin als *patiens*, ik word geraakt door het andere in mijzelf en vervolgens door het andere van de ander. Maar de ander is niet gedoemd om vreemde te blijven, hij kan worden tot iemand die *als* ik ‘ik’ zegt, *als* ik denkt, wil, geniet, lijdt. Dat ik de ander zo kan gaan zien, noemt Ricoeur ‘het wonder van de analogische overdracht’ (p.387). Deze analogische overdracht als beweging van ik naar de ander kruist echter een omgekeerde beweging van de ander naar mij, zonder dat de laatste beweging de eerste afschaft of verlamt. Wie ‘ik’ zegt *als* een ander, kan een ander mens *als* ‘ik’ zien. De betekenis van het woord ‘als’ is hier beslissend. Het woord ‘als’ heeft de betekenis van ‘gelijk en toch anders’. Het is het ‘als’ van de metafoor en de gelijkenis, waarbinnen de dialectiek van zelfheid en alteriteit – bij Ricoeur een verdubbeling van de dialectiek tussen ‘ipséité’ en ‘mêmeté’ – bewaard blijft. Dit ‘als’ zegt: zo is het en toch anders.

De dialectiek van gelijkheid en dissymmetrie vormt de ruimte waarbinnen de identiteit van de mens zich ontvouwt in een geschiedenis, een verhaal dat deel uitmaakt van het verhaal van anderen. Menselijke identiteit is een ‘narratieve identiteit’ die een uitdrukking is van de dialectiek tussen het zelfde en het andere, c.q. het zelf en de ander. Die dialectiek gaat door fasen heen. Er is een moment van vervreemding en distantiëring in de confrontatie met het radicale anderszijn van zichzelf en van de ander. Er is ook een fase waarin het zelf door bemiddeling van de ander en het andere tot zichzelf komt, zichzelf betuigt, bevestigt en toe-eigent. In feite gaat het hier om een hermeneutisch proces waarin voortdurend nieuwe antwoorden worden gezocht op vragen als: wie wordt geraakt? Wie is de uitverkorene? Wie is verantwoordelijk gesteld? Wie antwoordt op het appèl? Dat is niet de mens ‘achter’ de rol van vader, moeder, dochter, zoon, partner, psychiater. Geraakt wordt een zelf dat niet alleen *patiens*,

maar ook *agens* (moeder, vader, dochter, zoon, partner, psychiater) is. Het geraakt-worden leidt dan ook tot een genormeerd handelen, een moraal waarin ik mij *comme un autre*, dus als een ander die mij het goede kan doen maar ook het kwade, tot de ander wend als iemand die 'ik' zegt. Omgekeerd verliest de moraal in de zin van genormeerd handelen haar zin en oriëntatie als ze niet kan terugval-
len op dat oorspronkelijke moment van geraakt-zijn waarin 'jij' mij tot 'ik' maakt.

HERMAN P.
MEININGER

WAT EN WIE; DE ANDER EN IK

Ik onderbreek hier de weergave van Ricoeurs opvattingen met de vraag wat dit oplevert ter verheldering van het in het systemische denken geïmpliceerde mensbeeld. In de eerste plaats wordt duidelijk dat in het onderscheiden van de twee verschillende soorten identiteit, *idem*-identiteit en *ipse*-identiteit, een erkenning besloten ligt dat de mens zowel object van empirische-rationele beschouwing kan zijn als subject, zinervarend en zingevend wezen. Blijven deze twee identiteiten in de systemische benadering nog naast elkaar staan als verschillende mogelijke benaderingen, Ricoeur verbindt het *wat* en het *wie* van de mens door middel van het concept 'narratieve identiteit'. Het valt overigens op dat wat wij op het eerste gezicht tot het *wie* zouden rekenen – gedrag, cultuur, karakter, dispositie, de 'tussenruimte' – volgens Ricoeur begrepen kan worden in termen van de *idem*-identiteit en dus objectiveerbaar is, dat wil zeggen toegankelijk voor hetzelfde type denken en onderzoeken dat wij toepassen op natuurlijke toestanden en processen. Er is dus alle reden om het *wie* niet te romantiseren, alsof het los staat of los zou kunnen staan van het *wat*. Wij leren immers de ander en onszelf altijd kennen met en via een gegeven lichamelijke en psychische constitutie en met en via een gegeven cultuurhistorische en sociaal-politieke realiteit. Het is overigens nog maar de vraag of en in hoeverre het onderscheid dat in een systemische denkwijze wordt gemaakt tussen een natuurwetenschappelijke benadering en een relationeel-contextuele benadering samenvalt met het onderscheid dat Ricoeur maakt tussen objectiveerbaar en niet-objectiveerbaar. Net zomin als laatstgenoemd onderscheid samenvalt met dat tussen *wie* en *wat*. In zoverre een systemische benadering echter weerstand biedt aan de eenzijdigheid en het absolutisme waarmee een empirisch-rationele benadering zich poneert, vertegenwoordigt ze een belangrijk inzicht. Die eenzijdigheid impliceert immers een negatie of tenminste een reductie van een subjectief beleven dat ingebed is een intersubjectieve dynamiek. In dat opzicht is het concept van de narratieve identiteit van belang; het

