

## HOOFSTUK 4

# ***TERAPEUTIESE PARADOKS – ’n MOONTLIKE WEG VIR HOOPFASILITERING***

“I have spent my life...learning to identify divergent premises instead of taking my own for granted, and to accept a broader or more ambiguous view than common sense” (Mary Catherine Bateson, soos aangehaal deur Anderson 1997:243).

### **4.1 MY ERVARING VAN PARADOKS**

In my soeke na maniere om gespreksgenote as “reisgenote” te leer ken, en te verstaan, met ander woorde my soeke na maniere om my gespreksgenote se vermoë om nuwe, vars oplossings uit hul *eie* ervarings te ontwikkel, te eer, glo ek, het my eie storie van paradoks my gehelp om respek vir die stories van my reisgenote te ontwikkel (vergelyk Müller 2000:18; Anderson 1997:4).

My verhaal het te make met my bewuswording, en gepaardgaande ervaring van twee of meer verskillende realiteite langs mekaar wat mekaar wedersyds beïnvloed, en hoewel elk bly wat dit is, stel dit gesamentlik ’n groter, en meer komplekse realiteit daar. Hierdie ervaring is vir my ’n ervaring wat altyd op soek is na integrasie van die lewe, na wat ’n *holistiese ervaring* genoem kan word. As voorbeelde kan genoem word die verhouding van geesteswetenskappe en natuurwetenskappe, verskillende godsdienstige oriëntasies ensovoorts. Hierdie voorbeelde, saam met nog ander wat ek nie hier noem nie, speel (analogies of andersins) in op my uiteindelige opvatting en houding (filosofie van terapie) in die terapeutiese konteks waar ek myself en gespreksgenote ook as twee of meer neweskikkende realiteite ervaar.

Ek het tydens my skoolopleiding 'n groot belangstelling in die natuurwetenskap gehad. My pa het hierin 'n rol gespeel deurdat hy as 'n voedselwetenskaplike by die Wetenskaplike Nywerheids- en Navorsings Raad (WNNR) gewerk het tydens my laerskool opleiding. Met verskeie geleenthede was ek in die laboratoriums waar hy gewerk het en was beïndruk deur wat ek daar aanskou het. Ek dink dit was hier waar ek 'n blywende belangstelling in die wette en geheime van die natuur aangekweek het. Die ingrawe in die natuurwetenskappe stel vir die navorser 'n bepaalde realiteit wat noodwendig natuurwetenskaplik gekleurd sal wees.

Die jukstapenering van 'n fisies-natuurlike realiteit met die geestelike ervarings in godsdiens, het my ingelei in die ervaring van die paradokse van die lewe. Dit is veral die geval nádat ek besluit het om my loopbaan geesteswetenskaplik te stuur, terwyl daar op my matrikulasie sertifikaat staan dat ek 'n natuurwetenskaplike aanleg het. Aanleg en belangstelling hoef egter nie uitsluitend ten opsigte van mekaar te wees nie. Ek is eers in my studentejare genoeg geleentheid gebied om ook aanleg te toon in die geesteswetenskappe, naamlik in die teologiese wetenskap.

Ek het, sover ek kon onthou, altyd gesoek na 'n groter geïntegreerde geheel. Tydens my voorgaande studentejare het ek steeds raakvlakke tussen natuurwetenskap en geesteswetenskap (teologie en geestelike ervarings) gesoek. Dit het gelei tot 'n skripsie in my finale BD jaar, getiteld *Teologiese analise en evaluasie van A.R. Peacocke se boek 'Theology for a scientific age'*.

Behalwe vir die bewuswording van die eenheid van natuur en gees, het ek binne my godsdiensbeleving ook bewus geword van 'n spanning tussen denominasionele groeperinge, te wete die Pinkster groepering, en die Gereformeerde groepering. In eersgenoemde het ek grootgeword en deur laasgenoemde teologiese opleiding ontvang. Die beleving van spanning in dogma het verder gestrek as die akademiese verskille wat ek in my opleiding agtergekom het. Dogmatisme en sporadiese diskriminasie teenoor die ander groep vanuit beide kampe het my weereens gelei na soeke van integrasie en eenheid van alles wat bestaan.

My verhaal van paradoks het my in my navorsing van terapeutiese gesprekke gelei tot 'n waardering van eenheid-in-verskeidenheid sowel as verskeidenheid-in-eenheid. Ek het na my proeftydperk (met die oog op ordening) in die Apostoliese Geloof Sending (AGS), betrokke geraak by 'n onafhanklike Indiër gemeente met die naam *Lighthouse Christian Church* in Laudium te Centurion. Hier het ek weereens die eenheid-in-verskeidenheid ervaring beleef in

terme van kruis-kulturele kontak.

Die bewuswording van die paradoksale in die lewe, naamlik die verskeidenheid van realiteite/wêrelde, en die onderlinge samehang daarvan, het my in my terapeutiese kontak met reisgenote van die begin af nuuskierig gemaak oor die moontlike positiewe effek van 'n *paradoksale intensie* by my as 'terapeut' op my reisgenote in terapie. Oorsake van probleme is nie my fokus nie, maar wel 'n nuuskierigheid om te eksplorieer of my bewussyn van paradoks, soos dit deur my eie unieke omstandighede vorm aan my lewe gegee het, moontlik kan bydra tot die oopmaak van nuwe weë in gesprekke met gespreksgenote wanneer hulle met probleem-versadigde verhale voor my in terapie sit.

Tot 'n groot mate is my navorsing selfgerigte- of selfrefleksiewe navorsing op wat ek my *terapeutiese self* noem. Ek vra myself af watter rol 'n paradoksale, terapeutiese self kan bydra tot hoop fasilitering by gespreksgenote. Ten diepste is dit vir my belangrik om duidelikheid te kry oor of die tema van paradokse in my eie verhaal, my sensitief maak vir die *etos* van 'n postmoderne, narratiewe benadering.

## 4.2 GESKIEDENIS VAN PARADOKS

### 4.2.1 PARADOKS IN DIE GESKIEDENIS

Die antieke mens het die grootsheid van die lewe ervaar. Die Westerse kultuur het twee groot oorspronge te wete die Griekse beskawing en die Hebreër beskawing. Nie net die westerse kultuur nie, maar ook die klassieke, vroeg Christelike dokumente, insluitend die Bybel, is 'n unieke samevoeging van Griekse en Hebreër wêrelde (Browning 1991:139). In Griekse geleedere het filosowe die nadenke oor die grootsheid van die lewe gesistematiseer en op onverklaarbaarhede afgekom. Baie van hierdie onverklaarbaarhede het geblyk polêr te wees. Bahm (1979:66) noem sommige van die bestaanskompleksitiete wat die antieke Griekse filosowe probeer verklaar het:

- The one and the many,
- Permanence and change,
- Universals and particulars,
- Genus and species,
- Form and matter,
- Perfect and imperfect,
- Temporal and eternal,
- Essence and accident,
- Actual and potential,
- Caused causes and uncaused causes,
- Possible and necessary,
- Good and bad,
- Means and ends.

Ten opsigte van hierdie teenoorgesteldes het die Griekse filosowe *eenheid* gesoek. Idees van *harmonie* en 'n middeweg tussen ekstreme het hul filosofiese gedagtes gevul. Dit het meegebring dat die Griekse filosofie 'n logika ontwikkel het wat beide teenstellende en nie-teenstellende teenoorgesteldes raaksien (Bahm 1979:66). Hierdie filosofieë kan aan al die groot name in die geskiedenis van Griekse filosofie gekoppel word. Al hierdie nadenkende

idees kom neer op 'n aksiologiese en etiese basis wat sin maak vir almal in 'n samelewing.

Vanuit Hebraïstiese oord het die etiek van *wraak* na *regverdigheid*, na *genadige regverdigheid* verander. In samehang hiermee het die gedagte ontwikkel dat daar net een God is, en so is monoteïsme gevestig. Later het die Christelike geloof voortgebou op die eenheid van God, hoewel Hy drie persone is. Bahm (1979:68) verduidelik hoe Augustinus *wil* en *rede* in sy teologie verenig het. Die Grieke het die menslike rede beklemtoon. In filosofiese geleedere hang dié rasonele aspek van die mens nou saam met die idee van *determinisme*. Hierteenoor is die fokus van die Hebreërs dié van die menslike wil, wat weer saam met die idee van *vryheid* gaan. Augustinus verenig op paradoksale manier die menslike rede en wil (of die *determinisme* en *vryheid* van die mens). Augustinus beeld *wil* en *rede* as identies uit in God wat volmaak is, terwyl die mens steeds die twee skei as gevolg van sy sondigheid (Bahm 1979:68).

'n Ander persoon wat paradoks goed beskryf het (deur die sintese van teenoorgesteldes) behalwe vir Augustinus, is die filosoof Hegel. (Bahm 1979:69). Net soos die geval by Augustinus het Hegel se dialektiese logika Westerse denke tot vandag toe grootliks beïnvloed. Hegel sien bestaande teenoorgesteldes as hiërargies opbouend terwyl dit ook sinteties gesproke, vervloei, en dit alles bou struktureel tot 'n realiteit op wat hy die 'Absolute' noem.

Volgens Bahm (1979:87) is die sintese van wêreldfilosofieë drasties nodig. Die 'willfulness' van die Weste en die Indiese 'willessness' is elk onbevoeg wanneer dit afsonderlik geneem word. Die Chinese ideaal van 'willingness' skep wel die nodige balans wat 'n wêreldbeeld moet hê.

#### **4.2.2 GESKIEDENIS VAN PARADOKS IN DIE KONTEKS VAN GESINSTERAPIE**

*Terapeutiese paradoks* het sedert die vyftigerjare aandag in die psigoterapeutiese literatuur geniet, maar belangstelling hierin het sedert die tagtigerjare merkbaar gestyg (Ascher 1989:ix). Hoewel *terapeutiese paradoks* in feitlik alle metodes van terapie gebruik word, is dit veral binne die gesinsterapie waar dit die sterkste na vore tree en waar die meeste inligting

daaroor beskikbaar is. Dit is interessant dat *terapeutiese paradoks* 'n relatiewe nuwe toevoeging tot die wye verskeidenheid terapeutiese strategieë is. Ascher (1989:ix) sê dat behalwe vir die gesinsterapieë, die gedragsterapeutiese benaderings *terapeutiese paradoks* mees uitvoerig en sistematies bespreek.

Tradisioneel is *terapeutiese paradoks* aangewend om koöperasie tydens terapie te verbeter. Dit is egter ook meer spesifiek aangewend om versteurings, soos byvoorbeeld angs te verlig. Baie terapieë maak gebruik van *terapeutiese paradoks* as 'n byvoeging tot die basiese benadering van die spesifieke tipe terapie.

Seker die vroegste gebruik van die konsep van *terapeutiese paradoks* word gevind by Viktor Frankl toe hy in 1925 antisipatoriese angs, met wat hy "paradoksale intensie" genoem het, behandel het (Ascher 1989:4). Pasiënte is aangemoedig om dit wat hulle vrees doelbewus voort te bring deur hul gedrag. So byvoorbeeld is 'n persoon wat bang is om buite die huis te gaan, aangemoedig om dit juis te doen deur ver te reis.

Die "double bind" hipotese van Gregory Bateson wat hy reeds teen 1954 ontwikkel het, is verder ontwikkel saam met Jay Haley, John Weakland en Don Jackson en in 'n artikel genaamd *Toward a Theory of Schizophrenia* in 1956 gepubliseer. Hierdie teorie van dubbelbinding is seker die mees bekende voorbeeld van *terapeutiese paradoks* binne gesinsterapie. Terapeutiese dubbelbinding is gedemonstreer deur die werk wat dié groep (bekend as die Palo Alto-groep) met gesinne wat 'n "skisofreen" lid het, gedoen het.

Die paradoksale in hierdie navorsing is gebaseer op die vlakke van kommunikasie in terme van die *teorie van logiese tipes* soos ontwikkel deur Russell (Becvar & Becvar 1996:20-21). Die teorie van logiese tipes postuleer dat daar 'n breuk ontstaan tussen 'n klas en sy lede. Bateson (1972: 202-203) stel dit so: "The class cannot be a member of itself nor can one of the members be the class, since the term used for the class is of a different level of abstraction – a different Logical Type – from terms used for members."

Die hoofgroeperinge binne gesinsterapie toon almal trekke van *terapeutiese paradoks* terwyl elke model op sy eie manier daaraan uitdrukking gee. Die kommunikasie/interaksionele model is grootliks deur Watzlawick, Weakland en Fisch ontwikkel. Deur te fokus op vlakke van kommunikasie en die funksionering van taal in die skepping van 'n realiteit, lê hierdie model klem op eerste- en tweede-orde verandering en baseer hul aannames op Russell se

teorie van logiese tipes (Becvar & Becvar 1996:39). In hierdie model word paradoksale take en metafore as deel van 'n repertoire van tegnieke aangewend (Van der Westhuizen 1997:53).

Die Milanmodel is deur Mara Selvini Palazzoli, Luigi Boscolo, Gianfranco Cecchin en Giuliana Prata ontwikkel. Hierdie model toon fases in sy ontwikkeling. Die vier genoemde terapeute het in 1971 met die Palo Alto model begin werk, en het weggebreek van die ander wat steeds psigoanalities wou werk (Van der Westhuizen 1997:94). Hulle ontwikkel egter gou hul eie idees wat verskil van dié van die Palo Alto-groep.

Die Milanmodel se kenmerkende tegnieke is *herformulering*, *voorskryf van rituele*, *paradoksale take*, die *voorskryf van eindelose terapie*, die *verklaring van impotensie van die terapeut* en *sirkulêre vrae* (Van der Westhuizen 1997:115). Meeste van hierdie tegnieke, behalwe vir die eksplisiete benoeming "paradoksale take", bevat paradoksale elemente. Die Milan groep se intensie in terapie is tweede-orde verandering.

Die strategiese benadering tot terapie evolueer uit beide die kommunikasieteorie en algemene sisteemteorie (Becvar & Becvar 1996:223, Van der Westhuizen 1997:73). Baie van die konsepte en idees van die strategiese model reflekteer die werk van Bateson (1972) in samewerking met Satir, Jackson, Watzlawick en Haley van die Mental Research Institute (MRI) in Palo Alto, Kalifornië. Dit is dus duidelik dat die navorsers van kommunikasie wat in die interaksionele model inpas, ook in die strategiese model 'n groot invloed uitoefen.

## 4.3 'n 'RYK' BESKRYWING VAN PARADOKS

### 4.3.1 TAALASPEKTE

Die taalaspekte wat volg is 'n aanvulling van die bespreking oor taal en paradoks in hoofstuk twee. Hoofstuk twee dien as agtergrond vir die meer praktykgerigte taalaspekte wat hier bespreek word.

L'Abate (1984:13-14) dui aan dat een van die grootste tekortkominge by die gebruik van paradoksale tegnieke in terapie, 'n gebrek is aan die beter vasstelling van die sterkpunte daarvan. Shoham-Salomon, Avner & Neeman (1989:590-1) dui twee meganismes aan wat paradoksale intervensie onderlê, naamlik *reaktansie* en 'n *verhoogde gevoel van doelgerigtheid*. Empiriese studies soos dié verhoog die bruikbaarheid en effektiwiteit van paradoksale intervensie. Shoham-Salomon & Rosenthal (1987:25) dui ook aan dat die empiriese bewys uit gekontroleerde studies aantoon dat daar grootliks verskille voorkom in die doeltreffendheid van verskillende tipes paradoksale intervensie.

In die afgelope twee dekades is toenemend geskryf oor die *hoe* van paradoksale tegnieke. Dit is egter eers in die afgelope paar jaar (negentigerjare) dat hernude belangstelling getoon is. Dit het ook in 'n groot mate bygedra tot 'n dringender *hoekom* vraag met betrekking tot paradoks. Soper & L'Abate (1977) dui aan dat dit waarskynlik die nuutheid of absurdheid van paradoksale intervensie is wat dit stukrag verleen (Riordan et al. 1986:239-240). Riordan et al. (1986:245) verwys na Haley (1978) wat aantoon dat dit die oorkoming van kliëntweerstand teen direkte intervensie is, wat dit so effektief maak. Deur die teoretiese *hoekom* vraag oor paradoks te beantwoord, word die moontlikhede van paradoksale intervensie heelwat meer, en word potensiaal ontsluit. Riordan et al. (1986:240) volg die lyn van Watzlawick et al. (1967) oor die aard van paradoks as "...of immediate behavioral and existential import for all of us, unvading our very communication and interaction patterns, and promising significant therapeutic potential in the psychotherapeutic process".

Hoewel die gebruik van paradoksale tegnieke huidig groter byval by terapeute vind, is daar steeds vele sake rondom die teoretiese, kliniese en empiriese basis daarvan wat nie



aangeraak word nie (Riordan et al. 1986:239-240). Dit is om dié rede dat die proefskrif nie 'n verdere uitbreiding op die gebruik van paradoksale intervensies, deur die gebruikmaking van paradoksale tegnieke is nie, maar eerder 'n poging om 'n teoretiese basis daar te stel vir my terapeutiese filosofie, veral met betrekking tot *terapeutiese paradoks*, met die oog op moontlike fasilitering van hoop by die gespreksgenoot.

Omdat die benadering wat ek volg 'n *narratiewe benadering* is, en vir die doel van die studie "paradoksaal" gespesifiseer is, gaan dit uit die aard van die saak nie vir my oor intervensie *per se* in die terapeutiese gesprek nie. Daar kan egter aanvaar word dat 'n paradoksale ingesteldheid by die terapeut sekere paradoksale handeling in die terapeutiese verhouding te weeg sal bring. Apart geneem, strook *tegnieke* en *strategieë* as veranderings-"tools", egter nie met my teoretiese voorveronderstellings nie. Intervensie is dus nie die primêre doel van terapie nie. *Saam* met die ander belangrike voorveronderstellings van 'n narratiewe benadering, kan intervensie binne 'n gegewe konteks, wel 'n positiewe rol vervul.

Die teoretiese basis vir paradoks word aangebied slegs in interpretasiesamehang met die ingesteldheid wat die terapeut moet vergesel in die bedryf van 'n terapeutiese praktyk. Hierdie ingesteldheid wat 'n paradoksale benadering vergesel, bring by die terapeut 'n groter bewussyn van eie voorveronderstellings wat *noodwendig* in *enige* gesprek op die terapeut se interpretasie van die gespreksgenoot se verhaal gaan inspeel en sodoende 'n bepaalde 'kleur' aan sodanige interpretasie sal gee.

Die paradoksale ingesteldheid van die terapeut is dus hoofsaaklik daarop gemik om meer sensitief te wees oor sy/haar voorveronderstellings in die luisterproses, en om derhalwe meer moontlikhede vir verdere verhaalontwikkeling tussen gespreksgenote aan te moedig. Dit is veral die terapeutiese funksie van taal soos aangedui in hoofstuk twee wat die terapeut sensitief vir sy/haar eie voorveronderstellings maak: hermeneutiese gerigtheid, taal as die uitdrukking van ervaring en die waarheidsoekende gerigtheid van taal. Om hierdie rede kies ek die term *paradoksale intensie* in plaas van paradoksale intervensie. Vir 'n paradoksaalgekleurde, narratiewe benadering is intensie en ingesteldheid, eerder as intervensie en strategie, van belang. Die fokus van hierdie benadering is dus eerstens gemik op die selfrefleksiewe hoedanigheid van die terapeut en die invloed hiervan op die aard en verloop van terapie. Die narratiewe benadering, soos reeds genoem, meen ek pas die beste in dié geval, en die verloop moet soveel as moontlik ruimte skep vir konstruering van "nuwe uitkomst" ('unique outcomes'). Hoop is waar 'n *bewussyn* van hierdie "unieke uitkoms"

moontlikhede by die gespreksgenoot/note ontstaan.

Dit is deur taal dat die patrone van menslike kommunikasie en interaksie blootgelê word, en waardeur die *hoekom* vraag van paradoks deels beantwoord word. Die verskillende taalwêreld wat in die spreekkamer aan die bod kom, moet verdiskonteer word. Die pastorterapeut moet getrou bly aan outentieke Christelike taal (Gerkin 1984:18). Dit beteken insgelyks dat hy/sy ook getrou sal wees aan die taal wat die hulpbehoewende praat deur daardie taal aan te neem en eie konsepte en idees in die gespreksgenoot se taal te 'vertaal'.

Die misterie van menswees, naamlik *menslike ervaring* en *gedrag* word in alle soorte taalwêreld verbeeld. Gerkin (1984:19) stel dit so: "Building on very different paradigmatic images of the core truths of human reality, each language world develops a vocabulary of words and imagerial forms by which these mysteries are to be interpreted, understood, and, where possible, explained." Die terapeut moet die formatiewe aard van sy/haar kliënt se taalwêreld goed begryp om as terapeut outentiek hermeneut te kan wees.

Die formatiewe aard van *gedeelde taalwêreld* word deur vier begrippe duidelik gemaak. Freedman & Combs (1996:23-25) maak van Berger en Luckmann gebruik in die toepassing van hierdie vier begrippe, te wete *klassifisering* ('typification'), *institusionalisering* ('institutionalization'), *legitimisering* ('legitimation') en *reïfikasie* ('reification'). Eersgenoemde begrip dui op die klasindelings en onderskeidings wat ons deur ons taal skep. Institusionalisering is die proses waar 'n institusie rondom klasse ontstaan, en legitimisering vind plaas waar gesag aan die klasse en legitimisering daarvan gegee word, byvoorbeeld die onderskeie wetenskaplike vakgebiede. Reïfikasie is die gevolg van die gekombineerde werking van al die ander prosesse.

Voorwetenskaplike taalwêreld word verwoord/vertaal in die wetenskaplike vakdissiplines. Elke vakgebied bestudeer 'n seksie van die werklikheid volgens die konsensuele wetenskapteoretiese uitgangspunte van die bepaalde vakgebied, en elke dissipline verwoord op sy manier die paradoksale aard van die werklikheid. Die terapeut funksioneer op sy beste, toegerus met taalvaardighede wat hermeneuties gesproke, sensitief is vir enige taalwêreld wat mag inspeel in die pastorale opset. Anderson (1997:248) verwys na die 'expertise' van die terapeut: "Through my expertise, I elicit others' expertise, which in turn intertwines, dissipates, and blends, creating increased competence for each of us in our own way." Die verhaal van die twee dogters wat met *anorexia* stry (soos vertel in hoofstuk 2.3.4), wat in gesprek met

Harlene Anderson gegaan het, illustreer die posisie van die terapeut wat sy hier aandui, goed.

Omdat al die vlakke van die realiteit ewe veel gewig dra, is die samespel tussen wetenskapteoretiese uitgangspunte 'n paradoksale gegewe. Daar moet egter onthou word dat die werklikheid volgens die standpunt wat hier ingeneem word, holisties is, en dat taal insigsig die basis van 'n paradoksale benadering is. Taal, wyd gedefinieer, bied die verskillende taalwêreld (as vakgebiede van die onderskeie wetenskappe), as dit in dans met mekaar kom, 'n bewussyn van die paradoksale aard van die juiste werklikheid wat bestudeer word.

Die paradoksbewussyn<sup>74</sup>, as my raamwerk vir terapie, vind sy basis in die ontmoeting van pole. So is die terapeut en sy/haar gespreksgenoot elk 'n pool. Elk se leefwêreld bevat weer pole. Die hele lewensverhaal van 'n persoon word uit polêre elemente opgebou. Hierdie polêre elemente vind uitdrukking in taal en word as 'n verhaal gekonstrueer. Gerkin (1984:20) praat van die ervaring, en interpretasie van daardie ervaring, vanaf die vroeë jare van 'n kindjie se lewe regdeur tot die sterwensdag.

Die kind se verhaal begin daar waar hy homself as 'n aparte individu insien - die skepping van die eerste pole waaruit die lewensverhaal opgebou gaan word. Hierdie 'pole' wat van kleins af onderskei word, is fundamenteel tot die funksionering van die mens. Efran et al. (1990:34) sê dat "[a]cts of distinction are the building blocks that give rise to language and all other human phenomena." Die onderskeidings wat so fundamenteel tot die mens se lewe is, is ook dit wat die mens in staat stel om sy lewe as 'n verhaal te leef, deurdat hy die verskillende 'drade' deur storie by mekaar uitbring.

Die kind konstrueer sy lewensverhaal aan die hand van kultuur en taal. Publieke beelde en metafore dra by tot die vorming van 'n individuele verhaal - 'n paradoks dus (vergelyk Freedman & Combs 1996:16). Gerkin (1984:20) sê dit so: "...these individual interpretive myths tend to mix freely the images and languages of 'public' or corporate stories about the way things are and the more private images of self and world that emerge from concrete experiences of the self". Van kleins af dus word die kind se interpretatiewe raamwerk deur korporatiewe stories bepaal.

---

<sup>74</sup> 'n Bewussyn van paradoks word oor 'n lang tyd ontwikkel. In die aanhaling van Mary Catherine Bateson aan die begin van hierdie hoofstuk, word 'n ganse lewe gestel as die tyd wat dit vat om 'n blywende bewussyn daarvan te hê.

In terme van die vier begrippe hierbo genoem wat lig werp op die sosiale konstruksie van die werklikheid, sê Freedman & Combs (1996:27) die volgende: “[T]he linguistic *typifications* and *institutions* of the families into which we were born tend to *legitimate* the *reification* of different worldviews” [hulle kursivering]. Dit bly egter ’n individuele lewe wat geïnterpreteer word. Die interpretasieskema of die eie lewensverhaal (of *mite* soos Gerkin (1984:20) dit noem), waardeur alle ervaring geïnterpreteer word, is egter in wese ’n sosiale verskynsel omdat dit deur ouers en ander belangrike figure binne die taal van die bepaalde kultuur oorgedra word.

#### 4.3.2 DIE AARD VAN PARADOKS IN FILOSOFIES-LOGIESE LIG BESKOU<sup>75</sup>

Kainz (1988:viii) noem die sistemativering van paradoksale formulerings *dialektiek*, en bedoel daarmee die spesifieke tipe logika, naamlik dialektiese logika soos wat dit in filosofie gehuldig word. Dialektiese logika kom van die antieke tyd af in sikliese patrone voor. Hierdie sikliese gebruik van paradoksale formuleringe val saam met die kritiese ingesteldheid van die filosofiese vakgebied om bestaande kennis te bevraagteken. Die eksplisiete gebruik van paradoks kom egter meestal net sporadies voor.

Voorbeelde hiervan is Socrates wat beweer dat hy slegs die grense van sy eie kennis ken; ook by Plato wat sê dat ons slegs kan ken wat ons reeds ken; by Heraclitus wat redeneer dat daar geen stabiliteit in die natuur te vinde is nie, en dat niemand sy beweging lank genoeg stil kan hou om ‘stabiliteit/konstantheid’ te konseptualiseer nie (Kainz 1988:38).

Meestal kom paradoks onbewus ter sprake, soos byvoorbeeld by Hegel wat (paradoksaal genoeg) as ’n substansiële skrywer van paradokse in die geskiedenis van filosofie bekend staan. Dit blyk of hy egter onbewus is van die verband tussen sy dialektiese uiteensetting en paradoks. Hegel gee geen aandag aan die sentrale belang van paradokse nie, hoewel sy ganse filosofiese uiteensetting om paradoks draai (vergelyk Kainz 1988:38). Ander filosowe het ook kop gekrap oor paradokse: Ryle en sy teorie van kategorieë, Russell met sy teorie

---

<sup>75</sup> Sien *verklarende beskrywing van paradoks* (hoofstuk 4.4) verderaan in hierdie hoofstuk vir verdere toeligting oor die aard van paradoks.

van tipes, Tarski het onderskeid gemaak tussen fisiese objek-taal en verskeie meta tale, en Neumann stel 'n teorie van klas-stel onderskeidings op (Kainz 1988:38).

Die verband tussen filosofiese, en logies-wiskundige en wetenskaplike bevindings en hipoteses is ook deurentyd positief. Die een beïnvloed die ander sodat van 'kruis bestuiwing' gepraat kan word (Kainz 1988:1).

Daar is party filosowe wat nie met die gepoogde 'oplossings' van paradokse tevrede is nie. Kainz (1988:7-8) dui 'n belangrike kenmerk van paradoks aan deur na die grens-aanduidende aard van paradoks te verwys. Ten opsigte van die verskillende tipes paradokse sê Kainz (1988:7): "Just as the set-theoretic paradoxes illustrate the limits of the logical processes of abstraction and generalization, so also do the paradoxes of infinity illustrate the limits on our power of demonstrating and justifying relationships - whether it is a question of spatial relationships (Zeno's Achilles), the relationship between ideas (Bradley's paradox), or the relationship between logical antecedents and consequents (Carroll's paradox)."

Hierdie grensverskynsel wat deur paradoks *bewustelik* gemaak word, gaan hand aan hand met selfverwysing en teenstelling. Kainz (1988:8) gee 'n voorbeeld van die selfverwysende en kontrasterende aard van paradoks met verwysing na Grelling se vraag: "Is 'heterologies' heterologies?" Hierdie vraag wat paradoks aandui, word betekenisvol, nie omdat die woorde insigself na hulself verwys nie, maar omdat die leser (spreker) selfbewus en selfrefleksief die vraag lees/vra. Hoewel paradokse dus bestaan sonder die refleksie oor die bestaan daarvan, kom *die werkingsgerigtheid van paradokse eers tot uiting by die bewuswording van die bestaan daarvan*, soos dit spesifiek in 'n situasie mag voorkom. Wanneer dan na 'n paradoks verwys word, verwys 'n spreker ook altyd na hom- haarself, en word die selfverwysing ook paradoksaal deur oor die paradoks te reflekteer<sup>76</sup>.

Toms (1962:81) het in 'n ontologies-logiese analise paradokse uitgebeeld as negerend en kontrasterend (teenstellend). Hy gebruik die sin "There is no negative facts", of as dit vertaal word, "Daar is geen negatiewe feite nie", om sy postulaat te illustreer. As dit waar is dat daar geen negatiewe feite bestaan nie, dan is die stelling insigself bevestigend van dit wat die inoud wil negeer, naamlik dat daar geen negatiewe feite bestaan nie, en is dit 'n negatiewe stelling en 'n negatiewe feit en falsifiseer die stelling homself. Kainz (1988:9) bevestig wat

Toms wil voorhou dat "[l]ogic in its constitutional inhibition of paradoxes is incomplete in its ability to express truths, some, perhaps many, of which are paradoxical in nature."

Dit is vir ortodokse logika moeilik om paradokse as deel van die aard van die werklikheid te aanvaar - vir gewone taal, soos die beskrywing van fisiese objekte, biologiese taal ensovoorts, is paradokse dinamies. Paradokse verlewending taal en taal laat paradokse tot uitdrukking kom. Toms (1962:6) meen dat gewone omgangstaal oor die grammatiese kapasiteit beskik om paradokse geloofwaardig tot uiting te laat kom.

#### 4.3.2.1 BAHM SE SAMESTELLINGSTEORIE

'n Filosoof wat paradokse teoreties verklaar deur gebruik te maak van bestaande teorieë, is Bahm (1970). Hy gee in sy filosofiese relaas 'n sistematiese uiteensetting oor *polariteit*, *dialektiek* en *samestelling* ('organicity'). Die samestellingsteorie poog om 'n komprehensiewe konseptuele sisteem daar te stel, om soveel "intricate varieties of complexity" in te sluit as wat moontlik is (Bahm 1970:273). Dialektiese prosesse en polariteit word geïntegreer om die samestellingsteorie te ontplooi. Polariteit word in drie hoofkategorieë verdeel, naamlik teenoorgesteldes, komplementariteit en spanning. Elke kategorie het weer subkategorieë. Daar sal hier kortliks na Bahm se sistemativering gelet word aangesien dit die aard van paradoks kategorieel verduidelik.

