

Hoofstuk 3

'N PASTORAAL NARRATIEWE BESKOUIING VAN DIE SELF

1. HOEKOM IS DIE SELF SO BELANGRIK IN TERAPIE?

Onderliggend aan elke terapeutiese model is daar 'n mensbeskouing. Hierdie mensbeskouing bepaal tot 'n groot mate wat in die terapeutiese praktyk gebeur. In die mensbeskouing word vervat wat die terapeut glo die vermoëns van die gespreksgenoot is, die persoonlike aanspreeklikheid van die gespreksgenoot, en dit verwoord ook die ideaalbeeld waarheen die gespreksgenoot begelei word.

In hierdie hoofstuk word gepoog om 'n teoretiese begroning van die self te gee wat gebruik kan word in narratiewe pastorale terapie. Eerstens word die belang van navorsing oor die self bespreek en daarna word 'n uiteensetting gegee van die wyse waarop die beskouing van die self ontwikkel vanaf die modernisme na 'n narratiewe beskouing. Spesiale aandag word gegee aan twee invloedryke teoretici in die narratiewe benadering, naamlik Michael White en Kenneth Gergen. Daarna word ook kortliks aandag gegee aan pogings om insigte uit die self-psigologie te versoen met 'n sistemiese siening van die self. In die laaste groot deel van hierdie hoofstuk word gepoog om 'n narratiewe teologiese begroning van die self te gee.

1.1 DIE GEBRUIK VAN DIE TERM DIE "SELF"

Die gebruik van die term die "self" in 'n narratiewe benadering moet verantwoord word. Alhoewel dit 'n term is wat in die taalwêreld van psigoterapie goed ingeburger word, kan die vraag gevra word of die gebruik van hierdie term nie 'n terugval is op die mensbeskouing van psigoanalise en ander modernistiese benaderings nie.

Narratiewe outeurs soos Polkinghorne (1988), Crites (1989), Levine (1992), Weingarten (1991), Freeman (1993) en Freedman & Combs (1996) gebruik die term "die self" of "selwe" om individue aan te dui. Dit is egter belangrik om te verstaan dat wanneer die term in hierdie navorsing gebruik word, dit nie 'n terugkeer inhou na die idee van 'n essensiële

self of om universeel geldige uitsprake te maak oor die mens nie. Soos aangetoon sal word in hierdie hoofstuk, is daar onderliggend aan die narratiewe benadering 'n eiesoortige siening van die self. 'n Narratiewe beskouing van die self het altyd te doen met 'n konkrete mens met 'n eie liggaam, eiesoortige verhale, eie verhoudings en 'n unieke kulturele konteks. In 'n narratiewe benadering wil ons daaraan vashou dat ons nooit van die self in abstraksie kan praat nie, maar altyd as 'n kontingente, konkrete individu. 'n Verdere belangrike narratiewe perspektief op die self in 'n narratiewe beskouing is dat die self nie 'n vaste of statiese gegewe is nie. In hierdie hoofstuk sal aangetoon word dat die self altyd in wording is, en dat selfnarratiewe altyd onder konstruksie is.

1.2 DIE AKTUALITEIT VAN NAVORSING OOR DIE SELF

Die bestudering van die self is tans 'n baie aktuele onderwerp. Belangstelling in en navorsing oor die self hang saam met hernude belangstelling in die basiese vrae oor wat ons kan weet en wie ons is. Die huidige belangstelling in die self gaan derhalwe ook saam met 'n belangstelling in die rol wat taal speel in dit wat ons weet en in die konstituering van die werklikheid. Levine (1992b) dui aan dat die bestudering van taal en taalteorieë 'n geweldige invloed begin uitoefen op byna alle dissiplines in die menswetenskappe.

Discourse theory and semiotics have made the study of language an almost imperial subject, and no discipline can afford to ignore the communicative medium it uses and assumptions upon which its work is based. With intensified self-reflectiveness in almost every discipline, the questions surrounding the definition, history, ontology, even metaphysics of the "self" have attracted profound, even passionate attention (Levine, 1992b:2).

Die idee van die self is in 'n krisis, en navorsing oor die self vind toenemend interdisiplinêr plaas (Levine, 1992b:2). Navorsing oor die self is aktueel en relevant in talle vakgebiede, maar veral in die veld van psigologie en psigoterapie:

The "self," once banished by mainstream psychology to the cloudland of unobservable and irrelevant abstractions, seems to have returned with a vengeance. Not only in psychoanalysis, but also in harder nosed fields such as cognitive, behavioral, and social psychology, the nature and nurturing of the self has become a central concern - the stimulus for an outpouring of new theories, therapies, and research. Similar trends are, of course,

prominent in other disciplines throughout the social sciences and humanities (Sass, 1992:17).

Die idee van die self het 'n grondige invloed op die manier waarop terapie gedoen word. Agter elke terapeutiese teorie en tegniek is daar 'n idee van wie die self is en hoe mense verander. Psigoanalise met sy idee van verskillende lae van die psige (superego, ego en id) lei tot analise waarin gepoog word om die spanning tussen die verskillende "komponente" van die self op te los. Die rol van die terapeut in hierdie benadering hang saam met die idee van die self: die terapeut werk soos 'n objektiewe argeoloog wat die verborge lae van psige moet oopdek:

What lay hidden in the unconscious was to be brought to the surface of human self-awareness so that it would no longer fester out of sight, but, rather, be exposed to the integrating, curative power of reason. Of course, what had been buried in the unconscious through repression was really there; it had real existence in the being of the psyche (Lichtman, 2000).

Die kliënt-gesentreerde benadering weer, glo in die selfaktualiserende vermoëns van die self. Die terapeut se rol is om kliënte te help om hulle eie antwoorde te vind deur hom/haar te ondersteun en te help om self hulle eie emosies en motiverings te verstaan.

Hierdie deel van die navorsing is op soek na 'n pastoraal narratiewe beskouing van die self, omdat dit 'n konstituerende invloed het op die wyse waarop narratiewe pastoraat gedoen word, en ook op die rol wat die pastorale terapeut speel in hierdie benadering.

1.3 DIE ROL VAN DIE TERAPEUTIESE SELF

Een van die belangrikste nuwe insigte wat in laaste twee dekades in die gesinsterapie na vore gekom het, is die konstituerende rol wat die terapeut tot die terapeutiese sisteem maak. Die terapeut is nie 'n buitestander tot, of 'n objektiewe waarnemer van die gesin waarmee hy/sy werk nie, maar die oomblik wanneer die terapeut bykom by die gesin, kom daar iets nuuts tot stand: 'n terapeutiese sisteem. Wanneer die terapeut bykom, is die gesin nie meer dieselfde nie.

Dit wat die terapeut in die terapeutiese sisteem inbring, is nie die enigste faktor wat bepaal hoe suksesvol die terapie sal verloop nie, maar dit het 'n groot invloed daarop. Die terapeutiese self "*... appears to exert an influence on patient behaviour and recovery that is over, above, and beyond the practitioner's knowledge, experience or technical skills*" (Watkins, 1978:39). Ongeag die teoretiese benadering van die terapeut, toon studies oor

die proses van terapie dat die terapeut se houdings en gedrag 'n groot invloed het op die uitkoms van terapie.

Lambert is van mening dat die drie belangrikste veranderlikes wat die uitkoms van terapie bepaal, in volgorde van belangrikheid die volgende is (Lambert, et al: 1987:72):

1. Die kliënt en sy/haar werklikheid: die omvang en intensiteit van die probleem, die tydsduur wat die probleem al bestaan, die ondersteuningsisteme in die lewe van die kliënt, die kliënt se egosterkte en die wil om te verander.
2. Die terapeut: persoonlike styl, houdings, egtheid, kongruensie.
3. Die terapeutiese tegnieke wat die terapeut bemeester en gebruik.

Die beskouing van Lambert word ondersteun deur 'n omvangryke uitkomsstudie waarin persone wat aan een of ander vorm van psigoterapie blootgestel was, gevra is om hulle tevredenheid met die terapie aan te dui (Seligman, 1995). Hierdie uitkomsstudie toon dat die teoretiese oriëntasie van die terapeut eintlik nie veel invloed het op die tevredenheid van die kliënte nie, maar eerder of die passing tussen die kliënt en terapeut goed is. Dit is eerder van belang of sowel die terapeut as die kliënt/pasiënt/gespreksgenoot op hulle gemak is met die metode wat gebruik word (Marteau, 1987:228). Kliënte wat moeite gedoen het om 'n geskikte terapeut te vind, is meer tevrede met die resultate van die terapie as diegene wat beperk word in hulle keuse deur byvoorbeeld hulle werk of mediese fonds. Die studie toon ook dat die intensiteit van die probleem en die vlak waarop die kliënt voor die aanvang van terapie gefunksioneer het, inderdaad 'n groot invloed het op die uitkoms. 'n Verdere uiters belangrike invloed op die uitkoms van terapie is die tydsduur daarvan: hoe langer die terapie, hoe suksesvoller word dit deur die kliënt beleef. Dit het daarmee te doen dat terapie 'n selfkorrigerende proses is: indien 'n bepaalde aanslag nie werk nie, sal 'n goeie terapeut iets anders probeer wat beter pas by die bepaalde kliënt en probleem (Seligman, 1995).

Marteau (1987:227) dui 'n empatiese verhouding tussen terapeut en kliënt, die aanvaarding van die terapeutiese aanpak deur die kliënt en of die kliënt veilig voel in die terapeutiese situasie aan as die groot faktore wat 'n positiewe uitkoms vir terapie moontlik maak. Hierdie drie dinge het almal eerder te doen met die terapeutiese verhouding as met terapeutiese tegnieke. Dit is duidelik dat die kliënt die terapeut moet vertrou en gemaklik en veilig moet voel in die terapeutiese verhouding. Parsons (1985) wys tereg daarop dat dit die persone is wat in hierdie verhouding betrokke is, wat die kwaliteit daarvan bepaal. "As

with any relationship, the nature and character of the counselling relationship will be dependent upon the unique personal characteristics of those involved, ... " (Parsons, 1985:97-98).

Aan die kliënt en sy/haar veranderlikes kan ons eintlik niks doen nie, dit is 'n gegewe in die terapeutiese situasie. Die teoretiese oriëntasie en terapeutiese tegnieke het slegs 'n klein invloed op die uitkoms. *"It seems plausible that the most successful therapists are not successful because of their theoretical orientation or therapeutic techniques, but because of other variables"* (Lambert, et al. 1987: 68). Die grootste invloed op die uitkoms van terapie waaraan die terapeut iets kan doen, is die persoon van die terapeut. Dit kan op so 'n manier verander dat dit terapie meer effektief maak.

Lambert sê verder dat navorsing oor die veranderlikes by die terapeut wat die uitkoms van terapie positief of negatief beïnvloed, die volgende aantoon:

1. Demografiese veranderlikes (geslag, ras, ouderdom en sosio-ekonomiese status van die terapeut) toon geen vaste patroon van invloed op die uitkoms van terapie nie.
2. Die persoon van die terapeut soos dit in die terapeutiese verhouding manifesteer, het wel 'n belangrike invloed op die uitkoms van terapie:

It does appear that a better adjusted, more integrated, less anxious and less defensive therapist will have better results in treatment. Therapists with emotional problems or neurotic needs may be hindered in offering effective treatment to clients (Lambert, et al, 1987:68).

Die navorsing van Skovholt en Rønnestad (1992) toon dat ervare terapeute, soos wat hulle in die terapeutiese praktyk verder ontwikkel, al minder vertrou op tegnieke en al meer die terapeutiese verhouding sien as die belangrikste bydraende faktor tot goeie terapie.

In hierdie hoofstuk wil ek vanuit 'n pastoraal narratiewe benadering poog om die self te beskryf. Wanneer ons met 'n sistemiese en meer spesifiek, 'n narratiewe benadering in die pastorale terapie werk, het dit 'n belangrike invloed op die beskouing van die self. Die insigte van sosiale konstruksionisme ten opsigte van psigoterapie help ons om op 'n nuwe manier oor die self te dink, en hierdie insigte kan bydra tot die vormgewing van die proses van terapie. Dit help ons egter ook om na te dink oor die pastor as terapeut, wie hy/sy is en wat hy/sy inbring in die terapeutiese verhouding. Eerstens word egter 'n oorsig gegee oor die faktore wat die beskouing van die self in die modernisme beïnvloed het. Die narratiewe beskouing van die self is 'n postmoderne konsep, en om dit beter te verstaan, word dit hier

gekontrasteer met die modernistiese beskouing waarop dit bou maar waarteen dit ook dikwels stelling inneem.

2. DIE SELF IN MODERNISME

Sass (1992:20), in aansluiting by Taylor (1975) sien die modernistiese idee van die self en sy/haar verhouding tot die werklikheid as 'n konstruk wat grootliks gebaseer is op twee beelde van die self wat in die tweede helfte van die agtiende eeu na vore kom.

1. In die eerste beeld van die self val die klem op die mens as iemand met radikale vryheid. Die wesentlike van die self, wat nagestreef word as ideaal, is die self as outonome subjek, wat nie aan bande gelê word deur eksterne beperkinge uit die natuur of gemeenskap nie. Die eerste beeld is die een van outonomie en vryheid..
2. Die tweede beeld van die self lê klem op die mens as iemand wat uitdrukking behoort te gee aan 'n ingebore essensie. Die uitdrukking van die self, van sy/haar innerlike essensie en individualiteit, kan slegs plaasvind in gemeenskap / verhouding met die natuur en ander mense. Hierdie tweede beeld van die self wat die self in die modernisme informeer, is die ekspressiewe teorie waarvan Rousseau, Herder en die romantiese filosowe die hoofeksponeerders was (Taylor, 1975:23)

In sy latere omvangryke en hoogs invloedryke werk, *Sources of the self*, onderskei Taylor (1989:x) drie groot idees waardeur die self in modernisme gekenmerk word:

1. Die idee van die *self as iets met 'n innerlike wese*. Hierdie beskouing gee aanleiding tot die idees van self-ontdekking en self-beheer. Moderne individualisme is gebou op die idee van die self as iemand met 'n dieper innerlike. Die denkkonstruksie van individualisme kom tot uitdrukking in drie belangrike kenmerke van modernisme naamlik die idees (i) van persoonlike partikulariteit, (ii) van self-verantwoordelike onafhanklikheid en (iii) die klem op die wil en op persoonlike verbintenis (Taylor, 1989:185). Hierdie drie kante van individualisme is, volgens Taylor, sentrale kenmerke van die moderne identiteit. *"It has helped to fix that sense of self which gives off the illusion of being anchored in our very being, perennial and independent of interpretation"* (Taylor, 1989:185).
2. Die tweede groot kenmerk van die self in modernisme is die **hoogagting van die gewone lewe**, waarmee Taylor (1989:211) bedoel: *"... those aspects of human life*

concerned with production and reproduction, that is, labour, the making of things needed for life, and our life as sexual beings, including marriage and family." Die Joods-Christelike etiek speel 'n geweldige groot rol in die hoogagting van die gewone lewe, omdat God as Skepper self die waarde van die lewe bevestig. Die reformasie het hierdie aspek van die Christelike lewensbeskouing weer duidelik na vore gebring (Taylor, 1989:218). Die invloed wat dit op die modernistiese selfbeskouing gehad het, is dat die gewone mens met sy gewone doen en late al meer as belangrik beskou word. Dit vind byvoorbeeld neerslag daarin dat die siening begin groei dat liefde in die gesin as deurslaggewend vir 'n goeie lewe beskou is of dat dit die moeite werd is om boeke oor middelklas mense se lewens te skryf. Deel van hierdie hoogagting van die gewone lewe is 'n nuwe verhouding met die natuur (Taylor, 1989:296). In die pre-moderne siening van die self is die self gedefinieer as deel van die natuurlike orde, maar in die moderne siening staan die self as rasonale subjek teenoor die natuur. Die moderne self se verhouding met die natuur is altyd gebou op die subjek-objek skeiding tussen die kennende mens en die natuur as objek (Taylor, 1989:301).

Tog vind daar in die agtiende eeu 'n terugkeer na die natuur plaas omdat die natuur sterk emosies in die self na vore bring. 'n Belangrike kenmerk van die modernisme is nie alleen die klem op die rasionaliteit van die self nie, maar ook die klem op die sentimente en emosies. Hierdie klem op die emosionele sy van die self vind ook neerslag in Christelike bewegings soos die piëtisme en Wesliaanse metodisme (Taylor, 1989:302). Die klem op emosies staan nie teenoor die individualisme wat so kenmerkend van die modernisme is nie, maar vind neerslag in die beskouing dat self-ondersoek, ook van die emosies, 'n belangrike deel uitmaak van die outonome self.

'n Laaste belangrike kenmerk van die hoogagting van die gewone lewe in die modernisme, is die opkoms van 'n moraliteit waarin die wil en persoonlike verantwoordelikheid 'n belangrike rol speel. Die modernistiese visie van 'n goeie lewe is een waarin 'n persoonlike verbintenis van die individu verwag word.

3. Die derde kenmerk van die self in modernisme wat Taylor onderskei is die belangrike rol wat die idee van die *natuurlike* speel in die idees van die self: die natuurlike is die normatiewe vir wie die self behoort te wees, en die ideaal is een van eenheid tussen mens en natuur. Romantiese filosowe soos Rousseau sien die natuur as fundamenteel goed en dit is die vervreemding van die natuur wat lei tot die ontaarding van die mens (Taylor, 1989:357). Die gewete is die stem van die natuur wat elke mens aanspreek,

maar baie min hoor dit. Die moontlikheid bestaan egter vir elke mens om deur die innerlike stem van die gewete agter te kom wat goed is (Taylor, 1989:362).

Dit is ook hier waar die etiese teorie van Immanuel Kant tereg kom (Taylor, 1989:363). Vir Kant is dit belangrik dat daar geen egte moraliteit sonder vryheid kan wees nie. Die morele wet is daarom nie iets wat van buite op die individu afgedwing word nie, maar wat opkom uit sy eie redelike natuur. *"The law of morality, in other words, is not imposed from the outside. It is dictated by the very nature of reason itself"* (Taylor, 1989:363). Omdat die morele wet opkom uit die menslike natuur, het dit algemene geldigheid, alle mense deel immers in die menslike natuur. Morele optrede is optrede wat in lyn is met die mens se natuur. Vryheid beteken om te kan kies om volgens die menslike natuur op te tree al dan nie.

Immanuel Kant is die belangrikste eksponent van die beskouing waar die klem val op die self se vryheid en outonomie. Kant se etiek berus op die uitgangspunt dat die mens in staat is om eties verantwoordelik op te tree omdat die mens wesenlik vry en outonoom is. (Taylor, 1975:29, 31). Kant se siening van die mens as outonome subjek wat hom/haarself definieer, is in lyn met die Cartesiaanse beskouing van die self as dat daar 'n radikale dualisme bestaan tussen die denkende subjek en die materiële werklikheid (Sass, 1992:22-23).

Die derde groot invloed op die modernisme wat uit die natuurlike as morele norm na vore kom, is dié van die *ekspressiwisme* (Taylor, 1989:368). Soos bo reeds aangetoon, is die groot kenmerk van ekspressiwisme dat die self gesien word as deel van 'n groter geheel van natuurlike orde, en 'n goeie lewe beteken dat die self in harmonie met die natuurlike orde leef (Taylor, 1989:368-369). Die toegang tot die natuurlike orde is deur die innerlike stem van die self en die enigste wyse waarop die self hierdie natuur ten volle kan ken, is deur dit wat ons binne onself vind, tot uitdrukking te bring (Taylor, 1989:374). Ekspressiwisme beteken dan juis dat die menslike natuur tot volle uitdrukking kom. Harmonie met die natuur beteken egter geensins dat die individualisme van die modernisme daardeur verminder nie, intendeel: *"Expressivism was the basis for a new and fuller individuation. This is the idea which grows in the late eighteenth century that each individual is different and original, and that this originality determines how he or she ought to live"* (Taylor, 1989: 375). Die self kan alleen sy/haar volle potensiaal verwerklik as die innerlike, natuurlike self tot volle ekspresie kom. *"If nature is an intrinsic source, then each of us has to follow what is*

within; and this may be without precedent. We should not hope to find models without" (Taylor, 1989:376).

Die ekspressiewe siening van die self verwerp die dualisme in die self wat so 'n uitstaande kenmerk van die Verligting is (Taylor, 1975:24). Die ekspressiewe beskouing van die self:

... reacts against the analysis of the mind into different faculties, against the separation of feeling, will, and the imagination from intellect, against the division of Man into a material body and an immaterial soul, and finally, against the polarization of consciousness and an objectified physical world (Sass, 1992:23).

Die ekspressiewe siening van die self gaan uit van 'n organiese metafoor. Die werklikheid word hierin gesien as 'n organisme waarin heelheid, eenheid en organiese geheel die dualisme in die mens tussen liggaam en siel, sowel as die dualisme tussen die mens as subjek en die objektiewe wêreld oorkom word. Die mens is deel van hierdie organiese geheel. Wat hierdie siening egter eg modernisties maak, is die klem op die innerlike van die mens: *"Insofar as the physical world was conceived on an organistic (rather than a physicalistic) model, it was therefore possible to imagine the world as having a certain resonance with the 'inner' life of Man ..."* (Sass, 1992:23). 'n Verdere kenmerk van die ekspressiewe beskouing is die idee van groei (Taylor, 1989:389). Verandering word hierin gesien as 'n organiese eerder as 'n meganiese proses waarin die ingebore potensiaal van die self ontwikkel deur 'n natuurlike proses van selfontploffing. Selfontploffing vind plaas wanneer daar ruimte is vir die individualiteit van die self, want in individualiteit is daar ruimte dat die innerlike essensie van die self ontdek kan word. Verder moet die samelewing die intrinsieke organistiese aard van die werklikheid erken en ruimte skep vir die self om sy/haar deelgenootskap aan die organistiese geheel toe te eien. Dikwels is die omgewing egter vyandig, en moet die self hierdie eksterne faktore die stryd aansê om tot selfontploffing te kom.

Wat in die eerste plek van belang is in hierdie modernistiese beelde van die self, is die klem wat gelê word op die **innerlike karakter van die wese van die self**. Die mens definieer hom/haarself, eerder as dat die mens sy wese vind in sy/haar verhouding met 'n allesomvattende kosmiese of religieuse orde. Hierdie klem op die innerlike wesenlike van die mens is die groot skuif wat in die modernisme plaasvind. Dit staan teenoor die Aristoteliaanse pre-modernisme wat dit voorafgaan. In die pre-modernistiese beeld van die

self vind die mens sy plek deur buite hom/haarself te kyk na die kosmiese orde waarin die waardes van harmonie, heelheid, en sin en doel vir die mens se bestaan opgesluit lê. 'n Verdere konsekwensie van die idee van 'n wesenlike innerlike self, is die konsep dat die wese van die self nie op die oppervlak is nie, maar in dieper lae van die persoon lê.

'n Tweede belangrike kenmerk van die modernistiese beskouings lê in almal se **klem op die ideale van vryheid, individualiteit en outonomieit** (Taylor, 1975:24). Hierdie ideale vind neerslag in ideaalbeelde vir die self wat 'n groot invloed in die modernistiese Westerse selfbeskouing uitoefen.

'n Derde groot invloed van hierdie beskouings van die self is die idee dat **die ware uitdrukking van die self plaasvind in 'n spanningsveld**, in die opposisie teen eksterne kragte van die materiële werklikheid of die gewoontes en norme van die samelewing (Sass, 1992:25). Die self kom nie maar maklik tot volle ontplooiing nie, selfontplooiing vind plaas téén eksterne kragte wat die self beperk. Die mens staan in dialektiese spanning met die werklikheid waarbinne hy/sy leef (Klapwijk, 1977:6).

In die modernistiese psigologie, en veral in psigoanalise speel hierdie gedagtes 'n groot rol. Die waardes van outonomieit, vryheid en individualiteit is die ideale uitkoms vir baie vorme van psigoterapie, terwyl die idee van groei en selfontplooiing sterk funksioneer om die proses van terapie te beskryf (Sass, 1992:25). In die self-psigologie van Kohut is die doel van terapie byvoorbeeld om die innerlike kern-self tot ontplooiing te laat kom (Sass, 1992:36), en psigiese gesondheid word gesien as die vermoë tot empatie waar empatie die vermoë is om die wesens-eenheid van iemand anders se bestaan te begryp en waardeer (Sass, 1992:34). Die belangrikste kenmerk van die self in modernisme is egter waarskynlik die idee dat die essensie van die self in dieper lae van die self versteek lê, dat dit wat op die oppervlak manifesteer nie die ware self is nie, maar dat die kundigheid van 'n professionele terapeut nodig is om wesenlike self oop te dek (White, 1997a:62). White (1997a:62-63) beskou die kontrastering van oppervlak en diepte as die uitstaande kenmerk van alle strukturalistiese benaderings in die moderne terapie.

3. GESINSTERAPIE: VAN OBJEKTIVISME NA NARRATIEF

Gesinsterapie is 'n relatief jong dissipline, maar in die paar dekades van sy bestaan het ingrypende verskuiwing in die epistemologie sowel as die praktyk daarvan plaasgevind. Hierdie skuif kan beskryf word as die skuif van eerste-orde kubernetika na sosiale

konstruksionisme (Mills & Sprenkle, 1995:368, Müller, 2000a:56-58). Die narratiewe verstaan van die self moet gesien word teen die agtergrond van hierdie groter epistemologiese verskuiwing.