verhaal verbindt niet alleen verleden, heden en toekomst, het verbindt het gegeven objectiveerbare bestaan met het unieke gezichtspunt van een subject dat er in relatie tot anderen en tot zichzelf betekenis en zin aan ontleent en aan geeft.

Ricoeurs beschrijving van de twee identiteitsdimensies levert overigens wel een probleem op. Als het *wie* alleen bestaat als *autodésignation*, waarin een mens zich zelfbewust herkent en aanwijst als 'ik-zegger', hoe zit het dan met mensen die niet meer, slechts gedeeltelijk, verminkt of nooit zichzelf als zodanig kunnen herkennen en aanwijzen? Juist met zulke mensen worden hulpverleners geconfronteerd in de psychiatrie, de psychogeriatrie en de zorgverlening aan mensen met verstandelijke beperkingen. Ricoeur heeft het alleen over de zichzelf als ik-zegger aanwijzende mens, maar kan ook een ander mij (namens mij, voorlopig of langdurig) aanwijzen als ik-zegger? Ricoeurs vraag 'wie wordt geraakt?' – en alle varianten ervan – kan ook anders worden gesteld, 'wie is het die mij raakt?' En als die geen 'ik' kan zeggen, is die dan nog wel 'ander' voor mij, is hij wel meer dan een willekeurig object dat zich in maat en getal laat representeren?

Daarmee is een vraag gesteld die tot een tweede evaluerende opmerking leidt. Die betreft de accentverschuiving naar de 'tussenruimte' die kenmerkend is voor de systemische benadering. Daarin gaat het om relaties met de ander en met meerdere anderen. Ricoeur beschouwt de relatie tot de ander als een verdubbeling van de confrontatie met het andere in mijzelf, met datgene wat mij aanvankelijk vreemd voorkomt en wat ik pas door toe-eigening tot het eigene, het mijne maak. Ricoeurs antwoord op de vraag 'wie is die ander die mij raakt?' komt bijgevolg niet verder dan de constatering dat die ander 'als ik' is. Echter, doordat de ander is als ik, wordt datgene waarin die ander van mij verschilt onzichtbaar. Ricoeurs beschrijving is niet in staat relaties te begrijpen met een ander in diens eigenheid en particulariteit. De particulariteit van de ander lijkt bij Ricoeur in zicht te komen, maar uiteindelijk wordt ze geabsorbeerd in een symmetrie die fungeert als norm van alle relaties (Meininger, 1998, pp.244-246). Ook Jet Isarin concludeert: 'Het zelf van Ricoeur doet het *wie* van de ander verdwijnen achter een gelijkenis die een symmetrische relatie tussen zelf en ander mogelijk lijkt te maken' (Isarin 2002, p.187). Het gezichtspunt van gelijkenis en symmetrie waaronder Ricoeur de relatie tussen zelf en ander beschouwt, de wankel uitruil van geven en nemen, de wederzijdse balans van het *pouvoir faire* en het *pouvoir juger* van mijzelf en de ander, maken het bijgevolg eveneens onmogelijk om een relatie te begrijpen die gekenmerkt wordt door asymmetrie, afhankelijkheid of lijden en die desondanks de particulariteit en eigenheid van de zwakke,

afhankelijke of lijdende ander aan het licht brengt. Ik concludeer dat de tweede wending die ik hierboven aanwees in het in de systemische denkwijze geïmpliceerde mensbeeld, die van het subject als individu naar die van persoon in gemeenschap, zich middels Ricoeurs filosofie van de identiteit niet goed laat verhelderen. Het lijkt voor de hand te liggen om zich daarvoor nader te oriënteren op het dialogische principe zoals dat door Martin Buber is uiteengezet. Echter, bij Buber stuiten we op het probleem dat zijn absolute scheiding tussen de 'Es'-wereld en de 'Du'-wereld precies leidt tot de isolering en romantisering van het *wie* die door Ricoeur terecht worden vermeden (Buber, 2002, p.37; Isarin, 2002, p.99).