### Teenoorgesteldes

Onder die kategorie van teenoorgesteldes ('oppositeness') plaas Bahm (1970:5) posisie, dualiteit en negering.

Belangrik vir die begrip 'teenoorgesteldes' is dat dit voorkom tussen

- twee pole,
- tussen pole en hul gemene dimensie en

---

<sup>76</sup> Sien *funksie van paradoks* (hoofstuk 4.5) en hoofstuk 2.2.2 vir die bespreking oor selfbewussyn en -refleksie.

- tussen enige ander dele en variasies in reeds gevestigde polariteite.

Die pole ontmoet mekaar in dit wat hulle gemeenskaplik deel, en wat terselfdertyd essensieel is tot die aard van elk as afsonderlike ponering. Hierdie ontmoeting van teenoorgesteldes in gemeenskaplike eienskappe, is 'n paradoks.

## **Komplementariteit**

Onder komplementariteit as kategorie ('complementarity') plaas Bahm die volgende subkategorieë:

- supplementariteit
- interafhanklikheid
- dimensie en
- resiprositeit

Twee teenoorgesteldes (of pole) wat 'pas' maak 'n dimensie uit. Die dimensie is dus dit wat gemeenskaplik gedeel word deur twee pole. Gemeenskaplikheid beteken, in ander woorde gesê, dat twee pole 'n 'passende' komplementariteit besit. Interafhanklikheid word verdeel in afhanklikheid en onafhanklikheid, en resiprositeit in simmetrie en asimmetrie.

Die kategorie 'komplementariteit' en sy vier subkategorieë met hul subkategorieë verhelder wat met die begrip 'ontmoeting' of 'identifikasie van teenoorgesteldes' bedoel word (Bahm 1970: 5-11).

## **Supplementariteit**

Onder 'supplementariteit' word verstaan die byvoeging van dit wat kortkom. Dit idee van onvoltooidheid/onvolledigheid is hier van pas. Vier basiese wyses van supplementering word deur Bahm (1970:6) aangedui: eerstens supplementering in die sin van om te hê of te wees of te poneer dit wat die ander nie het of is of poneer nie. Verder is 'n pool afhanklik van die ander pool om te wees wat dit is omdat dit nie kan wees wat dit is sonder die ander pool nie. Dit is ook afhanklik van die ander pool vir die bestaan van alle nog-nie-beskryfde kategorieë. Laastens stel Bahm (1970:6) dit dat elke pool onvoltooid is omdat "both of every pair of opposites also depend upon all other posits in all other pairs of opposites to supplement it completely." Elke pool is onafhanklik van die ander pool deurdadit eers insigself moet

bestaan om in 'n *paar* te kan inpas. Elke pool is afhanklik van die ander deur die wyse van suplementering waarna sopas verwys is.

## Dimensie

Bahm (1970:7-9) gebruik die terme 'passing' en 'pole' om die term 'dimensie' te verduidelik. Dit is reeds deur myself verduidelik. 'Passende teenoorgesteldes' ('apposite opposites') is hier van belang vir die korrekte verstaan van wat paradoks is: "This something which apposite opposites share in common, is to be found wholly in neither of them, because part of it is to be found embodied in the other. Also it too must be something in and of itself in order to function as something which transcends both" (Bahm 1970:8).

*Paradoks/polariteit is dus twee opponerende pole en hul gemene dimensie, dit wil sê wedersydse identifikasie en kwalifikasie.*

## Resiprositeit

Die laaste subkategorie wat komplementariteit duidelik maak, is 'resiprositeit' (Bahm 1970:9). Resiprositeit (wederkerigheid, wisselwerking) word duidelik aan die hand van *simmetrie* en *asimmetrie*. Simmetrie en asimmetrie is van toepassing op al die kategorieë deurdat elke kategorie die pole gelykmatig/gelyk en wedersyds verstaan, maar ook ongelykmatig en nie-wisselwerkend.

Resiprositeit is van toepassing in al die kategorieë van polariteit deur die werking van polariteit self: "To reciprocate means to return or give back. However what is given back, even though it is somewhat the same, can never be exactly the same, since the intervening act of giving involves an element of difference. Also, reciprocity involves both giving and receiving. Two reciprocators must be both recipients and donors (hence simmetrical) and yet 'giving' and 'receiving' are different (asymmetrical)" (Bahm 1970:11).

## Spanning

Spanning ('tension') beteken die 'rek' van pole as gevolg van twee of meer geneigdhede (Bahm 1970:11). Spanning het tien subkategorieë. Daar word nie hier verder oor die subkategorieë uitgebrei nie.



## Samestellingsteorie as teorie oor twaalf eksistensiële teorieë

Met wat Bahm (1970:22,46-59) *samestelling* ('organicism') noem, wil hy 'n teorie oor ander eksistensiële teorieë van polariteit daarstel. Hy bevestig al die positiewe veronderstellings van hierdie teorieë en verwerp die negatiewe ontkenings. Hiermee stel Bahm (1970:47) dit dat hy dus 'verwerping' verwerp. In sy eie woorde: "Organicism aims to be anti-reductionistic, i.e. against any interpretation of existence, experience, or anything, including polarity, in terms of any one (or less than all) of its parts; in affirming the existence of all the recognized parts, organicism automatically is forced to deny those theorists which deny the affirmation of anyone of such parts."

Die twaalf teorieë oor polariteit wat Bahm (1970:22-46) gebruik, word uit die basiese eienskappe van polariteit afgelei, naamlik elke pool eers op sy eie (eenpoolisme en anderpoolisme), beide se onafhanklikheid van mekaar en wedersydse negering (dualisme), en beide pole se afhanklikheid van mekaar in hul gemeenskaplike dimensie (aspektisme). Geïllustreer in terme van die gees-materie polariteit kan dit in chronologiese volgorde as volg genoem word: spiritualisme, materialisme, dualisme en een grootheid (substansie) met dubbel aspekte.

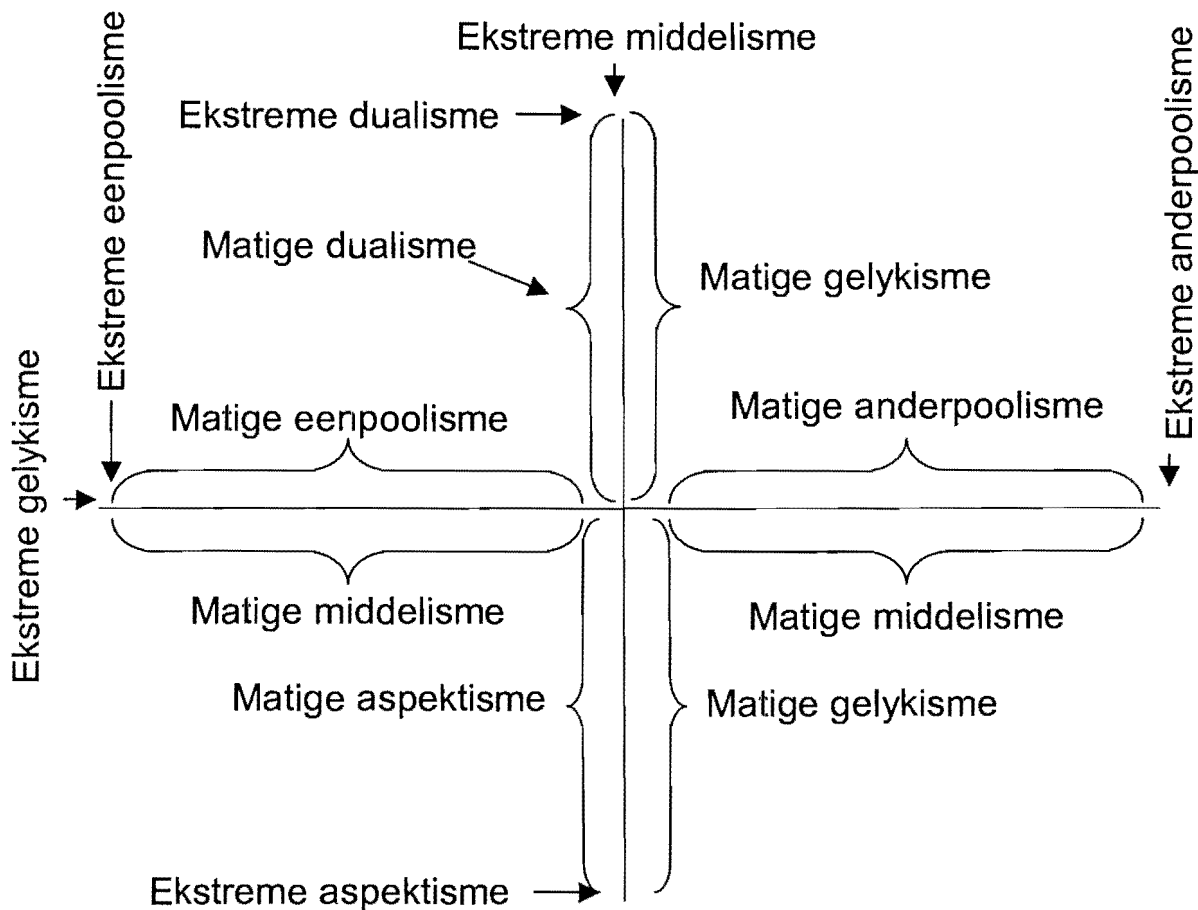
Hierdie vier teorieë word elk verdubbel deur die matige en ekstreme ontplooiing daarvan. Met die matige teorieë word 'meer as' tussen die pole/dimensies bedoel, en in die ekstreme teorieë 'slegs'. Die teorieë word as volg benoem:

- 1      ekstreem eenpoolisme
- 2      ekstreem anderpoolisme
- 3      matige eenpoolisme
- 4      matige anderpoolisme
- 5      ekstreem dualisme
- 6      ekstreem aspektisme
- 7      matige dualisme
- 8      matige aspektisme
- 9      ekstreem middelisme
- 10    matige middelisme
- 11    ekstreem gelykisme

12 matige gelykisme

Die laaste vier teorieë (9-12) is 'n verdere teoretisering op die verhoudings tussen pole onderling, en tussen pole en dimensies. *Ekstreme middelisme* hou in dat beide pole presies gelykwaardige polariteit daarstel, terwyl *matige middelisme* voorhou dat die twee pole nie presies gelykmatig bydra tot die polariteit nie.

*Ekstreme gelykisme* ('equalism') hou voor dat die pole en hul gemene dimensie presies gelykmatig bydra tot die polariteit, en *matige gelykisme* wil sê dat die pole en hul gemene dimensie nie gelykwaardig bydra tot die polariteit nie. Vervolgens gee ek Bahm (1970:28) se diagrammatiese voorstelling van van sy samestellingsteorie (van die twaalf eksistensiële teorieë) weer:



Voorbeelde van die toepassing van die teorieë volgens die nommering by die benoeming hierbo van 1 tot 12, word as volg deur Bahm (1970:23-46) uiteengesit:

- 1) Spiritualisme wat veronderstel dat net gees bestaan, en geen materie nie, byvoorbeeld Hegel se teorie in *The Phenomenology* waar hy sê dat gees alleen die realiteit uitmaak.
- 2) Materialisme veronderstel dat net materie bestaan en geen gees nie. Lee verduidelik dit in terme van tese en antitese, waar materie as antitese van gees as tese homself probeer tetiseer, en so van sy basis losmaak.
- 3) Matige spiritualisme wat dit wil hê dat die bestaan meer geestelik as materieël is. Plotinus se *Emanasionisme* is 'n voorbeeld hiervan.
- 4) Matige materialisme veronderstel dieselfde as matige spiritualisme, maar net van die kant van materie, naamlik dat gees uit materie verrys (emerge). Sellars, Alexander en Lloyd se *Emergentisme* is 'n voorbeeld hiervan.
- 5) Ekstreme dualisme soos Descartes dit uiteengesit het naamlik dat gees en materie geheel en al afsonderlik bestaan, en dat elk ook afsonderlik van mekaar kan bestaan.
- 6) Ekstreme aspektisme vind die polariteit in slegs een dimensie en geensins in die pole nie. Advaita Vedanta veronderstel wat deur sy Hindu filosofie voorgehou word, naamlik dat Nirguna Brahman, die finale/uiteerste Realiteit, nie gees of materie, of beide gees en materie is nie, en ook nie nie-gees en nie-materie nie. Enige en alle onderskeidings volgens hierdie teorie is 'n illusie.
- 7) Matige dualisme wil die polariteit meer in die twee pole as in die dimensie raaksien. Boodin sit 'n teorie van God as Gees en Materie uiteen. Albei deel in die aanhoudende skepping van die wêreld. Die wêreld is multidimensioneel, soos nuwe skeppinge tot stand kom.
- 8) Matige aspektisme veronderstel polariteit meer in die dimensie as in die pole. Spinoza se dubbel-aspek teorie pas hier in. Gees en Materie is koördinerende attribute of aspekte van een onderliggende substans, naamlik God of natuur.
- 9) As voorbeeld van ekstreme middelisme wil Advaita Vedanta alle onderskeidings as illusionêr uitmaak. Gees en materie is gelykmatig illusionêr. Gees is dus in die laaste instansie net so illusionêr as materie.

10) In matige middelisme wil Boodin in sy *Creationism* die gedeeltelike afhanklikheid en onafhanklikheid van Gees (God) en materie uitbeeld in die skepping van nuwe entiteite. Hierdie samewerking in die skeppingswerk is egter altyd ongelykmatig omdat die gees alleen die skeppingswerk inisieer en materie slegs inersief is. Die gees se bydrae is aktief en materie s'n passief. Die aktiewe en passiewe bydraes is ook nie altyd presies dieselfde nie. Partykeer is die gees meer aktief as ander kere, en soms bied materie meer weerstand as ander kere.

11) In ekstreme gelykisme is die spanning tussen dimensie en pole presies gelykmatig, of dit nou aanwesig of afwesig is. Hierdie teorie word moeilik deur 'n enkele teorie voorgestel, net soos met ekstreme middelisme die geval is. Die rede is dat daar onsekerheid bestaan oor die simmetriese verhouding van gees en materie in hierdie teorieë.

12) Spinoza se dubbel-aspek teorie druk matige gelykisme uit in die gedagte dat 'substansie' aan die een kant, en gees en materie as 'attribute' aan die ander kant, mekaar opponeer en supplementeer. Algemeen gesien is Spinoza se teorie 'n voorbeeld van matige aspektisme omdat die substans en attribute mekaar gelykmatig opponeer en supplementeer. Hulle opponeer en supplementeer mekaar egter ook ongelykmatig omdat substans nie attribuut is nie, en attribuut ook nie substans nie.

Opsommenderwys hou die samestellingsteorie ('organicism') in dat paradoks (of polariteit soos Bahm (1970) dit noem) in 'n sin (1) net in die een pool bestaan, (2) in 'n sin net in die ander pool bestaan, (3) in 'n sin in die een pool meer as in die ander pool bestaan, (4) in 'n sin meer in die ander pool as in die een pool bestaan, (5) in 'n sin in twee pole bestaan sonder 'n dimensie, (6) in 'n sin in 'n dimensie sonder pole bestaan, (7) in 'n sin meer in die twee pole as in die dimensie bestaan, (8) in 'n sin meer in die dimensie as in die twee pole bestaan, (9) in 'n sin in beide die pole presies gelykmatig bestaan, (10) in 'n sin in beide die dimensie en pole presies gelykmatig bestaan, (11) in 'n sin in beide pole maar nie gelykmatig nie, (12) in 'n sin waar polariteit in beide dimensie en pole bestaan, maar nie presies gelykmatig nie.

Die samestellingsteorie van Bahm as 'n teorie oor teorieë van polariteit is 'n tweede-orde teorie, 'n meta-teorie wat insgelyks 'n hoër-orde bewussyn van die aard van paradoks meebring. Bahm se teorie wil polariteit uitbeeld as bestaande uit *dit wat nie volledig beskryfbaar is nie*. Daar is wel 'n basis vir positiewe/bevestigende aansprake en dan wel al die aansprake soos die twaalf voorgaande teorieë uitdruk. Die bedoeling is nie oorhaastige

veralgemenings oor polariteit nie. Die klein verskille is van wesenlike belang vir 'n goeie verstaan van die aard van paradoks. Bahm (1970:49) verduidelik sy metodiek in verwysing na die eerste teorie soos volg:

Organicism denies that polarity consists of the one pole only. However, it affirms that polarity is such that the view that polarity consists of one pole only arises naturally from the nature of polarity and of human ways of apprehending and interpreting it, and that an understanding of this nature and these ways will leave one with a recognition that the statement is true in the sense that, and to the extent that, it has its source in the nature of polarity and in the ways in which the human mind acts in interpreting it.

Hierdie redenasie, soos blyk uit die aanhaling van Bahm, geld ten opsigte van al die trappe van vergelyking soos wat die verskillende teorieë ook uitbeeld. Die eerste teorie se geldigheid word verstaanbaar deurdat die menslike intellek *wil* idealiseer en hy doen dit tot by die mees ekstreme moontlikhede. Bahm (1970:49) wil hierdeur sê dat polariteit in die idealisering daarvan, as basis dien om 'n ekstreem te genereer wat uit een pool bestaan. Die menslike intellek *oordink* wat dit ookal *bedink*. So byvoorbeeld sal dit wat as essensieel verstaan word, as alleen essensieel verstaan word. Bahm (1970:49) sê dat hierdie 'sommige-alle' en 'sommige-nie, daarom nie' denkraam, 'n natuurlike gegewendheid by die mens is. Polariteit bied die basis vir hierdie natuurlike foute.

Die samestellingsteorie erken hierdie basis van polariteit en hierdeur word dit onderskei van ander teorieë wat hierdie klein inkongruensies as onbelangrik afmaak. Bahm se samestellingsteorie bevestig die 'natuurlikheid' van teorieë en verwerp die foute/gebreke daarvan.

Die volgende word deur die samestellingsteorie oor die ander twaalf teorieë verklaar: ekstreme eenpoolisme word verwerp as volledig, maar word nie volledig verwerp nie. Die ekstremismes neem geabstraheerde dele van die konkrete geheel en stel dit as die geheel voor. Dieselfde redes geld insgelyks ook vir ekstreme anderpoolisme. Die benoeming van 'n pool as 'een pool' of 'ander pool', meen Bahm (1970:51), is as gevolg van gewoonte, toeval of gerieflikheidshalwe.

Die mate van geldigheid van teorieë drie en vier verduidelik Bahm (1970:51) deur die feit dat 'n pool eers moet bestaan voordat dit 'n polariteit kan vorm. Die unieke bydra van 'n pool in die polariteit maak dit meer konstutatief. Die foutiewe aanname van hierdie teorieë is dat net

een pool 'meer' kan wees, en dat alle 'meer as' presies dieselfde is. Daar is baie tipes 'meer' in ooreenstemming met verskillende tipes entiteit wat 'meer' kan wees.

By teorieë vyf en ses is daar 'n oormatige geloof in elke pool. 'Nie' word as eksklusief gesien in die huldiging van die teorieë deurdat 'sommige nie' as 'alles nie' verstaan word. Teorie ses verskil van teorie vyf in die opsig dat die twee pole, en die onderskeid tussen hulle vervang word met wat gemeenskaplik tot die pole is. Die gemeenskaplikheid moet eers bestaan voordat pole in polariteit betrek kan word.

Redes vir teorieë sewe en agt se belang en geldigheid stem ooreen met teorieë vyf en ses.

Teorieë nege tot twaalf se belang word saam verduidelik. Twee pole is verskillend van mekaar in een of ander kenmerk. 'Verskillend' impliseer ongelikheid en beteken dat slegs een sy tipe bydrae kan maak, soos die ander pool syne. Die 'verskil' van die onderskeie kontribusies is veranderlik. As die twee pole baie van mekaar verskil is die ongelyke bydraes van hulle ook groot. Dieselfde geld vir pole en dimensies as polariteit. Die dimensie en pole verskil in hul aard en funksie in die polariteit. Die dimensie en pole is ongelykwaardig in hul bydrae, en tog is elk se bydrae ook ongelykmatig as gevolg van die verskille in hul inherente aard.

Ten opsigte van die positiewe veronderstellings van die twaalf teorieë is al twaalf nodig om die bes moontlike voorstellings van die aard van polariteit voor te stel. Die negatiewe stellings van al twaalf teorieë word egter ook negeer in samehang met die bevestigings vir die bes moontlike voorstelling van polariteit.

Teenoorgesteldheid/teenoorgesteldes as kategorie vat die beskrywing van die samestellingsteorie saam deurdat die twaalf teorieë in 'n sekere sin elk die ander teenstellend opponeer. Die ekstreme staan teenoor die matige teorieë; tussen meer-die-een-as-die-ander in die matige teorieë; tussen samestelling en die twaalf ander teorieë; tussen die positiewe en negatiewe aspekte van samestelling. Polariteit is ook gesetel tussen samestellingsteorie as anti-ekstremisties wat self 'n ekstreme anti-ekstremistiese teorie is. Laastens wil samestellingsteorie 'n genoegsame teorie oor eksistensie wees, terwyl dit as teorie erken dat die realiteit nie genoegsaam deur teoretisering voorgestel kan word nie (naamlik in woordvorm nie).

#### 4.3.2.2 POLARITEIT UITGEDRUK AS 'n SUBJEK/OBJEK SPANNING IN KAINZ SE VYF MENTALE SELFBEWUSSYNSKONSTRUKTE

Die pole waarvan Bahm (1970) praat en wat kortliks hier in terme van die kategorieë teenoorgesteldes, komplementariteit en spanning bespreek is, word verder verhelder deur dit te interpreteer as 'n objek/subjek spanning. Die dimensie wat die gemene eienskap(pe) van subjek (as pool) en objek (as pool) moontlik maak, kan eenvoudig *selfbewussyn*<sup>77</sup> genoem word. Deur die teorie van Bahm (1970) mentaal toe te spits word paradoks in die konkrete menslike bestaan *archetipies* voorgestel. Dié mentale toespitsing is illustratief en nie deskriptief nie.

In die gedagte-wêreld van die mens veroorsaak die selfbewussynsdimensie<sup>78</sup> 'n fusie van idees/konstrukte soos dit deur die brein bedink word. 'Konstrukte' as term word hier as 'n wisselterm vir 'pole' gebruik, en 'selfbewussyn' as wisselterm vir 'dimensie'.

Kainz (1988:27-30) noem vyf essensiële mentale selfbewussynskonstrukte:

- 1) eenheid (identiteit) en onderskeid (verskil)
- 2) oorsaak en gevolg
- 3) beweging en stasis
- 4) syn en negasie
- 5) immanensie en transendensie van die ego

In samehang met die onderskeidings wat Bahm (1970) maak, bied Kainz (1988) se vyf gedagte-konstrukte interessante moontlikhede vir die paradoksale denkproses. Hierdie polariteite is essensieel vir die verstaan van die paradoksale aard van die werklikheid en die verstaan van die taal van paradoks (die aard daarvan) wat in hoofstuk 4.3.3 onder *openbaring*

<sup>77</sup> Sien hoofstuk 2.2.2 en 4.5 vir meer detail oor *selfbewussyn*.

en ervaring bespreek word. Hoewel ek openbaring en ervaring ook hier sou kon bespreek as gedagte-konstrukte of polariteite, bespreek ek dit apart as gevolg van die pastorale toespitsing van die onderwerp onder bespreking.

Die selfbewuste persoon is gewikkel in pole van eenheid en onderskeid. Die persoon wat weet, en dit wat geweet word, is een samehang van gebeure. Kainz (1988:27) meen dat Hegel met sy identifikasie van 'identiteit en onderskeid' hierdie polariteit goed saamvat. Daar is 'n tweede of hoër-orde identiteit wat as dimensie (volgens Bahm se kategorisering), die pole 'identiteit' en 'onderskeid' in spanning stel. Tweede-orde identiteit is nie anders as onderskeid nie. Ooreenstemming en onderskeiding, in eenheid, is saam met die eenheid van subjek/objek die mees fundamentele paradoks (Kainz 1988:44-46). Meer differensiasie en kompleksifikasie beteken groter eenheid. In terme van gewone logika en dialektiese logika beteken die eenheid van ooreenstemming en onderskeiding dat dialektiese logika geen bestaansreg het sonder gewone logika nie, want die juiste grense en beperkinge van gewone logika is die fokuspunt van dialektiese logika, of ten minste die beginpunt daarvan.

Paradoksale logika word deur Kainz (1988:46) só gestel: "Paradoxical or dialectical logic, which is orientated to bringing out differences in a maximal way, is correspondingly maximally dependent on ordinary logic, to which is entrusted the task of preserving the self-identities, the uniformities of word and ideas as much as is possible". Die eenheid van subjek en objek dien as "primêre intuïsie". Hiervolgens maak dialektiese logika sin, omdat ons almal in subjek/objek verhoudinge 'vasgevang' is en omdat die objek-subjek verhouding so voor die hand liggend is in menslike ervaring (Kainz 1988:46).

Ten opsigte van oorsaak en gevolg vra Kainz (1988:27) die vraag of die subjek wat weet, of wat geweet word, eerste kom, en konkludeer dat nie een eerste gestel kan word nie, omdat die twee pole in hul gemene dimensie 'gelyktydig gebeur'.

Oor die pole beweging en stasis sê Kainz (1988:28) die volgende: "In self-consciousness there is a constant differentiation of the knower from the known, one might almost say a repulsion (in a nonpejorative sense). This is the "movement" of self-consciousness..." Vir die 'self-repulsie' om plaas te vind moet daar stasis of stabiliteit wees.

---

<sup>78</sup> Let daarop dat 'dimensie' in die woord selfbewussynsdimensie beteken is het soos deur Bahm (1970) beskryf.



Sartre dink aan bewussyn as 'n tipe negasie (niksheid) teenoor die geslotenheid van syn, wat bewussyn konfronteer en dit wil negeer. Descartes se vertrekpunt is van die ander kant, naamlik al waaroor ek seker is, is my eie bewussyn. Kainz (1988:29) meen dat albei dit reg het want "self-consciousness thrives on the constant negation and annihilation of its mere being...but it also functions as the originating existent passing judgement on the reality of all objects in the world, including itself." In selfbewussyn vloei syn en niksheid inmekaar.

Die pole van immanensie en transendensie van die menslike ego moet as't ware terug tree en terugkyk op die self om die sirkelbeweging te voltooi en refleksief te wees. Kainz (1988:29) sê dat "...like the man who needs something solid beneath him in order for him to jump, the ego cannot depart from itself in the context of the circuit of self-consciousness unless it already possesses itself and, in fact, is identical with itself (otherwise the act would not be consciousness of *self*)". Met hierdie illustrasie toon Kainz dat selfbewussyn homself in takt hou deur heeltyd 'terug te tree' van homself. Indien selfbewussyn sou ophou om 'terug te tree' sou selfrefleksie verdwyn en sou dit 'n bewussyn van objekte geword het. Kainz (1988:29) stel die paradoks van immanensie en transendensie so: "Only something that is completely immanent within itself could possibly transcend *itself*; and only something which can completely distance itself from itself could return to lay hold on, and remain immanent in itself."

Bahm (1970:177-204, 275) sit ook polêre kategorieë van eksistensie uiteen. Dit sluit aaneen en oorvleuel met Kainz (1988) se vyf essensiële bewussynskonstrukte. Bahm verduidelik die polêre bestaanskategorieë nie in terme van selfbewussyn nie, maar as die verhouding tussen *bestaan* (eksistensie/syn) en *ervaring*. Dialektiese prosesse en negasie speel 'n sentrale rol hierin.

*Syn* en *ervaring* is verskillend en tog interafhanklik, en het elk sy eie kategorieë (waar *kategorie* 'n universele kenmerk of toestand is). *Syn* kan nie tot *ervaring* gereduseer word nie en ook kan *ervaring* nie tot eksistensie of *syn* gereduseer word nie. Bahm (1970:273) redeneer dat daar *syn* is wat nie ervaar word nie, want "experience of apparent reality is experienced not only as *apparent* reality but also as apparent *reality*...likewise, some things (e.g. dream objects) apparently exists only in experience." Bahm se logika moet hier gevolg word: omdat *ervaring* bestaan, bestaan elke kategorie van *ervaring* ook, dit wil sê "...all of the categories of existence apply to each category of experience" (Bahm 1970:273-4). Die rede hiervoor is omdat *syn* slegs *ervaringmatig* tot openbaring kom. Bahm (1970:273) praat van

"existence as experience, is experienced". Dit is nie die ganse syn wat ervaar word nie, en ook nie 'n totale ervaring van syn nie.

Die ervaringskategorieë kan toegepas word op synskategorieë volgens, en slegs volgens die ervaring daarvan. Bahm handhaaf die polariteit tussen syn en ervaring as 'n "major basic polarity" (1970:274), en sê ook dat alle kategoriele polariteite gehandhaaf word. Die lys van 20 synskategorieë en 19 ervaringskategorieë erken Bahm (1970:274-5), is voorlopig en onvolledig.

Wat bestaan, bestaan beide as

- |                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| 1) dieselfde en verskillend     | (same and different)                |
| 2) 'n geheel en dele            | (whole and parts)                   |
| 3) een en baie                  | (one and many)                      |
| 4) intern en ekstern verwant    | (internally and externally related) |
| 5) universeel en spesifiek      | (universally and particular)        |
| 6) transendent en immanent      | (transcendent and immanent),        |
| 7) permanent en veranderlik     | (permanent and changing)            |
| 8) oud en nuut                  | (old and new)                       |
| 9) huidig en aanhoudend         | (happening and enduring)            |
| 10) substansieël en funksioneel | (substantial and functional)        |
| 11) oorsaak en gevolg           | (cause and effect)                  |
| 12) bepaald en spontaan         | (determined and spontaneous)        |
| 13) aktueel en potensieel       | (actual and potential)              |
| 14) middel en doel              | (an end and a means)                |
| 15) eindigend en oneindigend    | (finite and unfinished)             |
| 16) intelligent en onaanpasbaar | (intelligent and unadaptable)       |
| 17) soort en graad              | (a kind and a degree)               |
| 18) beslis en onbeslis          | (definite and indefinite)           |
| 19) gelyk en hoër               | (equal and higher)                  |
| 20) materie en ruimte           | (a thing and space)                 |

Wat ervaar word, word ervaar as beide

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| 1) subjektief en objektief             | (subjective and objective),      |
| 2) skyn en waarlik                     | (apparent and real),             |
| 3) teenwoordig en afwesig              | (present and absent),            |
| 4) waargeneem en bedink <sup>79</sup>  | (perceived and conceived),       |
| 5) vanself en veroorsaak <sup>80</sup> | (intuited and inferred),         |
| 6) gegee en geneem                     | (given and taken),               |
| 7) op gelet en nie op gelet nie        | (attended to and unattended to), |
| 8) duidelik en vaag                    | (clear and vague),               |
| 9) geglo en betwyfel                   | (believed and doubted),          |
| 10) gewil en beredeneer                | (willed and reasoned),           |
| 11) konkreet en abstrak                | (concrete and abstract),         |
| 12) aktueel en ideaal                  | (actual and ideal),              |
| 13) bedink en gedoen                   | (thought and acted),             |
| 14) bedink en gevoel                   | (thought and felt),              |
| 15) geken en ongeken                   | (known and unknown),             |
| 16) genoë hê en ongenoë hê             | (liked and disliked),            |
| 17) volledig en onvolledig             | (complete and incomplete),       |
| 18) genot en lyding                    | (enjoyed and suffered),          |
| 19) waargenome en geheue               | (perceived and remembered).      |

Bahm (1970:59) bring die gees-materie polariteit in verband met die geheel-dele polariteit onderskeidelik. Gees word geïnterpreteer as 'geheel' en materie as 'dele', naamlik 'n pluraliteit van dele. Hiermee word die paradoks wat hier beskryf word goed saamgevat in terme van die realiteit. Die volgende beskrywing word gestel as opsomming van die beskrywing van paradoks:

Existence is such that there is a sense in which it exists only as wholes, a sense in which it exists only as parts, a sense in which it exists more as wholes than as parts, a sense in which it exists more as parts than as wholes, a sense in which it exists as having wholes and parts which are completely different from each other, a sense in which it exists without any differentiation between wholes and parts, a sense in which it exists as having wholes and parts more different from than like each other, a sense in which it exists as having wholes and parts

---

<sup>79</sup> Die begrippe 'bemerkt/bespeur/gewaar' en 'begryp/geglo' kan ook gebruik word.

more alike than different from each other, a sense in which it exists as consisting exactly equally of wholes and parts, a sense in which it exists as consisting of wholes and parts exactly equally alike and different, a sense in which it exists as consisting unequally of wholes and parts, and a sense in which it exists as consisting of wholes and parts which are unequally alike and different (Bahm 1970:59).