3.1 EERSTE-ORDE KUBERNETIKA

In die aanvanklike ontwikkeling van gesinstrapie het die skuif plaasgevind weg van die fokus op die individu na 'n fokus op die gesinsisteem waarbinne die individu funksioneer. Die kliënt verander van die individu na die gesin, maar die onderliggende epistemologie verander nie. Hoffman (1990:9; 1998:146) dui aan dat, in die eerste golf van gesinsterapie, dieselfde basiese uitgangspunt geld teenoor gesinne as pasiënte as wat in individuele terapie gegeld het teenoor individue as pasiënte. Die terapeut is steeds die kundige buitestander teenoor die gesin as pasiënt (Müller, 2000a:56). Hierdie pasiënt word nou net met ander diagnoses beskryf (byvoorbeeld in terme van disfunksionele strukture, swak selfdifferensiasie of die uitoefening van overte en koverte mag) en die terapeut gebruik intervensies, strategieë of skuiwe om die gesin te verander. Hierdie manier van werk veronderstel 'n afstand tussen terapeut en gesin, wat baie beperkend inwerk.

Die epistemologie wat ten grondslag gelê het van hierdie beginfase van gesinsterapie was afkomstig uit die veld van kommunikasie ingenieurswese en het beskrywings gegee van hoe allerhande soorte stelsels werk en in mekaar steek. Die kundigheid oor meganiese en kommunikatiewe stelsels is dan regstreeks toegepas op gesinne. Hierdie teorieë was nuttig vir gesinsterapie om gesinne as sisteme te verstaan, alhoewel dit 'n tegniese paradigma was. Met hierdie tegniese paradigma is gesinne beskou as sisteme wat vaste patrone van selfkorreksie volg en waarin die terapeut, as 'n kundige buitestaander, intervensies kan maak wat tot korreksie van probleme lei (Mills & Sprenkle, 1995: 368).

Hierdie epistemologie wat uitgaan van die objektiewe bestaan van die realiteit los van die waarnemer, sien die terapeut op 'n bepaalde manier. Die terapeut is 'n buitestaander tot die sisteem, 'n ekspert wat objektief waarneem wat in die gesin aan die gang is en op grond van sy waarnemings bepaalde intervensies maak. Die belangrike deurbraak wat in hierdie fase van gesinsterapie gemaak is, is dat die gesinsisteem hier die objek van studie en van terapie word, in plaas van die individu. Indidvidue word gesien as behorende tot 'n sisteem wat 'n bepalende invloed het op hulle gedrag.

3.2 *KONSTRUKTIWISME*

Konstruktiewisme het sy ontstaan te danke aan die nadenke oor die manier waarop mens die werklikheid ken. Die filosofieë van Kant, Berkeley en Wittgenstein het hierin 'n belangrike voorbereidende rol gespeel.

3.2.1 Kant, Berkeley en Wittgenstein

Kant se beskouing van die wyse waarop die mens ken, is dat die rede 'n konstituerende bydrae maak tot dit wat ons weet. Die menslike rede kan vergelyk word met liasseerhokkies waarin waarnemings van die werklikheid ingepas word. Die aard van hierdie liasseerhokkies bepaal hoe ons empiriese waarnemings organiseer en klassifiseer en wat ons daarvan weet. Iets wat ons waarneem is dus nie maar net gelyk aan die som van die eienskappe van die waargeneemde objek nie, ons rede maak 'n deurslaggewende bydrae tot dit wat ons weet van dit wat ons waarneem. Kant se bydrae lê veral in sy beskrywing van die bydrae wat die rede maak tot kennis. Die bydrae van die rede tot kennis is logies vooraf tot waarneming (Hartnack, 1968: 6-10). Kant ontken nie dat daar 'n werklikheid bestaan buite die waarnemer nie, hy noem die objek soos wat dit op sigself bestaan die *Ding-an-Sich*. Maar ons kan nooit hierdie ding-op-sigself los van die bydrae van ons rede om ken nie. Die belangrike bydrae van Kant tot die kenteorie is dat hy duidelik aantoon dat daar tussen empiriese waarneming en wetenskaplike kennis die *a priori*'s van die rede funksioneer waarmee kennis gekonstrueer word.

Berkeley word in die filosofie gereken as een van die voorlopers van die empirisme in Engeland. Berkeley se siening oor die verband tussen empiriese waarneming en wetenskaplike kennis is dat alles wat ons waarneem en ken slegs as 'n fenomeen van die bewussyn, as 'n toestand in ons gees aan ons gegee is. Die wese van objekte bestaan slegs daarin dat hulle waargeneem word. Berkeley se denke kan as konsekwente idealisme beskou word, omdat alleen die gees en die idees daarin as werklik beskou word. Hy ontken egter nie dat daar ook objekte buite die idees van die mens bestaan nie, maar dit is nie hierdie objekte wat aan die mens die idees of kennis oordra nie. Hoe is dit dan moontlik dat daar in die idees van verskillende mense ooreenstemming bestaan oor objekte buite hulleself? Die idees wat in die gees van alle mense bestaan, kom van God af wat hierdie idees op dieselfde wyse aan alle mense meedeel (Störig, 1972a: 338-340).

Wittgenstein word gereken as een van die belangrikste filosowe van die twintigste eeu. In sy filosofie staan taal sentraal en hy sien taal in 'n instrumentele funksie, as werktuig. Die

werklikheid bestaan uit los, onafhanklik bestaande sake waarvan ons alleen 'n beeld kan vorm, maar geen algemeen-geldige uitsprake oor kan maak nie. Uitsprake oor die werklikheid is alleen waarheidsfunksies van individuele uitsprake (Störig, 1972b:272-273). Wittgenstein se filosofie leer ons om baie meer agterdogtig te wees oor wat ons woorde beteken wanneer ons probeer sê wat in ons denke aan die gang is. 'n Sentrale konsep van Wittgenstein is die van "*language games*". Hiermee gee hy uitdrukking daaraan dat die betekenis van taal nie lê in die subjektiewe of mentale prosesse nie, maar dat taal betekenis kry in die werklike gebruik daarvan. "Om die waarheid te vertel" beteken daarom nie dat 'n foutlose weergawe van die werklikheid gegee word nie, maar om deel te neem aan 'n stel sosiale konvensies waarvolgens taal gebruik word. Taal kry sy betekenis in sosiaal georganiseerde interaksies (Gergen, 2001).

3.2.2 Maturana, Varela, von Foerster en von Glasersfeld

Konstruktivisme (soms ook genoem konstruksionisme) het gedurende die tagtigerjare baie veld gewen in gesinsterapie (Hoffman, 1990:2). Die kognitiewe sielkundige, Ernst von Glasersfeld het dié term in die veld van die psigologie populêr gemaak (Mills & Sprenkle, 1995:369). Von Glasersfeld stel dat die realiteit nie iets is wat ontdek word nie, maar dat dit deur die individu gekonstrueer of ontwerp word, as 'n antwoord op sy wêreld. Daarom is 'n individu se beskouing van die werklikheid 'n hoogs persoonlike saak.

In die epistemologie van gesinsterapie is dit veral die werk van Humberto Maturana en Francisco Varela wat groot invloed gehad het. Hier word die idee van 'n objektiewe waarnemer bevraagteken. Die prosessering van inligting is 'n innerlike proses en daarom is die werklikheid, soos 'n individu dit ken, 'n konstruksie van sy persoonlike en eiesoortige manier om inligting te organiseer. Dit verteenwoordig nie 'n akkurate en algemeen geldige voorstelling van die werklikheid nie (Mills & Sprenkle, 1995:368). Daar bestaan dus nie iewers 'n objektiewe prentjie van byvoorbeeld 'n gesin waarvan verskillende mense net verskillende voorstellings het nie. Vir elke lid van die gesin is die gesin verskillend, en elkeen se konstruksie van die gesin is 'n geldige voorstelling.

Die basiese uitgangspunt in konstruktivisme is dus dat geen objektiewe waarneming moontlik is nie, omdat die waarnemer se brein en senuweestelsel vorm gee aan die kennis. Daarom kan 'n terapeut ook nooit 'n objektiewe waarnemer van die gesin wees nie, maar hy/sy is deel van die sisteem wat waargeneem word. Hiervandaan kom die beskrywing van die terapeut as 'n deelnemende waarnemer (Müller, 2000a:57).

Verder word sisteme gesien as geslote in hulleself en interaksie vind plaas tussen geslote sisteme wat mekaar eintlik net op indirekte wyse kan beïnvloed. Wat 'n terapeut doen in terapie is nie om instruksies vanuit 'n posisie van kundigheid te gee nie, maar bloot om die sisteem te perturbeer. Wat uit hierdie perturbasies kom, kan nie vooruit bepaal of beheer word nie.

'n Belangrike waarde van konstruktiewisme vir die voortgaande ontwikkeling van gesinsterapie is die klem wat dit plaas op persoonlike betekenis. Die fokus in terapie skuif weg van gedrag in die rigting van persoonlike opvattinge, waardes, houdings, gevoelens en geloof. Die metafoor van 'n “gekonstrueerde werklikheid” het ook 'n kragtige uitwerking in die terapeutiese proses: dit maak die moontlikheid oop dat moeilike en pynlike werklikhede in die kliënte se lewens geherkonstrueer kan word op 'n manier wat beter en draagliker is.

Sosiale konstruksionisme word gebore uit die kritiek wat gelewer word op die positivistiese empirisme waarin wetenskaplike teorieë gesien word as 'n direkte of kontekslose weergawe van die werklikheid (Gergen, 1985:266). Wat ons aanvaar as kennis van die werklikheid is eerder 'n konstruksie daarvan as 'n objektiewe weergawe. Die kritiese filosofie van Wittgenstein het duidelik na vore gebring in watter mate beskrywings van mentale prosesse gebind is aan konvensies wat in 'n samelewing bestaan.

3.3 *SOSIALE KONSTRUKSIONISME*

Sosiale konstruksionisme ontwikkel uit konstruktiewisme se fundamentele agterdog oor die vanselfsprekende werklikheid:

Constructionism asks one to suspend the belief that commonly accepted categories or understandings receive their warrant through observation. Thus, it invites one to challenge the objective basis of conventional knowledge (Gergen, 1985:267).

Die wyses waarop die werklikheid verstaan word, is sosiale artefakte wat tot stand kom wanneer mense met mekaar in interaksie is. Die manier waarop gedrag, gebeure en psigologiese fenomene beskryf en verstaan word, hang grootliks af van die kultuur en sosiale konteks waarbinne dit beskryf word. Die aanvaarbaarheid en geldigheid van 'n bepaalde manier om verskynsels te verstaan en te beskryf, is nie soseer afhanklik van die empiriese geldigheid van die kennis nie, maar hang eerder af van die prosesse wat in 'n gemeenskap aan die gang is. Samuel IJsseling toon byvoorbeeld aan, na aanleiding van die

filosofie van Michel Foucault, dat die diskoers wat in die akademiese wêreld aan die werk is, grootliks bepaal of 'n bepaalde standpunt aanvaar sal word as wetenskaplike kennis of nie (IJsseling, 1978:151-152).

Gergen (1985: 269-270) beskryf die proses wat in die kenteoretiese besinning aan de gang is, as 'n voortdurende pendulum-beweging tussen 'n klem op die eksterne werklikheid as die norm vir die geldigheid van kennis ('n eksogeniese perspektief) en 'n beklemtoning van die interne prosesse van die subjek in die verkryging van kennis ('n endogeniese perspektief). In die eksogeniese perspektief word kennis beskou as 'n weergawe van wat in die werklikheid buite die mens bestaan. Kennis is 'n kaart of 'n spieëlbeeld van die werklikheid. Aan die ander kant wil die endogeniese perspektief ten volle erns maak met die bydrae van die subjek tot kennis:

In this case, knowledge depends on processes (sometimes viewed as innate) endemic to the organism. Humans harbor inherent tendencies, it is said, to think, categorize, or process information, and it is these tendencies (rather than features of the world itself) that are of paramount importance in fashioning knowledge (Gergen, 1985:269).

In die voortgang van beskouings oor terapie het daar oor die afgelope paar dekades 'n duidelike voorkeur vir die endogeniese perspektief na vore gekom. Die kognitiewe benaderings lê klem daarop dat dit nie soseer die objektiewe omstandighede van mense is wat vir hulle probleme veroorsaak nie, maar die betekenis wat mense aan hulle omstandighede heg. Menslike gedrag hang eerder af van die prosessering van inligting, van die werklikheid soos dit waargeneem word, as van die werklikheid soos dit op sigself is.

Gergen (1985:269) toon tereg aan dat daar in die kenteoretiese besinning 'n voortdurende heen en weer beweging tussen die endogeniese en eksogeniese perspektiewe op menslike kennis is. Die voorkeur wat die endogeniese perspektief tans geniet, moet ons daarom nie verlei om dit as 'n finale posisie te beskou nie.

Sosiale konstruksionisme kan gesien word as 'n poging om die pendulum-bewegings tussen die endogeniese en eksogeniese perspektiewe te oorkom. Die uitdaging is om die dualisme van subjek-objek te oorkom en om 'n nuwe raamwerk daar te stel waarbinne kennis verstaan kan word. Een van die belangrikste bydraes van sosiale konstruksionisme is dat dit die kenproses uit die kognitiewe prosesse van die individu uithaal en dit plaas in 'n sosiale konteks.

Sosiale konstruksionisme wil erns maak met die vraag oor die manier waarop kennis intersubjektiewe geldigheid het. Dit gaan van die standpunt uit dat die konstruksie van kennis nie deur een persoon gedoen word nie, maar 'n sosiale aktiwiteit is. Betekenis word gekonstrueer wanneer mense met mekaar in interaksie is:

Meaning and understanding are socially and intersubjectively constructed. By intersubjective, we refer to an evolving state of affairs in which two or more people agree (understand) that they are experiencing the same event in the same way. Meaning and understanding evolve in this intersubjective experience (Anderson & Goolishian, 1988:372).

Die wyse waarop mense betekenis en verstaan konstrueer, is deur taal. Menslike sisteme is taalsisteme (Anderson & Goolishian, 1988: 372). Soos wat ons deur die lewe gaan, bou ons ons idees omtrent die werklikheid op in gesprekke met ander mense. "... *social constructionism sees the development of knowledge as a social phenomenon and holds that perception can only evolve within the cradle of communication*" (Hoffman, 1990:3). Sosiale konstruksionisme sê dat 'n eindelose hoeveelheid moontlike betekenis na vore kom uit die interaksies tussen mense. Hierdie betekenis is nie gebonde of beperk tot die subjektiewe denke van individue nie, maar dit is deel van die eindelose vloeï van narratiewe wat voortdurend in 'n proses van verandering is. "*Thus, the theory bypasses the fixity of the model of biologically based cognition, claiming instead that the development of concepts is a fluid process, socially derived*" (Hoffman, 1990:3).

In hierdie proses van betekenis wat sosiaal gekonstrueer word, word ook sosiale realiteite geskep. Sosiale realiteite wat in 'n kultuur of kultuurgroepe gekonstrueer word, is dinge soos waardes, basiese geloofstandpunte, aanvaarde instellings, gewoontes, wette, en norme vir die verdeling van arbeid en rolverwagtings (Jankowski, 1998:113). Hierdie sosiale realiteite verskaf dan die omgewing waarbinne individue hulle selwe konstrueer. Dit verskaf die meta-narratiewe waarbinne 'n individu hom/haarself as 'n self konstrueer.

3.3.1 Die narratiewe benadering

Onder diegene wat die postmoderne epistemologie van sosiale konstruksionisme aanvaar, kan daar verskillende terapeutiese benaderings onderskei word: die benaderings van die Milaan-groep (Selvini-Palazzoli, Boscolo, Cecchin en Prata), die benadering van samewerkende taalsisteme van die Galveston-groep (Anderson en Goolishian), die oplossings-gefokusde benadering (Berg, Lipchik, Miller, Mitchell en Walter), die narratiewe benadering (Epston, White en ander medewerkers by die Dulwich Centre,

Combs & Freedman, Kazan, Müller), moontlikheidsterapie (Bill O'Hanlon) en die Tromsø-groep (Andersen en Flåm) (Lock, 1999:2; Mills & Sprenkle,1995:369-372; Tjersland, 1990:385). Die meeste van hierdie benaderings lê naby aan mekaar en kan nie altyd duidelik onderskei word nie: so sou O'Hanlon moontlik ook as 'n narratiewe terapeut beskou kon word (vergelyk Capps, 1998:33 e. v.).

Die narratiewe benadering is gebaseer op sosiale konstruksionisme en is 'n postmoderne benadering wat spesiale aandag gee aan die belang van taal en verhale in die konstruksie van mens se lewe (Müller, 2000a:58).

Volgens Lock (1999) beskryf die Dulwich Sentrum die narratiewe benadering soos volg:

Narrative therapy is premised on the idea that the lives and the relationships of persons are shaped by:

the knowledge and stories that communities of persons negotiate and engage to give meaning to their experiences; and,

certain practices of self and of relationship that make up ways of life associated with this knowledge's and stories.

A narrative therapy assists people to resolve problems by:

- enabling them to separate their lives from those knowledge's and stories that they judge to be impoverishing;
- assisting them to challenge the ways of life that they find subjugating; and,
- encourage persons to re-author their own lives according to alternative and preferred stories of identity, and according to preferred ways of life.

Narrative therapy has particular links with family therapy and those therapies, which have a common ethos of respect for the client, and an acknowledgement of the importance of context, Interaction, and the social construction of meaning (Lock, 1999).

Belangrike temas in hierdie definisie is die volgende:

- Mense is nie onkundig oor hulle lewens nie, en narratiewe terapie wil daardie kennis van gespreksgenote respekteer en glo dat dit juis die manier is waarop mense self hulle lewens kan verander.

- Dit is 'n benadering van samewerking tussen die terapeut en gespreksgenoot. Die gespreksgenoot se kundigheid oor sy/haar eie lewe word erken, hiermee saam ook die vermoë van die gespreksgenoot om sy/haar eie lewe te verander.
- Die manier waarop mense hulle lewens konstrueer, is by wyse van stories of narratiewe.
- Die mens word nie gesien as instinkgedrewe of gevang in die noodwendigheid van geslote sisteme nie, maar leef primêr vanuit die betekenis wat dit heg aan gebeure of gedrag. Stories of narratiewe is betekenisdraend.
- Verandering in die gespreksgenoot se lewe vind plaas wanneer die stories herskryf word en wanneer 'n alternatiewe storie voorkeur begin kry bo die ou storie.
- Die narratiewe van individue is ingebed in die verhale van gemeenskappe van mense. Dit wil oog hê vir die konteks waarbinne mense lewe en hulle verhale konstrueer.
- Narratiewe terapie wil weerstand bied teen onderdrukkende en vervreemdende meta-narratiewe wat in die gemeenskap aan die werk is.

Müller (1996:20) wys daarop dat die narratiewe benadering doelbewus anders werk as 'n analitiese benadering wat die werklikheid opbreek in klein, hanteerbare, en toetsbare onderdele. Die werklikheid word nie verstaan deur dit te verdeel en te analiseer nie, maar deur die geheel en samehang, die konteks waarbinne iets gebeur, te verstaan.

3.3.1.1 Meta-narratiewe

Een van die belangrikste kenmerke van die postmoderne wêreld is die verbrokkeling van die meta-narratiewe wat in die modernisme as vanselfsprekend in die Weste gegeld het. Lyotard (1984) sê dat postmoderniteit die verlies van vertroue in die meta-narratief van die modernisme is. Die meta-narratief van die modernisme wil hê dat daar 'n allesomvattende verklaring is vir alles wat is, dat 'n koherente geheel bestaan. In die postmodernisme is daar slegs 'n verskeidenheid van verklarings oor die werklikheid, ons leef in 'n tyd van fundamentele pluralisme (Brueggemann, 1996).

Wanneer ons dus praat van meta-narratiewe, bedoel ons nie daarmee 'n enkele koherente verklaring van die werklikheid wat algemeen geldig is nie. Meta-narratiewe verwys eerder na die verskeidenheid groter verhale wat in 'n gemeenskap aan die werk is en wat 'n invloed het op die konstruksie van selfnarratiewe. In die narratiewe benadering is daar ook

oog vir die verbintenis van die individuele selfnarratief met groter stories (Parry, 1991:48). Mense se gedrag word beïnvloed, beperk en gedefinieer deur die groter stories wat die samelewing bestaan. “ ... *the story of a community has a defining capacity of what behaviour is permissible or expected. (...) Such beliefs tend to define the limits of, if not what is possible, then what is desirable for those who are part of their community's story*” (Parry, 1991:48). Die groter stories dra dikwels die waardes en verwagtings waaraan individuele narratiewe gemeet word. 'n Gemeenskap waarbinne hierdie groter stories of meta-narratiewe bestaan, is nie noodwendig 'n polities afgebakende groep nie, dit kan enige groep wees wat self-bewustelik bestaan en so aan sigself 'n identiteit gee. In die postmoderne wêreld is dit ook kenmerkend dat voorheen gemarginaliseerde groepe nou 'n stem vind en erkenning kry as 'n stem waarna geluister behoort te word (Rossouw, 1995:87).

Aan die ander kant is die meta-narratiewe soms nie goeie stories nie, maar stories waarin onderdrukkende en vervreemdende patrone gelegitimeer en in stand gehou word. Die narratiewe benadering werk ook doelbewus subversief om meta-narratiewe wat onderdrukking en misbruik legitimeer, te bevraagteken (Hoffman, 1998:152).

3.3.2 Die self in 'n narratiewe benadering

Die vraag na wie die mens is en wat ons bedoel wanneer ons praat van 'n “self” is sake wat tevore in die filosofiese antropologie beredeneer is, maar dit is tans een van die sentrale vraagstukke in die nadenke oor terapie.

Hevern (1997) dui die volgende sake aan waaraan die narratiewe benadering aandag gee in die besinning oor die self:

- Bestaan 'n individu uit een of meer selwe?
- Onder watter omstandighede verander mense?
- Hoe kry mense selfkennis, en kan ons inderdaad onself ken?
- Tot watter mate pas mense hulle persoonlike verhale aan sodat dit pas by prentjies van die self wat in die kultuur voorgehou word?
- Hoe word kultuur geïntegreer by en is dit konstituerend vir 'n individuele self?
- Verberg 'n individu meer as wat hy/sy openbaar in die konstruksie van 'n lewensverhaal?
- Hoe akkuraat is 'n persoon se herinneringe van sy/haar kinderjare of gesin?

3.3.2.1 Die essensiële self maak plek vir 'n gekonstrueerde relasionele self

In die plek van die alleenstaande individu van modernisme, die self as 'n substans, word die self in die postmoderne ontwerp van sosiale konstruksionisme gesien as 'n individu wat ingebed is in verhoudings, wat nie losgemaak kan word van die gemeenskappe waaraan hy/sy behoort nie (Hoffman, 1998:149; vergelyk ook Polkinghorne, 1988:146-151). Die self is nie iets binne die individu nie, maar is die ko-konstruksie van 'n narratief oor die individu. Die self is 'n narratief wat iemand, in oorleg met betekenisvolle ander persone van hom/haarself vertel. "*We conclude then, that there is no such thing as an 'essential' self. 'Selves' are socially constructed through language and maintained in narrative. We think of the self not as a thing inside a individual, but as a process or activity that occurs in the space between people*" (Freedman & Combs, 1996: 34).

So ook Barbara Socor (1997):

Where the self was once perceived as a permanent and consistently recognizable a *priori* originator of meaning it has, in its post-modern incarnation, shed any Platonic pretensions to essentialism, relinquishing authorship of ideas to become itself an idea; indeed, an idea for a story whose veridicality is not nearly so significant as its coherence.

3.3.2.2 Selfnarratiewe

Die wyse waarop persone hulle ervarings organiseer en betekenis daaraan toeken, is by wyse van narratiewe. Die self bestaan by wyse van selfnarratiewe:

The narrative view holds that it is the process of developing a story about one's life that becomes the basis of all identity and thus challenges any underlying concept of a united or stable self. The development of a narrative or story is something that we do in conjunction with others. It is the process of defining who we are in interaction with other people's perceived understanding of us (Lax, 1992:70).

Vergelyk ook Polkinghorne (1988):

... we achieve our personal identities and self-concept through the use of the narrative configuration, and make our existence into a whole by understanding it as an expression of a single unfolding and developing story. We are in the middle of our stories and cannot be sure how they will end; we constantly have to revise the plot as new events are added to our

lives. Self, then, is not a static thing nor a substance, but a configuring of personal events into a historical unity which includes not only what one has been but also anticipations of what one will be (Polkinghorne, 1988:150).

Die narratiewe konstruksie van die self vind meestal plaas op 'n onbewuste wyse, "... *at the prelinguistic level of emotions and 'felt' dispositions*" (Polkinghorne, 1988:150). Die pogings van die menswetenskappe om hierdie emosies en ingesteldhede na die bewuste oppervlak te bring, is 'n poging om iets wat meestal vol dubbelsinnighede en dikwels onsamehangend is, as iets rasioneel samehangend na vore te bring. Om die self as 'n collage te sien, is waarskynlik nader aan die ware toedrag van sake oor hoe die self funksioneer. Vergelyk die volgende siening van Polkinghorne (198:150) in hierdie verband:

The self-concept is synthesized out of a myriad of interactions across the life span, and at a given time its contents of internalized roles, statuses, norms, and values are bound to be contradictory and mutually exclusive. The self-concept may be vague and disintegrated at times, and the force with which it can operate as guide to behaviour and a criterion for conduct can be scattered.