HERMAN P.
MEININGER

VAN SUBSTANTIE NAAR RELATIE, VAN INDIVIDU NAAR PERSOON

De bron van het probleem waar wij in bovenstaande evaluerende opmerkingen op stuiten, ligt in de opvatting van de mens als een in zichzelf besloten substantie die ook in de ontmoeting met de ander niets anders vindt dan een duplicaat van datgene wat hij reeds als 'het andere', c.q. het objectiveerbare, in zichzelf heeft gevonden. Daarmee staat Ricoeur overigens in een lange filosofische traditie die loopt van de kerkvader Augustinus tot in deze tijd. Ten opzichte van de mens als in zichzelf besloten substantie zijn alle menselijke betrekkingen secundair. Grof geschetst komt de redenering in deze opvatting op het volgende neer: er moet eerst een *wezen* zijn (substantie) dat bepaalde potenties heeft geactualiseerd en dat op basis daarvan zichzelf en de wereld kan beleven (subject van vermogens) en dat van daaruit in een bepaalde betrekking tot de ander kan treden (relatie). Deze grondgedachte keert in de Verlichting terug in de vorm van het autonomiedenken en in de vorm van de moderne opvatting van individualiteit. Het is een antropologie waarin zelfbeschikking en zelfbepaling vanuit het eigen innerlijk het hoogste morele goed zijn.

Er is echter ook een omgekeerde redenering mogelijk. Die komt bijvoorbeeld tot uiting in de uitspraak van de Franse filosoof Maine de Biran (1766-1824): 'Exister c'est résister', bestaan is weerstand bieden. Iets bestaat slechts als en in zoverre het zich verhoudt tot iets anders. Ook zoiets als 'objectiveerbaarheid' is slechts denkbaar in een verhouding tussen een waarnemer en iets dat of iemand die waargenomen wordt. Dit is een type redenering dat in de filosofie slechts sporadisch te vinden is, maar dat sterker op de voorgrond treedt in de christelijke theologie (Meininger, 2002, p.71 e.v.). Om een beeld te krijgen van een mensbeeld dat van deze omgekeerde redenering uitgaat, maak ik dan ook een uitstapje naar de theologie.

Mogelijk wekt dit bij veel – vermoedelijk reeds lang geseculariseerde – lezers enige verbazing. Toch onderneem ik deze omweg. Immers, ook al deelt men niet de vooronderstelling van de theologie dat het mogelijk en zinvol is om over ‘God’ te spreken, toch kan het de moeite waard zijn om in gesprek te treden met de antropologische reflectie die in de theologie wordt ondernomen.

Hoe men zich God of het goddelijke ook denkt, in alle theologie speelt het denken over de mens zich af binnen een vooronderstelde relatie tussen God en mensen. In de christelijke theologie wordt de mens gezien als beeld van God; relaties tussen mensen weerspiegelen in zekere zin de relatie tussen God en mens. De mens als in zichzelf besloten substantie was bij Augustinus dan ook primair een weerspiegeling van een in zichzelf besloten God. Het verschil tussen Schepper en schepsel bestaat volgens hem daarin dat het schepsel wel afhankelijk is van de relatie tot de Schepper – hij dankt er immers zijn bestaan aan – maar dat het omgekeerde niet noodzakelijkerwijze het geval is.

In sommige contemporaine theologische ontwerpen wordt, in aansluiting op de in de vroege christelijke kerk geformuleerde doctrine van God als Triniteit (God in de drievoudige aanduiding van Vader, Zoon en Heilige Geest), geprobeerd God in dynamische categorieën te omschrijven als een gemeenschap waarin de personen worden gedefinieerd door hun relaties tot elkaar en in hun betekenis voor elkaar en niet door macht over elkaar of bezit van elkaar. Het wezen van God en dat van de mens, alsook het wezen van wat ‘tussen’ hen gebeurt, moet dus niet worden begrepen in de statische categorieën van de klassieke filosofische leer van het zijn, maar in de categorieën van een dynamische historische relatie. Menszijn wordt dan bijvoorbeeld beschreven met termen als socialiteit (gemeenschap binnen een gedeelde leefwereld in eenzelfde tijd) en generativiteit (gemeenschap tussen generaties in de geschiedenis). Een Grieks-orthodox theoloog als Zizioulas beschouwt het zijn van God en van de mens niet als een statische in zichzelf besloten entiteit of substantie, maar als *ek-stasis of being*. Deze *ekstasis*, dit naar-buiten-treden, bestaat in een beweging naar gemeenschap. Ze is gericht op bevestiging door de ander. Tegelijkertijd is elke beweging naar gemeenschap uniek en onherhaalbaar, ze is *hypostasis*, tastbare, herkenbare en persoonlijke eigenheid. Zou de mens slechts een van beide zijn, dan was hij niet meer dan een neutrale substantie, een onpersoonlijk ding (Zizioulas, 1997, pp.27-65; Meininger, 1998, p.171 e.v.). Zoals het naar buiten treden in een gemeenschap (*ekstasis*) afhankelijk is van de eigenheid van de erin participerende personen, zo is de eigenheid van een persoon, het ‘zelf’ (*hypostasis*) afhankelijk van