Hierdie filosofies-logiese uiteensetting van die aard van paradoks is essensieel om die geheelprentjie wat ek oor paradoks wil skets, beter uit te beeld, omdat dit my help met die tref van *onderskeidings*. Ek poog om hierdie beskrywing van paradoks 'n 'ryk' beskrywing te maak. Dit is ook nodig, omdat dit die terapeut se taak is om te poog om "comprehensively adequate in his understanding" te wees, soos Bahm (1970:274) tereg sê (al is dit ten opsigte van die filosofiese veld), en om gereed te wees om enige van die kategoriale dimensies van bestaan, soos dit ervaar word en genoem word in die verhaal wat die gespreksgenoot vertel, raak te sien, en moontlik aan te wend in die eksternalisasie en dekonstruksie van die kliënt se verhaal. Ek bespreek die nut van die raaksien van pole, of in alledaagse taal gesê, die tref van *onderskeidings*, vir narratiewe terapie in hoofstuk 4.5.1. Vervolgens gaan ek eers voort met 'n ryk beskrywing van paradoks.

### 4.3.3 OPENBARING EN ERVARING

Die neweskikking van Goddelike openbaring en menslike ervaring en die eenheid hiervan staan in die teken van paradoks. Daarom spits ek my vervolgens toe op die bespreking van die verbondenheid van openbaring en ervaring wat hul gemene dimensie in taal vind. Die belang hiervan vir die doel van die studie is dat dit rigtinggewend is vir die begrip van hoe die neweskikking en eenheid van verskillende wêreld paradoks laat ontstaan. Dit het ook belang deurdat dit poog om eko-hermeneuties te wees deur die grootste moontlike geheel aan te dui deur die dele in samehang te plaas.

God se interaksie met die wêreld bereik 'n hoogtepunt in die mensdom. Die konteks en wyse van God se kommunikasie met die mens, en hoe dit deur die mens ervaar word, is deel van

---

<sup>80</sup> Alternatiewe begrippe is 'intuïtief' en 'afgelei'.

die natuur, "...of the very stuff of the world..." (Peacocke 1993:245). Die multihierargale en multidimensionele aard van materie word nie deur 'n reduksionistiese materialisme erken nie. God, in sy selfkommunikasie met die mens, los nie die "materialiteit" van die mens uit wanneer 'n persoonlike verhouding tussen God en mens (as gevolg van sy selfkommunikasie) tot stand kom nie. Hy sluit dit juis in.

Peacocke (1993:191) verduidelik God se selfkommunikasie aan die hand van Quick se onderskeiding in menslike ervaring (ter verduideliking van die sakramente), van 'die dinge daar buite' wat ruimte en tyd beslaan, en in beginsel deur die liggaamsintuïe waarneembaar is, en die 'innerlike dinge' wat deur die mens se gedagtes tot uiting kom. Aan die hand hiervan sê Quick dat die 'uiterlike realiteit' twee verskillende relasies tot die mens se 'innerlike' gedagtevlak kan hê, naamlik dit kan instrumente wees wat hulle karakter aanneem as gevolg van wat met dit *gedoen word*, of dit kan as simbole beskou word wat karakter kry as gevolg van dit waaraan hulle *geken* kan word (Peacocke 1993:191).

Die paralelle verwysing na God se verhouding met die wêreld kan sinvol gebruik word, naamlik die wêreld is 'n instrument waardeur God sy kosmiese doel verwesenlik deur iets daarmee te doen; die simbool-karakter van die wêreld weer, kom na vore as God daardeur sy karakter openbaar (Quick in Peacocke 1993:192). Die mens se verhouding met God word beduidend deur die simbool-karakter van die natuurlike wêreld bepaal.

#### **4.3.3.1 TOESPITING OP DIE BEGRIP 'OPENBARING'**

Die begrip 'openbaring' het besondere betekenis in die lig van bogenoemde paragraaf, en moet verder verduidelik word. Peacocke (1993:196) sê dat 'openbaring' pertinent inhou dat God *aktief* is, en druk die beskrywing daarvan uit in die woorde van Pailin:

By 'revelation' is generally meant the disclosure of what was previously unknown or only uncertainly apprehended. In theology such disclosure is normally regarded as caused by the agency of God...and as making known hidden aspects of the character and purposes of God, of humanity in its relationships with God and of what is to occur in the future through the providence of God. This unveiling of what was concealed may be either through some means of communicating information on these topics or in the form of what is taken to be a self-manifesting encounter with God. In either case God is the agent who reveals and human

persons are the subjects who receives revelation.

Pailin verduidelik 'openbaring' verder as hy die verklaring vir die uiteindelige (omvattende) aard van die realiteit as die taak van teologie, uitstippel, en voorhou dat die enigste verskil tussen sogenaamde 'natuurlike' en 'geopenbaarde' waarhede die feit is dat eersgenoemde volgens 'n wyer raamwerk van gebeure werk as wat die geval met laasgenoemde is (Peacocke 1993:196-7).

Die terme 'natuurlike' en 'geopenbaarde' teologie kan nie so maklik geskei word nie. In dieselfde asem kan 'algemene' en 'spesiale' openbaring ook nie in skerp afgebakende kampe verdeel word nie. Die realiteitskarakter wat ek hier in aansluiting by Peacocke (1993:201) bepleit, is dié van die kritiese realisme (natuurlik in samehang met sosiale konstruksionisme) wat 'n koherente en komprehensiewe uitkyk op die lewe het. God se openbaring kan in drie kategorieë verstaanbaar gemaak word: eerstens *spesiale openbaring* as dié soort openbaring wat deur God geïnisieer word, (byvoorbeeld wat in die Bybel aangetoon word), en wat deur 'n gemeenskap as grondmetafore voortgesit en bewaar word; vervolgens sal elke lid van die gelowige gemeenskap God op sy/haar *eie* manier ervaar en verstaan. Hierdie *eie* ervaring binne die gemeenskap is die tweede onderskeidende openbaringsvlak wat Peacocke (1993:197) die 'openbaring aan lede van 'n religieuse tradisie', noem.

Binne die religieuse tradisie kan elke lid van die gelowige gemeenskap deur geykte taal en simbole hul Godservaring artikuleer. Die ritueel, liturgie, en toewydingsaktiwiteite is instrumenteel om die beduidende ervaringe van individue en groepe in die geskiedenis van die tradisie, betekenis te laat kry (eg te maak) in die hede, soos deur die term *anamnesis* aangedui word (Peacocke 1993:197). Hierdie tweede openbaringstipe is 'n brug tussen God se spesiale openbaring, en die derde *algemene openbaring*, wat inhou dat kennis van God vir die ganse mensdom beskikbaar is. Deur refleksie op die karakter van die geskape wêreld met sy entiteite, strukture, en prosesse, en ook deur die prosesse van persoonlike en sosiale ervaring, kan die mens kennis van God opdoen, en so betekenis konstrueer.

Hierdie siening van Peacocke (1993:197) ten opsigte van algemene openbaring, sê hy is konsekwent met die '*afwaartse oorsaak*' van beïnvloeding wat God op die wêreld-as-geheel uitoefen, en wat dan spesifiek betrekking het op die menslike brein, wat, as deel van die mens, ook ingesluit is in die patrone in gebeure wat deur God beïnvloed en verander word. Hierdeur word dit duidelik dat die wyse hoe die mens kennis van God kan bekom, logies

saamhang met die wyse hoe God kennis oor Homself in die wêreld, en in menslike ervaring, kan meedeel (veroorzaak).

Daar is werklike aaneenskakeling in die openbaring wat God te weegbring, maar ook werklike verskille (Peacocke 1993:201). Daar is dus grade van eksplisietheid in God se openbaring deur elk van bogenoemde tipes openbaring, in die ervaring van die mens. Ten opsigte van *spesiale openbaring* is die gesprekskarakter wat goddelike inisiatief en vryheid, en ook menslike vryheid beklemtoon, van belang. So byvoorbeeld het die geslagte van Israel (Jodendom) wat met die tydperk van die Bybelskrywing oorvleuel, in dialoog met vorige geslagte gegaan deurdat die ervaring en kennis van die vorige geslag oorgelewer en behou was in die lig van die sifting en 'hergieting' daarvan, na aanleiding van hul eie ervaring en kennis. In dié verband sê Brown (soos aangehaal deur Peacocke 1993:199) die volgende:

...revelation is a process whereby God progressively unveils the truth about himself and his purposes to a community of believers, but always in such a manner that their freedom of response is respected...the notion of dialogue fully acknowledges that God's communication with man takes place in very specific contexts with certain things already assumed at each stage, an already existing canon of assumptions...that has shaped the community's conception of God, and thus inevitably shapes both the present experient's response to a particular experience and also what it is possible for God to put into that particular experience by way of content.

Volgens Brown is spesiale openbaring 'n dialogiese model waar die interaksie van God met die wêreld plaasvind, soos die beskrywing van Peacocke aantoon. Peacocke (1993:199) sê dat dié dialoog-interaksie-model nie net uit woorde en idees bestaan nie, maar in 'n nog meer diepgaande sin, 'n 'kreatiewe transformasie van natuurlike simbole in ons onderbewuste' is.

In die lig van bogenoemde bespreking van God se openbaring aan die mens is dit makliker om by die 'hoe' van God se openbaring uit te kom. God se kommunikasie met die mens kan alleenlik deur die boustene van die wêreld geskied (Peacocke 1993:206). Popper (1968) onderskei drie soorte samestellende dele (konstituente)<sup>81</sup> waaruit die wêreld opgebou is, naamlik

- fisiese objekte en state, insluitend menslike kunsprodukte (wat Peacocke die entiteite, strukture, en prosesse van die wêreld noem);
- state van bewussyn; en
- objektiewe kennis (soos kultuurgoedere van die beskawings van die wêreld).

Peacocke (1993:193) maak van dié klassifiseringstelsel gebruik om aan te dui dat interpersoonlike verhoudings deur hierdie boustene geskied. Dit maak hy duidelik aan die hand van die verskeidenheid van religieuse ervarings wat mense kan hê, en wat deur Swinburne en Brown bespreek is. Swinburne en Brown se klassifisering van religieuse ervaring kan breedweg in bemiddelde en onbemiddelde ervaring verdeel word. Dit stem ooreen met die *via positiva* en *via negativa*. Religieuse ervaring word deur die konstituente (soos deur Popper beskryf) bemiddel. Peacocke (1993:206) sê dat alle religieuse ervaring deur sintuiglike ervaring bemiddel word, net soos dit wat op die vlak van interpersoonlike ervarings tussen mense die geval is. Dit geld as aanduiding dat die kommunikasie tussen mense as leidraad dien om God se kommunikasie met die mens duideliker en meer verstaanbaar te maak.

Die kommunikasie tussen mense egter, op alle vlakke, word deur die *konstituente* van die wêreld bemiddel. Die fyn geïntegreerde patrone van dié wyse van kommunikasie, (deur middel van konstituente), en ook dit wat in die identifisering van persoonlikheid tussen twee persone wat kommunikeer, geïllustreer word, kan nie volledig deur die modaliteite van die

---

<sup>81</sup> Hierdie woord word aan die Engelse woord 'constituents' ontleen. Peacocke (1993:193) gebruik hierdie term om die terme wat Popper gebruik, naamlik 'World 1', 'World 2', en 'World 3', te vervang omdat Peacocke meen dat dit onnodige



interaksieproses uitgedruk word nie (Peacocke 1993:205). Die mens se natuur behou 'n misterieuse dimensie en word deur die interaksie tussen twee persone bevestig deurdat wat in en deur die mens op persoonlike vlak geskied, 'n nuwe vlak van kompleksiteit bereik. Om hierdie rede kan gesê word dat die samestellende dele van die wêreld, soos Popper se beskrywing, nie afbreuk doen aan die spesiale tipe realiteit van die samestelling van mense nie, omdat dit juis die persoonlike verhouding is waarin 'n mens staan, wat die mees belangrike ervarings van die menslike lewe uitmaak.

Onbemiddelde ervaring van God is nie moontlik nie. Die uitsluit van die konstituente van die wêreld beteken dat God op 'n direkte wyse tot die bewussyn van die mens kommunikeer, wat 'n aparte ontologiese entiteit (tradisioneel omskryf as die 'gees' en/of 'siel' van die mens) noodsaak. Alle state van die menslike brein, wat die inhoud van die bewuste sowel as die onderbewuste insluit, val *binne* die samestellende dele van die wêreld (vergelyk Peacocke 1993:209). Dit sluit die volle inhoud van die geheue in. Simbole en argetipes soos deur Jung (1964) beskryf, word ook ingereken. Die *Bildung* van 'n persoon - alles wat 'n persoon maak wat hy is, word bemiddel deur die entiteite, strukture en prosesse van die wêreld.

#### 4.3.4 CHRISTUS: GOD SE PARADOKSALE WOORD

Du Toit (1984:48) dui die filosofie van die christologie aan waar van die standpunt uitgegaan word dat die mens 'n verlosser soek. Die mens is op soek na God. In aansluiting by Ebeling sê Du Toit (1984:336) dat dit nie eindelijk die mens is wat God uitlê nie, maar God wat die mens uitlê en ken. Dit is God wat die mens uitlê, maar hierdie uitleg vind grond in die ervaring van die mens. Aldus die paradoks.

Die idee dat God 'praat', naamlik kommunikeer, onderlê die hermeneutiese uitsig op Jesus Christus as paradigma vir 'n paradoksale uitgangspunt. Macquarrie (1990:378) sê dat die Ou Testament normierend vir die eerste Christene was, waarin die konsep van God as die *sprekende God* voorkom. Hierdie grondidee is verder ontwikkel in christologiese nadenke waar Jesus Christus as die Woord (*Logos*) van God gesien word. Macquarrie (1990:378) meen dat hierdie wisselwerking van die erfenis (God uit [spreek] sy Woord) uit die Ou

---

skeiding in die een wêreld veroorsaak. Sien bylaag 2 in dié verband.

Testament en die openbaring van God (selfkommunikasie) in Jesus Christus tot die *logos christologie* aanleiding gegee het. Macquarrie (1990:105) verduidelik die paradoks wat in die proloog van die Johannes-evangelie voorkom: "...paradox, a way of speaking which employ two contradictory statements, neither of which is cancelled out by the other but which together point to a state of affairs that cannot be itself directly expressed."

Macquarrie (1990:108-9) verduidelik dié paradoks in die Johannes-evangelie deur gebruik te maak van die twee stellings wat in die eerste paar verse van die proloog voorkom en wat onsinnig voorkom, naamlik "die Woord was by God" en "die Woord was God". Deur hierdie kontrasterende sinne ontplooi Johannes 'n pragtige metafoer. Die woord wat geuit word neem as't ware 'n eie vorm aan, 'n onafhanklikheid van die een wat dit uit. Dit bly egter afhanklik van die een wat dit uiter (Johannes) omdat dit juis sy woord is. Dit kan as 'n verlenging van die spreker self ingesien word. Hier gebruik Macquarrie (1990:109) 'n klassieke christologiese term te wete *homoousios* wat 'van dieselfde wese' beteken. Die woord wat God uit, is in die lig hiervan dieselfde in wese as God self.

Die terapeut se Godskonsep, meer spesifiek sy konsep van Christus is fundamenteel vir die pastor se identiteit. Dit kleur die terapeut se hantering van enige pastorale situasie. Gerkin (1984:21) sê dat die *fundamentele beelde van die Christelike taal* aktief betrek moet word in die metodologiese keuse vir terapie. Die *fundamentele beelde van die Christelike taal* is die fundamentele beelde van Christustaal, met ander woorde Christus is die basis vir Christelike taal. Hoe daar oor Jesus Christus gedink word is belangrik vir die korrekte basis vir terapie. Ten diepste is Jesus Christus die basis vir paradoksaal-terapeutiese taalhandelinge.

Miskien is Macquarrie (1990:6) korrek as hy die spanninge tussen die terme 'Jesus het gedoen', 'hy doen nou', 'hy was' en 'hy is' in verbinding met mekaar hou, en ook meen dat dit nie verbreek kan word nie. Die getuienis uit die verlede vind integrasie met huidige ervaring. Dit is dan ook op dié punt wat die aard van 'n paradoksale christologie duidelik word as die 'wees' en 'doen' aspekte van Jesus teenoor mekaar te staan kom. Die manier van dink oor die verhouding tussen Jesus se wese (sy syn) en sy werke het bepaalde invloed op die christologie wat gehuldig word. 'n Gebalanseerde christologie maak erns met funksionele sowel as ontologiese christologiese aspekte, dit wil sê beide die werke en wese van Jesus moet ewewigtig en in interaksie gesien word.

Die veelparty benaderings tot die christologie en baie vertrekpunte wat ingeneem kan word is

'n aanduiding van hoe divers selfs die fundamentele beelde van die Christelike taalwêreld kan wees. Wat egter van belang is, is dat 'n bepaalde invalshoek op Christus se identiteit hier bespreek en uitgelig word om die leser sodoende te oriënteer ten opsigte van 'n bepaalde logiese invalshoek wat die navorser op pastoraal terapeutiese terrein van hulp kan wees.

Wanneer oor Jesus van Nasaret as Jesus die Christus nagedink word, dan ontstaan daar bepaalde inkongruensies. Dit is 'n mens en God wat mekaar in Jesus Christus ontmoet. Hoe rym hierdie leer met die postmoderne wêreldbeeld, waarmee die Kerk rekening moet hou sodat sy nog as 'n 'profetiese stem' gehoor sal word?

Die invalshoek ten opsigte van die identiteit van Jesus Christus is 'n poging om 'n bepaalde teologies hermeneutiese invalshoek te verduidelik as 'n werklikheidsbetrokke inslag. Dit is bepalend vir die antropologiese gesigspunte omdat beide die mensheid en Godheid van Jesus in die christologie verantwoord word. Hierdie invalshoek wil aan die terapeut 'n manier van dink voorstel waar die eie lewensstorie aan die hand van die verhaal van Christus verbeeld kan word, en dit paradigmatis aangewend kan word om hoop op verandering vir hulpbehoewendes te skenk (vergelyk Brueggemann 1987:23-5). Hierdie denkpatroon doen teologies-wetenskaplik verantwoording aan nie net die prakties-teologiese gemeenskap nie, maar aan die wetenskaplike gemeenskappe in die algemeen, omdat dit 'n interne konsekwentheid behou, en voldoen aan die kriteria wat werklikheidsbetrokke uitsprake vergesel (vergelyk Van Huyssteen 1986).

Wanneer die Christen gelowige oor die werklikheid van Jesus Christus nadink, dan word hy/sy ten diepste met sy/haar identiteit as mens gekonfronteer. Insig in Jesus Christus se identiteit as God en mens in perfekte harmonie en balans, lei tot die ervaring van die self as behorende aan dieselfde dimensies van nie net die aardse stoflikheid nie, maar ook die hemelse heerlijkheid. Andersom gestel: jou manier van dink (denkraamwerk) oor jouself, mense, dinge en gebeure kleur juis jou persepsie van wie Jesus Christus kan wees. Die werklikheid van die waarnemer word altyd deur sy persepsie daarvan gekleur.

Om hoegenaamd 'n andersoortige transendente bestaan te kan konseptualiseer veronderstel dat die mens 'n eindigende wese moet wees. Dit lê dus juis in die antropologiese essensie van die mens waar Goddelike transendensie ten diepste ontplooi word. Die volmaakte voorbeeld hiervan is Jesus Christus (as die sentrum van die Christusgebeure). Macquarrie (1990:197) noem hierdie spanning in die mens, naamlik die openheid vir Goddelike

immanensie<sup>82</sup> in die wêreld, 'n misterie, en verduidelik dat dit die prominentste voorkom in "...the conjunction in our humanity of our actual finitude with the sense and taste of the infinite".

Die paradoks van die menslike bestaan, in ooreenstemming met God, kom tot sy reg wanneer verstaan word dat die mens se erns met sy menslikheid juis dit is wat nodig is om oop te wees vir God se immanente werklikheid. God self het dit so kom bevestig deur as mens op aarde te lewe. In die 'dieptes' van die aardse werklikheid kom openbaar God sy andersoortige (hemelse) werklikheid in en deur Jesus (vergelyk Macquarrie 1990:330). Hierin setel die Christelike hoop.

Die Christen gelowige ervaar God as formerend (paradigmaties) betrokke in die persepsie van die werklikheid soos wat dit deur die Christen gemeenskappe beleef word. Ten opsigte van die pastor se christologiese oortuigings is hierdie uitlating beslissend relevant. My persepsie van Christus is sterk gekleur deur die paradoks. Dit is eger 'n invalshoek soos reeds genoem, en nie bedoel om die alfa en omega van nadenke oor Christus te wees nie. Die idee daarvan is seer sekerlik eerder bedoel om die ernstige pastor-terapeut op 'n meer omvattende manier in aanraking met sy eie oortuigings en menings oor homself, mense en die terapeutiese konteks te bring deur sy/haar Christusbeeld op die tafel te lê.

Die betekenis van die mens se lewe kom veral daarin tot uitdrukking as ons die verhaalgekleurde werklikheidsbeleving van die mens, in Jesus tot vervulling sien gaan. Pannenberg (1968:48) praat van die noodsaaklikheid en nodigheid om die konkrete geskiedenis van die mens Jesus in ag te neem wanneer oor die wese van Jesus nagedink word. Pannenberg (1968:48) sê dat "...Jesus possess significance 'for us' only to the extent that this significance is inherent in himself, in his history, and in his person constituted by this history".

Pannenberg erken die werklikheidsbepalende invloed van 'n geskiedenis/verhaal. Vir ondersoek het ons net die Bybel as primêre bron van gesag om die verhaal van Jesus te rekonstrueer en te herinterpreteer. Met woorde soos rekonstruksie en herinterpretasie, val die selfverwysende aard van menswees weer eens op. Net soos God in sy verhullende

---

<sup>82</sup> Op eg selfverwysende manier kan God se immanensie in die wêreld paradoksaal 'Goddelike *transendensie*' genoem word.

openbaring in Jesus bly, net so bly die mens in sy interpretasie en rekonstruksie van Jesus binne die bepaalde konteks van die Jesusgebeure. Daar sal altyd die dowwe spieëlbeeld (1 Korinthiërs 13:12) van nie net Jesus wees nie, maar *ook en juis van myself!*

*Christologie* val nie vreemd op die oor nie, maar die term *paradoksale christologie* kan verwarring skep as nie verduidelik word wat daarmee bedoel word nie. Dat die *paradoks* begrip nadenke oor die identiteit van Jesus Christus van die vroegste teologisering vergesel het, is 'n gegewe. Macquarrie (1990:151) maak melding van die Kerk Vader Ignatius van Antiochië wat reeds in die patristiese tydperk die paradoks van die geloof dat God in 'n mens geïnkarnear is, raakgesien het. Die transendente (ander wêreldse) realiteit van God en die immanente (aardse) realiteit van die mens het in die eenheid wat dit in Christus Jesus gevorm het, 'n paradoks laat ontstaan.

Macquarrie (1990:183) stel die 'van onder' christologie in terme van God se openbaring aan die een kant, en gewone kennisname (ervaring) wat eie aan die mens is, aan die ander kant. Macquarrie (1990:183) meen dat daar 'n sinergistiese samewerking tussen ons kennis van God en sy openbaring is. As alles van God se openbaring afgehang het, hoe sou ons 'n openbaring as 'n openbaring kan erken? Op die voetspoor van Kant konstateer Macquarrie (1990:183) dat ons die historiese Jesus as God se openbaring herken omdat ons alreeds in ons aard ('samestelling') 'n *archetipe* van die ideale beeld van God het, en dit dan vervuld in Christus sien. Hierdie idee sluit aan by die selfverwysende aard van die menslike bestaan. Die paradoks mag egter nie eensydig gesien word sodat God se openbaring oordrewe afhanklik van die mens se vermoë om die 'Christus' te herken, gesien word nie. Dit is veel eerder 'n wisselwerkende hoedanigheid waar God se openbaring menslike kennis en wete inlig, en menslike kennis God se openbarig vorm laat aanneem.

*Moontlikheid* en *aktualiteit* het in Jesus verenig, en wel as 'n harmoniese eenheid. Die moontlikheid van die mens as 'n wese wat homself oorstyg in soeke na God, en die aktualiteit van die mens wat in Jesus Christus gerealiseer het, moet nie as teenpole gesien word nie. Macquarrie (1990:373) haal DuBose aan: "...the whole truth of Jesus Christ is just as much man realizing and fulfilling himself in God as God realizing and revealing himself in man." DuBose handhaaf die selfverwysende aard van die mens in hierdie stelling. Om oor God te praat verwys die mens altyd na homself. Ook Du Toit (1984:201,243-4) bevestig hierdie waarheid, naamlik dat Godskennis altyd menskennis veronderstel en dat dit eintlik 'n eenheid is, 'n samehang van gebeure.

Die mens se bestaan word deur misterie gekenmerk (Macquarrie 1990:197-9). Macquarrie (1990:197) sê dat die misterie nêrens duideliker blyk as juis in die eindigheid van die mens in kontras met die hunkering na die oneindige nie. Macquarrie (1990:197) verwys na Schleiermacher wat hierdie hunkering van die mens na die oneindige die 'bewuswording en belewing van die oneindige' ('sense and taste of the infinite') noem. Kortweg kan gesê word dat die mens 'n Godgegewe 'ingeboude' vermoë besit om te reageer (selfrefleksie/selfverwysing toe te pas) op die oneindige, of beter gestel Goddelike. Dit is nie selfprojeksie nie, maar die waaragtige wederkerige selfverwysende hoedanigheid van die mens wat hierdie spanning tussen God se selfopenbaring in Jesus en die mens se vermoë tot reaksie op, en sin vir die Goddelike realiteit, handhaaf. As daar dus van Jesus se selfverwysing gepraat word, kom dit daarop neer dat Hy 'n volmaakte graad van selfverwysing gehad het, maar van dieselfde soort as die mens in die algemeen. Jesus het nie 'n andersoortige/nie-wêreldse selfverwysing gehad nie.

Die paradoks wat in die christologie ontstaan, moet gehandhaaf word om reg daaraan te verleen (Macquarrie 1990:372-3). Macquarrie (1990:203) volvoer dat die eenheid wat ons regmatig aan die mensheid en Godheid van Jesus toedig, potensieel in die menslike aard is, en om dié rede kon dit in Jesus realiseer. Sou Christus as 'n bonatuurlike wese sy lewe op aarde begin het, meen Macquarrie (1990:203) sou hy van geen betekenis vir die mensdom gewees het nie. Die eenheid van die mens met God, soos dit in Jesus Christus gerealiseer het, moet selfverwysend van aard wees om getrou te bly aan die (ge)aard(heid) van die mens. Dit beteken dit moet noodwendig 'n christologie 'van onder na bo' wees. Eers as die 'onder' van Jesus bevestig is kan daar erns gemaak word met sy 'van bo'. Die paradoks word egter gehandhaaf omdat die 'van bo' aard van Jesus sy 'van onder' aard legitimeer.

Macquarrie (1990:57) stem met Dunn saam dat Paulus in sy christologie nie aan Jesus as pre-eksistent dink nie. Die skrifteks waar die idee van pre-eksistensie die beste vertoon is Filippense 2. Die teks is egter volgens Macquarrie (1990:57) nie teenstrydend met 'n anabatiese (van onder) christologie nie, omdat Jesus pre-eksistent kan wees in die *gedagte en doel* van God met die wêreld. Dit staan teenoor 'n christologie van bo (katabaties) waar aan Jesus gedink word as persoonlik pre-eksistent voor sy geboorte. In lyn hiermee is die antropologie wat Paulus in sy teologie huldig ook een wat instemmend met die 'van onder' christologie saamgaan, en volgens Macquarrie (1990:65) van groot belang, want op die manier kan die mensheid van Jesus Christus stewig gehandhaaf word in die christologie.

'n Belangrike punt wat Macquarrie (1990:65) noem ter ondersteuning van die spanning tussen God en mens en die paradoks wat so ontstaan (wat noodwendig aan albei pole reg wil laat geskied), is die buigbaarheid van die menslike natuur. Dit verondersel dus 'n *dinamiese ontologiese* syn, wat as term alreeds paradoksaal op die oor val. Volgens Macquarrie (1990:65) is dit ook kenmerkend van Paulus se antropologie. Die mens is swak in sy mensheid, maar nie finaal gevorm wat sy toekoms betref nie. Die mens is instaat om veranderinge (transformasies van eksistensiële aard) te beleef. Eksistensialisme as 'n goeie voorbeeld van 'n antropologie wat menslike transendensie belig, wil dit hê dat die menslike natuur steeds in die proses van wording is (Macquarrie 1990:364). Dit impliseer die selfverwysende aard van menswees omdat die mens nie net is nie, maar bewus is dat hy *is*, en daarom poog om te *word*, naamlik die sin vir verantwoordelikheid wat deur selfbewussyn ontstaan.

Daar skort niks met die logika van 'n antropologies gebaseerde christologie as daar terselfdertyd ook erken word dat God self die outeur en voleinder van die menslike lewe is nie. Om dié rede kan gesê word dat God self die basis van christologie is. Ons kan nooit van Jesus as die *Seun van God* praat as ons nie ook van God as sy *Vader* kan praat nie.

As Barth meen dat God se openbaring aan die mens nie 'n menslike sy nodig het om dit te verwerklik nie, dan mis hy die belangrike antropologiese gegewe waarvan ons as *mens* nooit los kan kom nie, naamlik *selfverwysing* (Macquarrie 1990:281). Barth wil in sy teologie die sprekende God voorop stel, maar geheel en al onafhanklik van die menslike medium waardeur hierdie openbaring van God se woord moet geskied (Macquarrie 1990:280). Macquarrie (1990:281-9) dui die paradoksale openbaring van God soos dit in Barth en Brunner se teologieë voorkom, aan. Barth het aanvanklik by Kierkegaard aangesluit waar hy die mens afgegrens teen God ervaar, met die woorde 'oneindige kwalitatiewe verskil' ('infinite qualitative difference'). Later het Barth wel erns gemaak met die 'menslikheid' van God, maar soos Macquarrie (1990:284) aandui, nooit met die goddelikheid van die mens nie. Brunner, soos Barth, sien die verhullende element in God se openbaring in Jesus Christus. Openbaring vind uiteindelik volgens Brunner plaas as daar 'n persoonlike ontmoeting plaasvind.

Kierkegaard maak die verhullende element in God se openbaring in Jesus Christus die gewigtigste in sy teologie as hy van die 'incognito' van God in Jesus praat (Macquarrie 1990:351). Baillie protesteer hierteenoor en vra na die nut van dié tipe openbaring. Baillie sê

dat in Jesus, God nie *deus absconditus* bly nie, maar juis *deus revelatus* word (Macquarrie 1990:352). Die paradoks word juis hierin gehandhaaf dat die verhullende sowel as die onthullende element van God se openbaring in Jesus Christus ewewigtig, en in interaksie bly verkeer.