3.3.2.3 Selfnarratiewe verteenwoordig 'n seleksie

Self-narratief is 'n seleksie van sekere gebeurtenisse uit 'n byna oneindige hoeveelheid moontlikhede wat hierdie persoon se narratief sou kon opmaak. (Parry, 1991:42). Die keuse vir hierdie storie word gemaak aan die hand van 'n bepaalde waardesisteem en is gebaseer op die persoon se opvattinge oor hom/haarself in sy/haar verhoudings tot ander persone in sy/haar lewe. Die storie wat iemand van hom/haarself vertel, IS nie sonder meer daardie persone se lewe nie, dit is 'n seleksie van gebeure uit die persoon se lewe en word fundamenteel beïnvloed deur dit wat daardie persoon oor hom/haarself en oor ander mense glo (Parry, 1991:43).

3.3.2.4 Selfnarratiewe en plot

Die plot of verhaallyn van die selfnarratief bind die gebeure saam tot 'n geheel. Die verhaallyn van die selfnarratief verleen koherensie daaraan:

The self is that temporal order of human existence whose story begins at birth, has as its middle the episodes of a lifespan, and ends with death. It is the plot that gathers these events into a coherent and meaningful unity, and

thereby gives context and significance to the contribution that the individual episodes make toward the overall configuration that is the person. The whole of an individual human existence is articulated in the narrative plot; it is much more than a simple chronicle listing of life occurrences (Polkinghorne, 1988:152).

Verskeie faktore speel in op die plot van die selfnarratief, dinge soos die fisiese kontekste van liggaam en landskap, die sosiale konteks waarbinne die self hom/haarself bevind en die historiese gesitueerdheid het alles 'n invloed op die manier waarop die verhaallyn gekonstrueer word. Die plot bind die konteks en die persoonlike gebeure saam tot 'n betekenisvolle geheel (Polkinghorne, 1988:152).

Dit is waarskynlik so dat mense hulle selfnarratiewe konstrueer rondom bepaalde *leitmotifs* en een of meer plots. Nietemin lyk dit of Polkinghorne hier te veel van koherensie en betekenis 'n voorwaarde maak voor ons van 'n self kan praat. Hierin is hy nog te naby aan die modernistiese ideaal van rasonale samehang.

Dit is van belang om te sê dat nie alle teoretici ewe veel klem lê op die belang van die plot nie. Vir sommige is die metafoor van collage eerder die kenmerk van postmoderne narratiewe. Die beeld van selfnarratiewe as collage herinner ons dat die self in 'n narratiewe beskouing 'n veel meer komplekse aangeleentheid is, en dat daar ook ruimte moet wees vir konflikte, weersprekings en kontraste in die selfnarratief. 'n Postmoderne siening van die self het oog vir die kompleksiteit van die self en die irrasionele kant daarvan. Teoretici wat groter klem lê op die relasionele self is ook minder geïnteresseerd in die plot en die inherente samehang van die selfnarratief. Daaroor meer in die volgende hoofstuk onder die hoof "*Narratiewe self-teorieë, integriteit en integrasie*".

3.3.2.5 Die relasionele self

Die self is nie iets wat in alle omstandighede vas is nie, maar wat verskillend na vore kom in verskillende verhoudings. "*Different selves come forth in different contexts, and no one self is truer than the other. We think that people are continually constituting each other's 'selves', and that there are many possible stories about my-self, your-self, and other people's selves*" (Freedman, J. & Combs, 1996: 35). Wanneer Al Dueck sy lewens storie neerskryf, noem hy dit "*My many selves*" (Dueck, 1993). Daarmee wil hy sê dat hy deel is van meer as een meta-narratief, maar ook dat verskillende selwe in verskillende omstandighede en verhoudings na vore kom. Hierdie selwe is soms in konflik met mekaar. Die narratiewe beskouing wil dit duidelik maak dat die self nie vasgevang is in vaste

grense en beperkings nie, maar die potensiaal het om nuwe paaie te kies en nuwe moontlikhede te verwerklik. Die verhoudings waarbinne die persoon leef, het 'n groot invloed op hoe die self manifesteer en soos wat die verhoudings verander, verander die self ook: "*The concept of self is not the discovery or release of some innate 'I'; it is a construction built on other people's responses and attitudes toward a person and is subject to change as these responses, inherently variable and inconsistent, change in their character*" (Polkinghorne, 1988:150).

3.3.2.6 Verhoudings is kontekstueel

Die self bestaan in verhoudings wat die konteks van die self daarstel. Om die self, of enige objek, te wil sien in abstraksie, los van die konteks waarbinne dit verskyn en beteken is, is 'n fiktiewe abstraksie wat vreemd is aan die werklikheid soos wat dit werklik beleef word. "*... it is an analytic fiction to see an object as existing independent of its context. In a lived world, objects exist only in relationship ...*" (Rosenbaum & Dyckman, 1995:30).

Die self is altyd self-in-aksie en as sodanig is die self altyd kontekstueel. Dit beteken dat mens nie kan sê dat 'n bepaalde optrede nie in lyn is met die self van die persoon nie. Iemand sê soms oor bepaalde optrede: "Ek was nie myself nie." Die vraag is dan: as jy nie jouself was nie, wie was jy dan? Die self manifesteer altyd in 'n bepaalde konteks en die konteks bepaal hoe die self verskyn. Soos wat daar onbeperkte kontekste is, is daar ook onbeperkte moontlikhede van hoe die self sal verskyn (Rosenbaum & Dyckman, 1995).

3.3.2.7 Die self is 'n proses en verander voortdurend

As ons narratief na die self kyk, kan ons nie die self sien as 'n objek met 'n vaste stel kenmerke nie. Die self is nie 'n objek nie, dit is 'n proses en voortdurend besig om te verander. Verandering van die self is 'n baie meer konstante faktor as die sogenaamde konstante kern van die self (Rosenbaum & Dyckman, 1995:27). Die self is ook nie enkelvoudig nie, maar veelvoudig en manifesteer verskillend in verskillende kontekste. Dit verklaar dan ook hoekom mense soms so vinnig sulke groot skuiwe in hulle gedrag kan maak: die self is nie gekristalliseer as 'n vaste kern nie, maar bestaan slegs in die bepaalde konteks waarin dit staan. Daarom kan die self in nuwe kontekste en verhoudings ook weer op totaal nuwe maniere gekonstrueer word (Rosenbaum en Dyckman, 1995).

In hierdie siening van die self neem die *persoonlike geskiedenis* van die self 'n baie spesifieke karakter aan; die geskiedenis van die self moenie gesien word as 'n solderkamer waar alles uit die verlede opgegaan word nie, maar die geskiedenis van 'n persoon is eerder soos 'n boom wat voortdurend groei.

History is a process of branching growth, departures, and returns: its qualitative hallmark is a sense of continuity. (...) Because growth is seamless, a process of becoming, it is fair to say that the individual self represents not an accumulation of set, reified experiences, but rather is a dimensionless point in space-time, which represents a nexus of all the species has ever been as well as the potentiality of all it ever can become (Rosenbaum & Dyckman, 1995:36).

Dit beteken dat die self voortdurend in 'n proses van groei en oorgang is. Die self is nie iets wat vas is en wat slegs met groot moeite kan verander nie. Die self manifesteer in die konteks van handeling en in die verhoudings waarin dit staan. In die proses van ontwikkeling van die self word bepaalde keuses gemaak tussen 'n magdom van potensialiteite van die persoon. In die uitskakel van bepaalde moontlikhede ten gunste van ander, manifesteer die self op 'n bepaalde tydstip op 'n bepaalde manier. Veranderinge in die self beteken dat sekere moontlikhede herontdek en ontgin word, eerder as dat nuwe dinge bygevoeg word wat nooit tevore daar was nie. Herontdek verwys dan na die moontlikhede wat reeds daar was, maar nog net nie ontgin nie (Rosenbaum & Dyckman, 1995:37).

3.3.2.8 Die self is 'n eenheid van liggaam en gees

Die self verskyn op geen ander manier nie as in die eenheid van liggaam en gees. Die self is liggaamlike aksie. Die self verskyn in 'n noodsaaklike eenheid van liggaam en gees. Om hierdie punt te illustreer, wys Rosenbaum & Dyckman (1995) daarop dat 10 van die 13 diagnostiese kriteria van angstersteurings in die DSM-III-R, liggaamlike kriteria en ervarings is. Die wyse waarop die self in interaksie met die fisiese omgewing is, is deur sy/haar liggaam. Ook die fisiese liggaam is nie staties nie, maar verander oor tyd van 'n baba, deur 'n groeiproses na volwassenheid en daarvan deur 'n proses van veroudering en degenerasie tot die dood. Die genetiese samestelling van die self, die fisieke gegewe van die liggaam en die effek wat dit het op die persoon se gedrag en konstruksie van 'n persoon se self-narratief, is deel van die prentjie van die self in liggaamlike aksie.

3.3.2.9 Afgrensing van die self

Die individuele self word afgegrens deur dit wat hy/sy *nie is nie*. Alhoewel 'n mens gewoon is om van ons self in 'n positiewe sinskonstruksie te sê: "Ek is so en so of dit en dit," is die self nie beperk deur dit wat ons is nie, maar eerder deur die keuses wat ons maak oor wat ons *nie is nie*. Die self is nie gevul met bepaalde kenmerke nie, die self

bestaan eerder uit 'n wye reeks van moontlikhede waarvan baie uitgesluit is, maar wat steeds potensieel beskikbaar is vir die self (Rosenbaum & Dyckman, 1995:37).

3.3.2.10 Narratiewe verhaallyn en rolle

Die self verskyn ook in terme van die rolle wat hy/sy speel en vervul. In elke kultuur is daar 'n voorraad van sosiale rolle wat vir die self voorgeskryf word. Hierdie rolle kan vir die self voorskryf hoe om op te tree, aan te trek, te praat en watter soort loopbaan om te volg. Dit volg vanselfsprekend dat rolle die lewensverhaal grondig kan beïnvloed en die plot van iemand se selfnarratief kan bepaal. *"Cultures do provide specific types of plots for adoption by its members in their configurations of self. These plot outlines are carried and transmitted in the culture by mythic stories and fairy tales, by tales of heroes, and by dramatic constructions"* (Polkinghorne, 1988:153).

Die rolle wat sosiaal voorgeskryf word, kan 'n beperkende en vervreemdende invloed op die konstruksie van die self hê, maar dit kan ook vorm en struktuur aan die self gee.

3.3.3 Historisiteit van selfnarratiewe

Selfnarratiewe word altyd in 'n bepaalde historiese konteks, deur 'n bepaalde persoon en aan 'n bepaalde hoorder vertel. Daar is nie iets soos 'n abstrakte, kontekslose self nie.

Die historisiteit van die self lê ook daarin dat die verhaal vertel word tussen die verlede, as die steeds-teenwoordige, en die toekoms as die reeds-teenwoordige (Müller, 2000a:8-9, met verwysing na Niebuhr, 1963).

Polkinghorne (1988:106) met verwysing na Crites (1989) meen dat die toeëiening van die verlede en verwagting van die toekoms vir twee verskillende narratiewe strategieë vra:

1. Persoonlike identiteit of persoonlike lewensverhaal is 'n **herinnerde self**. Hoe vollediger die verhaal, hoe beter geïntegreer is die self. Selfkennis is toeëiening van die verlede. Hierdie toeëiening moet omvattend en insluitend wees, dit moet integrerend en self-ontdekkend wees.

- Omvattend en insluitend beteken dat dit positiewe sowel as negatiewe verhale van die self sal insluit.
- Integrerend beteken dat daar bepaalde sentrale temas is waar rondom gebeure met mekaar in verband gebring word. Hierdie sentrale temas is dit wat die karakter en identiteit van die self, die samehang van die self konstitueer.

- Die selfontdekkende aard van selfnarratiewe beteken dat vergete verhale herontdek word, dat die ongesegde gesê kan word, en dat verbande gelê word tussen gebeure en gebeure.

As die storie van die verlede onderdruk of vergeet word, word die persoon se wortels verswak en is dit 'n verskraling van sy identiteit. "*Identity, recollected from the past, is the depth dimension of the self that gives the self character*" (Polkinghorne: 1988:107). Wanneer iemand sy/haar verlede-storie negeer, lei dit tot 'n ongelukkige lewe of selfs wanhoop.

2. Identiteit sluit ook in die **konstruksie van 'n toekomsverhaal**. In die toekomsverhaal word die "ek" van die verlede-verhaal voortgesit. Sonder 'n toekomsverhaal is daar geen hoop nie. 'n Toekomsverhaal wat net die verlede herhaal, wat vasgeval is in die verlede, lei tot onbehag met die toekoms. Aan die ander kant, as die toekomsverhaal geen verband met die verlede toon nie, as die verlede geen vormende invloed op die toekomsverhaal uitoefen nie, is dit blote fantasie, 'n feëverhaal. Die toekomsverhaal moet kontinuïteit met die verlede toon, maar moet tog ook 'n oop en aanpasbare karakter hê (Polkinghorne, 1988:107).

'n Narratiewe beskouing van die self toon dat mense hulle self verstaan in terme van 'n verhaal wat hulle oor hulleself vertel. Hierdie verhale is altyd een of ander weergawe van die algemene voorraad stories in 'n samelewing oor hoe mens se lewe verloop. As narratiewe trek hierdie lewensverhale gebeur uit die self se lewe saam en konstrueer dit as 'n koherente geheel en rondom 'n bepaalde tema of temas. Die toekoms word gesien as 'n voortsetting van die, tot nog toe onvoltooide, verhaal (Polkinghorne, 1988: 107).

3.3.3.1 Sosiale meta-narratiewe en die konstruksie van die self

Die nadenke van Foucault toon aan dat die konstruksie van kennis plaasvind teen die agtergrond van bepaalde diskoerse en dat dit ons nie kan praat van 'n subjek asof dit 'n totaal self-konstituerende gegewe is nie. Die subjek is altyd ook produk van die diskoers, net soos wat die subjek ook die diskoers produseer en daaraan vorm gee (kyk Hoofstuk 2).

3.3.3.2 Narratiewe strukture en selfnarratiewe

Selfnarratiewe word vertel aan die hand van narratiewe strukture. Wanneer mense, wat geen teoretiese kennis het van die strukture van stories nie, gevra word om stories te vertel, doen hulle dit outomaties volgens die algemene narratiewe patrone wat in daardie samelewing geld. Net so neig mense om hulle selfnarratiewe aan die hand van bepaalde

narratiewe strukture te konstrueer (Polkinghorne, 1988:109). Mense vertel hulle eie verhale aan die hand van hulle verwagtings oor hoe 'n lewensverhaal behoort te lyk. Aan die hand van hierdie implisiete norme word bepaalde gebeure geag as die moeite werd om te vertel en ander weggelaat.

Narratiewe strukture het 'n dubbele uitwerking: dit maak selfnarratiewe moontlik, maar dit werk ook beperkend.

Narratiewe strukture is konteks bepaald:

- Dit kom uit die ideaalbeelde van die samelewing, waarin die meta-narratiewe in wat in 'n samelewing domineer, 'n groot rol speel.
- Narratiewe strukture kom ook uit die persoonlike verhaal van die self, en vind neerslag in die persoonlike ideaalbeelde wat in die selfnarratief figureer.
- Narratiewe strukture verklaar gebeure, lê oorsaaklike verbande, en bring samehang in die selfnarratief. Narratiewe strukture gee vorm aan die verhaallyn of plot waarvolgens die selfnarratief verloop.

3.3.4 Michael White oor die self

Foucault se beskrywing van die invloed van die groot narratiewe van 'n samelewing op die manier waarop 'n persoon sy/haar selfnarratiewe konstrueer, speel 'n belangrike rol in die beskouing van Michael White, een van die leidinggewende teoretici in die veld van narratiewe terapie. In 'n opsomming oor wat die narratiewe benadering behels, sit White (1999) die uitgangspunte van die benadering soos volg uiteen: Die primêre fokus in die narratiewe benadering is op die maniere waarop mense uitdrukking gee aan die ervarings van hulle lewens. Mense gee betekenis aan hulle lewens deur interpreterende handeling, wat hulle lewens vir hulleself en ander verstaanbaar maak. Betekenis en ervarings kan nie van mekaar geskei word nie. Interpreterende handeling gee iets weer van die manier waarop mense hulleself en hulle wêreld verstaan. Deur hierdie uitdrukkings gee mense vorm aan hulle lewens: dit konstitueer die werklikheid waarbinne mense lewe deurdat dit die werklikheid struktureer. Hierdie uitdrukkings word voortdurend nuut gevorm en daarmee word mense se lewens ook telkens getransformeer. Handeling kry vorm deur die betekenis wat mense aan hulle werklikheid heg. Die maniere waarop mense aan hulle lewens uitdrukking gee, is altyd kontekstueel bepaald.

Om sin te maak van jou lewe, om betekenis aan jou ervarings te gee, is altyd 'n verhoudingsmatige gebeure wat ervarings met mekaar in verbind bring en dit orden volgens gebeure wat met mekaar in verband staan. Mense beleef dat ervarings liniêr met mekaar verband het omdat hulle chronologies op mekaar volg. In die narratiewe benadering kan ons nie anders nie as om te werk met die liniêre strukture waarvolgens mense hulle lewens orden.

Voorts leef mense in gemeenskappe waarin betekenis gedeel word. In hierdie gemeenskappe word ervarings wat onduidelik of onseker is, se betekenis onderhandel volgens bepaalde reëls wat in die gemeenskap geld. Mense se uitdrukkings is nie statiese of objektiewe weergawes van die lewe nie, maar is die betekenis wat mense aan hulle lewens gee, dit is die manier waarop mense vorm gee aan hulle lewens. Die primêre raamwerk waarvolgens mense orde en betekenis aan hulle lewens gee, is deur middel van narratiewe strukture. Deur middel van verhale bring mense die gebeure in hulle lewens met mekaar in verband (White, 1999).

3.3.4.1 'n Post-strukturalistiese beskouing van die self

White (1997a:62-63) kontrasteer strukturalistiese beskouings van die self, wat hy beskryf as " ... *endemic in the culture of psychotherapy*" (White, 1997a:62), met 'n post-strukturalistiese beskouing, wat kenmerkend is van die narratiewe benadering. (Hy gebruik ook die term struktureel-analities in plaas van strukturalisties (White, 1998b).)

In die strukturalistiese beskouings word die self verstaan in terme van 'n bepaalde vaste struktuur van oppervlak en diepte. Die oppervlak van mense se lewens - hulle woorde, emosies en handeling - is 'n uitdrukking van die dieperliggende, ware kern van die self.

In structuralist analysis, persons' expressions of living are constructed in terms of 'behaviours' that are considered to be surface manifestations of deeper elements or forces that inhabit the 'centre', elements or forces like drives, motives, wishes, and so on - or of disorders in these drives, motives, and wishes (White, 1997a:62).

In 'n strukturalistiese beskouing van die self moet die vraag telkens gevra word op watter manier die oppervlakverskynsels van 'n persoon se lewe uitdrukking is van die wesenlike kern van die self. Gedrag word gesien as oppervlak-manifestasies van wat eintlik in die self aangaan, van die kragte wat op 'n dieper vlak aan die werk is (White, 1999). Die post-strukturalistiese beskouing, daarenteen, verstaan die self nie langer in terme van oppervlak

teenoor (wesenlike) kern of diepte nie, maar eerder in terme van die wyse waarop die persoon sy/haar self konstrueer. In die post-strukturalistiese beskouing van die self word die "oppervlakverskynsels" ernstig geneem as die maniere waarop 'n persoon betekenis toeken aan sy/haar lewe en waarop die self gekonstrueer word (White, 1999).

In 'n strukturalistiese beskouing van die self kan die "eintlike" self net deur 'n kundige se analise blootgelê word, iemand wat insig het in die dieper lae van die psige. Deur die oppervlakverskynsels te analiseer, kan die kundige terapeut dan die "waarheid" oor die persoon se gedrag aan die lig bring (White, 1999). Daarteenoor stel die narratiewe benadering dat die betekenis en effek van 'n persoon se gedrag ontdek word deur die persoon se eie bewussyn van die ervarings en die betekenis daarvan. Die subjektiewe ervarings van die persoon moet geëksploreer word as die wyse waarop die self gekonstrueer en betekenis toegeken word (White, 1999).

In 'n strukturalistiese benadering tot *terapie* word daar, deur middel van die analise deur 'n ekspert terapeut, aangetoon hoedat persone se gedrag uitdrukking is van dieperliggende patologieë (White, 1997a:62). In 'n post-strukturalistiese benadering tot terapie, daarenteen, is die vraag nie na die oopdek van die ware (patologiese) kern van die self nie, maar na die manier waarop 'n persoon sy/haar self konstrueer. Die kontras hier is nie tussen oppervlak teenoor diepte nie, maar tussen dun teenoor dik of ryk beskrywings van die self (White, 1997a:63).

3.3.4.2 Die betekenis van narratiewe by White

Michael White se siening van die self onderskryf die beskouing dat die self gekonstrueer word by wyse van selfnarratiewe:

The personal story or self-narrative provides the principal frame of intelligibility for our lived experience. (...) The personal story or self-narrative structures our experience. It is the personal story or self-narrative that determines which aspects of our stock of lived experience are selected for expression. (...) It is the stories that we have about our lives that actually shape or constitute our lives (White, 1998b:225-226)

White toon aan dat 'n narratiewe selfkonstruksie nie 'n statiese gegewe is nie maar 'n proses in voortgang.

It is through personal narrative that we take in and give meaning to our experiences of the events of our lives. It is through personal narrative that

we link together the events of our lives in sequences that unfold through time according to specific themes. It is through this meaning-making process that we experience being in the flow of time, and that we experience our lives moving forward (White, 1997a:129).

Gebeure word met mekaar in verband gebring rondom bepaalde temas en in hierdie verhaallyn is daar voortgang.

'n Verdere belangrike kenmerk is dat die self 'n kompleks van verhale (*multi-storied*) is: die self word opgemaak deur baie verhale, ons lewe bestaan uit baie verhale. Anders as in formele analise waarin daar gesoek word na die universele en algemeen geldige, die wesenlike van die mens, fokus die narratiewe benadering op die unieke, die kontingente, op die dinge in die subjektiwiteit wat mekaar oënskynlik weerspreek. Die self is nie enkelvoudig nie, maar manifesteer op talle maniere, op talle plekke en in talle verhoudings (White, 1999).

'n Verdere kenmerk van die veelheid van verhale waardeur die selfnarratief opgemaak word, is dat teenstrydighede en dubbelsinnighede in selfnarratiewe voorkom (White, 1998b:226). Selfnarratiewe vertoon die karakter van 'n collage wat iets weerspieël van die pluriformiteit van die werklikheid. Hieraan word meer aandag gegee in die deel oor dik en ryk beskrywings van die self.

3.3.4.3 Die belang van meta-narratiewe in die konstruksie van die self

Deur die self na analogie van 'n teks te verstaan, word die moontlikheid oopgemaak om selfnarratiewe in die groter sosio-politieke konteks van 'n persoon se ervarings te plaas (White & Epston, 1990:18). Mense konstrueer hulle selfnarratiewe altyd binne die groter konteks waarbinne hulle leef, en in hierdie konteks figureer daar bepaalde dominante narratiewe wat 'n groot invloed het op die wyse waarop mense hulle eie verhale konstrueer. White is van mening dat aandag aan die dominante narratiewe noodsaaklik is en as teenvoeter moet dien vir 'n eensydige individualistiese beskouing van die self: die self kan nie verstaan word los van die sosio-politieke strukture waarbinne dit gekonstrueer word en die magstrukture wat daarin aan werk is nie. Hy sluit in sy analise van die dominante verhale en mag aan by die filosofie van Foucault (White & Epston, 1990:19-32). Hieronder volg enkele opmerkings oor die wyse waarop White die nadenke van Foucault toepas:

- Dit is onmoontlik om die self te verstaan los van die magstrukture wat in die samelewing aan die werk is: "... *power is constitutive or shaping of person's lives*"

(White & Epston, 1990:19). In die samelewing bestaan daar bepaalde gekonstrueerde idees van wat as die waarheid geld en hierdie waarhede bepaal wat normaal is: *"These 'truths' are 'normalizing' in the sense that they construct norms around which persons are incited to shape or constitute their lives. Therefore, these are 'truths' that actually specify person's lives"* (White & Epston, 1990:19-20).

- Die effek van hierdie genormaliseerde waarheid is dat mense hulleself verstaan in terme van die aanvaarde waarhede wat in 'n samelewing geld en hulle lewens daarbinne lei. *"It forges persons as 'docile bodies' and conscripts them into activities that support the proliferation of 'global' and 'unitary' knowledges, as well as the techniques of power"* (White & Epston, 1990:20). Die meeste van die tyd leef mense op 'n koherente wyse binne die magstrukture wat vanselfsprekend in 'n samelewing geld. Mense verstaan hulleself en konstrueer hulle selfnarratiewe aan die hand van dit wat as vanselfsprekend waar geld in 'n samelewing.
- Kennis en mag kan nie van mekaar losgemaak word nie: *"... a domain of knowledge is a domain of power, and a domain of power is a domain of knowledge"* (White & Epston, 1990:22).
- In 'n samelewing is daar bepaalde dominante kennis wat as normaal en vanselfsprekend geld, maar daar is ook ondergeskikte kennis wat vergete of uitgeskuif is uit die hoofstroom van wat as die waarheid geld (White & Epston, 1990:26).
- Die self is tegelyk die produk en die produsent van die diskoers, mense is onderworpe aan die effek van mag maar ook besig met die uitoefening van mag.
- White (White & Epston, 1990:29) is van mening dat ons die effek van dominante kennis en verhale baie ernstig moet neem in die verstaan van die self. Mens se optrede kan nie voldoende verstaan word bloot in terme van intrapsigiese prosesse of persoonlike motiewe nie, maar moet verstaan word teen die agtergrond van die dominante kennis en waarheid wat in 'n samelewing aan die werk is.