erkenning in een gemeenschap. In dit theologische ontwerp staat de goddelijke Drie-eenheid daarvoor model. Want de Drie-eenheid is een gemeenschap waarin de ene persoon geconstitueerd wordt door de ander. De een ontvangt zijn bestaan uit de hand van de ander. God bestaat niet in *wat* hij voor anderen is in termen van eigenschappen of vermogens, maar in *wie* hij voor anderen is. 'Vader', 'Zoon' en 'Geest' zijn geen gestalten, rollen of modaliteiten, maar roepnamen die elk op eigen wijze duiden op een bepaalde relatie. Zo bestaat ook het menszijn als een gemeenschap waarin personen hun unieke bestaan van elkaar ontvangen, de een uit de hand van de ander. Mensen bestaan in deze opvatting niet primair in *wat* ze voor elkaar zijn, maar in *wie* ze voor elkaar zijn.

HERMAN P.
MEININGER

In deze antropologie worden substantie en relatie niet gescheiden van elkaar gedacht. Relatie is niet slechts een secundair kenmerk van een substantie, relationaliteit is hier het omvattende perspectief. De eigenheid van een mens kan niet afgeleid worden van een onderliggende, universele, abstracte en onbepaalde algemeenheid. Ze bestaat slechts en is slechts kenbaar in een bepaalde en concrete relatie met de ander. Ik besta niet primair als exemplaar van de soort 'mens', maar als Herman. Ik kan echter alleen Herman zijn doordat anderen, voor wie ik op mijn beurt de ander ben, mij zo noemen. Menszijn bestaat in de vrijheid om 'ander' te zijn. Het anderszijn in termen van het *wat* van kwaliteiten en capaciteiten is niet constitutief voor het menszijn. Dat geldt wel voor het 'ander-zijn' dat alleen toegankelijk is in de vorm van het *wie*. Ook het *wat*, het objectiveerbare van het *wie*, is slechts toegankelijk via het *wie*, dat wil zeggen in zijn betekenis voor de betrokkenen in een relatie. Dit is trouwens radicaal tegenovergesteld aan wat we bij Ricoeur vonden; voor hem is het *wie* – dat in zijn opvatting overigens getekend wordt in termen van een autonoom subject en niet als persoon in gemeenschap – alleen toegankelijk via het *wat*. Menszijn in deze opvatting is evenwel niet het resultaat van een toevallige samenloop van empirische feiten, karakteristieken of kwaliteiten, maar een geschenk dat ik uit handen van de ander ontvang en dat de ander in wederkerigheid van mij mag verwachten. Wij zijn geneigd om de essentie van de *homo sapiens* (zoals deze term zelf al uitdrukt) te lokaliseren in allerlei objectiveerbare kwaliteiten en vermogens van ons menselijk bestaan. De relationele opvatting van de mens berust op de vooronderstelling dat heel het zijn zelf relationeel van aard is. Zij doordringt ons ervan dat al deze gaven slechts secundair van aard zijn – middelen, geen doelen in zichzelf. Ze zijn middelen die ons in staat stellen om vorm te geven aan de complexe relationele betrekkingen waarin ons bestaan aan ons is gegeven en waarvoor het is bedoeld.

ZIENSWIJZE EN
ZIJNSWIJZE VAN
DE HULPVERLENER

In een dergelijk mensbeeld hangt het menszijn bijgevolg niet af van de aanwezigheid van bepaalde natuurlijke vermogens, bijvoorbeeld het bij Ricoeur vooronderstelde vermogen om zich zelfbewust als 'ik-zegger' aan te wijzen, noch van de mogelijkheden om die vermogens te ontwikkelen. De beperkingen van mensen met een handicap of een psychiatrische stoornis hebben alleen betekenis voor zover ze het *wat* van een *wie* uitmaken, maar ze kunnen daartoe niet worden gereduceerd en hebben dan ook geen constitutieve betekenis voor het menszijn en de menselijke waarde van degenen die met dergelijke beperkingen leven. De ontmoeting met deze mens is er primair een tussen personen met een naam, een gezicht en een eigen unieke geschiedenis. Het concept van de narratieve identiteit blijft derhalve van grote betekenis, alleen is de aandacht primair gericht op het narratief van iemand die in een gemeenschap erkenning zoekt voor zijn naam en die daarin op zoek is naar goed leven met en voor anderen (Meininger, 2003).