Die paradoks wat die geheimsinnige en misterieuse manier waarop God Homself aan die wêreld openbaar aandui, is die spanningsvolle relasie in Jesus se boodskap van die 'nog nie' en die 'alreeds' wat die spanningsvolle karakter wat sy (Jesus) eie lewe ook aangeneem het, nog verder verhoog (Pannenberg 1968:58). Verder is die universele betekenis van Jesus juis paradoksaal geleë in sy verhoudingspesifieke bestaan ten opsigte van die Vader, waardeur die openbaring van Jesus as die Seun van God ook vir die mensdom duidelik geword het. Pannenberg (1968:189) stel dit so: "...Christology involves Jesus' uniqueness only under a certain perspective, namely, to the extent that it has universal significance, to the extent that this particularity possesses saving significance for all other men" (vergelyk Macquarrie 1990:381).

Dat Jesus dus 'incognito' was van sy eenheid met God, in die sin dat hy na die *Seun van die mens* verwys het as 'n ander toekomstige figuur as hyself, is volgens Macquarrie (1990:354) kenmerkend van die openbaring van God, naamlik dat Hy die swakke en in-die-wêreld-se-oë dwase gebruik om sy heerlikheid te openbaar.

Paradoks is die fundamentele aard van die werklikheid van waaruit die vraag oor hoekom 'n paradoksale christologie as vertrekpunt geneem word, beantwoord kan word. Konstruktiewe *kommunikasie* is onontbeerlik vir suksesvolle teologiesing, veral in die praktiese teologie, en daarom is dit gepas as die paradoksale werklikheid ontologies en epistemologies aan taal gekoppel word, om rede taal die instrument is waardeur alle kommunikasie plaasvind. Taal is die uitdrukkingsmedium van paradoks soos wat dit in die christologie voorkom, en hoewel meer aspekte betrokke is as net taal, word taal as die fundamentele draer van paradoks daargestel.

Die taal waarmee die mens kommunikeer, en wat deel uitmaak van alle kommunikasie prosesse op alle vlakke van die realiteit, is 'n natuurlike proses. As dit egter in samehang met alle vlakke van bestaan gesien word, en dus as so 'geprogrammeer' deur die hand van God verstaan word, dan verdiep die teologiese betekenis wat aan die 'spreekende God' geheg word, veral en juis in die christologie waar hierdie spreekende God homself so openbaar dat



die taalmatige aard van die skeppingsprosesse en -vlakke 'n vereniging met die *Logos* (genoem die *Woord van God* in die Nuwe Testament en *wysheid* in die Ou Testament) ondergaan. Wat hierdie paradoks egter nog meer interessant maak is dat dié vereniging al sedert die begin van die skepping aan die gang is, en ewig in die gedagte van God self was.

Pannenberg (1968:183) beaam die paradoksale struktuur van ons stellings oor Jesus Christus: "...anyone who thinks about God's revelation in the person and history of Jesus of Nazareth arrives necessarily at statements that contain apparently contradictory concepts, paradoxes..." Wanneer die paradoksale stellings in isolasie geneem word sonder die konteks van die hele gebeurtenis van Jesus Christus, is dit onsinnig, maar binne die konteks van die *Christusgebeure*, soos Macquarrie (1990:19) daarna verwys, verkry die paradoksale struktuur wel diepgaande betekenis.

Die stellings wat oor Christus gemaak word, word egter *ervaringsmatig* geuit. Daar word ook gemeen dat dié ervaring paradoksaal is, naamlik dat Jesus God en mens is. Du Toit (1984:228) vra die vraag in hoeverre die paradoksale ervaring van God die gevolg van die mens se paradoksale *selfervaring* is. Selfverwysing as ter sake term kom hier weer na vore, en hierdeur word die inherente paradoksale struktuur van die werklikheid ontbloot. Du Toit (1984:228) verduidelik dat die mens se paradoksale ervaring uit sy sondigheid en onvolmaaktheid verklaar moet word, terwyl die paradoksale ervaring van God twee sye beslaan. Eenersyds is dit die geheimenisvolle aard van God en andersyds word dit toegeskryf aan die mens se onvermoë om vanuit sy sondige situasie God anders te kan ken. Du Toit (1984:228) verklaar self op 'n paradoksale manier: "God word as paradoks ervaar omdat Hy midde-in die menslike paradoksale werklikheid so anders is."

Du Toit (1984:231) som die aard van die christologie goed op in sy bespreking van die paradoksale ervaring van beide God en die menslike werklikheid terwyl hy sterk op Ebeling steun:

...die Een wat volmag het om oor God te praat, is Jesus. As woord van God kom Hy ter sprake in die taalmatige grondsituasie van die mens as dieptedimensie van sy bestaan. Dit is die situasie waarin die mens bevry word tot wat hy moet wees, naamlik mens voor God. So word die paradoksale woord van God as Jesus-woord in die taalmatige grondsituasie van die mens as vrysprekende antwoord beleef. Die antwoord staan paradoksaal teenoor die menslike, sondige vraag bestaan. Die woord van God word dus ten laaste en ten diepste in die menslike,

paradoksale en sondige grondsituasie geverifieer.

## 4.4 VERKLARENDE BESKRYWING VAN PARADOKS

Uit die aard van die studie word onderskei tussen *terapeutiese paradoks* en paradoks as die fundamentele aard van die werklikheid, van waaruit die vraag oor hoekom *terapeutiese paradoks* moontlik effektief in 'n terapeutiese konteks kan wees, beantwoord kan word. Ek beskryf *terapeutiese paradoks* soos dit in my postmoderne, narratiewe terapie voorkom verderaan in hierdie hoofstuk in paragraaf 4.5.1 met 'n intensiewe toespitsing in subparagraaf 4.5.1.4. Ek beskryf eers *paradoksale intervensie* (wat groot en deels deel uitmaak van 'n modernistiese uitkyk), en ook paradoks as die fundamentele aard van die werklikheid. In die beskrywing van paradoks hier, gee ek aandag aan *tipes* paradokse wat die verstaan van paradoks vergemaklik. Voordat ek die werking van paradoks aan die einde van die hoofstuk illustreer, sit ek Plank en Kainz se idees oor paradoks uiteen en lê verbande tussen Plank, Kainz en Bahm.

Konstruktiewe kommunikasie is onontbeerlik vir suksesvolle pastorale gesprek en daarom is dit gepas om die paradoksale werklikheid wat ek wil beskryf (ontologies en epistemologies) aan taal te koppel, omdat taal die instrument is waardeur alle kommunikasie plaasvind. Een van die beginsels van Maturana se teorie van strukturele determinisme is dat taal, biologies gesproke, 'n spesiale vorm van gemeenskaplike aksie ('communal action') is, omdat dit lei tot die skepping van domeine van onderskeiding (Efran et al. 1990:23). Hierdie gerigtheid van taal om onderskeidings te tref, is die basis<sup>83</sup> van paradoks deurdat ons taalkonstruksies sodanige konseptualisasie van paradoks hoegenaamd moontlik maak.

'Onderskeidings' wat in taaluitinge getref word, bring selfbewussyn en selfverwysing mee. Efran et al. (1990:25) praat van "self-referential paradoxes" as fundamenteel tot enige sisteem wat van taal gebruik maak. Die "boodskap" wat paradoks bevat, sê Efran et al. (1990:25) "...is that our ordinary system of logic is insufficient to handle life as it is experienced in language..."

Dit is om dié rede dat ek nie alleen 'n postmodernistiese epistemologie aangeneem het (wat objek en subjek harmonieer) nie, maar ook na die verband tussen epistemologie en ontologie

---

<sup>83</sup> In hoofstuk 4.3.2 bespreek ek die basiese onderskeidings in paradoks vanuit 'n filosofies-logiese perspektief.

kyk, en dan selfs daar paradoks raakloop wanneer dié twee tot 'n *onto-epistemologie* geharmonieër word.

#### 4.4.1 TIPES PARADOKSE

Om tot 'n beskrywing van paradokse te kom moet verskillende tipes paradokse onderskei word. Kainz (1988:37-42) onderskei tussen

- filosofiese,
- religieuse en
- literêre paradokse<sup>84</sup>.

Paradokse word verder

- logies,
- semanties en/of
- grammaties gegenerer.

Laasgenoemde drie onderskeidende kenmerke van paradokse druk primêr dié tipes paradokse se onvermoë om uit te druk, uit, en opereer vanuit die konvensioneel-konstitusionele grense van woorde volgens die reëls van grammatiese en logiese sinskonstruksies.

Hierteenoor toon filosofiese, religieuse en literêre paradokse die eienaardighede van konsepte "...which do not have neat boundary lines separating them in our mind but intermingle unashamedly with their opposites, and even require their opposites for definition and existence" (Kainz 1988:37). Kierkegaard (1975:3072-3) as 'n eksponent van religieuse paradoks, meen dat paradoks die Christelike geloof beskryf. In poësie word paradoks ook as essensieel beskou en in filosofie funksioneer paradoks as kritiek op bestaande betekenis en waardes. Hoewel Kainz (1988:39-40) meen dat slegs filosofiese paradokse betekenis en

---

<sup>84</sup> Die 'ryk' beskrywing van paradoks in hoofstuk 4.3 stem met hierdie drie tipes paradokse ooreen.

waardes bevraagteken, is dit ook die taak van paradoks in die Christelike geloof.

Volgens Kainz (1988:40) berus filosofiese paradoks op argument, konseptualisering, diskursiwiteit en operasionaliseerbaarheid/demonstrasiewaarde. Literêre paradoks berus op insig en intuïsie en estetiese aanspraak, terwyl religieuse paradoks op 'n geloofsisteem of mistieke ervarings en/of 'n toestand van 'verligting' berus. Hierdie onderskeiding is oorvereenvoudig aangesien daar ook argument in godsdienste ter sprake is, en die paradoks in die Christelike geloof baie te doen het met die bevraagtekening van bestaande waardes en betekenis.

Miskien geld Kainz se redenasie ten opsigte van godsdienstige paradokse in die algemeen, naamlik dat dit op 'n geloofsisteem berus, maar dan kan filosofiese argumentasie nie waardevry en sonder 'n tipe geloofsisteem (hoewel anders as 'n godsdienstige geloofsisteem) opereer nie.

Die tipe geloofsisteem waarop religieuse paradokse berus word deur Tillich beskryf as een wat gewone menslike ervaring en verwagting oorskry (Stenger in Hummel 1995:227). Stenger (in Hummel 1995:227) stel dit meer spesifiek so: "The theological paradox refers to the breaking in of the unconditional in the conditioned, with special focus on the New Being in Jesus the Christ..." Vir Tillich, soos vir my is religieuse paradokse meer as net 'n linguïstiese manier om God se verborgenheid (misterie) uit te druk. Religieuse paradoks "...stems from the ontological reality of the intersection of the unconditional and the conditioned reality experienced by humans in their finite context" (Stenger in Hummel 1995:230).

Watzlawick et al. (1967) deel paradoks op in drie kategorieë vlakke om dit verstaanbaar te maak. Cohen (1982:7) verduidelik Watzlawick et al. (1967) se vlakke van paradoks, te wete:

- *teenstrydighede* (antinomieë),
- *semantiese paradokse* en
- *pragmatiese paradokse*.

'n Antinomie is 'n paradoks wat in 'n formele sisteem tot uiting kom, byvoorbeeld in logika of wiskunde, waar teenstrydighede voorkom te midde konsekwente postulate. Antinomieë stem grootliks ooreen met die filosofiese paradokse waarvan Kainz (1988) praat. Semantiese paradokse is kommunikatiewe paradokse wat kontrasterende boodskappe bevat, byvoorbeeld

die sin "Ek jok", wat 'n *objekvlak* en 'n *metavlak* bevat. Hierdie verklaring is op objekvlak 'n leuen, en dus is die verklaring vals. Semantiese paradokse stem ooreen met die tweede groepie paradokse waarvan Kainz (1988) praat. Pragmatiese paradokse verwys na die dubbelbinding tegniek waar eerstens 'n verhouding van lojaliteit bestaan, tweedens is daar die teenstrydige opdrag, en derdens kan die opdrag nie uitgevoer word nie, of uitgevoer word sonder om dislojaal te wees nie.

#### 4.4.2 PARADOKSALE INTERVENSIË

Seltzer (in Shoham-Salomon et al. 1989:590) verwys na *paradoksale intervensie* as die groot verskeidenheid terapeutiese opdragte en voorskrifte met die gemene kwaliteit van afwysing van verandering om verandering sodoende te bewerk. Watzlawick et al. (1967:24) poog om paradoksale intervensie te verduidelik deur na die term *therapeutic double bind* te verwys. Hierdie dubbelbinding is die spieëlbeeld van die patogene dubbelbinding. Gregory Bateson was die hoof van die Palo Alto-groep wat die effekte van paradoks in menslike interaksie en kommunikasie vir die eerste keer sistematies bestudeer het. Dit het gelei tot die teorie van dubbelbinding van skisofrenie in 1956. Deur die voorskrif om aan te hou met destruktiewe gedrag, word die teenoorgestelde deur die kliënt gedoen, omdat hy 'direkte bevel' verontagsaam.

As paradoksale kommunikasie die vermoë het om mense mal te maak, dan kan dit ook gebruik word om mense te help genees (Watzlawick, Weakland & Fisch 1974; Haley 1963; Watzlawick et al. 1967). Watzlawick et al. (1967:240) stel twee moontlike gevolge van 'n paradoksale voorskrif voor. Wanneer die persoon die simptoom op bevel verminderd toon, ontstaan daar 'n gevoel van beheer daarvoor wat veroorsaak dat die verandering stabiliseer. Die kliënt kan die simptomatiese gedrag verhoog maar omdat dit deur die terapeut voorgeskryf is, word dit geherformuleer as die kliënt se vermoë om die terapeut se voorskrif te gehoorsaam, in plaas van onbeheersde simptomatiese gedrag. Watzlawick et al. (1967:241) stel dit so: "...changed if they do and changed if they don't".

Omer (1986:580) maak paradoksale intervensie bruikbaar in die gewone gang van terapie. Hiervolgens word paradoksale intervensie in twee hoof elemente opgedeel: (1) die

voorskrywing van die simptoom wat die negatiewe nis tussen wil en doen aandui; (2) die inisiëring van verandering in die konteks waarin die simptoom voorkom. Hier word die onderlinge ondersteuning tussen simptoom en konteks verminder.

Paradoksale intervensie het dus te make met verandering op òf behavioristiese òf kognitiewe vlakke, dit wil sê in gedrag of in denke. Riordan et al. (1986:242) verskaf 'n operasionele beskrywing van die paradoksale tegniek of intervensie: "...any direct or defiance-based intervention which directs the client to stay the same, produce his or her presenting problem or symptom, or escalate the presenting symptom, within the context of the therapist-client relationship which is implicitly designated to alleviate, reduce, or remove the client's presenting problem or symptom" (vergelyk ook Haley 1963; Minuchin & Fishman 1986 en Watzlawick 1963).

Die vier basiese tipes paradokse in die toepassing van paradoksale intervensie is:

- voorskrywing van die simptoom,
- herformulering ('reframing') van die probleem,
- die gevaar om te verbeter en die
- 'Go Slow' paradoks (Riordan et al. 1986:242-246).

Taal is die uitdrukkingsmedium van paradoks soos wat dit in paradoksale intervensie voorkom, en hoewel meer aspekte betrokke is as net taal om die paradoksale intervensie te fasiliteer, word taalkonstruksie as die fundamentele draer van paradoks, en as die basis vir die paradoksale intervensie daargestel. Tot sover paradoksale intervensies.

#### **4.4.3 PARADOKS AS UITDRUKKING VAN DIE KOMPLEKSITEIT VAN BESTAAN**

Bahm (1979:66) sê die volgende oor die kompleksiteit van bestaan: "Existence is so complex that the human mind, which is less complex than the existence it seeks to understand, has to abstract from its experiences comparatively simple ideas that it then uses to symbolize general traits of existence." 'n Beskrywing van paradoks is 'n beskrywing van die kompleksiteit

van bestaan wat insigelf 'n paradoks is, omdat die kompleksiteit van bestaan nie genoegsaam beskryf kan word nie. Daarom sal 'n beskrywing van paradoks ook 'n beskrywing van die ongenoegsaamheid van ervaring/taal wees om die omvangrykheid van bestaan te probeer verstaan.

Die insig van DePryck (1993) vul Bahm se idees oor die kompleksiteit van bestaan aan. Stenger (in Hummel 1995:227) dui op die belang van die ontologiese en epistemologiese aspekte van die paradoks wat DePryck (1993) beskryf. Wat Bahm sê oor die 'abstraksie van ervaring in eenvoudige idees' verduidelik DePryck (1993:19) as die paradoks van 'n *toename in kennis*, naamlik "the certainty of uncertainty". Paradoks as die uitdrukking van die kompleksiteit van bestaan, word deur 'n toename in ons kennis, meer kompleks. Ons bewussyn van hierdie toename in kompleksiteit bring mee dat ons ook 'n dieper vlak van verstaan openbaar.

In aansluiting hiermee beskryf Magee (1993:162) paradoks as "...a contradiction that initially arrests analysis to provoke a higher order of awareness not bound by the limits of the original categories in conflict".

Die mens se bestaanskompleksiteit word veral deur sy geesdimensie aan die lig gebring. Daarom volvoer Fischer (1978:309) dat paradoks meer is as 'n literêre genre. Hy sê dat paradoks, soos wat dit in die Bybel voorkom 'n 'operating paradox' genoem kan word. Dit beteken dat paradoks die mens se verhouding met God daarstel. Die mens leer ken God in en deur paradoks, as beide God en die mens se karakter, hoewel nie dieselfde nie, maar wel neweskikkend. Ryken (1980) definieer paradoks as "...an apparent contradiction which, upon reflexion, is seen to express genuine truth". Lynch (1973:84) verwys in 'n tegniese sin na paradokse as "...the unexpected coexistence to the point of identity of certain contraries".

Die saambestaan tot op die punt van identiteit van kontraste beteken nie 'n statiese eenwording nie. Dit is die kenmerk van paradoks dat dit verder strek as die idee van "eenheid van teenoorgesteldes" wat by sommige Duitse Idealiste, Regse Hegeliane en Engelse Hegeliane ontstaan het. Paradoks beteken *eenheid-in-onderskeiding* en word moontlik gemaak deur die proses van selfbewuste refleksie (Kainz 1988:36).

Dat paradokse logies moet wees, maak sin. Die logika is egter as gevolg van die werkingsgerigtheid van die paradoks verhuul. Om dié rede kan van die voor- of alogiese



karakter van paradokse gepraat word (Du Toit 1984:185).

Du Toit (1984:185) verduidelik aan die hand van Joest se uiteensetting dat paradokse onderskei moet word in:

- logies-sintetiseerbare en
- logies nie-sintetiseerbare paradokse.

Die logies-sintetiseerbare paradokse los op omdat die teenspraak nie werklik is nie, dit is net oënskynlik. By logies nie-sintetiseerbare paradokse is die teenstelling werklik. Dit stem ooreen met die diaforiese metafoormodel wat poneer dat twee werklikhede wat afsonderlik verstaanbaar is, in verhouding paradoksale kenmerke aanneem, en in hierdie neweskikking die paradoksale behou (sien hoofstuk 3.2.5 vir verduideliking van die diafoor model). Die logies nie-sintetiseerbare paradoks is my keuse van die tipe paradoks wat menslike werklikheid omsluit en beskryf.

Paradokse kan positief (wanneer dit heilsame verandering tot gevolg het) of negatief (handhawing van die *status quo*) wees. 'n Negatiewe paradoks lei tot eerste-orde verandering wat impliseer dat "hoe meer iets verander, hoe meer bly dit dieselfde", terwyl 'n positiewe paradoks tot tweede-orde verandering lei, en meestal selfbewus en selfrefleksief gebruik word. Heilsame paradoks is die bewuste implementering van paradoks wat lei tot heilsame verandering<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Sien *funksie van paradoks* (hoofstuk 4.5) vir verdere toeligting oor heilsame paradokse.

#### 4.4.4 PLANK EN KAINZ SE IDEES OOR PARADOKS

Plank (1985:131) sit vier belangrike eienskappe van paradoks soos dit in spraakleer voorkom, uiteen:

Eerstens moet die identifikasie van die kontraste in paradoks aan beide terme reg verleen, dit wel sê albei terme moet integriteit vertoon. 'n Paradoks is diadies en behou die erns van albei terme.

Tweedens is inbegrepe in die gelyktydige bestaan van kontraste "...the perpetual and mutual qualification of both terms of the paradox...neither term is allowed autonomous or unqualified expression, for it always implies the intimate relation with the contrary" (Plank 1985:131).

Derdens is die onstabiele karakter van paradoks belangrik, en die feit dat die paradoks 'n "self-consuming artifact" is.

Die laaste eienskap van paradokse is dat dit 'n ontologiese 'lading' bevat. Plank (1985:132) sê: "Their presence in a text calls into question apparent perceptions of reality and with irony riddles the categories through which we would comprehend the paradoxical world."

Hoewel die vier eienskappe wat Plank noem in literêre werke van toepassing is, is die grondliggende beginsel in elk van hierdie eienskappe ook ten opsigte van taal in die algemeen van toepassing, en werp dit lig op die werkingsgerigtheid van die paradoksale aard van die werklikheid wat alleen maar deur taal *ver-taal* kan word.

Hierdie vier eienskappe van paradoks soos Plank dit gebruik stem ooreen met die 'pole' en hul 'dimensies' wat ek in *die aard van paradoks in filosofies-logiese lig beskou* (hoofstuk 4.3.2) bespreek. Bahm (1970:5-21) gebruik die terme teenoorgesteldes ('opposites'), komplementariteit ('complementarity') en spanning ('tension') om polariteit te verduidelik. Hy som polariteit op as "...two opposite poles sharing something in common called 'dimension'... each of the two as prior to each other, their independence and mutual negation, and their mutual dependence upon their common dimension" (1970:22).

Opsommenderwys stel ek die eienskappe van paradoks<sup>86</sup> soos volg:

- daar vind identifikasie van teenoorgesteldes (pole) plaas waar beide integriteit behou,
- komplementariteit is 'n gegewe (as die onophoudelike wederkerige kwalifisering van die teenoorgesteldes) en
- die spanning tussen teenoorgesteldes (pole) is 'n funksie van die uiteenlopende geneigdhede van pole wat 'n onstabiele en selfopnemende karakter openbaar.

Kainz (1988:37) noem die wederkerige kwalifisering van pole “mutual metamorphizing of opposites”. *Kwalifisering* beteken 'n ‘metamorfisering’ van elk van die teenoorgesteldes. Colie verduidelik hierdie ‘metamorfisering’ as paradoks wat bestaan

to reject such divisions as those between “thought” and “language”, between “thought” and “feeling”...In paradox, form and content, subject and object are collapsed into one, in an ultimate insistence upon the unity of being....One is forced to fuse categories, since paradox manifestly manages at once to be creative and critical, at once its own subject and its own object, turning endlessly in upon itself (Kainz 1988:37).

Die eienskappe wat Plank oor literêre paradoks meedeel stem ooreen met Bahm (1970) se uiteensetting oor polariteit, en met die positiewe, spesifieke en intrinsieke eienskappe van filosofiese paradoks volgens Kainz (1988:43) wat volg:

**i) ‘*Conjunctio oppositorum*’**

Jung noem hierdie eienskap van paradoks ‘syzygy’. Dit druk die gelyktydige vereniging (konjunksie) van idees uit, soos byvoorbeeld manlikheid en vroulikheid wat 'n eenheid-in-onderskeiding van die menslike persoonlikheid is.

---

<sup>86</sup> Met paradoks bedoel ek hier filosofiese, religieuse en literêre paradokse (soos vroeër beskryf) en ook logies nie-sintetiseerbare paradokse. Die idees van Plank (1985) en Bahm (1970) (soos vroeër bespreek) word in dié opsomming saamgevoeg.

**ii) Nie-visieuse sirkulariteit ('nonvicious circularity')**

Kainz (1988:43) noem voorbeelde van visieuse (skadelike) paradokse: die lieg paradoks, haarkapper paradoks en ander logiese of semantiese paradokse. Die paradoks waarvan hier gepraat word help om helderheid en klaarheid te bring. Dié paradoks beweeg in 'n anti-abstrakte rigting in die hantering van konsepte. Eksistensie en essensie is hiervolgens nie skeibaar en onafhanklik van mekaar nie. Hegel verduidelik dit deur na die positiewe en negatiewe pole in 'n elektriese stroom te verwys. Nie-visieuse sirkulariteit stem ooreen met die komplementêre onophoudelike wederkerige kwalifisering van teenoorgesteldes.

**iii) Dinamiese transendensie**

Die teenstelling is nie staties nie, maar wel konstruktief en 'n dinamiese korrelasie wat herinner aan die paradigmatische interverwantskap binne die selfbewuste persoon tussen die 'ek' en die 'my'. Kainz (1988:44) sê van hierdie dinamiese transendensie wat deur selfbewussyn tot stand kom die volgende:

The mind which grasps, on the paradoxical level, the union of being and nothingness, essence and existence, appearance and reality, ignorance and knowledge, domination and servitude, duty and happiness, etc., is set in motion, so to speak, to reproduce intellectually the actual reciprocity that obtains between various opposites, as soon as we release them from that more isolated segregated state that is (paradoxically) a prerequisite for its own transendence.

Hierdie derde punt van Kainz hang saam met die derde geïntegreerde punt van Plank en Bahm gesamentlik, naamlik dat die spanning tussen teenoorgesteldes die uiteenlopende geneigdhede van pole is en dat dit nie 'n statiese spanning is nie, maar juis dinamies en onstabiel. Dit gee aanleiding tot 'n selfopnemende (self-consuming) karakter wat ook *self-transendensie* genoem kan word.

**iv) Demonstratiewe krag**

Plank se vierde eienskap van die ontologiese lading wat paradokse bevat stem ooreen met Kainz se vierde eienskap ten opsigte van filosofiese paradokse, naamlik demonstratiewe krag ('demonstrability'). Dit is deur demonstrasie wat daar verwys word na die realiteit en dit dus ontologiese krag toon. DePryck (1993) is ook van mening, saam met Plank en Kainz, dat

paradokse ontologies is (vergelyk Stenger in Hummel 1995:227-8).

Vervolgens gee ek in kriptiese tabelvorm die ooreenstemmende eienskappe van paradoks soos dit gesamentlik in Bahm (1970), Kainz (1988) en Plank (1985) se idees na vore kom:

### Ooreenstemmende eienskappe van paradoks

BAHM	KAINZ	PLANK
Twee opponerende pole Onafhanklik van mekaar Wedersydse negasie	'Conjunctio oppositorum'	Identifikasie van kontraste Beide behou integriteit
Komplementariteit	Nie-visieuse sirkulariteit	Onophoudelike wederkerige kwalifisering van teenoorgesteldes
Wedersydse afhanklikheid van gemene dimensie	Dinamiese transendensie (selftransendensie)	Onstabiel en selfopnemend
Samestelling ('Organicity')	Demonstratiewe krag	Ontologiese lading

Ter illustrasie van paradoks soos ek dit hier beskryf, gee ek die Bybelgedeelte van 1 Korintiërs 1:18-31<sup>87</sup> weer:

*<sup>18</sup>Die boodskap van die kruis van Christus is wel onsin vir dié wat verlore gaan, maar vir ons wat gered word, is dit die krag van God. <sup>19</sup>Daar staan tog geskrywe:*

*"Die wysheid van die wyses sal Ek vernietig, en die geleerdheid van die geleerdes sal Ek tot niet maak."*

<sup>20</sup>Waar is die wysgeer van hierdie wêreld nou? Waar die skrifgeleerde? Waar die slim woordvoerder? Het God nie die wysheid van die wêreld tot onsin gemaak nie? <sup>21</sup>Dit was die bedoeling van God in sy wysheid dat die wêreld nie deur geleerdheid tot kennis van God sou kom nie. Daarom het God in sy goedheid besluit om deur die prediking wat vir die wêreld onsin is, dié te red wat glo. <sup>22</sup>Die Jode vra wondertekens en die Grieke soek wysheid, <sup>23</sup>maar ons verkondig Christus wat gekruisig is. Vir die Jode is dit 'n aanstoot en vir die ander is dit onsin, <sup>24</sup>maar vir dié wat deur God geroep is, Jode sowel as Grieke, is Christus die krag van God en die wysheid van God. <sup>25</sup>Wat vir die wêreld die onsin van God is, is groter wysheid as die wysheid van mense, en wat vir die wêreld die swakheid van God is, is groter krag as die krag van mense<sup>88</sup>.

<sup>26</sup>Dink maar net, broers, aan wat julle was toe julle geroep is. Volgens die opvatting van mense was daar nie baie geleerdes of baie invloedrykes of baie mense van aansien onder julle nie. <sup>27</sup>En tog, wat vir die wêreld onsin is, het God uitgekies om die geleerdes te beskaam; wat vir die wêreld swak is, het God uitgekies om die sterkes te beskaam, <sup>28</sup>en wat vir die wêreld sonder aansien of betekenis is, ja, wat niks is nie, het God uitgekies om wat iets is, tot niet te maak. <sup>29</sup>Voor God het geen mens dus iets om op te roem nie. <sup>30</sup>Aan God is dit te danke dat julle met Christus Jesus verenig is. Hy het vir ons geword die wysheid wat van God kom: die vryspraak, die heiliging en die verlossing. <sup>31</sup>Daarom, soos daar geskrywe staan:

*“Dié wat wil roem, moet in die Here roem.”*

Die integriteit van beide terme<sup>89</sup> in die paradoks in hierdie gedeelte waar Christus 'n “aanstoot” (stuikelblok) (vers 23) en die “krag en wysheid van God” (vers 24) is, word behou. Plank (1985:132) sê in terme van hierdie paradoks dat “...suffering remains what it appears to be, only, in light of the cross, what it appears to be is not all that it is”.

Die volgehoue wedersydse kwalifikasie van die polêre terme van die paradoks wat 1 Korintiërs 1 uitdruk, naamlik wysheid en dwaasheid, swakheid en krag, word deurlopend deur die gedeelte gehandhaaf. Swakheid en dwaasheid bly wat dit is, maar God se aanspraak daarop maak dit meer en groter as wat dit in die wêreld is, soos die sekulêre mens daaroor

---

<sup>87</sup> Bybelgedeelte geneem uit die 1983 Afrikaanse vertaling.

<sup>88</sup> Die Ou Afrikaase vertaling (1953) gee hierdie vers (25) so weer: “Want wat dwaas is by God, is wyser as die mense; en wat swak is by God, is sterker as die mense.”

<sup>89</sup> Sien tabel hierbo vir 'n vergelyking van Plank met Kainz en Bahm in terme van hierdie illustrasie.

sal nadink.

Die paradoks in 1 Korintiërs is ook selfopnemend en onstabiel omdat die dieperliggende struktuur van die gedeelte die skrywer se bedoeling (wat deur die retoriese tegniek van paradoks uitdruk word), omkeer. Hierdeur ontstaan 'n dubbelparadoks: Paulus wil die skandaal van die kruis (vers 18) behou en so God se reddende krag demonstreer. Paulus wys op die domein van God se aktiwiteit naamlik menslike swakheid. Die teks wys derhalwe dat *die krag van swakheid nie swakheid is nie, maar krag*.

In die gedeelte kry swakheid en krag, en dwaasheid en wysheid ontologiese gewig deurdat die realiteit nie net is soos dit blyk te wees nie, naamlik net swak en dwaas, of net kragtig en wys nie. Die ontologiese gewig van paradoks kom in die onvanselfsprekendheid van realiteit na vore.