Nor are we able simply to assume that our practices are primarily determined by our motives, or that we can avoid all participation in the field of power/knowledge through an examination of such personal motives. Instead, we would assume that we are always

participating simultaneously in domains of power and knowledge (White & Epston, 1990:29).

- In die konstruksie van nuwe selfnarratiewe moet die ondergeskikte kennis, wat uitgeskuif is na die onderpunt van die hiërargie van geldige waarheid, heropgeneem word. White is van mening dat die heropname van hierdie ondergeskikte en vergete verhale as teenvoeter dien vir die vanselfsprekende waarheid van die dominante diskoers. *"This is helpful in that it assists persons in challenging the 'truths' that specify their lives - to protest their subjugation to unitary knowledges"* (White & Epston, 1990:31-32).

White se aansluiting by die filosofie van Foucault dien om ons oë oop te maak vir die wyse waarop die meta-narratiewe van 'n samelewing die konstruksie van mense se selfnarratiewe bepaal. Dit wys uit hoedat die dominante diskoers bepaal wat as "normaal" of "gesond" geld, en hoedat mense hulle selfnarratiewe aan die hand van hierdie norme konstrueer.

3.3.4.4 Norme in die narratiewe benadering

Formele teoretiese analise neig om "die norm" te bevestig, terwyl narratiewe gesprekvoering eerder die onverwagte as waardevol hanteer (White, 1999). Die unieke, die uitsonderings moet aangegryp word sodat die norme en dominante idees en praktyke in 'n kultuur herbewerk en gedekonstrueer kan word. Die dekonstruksie van die dominante verhale in 'n bepaalde kultuur of gemeenskap hou ook in dat alternatiewe wysheid en vaardighede wat in die kultuur aanwesig is, maar wat 'n ondergeskikte plek teenoor die dominante verhale inneem, as geldige en waardevolle wysheid erken en benut word. (White, 1999).

White (1995:47-48) is van mening dat dit nie nuttig is om enige eksterne norme oor die self in terapie in te dra nie. Daarom verset hy hom teen die gebruik van konsepte soos "outentisiteit", "heelheid", "egtheid" of "persoonlike groei". Die gebruik van hierdie konsepte bevorder die indra van eksterne normering oor wie die self behoort te wees. Hierdie eksterne normering kom uit die kultuur en het, vir White, te veel van 'n tirannieke funksie wat mense verhoed om hulle eie moontlikhede te ontdek.

And I would hope that the sort of considerations that we are discussing here might assist us to resist the great incitement of popular psychology to tyrannise ourselves into a state of "authenticity" - that these sort of

considerations might open up certain possibilities for us to refuse "wholeness" and to protest "personal growth", to usurp the various states of "realness". To open the possibilities for us to default, and to break from the sort of gymnastics that regulate these states of being, that make all of this possible (White, 1995:48).

In hierdie verband is die gedagte van internalisering en eksternalisering belangrik. Internalisering hou in dat 'n persoon dit wat in die populêre kultuur gesê word, toeëien en as die waarheid op hom/haarself van toepassing maak. So sal iemand byvoorbeeld die populêre beskouings dat mishandeling net plaasvind waar iemand eintlik mishandel wil word, internaliseer as die waarheid oor haarself.

These persons are engaging in conversations with self and with others that internalise the locus of abuse and, with this, there can be no appreciations of context. Through this process, the fact that they are abused, reflects on their identity - it is a testimony to their desires and motives, to their purposes in life (White, 1995:48).

Internaliserende gesprek kan verder 'n totaliserende effek hê: die hele persoon word beskryf in terme van die etiket wat hom/haar omgehang word, byvoorbeeld as paranoïes of anoreksies.

Hierteenoor wil White, deur eksternaliserende gesprekke, persone help om die invloed van die kultuur of van die politiek van naby verhoudings raak te sien en die probleem op 'n nuwe manier te beskryf en 'n nuwe verhaal daaroor te vertel. Dit help mense om te protesteer teen die dominante heersende verhale wat die self in destruktiewe verhale vasvang. Die heersende kultuur het, volgens White (1995:126), 'n deurslaggewende invloed selfs op die stemme wat mense wat as skisofrene gediagnoseer is, hoor, naamlik daarin dat dit dikwels patriargale stemme is of stemme wat mense se seksualiteit aanval. Wanneer die self die *locus* van die probleem is, is daar weinig kans om daarvan los te kom, maar wanneer die effek van die groot narratiewe raakgesien word, kan die persoon loskom daarvan dat hulle identiteit deur bepaalde dominante waarhede of narratiewe getotaliseer word (White, 1995:49). Daarteenoor, wanneer die effek van die konteks op die persoon se self-narratief uitgelig word, maak dit 'n hele reeks nuwe moontlikhede van gedrag en optrede vir die persoon oop (White, 1995:50). Wanneer daar op 'n abstrakte manier van die self gepraat word, los van die konteks waarbinne die persoon staan, maak dit 'n geweldige outoritêre aanspraak, naamlik dat dit die objektiewe waarheid is:

The impressive ways of speaking to which I am referring 'at large', and we could refer to them as the 'disembodied' ways of speaking. (...) These ways of speaking have been disembodied because they disclaim any reference to context, because they allow one to establish knowledge claims that are considered to be context independent. They have the effect of elevating specific knowledge claims to a certainty or "truth" status, and of disqualifying those knowledge's that are represented in more situated ways of speaking (White, 1995: 127-128).

White noem hierdie manier om oor mense te praat "ontliggaamde" (*disembodied*) spraak, omdat dit weier om aandag te gee aan die volle konteks waarin 'n persoon bestaan en optree en die impak van die konteks op mense se sienings. "Ontliggaamde" uitsprake oor persone het die volgende kenmerke:

- dit verberg die motiewe en doelstellings wat 'n persoon se handeling en woorde beïnvloed;
- dit vermy alle verwysings na die persoonlike ervarings waardeur kennis gegeneer word;
- die persoonlike en interpersoonlike worstelinge en dilemmas wat 'n persoon se voorkeure in die konstruksie van jou werklikheid en kennis bepaal, word uitgesluit;
- geen aandag word gegee aan die belang wat 'n spreker/skrywer het by sy/haar plek in die sosiale werklikheid van geslag, ras, kultuur, klas, werk of seksuele voorkeur nie;
- daar is geen oog vir ander stemme en die kontroversie wat altyd bestaan rondom uitsprake wat op algemene geldigheid aanspraak maak nie (White, 1995:128).

Die effek van hierdie uitsprake sonder konteks is dat dit mense vasvang in situasies waarin hulle mag beperk word; dit beperk die moontlikhede vir maniere waarop die persoon kan optree en reageer. Eers wanneer daar in die gesprek oor wie die self is 'n definitiewe poging is om die self binne konteks te sien, word die beperkende mag van hierdie "ontliggaamde" maniere om oor mense te praat, gebreek. Die self kan nie verstaan word los van (i) die persoon se motiewe en doelstellings, (ii) die persoonlike ervarings, dilemmas en worstelinge waarbinne sin aan ervarings in die persoon se lewe gegee word of (iii) die sosiale konteks met sy belange by geslag, ras, kultuur, klas en seksuele voorkeur nie.

Die belangrike bydrae van die konsepte van internalisering en eksternalisering is dat White ons oë oopmaak vir die effek van die konteks op die self, vir die krag van die dominante verhale oor wie iemand is, op die selfnarratiewe wat persone oor hulleself vertel.

3.3.4.5 Dik of ryk beskrywings van die self

Die idee van dik of ryk beskrywings van die self is 'n sleutelgedagte in die denke van Michael White oor die self. In die narratiewe benadering word daar gewaak teen eenvoudige gevolgtrekkings oor mense en hoe hulle optree en hulleself verstaan. White (1999) noem sulke eenvoudige gevolgtrekkings oor mense "dun" konklusies. Mense se gedrag en die self is veel ingewikkelder en ryker as wat deur 'n enkele beskrywing vasgevat kan word. "Dik" of "ryk" beskrywings van die self wil daarom ruimte gee vir die veelkantigheid van die self en van gedrag soos wat dit in verskillende verhoudings na vore kom. In 'n narratiewe benadering word daar ruimte gegee dat mense hulle stories kan vertel en kan hervertel sodat die rykdom van die self in die verhale na vore kan kom. In hierdie vertel en hervertel is daar ruimte dat teenstrydighede, eiesoortige en soms afwykende gebeure in mense se lewens na vore kan kom. *"Our lives are multi-storied. No single story of life can be free of ambiguity and contradiction. No personal story or self-narrative can handle all of the contingencies of life"* (White, 1998b:226). Hierdie eiesoortige ervarings is belangrik omdat dit alternatiewe na vore bring vir die dominante verhaal. In die proses van vertel en hervertel kom temas na vore wat die rykheid van die self konstitueer. "Dik" beskrywings van die self maak mense bewus van ander moontlike verklarings vir waarom hulle doen wat hulle doen, dit bring nuwe idees na vore oor mense se begeertes, giere, buie, doele en hoop, bedoelings, motiewe, aspirasies, hartstogte, besorgdhede, waardes en geloof, fantasieë, verbintenisse en houdings (White, 1998b:227; 1999).

Ryk beskrywings wil alternatiewe stories van mense se hede verbind met alternatiewe stories uit hulle verlede. Ryk beskrywings wil mense ook help om hulle alternatiewe verhale in verband te bring met die verhale van ander mense op grond van gemeenskaplike temas. Hierdie temas spreek dinge soos gemeenskaplike waardes, doelwitte en verbintenisse aan. In 'n narratiewe benadering word die konteks geskep vir die vertel en hervertel van verhale op so 'n manier dat tekste of narratiewe tot stand kom wat meta tot die meta-narratiewe staan. Op hierdie manier word ryker en dikker beskrywings die nuwe fondasies vir nuwe selfnarratiewe en uitdrukkings wat kan volg. Ryk beskrywings skep die konteks vir die vertel en hervertel van stories, en ook weer die hervertel van hervertellings.

Op hierdie manier kom meta-tekste tot stand waardeur die self al meer in sy/haar veelkantigheid en rykheid beskryf word (White, 1998b:227; 1999).

White sien die self as 'n kompleks van selfnarratiewe. Die self is nie iets enkelvoudig of eenduidig nie, maar die selfnarratiewe word geïnformeer deur 'n groot klomp invloede en magte. Om die self los van die konteks waarbinne dit staan te wil sien, is beperkend en kontraproduktief. Dik en ryk beskrywings is veelvuldig gekontekstualiseer, dit hou rekening met die waardes, oortuigings, doelwitte, begeertes, verbintenisse en so meer waarbinne mense se verhale tot stand kom (White, 1997a:16). Daar moet ook baie deeglik kennis geneem word van die magte wat aan die werk is in die samelewing waarbinne die self gestalte gee aan hom/haarself. Dun beskrywings word geïnformeer deur die meta-narratiewe wat bepaal wat in 'n samelewing as die waarheid geld. Dun beskrywings hou ook dikwels verband met sogenaamde objektiewe beskrywings of analyses deur buitelanders, wat nie rekening hou met die rykheid en gevarieerdheid van mense se lewens nie (White, 1997a:15).

'n Belangrike bydrae van White, veral met die oog op terapie, is dat die dominante narratiewe wat dikwels as self-evident en die objektiewe waarheid aangebied word, gekontekstualiseer kan word en so hulle dwingende geldigheid verloor (White, 1997a:16). Wanneer dit gebeur, word die deur oopgemaak dat verhale wat tevore nie ernstig geneem is nie, hulle plek kan inneem in die selfnarratiewe van 'n persoon. Op hierdie manier kan dik of ryk beskrywings van die self plaasvind wat ruimte laat vir die kompleksiteit van die self, en ook vir die unieke en kontingente in die selfnarratief van 'n individu.

3.3.5 Kenneth Gergen en die relasionele self

Gergen vra die vraag na hoe dit vir die terapeut moontlik is om te verstaan wat in die gespreksgenoot se psige aan die gang is. In 'n modernistiese werklikheidsbeskouing geld die uitgangspunt dat objektiewe kennis van die werklikheid moontlik is:

... the message of social psychology inherent in the prevailing Zeitgeist was that empirical research can furnish an unbiased and systematic description and explanation of social behaviour, that the accuracy and generality of these theoretical accounts are subject to continuous improvement through research, and that there is nothing so practical for society as accurate, empirically supported theory (Gergen, 1999a).

Gergen toon aan dat hierdie objektiewe wetenskapsideaal glad nie haalbaar is nie. Die sosiale wetenskappe is deurdrenk met waarde-vooroordele. Ten spyte van pogings om neutraliteit ten opsigte van waardes te bewaar, is die interpretasies wat dit maak uit die data van empiriese ondersoek altyd gekleur met bepaalde waardes. Ten grondslag van die navorsing in byvoorbeeld sosiale psigologie is 'n beeld van wat 'n goeie lewe is, en hierdie beeld word telkens deur die navorsing bevestig:

The tradition's most well known research, for example, discredits conformity, obedience, and succumbing to attitude change pressures. In this way the discipline subtly champions independence, autonomy and self-containment; cooperation, collaboration and empathic integration of the other are all suppressed. So not only does the field operate to change (or sustain) interpretations, it also functions unwittingly as a moral and political advocate (Gergen, 1999a).

Die interpretasie van data of die interpretasie van die gespreksgenoot se gedrag, woorde en emosies in die terapeutiese situasie is nie 'n objektiewe of waardevrye handeling nie, maar vind altyd plaas in 'n bepaalde histories en sosiaal gesitueerde konteks en volgens bepaalde vooroordele. Die teorieë van H-G Gadamer en Thomas Kuhn help ons om hierdie proses te verstaan.

Gadamer (1975) skryf oor die hermeneutiese proses en dui aan dat die verstaan van 'n teks altyd plaasvind binne 'n bepaalde verstaanshorison. Die leser van 'n teks kom na die teks met 'n klomp voorveronderstellings wat 'n invloed het op die vrae wat aan die teks gestel word en die sake in die teks wat gekies word as merkers om die geheel van die teks mee te verstaan. Sekere sake word as belangriker as ander dinge in die teks beskou, en die voorverstaan van die leser het 'n invloed op hoe hierdie keuse gemaak word.

Kuhn se epogmakende werk *The structure of scientific revolutions* (1970) handel oor die manier waarop wetenskap werk. Die interpretasie van getuienis in die beoefening van die wetenskap word grootliks bepaal deur 'n paradigma van verstaan (of teoretiese voorstruktuur) wat op daardie stadium dominant is in die bepaalde dissipline. "... the scientist carries on research and interprets the findings in terms of a theoretical (and meta theoretical) framework (or set of a priori assumptions) shared within the given community" (Gergen, 1999a).

Op dieselfde manier is die interpretasie van gespreksgenote se handeling, woorde en emosies deurslaggewend afhanklik van die teoretiese denkraamwerk of taalsisteem van die terapeut.

People's actions do not transparently reveal the character of their subjective worlds or mental processes; however, once psychologists bring a given theory to bear, they create "internal events" in its terms. These theories have no basis in fact, any facts about the mind used in their support would have necessitated the use of such theories (Gergen, 1999a).

Die uitkomst van 'n bepaalde wetenskap is 'n sosiale konstruksie binne die veld van daardie dissipline: "*Research findings don't have any meaning until they are interpreted, and these interpretations are not demanded by the findings themselves. They result from a process of negotiated meaning within the community*" (Gergen, 1999a).

Gergen maak 'n belangrike bydrae tot die besinning oor die self vanuit 'n sosiaal-konstruksionistiese oriëntasie. In sy besinning oor die self gee hy aandag aan die oorgang van modernisme na 'n postmoderne samelewing. Saam met hierdie oorgang in lewensoriëntasie gaan ook 'n oorgang in die beskouing van die self, 'n oorgang wat hy beskryf as die skuif van die moderne *self* na postmoderne *selwe*.

Die moderne beskouing van die self berus op die radikale Cartesiaanse skeiding tussen die denkende self en die objektiewe werklikheid, die *res cogitans* en die *res extensa*. Die duidelike en skerp skeiding wat Descartes maak tussen die denkende self en die werklikheid buite die self vorm die basis vir die idee van 'n vaste en objektief bestaan subjek. In sy metodiese twyfel is die bestaan van 'n denkende self die enigste ding wat nie betwyfel kan word nie, en dit vorm die absolute waarheid wat Descartes neem as vertrekpunt vir alle seker kennis. Teenoor die self bestaan daar 'n werklikheid wat 'n objektiewe bestaan, los van die self het. Die Cartesiaanse beskouing van kennis van die werklikheid is dat ons kennis notas is van dit wat ons buite onself waarneem in die objektiewe werklikheid (Jones, 1969:160-161).

Vanaf Descartes is daar dan 'n radikale skeiding tussen die subjek en die werklikheid of objekte wat die subjek waarneem. Die Cartesiaanse self is dan ook iets wat in sigself seker is van wie hy/syself is, en is duidelik geskei van alles wat nie self of subjek is nie (Socor, 1997). Die Cartesiaanse verstaan van die self sou die beskouing van die self en van die verhouding tussen die self en die werklikheid in die modernisme domineer. In die sosiaal-

konstruksionistiese beskouing van die self van Gergen word hierdie idee van 'n vaste self vervang met die postmoderne konsep van meervoudige selwe.

Gergen (1991) argumenteer dat die oorgang van die modernistiese konsep van 'n vaste self na 'n postmoderne beskouing van baie selwe te doen het met die verandering in die samelewing. Die vastigheid van die samelewingstrukture en die gegewe dat mense in baie minder verhoudings gestaan het, het tevore die idee bevestig dat die self 'n vaste entiteit is wat in vaste patrone van gedrag, denke en uitdrukking bestaan (Joubert, 2000:23). Die samelewing waarbinne mense gelewe het, was redelik stabiel, daar was redelik duidelik omlýnde waardes en die betekenisvolle verhoudings waarbinne die self optree was beperk en stabiel: *"The self was knowable and largely stable, reflecting the predominant social conditions of life through perhaps the mid twentieth century"* (Socor, 1997). Die self is dus 'n gekristalliseerde en stabiele gegewe wat binne 'n stabiele samelewing manifesteer.

Hierdie stabiele samelewingsomstandighede het radikaal verander as gevolg van die nuwe tegnologie wat die bykans eindelose diversiteit van die wêreld met sy veelvuldige stemme binne die normale leefwêreld van mense bring. Die sogenaamde *"global village"* van die postmoderne era bring mense in aanraking met 'n eindelose veelvoud van sienswyses en kulture.

What was a recognizable and uniform world which encouraged an introspective contemplation and a conversation with one's own (separate) self has been quite literally transformed so that uniformity yields to diversity and silence to endless colloquy. Where there was social and political individuality - and a concomitant psychological singularity of identity - there is an increasing communal society and polity - giving rise, Gergen maintains, to its psychological counterpart in identities, collective selves and a community of equally true voices. And where there was isolation there is ever present and immediate - although often short lived - opportunity for relationship and connection, ... (Socor, 1997).

Die self bestaan nie meer as 'n vaste en stabiele entiteit binne 'n stabiele en beperkte samelewing nie, maar staan in soveel verskillende verhoudings en kry te doen met soveel verskillende stemme en waarhede wat langs mekaar staan, dat mens nie langer van die self kan praat nie, maar van verskillende selwe. Die voorheen koherente self word gefragmenteer in veelvoudige en onsamehangende verhoudings. Die self speel in verskillende verhoudings verskillende rolle en leef volgens verskillende lewenstyle. *"This*

sense of playing a role, which in Gergen's view has begun to supplant an increasingly anachronistic sense of a fixed and locatable personal identity, itself yields at last to what he has referred to as a 'relational self' (Socor, 1997).

Die oorgang wat plaasvind is dus die oorgang van 'n konsep van die self as iets met 'n essensie of wese, na meervoudige selwe wat in verskillende relasies bestaan.

As one is increasingly faced with new relationships and their attendant demands for new behaviour, for new "ways of being", a steadfast sense of just who one is, is shaken, particularly as formerly confirming cues from face-to-face relationships increasingly give way to impersonal and relatively short lived forms of contact. Here, individuals find themselves, with much discomfort, "playing roles to achieve social gains" (Socor, 1997).

Hierdie ervaring om verskillende rolle te speel, word aanvanklik beleef as manipulerende gedrag, omdat mense nog gewoon is aan die modernistiese idee van 'n essensiële self wat in alle verhoudings volgens vaste patrone en volgens die wese van 'n vaste kern-self optree. Geleidelik raak die persoon egter al meer bevry van die idee dat sy/haar optredes en verhoudings alles konsekwent moet wees, asof dit vanuit 'n essensiële self bepaal word (Gergen, 1991:147). Dit hou in dat die ongemak wat daaruit voortspruit omdat die verskillende selwe as manipulerend of vals beleef word, plek maak vir optimisme wat voortspruit uit die veelvuldige moontlikhede wat nou vir die persoon oopgaan.

Uiteindelik word die postmoderne wyse van selfbeskouing deel van die persoon se selfverstaan. *"Here, any remnants of a modernist attachment to individuality and autonomy are surrendered, as is the notion of a real, actual self. ... the self 'is a sociocultural rather than a natural event' (...) Indeed, it is relationship which determines the nature of the self"* (Socor, 1997). Wanneer die idee van 'n wesenlike self bevraagteken word, kom ander gepaardgaande idees oor wat die self is of behoort te wees, ook in gedrang. Hierdie is dinge soos outonomie, individualiteit en die Cartesiaanse konsep van die kennende subjek as uitgangspunt van alle kennis. Die self is iets wat voortdurend verander en nuut manifesteer in voortdurend veranderende verhoudings. Die self het hier geen verworwe en finale identiteit nie, dit is nie iets wat oor tyd vas bly nie, en vertoon geen verwantskap met die konsep van ego identiteit soos ons dit kry by Erik Erikson nie. In Erikson se beskrywing van die self is ego-identiteit die vertroude dat daar kontinuïteit bestaan tussen die eie ervaring van die self en wat ander mense van jou ervaar. In 'n postmoderne wêreld is konteks en kontigensie volgens bepaalde omstandighede meer prominent vir die

beskrywing van die self as permanensie of kontinuïteit, "... *the postmodern self is rather a role in eternal rewrite*" (Socor, 1997).

Die narratiewe waardeur die persoon hom/haarself konstrueer, is onderhewig aan sosiale konvensies. In die samelewing bestaan daar narratiewe konvensies ten opsigte van die taalwerklikheid waarbinne mense oor hulleself praat. Hierdie konvensies is egter nie vas of inherent aan die menslike natuur nie, dit bestaan op 'n bepaalde tyd en in 'n bepaalde samelewing en is voortdurend in die proses van verandering (Gergen & Gergen, 1988; Gergen, 1999a:5).

3.4 'N DERDE GOLF IN GESINSTERAPIE

Narratiewe terapie is nie net een van die verskyningsvorme van gesinsterapie nie, maar die derde golf wat 'n radikale vernuwing en verskuiwing in gesinsterapie verteenwoordig (Müller, 2000a: 58; Etchison & Kleist, 2000; Mills & Sprenkle, 1995:371).

- In die narratiewe benadering vind konkrete neerslag plaas van die postmoderne epistemologie en werklikheidsbeskouing. In 'n narratiewe benadering is daar baie groter versigtigheid vir vaste waarhede oor die self en die werklikheid.
- Die narratiewe benadering het nie alleen oog vir die bydrae van die kennende subjek nie, maar wil die sosiale prosesse waardeur kennis gekonstrueer word, beklemtoon. Die narratiewe benadering trek die beginsels van sosiale konstruksionisme deur na die terapeutiese praktyk (Etchison & Kleist, 2000)
- Dit beklemtoon die rol wat taal speel in die wyse waarop mense hulleself en hulle werklikheid verstaan. Daar is geen kennis moontlik buiten deur die taalkonstrakte van die werklikheid nie. Die klem wat geplaas word op die self wat betekenis aan sy/haar lewe toeken, hang saam met die belang van taal in die toekenning en deel van betekenis (Müller, 2000a:58; Etchison & Kleist, 2000).
- Soos reeds aangetoon, maak die narratiewe benadering 'n fundamentele skuif in die beskouing van die self, weg van 'n strukturalistiese na 'n post-strukturalistiese beskouing. Die narratiewe benadering huldig die idee van die self as narratiewe konstruksie teenoor die strukturalistiese beskouing waarin die self gesien word as iets met 'n wesentlike kern en uiterlike manifestasies van die self.
- In die narratiewe benadering skuif die beskouing van die rol van terapeut: in tweede orde kubernetika word die konstituerende rol van die terapeut in die terapeutiese

sisteen erken, terwyl in 'n narratiewe benadering die ekspert-rol van die terapeut op 'n radikale manier prysgegee word. Die terapeut word in sosiaal-konstruksionistiese terme gesien as 'n deelnemer aan 'n gesprek waarin nuwe, voorkeurwerklikhede gekonstrueer word.