Het hier geschetste relationele mensbeeld komt in belangrijke mate tegemoet aan vragen die onbeantwoord bleven na de verkenning van Ricoeurs opvattingen en die in relatie tot de systemische benadering van belang zijn. In de eerste plaats worden mensen die niet of in beperkte mate 'ik' zeggen in dit mensbeeld niet als probleemgevallen gemarginaliseerd. Als alle anderen zijn zij primair mensen die van anderen een unieke naam hebben gekregen (eerst van de ouders, vervolgens van ieder die hen bij die naam aanspreekt), een naam waarin *wat* en *wie* iemand is onontwarbaar is samengebond. In een naam ligt niet alleen een appèl besloten op de degenen die de naam draagt, maar tegelijkertijd op de anderen die de naam uitspreken, een appèl om erkenning van de unieke beweging naar een gehoopte en geanticipeerde gemeenschap. In de tweede plaats wordt in de geschetste opvatting de 'tussenruimte' heel anders gekwalificeerd. In het systemische denken gaat het om de relationele ruimte waarin de sociale, historische, culturele en existentiële dimensies van het bestaan van individuen gestalte krijgt. Bij Ricoeur is het de ruimte waarin de tevoren zichzelf door *autodésignation* definiërende subjecten zoeken naar onderlinge gelijkheid en machts-evenwicht. In het in deze paragraaf geschetste relationele mensbeeld is de 'tussenruimte' zelf constitutief voor het unieke zijn, de eigenheid van de personen die in de relatie participeren, terwijl ze omgekeerd zelf wordt geconstitueerd door de erkenning van de eigenheid van die personen en dus van alle ermee verbonden onderlinge verschillen. Kort geformuleerd: bij Ricoeur is relatie een aspect van menszijn, hier is relatie constitutief voor menszijn. Voor de systemische benadering lijkt hier een belangrijke wissel te liggen. Verstaat ze

zichzelf als een benadering waarin aandacht wordt gevraagd voor aspecten die 'ook nog' – in complementaire zin dus – van belang zijn bij het definiëren van en omgaan met psychiatrische kwesties? Of verstaat ze zichzelf als een benadering die inzet bij datgene waar hulpverleners zich 'als eerste' en fundamenteel op moeten richten: relaties tussen mensen en hun constitutieve betekenis?

HERMAN P.
MEININGER

Met dit mensbeeld komt ook de morele dimensie van menselijk bestaan duidelijk in zicht. Een relationeel mensbeeld heeft een normatief-ethische spits: het omvat een idee van het goede waarop mens-zijn en menselijk (hulpverlenend) handelen gericht zijn. De voor het menszijn wezenlijke beweging naar gemeenschap is in de werkelijkheid van alledag weliswaar slechts te vinden in gebroken en incomplete gestalte. Ze verwordt vaak tot een beweging naar scheiding en oppositie. De eigenheid van mensen verwordt tot individualisme en vijandschap. Onder dergelijke omstandigheden wordt gemeenschap ingeperkt tot een 'regeling voor een vreedzame coëxistentie', een regeling die slechts stand houdt zolang het gunstig is voor de belangen van alle betrokkenen. Dan is de ander niet meer degene uit wiens hand ik mijn bestaan ontvang, maar dan is hij de ultieme bedreiging van mijn bestaan. Dan geldt de zinsnede die Jean-Paul Sartre ooit schreef, 'L'enfer c'est les autres' (Sartre, 1984). De verscheidenheid tussen mensen, het anderszijn van de ander, is dan niet meer vrucht van een gemeenschapsgebeuren, maar wordt bezit van een individuele rationele actor die dit bezit kan 'gebruiken' voor welk doel hij maar wil. Het kennen van de ander is dan niet langer een zaak van liefde maar van individualisering en fragmentering van de mens, zoals dat voortvloeit uit een statisch-ontologische opvatting van menszijn. Verschil leidt dan tot scheiding, personen worden tot individuen. In de termen van Douglas John Hall: *being-with* (samen bestaan), *being-for* (voor elkaar bestaan) en *being-together* (communicatie, gemeenschap, verbond) staan voortdurend onder de dreiging van *being-alone* (autonomie), *being-against* (vervreemding), *being-above* (poging tot overheersing) of *being-below* (ontlopen van verantwoordelijkheid) (Hall, 1986, p.128). Een relationeel mensbeeld is voor de hulpverlener dus ook in die zin normatief dat het niet een samenvattende beschrijving is van wat via onderzoek en ervaring bekend is, maar dat het tegelijkertijd een verbeelding is van de wijze waarop goed leven met en voor anderen, het oogmerk van de ethiek, gestalte kan krijgen. Een relationeel mensbeeld geeft grond aan de hoop dat relaties een dynamiek kunnen ontwikkelen waarin ze ruimte bieden aan een erkenning en bevestiging van het persoon-zijn in eigenheid van alle in de relatie betrokken personen. Alleen in die hoop en in die verbeelding van het goede wordt in morele zin recht gedaan aan de ander.