As die *verrassingselement* van paradoks in ag geneem word, dan val die opstanding van Jesus uit die dood (naamlik die boodskap van die kruis) beslis in hierdie kategorie. Die paradoks van die kruis word deur die opstanding van Christus uit die dood moontlik gemaak. Du Toit (1984:185) sê dat paradoks die onverwagte uitdruk. Dit wat eintlik gesê word, word in 'n raaisel gesê. Om dié rede sê Du Toit (1984:187) dat "God se openbaring is nie meer openbaring as dit so uitgespreek word dat dit in 'n teenspraakvrye koëksistensie tot die menslike werklikheid staan nie."

## 4.5 DIE FUNKSIE VAN PARADOKS

In hoofstuk 4.3.1 waar die taalaspekte van paradoks bespreek is, is gesê dat taal wyd beskryf, die verskillende taalwêreld 'n bewussyn van paradoks voorsien wanneer die verskillende taalwêreld 'in dans' met mekaar begin gaan, met ander woorde wanneer die verskillende taalwêreld sinvolle ooreenstemming en beter begrip van mekaar begin toon.

Menige wetenskaplike en skrywer het geskryf oor die verband tussen selfbewussyn en paradoks. So sê Magee (1993:162) dat 'n paradoks "...provoke a higher order of awareness". DePryck (1993:20) bevestig hierdie standpunt en voeg die rol van kennis by – ons is gelyktydig binne en buite die konteks van kennis, ons is objek en subjek van kennis. Die paradoksale is volgens DePryck (1993:80) 'simptome' van die eindpunt van kennis.

Paradoks in sy werkingsgerigtheid is gemik om 'n hoër-orde bewussyn te ontlok met die uiteindelijke doel om verandering te weeg te bring. Capps (1990:167) ondersteun hierdie uitgangspunt wanneer hy sê dat herformulering (herraming) as tegniek gebaseer is op die selfbewustelike gebruik van paradoks. Capps (1990:12-25) vertel dat herformulering tot 'n metode ontwikkel het, waar selfbewuste en intensionele gebruik van paradokse voorkom. Capps (1990) leun swaar op die werk van Watzlawick et al. (1974) wat 'n teorie van verandering sistematies formuleer, en dit filosofies verduidelik om sodoende die herformuleringsmetode sinvol daar te stel.

Watzlawick et al (1974:10-11) stel twee tipes verandering voor, naamlik *eerste-orde* en *tweede-orde*. Eerste-orde verandering is 'n verandering in 'n sisteem en tweede-orde verandering is verandering van die sisteem self. Die paradoks in eerste-orde verandering is dat hoe meer iets verander, hoe meer bly dit dieselfde. Dit hou verband met die algemeen geldende voorveronderstelling wat die Palo Alto-groep (Watzlawick, Weakland en Fisch) verwerp het, naamlik dat 'meer van dieselfde noodwendig beter is as minder van dieselfde'. Hierdie paradoks kom baie voor in eerste-orde verandering in die hantering van probleme. As 'n vriend byvoorbeeld 'af' voel dan word die teenoorgestelde van die 'af'-wees probeer. 'n Vriend probeer die depressiewe een 'op te beur'. Hierdie lyk soos 'n logiese oplossing. Inderwaarheid versterk hierdie implementering van die teenoorgestelde van die simptome of probleem baie keer juis die probleem, en kan later self problematies funksioneer.



Watzlawick et al (1974) onderskei tussen hindernisse ('difficulties') en probleme ('problems'). Hindernisse is 'n eksistensiële feit soos byvoorbeeld om te sterf. Probleme daarenteen word deur menslike sisteme in stand gehou en kan verander, soos byvoorbeeld onderdrukking en armoede. 'n Paradoks ontstaan wanneer 'n eerste-orde verandering op 'n tweede-orde vlak gepoog word, of andersom, wanneer 'n tweede-orde verandering op 'n eerste-orde vlak gepoog word. Hierdie wanhantering van die hindernisse noem Watzlawick en sy kollegas (1974) 'n *paradoks*.

Capps (1990:15) verduidelik die verskil tussen paradoks in eerste-orde verandering en in tweede-orde verandering chronologies soos volg:

The attempted solutions are inherently paradoxical and, incapable of producing second-order change. Instead, they imprison people in first-order change. When the paradoxical nature of these attempted solutions is revealed for what it is, a paradox, another paradox can be introduced that enables the desired second-order change to occur. In this case, the second paradox has practical or therapeutic effects.

Hieruit is dit duidelik dat nie alle paradokse heilsaam is nie. Sekere paradokse is verbloem en onherkenbaar, en het slegs eerste-orde verandering tot gevolg. Die tweede-orde paradoks is 'n selfbewuste gebruik van paradoks, en hierdeur word tweede-orde verandering bewerkstellig. Selfbewuste gebruik van paradoks lei tot 'n verdere paradoks, sodat van 'n 'paradoks van 'n paradoks', of 'n tweede-orde paradoks gepraat kan word, wat insgelyks ook lei tot tweede-orde verandering.

Paradokse bestaan onafhanklik van die menslike bewussyn daarvan. Die 'paradoks van 'n paradoks' is dat die *bewuswording* van paradoks die werkingsgerigtheid van die paradoks verander. Dit herinner aan die bevindings van die twintigste eeu soos byvoorbeeld Bohr en Heisenberg op die gebied van kwantum fisika, wat in die *Kopenhagen Interpretasie* tot uiting kom as "'n observerende sisteem verander die geobserveerde sisteem" (Kainz 1988:11). Die subatomiese deeltjies verander hul 'gedrag' in die prosedure van toetsing en waarneming deur die navorser. 'n Interessante vraag wat ontstaan is of paradokse se inherente werkingsgerigtheid nie bewuswording insigself is nie, met ander woorde bestaan paradokse nie juis sodat deur hul absurditeit en ongesofistikeerdheid, die mens bewus kan word dat die wêreld vol paradokse is nie, en om dan nog verder verandering te veroorsaak deur die einste proses van bewuswording, wat voorwaar 'n paradoks van 'n paradoks is?

As aanvaar word dat paradoks se funksie die proses van bewuswording en meegaande veranderinge van die *status quo* is, dan word die paradoksale van paradoks verder duidelik dat in die proses van selfbewuswording, selfrefleksie ook intree. Die paradoks van selfrefleksie lê in die gedagte dat selfrefleksie in refleksie op ander tot uiting kom. Hegel uiter dié gedagte in die inleiding van sy *The Phenomenology of Spirit*:

I distinguish myself from myself, and in doing so I am directly aware that what is distinguished from myself is not different [from me]. I, the selfsame being, repel myself from myself; but what is posited as distinct from me, or as unlike me, is immediately, in being so distinguished, not a distinction for me...Consciousness of an "other", of an object in general, is itself necessarily self-consciousness, a reflectedness-into-self, consciousness of itself in its otherness.

Die paradoks van bewussyn van ander is juis paradoksaal omdat dit 'n *selfrefleksiewe* hoedanigheid is.

Uit bogenoemde kan dit gestel word dat paradoks in sy werkingsgerigtheid selfbewussyn en selfrefleksie (selfverwysing) te weeg bring. Dit is hierdie selfverwysing van paradoks wat die subjek-objek onderskeiding ondermyn. Kainz (1988:26) vra of selfverwysing as oorsaak nie ook die oplossing van die 'probleem' van paradoks is nie. As dit so is, dan is dit weer eens 'n paradoks<sup>90</sup> deurdadig die probleem ook die oplossing is. Dit kan dus gestel word dat die *paradoks van 'n paradoks* in die selfverwysende bewuswording van die paradoks tot stand kom.

Gewone logika se probleem lê in die aanvaarding van paradoks, en daarom lê dit ten diepste in die selfverwysende en selfrefleksiewe aspek van bewussyn. Kainz (1988:27) sien selfbewussyn as die bron van selfverwysing en van 'n kiemkragtige teenstelling (of paradoks): "self-consciousness engenders self-reference and paradox and is perhaps the most fundamental of all paradoxes." Ek het egter self reeds geredeneer dat paradoks van so 'n aard is dat dit 'n hoër-orde bewussyn ontlok (tweede subparagraaf in hierdie (5.4) paragraaf). Daar moet egter onderskeid getref word tussen eerste-orde en tweede-orde paradoks. Selfbewussyn funksioneer nie in eerste-orde paradoks nie, maar die omvattende aard van paradoks, wat alle tipes en ordes paradokse insluit, is bewussyn- en selfbewussyn

---

<sup>90</sup> Hierdie is 'n goeie toonbeeld van *nie-visieuse sirkulariteit* (vergelyk hoofstuk 4.4.4 in dié verband).

genererend. Dit lei egter tot resiprositeit gesien in die lig van eerste en tweede-orde paradokse, omdat daar eers 'n paradoks (op die eerste-orde vlak) is. Bewussyn van dié paradoks volg dan waarna weer 'n paradoks (tweede-orde) ontstaan wat insigself weer tot verhoogde bewussyn lei in 'n terugkerende sirkelbeweging op die eerste paradoks.

Skematies kan dit so voorgestel word:

**paradoks > selfbewussyn > paradoks**

Vir paradoks om egter te kan bestaan moet daar 'n selfbewuste en selfrefleksiewe wese wees wat die skema as volg verander:

**selfbewussyn > paradoks > selfbewussyn**

Selfbewussyn maak die fusie van objek en subjek moontlik. Kainz (1988:27) stel dit so: "the conscious subject makes itself into its own object, or conversely, a particular type of object in the world grasps itself subjectively." Selfbewussyn maak die samevloeiing van gedagte konstrunkte soos subjek/objek, oorsaak/gevolg en identiteit/onderskeiding moontlik, en hierin setel die sentraliteit van paradoks (Kainz 1988:83-4). *Selfverwysing* en paradoksale opposisie is 'n *sine qua non* kondisie vir selfbewussyn.

*Hoekom is selfrefleksie so belangrik vir terapie?*

Selfrefleksie help my om my *eie* en ander se idees te bevraagteken (vergelyk Anderson 1997:ix). Die terapeut wat op 'n reis van postmoderne verhalende gesprekvoering gaan, en wat aan die gespreksgenoot as 'n reisgenoot dink, die outeur van sy/haar eie lewensverhaal, is verplig om (wat ek 'n paradoks noem) nie net die reisgenoot vrae te vra om ruimte vir hernude interpretasie te skep nie, maar heel eerstens ook homself af te vra hoekom dink ek só en só oor hierdie aangeleentheid. Die terapeut wat waarlik sy eie idees oor terapie en wat daarbinne aangaan kan bevraagteken, is, in my eie terme, 'n *paradoksale selfrefleksiewe terapeut*.

Vervolgens illustreer ek die funksionering van linguistiese sisteme in interaksie deur

*selfverwysende verhaling ('storying')*<sup>91</sup>. *Selfverwysende verhaling* beteken dat ek as terapeut die eerste gehoor ('audience') is wat dien as 'n klankbord vir die (selfrefleksiewe) verhaal wat die gespreksgenoot aan my vertel. Ek maak gebruik van die gesprekke wat ek met Gregory gehad het.

## **Die storie van Gregory**

*Gregory was opgeneem in Lapalamé Hulpsentrum*<sup>92</sup> *in Akasia vir dwelmafhanlikheid. Hy was een van 'n groepie tieners wat ek vir 'geestelike sessies' moes sien. Gregory het homself eenkant gehou in die groepbespreking, maar ek kon sien dat hy wel aandagtig luister. Hy wou egter aanvanklik nie insette in die gesprek lewer nie.*

*By 'n opvolg groepsgeprek het ek Gregory gevra om sy siening oor 'geestelike dinge' met die groep te deel. Elkeen in die groep kry 'n beurt om hul geestelike oriëntasie met die groep te deel. Ek vra die groep ook spesifiek dat elkeen se siening gerespekteer word. Gregory het toe begin vertel van Satanistiese praktyke waaraan hy deel gehad het. Hy het vertel hoedat hy aanvaarding by die Satanistiese groep gekry het teenoor sy hersaamgestelde gesin waar hy voel hy word verwerp en te vrede moet wees met die minste en slegste.*

*Gregory het gevra of hy my individueel kan sien. By 'n volgende geleentheid het hy my vertel van die 'demone' wat hom nog vashou terwyl hy besluit het hy wil die Satanistiese praktyke vir goed los. Ek het hom geleentheid te gee om op sy eie tyd en teen sy eie pas vir my te vertel hoe hy besig is om uit die greep van die 'demone' te kom en wat nodig is om dit heeltemal reg te kry. Ek het 'n gesindheid probeer toon waar ek deur my nuuskierigheid regtig meer wil hoor oor hoe hy dit ervaar om 'gebind' te wees en hoe hy reken hy vir goed 'los' kan kom.*

*In die opvolg individuele sessie het Gregory 'n storie van skuld begin vertel. Hy het 'n meisie (Christine) bevriend en mettertyd het hulle 'close' geraak. Hulle was saam in 'n 'Disco' en het albei Mandracks ingehad. Op die dansvloer terwyl hulle besig was om te*

---

<sup>91</sup> In die volgende hoofstuk brei ek uit oor die betekenis van *verhaal* in narratiewe terapie.

<sup>92</sup> Lapalamé Hulpsentrum vir tiener dwelmafhanlikheid word onder die vleuel van die Suid-Afrikaanse Nasionale Raad i/s Alkoholisme en Dwelmafhanlikheid (SANRA) by die Pretoria-Noord tak bedryf. SANRA te Akasia is bekend onder

*dans en Christine aanhoudend water gedrink het as gevolg van die gevoel van dors wat die Mandracks veroorsaak, het sy ewe skielik in mekaar gesak en beswyk. Die Disco eienaar was kort daarna op die toneel en het almal beveel om nie oor die voorval te praat nie. Die polisie en 'Paramedics' het ook opgedaag en Christine is dood verklaar.*

*As terapeut is ek 'n getuie van die skuld en pyn van hierdie storie. Ek is egter nie neutraal nie. Ek beleef iets van die angs en skuld van wat Gregory my vertel. Ek beleef die skok. Terselfdertyd hoor ek dat Gregory vir die eerste keer hierdie storie eksternaliseer (publiek maak) om homself vry te kry van die skuld en die pyn daarvan. Gregory vertel van nog gevalle. Hy vetel onder andere van die geval waar hy by 'n huis ingebreek het. Hy, saam met sy vriende het die inwoner van die huis vir geen spesifieke rede nie, amper dood geslaan voordat hulle met die gesteelde goedere weggejaag het.*

*Gregory kom in hierdie vertelling by 'n 'voller' verhaal uit deurdat hy nou beide verteller en die 'gehoor' van sy eie vertelling is. In sy vertelling van sy deelname en goedkeuring van hierdie gebeure is hy besig om vir homself en vir my te vertel "Dit moes nie my deelname en goedkeuring weggedra het nie." Ek stem met Gregory saam. Dit moes nie. As verteller en as 'gehoor' is Gregory die senior venoot. Sy eie simpatieke hoor van sy eie verhaal is meer betekenisvol as my hoor daarvan as terapeut. Ek gee hom volle geleentheid daarvoor. Ek luister op sy terme na wat hy wil vertel. Hiermee skep ek die nodige ruimte vir Gregory om sy eie 'gehoor' te wees en in die proses meegevoel en genade (vergifnis) vir homself te hê in sy vertelling.*

*In die proses van skuld, angs, meegevoel, genade vertel Gregory dat hy baie sleg voel oor die dinge wat "skeef" geloop het. Hy vertel dat hy "verantwoordelik" voel. Ek vra of die gebeure die ander partye ook so sleg laat voel en Gregory vertel dat dit die ander ouens min pla. Dit pla hom egter heeltyd. Ek vra of die feit dat hy sleg voel iets van hom as persoon sê? Hy sê dat dit wel sê dat daar dalk iewers in hom iets is wat goed wil wees en wat maak dat hy 'n normale lewe wil lei.*

*Deurdat ek as 'gehoor' optree kom die 'private' verborge gevoelens in die openbare arena van diskoers en skep dit die geleentheid vir Gregory om ook selfrefleksief sy eie gehoor te wees om na sy verhaal te luister. Die terapeutiese sisteem 'plaas' Gregory in*

*die posisie waar hy 'n persoon met 'n stem is wat gehoor kan word. Deur my eie selfrefleksie nooi ek Gregory uit om na homself op 'n nuwe manier te luister, om 'n 'gehoor' te wees in die skepping van sy 'self' waar moed en hoop 'n nuwe skuldvrye toekoms aanmoedig.*

Hierdie raamwerk van ko-konstruksionistiese 'verhaling' ('story telling') as uitgangspunt van ekosistemiese denke, bring mee dat daar soepelheid in die formulering van probleme en gezondheid ontstaan. Verandering is 'n proses wat insgelyks met probleemformulering en gezondheid holisties moet plaasvind. Dit beteken dat mense as lewende koöperatiewe deur interaksiepatrone 'n probleem kan skep, en sodoende 'n sisteem as etiket daaraan kan toevoeg om dit te regverdig. Gesondheid is insgelyks 'n etiket van 'n sosiaal-gekonstrueerde ooreengekome realiteit tussen koöperatiewes, net soos dit die geval is met probleme of psigopatologie.

In hierdie storie van Gregory vertel hy nie net sy storie nie, hy reflekteer ook daaroor en word so sy eie gehoor. As sy eie gehoor is hy in 'n beter posisie om nuwe betekenis op die nuwe voorkomende verhaal te gee. Freedman & Combs (1996:192) dui twee doelwitte in hul terapie aan wat ook hier van toepassing is. Eerstens gee dit aan gespreksgenote geleentheid om algemene opmerkings oor die gang van terapie te gee, en tweedens kan die terapeut hoor wat die gespreksgenoot se idees oor moontlike openinge ('possible openings') is en wat die betekenis daarvan vir hulle is.

*Selfverwysende verhaling* word goed saamgevat deur wat Anderson (1997:128) 'internal and external dialogue' noem, en die wisselwerking tussen dié twee. Gespreksgenote handhaaf elk 'n *interne dialogiese ruimte* met hom- haarself. As terapeut inisieer ek egter ook *eksterne dialoog*. Dit beteken dat ek ruimte skep vir eerstepersoonsverhale om vertel te word. Deur my interne dialoog te struktureer om voorveronderstellings te minimaliseer word eksterne (orale) dialoog meer effektief. Dit lei tot 'n verhoogde interne dialoog aan die kant van die kliënt deurdat die interne *monoloog* verruil word vir interne dialoog – as refleksie op die eksterne dialoog. Anderson (1997:128) stel dit so: "The voices shared inquiry process generates a similar internal process."

Die proses van veranderde interne dialoog loop oor in die eksterne dialoog waar die aanvanklike gehoor (gespreksgenote in terapie) as getuies hiervan optree en die alternatiewe

verhaal<sup>93</sup> dus versterk. Die alternatiewe verhaal word nog meer versterk in die interne en eksterne dialoog buite die terapie kamer. Anderson (1997:128) stel dit so: "Internal and external dialogue...allow people to talk with themselves and others differently outside the therapy room as well. This is part of the transformational capacity of dialogue and narrative." Net soos die gespreksgenoot word ek as terapeut ook beïnvloed deur die veranderde interne en eksterne dialoog wat tydens terapie ontwikkel. Dit sal my in ander gesprekke beïnvloed en as't ware deel word daarvan.

Hoe vind verandering dan plaas? Paré (1995:5)<sup>94</sup> sê dat die sosiaal-konstruksionistiese paradigma "emphasizes neither the biology of the observer nor the ontology of the observed world, focusing instead on knowledge as a function of communal textual interpretation". Verandering kan hiervolgens gesien word as 'n funksie van gemene (sosiale) werklikheidsinterpretasie. Verandering is dus nie alleen afhanklik van 'n verandering van die belewenis van die wêreld wat ons kan ken (epistemie) nie. Dit is ook nie alleen afhanklik van 'n veranderde beleving van wat die werklike werklikheid (ontologie) is nie. Verandering het ten diepste te make met 'n verandering in die sosiaal veranderde interpretasie van tekste/stories. Dit is op die tekste/verhale van menslike taalsisteme wat ek nou op gaan klem lê.

---

<sup>93</sup> Ek verduidelik my narratiewe benadering meer volledig in die volgende paragraaf (4.5.1) waar ek die betekenis van *alternatiewe verhaal* duidelik sal maak.

<sup>94</sup> Müller (1996) maak ook van hierdie aanhaling gebruik. Sien hoofstuk 1.6.4 vir die verwysing.

#### 4.5.1 DIE FUNKSIONERING VAN *TERAPEUTIESE PARADOKS* BINNE MY NARRATIEWE BENADERING MET VERWYSING NA VERSKEIE POSTMODERNE NARRATIEWE “MODELLE”

Nadat ek die aard en funksies van taal, hoop en paradoks onderskeidelik bespreek het in hoofstukke twee, drie en die eerste gedeelte van vier, en ook die verband tussen taal en hoop met paradoks, bespreek ek nou die belang van *terapeutiese paradoks* vir die moontlike fasilitering van hoop in die pastorale gesprek. Ek lê die verband tussen dié drie sake, naamlik taal, hoop en paradoks, met *terapeutiese paradoks*. Dit doen ek vanuit my raamwerk wat die interspel tussen kritiese realisme en sosiale konstruksionisme veronderstel.

Postmoderne narratiewe benaderings/modelle wat in hierdie hoofstuk 'n rol speel is:

- Die model van Harlene Anderson (1997)
- Die model van Freedman en Combs (1996)
- Die model van Julian Müller (1996, 2000)
- Die model van White en Epston (1990)
- Die modelle van Monk, Winslade, Crocket en Epston (1997)
- Die model van Parry en Doan (1994)

Ek maak ook van die werk van Alice Morgan (2000) in hierdie hoofstuk gebruik. Sy sit 'n 'maklik verstaanbare' inleiding tot narratiewe terapie uiteen, waar sy gebruik maak van dié werk wat White & Epston (1990)<sup>95</sup> begin het, sowel as van hul latere werke. Morgan verwys

---

<sup>95</sup> 'n Vroeër werk van White & Epston (1989) getiteld *Literature means to therapeutic ends*, is die 'voorbrand' vir hul klassieke werk *Narrative means to therapeutic ends*.



ook na ander narratiewe terapeute wat op die toneel van narratiewe terapie verskyn het en 'n impak op die verdere verloop van die professie gemaak het.

#### 4.5.1.1 MY PASTORAAL-NARRATIEWE BENADERING

Sommige skrywers wil vir beide die subjektiewe en objektiewe dimensies van die realiteit voorsiening maak, en kom met 'n *ko-konstruksionisme* na vore (Speed 1991:401-8). Ek sluit hierby aan en meen dat sosiaal gekonstrueerde werklikhede altyd "ko" werklikhede is. Dit is *neue* geskikte werklikhede wat deur *saamwerkende* narratiewe interaksie tot stand kom (vergelyk Morgan 2000:3). Elke persoon vorm sy/haar realiteit in koöperatiewe interaksie met ander. 'n Multiversum van realiteite bestaan (vergelyk Freedman & Combs 1996:34), maar deur die sosiale konstruksie van 'n gedeelde realiteit is daar 'n voortdurende wedersydse beïnvloeding van mekaar se stories.

Lester (1995:32) antwoord die *hoekom* vraag oor die uniekheid van elke persoon se realiteitsinterpretasie en betekenistoeseegging aan die wêreld rondom ons:

Most social construction theorists believe that language is the key. Since we must describe and interpret our experience through communication, language is the central process through which reality is constructed. This concept fits well with narrative theory, which establishes that the process of narrative structuring enables us to make sense of the world. We turn various pieces of sensory data into the form of story in order to grasp its meaning. We bestow meaning upon the sensory data through the narratory principle.

Dié narratiewe beginsel bied die mens die geleentheid om verlede met toekoms te integreer in 'n betekenisvolle hede. Lester (1995:27) haal Sarbin (1986:89) aan wat die narratiewe beginsel verduidelik: "Human beings impose structure on the flow of experience...[they] think, perceive, imagine, and make moral choices according to narrative structures." Narratief bind gebeure in 'n betekenisvolle geheel. Dit dui die sin van *konneksies* aan, en sodoende ontstaan 'n beweging deur tyd heen wat uiteindelik ook 'n doelwit moontlik maak. Narratiewe teoretici is dit eens dat die hele konteks van 'n persoon se lewe in ag geneem moet word as gedrag geëvalueer word. Dit stem ooreen met Müller (1996) se eko-hermeneutiek. Aksies vloei spontaan voort uit 'n persoon se intensies, motiewe, passie(s) en doelwitte. Vos

(1996:32) sê aansluitend hierby dat “die narratief (is) ’n spesifiek beeldende omvorming van handeling as ’n wyse van verstaan.”

*Narratief* word as ’n metafoor vir storievertelling aangewend (vergelyk Anderson 1997:212). Narratief is egter meer as net ’n metafoor vir storievertelling, dit is ’n *refleksiewe twee-rigting diskursiewe proses* (Anderson 1997:213). Hiermee word gesê dat die mens sy lewe as verhaal lewe (vergelyk White 1993:36). Dit hou meer in as Jean-Paul Sartre se mening dat die mens sy lewe leef *asof* hy/sy besig is om ’n storie te vertel. Stories konstrueer ons ervaringe en dien as basis vir enige verstaan. Dit is om dié rede dat Freedman & Combs (1996) sê dat as taal ons werklikhede skep, “they are then kept alive and passed along in the stories that we live and tell.” As terapeut wil ek meer weet van die stories wat in terapie vertel word op die wyse wat die gespreksgenoot verkies om dit te vertel. Vrae soos *moet ons nog hieroor praat of stel jy meer belang in...?* is derhalwe vrae wat die gespreksgenoot se keuses eer. Deur voorkeur te gee aan die gespreksgenoot se verhaal voorkeure, gee ek uitdrukking aan die saamwerkende hoedanigheid (‘collaboration’) wat eie is aan narratiewe terapie (vergelyk Morgan 2000:3).

Deur die *bewuswording en aanvaarding* van die paradoksale gerigtheid van die lewe, soos dit deur narratiewe taalkonstruksie uitgebeeld word, kan die terapeut die gespreksgenote help om hulle *kern narratiewe* tot meer hoopvolle stories om te bou. Die ‘kern narratiewe’<sup>96</sup> waarvan ek hier praat word deur Lester (1995:30) beskryf as “the central interpretive theme that provide individual or system with an overarching structure (composed of numerous smaller stories) that organizes and makes sense out of a particular aspect of the human condition”, en ook “our sense of self, our identity, is built piece by piece as we form our experiences into stories and then integrate these stories into our ongoing core narratives.” Die gespreksgenoot se kern narratief ondergaan verandering as sy/haar waardes, doelwitte en unieke karaktertrekke in die proses van hervertelling verander.

My lewe as ’n storie van *paradoks*, het my gehelp om heling en bevryding van stories wat oorlaai is met skuld, ang, en hooploosheid, te kry. Ek vertrou dat *terapeutiese paradoks* as my sentrale interpretatiewe tema (wat dien om ’n oorkoepelende struktuur daar te stel om sin en betekenis uit die meer spesifieke gebeure in my lewe te put), moontlik kan bydra om

---

<sup>96</sup> ‘Kern narratief’ soos ek hier beskryf stem ooreen met ‘persoonlike narratief’ wat ek in hoofstuk 1.7 se inleiding beskryf. ‘Kern narratief’ soos ek hier beskryf hou egter verband met die drie ‘kern narratiewe’ soos ek dit in hoofstuk 1.7

ruimte te skep vir gespreksgenote om alternatiewe verhale van hoop te begin vertel. Dit doen ek deur in 'n verhouding van saam-soek-na-die-oplossende-waarheid, met gespreksgenote te tree.

As pastor beteken saam-soek-na-die-oplossende-waarheid nie dat ek die Bybelse verhaal op 'n dwangmatige wyse in terapie gebruik om korrektiewe aan mense se verhale aan te bring nie. Sodanige lineêre gebruik van die Bybel sluit ontmoeting en betrokkenheid van die onderskeie verhale uit. Ek is oortuig dat die Bybelse verhaal wel hoop kan bring vir die “doodloopstraat” verhale wat mense in hul wanhoop vertel. Ek stel egter belang in maniere hoe die Bybelse verhaal en mense se lewensverhale werklik kan *ontmoet* en *versmelt*. Dit is alleen in hierdie ware ontmoeting dat nuwe betekenis (met 'n ewigheidsdimensie) gegenerer kan word.

Die fasilitering van ware ontmoeting en versmelting tussen die Bybelse verhaal en dié van gespreksgenote, beteken insgelyks ook *ware* ontmoeting tussen pastor en gespreksgenote (Bons-Storm 1989:63). Volgens Bons-Storm ontmoet twee lewenslyne in punt X van die hermeneutiese sirkel, die kruispunt. Die twee hermeneutiese prosesse wat Bons-Storm (1989:63) uiteensit, is die soek na insig in die persoonlike ervaringswêreld, in die een sirkel, en die verstaan van die oorlewering aangaande God en sy Woord in die tweede sirkel. Om sinvolle gesprek te fasiliteer moet daar 'n *gedeelde nou* tussen die pastor en gespreksvennoot ontstaan. Daar moet ooreenstemming tussen die twee sirkels (beide pastor en gespreksgenoot) ontstaan om die *nou* te deel. Hulle moet dus dieselfde taal praat.

Op die punt van ooreenkoms, van instemming en saamstemming, ontstaan 'n 'energieveld' wat die geleentheid vir paradoks oopstel. Die tweede hermeneutiese proses, naamlik God se Woord, is hier van groot waarde, aangesien God as Skepper die oorsprong en instandhouer van die paradoksale werklikheid is. Die raakpunte tussen die oorlewering van God se verhaal in die Bybel met die gespreksgenoot s'n en my eie is veral bydraend tot die proses van generering van alternatiewe verhale. Natuurlik is daar 'n wisselwerking tussen die bogenoemde twee prosesse, en juis daarom moet my eie ervaringswêreld ruim voorsiening maak vir hervertelling in die pastorale gesprek.

Die oplossende waarheid vind plaas daar waar ontmoeting plaasvind tussen mense se

noodverhale en God se verhaal. Navone (soos aangehaal deur Van den Berg 1998:69) verduidelik die belang van die Bybelse verhaal oor Jesus Christus: "The Gospel truth of the Christ story is the ultimate possibility for every life story. It has become a part of the world story; it is the part which the New Testament compares to the salt which gives the whole its flavour." In my narratiewe benadering is die paradoksale van die ontmoeting en versmelting van verhale veral van belang. Dit kry vervolgens aandag.

#### 4.5.1.2 VERHALENDE GESPREKVOERING (NARRATIEWE TERAPIE) IN TERME VAN PARADOKS<sup>97</sup>

### Verhalende gesprekvoering

Daar word in die postmoderne, verhalende, eksosistemiese/eko-hermeneutiese raamwerk uitgegaan van die idee dat terapie gesprekmatig verloop (vergelyk hoofstuk 1.6.7). Deur verhalende gesprekvoering verkry die werklikheid 'n oopeindigende karakter. Dit beteken dat mense deur inligting uitruiling hul posisies voortdurend kan verander. Dit wat problematies voorkom kan opgelos word deur dit in 'n ander lig te plaas (vergelyk Anderson & Goolishian 1988). Nie net verloop terapie gesprekmatig nie, maar die gesprek is *in sigself* terapeuties as 'n linguistiese/taal fenomeen, omdat dit 'n betekenis-genererende proses is (Anderson 1997:109).

In die teorie van linguistiese sisteme word betekenis deur kommunikasie gekonstrueer. Narratiewe is by uitstek konstruerende aktiwiteite wat persone effektief laat kommunikeer. Deur my nie-weet posisie en nuuskierigheid wil ek ruimte skep vir disfunksionele verhale (probleem verhale) om weer funksioneel te raak. Lester (1995:104) sê dat die toekoms-storie van die kliënt wat disfunksioneel geraak het, so geword het as gevolg van die 'world of conversational narrative', en daarom moet verandering en groei dienooreenkomstig in die konteks van gesprekvoering plaasvind.