- Die fundamentele agterdog teenoor meta-narratiewe is 'n belangrike onderskeidende kenmerk van die narratiewe benadering. Meta-narratiewe informeer die self dikwels op so 'n manier dat dit aanleiding gee tot probleme in die konstruksie van selfnarratiewe "... *narrative therapy is based on the idea that problems are manufactured in social, cultural, and political contexts*" (Echison & Kleist, 2000). Hierdie agterdog teen meta-narratiewe is net moontlik as daar op 'n nuwe manier gedink word oor die wyse waarop die self gekonstrueer word (White & Denborough, 1998).

4. SELF EN SISTEEM

Terwyl daar 'n groeiende konsensus besig is om tot stand te kom oor die postmoderne agterdog teen algemeen geldige en objektivistiese waarheidsaansprake, is daar egter ook by sommige teoretici 'n ongemak daarvoor dat dit begin lyk of gesê word dat daar inderdaad geen werklikheid is nie, en dat geen geldige uitsprake oor die werklikheid gemaak kan word nie. Alles verval dan in willekeur van die waarnemer en in volslae relativisme. Tereg sê Freeman (1993:13) in hierdie verband dat ten spyte van die logiese konsekwentheid van die postmoderne standpunt dat die werklikheid nie anders bestaan as in taalkonstrukte nie, dit eenvoudig nie in lyn is met hoe mense hulle werklikheid beleef nie:

... even if the furniture of the world doesn't really exist apart from the words I use to speak it, which on some level I am fully prepared to avow, I still bump into it all the time. More to the point, even if my "self", fleeting as it is, doesn't exist apart from my own consciousness of it, from my own narrative imagination, indeed from my own *belief* in its very existence, it is nonetheless eminently real and - within limits - eminently knowable (Freeman, 1993:13).

Die afsweer van geloof in absolute en algemeen geldige waarheid beteken nie dat mense nie tog leef met idees wat hulle as waar aanvaar en wat 'n vormende en rigtinggewende invloed op hulle lewens uitoefen nie. Hierdie waarhede is ook nie vir mense relatief of

"maar net 'n storie" nie, dit is die waarheid waarvolgens hulle leef en hoe mense hulleself verstaan. Freeman (1993:14) gebruik die verband wat hy sien tussen gebeure in sy lewe en die skryf van 'n boek as voorbeeld van hoe mense hulle lewens verstaan en waarheid heg aan hulle interpretasies:

But do I 'merely' believe that the experience I have been referring to sparked my interest or that it is only a yarn that I have spun to stem the tide of meaninglessness? I am fully prepared to say that the answer to this question is a firm and unequivocal 'no'. Why? Because I *know* that there is something to this connection: my own way of understanding things, as local and transient as it may be, tells me so. Can I prove it? Is there some kind of material chain in me that I can pull out and show you: 'See, I told you there was a connection'? Hardly. But this is no reason to suspend belief.

Freeman het dit teen die ontkenning van die konstituerende rol van geloofsaannames wat kenmerkend geword het van die intellektuele wêreld. Hy beskou sy eie nadenke nie as 'n reaksionêre respons op die vermeende nihilisme van die dag nie, maar is van mening dat mense in elk geval met bepaalde geloofsaannames leef, of hulle dit nou erken of nie (Freeman, 1993:15).

'n Verdere tema in Freeman se argumentasie is die vraag oor die verhouding tussen die geïnterpreteerde werklikheid en die "werklike wêreld". Dit is onmoontlik om van 'n werklikheid los van menslike interpretasie in taal te praat, maar daar moet tog ook vasgehou word daaraan dat daar 'n werklikheid bestaan waaroor gedink en gepraat word: "*The task, however, as I understands it, is to maintain and embrace this primacy of word without losing world in the process*" (Freeman: 1993:16, beklemtoning syne). Hy beskou sy eie posisie as 'n middeweg tussen objektivisme aan die een kant en subjektiewe relativisme aan die ander kant.

Ten opsigte van die self is daar 'n groep teoretici wat iets van die tradisionele beskouings oor die self wil behou. Outeurs soos Brighton-Cleghorn (1987); Jacobsen (1991); Jankowski (1998) en Pocock (1995) poog om op 'n manier die baie belangrike epistemologiese insigte van sosiale konstruksionisme met die insigte oor die self en sy ontwikkeling wat uit die veld van individuele terapie kom, te versoen. David Pocock (1999) beskryf sy werk soos volg:

The project running through these pieces (*sy resente publikasies (LB)*) is the search for a more inclusive approach for family therapy and systemic

practice – one that deconstructs the alleged dichotomies of modernism/postmodernism, first order/second order practice, psychoanalysis/family systems therapy, foundationalism/relativism, depth/surface and knowing/not-knowing.

Die rede vir hierdie pogings tot integrasie is dat daar soveel insigte oor die self uit ander benaderings kom wat aanvullend kan wees tot 'n narratiewe benadering. Hierdie insigte gee 'n alternatiewe perspektief op hoe die self ontwikkel en watter kragte daar op die self en die konstruksie van selfnarratiewe inwerk. Lebow (1997) meen dat integrasie van verskillende benaderings 'n integrale deel van die terapeutiese praktyk geword het en dat terapeute perspektiewe uit benaderings wat teoreties teenoor mekaar staan, in die praktyk langs mekaar plaas. *"Increasingly, interventions and theoretical precepts derived from individual therapy (for example, cognitive-behavioral, psychodynamic, self-psychology) are used in conjunction with systemic perspectives"* (Lebow, 1997:2). Vir hierdie studie is sodanige perspektiewe uit die aard van die saak belangrik. Dit is egter belangrik om seker te maak dat met hierdie integrasie-modelle (a) nie weer teruggeval word op 'n individuele benadering wat die self losmaak van die sisteem waarbinne hy/sy bestaan nie, en (b) dat die insigte van sosiale konstruksionisme oor die self as narratiewe ko-konstruksie steeds geld.

4.1 SELF-PSIGOLOGIE EN DIE SISTEEMBENADERING

Janet Brighton-Cleghorn (1987) poog om 'n sintese te vind tussen die self-psigologie van Kohut en Wolf en 'n gesinsisteembenadering. Self-psigologie plaas die self in die sentrum van ondersoek, maar daar is 'n wegbeweging van die psigo-analitiese benadering. Hier is daar byvoorbeeld nie 'n klem op die drifte en instinkte en die intra-psigiese prosesse asof dit die primêre faktor is wat die self bepaal nie. Die self-psigologie het meer oog vir die sisteme waarin die self vorm kry en beskou die self as 'n produk van die interaksies waarin die persoon van kleins af staan. Die klem van self-psigologie is op die vormende krag van ervarings wat 'n persoon veral in sy/haar kinderjare het (Brighton-Cleghorn, 1987:186).

Die proses waardeur die self vorm kry, word dan soos volg beskryf: Ervarings met ouers en ander belangrike versorgende persone kristalliseer in *eenhede van self-ervaring*. Hierdie eenhede van self-ervaring vorm die basis van *beginsels* waarvolgens verdere ervarings georden en georganiseer word. Die self-beskouing van 'n persoon is die produk van die ervarings wat volgens hierdie beginsels georden word. Oor die jare kry die selfbeskouing en die beginsels waarvolgens ervarings georden en geassimileer word, 'n al meer vaste

karakter en patroon. Die persoonlikheidsstruktuur van 'n individu is die neerslag in 'n vaste organisasiepatroon van die individu se ervarings met betekenisvolle ander persone (Brighton-Cleghorn, 1987:186-187).

Dit is duidelik dat daar 'n noue verband is tussen die persoonlikheidsstruktuur of die self van die individu en die paradigma van die gesin waarbinne hierdie persoon grootword en leef. Self en gesinsisteam funksioneer op verskillende vlakke, maar is analoog aan mekaar (Brighton-Cleghorn, 1987:189). Die self word op 'n positiewe manier gevorm indien daar veral drie prosesse in die gesin aan die werk is (Brighton-Cleghorn, 1987:190):

1. Die kind moet 'n ervaring hê van eenheid met 'n groter, sterker en betroubare versorger. Daar moet 'n omgewing wees wat die kind vashou en geborgenheid gee (*a holding environment*). Dit moet 'n idealiserende funksie vervul waarbinne die kind beleef dat hy/sy ongedifferensieerd een is met 'n betroubare versorger.
2. Die gesin moet 'n weerspieëlende funksie vervul wat aan die kind erkenning en waardering gee. Die klein kind moet iets beleef daarvan dat hy/sy totaal aanvaar word.
3. Die gesin het ook 'n *alter-ego* funksie wat aan die kind die ervaring gee dat hy/sy dieselfde is as sy ouers of ander kinders in die gesin. Die gesin moet 'n ervaring gee om te behoort, van kollegialiteit en gedeelde ervarings.

'n Self wat gekenmerk word deur 'n standhoudende ervaring van welsyn en eiewaarde, is die produk van positiewe interaksies tussen die self en sy betekenisvolle ander. Vir 'n klein kind is die grense tussen self en betekenisvolle ander persone in sy/haar lewe so diffuus dat hierdie ander persone gesien word as 'n verlenging van die self. Daarom noem Kohut en Wolf (1978) hierdie betekenisvolle ander persone "self-objekte". Die funksie van die self-objek is: "Wees ek, dien as 'n funksie van myself, hou my aan die gang" (Brighton-Cleghorn, 1987:190). In 'n gesin dien gesinslede vir mekaar as self-objekte in tye van emosionele nood, maar dit is nie die norm vir meer volwasse gesinslede nie (Jacobsen, 1991:484).

Wanneer die gesin vir die ontwikkelende kind hierdie self-ervaring bied, vind dit neerslag in 'n self wat die volgende karakteristieke vertoon:

- Die self het die ervaring om 'n geïntegreerde persoon te wees in ruimte en tyd. In ruimte is daar die ervaring van liggaamlike intaktheid en samehang, 'n positiewe ervaring van liggaamlikheid. In tyd is daar die ervaring van kontinuïteit tussen verlede, hede en toekoms. Die persoon het 'n veilige toekomsverwagting.

- Die persoon toon 'n hoë mate van onafhanklikheid, die persoon kan sy/haar eie denkbeelde en opinies vorm, kan eie inisiatief neem.
- Die persoon toon die vermoë om hom/haarself met ander te deel, om ander te verstaan en met ander saam te werk.
- Daar is kongruensie en harmonie tussen ideale en ambisies aan die een kant en vermoëns en talente aan die ander kant.

Ten grondslag van hierdie kenmerke is 'n self wat KOHESIE vertoon. Die dele van die self pas bymekaar en gee 'n indruk van koherensie of stabiliteit. Verder is dit 'n self wat sterkte, vitaliteit en dryfkrag het, wat weer buigsaamheid en aanpasbaarheid bevorder. Laastens is daar in die self ook funksionele harmonie: die self beleef orde in sy/haar innerlike samestelling.

Hierdie insigte van self-psigologie is nuttig vir 'n narratiewe of 'n sistemiese benadering, en wel om die volgende redes:

- Dit gee 'n beskrywing van die vorming van die self as die resultaat van interpersoonlike transaksies, eerder as die produk van intrapsigiese kragte soos die drifte.
- Dit lê duidelike verbande tussen die gesinstruktuur en die self. Die gesin is die konteks waarbinne ervarings met betekenisvolle ander persone (self-objekte) plaasvind. Die self kry vorm en struktuur binne die konteks van die gesin waar die belangrikste vormgewende interaksies met betekenisvolle ander persone plaasvind.
- 'n Goed funksionerende self is sowel onafhanklik as interafhanklik, daar is innerlike kohesie in die self sowel as die vermoë tot gedeelde menslikheid.

Die punt waar hierdie beskouing egter die duidelikste divergeer van die narratiewe benadering is in die siening van 'n gekristalliseerde self. Rosenbaum & Dyckman (1995) is van mening dat hierdie 'n onoorkomelike struikelblok is wat inhou dat die selfteorie en sisteemdenke oor die self onmoontlik nie met mekaar geïntegreer kan word nie. Kyk hieronder (4.1.3) vir 'n volledige kritiese beoordeling van die integrasie van self en sisteem.

4.1.1 David Pocock – Om self en sisteem byeen te bring

David Pocock, wat beskryf kan word as 'n matige realis, is van mening dat die skeiding tussen modernistiese en postmoderne benaderings nie noodwendig so 'n skerp skeiding

hoef te wees nie. Hy bied weerstand teen die radikale konstruktivisme van Glasersfield en Kelly, wat stel dat alle uitsprake oor die werklikheid niks anders as persoonlike konstruksie is nie en dat dit wesenlik onmoontlik is om enige vaste en toetsbare uitsprake oor die werklikheid te maak. Pocock sit uiteen hoedat die postmoderne insigte oor kennis sinvol in verband gebring kan word met modernistiese perspektiewe. Hy is van mening dat ons nie sonder meer alles wat in die modernisme oor kennis gesê word, van die tafel af kan vee nie, maar dat dit met die insigte van postmodernisme in verband gebring moet word. Sy uitgangspunt is dat kennis oor die werklikheid opgebou word deur 'n proses waarin idees en opvattinge oor die werklikheid in 'n geheel gekonstrueer word. Hierdie konstruksies is egter nie eksklusief tot die denke van die individu nie, maar kan getoets word. Die proses van toetsing van so 'n konstruksie is 'n negatiewe proses - ons kan nooit sê dat 'n konstruksie positief en absoluut ooreenstem met die werklikheid nie, maar ons kan wel weet as 'n konstruksie NIE ooreenstem met die werklikheid nie. Dit weet ons wanneer 'n konstruksie weêrlê word deur die begrensing (*constraints*) van die werklikheid. Meer en beter kennis van die werklikheid word verkry wanneer bestaande denkkonstruksies afgebreek word, as daar vanuit die werklikheid aangetoon word dat dit nie water hou nie. Hoe meer mens toelaat dat die begrensing van die werklikheid die denkkonstruksies as't ware suiwer, hoe beter word die konstruksie: "... *the more constraints I encounter, the more elaborate my internal stories could become. In a world of external constraints, stories can get better*" (Pocock 1995a:158). Verskillende persone wat besig is om dieselfde deel van die werklikheid te ondersoek, kan ook met mekaar praat oor die begrensing waarmee elk in sy/haar ondersoek te doen kry, en so kan 'n nuwe storie gekonstrueer word wat ook aan die werklikheid getoets kan word: "... - *in a world of external constraints social constructionism can also operate*" (Pocock 1995a:158).

Sosiale konstruksionisme (soos by Gergen en Pocock) of ko-konstruktivisme (soos by Speed) dien as 'n teenvoeter vir radikale konstruktivisme. Die navorser kan nie sonder meer 'n storie opmaak soos hy/sy wil nie, maar moet dit toets aan die begrensing van die werklikheid soos wat ander navorsers of persone in dieselfde veld dit ervaar. In terapie beteken dit dat die terapeut sy konstruksies moet toets aan die begrensing van die werklikheid van die gespreksgenoot. Van belang in die besinning van Pocock is die insig dat ons nooit kan bewys dat konstruksies of stories absoluut waar is nie, maar net dat dit onwaar is. "*There is only scientific proof of what is NOT true, hypotheses can only by refuted, not proven*" (Pocock, 1995a:159). Hierin sluit hy aan by die wetenskapsteorie van Carl Popper.

Dit is onmoontlik om alle stories te toets. Wanneer daar min eksterne begrensinge bestaan of wanneer die saak baie kompleks is, word dit baie moeiliker om verhale of konstruksies aan eksterne begrensinge te toets. In sulke gevalle word dit wat as waar aanvaar word, eerder bepaal deur sosiale konsensus. (In sulke gevalle kom daar weer belangrike ander kragte op die spel in die bepaling van wat as 'n geldige verhaal of konstruksie aanvaar word. Die diskoers en die kragte wat die diskoers bepaal, speel dan 'n belangrike rol. Die nadenke van Foucault help ons om die belang van die diskoers te verstaan, maar Pocock gee nie veel aandag hieraan nie.)

Wat sien David Pocock as die resultaat daarvan dat postmoderne en modernistiese sienings van kennis met mekaar in verband gebring word?

- Dit maak die moontlikhede oop dat beter en swakker stories oor die werklikheid aangedui kan word. Empiriese navorsing kan, as dit reg gebruik word, aandui waarom sommige stories oor die werklikheid beter is. (Let egter op dat Pocock geensins wil sê dat empiriese navorsing absoluut-geldige waarheid aandui nie, maar wel dat waardes oor beter of slegter stories getoets kan word deur empiriese navorsing. Hy is ook van mening dat terapeute deur hulle praktiese ondervinding 'n implisiete of eksplisiete waardestelsel opbou oor wat as beter of as swakker stories geld.)
- Postmodernisme en modernisme moet saam ingespan word omdat hierdie twee mekaar bewaar van bepaalde eensydighede wat in elkeen opgesluit is. Ons moenie die rasionaliteit van modernisme laat vaar asof dit niks vir postmoderne navorsing en wetenskapsbeoefening te sê het nie.

Postmodernism can restrain us from modern follies - believing in objective knowledge and attempting absolute truth. But modernism can restrain us from post-modern follies - concerning ourselves only with surface appearances and abolishing external reality as a constraint on our stories (Pocock, 1995a:159).

Terselfdertyd moet ons beskeie bly - alle teorieë is stories. Die verskillende stories verteenwoordig verskillende pogings vanuit verskillende oriëntasies om sin te maak van die werklikheid. Postmodernisme beskerm moderne wetenskap daarvan om te verval in 'n ideologie. Dit help om verskillende teorieë en idees met mekaar in verband te bring. Verder help die naas-mekaar-plaas van verskillende teorieë (byvoorbeeld Bowen-teorie, strukturele terapie, psigoanalise, RET) ons om te verstaan dat alles maar net teorieë is, en

dat nie een finaal en absoluut waar is nie. Dit maak die skeiding tussen intrapsigiese en interpersoonlike benaderings minder rigied.

Met die opmerking dat modernisme postmoderne besinning daarvan bewaar om slegs aandag te gee aan oppervlakkige verskynsels, dui Pocock deels aan wat sy belang by modernistiese wetenskaps- en vakbeoefening is: hy is van mening dat die sielkunde nie die insigte wat vanuit die psigoanalise oor die self kom, in geheel moet laat vaar nie. Hy glo dat die psigoanalise 'n belangrike bydrae kan maak in 'n postmoderne nadenke oor die self. Die voorwaarde dat verhale en denkkonstruksies aan eksterne begrensinge getoets moet word, maak die gesprek met ander teorieë moontlik. Die punt waar ek egter erg ongemaklik raak met Pocock se standpunt is waar hy sê dat daar sins insiens genoeg getuienis is om die onderbewussyn as 'n werklikheid te beskou (Pocock, 1999). Hy toon hierin nie genoeg insig daarvoor dat die oortuiging van die "werklike" bestaan van die onderbewussyn 'n sosiale konstruk is nie.

Die toets aan eksterne begrensinge (wat die gesprek met ander teoretiese oriëntasies insluit), maak dit moontlik om te kan onderskei tussen slegter en beter stories (Pocock, 1995a). Met hierdie onderskeid begeef Pocock hom op die veld van die normatiewe in terapie. Slegter stories is stories wat in hulleself onderdrukkende en beperkende elemente saamdra, terwyl die norme vir beter stories 'n beeld gee van wat 'n goeie uitkoms vir terapie sal wees.

Dat Pocock ruimte maak daarvoor dat mens beter stories kan aandui, help ons in die gesprek oor die onderliggende norme wat nie altyd duidelik in terapie op die oppervlak is nie. Geen terapeutiese benadering mag in die slaggat trap om te dink dat dit waardevry werk nie. So het die vrae wat die narratiewe terapeut oor die storie vra, 'n bepaalde beeld van wat 'n beter storie sou wees, ten grondslag. Een van die beelde van 'n beter storie is byvoorbeeld dat die dominante verhaal sy dominansie sal verloor, of dat mens bepaalde sienings en stories langs mekaar kan plaas sonder om te sê dat een van hulle die finale waarheid is. Alhoewel dit mag lyk na 'n onskuldige teoretiese uitgangspunt, word dit tog gedra deur 'n kompleks van norme van wat 'n goeie lewe inhou.

Empiriese navorsing help soms om te kan sê wat 'n beter storie sal wees, maar gewoonlik kom die idee van wat in bepaalde omstandighede 'n beter storie sal wees, uit die domein van **praktiese wysheid**, 'n konsep van hy oorneem van die filosoof William James.

This is a kind of testing in which ideas are judged not through scientific method but by their perceived usefulness in dealing with the world of

experience - in negotiating constraints, which are blocking beneficial change. Without absolute truth as a guide, the therapist can reflect back on which changes to the family story he or she perceives as having eventually proved useful - the best evidence of this being feedback from family members themselves. This, I suggest, is the basis for clinical experience - the accumulated but personal sense that some kinds of developments in the stories of family members may lead to ways of living together which they prefer (Pocock: 1995a:160-161).

Pragmatiese waarheid berus eerder op ervaring as op empiriese of teoretiese toetsing. Die terapeut het nie absolute wysheid in pag oor wat reg en verkeerd is nie, maar uit ervaring wat opgedoen is in die interaksie met gesprekgenote, kan die terapeut rigting gee aan die gesprek sodat dit al meer 'n beter storie begin verbeeld. Die eksterne begrensing waardeur die terapeut hom/haar laat lei, is kliniese ervaring en die terugvoer van die kliënt. Kliniese ervaring is die geakkumuleerde maar persoonlike kennis dat sekere ontwikkelings in stories van die gesin hulle moontlik kan help om beter maniere te vind om met mekaar saam te leef. Die norm vir wat 'n beter storie is, is die ervaring van die gesin in terapie.

Wanneer Pocock hierdie opmerking maak oor geakkumuleerde pragmatiese wysheid, dui hy een van die belangrike bronne vir die norme aan wat in terapeutiese werk 'n invloed het. Mens sou kon vra of dit 'n goeie bron is en of die wyse waarop dit gevorm word die toets van teologiese ondersoek kan deurstaan. Pocock (1995a:161) reken hoofsaaklik op die terugvoer van kliënte as norm of 'n storie beter is al dan nie. Ek is van mening dat 'n sosiaal-konstruksionistiese benadering waarin die gemeenskap waarbinne terapie beoefen word as 'n tweede kring van terugvoer geld, noodsaaklik is in die beoordeling van norme. In 'n teologiese beoordeling van Pocock se siening van pragmatiese waarheid is dit myns insiens noodsaaklik om die terapeut te situeer binne 'n bepaalde gemeenskap waar kennis sy geldigheid kry. Vir pastorale terapeute speel die geloofsgemeenskap waarbinne teologie en terapie beoefen word, so 'n rol. Hieroor meer in hoofstuk 4 en 5.

Dit bly egter belangrik dat daar raakgesien word dat daar altyd norme aan die werk in terapie en dat praktykervaring 'n belangrike faktor is wat hierdie norme laat vorm kry. Selfs in die mees kliënt-gesentreerde benadering is daar altyd 'n kompleks van norme wat die terapeut lei in die gesprek. (Vergelyk in hierdie verband die navorsing wat gedoen is oor Carl Rogers se optrede in terapie en hoe hy die manier van praat wat hy as gewens beskou, aanmoedig deur dit te reflekteer, en dit wat hy as ongewens beskou, ignoreer.

(Lynch, 1997)) Dit is waarskynlik altyd beter dat hierdie persoonlike norme vir sowel die terapeut as die gespreksgenoot duidelik op die tafel lê. Die terapeut wat dink dat hy/sy waardevry werk, of dat die gespreksgenoot die norme vir die gesprek bepaal, is besig met selfmisleiding en, veel erger, misleiding van die gespreksgenoot.

Pocock argumenteer ten gunste van wetenskap waarin daar groter ruimte is vir die begrensing deur die eksterne werklikheid. Wetenskap is nie net denkkonstruksies nie, maar moet sigself ook blootstel aan die dissipline van korrelasie tussen die eksterne realiteit en die gekonstrueerde teorie. Van hier gaan Pocock dan verder en maak die gevolgtrekking dat dit geloofwaardigheid gee aan psigoanalise. Dit lyk of Pocock 'n agenda deurvoer, nl om met 'n wetenskapsteorie wat ruimte laat vir korrelasie tussen eksterne realiteit en teorie, aan te dui dat psigoanalise wat voorgee om objektiewe kennis te hê van die kliënt se innerlike mentale prosesse, die werklikheid weergee. Daarmee laat hy ruimte vir die terapeut as 'n ekspert: die een wat die ware self van die kliënt kan interpreteer. In so verre as wat self-teorieë die terapeut in 'n ekspert posisie wil behou, is dit kontra-produktief vir 'n narratiewe benadering.

Hoe werk Pocock se argumentering? Hy gaan eerstens van die standpunt uit dat eksterne begrensing van teoretiese konstruksies noodsaaklik is. Hy veronderstel verder dat die terapeut meer weet van hulle kliënte se mentale prosesse as wat hulleself weet. Omdat psigoanalitici saamstem dat daar iets soos 'n onderbewuste is, maak hy die gevolgtrekking dat dit werklik bestaan. Hieruit maak hy die gevolgtrekking dat dit toelaatbaar is in nadenke oor die self en in terapeutiese werk om hierdie konsepte te gebruik, selfs al bots dit met die basiese uitgangspunte van die sistemiese en narratiewe benadering. Mens kry die indruk dat Pocock bang is dat postmoderne wetenskapsbeoefening daartoe sal lei dat die veelheid van insigte oor die self wat neerslag vind in die verskillende teorieë oor die self wat oor die jare geformuleer is, onbenut sal bly, en dat dit sal lei tot 'n oppervlakkige beskouing van die self. Dit is nie 'n totaal ongegronde vrees nie. Aan die ander kant is ingewikkelde en ontoeganklike teorieë oor die self hoegenaamd geen waarborg dat daar groter diepte of integriteit in die hantering van die self in die terapeutiese gesprek sal wees nie. Dit kan alleen gebeur wanneer die terapeut indringend luister na die verhaale van die gespreksgenoot. In soverre as wat dit egter teen die volslae relativisme en subjektivisme van radikale konstruktivisme wil beskerm, is dit 'n nuttige bydrae.