MENSBEELD EN HULPVERLENINGSPRAKTIJK IN EEN SYSTEMISCHE BENADERING

ZIENSWIJZE EN
ZIJNSWIJZE VAN
DE HULPVERLENER

Boeckhorst stelt dat het in de systemische benadering gaat om een 'manier van kijken', een zienswijze, niet om een model of methode van therapeutisch handelen (Boeckhorst, 2003, p.58). Daarmee ondersteunt hij de gedachte dat een zienswijze niet zoiets is als een universeel principe of algemeen aanvaarde theorie waaruit normatieve principes en gedragsregels voor het methodisch handelen in de praktijk afgeleid kunnen worden. Toch kan de vraag worden gesteld of een zienswijze die op den duur niet herkenbaar wordt in of invloed uitoefent op probleemdefinities en oplossingsideeën, alsook op gehanteerde methoden en praktijkmodellen, niet tamelijk gratuit is. Uitgaande van de reflectie die in deze bijdrage tot nu toe is ondernomen, wil ik proberen te formuleren wat deze 'andere manier van kijken' en het erin besloten relationele mensbeeld impliceren voor de praktijk van hulpverlening. Daarbij richt ik me met name op de hulpverlener en de positie van de systemische benadering ten opzichte van dominante trends in de hulpverlening.

Het springende punt in het hierboven verkende relationele mensbeeld lijkt mij de integrale blik die ze vraagt van de hulpverlener. Integraal in diverse opzichten. In de eerste plaats wordt de hulpvrager ervaren als een heelheid waarin biologische, psychische en spirituele aspecten onontwarbaar zijn verweven. In de tweede plaats wordt de hulpvrager ervaren als een persoon die naar zijn wezen wordt geconstitueerd door de gemeenschap waarmee hij is verweven en waaraan hij een bijdrage levert. In de derde plaats ervaart de hulpverlener zichzelf niet alleen als een observator, maar primair als partner in een relatie; hij maakt deel uit van een van de contexten van de hulpvrager. De 'integraliteit' omvat dus ook de hulpverlener zelf. Hij belichaamt het *being-with*, *being-for* en *being-together*, en alle mogelijke verstoringen en ontsporingen daarvan.

Dit houdt in dat, op basis van een relationeel mensbeeld, de hulpverlener het *wat* niet uitspeelt tegen het *wie*. Echter, omdat hij zichzelf op basis van dit mensbeeld beschouwt als partner in een relatie met de hulpvrager, zal hij primair willen weten *wie* de hulpvrager is. Dat wil zeggen, hij richt zijn aandacht primair op het eigen perspectief, het eigen verhaal, de eigen wijze van relaties leggen en instandhouden, de eigen wijzen van zinervaring en zingeving van de hulpvrager. Gaandeweg blijkt wel of het zinvol kan zijn bepaalde aspecten te objectiveren en te analyseren. De noodzaak en functie van objectivering en analyse van delen en aspecten (fysieke processen, psychische beleving, ingrijpende *life events*) hangen mede af van

hun plaats, rol en betekenis voor het geheel van de persoon in zijn eigenheid en in zijn gemeenschap, alsook omgekeerd van de plaats, rol en betekenis van het geheel voor de verschillende delen en aspecten. Vragen objectivering en analyse van de hulpverlener om een observatorperspectief, vanuit een relationeel mensbeeld gezien heeft dit perspectief pas betekenis als het is ingebed in een participantperspectief (en in dat laatste is begrepen het verstaan van en het zich verstaan met het eigen perspectief van de ander). In termen van Ricoeurs hermeneutische dialectiek: de hulpverlener beseft dat observeren en de ermee verbonden houding van distantïering een fase is in een proces dat moet leiden tot een toe-eigening die op zijn beurt voorlopig en fragmentarisch van aard is. Gezien vanuit een relationeel mensbeeld gaat het beschouwen van de ander door de hulpverlener bovendien gelijk op met zelfbeschouwing. De ander leren kennen, vraagt om en leidt tot zelfkennis. Een reflectieve beroepspraktijk is eerst en vooral een zelfreflectieve beroepspraktijk. Hulpverleners in dit integrale perspectief vraagt derhalve van de hulpverlener de kunde om op het juiste moment de microscoop, de telescoop, de blik van aangezicht tot aangezicht en de blik naar binnen te hanteren, alsook de vaardigheid om zich in gesprek met de ander een integraal beeld te vormen van datgene wat in die uiteenlopende perspectieven te ervaren is. De hulpverlener moet zowel cameraman als kunstschilder zijn, zowel rapporteur als verteller (Frank, 2002).