---

<sup>97</sup> Terme wat ek in die paragraaf oor filosofiese paradoks verduidelik het, 'vertaal' ek hier (sien subopskrifte) in terme van narratiewe terapie. Ek gebruik die terme van Kainz, gerieflikheidshalwe, soos bespreek in hoofstuk 4.4.4 (sien die

Die tipe gesprekvoering wat ek in terapie by gespreksgenote mee betrokke raak, word raakgevat deur die naam wat Müller (1996:100) sy narratiewe model gee, naamlik *narratiewe betrokkenheid*. Die gespreksagenda wat Müller (1996:100; 2000:72-3) uiteensit toon vyf groot bewegings:

- die noodverhaal
- die verledeverhaal
- verduisterde toekomsverhaal
- herstrukturering (of eerder hervertelling)<sup>98</sup> van die verledeverhaal
- en 'n verbeelde toekomsverhaal

In hierdie model van Müller word die verduisterde toekomsverhaal deur hervertelling van die verledeverhaal gerekonstrueer (verbeeld) tot 'n nuwe hoopvolle verhaal. Die verband tussen taal en herstrukturering stel Müller (1996:129) as volg: "Deur taal op 'n *sekere wyse* in die terapeutiese situasie te gebruik, vind daar herstrukturering en uiteindelik rekonstruksie plaas" [kursivering myne], en ook "Die terapeut moet verstaan en kommunikeer in die kliënt se taal, aangesien daardie taal die metafoor is waarin die kliënt sy/haar ervaringe uitdruk."

Die verhalende aard van menswees word omskryf in die konsepte wat White & Epston (1990) in hul pioniersmodel van narratiewe terapie aanwend. Dit sluit aan by die model van narratiewe betrokkenheid wat Müller (1996, 2000) uiteensit en uitbrei. Daar is bepaalde *absolute* waarheidsverhale wat deur die Westerse wetenskap op die mens as normatief afgedruk word (White & Epston 1990:74). Dit plaas die individu in 'n posisie waar hy/sy 'n objek is. Deur weg te doen met hierdie oriëntering en eerder die patrone en interverwantskappe tussen die terapeut en die gespreksgenote raak te sien, of beter gestel, om mense-in-samesyn-patrone te ervaar, kan die normatiewe stories met hul dwangmatige *objektivering* verruil word vir *alternatiewe verhale*, waar die probleem-versadigde oor-en-oor vertelde lewensstories deur hervertelling nuwe betekenis verkry (White & Epston 1990:15).

---

tabel). Die terme wat Bahm en Plank, soos die tabel aandui, is ook van toepassing.

<sup>98</sup> Ek dui ook die term *herstrukturering* aan om die verband tussen dié term en die nuwere meer spesifiek narratiewe term *hervertelling*, aan te dui.

'n Aanduiding van die noodsaaklike elemente van verhalende gesprekvoering kan ooreenkomstig White & Epston (1990) se model kortliks soos volg weergegee word:

- Kartering ('mapping') van die probleem
- Eksternalisering van die probleem
- Skep van unieke uitkomst (‘unique outcomes’)
- Konstruering van 'n alternatiewe verhaal

Vir my is al hierdie elemente van belang om die paradoks van die narratiewe benadering uit te lig. Die subopskrifte wat in hierdie subparagraaf volg dui die progressiewe gang van verhalende gesprekvoering aan in terme van die elemente wat White en Müller (soos hierbo aangedui) op klem lê. Die kartering van die probleem word ook die “statement of position map” genoem (Morgan 2000:44). Dit is tydens hierdie eerste fase wat die probleem 'n naam gegee word wat pas by die kliënt se ervaring van die probleem. Die effek(te) van die probleem, sowel as 'n evaluasie van die effek en 'n regverdiging (verduideliking) van die evaluasie vind alles tydens die “statement of position map” plaas. Soos die probleem gekarteer word, word die alternatiewe verhaal ook gekarteer. Hierdeur word die alternatiewe verhaal “aangedik” (vergelyk Morgan 2000:70). Die spanning tussen die twee tipes karterings maak deel uit van die paradoks van die narratiewe benadering. In die bladsye wat volg brei ek meer volledig hieroor uit.

*Dekonstruksie* is die proses waar terapeute die gelowe, idees en praktyke van die wyer kulturele milieu waarin die gespreksgenoot hom/haar bevind, ‘uit mekaar uit trek’ (vergelyk Morgan 2000:45). Dit is baiekeer hierdie absolute waarheidsverhale, of soos Morgan (2000:46) sê, “taken for granted truths” van die wyer kultuur wat die probleem en die probleem verhaal van die gespreksgenoot in stand hou. Deur dekonstruksie word die manier hoe hierdie dominante verhale gekonstrueer is, meer *deursigtig* vir die gespreksgenote (vergelyk White 1993:35).

‘Storie’, soos ek daaraan dink as narratiewe terapeut, bevat gebeurtenisse wat mekaar oor tyd heen opeenvol ooreenkomstig 'n *plot* (vergelyk Morgan 2000:5). Daar is 'n dominante storie en 'n dominante plot, maar ook 'n (potensiële) alternatiewe storie (counter-plot) en alternatiewe plot. Die nuwe betekenis wat in terapie gegenereer word, sluit *beide* die dominante storie/plot *en* die alternatiewe storie/plot in. As narratiewe terapeut wil ek saam

met my gespreksgenote hul stories oor hul lewens en verhoudings eksploreer op soek na nuwe betekenis – maar nie sommer enige alternatiewe storie nie. Dit moet 'n storie wees “that are identified by the person seeking counselling as stories by which they would like to live their lives (Morgan 2000:14). As terapeut met ‘attenas’ vir die *paradoksale*, stem ek met Morgan (2000:8) saam as sy sê dat “[n]o single story can be free of ambiguity or contradiction and no single story can encapsulate or handle all the contingencies of life”.

Saam met Morgan (2000:2) stel ek veral die beginsels van *nuuskierigheid* ('curiosity') en die *nie-weet posisie* (“always asking questions to which you genuinely do not know the answers”) as bepalend vir 'n narratiewe benadering tot terapie. Met die implementering van hierdie beginsels help ek die kliënt om “experience-near” beskrywings te maak. (Die betekenis van terme wat ek hier gebruik sal gaandeweg meer duidelik word.)

### **‘Gapings’ in die verhale wat vertel word en die ‘eksternalisasie van die probleem’ – *conjunctio oppositorum*<sup>99</sup>**

*Gapings* in verhale beteken dat daar ruimtes is wat nie sin maak ten opsigte van hoe 'n persoon sy of haar beleefde realiteit verstaan nie. Dit is meestal die internalisering van die dominante verhale van die professionele gemeenskap wat 'n persoon gapings in sy of haar verhaal laat beleef. Met *internalisering* word bedoel dat die dominante storie wat deur gesagstrukture en professionele lui daargestel word, as die absolute werlikheid beleef word. White & Epston (1990:13) meen dat hierdie dominante verhale as probleemskeppe hoedanigheid, deur eksternalisasie verruil kan word vir wat 'n *alternatiewe storie* genoem kan word. Behalwe vir die gapings in die gespreksgenoot se verhaal insigself, kan daar 'stiltes'<sup>100</sup> ontstaan in die terapeut se interpretasie, as dit wat die gespreksgenoot vertel het, nie vertaal kan word in die terapeut se taal nie. Deur *uitbundige* en *ontoereikende* vrae te vra, word die 'stiltes' tussen gespreksgenote oorbrug, en kan die gapings in die gespreksgenoot se storie makliker ingevul word met 'n alternatiewe verhaal.

---

<sup>99</sup> Hierdie term wat ek in hoofstuk 4.4.4 as deel van filosofies-logiese paradoks bespreek, gebruik ek hier in terme van narratiewe terapie (sien die tabel aan die einde van hoofstuk 4.4.4) .

<sup>100</sup> sien hoofstuk 2.2.1 vir die gebruik van hierdie term.

Wat geld ten opsigte van die dinamiese aard van taal, naamlik dat elke taaluiting in 'n sin *meer sê as wat dit wil sê* sowel as *minder sê as wat dit wil sê* (vergelyk hoofstuk 2.2.1), geld ook ten opsigte van ons narratief-ingekeurde lewens. Daar is altyd gebeure wat nie “verhaal” word nie (vergelyk Freedman & Combs 1996:32). Daar is ander gebeure wat “te veel praat”, soos die probleem-versadigde verhale. Om 'n verhaal “meer te laat sê as wat dit sê”, beteken “highlighting different, previously un-storied events or by taking new meaning from already-storied events” (Freedman & Combs 1996:32). Die dominante (kulturele) stories wat 'n persoon se ervaring *gemarginaliseer* het en hom/haar *ontmagtig* het, word deur die fokus ('highlighting') waarvan Freedman en Combs praat, gedekonstrueer.

*Eksternalisasie* hou in dat die probleem as't ware gesien word as iets wat 'n lewe van sy eie aanneem. Dit het 'n invloed op jou en jy kan insgelyks ook die probleem beïnvloed deur *relatiewe-invloed vrae* (White & Epston 1990:42-8; Freedman & Combs 1996:66-7). Hierdie tipe vrae veronderstel dat jy die probleem kan help verander omdat dit nou ekstern tot jou funksioneer. Deur die probleem 'n *naam* te gee, word die eksternalisasie proses bespoedig. Morgan (2000:25) dui aan dat die effek van die probleem deur “personifiëring” daarvan, help om die eksternalisasie blywende effek te gee. So byvoorbeeld kan die probleem se doelwitte, neigings, tegnieke drome, tegnieke, stem intonasie ensovoorts bespreek word. Die storie van “Ek is wat ek is” verander deur eksternalisasie na “Ek is as gevolg van hoe ek beïnvloed is om te wees” (vergelyk Parry & Doan 1994:53).

### **'Dominante plot' en 'alternatiewe plot', 'dominante verhaal' en 'alternatiewe verhaal' – nie-visieuse sirkulariteit<sup>101</sup>**

Meestal word die kompleksiteite en paradokse van gespreksgenote se lewens gereduseer/vereenvoudig tot 'n 'dun beskrywing' ('thin description') (vergelyk Morgan 2000:12-3), of 'n “totalizing description” (vergelyk Monk et al. 1997:163-66). 'Dun beskrywings' laat min ruimte vir paradokse soos dit in lewensverhale voorkom (vergelyk Morgan 2000:12) en verstop sodoende nuwe betekenis (vergelyk Freedman & Combs 1996:16).

*Dun beskrywings* ontstaan wanneer sekere gebeure belig word om by 'n sekere plot te pas. Nuwe gebeure word so geïnterpreteer dat dit bydrae tot die noodverhaal/dominante storie en

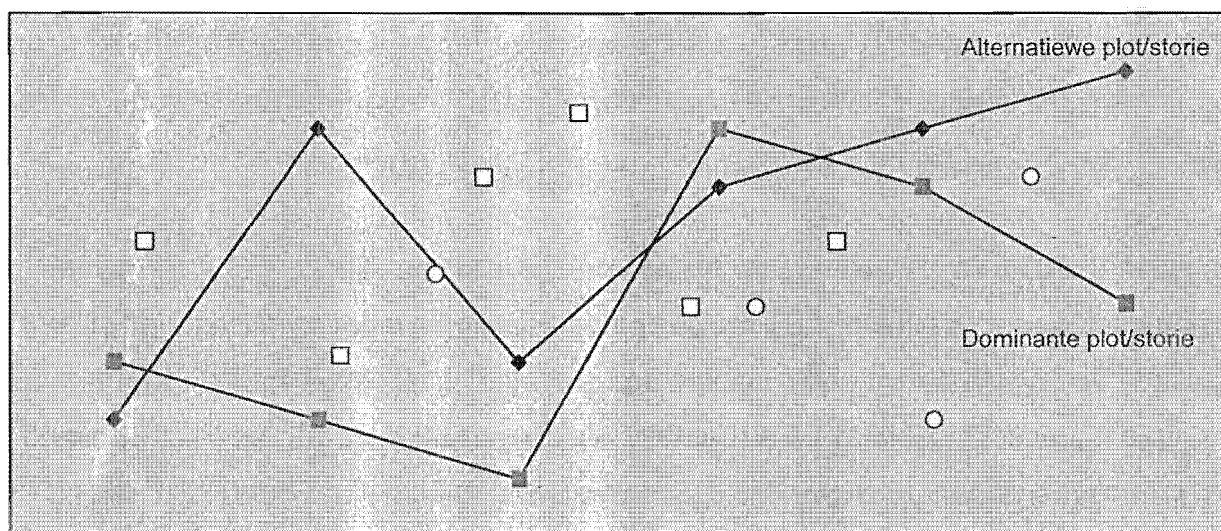
---

<sup>101</sup> Ek pas 'nie-visieuse sirkulariteit' soos bespreek in hoofstuk 4.4.4, hier toe in terme van die narratiewe benadering.



dit meer en meer probleemversadig maak. Die dominante storie word herhaaldelik vertel en konstitueer 'n persoon se lewe (vergelyk Kotzé & Kotzé 1997:33). 'n Plot wat Jannie byvoorbeeld as 'n "moeilikhedmaker" bestempel, word deur alle gebeure as't ware bevestig, en sodoende versterk. Morgan (2000:13) sê dat hierdie dun beskrywings "...disempower people as they are regularly based in terms of weaknesses, disabilities, dysfunctions or inadequacies". Die teenvoeter vir dun beskrywings is 'dik' en 'ryk' beskrywings (vergelyk Freedman & Combs 1996:16). Die alternatiewe verhaal moet "richly described" (Morgan 2000:15) word met beskrywings wat die kliënt *pas* (vergelyk Monk et al. 1997:86). Hierdie beskrywings, sê Monk et al. (1997:69) op die voetspoor van Michael White, moet "*experience-near descriptions*" wees.

Ter illustrasie van die dominante plot/storie en die alternatiewe plot/storie sit ek 'n diagram uiteen (vergelyk Morgan 2000:55). Die punte op die diagram dui die gebeure in 'n persoon se lewe aan. Die verbindingslyn dui aan hoe 'n persoon 'n storie (die dominante een) van die gebeure gekonstrueer het. Die ander verbindingslyn dui op 'n alternatiewe plot/storie wat in terapie geëksploreer kan word, en wat as unieke uitkomst 'n meer gepasde verhaal kan wees. Die losstaande punte en kolle dui op gebeurtenisse wat nie ingesluit is in die verhaal wat gedekonstrueer of gerekonstrueer word nie.



## 'Unieke uitkomst' – dinamiese transendensie van pole<sup>102</sup>

In die verhalende gesprek ontstaan geleenthede vir *unieke uitkomst* ('unique outcomes') van stories (vergelyk Morgan 2000:51-58). Dit beteken eenvoudig dat daar geen normatiewe storie bestaan wat alle lewenservaring inkorporeer nie. In die meegedeelde lewenservaring van die kliënt moet die terapeut soek vir *gapings* in die verhaal waardeur daar geleentheid geskep word om nuwe moontlikhede te eksplloreer deur die probleem-versadigde storie ('problem saturated descriptions') oor te skryf (te 'reauthor')<sup>103</sup> (White & Epston 1990:13-4).

Die uitvra oor die *geskiedenis* en die *effek* van die probleem skep meestal geleenthede waar unieke uitkomst 'verhaal' kan word. Die unieke uitkomst kan baie maklik ongesiens verlore raak as ek as terapeut nie 'attenas' vir die opspoor daarvan het nie. Morgan (2000:54) stel goed hoe gespreksgenote unieke uitkomst gewoonlik hanteer: "People tend to place less significance on these events and will often mention them very quickly or in passing." Gespreksgenote sal meestal net 'terloops' iets sê wat soos 'n 'goudmyn' van unieke uitkomst kan wees, maar as ek as terapeut nie spesifieke aandag daaraan gee deur oor hierdie gebeure uit te vra nie, kan die geleentheid maklik verlore gaan om unieke uitkomst te ontwikkel tot 'n alternatiewe verhaal. Wanneer die potensiële unieke uitkomst deur die gespreksgenoot as 'n unieke uitkomst beskou word, soos Morgan (2000:56) sê "...as different and significant, and a contradiction to the dominant story...", slegs dan kan dit ook so hanteer word. Die gespreksgenoot se voorkeur oor belangrikheid van enige emosie, gevoel, gedagte en gebeurtenis is van uiterste belang.

Goolishian (1991:1) sê in aansluiting hiermee: "It is in the telling and retelling that the narrative changes. We think of the therapist as a participant narrative artist engaged in the co-construction of new meaning, new meaning and story that is coherent with the fragments of memory of the old stories. It is as if the therapist is a conversational participant, as opposed to being a narrative editor." Hiermee word die voorveronderstelling wat White & Epston (1990) en Anderson & Goolishian (1988) se modelle onderlê, implisiet weergegee.

Amper enige iets kan as 'n unieke uitkomst figureer. Morgan (2000:53) maak melding van 'n klompie dinge: 'n plan, 'n aksie, gevoel, stelling, kwaliteit, behoefte, droom, gedagte, geloof,

---

<sup>102</sup> Ek pas hierdie term wat ek by Kainz oorneem (sien hoofstuk 4.4.4 en die tabel) hier toe.

<sup>103</sup> 'n Ander term wat ook gebruik word is *re-story* (vergelyk Morgan 2000:5).

talent en toewyding. Enige iets wat die probleem nie van sal hou nie, is 'n potensiele kandidaat vir 'n unieke uitkomst (vergelyk Morgan 2000:52).

Toekomsmoontlikhede in terme van unieke uitkomst verwoord White & Epston (1990:60) as "future unique outcome"<sup>104</sup>. Die klem word hier geplaas op die idees wat mense het om die invloed van die probleem te ontgom, of om deur 'n ondersoek van hul bronne van hoop hulself en die verhoudinge waarin hulle staan van sekere probleme vry te maak (vergelyk White & Epston 1990:60).

Ek stel die begrip *paradoksale hervertelling* voor as 'n werkbare begrip om die werkingsgerigtheid van *terapeutiese paradoks* te omskryf. Lester (1995:62-3) stel die dinamika van hoop binne die reikwydte van paradoksale hervertelling en verduidelik wat ek met *paradoksale hervertelling* bedoel: "Hopers are always leaving one level of experience, awareness, knowledge, insight, and/or wisdom and moving to another level, another stage. Hopers remembers that the present moment is coming at us from a future filled with possibilities." Deur *paradoksale hervertelling* word die potensiaal van toekomsmoontlikhede wat deur tydsbewussyn by die gespreksgenote aanwesig is, ontsluit, en word 'n nuwe werklikheid tussen hulle tot stand gebring. In hoofstuk 4.5.1.4 gaan ek meer breedvoerig aandag gee aan paradoksale hervertelling.

### **'Verdikking van die plot', 'alternatiewe verhaal' – demonstratiewe krag<sup>105</sup>**

Soos reeds gesê, is daar dominante stories met hul dominante plotte, wat deur 'dun' beskrywings gekenmerk word, waarin die wyer kulturele gelowe, aksies en idees 'n groot rol speel, maar ook alternatiewe stories en hul alternatiewe plotte wat gegenerereer word deur 'dik' beskrywings, waarin die ontdekking van *gapings* in die verhale, of soos Morgan (2000:51) sê "events that stand against the problem's influence" moontlik kan dien as *unieke uitkomst*. Die alternatiewe verhaal word gekonstrueer as daar genoeg unieke uitkomst gekonstrueer kan word om die nuwe verhaal 'lyf' te gee. Die unieke uitkomst is 'opening' vir ryker beskrywings ('openings to richer descriptions') van gespreksgenote se lewens en verhoudinge (Morgan 2000:55).

---

<sup>104</sup> White & Epston (1990:56,59) onderskei ook "historical unique outcome" en "current unique outcome". Die tipe unieke uitkomst het met die tyd te make waarna dit verwys.

<sup>105</sup> Sien hoofstuk 4.4.4 vir die bespreking van die term 'demonstratiewe krag' wat ek hier toepas binne my narratiewe

As terapeut is ek nie die enigste een wat unieke uitkomstefasiliteer nie. Ek is meer soos 'n 'katalisator' wat help om die proses van unieke uitkomstefaan die gang te sit. *Betekenisvolle ander* in die gespreksgenoot se lewe dra ook daartoe by soos wat ander gesprekke gevoer word tussen, en na terapie sessies<sup>106</sup> (vergelyk Morgan 2000:54).

Soos die dominante storie 'n geskiedenis en effekte op die gespreksgenoot het, so het unieke uitkomstefook 'n geskiedenis en effekte op hom/haar. Die voortgaande identifisering van unieke uitkomstefvorm lateraan 'n nuwe plot wat die alternatiewe verhaal grondig maak. Wanneer die gespreksgenoot nuwe verbintenisse met ander verlede ervarings maak, kry die unieke uitkomstefdie betekenis wat sy/haar lewe sinvol kan maak.

Verdikking van die plot/alternatiewe storie word bevorder deur getuies ('witnesses') "who will act as an audience to performances of the new story" (Morgan 2000:74). Morgan (2000:75) noem 'n aantal voorbeelde van hoe 'n terapeut kan help om 'n gehoor te skep wat as getuies kan dien vir die nuwe storie:

- Re-membering conversations
- As members of leagues, networks...
- As participants within rituals and celebrations
- In defenitional ceremonies...as members of reflecting teams

Ander voorbeelde wat nie noodwendig ander persone insluit nie is:

- Terapeutiese dokumentasie
- Terapeutiese briewe

Bogenoemde voorbeelde kan alles help om by 'n ryker beskrywing van 'n alternatiewe plot/verhaal uit te kom en sal die krag van die nuwe storie demonstreer in die uitvoering van die betrokke aktiwiteit. As terapeut gee ek voorkeur aan die tipe gehoor wat die persoon van my gespreksgenoot die beste sal pas. Dit verskil van kliënt tot kliënt (vergelyk Morgan 2000:75).

---

benadering.

<sup>106</sup> Ek wy meer hieroor uit verderaan in hierdie hoofstuk in *refleksie oor my ervaring van terapeutiese praktyk*.

## Religieuse verhale binne die Suid-Afrikaanse konteks

In die sterk-gekleurde plurale, religieuse realiteit van die Suid-Afrikaanse gemeenskap, is verhale van groot waarde en belang. Die Christelike geloofsverhale (wat in verskeie denominasies verskillende vorme aanneem), met die dominante geestelike gesagsfigure, beeld uit hoe geloofsrealisering deur verhaal-interpretasie plaasvind. Ook in die tradisionele swart Afrika-godsdienste, Islam- en Hindu godsdienste en verskeie ander geloofstradisies is verhale van hoop, geloof en liefde inderdaad dominant.

Ek is self deel van 'n groep waar hierdie verhaal-interpretasie wat geskoei is op 'n heilige boek (Bybel) wat self al 'n interpretasie proses deurloop het, 'n oorkoepelende rol speel. Daar ontstaan in terme van die ekosistemiese verhaal-benadering, 'n trio-verhaal inkleuring: die Bybel (wat ook vervang kan word met heilige mondelinge verhale); die groepinteraksie as refleksie-op-die-heilige-verhale; en die refleksie van die individu op hierdie proses.

Dit is my standpunt (as refleksie op refleksie op refleksie in terme van die trio beskrywing hierbo) dat hierdie religieuse verhale 'n baie sterk invloed op realiteitsbeleving uitoefen, omdat die interpretasie van die geestesrealiteit so 'n daadwerklike ervaring-inkleurende hoedanigheid is. In samehang hiermee postuleer ek dat die dominante religieuse verhale (heilige verhale) uit die 'apartheidsera', die apartheidsbeleid ondersteun het deurdat 'n minderheid blankes hulself op Bybelse grondslag as 'n uitgesoekte groep, deur God uitverkies, beleef het, en wat dienooreenkomstig 'n 'goddelike mandaat' gebruik het om te diskrimineer teen anderskleuriges.

Met die val van die apartheidsregering het daar 'n proses aan die gang gekom wat die jarelange internalisasie van hierdie dominante verhale (uit die Bybel) op kritiese wyse bevraagteken het. Dit het meegebring dat daar 'n sensitiwiteit ontstaan het oor wat die wil van God in enige gegewe situasie behels.

Deel van hierdie vorige internalisaie van Bybelverhale (vir die Christen), as die religieuse tradisie wat regeringsondersteuning geniet het, is die verobjektivering van veral die swart volkere van Suid-Afrika. Hieruit is al die euwels gebore wat tot rassediskriminasie en vooroordeel gelei het. (Rassediskriminasie sou nie 'n vatkans gekry het as die regerende blanke groep hulself as interafhanklik en in interverwantskap met ander groepe gesien het

nie. Hulle sou die relatiewiteit van hul posisie besef het). In die verloop van die week tot week byeenkoms neem ek deel aan die volgehoue veranderinge in die werklikheidsinterpretasie van my geloof. Verskeie nuanseringe ontwikkel as gevolg van hierdie proses.

Waar die afsonderingsgedagte voorheen dominant was, soos in die Bybelverhale waar God Israel altyd gelei het, ontstaan daar nou die gedagte dat God inderdaad die volk in ballingskap laat wegvoer het. Dit is egter 'n bepaalde beleving en interpretasie van die Bybelse verhale. Ander groepe weer, ervaar hoedat God waarlik vryheid gee soos met die bevryding van Israel uit Egipte (en pas dit dan veral toe op die swart etniese groepe wat in die apartheidsera 'n hulpkreet tot God gerig het).

Van internalisasie van die religieuse verhale as dominante verhale is daar in my beleving 'n beweging na eksternalisasie van dié verhale. Baie gapings is gelaat na die eksternalisasie van die verhaal van God-op-weg-met-sy-volk. Relatiewe-invloed vrae het van 'Kyk hoe het God ons gelei', verander na 'kyk hoe het ons God-se-verhaal-met-die-mens verdraai' (vergelyk Parry & Doan 1994:3).

Ek sluit in my refleksie oor die religieuse opset in Suid-Afrika aan by White & Epston (1990:18-27) dat geen normatiewe verhaal alle lewenservaring inkorporeer nie. Die verhaal van die 'Kerk van die Here' as geestelike realiteitsbeleving is hierby ingesluit. Wat die religieuse verhale so kragtig maak is juis die *unieke-uitkoms* gedagte wat as 'n deurlopende lyn in soveel 'heilige verhale' voorkom. Waar een spesifieke groep dus insinking in geloof beleef, beleef 'n ander groep 'n herlewing. Die ekosistemiese aard van verhale beteken dat daar tientalle faktore is wat die inkleur van die verhaal bepaal. Lewenservaring word dus nie alleen geskoei op die normatiewe karakter van heilige verhale en die sosiale konstruksies wat op grond hiervan ontstaan nie, maar juis in die sosiale sfeer van vandag, en in interaksie met hierdie verhale.

Wat duidelik blyk is die besliste verhalende aard van menswees. Wanneer verhale (veral religieus *geïnterpreteerde* verhale) letterlik as aanknopingspunt dien om die huidige religieuse praktyke van Kerke te formeer, dan is die intrinsieke waarde van dié verhale dat dit sosiaal geïnterpreteer word. Dit het ook verder waarde deurdat die interafhanklike en interaktiewe volgehoue interpretasie van hierdie verhale die beleefde realiteit van enige groep mense totaal onderstebo kan keer. Die neiging van die tipe verhale is om kwaliteite soos 'geloof in 'n beter toekoms', 'hoop op die sosiale verandering van neerdrukkende sisteme', en 'liefde as

die implementeringskriterium om neerdrukkende sisteme nie-gewelddadig teë te staan', te bevorder.

My fokus op die gekose religieuse sisteme dui die interaksie met veranderinge op politieke en sosio-maatskaplike terrein aan in die loop van sewe jaar sedert die eerste demokratiese algemene verkiesing in 1994. Dit het ook waarde omdat religieë vir hulle aanhangers 'n maklik identifiseerbare *verhalende* aard het. Die normatiewe aard van die gekose sisteem is 'n volgende rede, en die bedoeling is om die wil tot goed of tot kwaad wat enige mens se intensies kenmerk, nie tot 'n religie beperk moet word nie, maar tot die sosiale internalisering en betekenisvoeging aan sodanige verhale, en 'n bewuswording van die krag van verhale. Die 'sacred story' of narratief van godsdiens soos ek dit hier beskryf, word binne 'n breë netwerk van narratiewe gesien wat interafhanklik van mekaar funksioneer (vergelyk Parry & Doan 1994:6-11).

My kom tot die besef van die verhaalgekleurde karakter van interpretasie, bring my as terapeut tot die slotsom dat dit nie vraagstelling is wat in terapie belangrik is nie, en daarby beslis ook nie 'n vraag na waarheid nie, maar veel eerder 'n saak van ware dialoog, en een wat volledige ruimte vir die ander laat om hom- of haarself te wees, en om soos Anderson & Goolishian (1990:160) sê nie 'n redakteur van narratiewe te probeer wees in terapie sessies nie, maar 'n doodgewone deelnemende gespreksgenoot.

Die mens se lewe is 'n verhaal. Alle losstaande gebeure word in 'n betekenisvolle geheel saamgevoeg. Die toekoms is oopeindigend deurdat die verloop en uitkoms uniek gekonstrueer word. Ek is van mening dat die huidige tydsgewrig in Suid-Afrika 'n geleentheid bied om die toekoms nuut en vol moed te benader. Daar is 'n rykdom van verskillende taalwêreldes verteenwoordigend van die verskillende gemeenskappe in ons land. Otmoeting tussen hierdie wêreldes beteken 'n kruising van paaie (vergelyk Parry & Doan 1994:20). Om 'n eie identiteit te kry moet na die persoon in sy/haar eie ander wêreld geluister word. Hierdie nuwe deelnemende realiteitsbeleving gee ek toe is deel van 'n sosiaal-gekonstrueerde werklikheid, en as sodanig dus selfverwysende interpretasie op talle meewerkende koöperatiewe selfverwysings. Die idee dat dit 'n sosiaal-patroonmatige verskynsel is, maak my opgewonde en gemotiveerd om in interaksie met ander 'n *unieke toekoms* tegemoet te gaan.

#### 4.5.1.3 DIE BELANG VAN DIE INGESTELDHEID EN IDENTITEIT VAN DIE PASTOR VIR TERAPEUTIESE PARADOKS

Op die narratiewe pad van pastoraat dien die pastor as gids (Müller 2000:17). Die tipe gids wat die pastor is word deur sy identiteit en terapeutiese ingesteldheid bepaal. Ek meen, soos in my navorsingsverwagting gestel, dat *terapeutiese paradoks* as ingesteldheid by die pastor miskien effektief kan wees vir moontlike hoopfasilitering wat kan lei tot verandering. Omdat my terapeutiese identiteit ingebed lê in die gedeelde taalwêreld (vergelyk Monk et al. 1997:xxiv) is die paradokse wat deur taal geskep word fundamenteel vir die paradoksale identiteit wat ek as terapeut aanneem.

Natuurlik is my terapeutiese identiteit nie insigself belangrik nie, maar die effek wat dit op die terapeutiese verhouding het (vergelyk Monk et al 1997:xxv). Dit gaan dus nie oor my identiteit as 'n deskundige in terapie nie, maar oor my deskundigheid in die kuns "om 'n eerlike nie-wetende posisie in te neem en die gespreksgenoot te bemagtig tot die eintlike deskundige" (Müller 2000:17).

Ek het in hoofstuk 1 en 2 heelwat oor my eie terapeutiese ingesteldheid en -identiteit te kenne gegee. Die belang daarvan lê soos Müller (2000:18) sê, in *storymaking*, waar die eie verhaal en die verhaal van die gespreksgenoot saam 'n nuwe storie vorm, ons storie. In die vertel van my storie (storytelling) word die proses van *storymaking* voortgesit omdat die gespreksgenoot na homself verwys in die lees van my verhaal. *Terapeutiese paradoks* kan moontlik help om goed te luister na beide my eie en my gespreksgenote se verhale (vergelyk Müller 2000:18).