- Nie alle interpretasies van terapeute is ewe goed of geldig nie, omdat sommige interpretasies nie goed luister na die verhaal van die gespreksgenoot nie. In die hoor

van gespreksgenote se verhale is daar gewoonlik 'n klomp ander stemme wat 'n invloed het op hoe die terapeut die verhale hoor.

- Michael White se uitgangspunt waarsku egter weer dat die teoretiese konstruksies van psigoterapie wat binne 'n mediese model opereer, kan verhoed dat die gespreksgenoot se storie goed gehoor word, omdat 'n diagnose gemaak word binne die raamwerk van die teoretiese uitgangspunt.
- Framo (1968) dui aan dat, in die hoor van die verhale van die gesin met wie hy in gesprek is, daar talle raakvlakke is met die verhale uit sy eie gesin van herkoms en gesin van generasie. Dit veroorsaak dat hy voortdurend die nuwe verhale hoor teen die agtergrond van sy eie verhaal.
- Die pastor se werkomgewing in kerk en gemeente is stemme wat dikwels in pastorale terapie op die agtergrond gehoor word.
- Gebeure en temas in die terapeut se eie storie, veral as dit sterk met emosie belaa is, belemmer die terapeut se vermoë om akkuraat die eiesoortigheid van die gespreksgenoot se verhaal te hoor.

Die beginsel van eksterne begrensinge maak 'n bydrae deurdat dit die terapeut aanmoedig om goed te luister na die gespreksgenoot en ook na ander mense in die professionele - en geloofsgemeenskap waarbinne die terapeut werk. Dit gee egter nie aan die terapeut weer die posisie van 'n ekspert nie.

4.2 KRITIESE OPMERKINGS OOR DIE INTEGRASIE VAN SELF EN SISTEEM

Rosenbaum en Dyckman (1995:21-22) meen dat daar 'n intrinsieke probleem mee is om self-teorieë met 'n sistemiese benadering te probeer integreer. Die epistemologie wat ten grondslag lê van 'n benadering wat fokus op die individu is volgens hulle onversoenbaar met die sistemiese epistemologie. Indien mens 'n self-teorie met sistemiese denke wil integreer, moet jy seker wees wat die epistemologiese uitgangspunte vir die self-teorie is. Verder is dit 'n vraag of die individualistiese benaderings met hulle individualistiese klem op die outonome self, hoegenaamd versoenbaar is met sisteemdenke oor die self. Die gevaar bestaan dat 'n integrasie van self en sisteem daartoe kan lei dat sleutelaspekte van die sistemiese beskouing van die persoon onderdruk moet word. Hierdie is geldige kritiek en moet baie mooi in ag geneem word wanneer self-teorieë met sisteemdenke geïntegreer word.

Teenoor die self-psigologie oordeel Rosenbaum en Dyckman (1995) dat die self nie 'n kristallisering van gebeure uit die geskiedenis van die persoon is nie. Geskiedenis word in die hede gekonstrueer, die self gebeur in die verhoudings en in die handelingte waarin dit staan. Wanneer die self gesien word as iets wat vas en gekristalliseer is, het dit 'n definitiewe invloed op hoe terapie en verandering gesien word. Therapie beteken dan dat innerlike konflikte opgelos en persoonlikheidsgebreke herstel moet word. Dit hou in dat die vaste struktuur van die self verander moet word. Sodanige veranderings kan net baie stadig plaasvind en dit moet met groot versigtigheid gepaard gaan, omdat die self moontlik kan disintegreer wanneer te veel daaraan getorring word. Hierdie soort terapie duur baie lank en kan ook nie te veel veranderinge van die kliënt verwag nie, omdat die gekristalliseerdheid van die self nie groot veranderinge toelaat nie (Rosenbaum & Dyckman, 1995:23).

Rosenbaum en Dyckman (1995) se siening dat die self in die hede gekonstrueer word, het implikasies vir hoe die geheue gesien word in die vorming van die self: *"Memories are created moment by moment by successive, associative processes that pick up on partial information received from the activity of the subject in relation to his or her total environment ..."* (Rosenbaum & Dyckman, 1995:35). Dit beteken dat geheue 'n konstruksie in die hede is, nie bloot die onttrekking van data uit die verlede nie. Terwyl die verlede-verhaal vertel word, word dit gekonstrueer as steeds-teenwoordige (Müller, 2000a:9)

Rosenbaum & Dyckman (1995:37) gee toe dat self-identiteit wel grense het, maar sê dat hierdie grense van onbeperkte lengte is:

Self-identity must have a boundary, but it is a boundary with infinite length enclosing a finite, definable area: not the rigid boundaries of penned-in lines on a map, but rather living shores where sea and winds constantly change the form of cliffs and cove, inlets and jutting rocks. Boundaries are always expressed in action. Human boundaries are not abstract conceptual schemas, but are always embodied; being embodied, they are not stationary things but, instead, are in constant interaction with a world from which they are not separate.

Wanneer die self gesien word as iets met grense van onbeperkte lengte maar 'n beperkte area, wil iets daarvan gesê word dat die self wel iets is wat beskryf kan word en wat deur die persoonlike geskiedenis gevorm word, maar dat daar ook onbeperkte potensiaal vir

herbeskrywings van die self is. Só gesien, is innerlike ontwikkeling en uiterlike kontak keerkante van dieselfde munt. Die self is die ontmoetingspunt van die onmiddellike verhoudings in die hede en die historiese ontwikkeling van die self. Die self is dan nie bloot die resultaat en kristallisering van die persoonlike geskiedenis nie, maar die ontmoetingspunt van die verlede met die potensiaal van die hede.

4.3 SELF AS DIE KONSTRUKSIE VAN BETEKENIS

"To me, this is radical constructivism. It is an epistemological stance that means I continually try to create meaning out of what perturbs me" (Tjersland, 1990:395). (Tjersland gebruik die term radikale konstruktivisme terwyl hy eerder aansluiting vind by Gergen se sosiale konstruksionisme.) Een van die belangrike insigte van sosiale konstruksionisme is dat dit raaksien dat die mens voortdurend betekenis gee aan die ervarings in sy/haar lewe. Op hierdie manier word die self gekonstrueer. Die self is nie alleen 'n knooppunt van relasies nie, maar gee ook voortdurend betekenis aan die ervarings en verhoudings waarbinne dit staan. Hierdie is 'n belangrike insig wat nie altyd behoorlik in konstruktivisme, waarin die self soms hoofsaaklik in meganiese of biologiese metafore verstaan word, behoorlik verreken is nie (Tjersland, 1990:388). Gergen se inbring van die hermeneutiese insigte van Gadamer help om die self as 'n betekenis-gewende entiteit te verstaan. Dit help ons ook om te verstaan dat die terapeut altyd met sy/haar eie voorveronderstellings en narratiewe in die terapeutiese gesprek inkom, en self ook altyd besig is om betekenis te gee aan dit wat in die terapeutiese gesprek en verhouding plaasvind.

4.4 DIE SELF EN FISIOLOGIESE SAMESTELLING

Botha (1998:369 e. v.) maak die opmerking dat die narratiewe benadering 'n reduksie van die mens is omdat dit die mens reduceer tot diskoerse alleen. Die wins van 'n narratiewe beskouing van die self is dat dit soveel moontlikhede oopmaak vir die self om te kan verander (Rosenbaum & Dyckman, 1995:37). Die self is nie bloot 'n produk van omstandighede nie en is nie gevang in sy eie beperkings nie. Die self word gekonstrueer in die verhaal van die individu en is voortdurend aan die groei en verander. Die probleem met 'n radikale sosiale konstruksionisme is egter dat dit nie genoeg oog het vir die fisiologiese prosesse wat mede-konstituerend vir die self is nie (Botha, 1998:369). Die self is ook 'n liggaam met 'n fisiologiese samestelling, die self het 'n genetiese erfenis, die self is ook 'n produk van eksterne sosiale faktore en daar is ook in die self bepaalde innerlike

kongruensie, patrone van gedrag en affek, waardes en norme wat aan die self 'n bepaalde konstantheid gee. Rosenbaum & Dyckman (1995:36) se siening van die genetiese samestelling is dat dit eerder grense stel en bepaal wat die self nie kan word nie as dat dit positief bepaal wat hy/sy sal word. So bepaal die genetiese samestelling van die mens nie vanselfsprekend dat hy sal loop nie, daar is ook mense wat nie loop nie, maar die genetiese samestelling bepaal wel dat die mens nie kan vlieg nie. Die genetiese samestelling sluit net bepaalde moontlikhede uit, dit dwing nie moontlikhede af nie.

Die narratiewe benadering hou egter nie genoeg rekening met 'n klomp werk wat op ander terreine gedoen word oor byvoorbeeld oorerflikheid of verslawing nie. Die wins van die narratiewe benadering is die weerstand wat dit bied teen determinisme en die beperkende greep wat enige vorm van determinisme op 'n persoon se beskouing van hom/haarself kan hê. Aan die ander kant is daar tog bepaalde beperkings wat inwerk op wie die self is, wat beter in ag geneem behoort te word. Die navorsing oor die menslike brein en die invloed van genetika op menslike gedrag lewer insigte oor hoekom bepaalde mense geneig is om 'n bepaalde storie te hê. Vergelyk in hierdie verband die navorsing wat in die afgelope tyd gedoen is oor breinchemie en die geneigdheid tot verslawing (Nash, 1997) of oor genetiese samestelling en die neiging tot depressie (Wright, 1995).

Dit lyk of sommige teoretici in die narratiewe benadering glo dat mense onbeperkte vermoëns het om hulle stories en daarmee hulle selwe self te konstrueer. Ek is egter ongemaklik met die idee dat die self onbeperkte potensiaal is. Die genetiese samestelling van 'n persoon het ook 'n invloed op die persoon se gedrag en alhoewel dit nie as allesbepalend gesien moet word nie, is dit egter tog 'n faktor wat die self en sy konstruksies beïnvloed.

4.5 DIE SELF EN PERSOONLIKHEIDSKATEGORIEË

Op 'n minder ingrypende wyse is daar verder ook die navorsing oor bepaalde "persoonlikheidskategorieë" en die gedragspatrone wat normaalweg daarmee saamgaan. Dat hierdie gedragsvoorspellers 'n hoë mate van akkuraatheid het, kan nie weggedeneer word nie. Die narratiewe benadering maak ons oë daarvoor oop dat hierdie indelings in persoonlikheidskategorieë nie objektiewe waarde het nie, maar sosiale konstruksies is. Aan die ander kant sou hierdie kategorieë nie sosiale erkenning gekry het as mense nie iets daarvan in hulleself en in ander persone herken het nie.

Dit is byvoorbeeld vir my interessant om in my eie kinders te sien hoedat hulle verskil wat betref "introversie" en "ekstraversie". Ekstraversie (wat onderskei moet word van ekstroversie wat 'n meer populêre gebruik het) het, volgens die kategorieë wat Myers-Briggs ontwikkel het, te doen daarmee of 'n persoon meer georiënteerd is aan die eksterne werklikheid en sy/haar energie van eksterne stimulasie kry. 'n Introverte persoon is weer meer georiënteer aan die interne werklikheid van idees en kry hulle energie van innerlike bronne (Keirse & Bates, 1984:14-16). In die volksmond het dit weer daarmee te doen of iemand van mense hou en baie praat ('n ekstroverte persoon) en of iemand skaam of terughoudend in geselskap is ('n introverte persoon). My oudste kind toon meer introverte gedrag (volgens die kategorieë van Myers-Briggs), en alhoewel hy glad nie skaam is vir ander mense nie, het hy 'n laer toleransie vir eksterne stimulasie. As hy 'n dag lank by 'n maatjie gekuier het, is hy moeg vir mense en as hy by die huis kom, wil hy net alleen gelos word. My tweede kind, daarenteen, toon meer ekstraverte eienskappe en hy kan nie genoeg eksterne stimulasie kry nie. Alhoewel hy waarskynlik bietjie skamer is as die oudste, het hy 'n baie groter kapasiteit vir kontak met mense. Hulle twee se gedragpatrone toon duidelik dat iemand wat as "ekstravert" of as "introvert" geklassifiseer word, nie vasgevang is in bepaalde gedragpatrone nie, maar dat daar tog sekere groeperings van gedrag is wat dikwels saamloop.

Die klassifisering van mense as "introvert" en "ekstravert", is 'n gebruikmaking van sosiale konstrunkte. Dit beteken nie dat daar objektief sulke kategorieë bestaan waarvolgens mense ingedeel kan word en waaraan hulle gedrag altyd sal voldoen nie. Wat dit wel beteken, is dat bepaalde patrone van gedrag waarskynliker is wanneer iemand meer "ekstravert" of meer "introvert" is. As ons dit so hanteer, hoef dit nie op deterministiese wyse mense se stories te beperk nie, maar help dit mens wel om beter begrip te kan hê vir die verskille tussen mense se gedragpatrone. Die navorsing wat gedoen is oor sekere komplekse van gedrag wat gewoonlik met mekaar saamloop, kan ons help om iemand se gedrag beter te verstaan en om dit as normale gedrag te sien. Dit kan uiteraard ook misbruik word as 'n etiket wat om 'n persoon se nek gehang word, maar die narratiewe benadering maak ons oë daarvoor oop dat hierdie kategorieë sosiale konstrunkte is, en dat mense hulleself ook anders kan konstrueer.

4.6 DIE NARRATIEWE BENADERING EN LEWENSIKLUS ONTWIKKELING

The life-span perspective recognizes the need to search for a general sequence of change over the entire life course, even though there are no

biological maturation markers (...), and even though social roles in a pluralistic society are extremely diverse (Polkinghorne, 1988:114).

Ontwikkelingsmodelle van die self kan moeilik met 'n narratiewe benadering versoen word. Die narratiewe benadering toon aan dat ontwikkelingsmodelle eerder terugskouend behoort te werk en te verduidelik waarom bepaalde dinge gebeur het, as dat dit poog om te voorspel hoe mense se lewens sal verloop. "... when one looks forward to what will happen, events seem to occur with a kind of stochastic unraveling in time, but when one looks back over the same events, they appear to possess a certain inevitability and seem not to be the result of chance at all" (Polkinghorne, 1988:115). 'n Retrospektiewe narratiewe benadering, volgens Polkinghorne (1988) en Freeman (1993), gee aandag aan die wyse waarop werklike mense se lewens verloop en die verbande wat gelê kan word tussen gebeure. Die storielyn of plot van die lewensverhaal bind die verhaal saam en gee daaraan koherensie en innerlike logika. Die verklaring wat 'n narratiewe benadering gee, is nie aan die hand van algemeen geldige fases nie, maar aan die hand van die verhaal self: "*Narrative explanation, in contrast, comprehends patterns in action and events that could not have been predicted in advance, and it does so by looking back over what has happened*" (Polkinghorne, 1988:116).

Ontwikkelingsmodelle neig om die spesifieke en eiesoortige óf te veralgemeen, óf minder te ag ten gunste van die algemene.

... there may be a great deal more that is accidental in both history in general and in our life histories in particular than we might wish to avow. Perhaps we have reverted too often to a kind of holistic fictionalisation of the past, imposing unity and continuity on that which doesn't deserve it. Perhaps, therefore, we ought to pay greater attention to 'discontinuities', 'ruptures', 'fissures', and so on than we have. But this does not mean abandoning narrative; it only means that in the interest of practicing something like fidelity to the twists and turns of the past, we ought to make sure that we do not forsake difference for the sake of identity, accident for the sake of a nice, smooth storyline (Freeman, 1993:47-48).

Ek is van mening dat dit wel nut kan hê om lewensfases te onderskei, mits dit onthou word dat hierdie fases noodwendig die algemeen menslike beklemtoon ten koste van die individuele en eiesoortige. In sekere ontwikkelingsmodelle soos dié van Erikson (1968) en Fowler (1980, 1981) word tot 'n groot mate ook *normatief* gewerk. 'n Normale verloop van

die lewensiklus word voorgehou, en om van die een fase na die volgende te kan beweeg moet die persoon bepaalde ontwikkelingsstake afhandel, anders word sy/haar verdere groei en ontwikkeling belemmer en kan die persoon vassteek in 'n bepaalde fase. Persoonlike ontwikkeling word in so 'n benadering met waardes belaa: so en so behóórt die ontwikkeling te verloop. Freeman (1993:13) is van mening dat dit eintlik onmoontlik is om van ontwikkeling te praat sonder dat daar 'n konsep is van 'n ideale eindpunt waarheen die persoon op pad is: "*... it is indeed the case that it is extremely difficult to talk about development without positing an endpoint, telos, in which the process culminates*". Die vraag wat Goldberg (1982:88-89) egter tereg vra, is oor waar hierdie ideaal vandaan kom? Ontwikkelingsmodelle kan dus "gevaarlik" wees, omdat dit bepaalde individue se lewensverhale as normatief voorhou of 'n bepaalde samelewingsgroepering se waardes oor 'n goeie lewe of volwasse geloof as die ideaal stel. Dit beteken dat waardeoordele gemaak word wat nie op die oppervlak lê nie. 'n Bepaalde ontwikkelingsmodel word voorgehou as gebaseer op wetenskaplike navorsing, terwyl dit inderwaarheid 'n keuse inhou vir 'n bepaalde soort storie. Freeman (1993:13) wys daarop dat in 'n pluralistiese samelewing daar met groot versigtigheid omgegaan behoort te word met die stel van 'n ideale einddoel: "*... we live in a post-absolute world, where one person's telos may be another's worst dream.*"

Goldberg (1982:90) is van mening dat veel beter aandag gegee behoort te word aan konkrete lewenstories en minder aan abstrakte en algemeen geldige ontwikkelingsfases waarin lewensverhale ingedwing word. "*... in the case of a story, and in particular of a life story, the structure must have the kind of flexibility that allows the story to be told in all of its ins and outs, twists and turns; failing this the story will be rightly regarded as artificial and untruthful - not 'true to life'*" (Goldberg, 1982:90). Die groot kritiek teen 'n strukturalistiese lewensiklus-benadering is dat dit poog om buite en bo konkrete stories te staan: "*...investigating the lives of others from some pure and privileged nonperspectival and story-free standpoint which thus enables them to issue universally true criteria about what counts - what must count - and what does not count - what cannot count - as progress in faith development*" (Goldberg, 1982:91). Van hierdie posisie word dan voorgeskryf wat as normatief geld vir die pad van ontwikkeling tot by persoonlike - of geloofsvolwassenheid.

'n Derde beswaar teen ontwikkelingsmodelle is die onderliggende aanname agter enige ontwikkelingsmodel naamlik dié van vooruitgang en evolusie. Lewensiklus modelle wat

aanneem dat mense oor die verloop van hulle lewens vooruitgaan en hoër vlak van bestaan bereik, gaan uit van 'n ewolusionistiese uitgangspunt oor mense: "*Might it not be the case, therefore, that the concept of development itself ultimately represents an attempt to smuggle into the psychological picture exactly those evolutionist myths of progress and growth that have outlived their day?*" (Freeman, 1993:13). Soos reeds aangetoon is die idee van voortgaande groei en ontwikkeling 'n belangrike motief in modernistiese idees van die self.

Hierdie kritiek is relevant vir werk van Skovholt en Rønnestad (1992) *The evolving professional self. Stages and themes in therapist and counsellor development*. Die veronderstelling agter hulle fases is dat daar voortdurende voortgang tussen die fases is en dat die terapeut behoort te ontwikkel tot die integriteitsfase wat as die hoogste vlak van ontwikkeling voorgehou word. Die vraag wat mens moet vra, is wat die kriteria is waarvolgens bepaal word of die laaste fase die "hoogste" fase is. Kan dit nie wees dat terapeute dalk in 'n vroeër fase terapeuties meer effektief is nie? Is die laaste fase nie presies net dit nie: die laaste fase?

Wanneer ons egter by hierdie hekkies verby gekom het en ontwikkeling sien as 'n retrospektiewe beskrywing van hoe 'n lewe verloop het, eerder as universeel-geldige voorskrifte oor hoe dit behoort te verloop, kan bestudering van individue se ontwikkeling wel betekenisvol wees. Freeman (1993:48) is van mening dat daar teoreties gesproke geen beperking is op die hoeveelheid wyses waarop mense se lewensverhale kan verloop en hoe hulle kan ontwikkel nie. In die praktyk word hierdie moontlikhede egter wel beperk deur die wêreld waarbinne mense leef en die beperkings wat dit stel. Die meta-narratiewe in 'n samelewing oor wat 'n goeie lewe inhou, stuur mense om in bepaalde rigtings te ontwikkel. Binne hierdie wêreld is daar egter steeds heelwat ruimte vir individualiteit en verskille tussen verhale.

... we can say that developmental processes and possibilities emerge in line with and as a function of these very worlds, the ends we pursue being irrevocably tied to extant conceptions of the good, the true, and the right. Within the context of these worlds, however, there is a fair amount of play and difference. Can we not say, in fact, that the process of rewriting the self, bound as it is to the unique constellation of experiences that have characterized a given life, will in turn yield a vast multiplicity of stories of development, each of them unique and unrepeatable in their own right? And

is it not the case, furthermore, that these stories are indeed rooted in a kind of faith, in what it might mean to live well ... (Freeman, 1993:49).

Ontwikkeling van die self vind dus plaas in die ruimte tussen *onthou* van die eie verhaal en *uitreik* na 'n ideaalbeeld van die self en van wat 'n suksesvolle en goeie lewe inhou. Freeman (1993:12) is van mening dat die hele konsep van "ontwikkeling" gebaseer is op mense se belewenis dat daar in hulle lewens verandering en vooruitgang plaasvind. Ontwikkeling is dus nie iets wat objektief bestaan en wat deur navorsing ontdek word nie, die idee van ontwikkeling lê in die manier waarop mense hulle eie lewens beleef en hulle verhale vertel "*... development may be little more than that familiar story of progress and self-realization that many wish to tell*" (Freeman, 1993:12).

'n Narratiewe hantering van selfontwikkeling is dus heelwat anders as in 'n strukturele ontwikkelingsmodel waar 'n algemeen geldige ontwikkelingsmodel met bepaalde fases gestruktureer word uit die analise van mense se lewens. 'n Narratiewe benadering wil veral aandag gee aan mense se eiesoortige verhale soos wat dit opkom (met 'n eie innerlike logika en samehang) uit hulle persoonlike omstandighede en in interaksie met die meta-narratiewe van die wêreld waarin hulle leef. Daarom poog hierdie navorsing nie om uiteindelik 'n ontwikkelingsmodel vir die pastoraal-terapeutiese self op die tafel te sit nie, maar eerder om goeie aandag te gee aan die gespreksgenote se eiesoortige verhale. In die volgende hoofstuk word die model van Skovholt en Rønnestad (1992) wel kortliks weergegee en hulle bevindings oor die terapeutiese self word op verskillende maniere gebruik. Hulle model geld egter nie as 'n norm waaraan die ontwikkeling van individue gemeet kan word nie of as 'n bloudruk van die fases van ontwikkeling waardeur terapeute gaan nie. In die weergee van Skovholt en Rønnestad se werk poeg ek ook om hulle konstruksies sover moontlik in narratiewe taal te vertaal.

5. TEOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP DIE SELF

In die skryf van hierdie hoofstuk oor die self in 'n narratiewe benadering, het ek duidelik die belewenis daarvan dat teologie bedryf word op die ontmoetingspunt tussen die geloofstradisie en die huidige konteks. Om te skryf oor die self in 'n narratiewe praktiese teologie, beteken vir my dat 'n kritiese gesprek sal plaasvind tussen die beskouings van narratiewe psigoterapie en die gereformeerde teologiese tradisie waaruit ek kom. Dit is myns insiens nie genoeg om die mensbeskouing van die narratiewe benadering bloot kritiekloos oor te neem nie. Soos aangetoon in hoofstuk 1, is een van die belange wat my

by hierdie studie uitgebring het, juis om integrasie te probeer bewerk tussen die taalwêreld van die psigoterapie en die teologie. Dit is vir my belangrik om die taalwêreld van die gereformeerde teologie, waarin ek grootgeword het, op sinvolle wyse in verband te bring met die postmoderne taalwêreld van narratiewe terapie. Die doel daarvan is dat my eie teologie kontemporêr sal bly, maar ook om krities na te dink oor die beskouings wat na vore kom uit die konteks waarbinne ek leef en werk. Die opvolgende deel het daarom ook nie die pretensie om teologiese tydlose perspektiewe op die self te lewer nie, hierdie gesprek vind plaas in die konteks van my eie verhaal en taalwerklikheid.