HERMAN P.
MEININGER

Bovenstaande punten hebben vooral betrekking op de relatie tussen hulpverlener en cliënt. De motieven die aan een systemische benadering ten grondslag liggen, hebben echter evenzeer betrekking op de institutionele en politieke setting waarin hulpverlening plaatsvindt. De eenzijdige waardering van een bepaald type kennisverwerving en hulpverlening dwingt hulpverleners hun professionaliteit en hun praktijk uitsluitend uit te drukken in termen van instrumentele rationaliteit. Strategieën van hulpverlening (met alle daarin besloten liggende kennis, inzichten, vaardigheden, attitudes, idealen en deugden) zijn gebaseerd op een wetenschappelijk paradigma dat wordt gekenmerkt door empirisch-rationele verklaringsschema's. Hulpverlening moet *evidence based* zijn en leiden tot voorspelbare resultaten. Hulpverleningsprocessen moeten toetsbaar zijn aan de hand van algemeen gedeelde standaarden en ze moeten worden ontwikkeld als op de markt verhandelbare producten. Daarmee wordt georganiseerde zorg- en hulpverlening steeds meer geconcipieerd als een op het individu afgestemd arrangement van planbare, meetbare en economisch calculeerbare verrichtingen. Ik signaleerde reeds de oppositie die een systemische benadering impliceert tegen de eenzijdigheid van een empirisch-rationele benadering. Die oppositie wordt niet zozeer

gemotiveerd door wetenschapstheoretische overwegingen, maar door de met deze benadering samenhangende toepassing van bedrijfsmatige rationaliteit op hulpverlening en door de reductie van hulpverleningsrelaties tot marktrelaties. Daarmee onttrekt de systemische benadering zich overigens niet aan toetsing. Wel stelt ze aan *evidence based therapy* en *solution based therapy* de kritische vraag welke normatieve vooronderstellingen besloten liggen in termen als *evidence of solution* en waarom deze vooronderstellingen de voorrang verdienen die hen in het heersende regiem wordt toegekend.

In de institutionele en politieke omgeving en in dominante opvattingen van professionaliteit is alles ingericht op de inwisselbaarheid van actoren en recipiënten. Dat staat haaks op de persoonlijke ontmoeting (tussen cliënt en hulpverlener, tussen cliënt en de mensen die voor hem of haar van betekenis zijn) die fundamenteel uitgangspunt en oriëntatiepunt van een systemische benadering is. Deze inwisselbaarheid doet niet alleen cliënten maar ook hulpverleners vervagen als mensen met belangen en belevingen, als morele en als zinzoekende wezens. Het eigen *narrative of moral values* van hulpverleners komt daardoor in conflict met een hulpverleningscultuur waarin ondanks alle retoriek over individualisering en klantgerichtheid weinig echte aandacht lijkt te zijn voor de alledaagse relationele en persoonlijke leefwereld van mensen.

UITDAGINGEN EN VALKUILEN

Vanuit bovenstaande reflectie op het mensbeeld wil ik tot slot formuleren wat naar mijn inzicht enkele belangrijke uitdagingen en valkuilen voor een systemische benadering zijn.

Het systemische denken staat voor de uitdaging om de contouren van haar impliciete mensbeeld nader te expliciteren en uit te werken. Een belangrijke vraag lijkt me daarbij die naar de betekenis van relaties. Blijft het individu het uitgangspunt en is de relationele dimensie een belangrijk maar helaas verwaarloosd aspect? Of worden relaties beschouwd als constitutief voor de menselijke werkelijkheid en dus ook voor de individuele persoon? Is de 'andere manier van kijken' niet meer dan een verbreding van bestaande perspectieven of verschilt ze daar wezenlijk van? In het eerste geval kan de praktijk in een systemische benadering grotendeels aansluiten bij bestaande modellen en methoden of combinaties daarvan. In het laatste geval staat de systemische benadering voor de uitdaging om modellen en methoden van (psychotherapeutische) hulpverlening te ontwikkelen die een eigen en herkenbare uitdrukking zijn van haar kwalitatief andere manier van kijken. Dat hoeft niet altijd een radi-

cale verwerping van alle bestaande modellen en methoden te zijn, maar deze zullen in de context van een systemische benadering wel een andere positie en betekenis krijgen.