Vir my is dit belangrik om nie my 'self' as behorende tot slegs my innerlike te verstaan, naamlik 'n 'essensiële self' ('essential self') nie, maar om die konstruering van my terapeutiese self deur die terapeutiese verhouding en narratiewe gesprekvoering te verstaan (vergelyk Freedman & Combs 1996:34). Freedman & Combs (1996:34) stel dit so: "We think of the self not as a thing inside the individual, but as a process or activity that occurs in the space between people." My identiteit vind ek binne die postmodernisme waar ek deur die proses van storievertelling en luister na ander s'n, voortdurend gevorm en hervorm word (vergelyk Anderson 1997:215).

My bewussyn van die verskillende selwe wat ek in terapeutiese verhouding kan aanneem,



onderskraag die werkingsgerigtheid van *terapeutiese paradoks*. Dit is deur my toeganklikheid en soepelheid van wie ek in verhouding met my gespreksgenote *moontlik kan wees*, dat ek ruimte vir my gespreksgenote skep om te wees wie hulle in terapie *wil wees*. Freedman & Combs (1996:35) stel dit so: “people are constituting each other’s ‘selves’, and...there are many possible stories about my-self, your-self, and other people’s selves”. Die verskeidenheid van selwe veroorsaak ’n paradoksale self! Ek is *beide sò en sò*, en altyd met ander in ’n bepaalde verhouding. Die paradoksale van my identiteit is dat dit nie net my eie stem verteenwoordig nie, maar almal met wie ek in betekenisvolle gesprek gaan. Anderson (1997:224) praat in dié verband van ’n “multi-authored self”.

As paradoksaal gerigte narratiewe terapeut identifiseer ek met die metafore waarvan Capps (1990:169-181), in verwysing na Campbell, gebruik maak, naamlik dié van herder, gewonde heelmaker (‘wounded healer’), en veral die *wyse dwaas* (‘wise fool’) of die *hofnar*. In die verduideliking van die belang van die metafoor van die *wyse dwaas*, noem en bespreek Capps (1990:170) drie dimensies daarvan: eenvoud, lojaliteit en profesie.

Hierdie drie dimensies sluit nou aan by my pastoraal-narratiewe identiteit. Met eenvoud bedoel Capps dat dit wat meestal onverwag is en oorgesien word, aandag kry. Ek wil graag die eerste-persoonsverhale van gespreksgenote hoor. Hierdie verhale word meestal in die dominante storie oorgesien. As ‘hofnar’ wil ek sensitief wees vir die on-verhaalde ervarings van gespreksgenote. Die eenvoud van die *wyse dwaas* waarvan Capps (1990:173) praat, beteken in terapeutiese terme my nie-weet posisie as terapeut.

Die tweede dimensie is lojaliteit. Hierdie dimensie druk my intensie om deur *terapeutiese paradoks* hoop by gespreksgenote te fasiliteer, goed uit. Ek wil graag lojaal bly al lyk die situasie (soos die gespreksgenoot dit verwoord) hooploos. Dit beteken nie dat ek glo dat alles net perfek sal uitwerk nie. Allermens. Ek wil wel optimale ruimte skep vir *dialog* om plaas te vind, soos Capps (1990:175) dit uitdruk: “...utopians are in the business of *making* meaning, while fools are more content to let meaning arise where and when it will.”

Die derde dimensie van profesie, noem Capps (1990:177-8) ’n paradoks. Ek sien paradoks in elke faset van die menslike lewe, “in the success that derives from failure” en in “the sorrows of joy” (Capps 1990:178). Deur my bewussyn van paradoks in my eie lewe ontwikkel ek ’n bewussyn van paradoks in ander se lewens (vergelyk Capps 1990:178). Deur die paradoksale metafoor van *wyse dwaas* op my pastorale identiteit toe te pas hoop ek om

hierdeur soos Capps (1990:181) sê, “the enormous potential for miracles in ordinary life” eerstens raak te sien, en tweedens ruimte in terapie te skep vir die ontplooiing daarvan.

#### 4.5.1.4 **TERAPEUTIESE PARADOKS AS FASILITERING VAN HOOP**

##### **Inleidend: taal, hoop en paradoks eko-hermeneuties gesien**

Ek het reeds gewys op die belang van DePryck (1993) se taalfilosofiese teorie vir *terapeutiese paradoks*. DePryck (1993:44) meen dat menslike taal ‘terugvoer’ na die fisiese waarna dit verwys, soos kulturele evolusie terugvoer (‘feedback’) na biologiese evolusie. Dit is die essensiële *ineenskakeling* van al die vlakke van kompleksiteit wat die terugvoer moontlik maak. DePryck (1993:45) sê dat taal ’n metafoer is vir die wêreld “...on all the different levels of complexity in which it exists”. Peacocke (1993:62) sluit hierby aan as hy sê dat evolusie, omvattend gesien, “...cosmologically, inorganically, geologically, biologically, socially, and culturally...” voorkom, en verder is evolusie ook “...a continuous, almost kaleidoscopic recombination of the component units of the universe into an increasing diversity of new forms, which last for a time only to be re-formed out of the same simpler entities into new and different patterns. The process never stops and our accounts of it all are irreducibly narrative”.

Die enigste tekortkoming in DePryck se beskrywing van taal volgens homself, is wat volgende kom, na taal. DePryck (1993:45) sê: “The creation of new levels of complexity is essential to the idea that we have a future, that something is ahead of us that is in principle inaccessible to us from the levels on which we exist now.” Menslike taal bestaan op die kruispad tussen verlede en toekoms: “Our language has its historical roots in the world, so that the history of the world is the history of our language and so that the world is language” (DePryck 1993:45). Nie net dra taal die narratiewe struktuur van die mens se manier om sin uit die lewe te maak nie, maar die totstandkoming en kontinuering van taal is inherent, onto-epistemies gesproke, narratief van aard.

My eko-hermeneutiese uitkyk (ter wille van ’n holistiese beleving van die realiteit), sluit beide die *narratiewe betekenis* wat ons uit ons taalkennis put, sowel as die geaardheid van die mens volgens sy hiërgargiese kompleksiteit, in. Parry & Doan (1994:36) huldig ook hierdie uitgangspunt: “Our position...is rooted in two aspects of human life...The first is the

inescapable *embodiedness* of human life, and the history of its evolution that is carried in human bodies through the DNA text. The second is that what people construct through language and narrative are *meanings*, not natural phenomena." Die paradoks hiervan is dat die mens deur sy 'geaardheid' in die natuurlike sisteme by die betekenis van sy lewe kan uitkom, en dit doen deur stories te vertel.

DePryck (1993:138) maak gebruik van Tarski se metavlakke en Gödel se teorie van onvoltooidheid om die skepping van nuwe vlakke van kompleksiteit, as gevolg van 'n onopgeloste fundamentele paradoks (as gevolg van refleksie), te verduidelik. Elke vlak 'probeer' om konsekwentheid te handhaaf, wat juis daartoe lei dat 'n volgende hoër vlak van kompleksiteit tot stand kom as *ekwilibrium* nie behou kan word nie (DePryck 1993:140).

In terme van menslike sisteme (vergelyk Anderson & Goolishian 1988) is DePryck (1993:140) se stelling oor alle vlakke van realiteit van belang: "every next-higher level can indeed be described as an attempt to redefine the probabilities that determine or define the happening of events on the previous level." Anderson & Goolishian (1988:380) sê dat "...the subject and content of all dialogue and discourse is open to evolutionary change in meaning". Die onbekende, onontdekte toekomsmoontlikhede word ontdek en bekend gemaak deur taal wat in die narratiewe modus 'n volgende meer komplekse vlak van verstaan (insluitend probleme soos angsk en skuld) tot stand bring, en dus die paradoks op die vorige vlak oplos (DePryck 1993:252,154).

Paradoks word verduidelik deur verwysing na die golf-deeltjie paradoks op kwantum vlak (DePryck 1993:140-146). Volgens DePryck is die 'level-jump' na die volgende vlak van realiteit nie net epistemies nie, maar *onto-epistemies*, naamlik lig wat ontstaan. Figuurlike taal is by magte om die onto-epistemiese realiteit te beskryf (vergelyk DePryck 1993:149). Figuurlike (metaforiese) taal is die mees geskikte taal in die narratiewe benadering. DePryck (1993:162) stel dit so: "Through our figurative language we have access to the world on the other side of space and time. We can catch a glimpse of a world in which we instantaneously freeze, because the conditions under which we can move around are not yet fulfilled; space and time have no part in it."

Dit is ook juis deur die gebruikmaking van figuurlike taal dat die paradokse waarin taal gehul is, tot sy reg kom. Figuurlike taal kom gepas tot uitdrukking in die metafoor-siening as omvattende begrip vir verheldering van die realiteit. Die diafoor<sup>107</sup> bring goedsikks twee ongelyksoortige werklikhede in ko-eksistensie. Dat taal, geïllustreer deur die diafoor, twee ongelyksoortige werklikhede veronderstel, wys op die geheimenisvolle karakter van die realiteit. Twee of meer persone in gesprek veronderstel ook twee of meer geheimenisvolle realiteite wat in 'n diaforiese neweskikking 'n ryker, nuwe realiteit saam skep. Die paradoksale aard van taal bewerkstellig hierdie paradoks.

Die wyse van ontmoeting tussen subjekte en die nuwe insig wat uit sodanige ontmoeting ontstaan is taal-verankerend. Taal kan nie anders as om paradoksaal aan die mens sy aard te verleen nie. Nie alleen ontstaan paradoks tussen mens en mens nie, maar ook is die mens in 'n fundamentele paradoks met die natuur waaruit hy opgebou is (vlakke van realiteit), sowel as met God, wat die aard van die werklikheid skep deur sy eie Syn. Miskien is dit geregverdig om te sê dat God self die fundamentele paradoks is, en in die *relasionele* karakter van die ontmoetingsgebeure tussen God, mens en natuur (aardse werklikheid), word die paradoks *vergestalt*, en vind dit uitdrukking in die komplekse interaksionele verbondendheid waardeur die *ganse kosmos* bestaan.

Die paradoksale van taal kom eers tot ontplooiing in interaksie tussen entiteite. Op die selfbewussynsvlak van die mens beteken dit die selfverwysende aard van die mens. Binne die ontmoetingsgebeure tussen mens en mens, en mens met God (en mens met natuur) vind selfonthulling en selfverstaan plaas. Tog is die diepste behoefte van die mens om 'objektiewe kontak' met die ander te bewerkstellig. Die mens wil ten diepste nie homself in ander raaksien nie, maar die 'werklike' ander, die *ongeskonde ander* ontmoet. Die paradoks van taal is so gestruktureer dat dit 'n volgehoue sirkelbeweging handhaaf. Die mens kan waarlik kontak maak met die 'werklike' ander net in soverre hy 'ware kontak' met hom- haarself gemaak het.

Op paradoksale wyse vind hierdie 'ware ontmoeting' met die *self* plaas deur die vertel van jou verhaal aan ander (Vos 1996:32). In die vertelling van verhale raak pastor en gespreksgenote narratief betrokke by mekaar (Müller 1996:50). Daar vind, soos Gerkin (1991:19-20) sê, 'n "fusion of horizons" plaas. Ware ontmoeting vind dus plaas wanneer verhale versmelt. Dit beteken dat gespreksgenote in selfverwysende hoedanigheid betrokke raak by mekaar se

---

<sup>107</sup> In hoofstuk 2.2.5 verduidelik ek die diafoor model.

verhale. “In die narratief kom die paradoksale dieptedimensies van menslike temporaliteit deur die verhaalintrige na vore” (Vos 1996:32). Vos dui die dieptedimensies as sorgende bestaan en ewigheidsgerigtheid aan. Betrokkenheid by mekaar beteken ook sorg vir mekaar.

Paradoks kan derhalwe opgesom word met die frase “interaksie tussen veelvuldige realiteite” (vergelyk Anderson 1997:75). Almal wat deelneem aan die terapeutiese gesprek het ’n opinie op wat die ‘probleem’ is. Vir my is die neweskikking van al die sterne betrokke by die gesprek van groot belang. Ek wil nie weet wat die ware probleem is nie, want ek *kan nie* dit weet nie. Anderson (1997:75) stel dit so: “A therapist hears only one account of the problem at one point in time in one distinctive context...”

Paradoks word terapeuties gekwalifiseer deur die kwaliteit van hoop. Om hoop te fasiliteer moet die gesprek wat terapeut en kliënt voer *moontlikhede* aanmoedig. Anderson (1997:xvii) vra wat bemoedig of ontmoedig sogenaamde *moontlikheid gesprekke* (‘possibility conversations’). Sy vra ook die vraag “Wat is taal?” en “Wat is die verband tussen taal en gesprek?” Die vraag “Hoe wil ek saam met ander wees?” en “Hoe wil ek hê moet hulle saam met my wees?” beantwoord Anderson (1997:xviii) met die woordjie *gesprek* - wat mense help om moed en vermoë in hulself te vind, naamlik selfagentskap (‘self-agency’).

Meer spesifiek stel Anderson (1997:xviii) dit so: “The encouraging factors and aims are a particular kind of conversation – a *dialogue* – and a therapist’s expertise in creating a dialogical space and facilitating a dialogical process – a *philosophical stance*.”

## **Om die Stem (en Storie) van die Gespreksgenote te hoor – ’n Paradoks!**

Vir my is die stem van die gespreksgenoot van groot belang – om te luister en te hoor wat gesê word. Terwyl ek die luister na die verhaal van die gespreksgenoot hoog ag, het ek reeds verwys na hoe moeilik dit is om te hoor wat die gespreksgenoot wil hê ek moet hoor. Baie keer dink ek, ek verstaan wat gespreksgenote vir my sê, net om later agter te kom ek verstaan nie regtig nie. Dit is dan dat ek *weet* ek begin om eers werklik te verstaan. Anderson (1997:115-6) sê in dié verband: “It is possible to get close to another person’s experience, but we can never fully understand what it means to him or her. We can only approximate an understanding through what we think he or she is saying.”

*Sirkulariteit* en *evolusionêre terugvoering* dui die manier aan hoe die twee of meer 'ko-konstruksioniste' (storievertellers) mekaar wedersyds in gesprek beïnvloed. Daar ontstaan 'n komplementêre verhouding waar die een die ander aanvul deur dit wat die ander sê. Met ander woorde reflekteer elkeen oor die storie wat hy/sy hoor die ander sê. Dit moet egter deur die ander bevestig word dat dit wat gehoor word, wel die bedoeling is van wat die verhaal wil sê. Kortweg noem ek dit *selfverwysing*.

Die grootste rede vir die onafgehandeldheid van verstaan is die verandering van die verhale wat vertel en oorvertel word tydens die interaksie tussen gespreksgenote. Nie net verander die ervaring van die verteller van die storie tydens die vertelling nie, maar die luisteraar se ervaring en interpretasie verander ook, en lei tot verandering by die verteller soos wat vrae gevra en tentatiewe opmerkings gemaak word (Anderson 1997:116). Parry & Doan (1994:29) stel die invloed van meervoudige verhale wat vertel word so: "Once we begin to realize how many stories and thus how many selves we are capable of encompassing, we start to grasp the fact that all our 'readings' of others and of ourselves are bound to be 'misreadings'".

Dit is nie alleen moeilik om die gespreksgenoot se storie te hoor nie, maar ook om gebeure wat nie met die probleem saamgaan nie, raak te sien. Die paradoks van narratiewe terapie is om te luister na gebeure wat met die probleem ooreenstem, en ook na dié gebeure wat dit teenspreek en dus buitekant die dominante, probleem-versadigde verhaal staan (vergelyk Morgan 2000:51).

In gesprekke met kliënte vra ek partykeer die vraag of hulle die terapie as suksesvol of as onsuksesvol ervaar. Daarmee saam vra ek ook hoe hulle die "professioneles" ervaar wat met hulle in behandeling gaan (vergelyk Anderson 1997:133). In vele gevalle is dit die terapeut in die weet-posisie, en die behandeling van die kliënt as 'n nie-weter, wat die *status quo* in stand hou. Vir die kliënte is die kans om self aan die woord te kom (hul storie op hul eie manier te vertel), bevrydend van aard. Dit is ook hierdie kliënte wat 'n meer positiewe verslag oor die uitslag van die terapie gee.

Vir die tradisionele terapeut is die kliënt, as die een wat die beste weet oor sy/haar eie situasie, 'n paradoks (vergelyk Anderson 1997:133). In skrilte kontras met die moderne wetenskaplike benadering haal Anderson (1997:254) een van haar studente aan oor hoe hy sy professionele leerervaring van terapie laat deursyfer na sy alledaagse, persoonlike lewe: "In learning to listen to other people I have learned to listen to myself".

Wanneer gespreksgenote na mekaar se verhale luister en dit 'hoor', ontstaan 'n onto-epistemiese relasie waardeur die struktuur van die gespreksgenoot se verhaal verwys na die struktuur van my eie verhaal as terapeut. Die beperkinge om te verstaan wat die gespreksgenoot sê, veroorsaak 'n paradoks. Die paradoks bring nuwe hoop vir verandering mee.

Die paradokse wat deur dialoog ontstaan behoort nie tot die een of die ander gespreksgenoot nie, maar tot die onto-epistemiese relasie waarin hulle staan: wat *is* (ontologies gesproke) en wat *moontlik word* (die hoopvolle gebeure), word 'bereik' deur die gesprek (waar kennis as verhale in die eerstepersoon<sup>108</sup> met mekaar gedeel word). Die paradoks van "om te hoor" wat die gespreksgenoot sê, in Freedman & Combs (1996:44) se woorde, "we try to listen for what we *don't know*", beteken na my mening dat ek as terapeut ook in 'n sin "my ore moet toe druk" vir dit wat ek weet, met ander woorde om werklik in staat te wees om te kan luister vir wat ek nie weet nie, moet ek my doof hou vir wat ek wel weet.

Die paradoks waarvan Efran et al. (1990:147) praat, veronderstel 'n balans tussen innerlike en uiterlike dialoog wat terapeute en hul gespreksgenote voer: "If a therapist is too much an outsider, he or she will not be able to appreciate the dilemma the client is struggling with...if the therapist is too much an insider, the client's and therapist's shared biases will militate against achieving the necessary overview." Die balans word verkry as ek as terapeut naby aan die grens (of tot op die grens of daaroor) van die gespreksgenoot se *domein van diskoers* kan kom. Om dit reg te kry moet ek eers my eie domein van diskoers oorstyg en hierdie oorstyging help my om "the language framework in which the client is trapped" ook te oorstyg (Efran et al. 1990:147). My bereidwilligheid om uit my eie dominerende domein of taalkonstrukte te kom dra by tot wat Müller (2000:16) 'n *in language*-gebeurtenis noem. In

---

<sup>108</sup> 'n Eerstepersoonsverhaal beteken 'n verhaal waarin 'n persoon as *bemagtigde* en *kundige* optree in die skep van 'n eie lewensverhaal.

hierdie proses ontstaan 'n woordeskat uniek tot die situasie, en is funksioneel om verandering te fasiliteer.

Ter illustrasie van hoe maklik 'n terapeut sy eie stem hoor en nie dié van die gespreksgenoot nie maak ek gebruik van 'n voorbeeld van Anderson (1997:149-150) in gesprek met 'n kliënt, Thomas:

*Thomas...searched for five years for the right doctor, the right therapist. Referring to his search, I tentatively conjectured, "If this is something you've been struggling with for five years, you must be a little bit tired of it all or very frustrated or annoyed. I'm not sure what the right word would be."*

*He poignantly responded, "a lot of people are predictable when you talk about this."*

*"Predictable? In what sense?"*

*"I know what they're going to ask me."*

*"Oh, really -"*

*"And what kind of answers they want. That is kind of boring. It makes you feel kind of hurt. It makes you feel very heavy inside. It's kind of sad that people don't have more kinds of fantasy and don't think more critically what's happening...They think they know what the problem is and they stick to it."*

*As he told his story, Thomas identified two kinds of people who were not interested in his story as he wanted to tell it but in the version they either already knew or wanted to hear. Not wanting, if possible, to make the same mistakes that others had made I proposed, "So, why don't we start there? What do you think are the most important things for me to know about you and what do you think people miss or are not paying enough attention to?"*

*Moments later he spoke of the two kinds of therapists and doctors he encountered when he tried to tell his story – those who used it "as a kind of entertainment" and those who wanted to "hear all the details." Neither "heard" his story, and therefore both missed what was important to him. I questioned, "What is it that people miss or that even I could miss? What is it that you wish people wouldn't miss?"*



*“What it means to be alone in a situation, because alone is what you really are.”*

*He talked about the impossibility of doctor’s knowing what his problem really was, what it was like for him. He suggested that that is why a doctor should not summarize his situation for another professional but let him tell it instead. Doctors, he said, “often make wrong diagnoses when they rely on other people’s accounts, especially when those people know you only through someone else’s report.”*

*And he talked about the tension that developed when the patient disagreed with the doctor. Thomas said that doctors did not share their opinions with him and were “not collegial,” to which I asked, “Meaning partners on the same level?”*

*“I think you understand,” he replied.*

*“I think I do, but I may not.”*

*He continued his story, which aptly illustrates the potential pitfalls awaiting a therapist who already “knows” a client’s story and asks questions only to elicit that story, or when a therapist is only interested in the details of the story he or she wants to hear and never really hears the client’s story.*

## **Die paradoks van die nie-weet posisie van die terapeut**

Die nie-weet posisie maak ’n groot verskil in die terapeut se terapeutiese intensie en terapeutiese styl. Anderson (1997:133) vra die vraag wat ’n terapeut moet maak met die kennis wat hy/sy reeds het?

Vir my is dit ’n paradoks om te meen dat ’n terapeut sy/haar reeds bestaande kennis en ervaring van terapie kan gebruik om as ’n ‘ekspert’, *nie* te bepaal wat verstaan, verklaar en geïnterpreteer moet word oor elke kliënt tydens die volle verloop van die gesprek nie (vergelyk Anderson 1997:137).

Hierdie paradoks help my om die gespreksgenoot te “join” in die “natural unfolding of the client’s story” (Anderson 1997:137). In ander woorde verwoord Anderson (1997:137) die paradoks só: “A therapist must learn how, what may seem like nonsense makes sense to a client.” Die nie-weet posisie is vir my as terapeut een van die sleutels tot suksesvolle

narratiewe terapie (verhalende gesprekvoering). Die hegte eenheid van *nie-weet* en *nuuskierigheid*, en die gesamentlike werkingsgerigtheid hiervan is onontbeerlik vir enige ware narratiewe terapeut. Ek moet nuuskierig bly tydens die vertel 'n 'n verhaal, oor enige gebeurtenis wat 'uit plek uit is' in terme van die dominante verhaal. Die luister vir *gapings*, *unieke uitkomst* en *misplaasde brokkies in dominante stories* kan na my mening alleen maar gefasiliteer word deur my nie-weet posisie as terapeut.

Die nie-weet posisie impliseer dat die terapeut verstaan dat hy/sy nie volledig kan verstaan nie, ook nie volgens die deurtrapte riglyne van enige metode/model nie. In 'n vorige werk wat saam met Goolishian gedoen is, verwys Anderson (1997:134) na die beskrywing van wat 'n weet posisie inhou: "knowing...decreases the possibility of seeing and increases our deafness to the unexpected, the unsaid, and the not-yet-said" (Anderson & Goolishian 1988). Dit beteken nie dat ek as terapeut nie spesialis kennis het nie – ek het wel spesialis kennis, maar hierdie kennis funksioneer as paradoks in die professionele opset waarin ek myself bevind, naamlik die skepping van ruimte en die fasilitering van 'n leerervaring (vergelyk Anderson 1997:248).

My nie-weet posisie as terapeut staan in die teken van paradoks deurdat die grense tussen objek en subjek, en "die een wat weet" en "die een wat geken word", verval.

Dit was vir my 'n stryd om tot die besef te kom (of eerder toe ek wel tot die besef gekom het, dit te aanvaar) dat ek 'n ander nooit ten volle kan verstaan nie. Ek reken dat een van die mens se diepste behoeftes is om *verstaan* te word. In die besef dat jy deur ander verstaan word lê die gevoel van ware ontmoeting na my mening opgesluit. Die wonderlike egter van hierdie besef dat jy nie ten volle kan verstaan nie, is bevrydend deurdat dit jou vrymaak van 'n vrugtelose soeke enersyds, en andersyds omdat dié gevoel die deur vir verstaan en ontmoeting tussen gespreksgenote juis oopmaak – 'n paradoks!

As my verstaan van gespreksgenote altyd 'n *misverstaan* is, dan kan ek deur my nie-weet houding die misverstaan ten minste 'n empatiese misverstaan ('compassionate misreading') maak in plaas van 'n negatiewe misverstaan ('negative misreading') (Parry & Doan 1994:29). Dit beteken, soos Parry & Doan (1994:29) in verwysing na Rorty sê, dat ek die besluit moet neem om gespreksgenote se aksies as "fellow sufferers" te interpreteer. Die moontlike aanstoot wat geneem (of gegee) word is waarskynlik gebaseer op die ang, hartseer en verwardheid van persone en nie as gevolg van "meanness, perversity, or dislike of us" nie

(Parry & Doan 1994:29).

Anderson (1997:134) noem die proses van ontmoeting en betrokkenheid by mekaar *dialog*. Die wete en gesindheid dat ek nooit ten volle ingelig is oor enige persoon of verhouding nie, en ook nie kan wees nie, skep ruimte vir gesprek. Dit help om my voortdurend bewus te maak om meer te wil leer oor wat so pas gesê is, *en* wat nog nie gesê is nie. Dit is 'n kontinue proses van interaksie tussen gespreksgenote.

In my benadering is die aspekte wat Anderson (1997:134-140) uitlig om 'n terapeut te help om op kontinue basis deur die kliënt opnuut ingelig te word, en 'n "forever developing understanding" te hê, van nut. Ek gee eers 'n opsomming en dan 'n verduideliking daarvan weer.

- Eie idees word bevraagteken
- Risiko van verandering
- Weet en verstaan is altyd op weg

Eerstens moet die terapeut gewillig wees om wat jy meen jy reeds verseker weet, te betwyfel of te bevraagteken. Dit beteken dat ek bereid sal wees om 'n gesonde suspisie oor my eie gevormde idees oor die kliënt te hê. Anderson (1997:135) meen dat hierdie suspisie deel is van die proses vir die skepping van "space for possibilities".

Tweedens praat Anderson (1997:135) van die gewilligheid van die terapeut om risiko aan te gaan. Risiko impliseer dat ek as terapeut ook verandering gaan beleef te midde van 'n nie-weet posisie in terapie.

Van groter belang as veralgemenings, kategoriserings en stereotipe voorveronderstellings op sigself, is wat ek daarmee *doen*. Op paradoksale wyse gaan ek teen my natuurlike geneigdheid in om te wil afhandel, wanneer ek die nie-weet posisie as onafgehandeld beskou. My kennis en ervaring is 'n op-weg-wees ervaring. Anderson (1997:136) noem hierdie weer-van-voor-af nie-weet nie 'n "humbling and freeing" ervaring.

As voorbeeld van die paradoks van die *nie-weet posisie* van die terapeut haal ek die storie

wat Anderson (1997:138-39)<sup>109</sup> gebruik om dit te illustreer aan. Anderson skryf dit neer soos van toepassing op haar voormalige kollega Harry Goolishian:

*A competent and creative, yet frustrated psychiatrist colleague requested a consultation with Harry Goolishian for him and a troublesome client he thought had an intractable problem and with whom he felt at an impasse. His client, Lars, a Norwegian merchant seaman, believed he had a chronic disease and was infecting others, even killing them. Although Lars had talked some of difficulties in his marriage and his current inability to work, his attention was riveted on the disease. He was distraught and frightened.*

*During the interview, Harry asked Lars, "How long have you had this disease?" Looking astonished, and after a long pause, Lars told how it all began, including numerous attempts by doctors and psychiatrists to relieve his growing fear and conviction about his contagious disease. When he was a young merchant seaman in the Far East, he had had sex with a prostitute. Afterward, remembering the lectures on sexually transmitted diseases given to the crewmen on his ship, he feared that he had exposed himself to a horrible sexual disease. Panicked, he went to a local clinic, where the nurse ordered him out of the waiting room. He said that the nurse didn't believe him, told him rather bluntly that they did not "treat sexual perverts" – that he "needed confession and God, not medicine." After he returned home from sea, still frightened that he was infecting others, he saw several doctors. "No one believed me," he said. On several occasions he was referred for psychiatric consultation. All failed to relieve his growing fear and conviction about his contagious disease. Over time he became uncompromisingly convinced that no one understood the seriousness of his contamination.*

*As Harry showed interest in Lars's dilemma and let him tell his story the way he wanted to, Lars began visibly to relax, even to become somewhat animated, and he began to share in Harry's curiosity. Harry's intent was not to challenge Lars's reality or story, or to talk or manipulate him out of his delusion. Harry wanted to learn about it, be sensitive to*

---

<sup>109</sup> Omdat ek die oorspronklike teks in skuins letters weergee, gee ek die skuinsgedrukte woorde van die oorspronklike teks in gewone vorm weer.

*it, to maintain coherence with it.*

*Colleagues observing the interview were critical of Harry's question "How long have you had this disease?" They feared that the question reinforced the man's "hypochondriacal delusion." A safer, more natural question, they suggested, would have been "How long have you thought you've had this disease?" The not-knowing position, however, precluded the stance that Lars's story was delusional. Lars said he was sick. Thus, Harry wanted to learn more about his sickness. To do this required not-knowing questions.*

*Trying to understand Lars and what could appear as his "nonsense" or "psychosis" was an essential step in a continuous process of establishing and continuing a dialogue. It meant moving with the narrative truth Lars's storied experience rather than challenging it and assigning meaning to it such as delusional. Moving with his narrative involved a mutual process and was, therefore, not the same as reifying a delusion. By not-knowing, Harry made room for the story to be retold in a way that allowed for new meaning and new narrative to emerge, and it provided a starting point for dialogue and open conversation.*

*Asking a safer question like "How long have you thought you've had this disease?" would have imposed a predetermined, knowing view that the disease was a figment of the client's imagination, a distortion that required correction. In response to such a question, the suspicious client would have been left out of the story and left to act according to his own preconceived ideas and expectations of the consultant. Harry would then have been the latest in a line of professionals who did not believe Lars, who knew better, and who asked knowing questions. Once again, Lars would have felt misunderstood and alienated. In the hallway after the interview, Lars's psychiatrist asked how talking with Harry had been for him. Lars said, "You know, that son-of-a-bitch believed me!"*

## Die paradoks van hoop as die gesprek wat moontlikhede (alternatiewe verhale) aanmoedig

Die betekenis van die terapeutiese gesprek kan nooit vooraf bepaal word nie omdat die betekenis insigself ontwikkel soos wat die gesprek vorder (Anderson 1997:116). Die ingesteldheid wat ek as terapeut het om hoop by die gespreksgenote te fasiliteer, word bepaal deur die mate waartoe al die deelnemende gespreksgenote 'n gedeelde en plaaslike verstaan ('shared and locally contextualized understanding') van die gesprek ontwikkel (Anderson 1997:116).

Om hoop te fasiliteer beteken vir my om waarlik *dialog* met my gespreksgenote te voer. Hoofstuk drie, wat dien as agtergrond vir die paradoks van hoop wat ek hier beskryf, stel ware dialoog as die ontmoeting, en betrokkeheid van gespreksgenote met mekaar. Wachterhauser (soos aangehaal deur Anderson 1997:116-7) sê: "In a genuine dialogue the meanings that emerge in the dialogue propel each participant toward understandings that were not foreseen or intended". *Hoop* is vir my gesetel in die nuwe moontlikhede wat nog nie gesien of bedoel is nie, maar wat deur die *logika van dialoog* bevat word (vergeelyk Anderson 1997:117). Ware dialoog skep ruimte vir die betekenis moontlikhede wat binne die eie konteks daarvan voortkom ('emerge').