Die doel van hierdie gedeelte is nie om 'n omvattende Bybelse antropologie vanuit 'n narratiewe benadering te skryf nie, dit is veels te omvattend vir hierdie studie, maar wel om aspekte van 'n Bybelse mensbeskouing weer te gee soos wat dit betrekking het op narratiewe pastorale terapie. Hierdie mensbeskouing moet Bybels verantwoord wees. Myns insiens is 'n belangrike aspek van die integrasie van die psigoterapie en pastoraat om 'n mensbeskouing daar te stel wat vir die pastorale terapie bruikbaar kan wees maar wat ook Bybels verantwoord is. Ek verkies doelbewus die term "Bybels verantwoorde menskouing" bo 'n "Bybelse mensbeskouing". In navorsing soos hierdie kan daar nie 'n omvattende Bybelse mensbeskouing weergegee word nie, so 'n studie hoort eerstens tuis by die Dogmatiek en dit is ook te omvattend vir 'n studie soos hierdie. Dit sou ook nie genoeg in ag neem dat elke teologiese besinning oor die self ook ingebed is in 'n bepaalde historiese konteks en geformuleer word met 'n bepaalde belang nie. Daar is nie iets soos "die Bybelse siening van die self" asof dit tydloos geldig is nie, elke teologiese formulering vind plaas in 'n historiese konteks. In hierdie studie word slegs enkele lyne getrek soos dit spesifiek van toepassing is op narratiewe pastoraat en op die gereformeerde konteks waarbinne ek myself as teoloog en pastor bevind. Die teoloë waarmee ek in gesprek gaan is daarom ook teoloë wat op my teologiese selfnarratief 'n groot invloed gehad het.

5.1 MENS IN VERHOUDINGS

In my nadenke oor 'n teologiese verantwoorde mensbeskouing was dit vir my opvallend dat om die mens te verstaan in terme van die verhoudings waarin hy/sy leef, nie 'n nuwigheid in die gereformeerde teologie is nie. Heyns (1974:79 e. v.; 1978:127 e. v.) beskryf die mens reeds as 'n verhoudingswese. Wanneer König (1991; 1993) skryf oor die wese van die mens, dan neem hy hierdie lyn op en gebruik die mens as verhoudingswese as die sentrale kenmerk om die mens in 'n teologiese antropologie te beskryf. König (1991:4) dui 'n sestal formele fasette van menswees aan. Die eerste drie fasette sluit aan by beskouings uit die biologiese en filosofiese antropologie. Dit word wyd aanvaar dat die mens

omgewingsvry is, dit wil sê nie bloot bepaal vanuit die natuur nie; die mens is ook vry om keuses te maak en kan taal gebruik. Die vermoë om taal te gebruik maak die mens se omgewing vir hom/haar toeganklik, dit help ons om die verlede sinvol te hanteer en om die toekoms te verander. Die taalvermoë van die mens bind ons ook aan God en medemens. Nou verwant aan die taalvermoë van die mens is dan die volgende drie formele fasette van menswees naamlik dat die mens in verhoudings tot God, die medemens en die natuur kan staan. Soos in die narratiewe benadering, sien König ook die mens se taalvermoë as die grondslag van die verhoudings waarin die mens staan.

5.1.1 Die mens in verhoudings

König (1991:1) beskryf die mens as in die eerste plek 'n verhoudingswese wanneer hy vanuit 'n teologiese hoek oor die wese van die mens skryf. Die teoloog moet vra na die Bybelse boodskap oor die mens. Die Bybel is nie geïnteresseerd in die mens as sodanig nie, maar in die verhoudings waarin die mens leef: "*Vir die Bybel is die mens juis nie mens-op-sigself nie, maar mens-in-verhoudinge. Wanneer ons dus in die Bybel oor die mens in verhoudinge lees, lees ons oor die ware mens; die mens volgens God se bedoeling*" (1988:3).

Karl Barth het in hierdie verband die verste gegaan wanneer hy die analogie tussen God en mens nie sien as 'n synsanalogie nie, maar as 'n relasionele analogie (Nie 'n *analogia entis* nie maar 'n *analogia relationis*). Die mens is beeld van God in die sin dat die mens in verhoudings staan (Weber, 1953:125). Verskeie teoloë het hierby aangesluit en beskryf die mens as beelddraer van God daarin dat die mens in verhoudings staan (Torrance, 1988; Moltman, 1981; Gunton, 1991; Burger, 1999). Barth se siening dat die mens beeld van God is daarin dat die mens as man en vrou geskape is, het egter nie wye aanvaarding in die teologie gevind nie.

Die eerste basiese verhouding waarin die mens staan is die verhouding tot God. In die gereformeerde teologie word die mens dikwels gesien as primêr 'n verbondsmens (vergelyk König, 1991; Heyns, 1974; Berkhof, 1975). Dit hou in dat daar tussen God en mens 'n dinamiese verhouding bestaan wat in die geskiedenis afspeel (König, 1991:5-17). Hierdie verhouding is 'n ongelyke verhouding waarin God en mens nie gelyke vennote is nie, maar waarin God die inisiatief neem. Nogtans is dit ook 'n wederkerige verhouding waarin albei partye verantwoordelikhede het. As gevolg van die sonde van die mens is hierdie verhouding egter van die genade van God afhanklik en God is die waarborg dat die verhouding in stand gehou word ten spyte van die swakheid van die mens. Die mens is dus

aan God gebonde en hierdie gebondenheid aan God gee sin en betekenis aan ons lewe (König, 1991:8). Die gelowige vind sy geborgenheid in die getrouheid van God. "*Dit is slegs deur ons sonde dat ons ontbloot word, onveilig voel, uitgelewer is en uiteindelik glad nie moed het om te lewe nie ...*" (König, 1991:9). God het die mens gemaak om by Hom te pas, en dit stel hoë verwagtings aan die mens: ons is gemaak om op sy inisiatiewe te reageer (König, 1991:20).

Hierdie uitgangspunt van die mens as iemand wat in 'n verhouding met God staan, behoort myns insiens 'n baie groot invloed te hê op die manier waarop die pastorale terapeute hulleself en ander mense sien (kyk ook Müller, 1996:86). Die verhouding met God is vir die meeste gelowiges 'n sentrale informatiewe verhouding wat 'n groot invloed het op die wyse waarop hulle hulle selfnarratiewe konstrueer. Die waarde van mense lê in die waarde wat God aan hulle toeken, en verwagtings van 'n sinvolle en heilige lewe lê in God se verwagtings van die mens. In pastorale terapie kan ons hoë verwagting van gespreksgenote hê, omdat mense in 'n verhouding met God staan en by Hom pas. König (1991:64) teken 'n tabel waarin die belangrike eienskappe van die mens gefundeer word in die mens se basiese verhouding met God.

Belangrike eienskappe van die mens as 'n weerspieëling van die eienskappe van God

GOD	MENS TEENoor GOD	MENS TEENoor MENS	VERWANTE EIENSKAPPE
1. Liefde	Liefde	Liefde	Goedhartigheid, goedheid, vriendelikheid
2. Vryheid	Vryheid	Vryheid	Geduld, selfbeheersing
3. Heiligheid	Heiligheid	Heiligheid	Geregtigheid, waaragtigheid
4. Getrouheid	Geloof en getrouheid	Getrouheid en vertrou	
5. Genade	Dankbaarheid	Dankbaarheid en genade	Vreugde
6. Gesag	Gehoorsaamheid	Gehoorsaamheid en gesag	Nederigheid, eerbied
7. Beloftes	Hoop	Hoop en beloftes	

Die tweede basiese verhouding waarin die mens staan is die verhouding tot die medemens. Uit bostaande tabel is dit reeds duidelik dat die verhouding van mens tot medemens genormeer kan word aan die verhouding tussen God en die mens: "*die mens se lewe saam met sy naaste is bestem om 'n weerspieëling te wees van sy lewe saam met God.*" (Heyns, 1974:93). Die verhouding met God behoort dus die dominante informerende verhouding vir die mens se ander verhoudings te wees. Dit is baie belangrik dat ons egter nie die mens se verhouding tot sy medemens sal sien as 'n latere byvoeging nie, maar dit behoort tot die mees wesenlike van ons menswees (Berkouwer, 1957:195; König, 1991:11, Heyns 1974:91). Berkhof (1975:192) dui aan dat die klem op die mens as verhoudingswese 'n belangrike korreksie aanbring op die eensydige Westerse klem op die individu. In die Bybel word die mens geteken as 'n dinamiese wese wat in 'n veelheid van verhoudings staan, teenoor die Griekse mensbeeld met sy klem op die wese van die mens as 'n statiese gegewe.

5.2 BRUEGGEMANN: 'N POSTMODERNE HERLEES VAN BYBELSE TEKSTE OOR DIE SELF

Brueggemann (1993) meen dat dit nodig is om in 'n postmoderne werklikheid opnuut na te dink oor die self, die wêreld en die geloofsgemeenskap. Dit is nodig omdat daar ernstige reduksies ten opsigte hiervan plaasvind in 'n modernistiese teologie. Die uitdaging waarvoor teologie in 'n postmoderne wêreld staan, is om sigself teenoor die dominante modernistiese diskoers te verantwoord. Om nuut te dink oor hierdie fundamentele sake, vra dat die Bybel herlees word sodat vergete kennis en insigte wat nie ingepas het by die modernisme nie, weer na vore kan kom. Hy volg hiermee 'n werkswyse wat naby kom aan Foucault se argeologiese werkswyse. Dit vra dat die Bybel op kreatiewe wyse gelees en nuwe moontlikhede verbeel moet word.

Modernisme verlei die kerk om oor verskillende fundamentele sake ten opsigte van die self op dieselfde manier te dink as in die dominante diskoers van die moderne wêreld (Brueggemann, 1993:53-55):

- Dit verlei die kerk tot geheueverlies oor die oorsprong van die self, die wêreld en die geloofsgemeenskap
- Modernisme verlei die kerk om in die hede te leef met dieselfde etiek as die prominente waardestelsel van die tyd. Dit is 'n etiek waarin die begeerte om dinge te besit, waarin gierigheid (wat afgodery is), domineer.

- Dit verlei die kerk ook om op dieselfde manier oor die toekoms te dink as in die dominante diskoers: met wanhoop omdat daar geen verwagting is van 'n groter doel vir die lewe of van 'n voleinding van hierdie werklikheid nie.

Die donker kant van modernisme waar die oorsprong van die werklikheid in God nie erken word nie, is dat mense en dinge gereduseer word tot kommoditeite wat beheer kan word. Alles: mense, die natuur, die samelewing, word gereduseer tot objekte en instrumente. Die uiteindelijke resultaat is dat daar nie meer 'n groter, transendente doel is as 'n instrumentele doel nie, naamlik die beheer van die kommoditeite. Alhoewel hierdie sienswyse gewoonlik nie eksplisiet by gelowiges op die oppervlak is nie, beteken dit nie dat dit minder teenwoordig of 'n krag in gelowiges se lewens is nie (Brueggemann, 1993:55).

Brueggemann (1993:39) meen dat so 'n postmoderne teologiese herbesinning oor die self, die wêreld en die geloofsgemeenskap moet begin deur weer te vra na die **betekenis van die oorsprong** daarvan.

The first theme of an evangelical infrastructure, I submit, is to reframe life in terms of origins. In modernity, we either do not think about beginning points at all, or we think in terms of achievement that evokes a sense of self-sufficiency and pride or a sense of hopelessness. Very many people in the dominant patterns of reality suffer from profound amnesia, ... (Brueggemann, 1993:39) .

Postmoderne nadenke moet bewustelik nadink oor nuwe prentjies van die self wat anders is as dit wat in die dominante modernistiese idees neerslag vind. Brueggemann meen dat, deur te gaan kyk na vergete temas uit die Bybel oor die oorsprong van die mens, daar nuwe visie na vore kan kom wat beter is as die modernistiese beskouing van die self. Hy begin deur te kyk na die oorsprong van die self as 'n geskape wese, waarin die self gesien word as 'n produk van God se majesteit, mag en vrygewige sorg (Brueggemann, 1993:31). Die talle verhale wat in die Ou Testament vertel word oor die geboorte van kinders dui die verwondering aan wat ou Israel gehad het oor die oorsprong van die self. Die skeppingsverhaal vertel hoedat die mens gemaak is uit 'n kombinasie van die gewone, die grond van die aarde, en die buitengewone, die asem of gees van God. Brueggemann (1993:31) dui verder aan hoedat Psalms 139 en 103 verwonderd staan oor die mens se broosheid aan die een kant en God se geduldige besorgdheid oor ons in die brose oorsprong van ons lewens. Menslike broosheid staan in kontras met God se vrygewige sorg en liefde:

This awareness of fragile origin is crucial to evangelical faith. To recall it is not maudlin or romantic, but it is to assert the enduring and fundamental fragility of human life. In the world of adult knowledge and power, competence, and achievement, we work as hard as we can to deny and overcome our fragility, and thereby to eliminate generosity as a definitional feature and requirement of our life (Brueggemann, 1993:31).

Hierdie broosheid van menslike lewe is 'n belangrike gesigspunt vir die pastoraat. Die kerk, en derhalwe ook die pastoraat, het 'n belangrike funksie om menslike broosheid en God se vrygewige sorg na vore te bring:

The church is the primary place left in our society for the acknowledgement of our previous, undeniable weakness that depends upon uncommon gentleness and generosity. It is the candid reality of weakness and gentleness that will in the end permit the undoing of an abusive, fearful world of the self-sufficient and the formation of a new counter world of genuine humanness. Note well: The claim for human fragility is not rooted in an awareness of mortality and death. The affirmation of fragility and generosity comes not in the context of death, but in the glorious wonder of birth (Brueggemann, 1993:32).

Van belang is dat Brueggemann hierdie broosheid in verband bring met ons oorsprong en nie met die fundamentele sondigheid van die mens nie. Menslike swakheid is die gevolg van die manier waarop ons geskep is, naamlik uit stof, en nie die gevolg van die sondeval nie. Dit is ook opvallend dat hy die term "ruimhartigheid" (*generosity*) gebruik om te beskryf hoe God teenoor mense optree, en nie die term "genade" nie. Hiermee bring hy 'n ander Bybelse perspektief na vore wat nie altyd in die gereformeerde teologie figureer nie.

'n Gesprek oor menslike broosheid kan 'n bevrydende gesigspunt wees teenoor die prestasiegerigte denke van modernisme wat 'n werklikheid is waarin mense voortdurend moet presteer, waar mense moet voldoen aan die eise dat daar altyd vooruitgang moet wees en hulle eie sekuriteite moet skep. Waar die self gesien word in sy broosheid, maar ook as die geliefde van God, is daar ruimte om nuut te dink oor menslikheid: "*The wonder of the beloved self formed in God's generosity could produce 'dropouts' from the frantic world of self-securing necessary for the coming of God's new regime*" (Brueggemann, 1993:33).

Hierdie siening bring 'n belangrike perspektief op die self na vore wat 'n groot invloed kan uitoefen op die manier waarop daar in pastorale terapie na mense gekyk word. Die waarde van mense, maar ook hulle gebrokenheid en swakheid is deel van die verhaal van God met die mense. Dit lewer 'n alternatiewe siening van die self wat vreemd is aan die manier waarop daar in die modernisme na mense gekyk is. Dit hang saam met Brueggemann se beskouing dat die sienings van die geloofsgemeenskap vreemd is aan die gangbare siening van wêreld (Brueggemann, 1993:38).

Brueggemann (1993:40) gaan verder deur ook te besin oor die toekoms van die self. Dit is 'n integrale deel van die evangeliese infrastruktuur van denke om te werk met die idee van 'n toekoms wat tot voltooiing gebring sal word. Daarin staan dit teenoor die evolutionistiese toekomsbeeld van die modernisme wat werk met die idee van die toekoms wat deur die proses van vooruitgang ontwikkel uit die hede. 'n Postmodernistiese herbedinking van die toekoms visualiseer 'n radikaal nuwe toekoms wat deur 'n breuk, deur diskontinuiteit tot stand kom. In 'n postmoderne besinning oor die toekoms beteken "hoop" nie dat daar 'n plan in plek is vir die ontwikkeling van 'n nuwe toekoms nie, intendeel, hoop beteken in Bybelse terme dikwels dat daar juis nie 'n plan is oor hoe om van die hede by 'n beter toekoms uit te kom nie.

Indeed, biblical hope most often has little suggestion about how to get from here to there. It is rather an exultant, celebrative conviction that God will not quit until God has had God's full way in the world. (...) Hope is an act that cedes our existence over to God ... (Brueggemann, 1993:40).

Om so 'n geloofsuitspraak oor die toekoms te maak is problematies in 'n modernistiese werklikheid waarin daar niks van God verwag word nie. Dit vra ook baie moed van 'n pastor om dit te doen in die aangesig van die verleiding van modernistiese denke oor die plek van God in die werklikheid. *"Thus I profess that an evangelical infrastructure requires the regular voicing of the most extravagant and outrageous promises of God"* (Brueggemann, 1993:40).

Brueggemann (1993:41) meen dat nadenke oor die voltooiing van die self noodsaaklik is as gevolg van twee ervarings wat goed bekend is aan die meeste mense:

1. Die innerlike rusteloosheid wat opkom uit 'n begeerte om self anders te wees en anders te doen. Die modernistiese lewenstyl van voortdurend besig wees, verhoed mense om die begeerte om te verander werklik ernstig te neem.

2. Verder ook die insig dat die self nie staties is nie, maar voortdurend ontwikkel: "... *there is a great deal of evidence that suggests that the self is indeed a progressive phenomenon, that we are underway, and are not a fixed identity*" (Brueggemann, 1993:41).

Brueggemann (1993:41-44) kyk na vier klaagpsalms wat uitdrukking gee aan die self as iemand wat onderweg en onvoltooid is. In Psalm 51 word byvoorbeeld van God gevra om die self te verander. Hier is daar nie hoop op vinnige selfhelp oplossings nie, die hoop waarvan hier sprake is die hoop dat God die spreker sal hervorm en herstel. Uit Psalm 22 wys Brueggemann weer daarop dat die verlatenheid wat die spreker beleef, nie in verband gebring word met die spreker se sonde nie, hier is slegs sprake van 'n wanhopige belewenis dat God hom vergeet het.

Die deurlopende tema in hierdie psalms is dat die voltooide self iemand is wat in gemeenskap met God lewe. :

... the full, hoped-for self is a self who will live in full community with God, enjoying God's presence. This affirmation may strike us as odd and offensive, but it belongs to the core of our faith. It is clear, in my judgment, that modernity has almost completely talked us out of this hope. We fear that such an affirmation sounds mystical, or romantic, or otherworldly, or only for those with a particular 'spiritual aptitude' (Brueggemann, 1993:44).

Brueggemann argumenteer verder dat die verlange na gemeenskap met God nie net vir sekere mense is nie, die psalms wat hy aanhaal is psalms van gewone mense. Die waarde van die self lê nie net in die bymekaarmaak van besittings of om te doen wat reg en goed is nie. Die ware karakter van menslike bestaan lê in gemeenskap. In die psalms word gepraat van die verlange daarna om by God tuis te kom. Hierdie is nie 'n besonder vroom verlange nie, maar bloot 'n uitdrukking daarvan dat mense skepsels-vir-gemeenskap is. In 'n gemeenskap wat primêr gerig is op die vermeerdering van besittings, word die verlange na gemeenskap met mense en met God op verskillende maniere onderdruk en allerlei plaasvervangers vir gemeenskap neem die plek daarvan. Dit is die taak van die pastoraat om te fokus op dit wat die self weer heel kan laat wees. Dit sluit aan by die narratiewe beskouing van die self as relasionele wese en waar die self gekonstitueer word in die verhoudings waarin die persoon staan. Brueggemann se perspektief bring na vore dat heelheid, die doel van terapie, te doen het met die herstel van verhoudings.

5.3 *MENS BINNE GEMEENSKAPPE*

Die perspektief van die mens as verhoudingswese kom al duideliker na vore as 'n sentrale tema in 'n Bybels verantwoorde mensbeskouing. König (1991:11) dui aan dat die mens nie sy menswees ontvang deur 'n reeks ontmoetings met ander mense nie, maar dat die mens *'n mens is deur ander mense*. Mens kan nie aan sy skeppings- en herskeppingsdoel beantwoord as individu nie, jy is eers ten volle mens tussen en in verhouding met ander mense. Pastorale terapie wil hierdie basiese kenmerk van die mens ernstig neem. 'n Heel mens is iemand wat in heel verhoudinge staan. Dit gaan nie daaroor om iemand te begelei om bloot as individu goed te funksioneer nie, maar ook dat hy/sy in sinvolle verhoudings kan staan. Stephen Covey se populêre boek, *The seven habits of highly effective people* (1989), dui aan dat hoogs effektiewe mense 'n pad van persoonlike ontwikkeling loop van afhanklikheid na onafhanklikheid na inter-afhanklikheid. Hiermee is 'n belangrike beginsel raakgesien: dit is nie genoeg dat mens alleen selfstandig kan funksioneer nie, mens moet ook tussen ander mense kan funksioneer om werklik heel te wees.

Deel van so 'n sinvolle bestaan in verhoudings is ook die beginsel dat die mens beperk word deur ander mense. "*It is not possible to live humanly and not take others into account*" (Patton & Childs, 1988:33). Omdat mens geskape is om saam met ander te bestaan, moet jy ander in ag neem en jou laat beperk deur ander. Dueck (1987:75) meen dat die self gesien moet word as deel van 'n gemeenskap. Hy neem posisie in teen die

... modern, post-industrial world of democratic individualism (...) designed to meet the needs of the communally detached individual. It tends to assume the fundamental self-sufficiency of the self. The purpose of therapy, (...) tends toward separation and individuation from community in order for well-being to occur. The individual must free himself/herself from binding attachments to communities in order to express one's individuality (Dueck, 1987:74)

Daarteenoor sien Dueck (1987:77) die self primêr as iemand wat in verbintnisse staan. Hy fundeer dit, in navolging van Brueggemann (1979) in God wat homself met 'n verbond aan mense verbind: "*Covenant is the dominant metaphor for Biblical faith by which human personality can be understood*" (Brueggemann, 1979, soos aangehaal deur Dueck, 1987:77). Dit impliseer eerstens dat mense geroep word om in 'n verbintenis met God te leef, en tweedens dat die ideaalbeeld van die self losgemaak moet word van die

modernistiese beeld van individualisme en outonomieit ten gunste van 'n self wat fundamenteel gesien word as deel is van gemeenskappe.

5.3.1 Mense in gesinne

Die narratiewe benadering tot terapie ontstaan uit gesinsterapie, en deel van die aantreklikheid van gesinsterapie vir die pastoraat is juis dat dit mense sien as deel van gesinne. Wynne (1982:19) dui aan dat pastors hulleself moet sien as terapeute vir gesinne, nie vir individue nie: "*My goal is for pastors to begin to think in a new and holistic way about people within the family context, rather than as isolated individuals.*" In die narratiewe benadering kom die verhaal van die gesin van oorsprong telkens na vore as 'n baie dominante lyn in die konstruksie van mense se selfnarratiewe. (Vergelyk in hierdie verband Müller, 1996:111)

5.3.2 Generatiewe menswees

Patton & Childs (1988) maak hierdie idee van die mens in verhoudings en dat dit versorgende verhoudings moet wees, meer spesifiek toegepas op gesinsterapie wanneer hulle aandui dat sorg oor generasies heen plaasvind. Mense staan in gesinsverhoudings wat oor generasies strek, en sorg vind plaas oor die grense van die generasies. Pastorale sorg strek dan ook oor geslagte en pastorale terapeute wat met gesinne werk of wat dit ernstig neem dat mense verhoudingswesens is, se oë moet daarvoor oop wees dat hy met mense te doen het wat in verhoudings staan wat oor geslagte strek.

5.3.3 Die geloofsgemeenskap

In hierdie verband is die geloofsgemeenskap van besondere belang (Müller, 1996:88). Die geloofsgemeenskap is 'n andersoortige gemeenskap wat tot stand kom deurdat God dit na vore roep:

... God takes an initiative and gathers folk together for oddness. God gathers together folk like us, rich and poor, liberal and conservative, willing and reluctant, slave and free, and bids all to sign on for odd songs and hard commands. In that way a community is formed like none other in the world. There is nothing here of arrogance or virtue or merit, nothing here of despising outsiders or congratulating insiders. There is only an assurance that to be odd in the world is God's intention for his people (Brueggemann, 1993:38).

Patton (1993:20 e.v.) dui aan dat die gemeenskap van gelowiges van allergrootste belang is vir pastorale terapie. Hy dui 5 kenmerke van 'n geloofsgemeenskap aan:

- Daar is 'n gedeelde identiteit.
- Die gemeenskap het 'n gedeelde geheue omdat dit 'n gedeelde geskiedenis het.
- Die gemeenskap staan onder gedeelde gesag.
- Dit is 'n gemeenskap met 'n gedeelde visie.
- 'n Gedeelde lewe tesame en in die wêreld.

Die geloofsgemeenskap as 'n versorgende gemeenskap vind sy sin daarin dat dit 'n dienende gemeenskap is waarin mense in nood kan tuiskom, dit is nie 'n doel in sigself nie (Patton, 1993:23). Die gemeenskapsdimensie beklemtoon dat die boodskap van Christus gehoor, ervaar en onthou word in gemeenskap met ander. Die kerk is dan 'n gemeenskap waarbinne 'n mens God kan ken binne die konteks van verhoudings. Die pastor staan nie los van hierdie gemeenskap nie, maar is 'n leier en fasiliteerder van die verhoudings wat bestaan as gevolg van die gemeenskap (Patton, 1993:27). Pastorale versorging vind plaas in en deur die geloofsgemeenskap: "*One of the major assumptions of the communal contextual paradigm is that the power of pastoral care rests in the fact that it is care given by the community, not by the individual pastoral carer alone*" (Patton, 1993:35). Die pastorale terapeut moet homself leer ken as iemand wat sorg, maar wat ook 'n behoefte het om sorg te ontvang: "*I cannot learn to care for the family, or for anything else for that matter, apart from learning about myself and my need for care*" (Patton & Childs, 1988:14).