HERMAN P.
MEININGER

Op grond van mijn korte kennismaking met de uitgangspunten van het systemisch denken zou ik zeggen dat juist een keuze voor relationaliteit als constitutief voor het menszijn haar werkelijk kan onderscheiden van dominerende mens- en maatschappijbeelden en daarmee samenhangende vormen van professionele hulpverlening. Deze keuze maakt de systemische denkwijze tot meer dan een aanvullend therapeutisch inzicht dat in een bepaald 'marktsegment' een nuttige functie kan vervullen. Ook treft de systemische benadering dan niet het mogelijke verwijt dat ze, door zich te presenteren als een 'denkraam' naast andere 'denkramen', alleen maar complexiteitsverhogend werkt. Anderzijds kent een dergelijke keuze ook valkuilen. Loopt de systemische benadering zo niet het gevaar zich de allures van een 'theorie van alles' aan te meten? En als ze zich toelegt op het ontwikkelen van eigen methoden en praktijkmodellen, loopt ze dan niet het gevaar te verstenen tot een nieuwe vorm van sociale technologie? De huiver van Boeckhorst om het systemisch denken te presenteren als meer dan een 'andere wijze van kijken' is begrijpelijk. Maar blijft de systemische benadering dan weer niet te abstract en te beschouwend en daardoor op den duur weinig relevant voor de geleefde werkelijkheid van mensen en voor de praktijk van hulpverlening?

Vermoedelijk hebben veel hulpverleners die zich op de systeembenadering toelaggen zich deze en dergelijke vragen al gesteld. De weg naar een antwoord is mijns inziens niet gelegen in abstracte beschouwingen, maar in een praktisch vertrouwen op twee cruciale elementen van de systemische benadering: het eigen perspectief van de cliënt en de rol van de hulpverlener als participant in een relatie. Wanneer men zich werkelijk blootstelt aan het eigen verhaal van de cliënt zonder dit verhaal te coderen in, te reduceren tot of te annexeren in bestaande theoretische schema's, en wanneer men merkbaar de cliënt en zichzelf aanspreekt als participanten in een relatie die 'een oase in een mensenleven' (Nuy & Brinkman, 2004) wil zijn, dan mag erop worden vertrouwd dat de systemische benadering erin zal slagen tussen de Scylla van een abstracte beschouwing met universele pretenties en de Charybdis van een instrumenteel interventionisme door te varen. De systemische benadering propageert een andere wijze van kijken waarvan de radicaliteit niet te onderschatten is. Tegelijkertijd houdt de eigen – wel te thematiseren maar meestal niet te systematiseren – dynamiek van 'de tussenruimte' de beoefenaar van deze benadering stevig geworteld in de kritische en relativiserende wijsheid die in het motto van deze bijdrage is verwoord.

Literatuur

ZIENSWIJZE EN
ZIJNSWIJZE VAN
DE HULPVERLENER

- Baart, A. (2001). *Een theorie van de presentie*. Utrecht: Lemma.
- Barbieri, Jr. & William, A. (1998). Ethics and the Narrated Life. *The Journal of Religion*, 78, 3, 361-386.
- Blankstein, H. & Voorst, G. van (2002). Onderzoek en systeemtherapie, een gedachtewisseling. *Systeemtherapie*, 14, 3, 165-172.
- Boeckhorst, F. (2003). *Duivelse spiralen. Werkboek voor meervoudig-systemisch denken in de sociale psychiatrie*. Warnsveld: GGNet Warnsveld.
- Buber, M. (2002). *Das dialogische Prinzip*. 9 Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Frank, A.W. (2002). The Painter and the Cameraman: Boundaries in Clinical Relationships. *Theoretical Medicine*, 23, 3, 219-232.
- Hall, D.J. (1986). *Imaging God. Dominion as Stewardship*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Isarin, J. (2002). *De eigen ander. Moeders, deskundigen en gehandicapte kinderen. Filosofie van een ervaring*. Budel: Damon.
- Meininger, H.P. (1998). '...als uzelf'. *Een theologisch-ethische studie van zorg voor verstandelijk gehandicapten*. Amersfoort: Vereniging 's Heeren Loo.
- Meininger, H.P. (2002). *Zorgen met zin. Ethische beschouwingen over zorg voor mensen met een verstandelijke handicap*. Amsterdam: SWP.
- Meininger, H.P. (2003). Werken met levensverhalen: een narratief-ethische verkenning. *Nederlands Tijdschrift voor de Zorg aan verstandelijk gehandicapten*, 29, 2, 102-119.
- Nuy, M. & Brinkman, F. (2004). De oase in een mensenleven. Een vertoog over vriendschap. Bron: <http://www.presentie.nl/documenten>.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sartre, J-P. (1984). *Huis clos*. Paris: Gallimard.
- Tönnies, F. (1970). *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 2. durchges. und berichtigter reprographischer Nachdruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zizioulas, J.D. (1997). *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.