DePryck (1993:13) se woorde wat ek in hoofstuk 2.2.2 aangehaal het om selfrefleksiwiteit te verduidelik is hier weer van toepassing: "Reflexivity is an emerging feature of the universe". Die mens, na my mening, is die toppunt van die skepping. Dit wil sê die mens funksioneer op die hoogste vlak van realiteit – op die hoogste vlak van refleksiwiteit. Analogies aan die res van die skeppingsvlakke, volg dit logies dat refleksie as 'n voortkomende eienskap van *dialoog*, sal lei tot verandering (of in natuurwetenskaplike terme, 'n "level jump") van die terapeutiese verhouding. Dit is in en deur hierdie "level jump" in die dialoog waar die kwaliteit van hoop 'gebore' (of herwin) word *tussen* gespreksgenote.

Die gesprekskonteks word onder andere bepaal deur wat ek *wetmatighede* noem. Anderson (1997:117) noem die wetmatighede die tipe vrae wat gevra word, die tipe response wat gemaak word en die tipe agtergrond wat bydra tot die lokale gesprek wat gevoer word. Die vervolghetale van die twee dogters met *anorexia* wat met Harlene Anderson in gesprek was, soos aangedui in hoofstuk 3.4, is 'n goeie voorbeeld van hoe die terapeut kan poog om die

wetmatighe van die gesprek te oorstyg.

Met my vrae, response en agtergrond wil ek ruimte skep vir nuwe betekenis wat interaktief deur die storievertelling geskied. Ek probeer dat my reeds bestaande ervaring, kennis en teoretiese geneigdhede nie met elke nuwe kliënt as 'n soeke na “more of the same” te laat funksioneer nie – wat natuurlik maklik gebeur. My ervaring is dat hierdie soeke na “more of the same” nuwe betekenis demp.

Reeds-gevestigde en deur-die-terapeut bepaalde doelwitte sluit onder andere in:

- Onderbreking van disfunksionele patrone
- Leiding deur soeke na oplossings
- Leiding deur soeke na uitsonderings
- Skepping van 'n alternatiewe<sup>110</sup> verhaal (Anderson 1997:136)

Müller (2000) maak gebruik van 'n Venda-volksverhaal om verskillende aspekte van sy narratiewe benadering te belig. Hierdie fabel toon goed hoedat ek as terapeut ruimte kan skep sodat (die paradoks van) hoop by die gespreksgenoot kan ontstaan. Ek gee die volksverhaal weer met dieselfde klem (vetgedrukte sinne) as wat Müller (2000:40,60) in die vierde en sewende hoofstukke lê. Dit is hierdie klem wat die paradoks van hoop goed illustreer as die gesprek wat moontlikhede aanmoedig:

*A boy set out to look for honey and he was guided by a bird and accompanied by his four dogs. On reaching a kraal full of goats, the bird called out, “**Don’t stop here, better things are ahead!**” The boy obeyed and moved on until he came to a kraal in which several sheep were gathered. Again the bird warned him not to quit but to carry on. He did so and arrived at a cattle kraal where the bird once more advised him to press on toward “**better things which are ahead**”. The boy proceeded to the next kraal and opened the door of one of the huts. An old lady with only four teeth emerged and threatened to kill him. He ran away and climed high into a tree, but with her four teeth the woman started to bite the trunk. His three dogs attacked her, but she ripped off their skins and they all died. **His lame dog then grabbed her by the neck and***

---

<sup>110</sup> Let wel dat dit nie my doelwit is dat die kliënt 'n alternatiewe verhaal moet konstrueer as dit nie kan plaasvind soos wat die kliënt self verkies om te doen nie. 'n *Alternatiewe verhaal*, soos dit in my narratiewe benadering figureer is dus

*held on until she dropped dead. The boy then descended from the tree and took everything he saw in the kraal.*

Die aanmoediging van die terapeut kan opgesom word met die woorde “moenie hier stop nie want beter dinge lê voor!” Hierdie aanmoediging kom na my mening *nie* spontaan nie. Dit vind eers plaas wanneer ek my gespreksgenote aanmoedig om hul *eerstepersoonsverhale* te vertel. Dit vind plaas wanneer die wetmatighede van my gesprekspatrone deur toeval gebalanseer word. Hierdie toeval is die openheid van die toekoms en my *bewuswees* van die invloed daarvan in die hede (vergelyk Müller 2000:40).

In die Venda-fabel wat Müller vertel moedig die voëltjie (terapeut) die seun (gespreksgenoot) herhaaldelik aan om aan te hou *want beter dinge lê voor*. By elke kraal waar die seun uitkom word die aanmoediging gegee. Dit is eers na vele aanmoedigings wat die seun uiteindelik by 'n kraal van *optimale moontlikheid* kom – maar paradoksaal blyk dit aanvanklik nie die geval te wees as die ou vrou met vier tande sy nuwe toekoms bedreig nie. Die interspel tussen wetmaat en toeval loop verder uit op die verrassing van die lam hond - wat nie in staat is om hom te help nie -, uiteindelik die hond is wat die ou vrou doodbyt (vergelyk Müller 2000:60-69).

Hierdie verrassende oplossing is 'n uitstekende voorbeeld van wat White 'n *unique outcome* of *sparkling moment* (vergelyk Monk et al. 1997:13) noem. Vir my is dit belangrik om daarop te let dat die voëltjie die seun herhaaldelik moes aanmoedig vir die *unique outcome* om te kon voortkom ('emerge'). Dit is hierdie 'emergence' wat 'n 'level jump' in die linguïstiese sisteem aandui, en waardeur die openheid van die toekoms geoperasionaliseer word vir die gespreksgenoot, deurdat hoop hierdeur by die gespreksgenoot ontstaan.

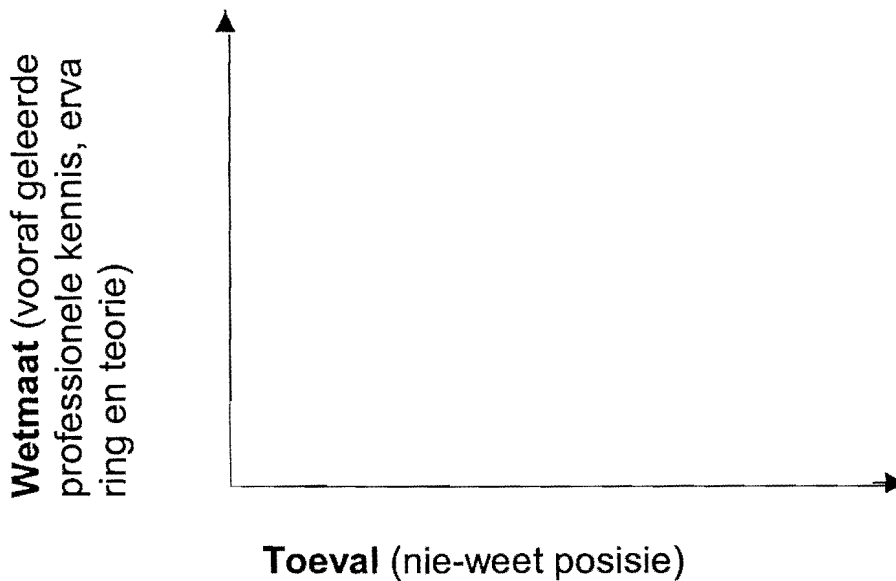
In die volgende grafiek illustreer ek hoe moontlikhede (alternatiewe verhale) interaktief gegenerereer word. Ek maak gebruik van die *wetmaat-toeval polariteit*<sup>111</sup> om dit verder te verduidelik. Let op dat hoe hoër die waarde van 'toeval' is, hoe hoër is die waarde van 'wetmaat' dienooreenkomstig:

---

nie dieselfde as dit waarna Harlene Anderson hier verwys nie.

<sup>111</sup> Ek bespreek polariteite in hoofstuk 4.3.2. Dit dien as agtergrond vir die 'wetmaat-toeval' polariteit wat ek hier





Die terapeut kan nie neutraal in die terapeutiese opset funksioneer nie – hy of sy het voorkennis – teoreties, ervaring, professioneel en persoonlik (vergelyk Anderson 1997:137). Die uitdaging, soos die grafiek hierbo aandui, is dat daar 'n neweskikking van realiteite sal plaasvind – voorkennis (as wetmatigheid) en die nie-weet posisie (as toeval).

Die interne oop-eindigheid van taal<sup>112</sup> verleen verheldering oor die werking van 'toeval' in die gesprek. Die 'nog-nie-vertelde' verhale is inherent in die struktuur van die taal wat gespreksgenote onderling konstrueer. Dit is egter nooit vanselfsprekend nie. My "expertise" lê in die skep van ruimte vir die interne oop-eindigheid van taal om in werking te tree. Ek wil, soos White ook meen, dat die hervertelde verhale sal bydrae tot die rykdom van ervaring ('lived experience') van die gespreksgenote se lewensverhale (vergelyk Monk et al. 1997:13).

Die voortdurende interaksie tussen die voorafgeleerde professionele kennis en ervaring, en die nie-weet posisie in die dialoog, moedig gelyke en wedersydse soeke na verstaan aan (vergelyk Anderson 1997:137). Hierdie proses ontmoedig die handhawing van 'n kennisbasis, insluitende die dominerende kulturele opvattinge soos dit gewoonlik in praktyk figureer.

Dit is deur die interaksie tussen voorkennis en die nie-weet posisie dat nuwe betekenis tot stand kan kom. Beide die terapeut en die kliënt bring voorkennis na die gesprek. Dit is wanneer hierdie voorkennis, ervaring of teorie domineer dat wat nog nie gesê is nie, nooit

---

aanwend.

<sup>112</sup> Vergelyk bespreking in hoofstuk 2.2.2

gesê word nie. Die terapeut wat die vermoë aangeleer het om gelyktydig na die innerlike en uiterlike gesprekke van elke lid van die sisteem te luister en werklik nuwighede te hoor, kan saam met gespreksgenote nuwe betekenis aan gebeure toeken (Anderson 1997:158).

Die dinamiese aard van taal<sup>113</sup> deur middel van dialoog word ook deur die grafiek geïllustreer – die toeval-as val saam met taal as “unmaking itself”, terwyl die wetmaat-as die “making” van taal aandui. Die *rykdom van verskeidenheid*<sup>114</sup>, naamlik die verskillende stemme in terapie wat elk in ’n eerstepersoon hoedanigheid aan die woord kom, kan nie vry van paradokse wees nie. ’n Fundamentele paradoks ontstaan wanneer ware dialoog plaasvind en word gevolg deur ’n sprong na ’n hoër vlak van kompleksiteit – nuwe betekenis en moontlikhede ‘gaan oop’ vir die kliënt. Die nuwe betekenis wat vir die kliënt ‘oopgaan’ hou verband met die oorstyging van betekenis alleen vir die self tot verantwoordelikheid ook teenoor ander (vergelyk *bronne van hoop*, hoofstuk 3.2.3).

Anderson (1997:211) gebruik die terme selfagenskap, self-identiteit, self-narratief of eerstepersoon narratief, om daarmee te sê dat die kliënt in sy/haar eie woorde sy/haar storie kan vertel (vergelyk Freedman & Combs 1996:30). In baie gevalle beteken dit dat aan die kliënt die geleentheid gebied word om vir die eerste keer ‘anders te praat’. Dit hou in dat ander woorde en beskrywings van gebeure ontgin moet word. Hierdie ‘ander woorde en beskrywings’ lei tot ’n sprong in kompleksiteit in die terapeutiese sisteem. Die verhaal ter illustrasie van hoop wat by die gespreksgenoot kan ontstaan, soos aangedui in hoofstuk 3.4 (twee dogters met *anorexia*), illustreer die ‘ander woorde en beskrywings’ wat gelei het tot ’n sprong in die kompleksiteit van die terapeutiese sisteem.

Die tipe vrae wat ek vra moet sodanig wees dat dit unieke moontlikhede vir die gespreksgenoot aanmoedig (vergelyk Freedman & Combs 1996:140). Tereg sê Freedman & Combs (1996:140) dat “the unique outcomes...are also chosen by the people we work with when they name them as preferred developments in response to preference questions”.

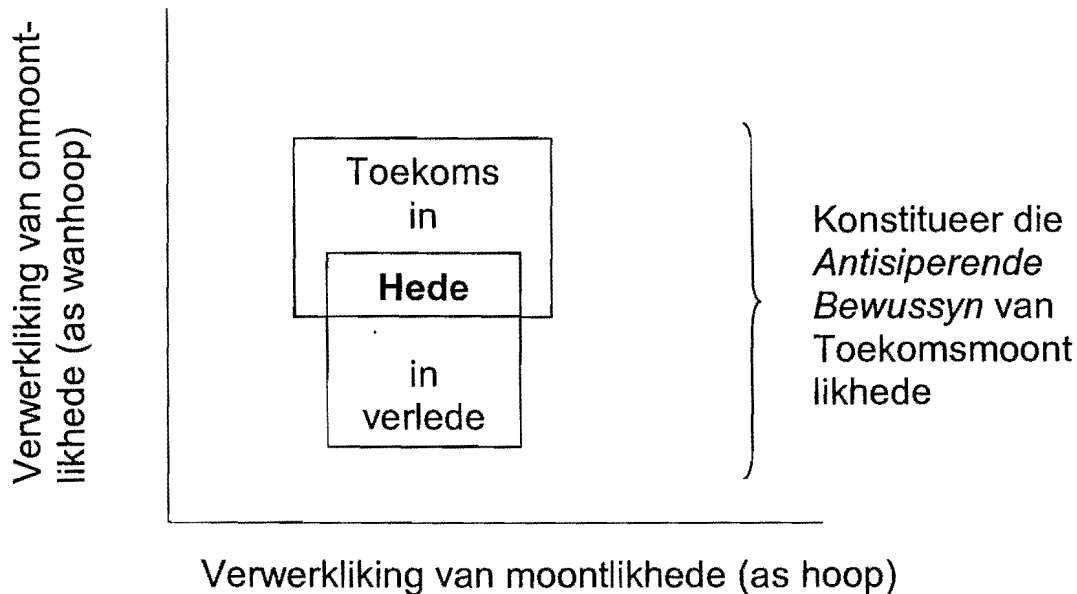
Nuwe moontlikhede ontstaan as gevolg van ‘kreatiewe hooploosheid’. Marcel (1951:48)

---

<sup>113</sup> Sien hoofstuk 2.2.1 vir die bespreking van die dinamiese aard van taal.

<sup>114</sup> Vergelyk hoofstuk 2.2.2 – die selfverwysende aard van taal - vir bespreking van dié konsep.

verduidelik 'kreatiewe hooploosheid: "it is only beginning from a reflection on despair and perhaps only from there that we can rise to a positive conception of hope", en ook "hope can only be an active struggle against despair". Hierdie dialektiese spanning word deur die dinamiese krag van taal tussen gespreksgenote ontplooi. Die volgende diagram beeld die interspel tussen die pole van hooploosheid (wanhoop) en hoop uit:



Die krag van hoop lê in die interspel tussen die pole soos aangedui op die diagram<sup>115</sup>. Wanneer die dialektiese spanning van hoop-hooploosheid deur 'kreatiewe hooploosheid' gefasiliteer word, word die verstopte bronne van hoop<sup>116</sup> in die gespreksgenoot oopgemaak, of kom daar nuwe bronne van hoop tot stand. Kreatiewe hooploosheid kom in die fabel wat Müller (2000:60) vertel na vore as die seun by elke kraal wat hy kom – en iets vind wat sy hoop ooglopend sou kon bevredig, soos die bokke, skape en vee krale – telkens aangemoedig word om verby te hou. By die laaste kraal is daar geen diere te vind nie, net 'n ou vrou wat lewensbedreigend voorkom. By hierdie kraal blyk daar geen hoop meer te wees nie, maar dit is juis hier waar die spanning tussen hoop-hooploosheid oplos as die seun uiteindelik alles in die kraal vat. Müller (2000:49) stel dit so: "Oplossings kan nie gevind word

<sup>115</sup> Sien hoofstuk 3.2.2 vir die bespreking van dié filosofie van hoop.

<sup>116</sup> Vergelyk hoofstuk 3.2.3 vir bespreking van bronne van hoop.

sonder die “lam hond” nie”, en ook “ons moet...help om die “lam honde” in hulle [gespreksgenote] lewe te herontdek.”

Die ‘verlede in hede’ op die diagram lees ook ‘hede in verlede’. Op dieselfde wyse lees ‘toekoms in hede’ ook as ‘hede in toekoms’. Müller (2000:12) stel die basis van die verhalende benadering as ’n eenheid tussen verlede, hede en toekoms “met tegelyk ook ’n inherente spanning”. Müller (2000:40) verwoord dié paradoks verderaan goed as hy sê dat die terapeut die gespreksgenoot help om die toekoms uit die verlede te ontsluit. Die verlede-, hede- en toekomservaringe van gespreksgenote bied gesamentlik die bewussyn van toekomsmoontlikhede of die gebrek daaraan. Die dialogiese gesprek tussen gespreksgenote bring nie net die verlede-, hede- en toekomservaringe van een persoon na vore nie, maar almal wat deelneem aan die gesprek. My verlede-, hede-, en toekomservaringe as terapeut bepaal my manier van wees met my gespreksgenote. Hierdie ervaringe word gevoed deur nie net my filosofie van terapie nie, maar my wêreldbeeld in geheel. Ek is van mening dat ’n holistiese wêreldbeeld<sup>117</sup> kan bydra tot my manier van wees met gespreksgenote. Dit is hierdie *manier van wees* waardeur hoop tussen gespreksgenote gefasiliteer word.

## **Refleksie op my ervaring van terapeutiese praktyk**

Vir my is elke ontmoeting ’n saak van nuuskierigheid. Die praktyk is die regte teëlaarde vir ’n postmoderne lewensbeskouing (vergelyk Anderson 1997:60). Taal is die spilpunt van die praktyk waar menslike sisteme, taalsisteme genoem kan word en wat in saamwerkende hoedanigheid mees effektief is (Anderson 1997:60).

Die volgende aspekte kom na vore in my refleksie op my ervaring van die terapeutiese praktyk, en ek sluit aan by Anderson (1997:60-67):

- Die belang van taal
- Die belang van individuele taal
- Die behoud van alledaagse taal vir terapie
- Negasie van my voorkennis en ’n fokus op die ervaring van my kliënt
- Gedeelde soeke (saamwerkend) (‘collaborative inquiry’) (Anderson 1997:60)

---

<sup>117</sup> In hoofstuk 1.7.1 bespreek ek my wêreldbeeld.

- Onsekerheid
- Invloed van betekenisvolle ander in die gesprek

My terapeutiese posisie is na gelang van bogenoemde in geen opsig 'n metaposisie nie. In vele opsigte stem my terapie ooreen met dié van Anderson (1997). Soos Anderson (1997:166) is ek ook in 'n sekere sin 'n *visiting therapist*. Hiermee bedoel ek dat ek in verskillende terapeutiese opsette myself amper as 'n *gas* insien. Ek besoek byvoorbeeld twee maal per week 'n groep tieners met dwelmmiddelafhanklikheidsprobleme by Lapalamé Hulpentrum in Akasia. By dié geleenthede "val" ek as't ware "in" by reeds gevestigde onderlinge gesprekke waarby die groep reeds betrek is, en wat ander terapeute, ouers en besoeke van vriende ook insluit. Soos vir Anderson (1997:167), is dit vir my beter om by die reeds gevestigde gesprek in te val as om met my eie agenda die vloeï van die gesprek te onderbreek.

Ek sien dit as my taak om toe te sien dat die verskillende, dog onderling konsekwente konsepte wat deur my kliënte en myself gebruik word, só gebruik word dat die verskillende aspekte van die self-identiteite van my kliënte beskryf word *sonder* dat enige beskrywing van enige persoon wat deelneem aan die gesprek, tot dié van 'n ander persoon gereduseer word (vergelyk Anderson 1997:169).

My spesifieke *narratiewe* voorveronderstellings sluit die volgende in (Morgan 2000:129-130):

- Die probleem is die probleem – nie die kliënt nie
- Gespreksgenote is "eksperts" oor hul eie lewens
- Gespreksgenote kan die hoof outeurs van hul lewensverhale word
- Kultuur speel 'n groot konstruerende rol op die belewenis van probleme – onder andere magverhoudings van ras, klas, seksuele voorkeur, geslag, minderbevoorregtes
- Probleme veroorsaak dun gevolgtrekkings by gespreksgenote oor hul eie lewens – naamlik as inkompetent, en dit 'verlam' hulle in terme van hul vermoëns, talente en aanlegte
- Hierdie vermoëns kan aan hulle uitgewys word om deur hulle opnuut aangewend te word
- Daar is altyd kere wat persone die invloed van probleme ontsnap het

Ek beleef iets van die "verdikking" van die plot, soos dit in my narratiewe benadering tot uiting

kom deur die groepsdinamika in sigself. By Lapalamé Hulpentrum voer ons in groepies wat wissel van drie tot agt gesprek. 'n Spontane gehoor wat as getuies dien vir die alternatiewe verhale wat oor God vertel word, 'verdik' die nuwe meer hoopvolle verhaal in tieners se lewens, waar hulle tot die besef kom van die noodsaaklikheid om self verantwoordelikheid te neem oor hul welsyn. Bogenoemde narratiewe voorveronderstellings is rigtinggewend in die ontwikkeling van die stories wat vertel word oor God om uiteindelik ook by 'n alternatiewe verhaal oor onder andere die rol wat God in my lewe speel, uit te kom.

Ek het op verskillende maniere in die vier hoofstukke van die proefskrif aangedui watter rol God in my lewe speel. Hierdie veelkleurige verhaal van God word telkens in die gesprekke met die tieners 'ryker' gemaak. Dit is 'n verhaal wat op verkeie tye en op verskillende maniere verrassende nuwe wendings geneem het.

## 4.6 SLOT

Deur die loop van die proefskrif het dit duidelik geword dat taal in sy gebruik deur die mens ryk aan betekenisnuanseringspotensiaal is. Om sin deur taal te maak is derhalwe nie 'n eenvoudige en vanselfsprekende gebeure nie. Wanneer betekenis deur taal op 'n sekere manier gekonstrueer word, dan het dit beslissende implikasies van hoe die mens homself en sy wêreld perseptualiseer.

Dit beteken dat beide die pastor en die gespreksgenoot *ter sprake* moet kom, sodat die uiteindelijke doel van terapie kan realiseer, naamlik ware ontmoeting tussen terapeut en sy/haar gespreksgenote. Die pastor kom voortdurend voor nuwe uitdagings te staan, en een van die grootste en mees noodsaaklike is seker om in 'n gesindheid van nederigheid te luister en te praat, sodat die pastoraat wat in diens van die Kerk is, uiteindelik die pastor kan help om saam met oorskaduwing van Gods Gees, waarlik *Verbi Divini minister* te wees te midde van 'n moderne, sekulêre wêreldstelsel.

Die mens is 'n misterieuse wese, vol paradokse. Deur beeldryke taal kan die pastorale gesprek die paradoksale aard van die realiteit adem. Hierdie beeldryke taal kleur die narratiewe aard van verstaan in. Taylor (in O'Day & Long 1993:213) praat van 'n revolusie van beelde: "The revolution begun in the New Testament is a revolution of images in which the invisible God becomes human, servants become friends, losers become winners and death becomes life."

Die aanvaarding van paradoks as deel van die lewe is 'n godsdienstige sowel as teologiese taak (Müller 1996:91). Ten slotte die woorde van Anderson & Mitchell (1993:15) wat hierdie gegewendheid as volg stel: "To allow one's life to be torn by contradiction and swallowed up in paradox is to live in the reality of the resurrection, in the sign of Jonah...And the cross speaks of the greatest paradox of all - that to live we have to die."

Waarheid kan die beste uitgedruk word deur paradoks. Paradoks vind 'n weg wanneer *logika* met *verbeelding* gekonfronteer word. Hieruit word hoop gebore. Om die rede sê Wilson (in O'Day & Long 1993:145) dat "...faith is a matter of imaginative discernment of truth through paradox and contradiction in addition to logical discernment. The nonsensical truth that is discerned in faith can in fact make sense of all the despair and anguish we may feel in this

troubled life." Die terapeut moet hom of haar vergewis van die invloed van taal in die fasilitering van hoop in die pastorale gesprek - dit volg altyd 'n paradoksale padjie.

Paradoks is 'n realiteitskonstante van die menslike lewe *in die lig van God*, die God wat finaal in Jesus Christus aan die woord gekom het. Elkeen wat Hom volg se lewe word ewig verlig.



## 4.7 REFLEKSIE OP MY NAVORSING

Na gelang van my aanvanklike vertelling (eerste pogings ter skrifstelling) van my ervaring van paradoks, wat deur die sistemiese metafoor gekenmerk word, het ek mettertyd verandering beleef, en die vertelling geredigeer (hervertel). Die hervertelling word grootendeels in die proefskrif deur narratiewe- en gespreksmetafore verbeeld. Die proefskrif dui derhalwe my inlywing aan in die postmoderne, verhalende benadering soos wat ek daaraan gewoon (vertroud) geraak het, en daarin “gegroeï” het.

Die leser moet daarop let dat u nie net die geredigeerde weergawe van my vertelling van paradoks gelees het nie. Beide die sistemiese metafoor en gespreks- en narratiewe metafore het na vore gekom as deel van my postmoderne filosofie wat 'n beide/en posisie veronderstel. Daar is dus 'n jukstaponering, of neweskikking van die sistemiese en narratiewe metafore. Die aanvanklike sistemiese vertelling word aangevul deur die narratiewe vertelling as die hervertelling van my verhaal oor my ervaringe met gespreksgenote. Beide die sistemiese vertelling en die narratiewe vertelling is 'n beskrywing van my ervaring van paradoks, en dui op die verloop/ontwikkeling van my verhaal van terapie<sup>118</sup>. In 'n sekere sin was dit die bewuswording van die dialektiese spanning tussen die sistemiese- en narratiewe vertelling wat vir my die waarde en betekenis van terapeutiese paradoks aangedui het. My ervaring van terapeutiese praktyk, naamlik die neweskikking van persoonswêreld (dié van die terapeut en die gespreksgenoot) het 'n goeie analogie in die neweskikking van die genoemde twee metafore gevind.

My pastoraal-narratiewe benadering bied na my mening wel die moontlikheid vir die effektiewe funksionering van *terapeutiese paradoks*. In hoofstuk 4.5.1 en die subparagrafe het ek die moontlikhede wat die narratiewe benadering vir *terapeutiese paradoks* bied, beproef.

Paré (1996:22) fokus in sy artikel op die *gesin-as-kultuur* metafoor wat in pas is met die postmoderne perspektief. Hy kies hierdie metafoor bo die sistemiese metafoor. Paré (1996:22) stel dit duidelik dat sistemiese metafore ook 'n belangrike funksie in gesinsterapie

---

<sup>118</sup> Sien hoofstuk 4.1 vir die vertelling van my verhaal van paradoks wat deel is van my verhaal van terapie.

vervul, maar dat die gesin-as-kultuur metafoor aspekte wat verhul word deur die tradisionele sistemiese metafore, ontbloot. Dit handel in 'n postmoderne narratiewe benadering dus om waardes ('values') en bruikbaarheid ('utility'), en nie soseer oor waarheid ('truth') en realiteit ('reality') nie (vergelyk Paré 1996:22).

Vir my, in lyn met die idee van paradoks, is die verhouding en integrasie van *waardes-bruikbaarheid* en *waarheid-realiteit* soos hierbo genoem, van belang. Dit is ook die rede hoekom ek in die proefskrif aandag gegee het aan die meer tradisionele sistemiese metafore, as synde meer gerig op waarheid en realiteit, en dit dan in verband gebring en as geïntegreerd probeer voorstel het met waardes en bruikbaarheid as fokuspunte in 'n postmoderne, narratiewe benadering. Ek het hierdeur gepoog om meer "plusse" en minder "minusse" oor te hou in my keuse vir 'n beide/en benadering ten opsigte van die organiserende metafore vir terapeutiese oogmerke (vergelyk Freedman & Combs 1996:2). Dit is hierdie beide/en gedagte wat die grondslag vorm vir die hoop as primêre oogmerk van terapie. Dit wil voorkom of 'n paradoksale ingesteldheid by die terapeut deel uitmaak van die gerigtheid van *terapeutiese paradoks* om hoop by die gespreksgenote te fasiliteer.

Die postmoderne narratiewe benadering wat ek in hierdie proefskrif volg, stem baie ooreen met Anderson (1997:2) se 'collaborative language systems approach' wat sy kortweg 'collaborative approach' noem. Die saamwerkende ('collaborative') hoedanigheid van beide die sistemiese en narratiewe metafore, en die taalsisteme wat elk uitmaak, is vir my van meer belang as net die narratiewe metafoor as sodanig. Dit is hoekom ek 'n uitgebreide beskrywing gegee het oor die aard en funksionering van taal. Dit is binne die paradoksale taalwerklikheid wat ek my grootste moontlike verstaan uiteengesit het.

Tot 'n groot mate hang my benadering van die jukstaponering van sistemiese en narratiewe metafore in hierdie proefskrif, en die gevolglike idee van paradoks, nou saam met my konseptualisering van terapie, en vorm daarom formele skakeling met my benadering. Anderson (1997:2) se beskrywing van terapie is rigtinggewend in dié verband: "...a language system and a linguistic event in which people are engaged in a collaborative relationship and conversation – a mutual endeavor toward possibility".

Die postmoderne narratiewe benadering is 'n beweging weg van die beskrywing van realiteit soos dit is, na ervaring en die rol van sosiale konstruksie daarin. My beide/en benadering veroorsaak dat ek telkens weer die verband tussen ervaring/konstruksie en realiteit wil

verstaan. Die nut van die sistemiese metafoor lê vir my in die ineengeskakeldheid van alle elemente in die sisteem, naamlik die eko-sisteem, of ekologie van die sisteem. In my beskrywing van die sistemiese, was die doel om te fokus op die ineengeskakeldheid van al die vlakke binne die sisteem. Ek het ook gepoog om die relevansie van dié ineenskakeling vir die narratiewe metafoor aan te dui, om sodoende die belang van die betekenis van die geheel aan te dui. Die geheel word as 'n paradoksale werklikheid bestempel as gevolg van die eenheid-in-die-verskeidenheid, maar ook as gevolg van die verskeidenheid-in-die-eenheid.

Die beweging van die sistemiese- na die narratiewe metafoor word goed geïllustreer deur 'n aanhaling wat Anderson (1997:251) gebruik wat die belewing van Roberto, 'n psigiater in Amerika wat met Anderson (1997) se narratiewe benadering te doene gekry het, weergee. Ek haal dit aan as aanduiding van my eie narratiewe 'reis' van *sekerheid* na *onsekerheid* in terapeutiese praktyk en teorie:

*I had doubts in the beginning that this [a collaborative language approach to therapy] would work. It seemed so abstract and I had so many questions and so much frustration with not knowing. What was I to do with my previous ideas? I had an internal battle to be open to others' ideas. Then one day I realized that I had changed and my therapeutic possibilities had changed. I no longer felt that I had or needed to have wisdom; I didn't need to direct the conversation. I didn't feel a need to change the client. Working with really difficult cases forced me to realize that I am not the key to change, but that the key is through the dialogue, through the process. I don't know what it is or how to explain it, but I know that when I become worried about a troublesome case, when I leave supervision it will be all right. I will feel relieved, not that I will have an answer to my question but that the question will no longer be a question and that if I am capable what to do will come.*

*No, I haven't had to leave behind all of my previous learning. All of what I've learned can be catalogued in my memory and is there to use. It's all just possibilities. The difference is my intention.*