Die klem op die geloofsgemeenskap as konteks vir pastorale sorg is 'n belangrike perspektief op die mens as verhoudingswese. Die self is deel van 'n geloofsgemeenskap wat saam onthou, saam diens lewer, 'n gesamentlike visie het en saam onder gesag staan. Gerkin (1984:177-180) sien in hierdie verband die doel van pastorale terapie as om mense terug te bring in die normale versorgende praktyk van die geloofsgemeenskap. Pastorale terapie is 'n intensivering van die sorg wat in die gemeenskap van die gelowiges as onderlinge versorging plaasvind. Wanneer pastorale terapie afloop, moet die persoon weer sy plek in die geloofsgemeenskap inneem. Hier vind verdere en deurlopende sorg plaas en vind die mens ook geleentheid om weer vir ander te sorg.

5.4 'N HERMENEUTIEK VAN DIE POSTMODERNE SELF IN 'N POSTMODERNE WERKLIKHEID

Anthony Thiselton wil in die boek *Interpreting God and the postmodern self* (1995) onder andere 'n hermeneutiek van self aanbied. Hy gaan uit van die standpunt dat die mens sigself die beste kan ken in die interaksie met ander persone. Hiermee plaas hy homself teenoor die Cartesiaanse uitgangspunt dat selfkennis verkry word deur selfrefleksie wat in isolasie gedoen word (1995:x). Wie en wat ons is kom dikwels slegs na vore in die interaksie met ander. Hy is, in aansluiting by Wilhelm Dilthey, van mening dat 'n hermeneutiek van die self ons kan help om die self as 'n egte, lewende wese te ken, en nie as net 'n kennende subjek soos dit na vore in die konstruksies van Verligting nie (Thiselton, 1995:47).

In aansluiting by Charles V. Gerkin se boek *The Living Human Document* (1984), beskryf Thiselton (1995:53) die self as 'n teks. Hy is van mening dat ons veel kan leer oor die interpretasie van menslike bestaan deur kennis te neem van die insigte wat verkry is in die besinning oor die interpretasie van tekste. 'n Hermeneutiese benadering gaan uit van 'n aantal belangrike waardes in die poging om tekste (en persone) te verstaan. Die eerste waarde is respek vir die andersheid van die ander. Dit beteken dat die hermeneut versigtig is vir die invloed van sy/haar eie voorveronderstellings op die verstaan van die teks of persoon, en ook nie die ander benader met sogenaamde waarde-vrye waarneming nie. 'n Hermeneutiese benadering vra dat die hermeneut eers sal luister, dat hy/sy respek sal hê vir die ander se persoonlike identiteit en persoonlike geskiedenis. Die klem lê op respek vir die uniekheid van die ander; *agapè* as liefde wat uit 'n mens se wil opkom en nie gebaseer is daarop dat twee persone aanklank by mekaar vind omdat hulle dieselfde is nie (Thiselton, 1995:51). Die ideaal van objektiewe waarneming reduceer ander persone tot passiewe objekte wat beskikbaar is vir manipulasie. Thiselton meen dat een van die belangrikste kenmerke van die postmodernisme die weerstand is teen manipulasie en die agterdog teenoor samelewingstrukture wat manipulasie en dominansie in die hand werk (Thiselton 1995:14-15). Hy is van mening dat dit ooreenstem met die Nuwe Testamentiese siening van moraliteit. Hierin is daar oog voor dat mense manipulerend optree en dat hulle motiewe nie altyd duidelik is nie, nie eens vir hulleself nie. Hierdie manipulering van die self en ander staan teenoor die ideaal van volwassenheid in Christus wat inhou dat die waarheid in liefde gepraat sal word (Thiselton, 1995:14).

Die belang van Thiselton vir hierdie navorsing lê daarin dat hy nagaan wat die invloed van hermeneutiese filosowe soos Dilthey, Schleiermacher en Ricoeur is vir die beskouing van die self. Hierdie filosowe het besondere invloed in die teologie gehad en in 'n narratiewe pastorale studie is dit goed om hulle stemme te hoor.

Thiselton beskou die belangrikste bydrae van Schleiermacher tot die nadenke oor die self as sy klem op die verstaan van die geheel, die insig in hoe die geheel saamvoeg. Hierin sluit hy aan by die beginsel van die hermeneutiese sirkel soos wat Schleiermacher dit geformuleer het, nl dat die geheel van die verhaal (of van die self) slegs verstaan kan word in die lig van die geheel en die geheel slegs vanuit die dele. Dit staan teenoor 'n klem op die verstaan van die dele soos wat dit voorkom in die empiriese beskouing van Hume, wat vir Thiselton eintlik maar nog net 'n voorlopige verstaan van die verhaal, die objek of die persoon is. Om die geheel van die self te verstaan, is dit nodig om insig te kry in die plot van die persoon se verhaal soos wat dit verskuil lê in die verskillende dele van die verhaal en daarmee saam ook insig in die karakter en identiteit van die persoon: "*Character, identity and plot lie beneath apparently separate acts, events or perceptions, which make up the story together as a whole*" (Thiselton, 1995:57).

Thiselton (1995:59) sluit verder aan by Wilhelm Dilthey in die klem wat hy plaas op die belang van tyd en historisiteit in die proses van verstaan. Dilthey lê klem op die belang van die individu se historiese gesitueerdheid om die self te verstaan. Die self bestaan in 'n historiese raam met 'n geleefde ervaring van tyd, nie 'n teoretiese konstruksie daaroor nie. Die self is besig met sy/haar toekoms met 'n hermeneutiese modus van hoop. Hierin is die self *aktief* besig met die tyd met die hoop om vorm te gee aan die toekoms, om nuwe moontlikhede te realiseer. Die self is ook *passief* besig met die tyd wanneer dit die verlede in herinnering roep. Wanneer die self besig is met herinnering van die verlede, beleef dit sigself as passief en magteloos ten opsigte van gebeurtenisse wat verby en onveranderbaar is. (Een van die belangrike bydraes van die narratiewe benadering is om die self te help om meer aktief met die verlede besig te raak.) Wanneer Dilthey nadink oor die geheel wat begryp moet word, dan sien hy dit as 'n geheel wat met tyd te doen het: die samehang van herinneringe van die verlede en moontlikhede van die toekoms. 'n Verdere belangrike perspektief van Dilthey is die klem wat hy daarop lê dat die self ingebed is in die sosiale instellings en patrone van die openbare lewe: "*The self achieves its selfhood amidst the institutionalised social systems of family, nation, education and texts*" (Thiselton, 1995:60). Aan die ander kant wil 'n hermeneutiese verstaan van die self ook klem lê op die

uniekheid van die self. 'n Hermeneutiese navraag oor die self poog om die lewenservaring van die ander te begryp deur jouself in sy/haar skoene te stel met die oog daarop om tot empatie en begrip van die ander te kom (Thiselton, 1995:61). Om die self te kan verstaan, is dit ook nodig om die openbare uitdrukking/ekspressie van die self na te gaan soos dit neerslag vind in tekste. *"Texts constitute self-expression in the public domain"* (Thiselton, 1995:60). Die belang van teksinterpretasie lê ook daarin dat dit die self in die historiese konteks en voortgang van die openbare domein plaas.

'n Latere hermeneutiese filosoof, H-G Gadamer lewer kritiek op Dilthey juis op hierdie punt, naamlik dat hy te veel maak van die universele van menswees. Hierin val Dilthey te veel terug op sogenaamde objektiewe wetenskaplike metodes, wat die uniekheid van die self versluier. (Gadamer, 1975:192-214; vergelyk ook Thiselton, 1995:61). Gadamer is ook van mening dat Dilthey nie genoeg ag gee op die historiese gesitueerdheid van die persoon waardeur die self vorm kry nie. Thiselton (1995:61) lewer egter tereg kritiek op Gadamer se klem op die historisiteit van die self, omdat Gadamer die selfbewussyn van die persoon sien as *"... only a flickering in the closed circuits of historical life"* (Gadamer, 1975:245). Thiselton wil om teologiese redes vashou aan bepaalde universele kenmerke van die self en hy sien dit daarin dat mense deel is van die skepping wat aan hulle bepaalde kenmerke gee wat eiesoortigheid en kontekstualiteit oorskry. Tegelyk is die self egter ook uniek, omdat elke storie van die self uniek is. Die innerlike van die self kan verstaan word deur die interpretasie van die simboliese inhoud van die uiterlike uitdrukkings van die self soos wat dit neerslag vind in tekste en sosiale instellings. Die unieke van 'n self kan verstaan word teen die agtergrond van die sosiale, openbare werklikheid. Dit is teen hierdie agtergrond wat die self sy unieke identiteit verkry en uitdrukking gee daaraan (Thiselton, 1995:62).

Uiteindelik vind Thiselton (1995:73 e. v.) dat die identiteit van die self in die voortgang van die plot van die selfnarratief lê. Hy sluit aan by Ricoeur (1992:24-25) dat die self geweldig baie kan verander oor die verloop van tyd, maar dat die deurlopende plot van die selfnarratief aan die self sy/haar identiteit gee. In hierdie verhaal is die gesitueerdheid in God se verhaal met hierdie wêreld deurslaggewend: die mens word gedefinieer deur sy gesitueerdheid in die geskiedenis van God met die wêreld tussen skepping en die voleinding van God se Koninkryk (Thiselton, 1995:76). Vergelyk ook Gerkin (1984:66): *"... the human pilgrimage takes place within the pilgrimage of God in his trinitarian history."*

Die waarde van die hermeneutiese besinning oor die self lê myns insiens daarin (i) dat hermeneutiese filosowe wat 'n belangrike rol in die teologie gespeel het en steeds speel, se stemme gehoor word, (ii) die balans wat getref word tussen die universeel menslike en die persoonlik eiesoortige en (iii) die klem wat dit daarop plaas dat mense se selfnarratiewe gesitueer word in die groot narratief van God met hierdie wêreld.

5.5 *DIE MENS EN SONDE: SONDE AS MORELE SONDE EN AS GEBROKENHEID*

Dit is vir my nodig om in hierdie gedeelte, waarin ek poog om 'n teologies verantwoorde narratiewe beskouing van die self te skryf, ook oor die mens en sonde te skryf. In die teologiese tradisie waaruit ek kom, speel die sondigheid van die mens 'n belangrike rol. Ek werk ook in 'n omgewing waarin die humanisme van psigoterapie dikwels gekontrasteer word met 'n Bybelse beskouing van die mens. Een van die sentrale punte van kontras is dat in die wêreld van die psigoterapie al mense se probleme verklaar word, en dikwels toegeskryf word aan omstandighede buite hulle beheer. Die mens word gesien as wesenlik goed, maar die slagoffer van omstandighede. In die gereformeerde geloofstradisie waarin ek elke dag werk, word verklarings vir probleme nie ontken nie, maar daar word ook vasgehou aan die mens se radikale sondigheid en persoonlike verantwoordelikheid vir sy/haar dade. Hierdie is dan ook een van die punte waar ek self 'n spanning beleef in my eie werk: in pastorale terapie werk ek met begrip vir mense se probleme en praat ek baie selde oor sonde, maar in die liturgie en prediking praat ek dikwels oor sonde en gelowiges se opdrag om verantwoordelikheid vir hulle eie lewens te neem. In die deel wat volg, wil ek probeer om nog vas te hou aan die idee van sonde en persoonlike verantwoordelikheid, maar om dit tog op 'n meer komplekse wyse te verwoord wat beter pas by die mensbeskouing wat funksioneer in my pastorale terapie. Ek is hierin weer besig met my gespreksgenote uit die gereformeerde dogmatiek. Ek gee in hierdie gedeelte ook spesiale aandag aan die idee van eksternalisering soos wat dit kom uit die narratiewe terapie van veral Michael White. Die vraag wat hier ter sprake kom, is of die idee van eksternalisering nie mense van hulle persoonlike verantwoordelikheid ontnem nie.

Vir pastorale terapie is dit van groot belang dat die mens wêreld-opeheid en vryheid het. Dit beteken dat die mens nie alleen geworpe is in sy wêreld nie, maar ook vormend met sy wêreld omgaan. Ons is nie bloot slagoffers of gevangenes van omstandighede nie, maar vorm ook die wêreld waarbinne ons leef. Die vryheid van die mens is 'n belangrike onderliggende beskouing oor die mens in die Bybel. In die skeppingsverhaal lees ons hoedat God aan die mens bepaalde opdragte gee, en dit blyk dat die mens vry is om hierdie bevale te gehoorsaam of nie te gehoorsaam nie. In die herskepping van die mens word

hy/sy ook voor die keuse gestel om die versoening deur Jesus Christus te aanvaar of nie te aanvaar nie (2 Kor. 5:20).

Wanneer daar in die gereformeerde teologie oor die mens nagedink word, is die sonde van die mens een van die belangrike kategorieë waarmee gewerk word. Alhoewel God die mens goed en as sy beeld geskape het, het die mens in sonde geval met katastrofale gevolge vir hom/haarself, sy/haar verhoudinge en die wêreld. Van belang is egter ook dat die sondeval nie die beeld van God in die mens uitwis nie en dat die sonde nie die enigste werklikheid van die mens is nie. Die mens verander nie in 'n demon na die sondeval nie maar bly steeds die beeld van God, al is dit dan op 'n verduisterde wyse (Heyns, 1978:127).

Ek is van mening dat dit belangrik is om onderskeid te maak tussen sonde as morele oortredings en sonde as gebrokenheid. Morele sonde manifesteer in die verkeerde dade wat mense doen, maar ons moet daarby verder sê dat mense ook die littekens dra van die sondigheid van die geheel van hierdie wêreld. Sonde het bepaalde gevolge wat mens en skepping raak (König, 1991:194). Gespreksgenoot 5 handhaaf hierdie selfde siening oor die werklikheid:

G 5: Ons leef onder die, ek wil amper sê, die swaard van die dood, as gevolg van die sonde, dit hang oor ons. Dit is 'n swaarmoedigheid, dit is 'n wolk wat oor ons hang.
Ons is in 'n gebroke werklikheid, ontsaglik gebroke!

Mens se persoonlikheid, gedragspatrone, denke en emosies is onvolmaak omdat ons gebroke wesens is. Brueggemann (1993:32), soos reeds aangetoon, wys daarop dat menslike broosheid en gebrokenheid nie alleen te doen het met sonde nie, maar ook met die oorsprong van die mens uit die stof van die aarde. Nietemin het die gebrokenheid van die mens ook met sy sonde te doen, dit is die wyse waarop sonde die mens en die wêreld in sy geheel aantast. Die sonde is 'n bose mag wat van mense slawe maak (König, 1991:112). Soms raak hierdie gebrokenheid baie pynlik en kan ons praat van lyding wat 'n inherente gevolg van sonde is (König, 1991:199). Hierdie lyding tref nie altyd die sondaar self nie, maar kan ingrypende gevolge hê vir ander mense (König, 1991:198-199). Dit hang saam met die mens as verhoudingswese: sonde gebeur nie in isolasie nie, dit raak die verhoudings van die mens en ander mense.

Ek meen dat ons in pastorale terapie wel deeglik rekening moet hou met die sondigheid van die mens. Die bedoelings van mense is nie altyd goed nie, en alle verwydering en vyandigheid tussen mense kan nie bloot aan misverstand toegeskryf word nie. Die mens het ook 'n neiging tot die kwaad en om ander mense seer te maak. Aan die ander kant is dit

ook belangrik om te verstaan dat alle verkeerdhede ook nie aan die kwaadwilligheid van mense (morele sonde) toegeskryf kan word nie. Sonde het ook 'n dimensie van gebrokenheid en dit lei daartoe dat daar verwydering en pyn tussen mense kom waarvoor mens nie te gou skuld moet uitdeel nie. Die pastorale terapeut moet hierdie dubbelslagtigheid van die sonde in ag neem. Hiltner (1958:94) onderskei tussen 'n primitiewe sondebeskouing in die Bybel en 'n meer gevorderde. In 'n primitiewe sondebeskouing word sonde en lyding direk met mekaar in verband gebring, terwyl Jesus aandui dat sodanige reglynige verband nie altyd gelê kan word nie, maar dat mense dikwels die slagoffers of gevangenes van sonde is. Pastorale terapie beteken dan vir hom inderdaad dat mense van die greep van sonde vrygemaak word, maar nie noodwendig van sonde in die morele sin nie.

'n Probleem met sommige oriëntasies in pastoraat is dat dit alle probleme reduseer tot geestelike probleme en dit sien as die gevolg van sonde (vergelyk Adams, 1970). Kirwan (1984:64) dui aan dat een van die belangrike kenmerke van 'n gebalanseerde siening van sielkunde en teologie is dat die pastor nie alle probleme wat hy/sy nie verstaan nie, vergeestelik nie. In hierdie verband is dit belangrik om byvoorbeeld te verstaan dat depressie talle oorsake kan hê soos 'n biochemiese wanbalans of genetiese oorerwing en nie sommer toegeskryf moet word geestelike verval nie (Kirwan, 1984:69). 'n Gebalanseerde siening van sonde beteken dat die pastor rekening hou met 'n veelheid van oorsake vir persoonlike en interpersoonlike probleme wat deel is van die geheel van die gebrokenheid van die menslike bestaan.

5.5.1 'n Sistemiese perspektief op sonde

5.5.1.1 Sonde is relasioneel

Wanneer Heyns (1978:178) uiteensit hoedat sonde neerslag vind in die werklikheid, dan doen hy dit deur aan te dui hoedat sonde die verskillende verhoudings waarin die mens staan, aantast. Sonde kom na vore in die mens se verhouding tot God, tot die medemens, die verhouding tot die self, die natuur, die kultuur en strukture. So sien Weber (1981) sonde ook as "... *missing the way or virtual failure in regard to the relationship to a specific person*" (Weber, 1981:592). Berkhof (1975) sien die wese van sonde as aantasting van die verhouding waarmee mens in God veranker is:

Wij zijn erop gebouwd om in geborgenheid en gehoorzaamheid onze verankering te vinden in de heilige liefde van God. *Zonde is de weigering om onze verankering daar te zoeken.* (...)

Wij staan immers in de driehoeksverhouding God-ik-wereld. Wie de verankering in God weigert, kan zich in de wereld verankeren of ofwel onverankerd voor zijn eigen outonome ik kiezen. In de eerste geval zoekt de mens zin levensvulling in die wereld rondom waaraan hij sich overgeeft. In de tweede geval is hij zelf zijn eigen oriëntatiepunt en is hij uit op zelfbevestiging en zelfverwerkelijking (Berkhof, 1975:200).

Hy gaan voort om te sê dat mens sonde nie psigologies of antropologies kan lokaliseer, bedoelende intra-psigies of in een of ander filosofiese wesenskenmerk van die mens nie, sonde kom tot uitdrukking in die doen en late van die mens, in konkrete verhoudings met God, mense en dinge. Omdat die mens primêr 'n verhoudingswese is, moet sonde beskryf word in relasionele terme: *"Allereers is die mens 'n verhoudingswese. Ons kan dus verwag dat sonde veral op verhoudings betrekking sal hê"* (König, 1991:138). Sonde is omvattend en kom in al die mens se verhoudinge voor: dit verbreek die gemeenskap tussen mense, die gemeenskap met God en met die natuur. Dit bring vervreemding omdat die mens nie in sulke verhoudings ten volle mens kan wees nie. Die verbreking van die verhouding met God kry in die Bybel spesiale aandag omdat die verhouding met God die funderende verhouding is waarin die mens staan (König, 1991:139). Die sonde teen God is verbondsverbreking.

5.5.1.2 Sonde loop oor generasies

Die gevolge en patrone van sonde loop ook dikwels oor geslagte heen en die sondes van die vaders word aan die kinders en kleinkinders besoek. Dit is die deel van die gebrokenheid van hierdie werklikheid dat mense vandag ly as gevolg van sonde wat in die vorige geslagte gepleeg is of die gebrokenheid van die voorvaders. In die pastorale terapie kom hierdie patrone dikwels baie duidelik na vore. Gebrokenheid word in gesinne van geslag tot geslag voortgedra en latere geslagte is dikwels geworpe in die sondige en gebroke patrone van hulle ouers en voorouers. Ek wil egter standpunt inneem teen die siening dat ons hierin te doen het met een of ander demoniese werking wat mense in sy mag kry, dit het eerder te doen met 'n inherente uitwerking van sonde wat tot uitdrukking kom in die gebrokenheid van hierdie werklikheid en dan spesifiek in die patrone van bepaalde families.

5.5.2 Sonde en verantwoordelikheid

In die gereformeerde teologie is dit belangrik dat die mens 'n verantwoordelike wese is wat voor God en medemens verantwoordelikheid moet neem vir sy/haar keuses. In hierdie

verband is Berkhof se standpunt van belang: die mens is 'n antwoordende wese, en selfs indien hy/sy weier om te antwoord op God se aansprake op sy lewe, bly hy/sy steeds ten minste in staat om te antwoord (Berkhof, 1975:191). Ek meen dat 'n belangrike komponent van pastorale terapie behoort te wees dat mense persoonlik verantwoordelik gehou word. So 'n benadering alleen kan egter baie genadeloos en hard wees, daarom moet dit getemperdeur die perspektief dat die mens ook gebroke is, geskep uit die stof van die aarde en in hierdie gebroke werklikheid geworpe. Pastorale terapie wil gespreksgenote begelei om hulle vryheid vir hulle self toe te eien en persoonlike verantwoordelikheid vir hulle self te neem. Terselfdertyd moet egter ook in berekening gebring word dat die mens sondig, swak en broos is. Dit is goed dat die pastorale terapeut onthou dat God se antwoord op die gebrokenheid van die mens, genade is.

Ek meen dat dit belangrik is om in pastorale terapie hierdie twee perspektiewe in die gesprek in te bring. Aan een kant hou pastorale terapie gespreksgenote persoonlik verantwoordelik en word hulle vryheid baie ernstig geneem. Mense maak keuses met ingrypende gevolge vir hulle eie en ander mense se lewens. En alhoewel die mens se verlede 'n belangrike rol speel in die patrone van keuses en gedrag, is dit tog ook 'n belangrike stuk terapie om vir jou keuses en gedrag verantwoordelik gehou te word. Aan die ander kant verstaan die pastorale terapeut ook die gebrokenheid van die gespreksgenoot. Die pastor verstaan dit op teoreties-teologiese vlak, maar ook vanuit sy/haar eie persoonlike geskiedenis. 'n Pastorale terapeut moet die spanning in hom/haarself verstaan en in die oë kyk om dit ook in die gespreksgenoot te kan verstaan.

Die apostel Paulus is vir ons 'n voorbeeld persoonlike volwassenheid in hierdie verband. Stendahl (1988) skryf die volgende oor Paulus: *"... above all, his honest dealing with himself is the most illuminating sign of his maturity. In his letter to the Romans (Rom 7) we find his profound understanding of the inner struggle of the divided self and its restoration to wholeness through Jesus Christ"* (Stendahl, 1988:68).

5.6 DIE OU EN DIE NUWE MENS

Die Pauliniese idee van die nuwe mens lewer 'n verdere belangrike perspektief in 'n Bybels verantwoorde mensbeskouing. Paulus kontrasteer dit wat gelowiges was deur hulle verbondenheid met Adam met dit wat hulle is nadat hulle die geskenk van verlossing in Christus ontvang het as die kontras tussen die ou en nuwe natuur (Dockery, 1993:628; Ridderbos, 1975:205). Die idee van 'n ou en 'n nuwe *natuur* van die mens is dikwels misverstaan as twee onderskeibare elemente in die innerlike wese van die mens. Dit moet

egter liever verstaan word as 'n beskrywing van die hele mens en die verhoudings waarin hy/sy staan: *"Old person' and 'new person' are not, then, ontological but relational in orientation. They speak not of a change in nature, but of a change in relationship"* (Dockery, 1993:628). Die narratiewe benadering help ons om hierdie radikale verandering van die mens beter te verstaan. Dit is vir my betekenisvol hoedat Paulus narratiewe strukture gebruik om die oorgang van die ou mens na die nuwe mens se beskryf. Vergelyk byvoorbeeld Romeine 6:1-11 en Galasiërs 2:15-21 waar hy sy eie verhaal as deel sien van die groot verhaal van Christus se dood en opstanding. Die sentrale verhaal van Christene is die verhaal van ons lewe: dit vertel hoe ons eie lewens onlosmaaklik verbonde geraak het met die verhaal van Christus se dood en opstanding (Niebuhr, 1989:21-23). Vir Paulus is dit hoe 'n mens herskep word: jou persoonlike verhaal word opgeneem in die verhaal van Christus wat gekruisig is en opgestaan het (Dockery, 1993:629; Ridderbos, 1975:206). Die verhaal van Christus word die verhaal van die gelowige se eie lewe. Die selfnarratief van die gelowige is 'n herskryfde verhaal waarin die gelowige se eie lewensverhaal met die verhaal van Christus geïntegreer word: Christus se verhaal is my verhaal - ek is saam met Hom gekruisig en het saam met Hom opgestaan uit die dood (Romeine 6:6). Daarom lyk my eie verhoudings ook nou anders, dit word herkonstrueer aan die hand van die nuwe verhaal en die nuwe dominante verhouding naamlik dié met Christus. Om saam met Christus te sterwe en op te staan beteken dat die nuwe mens vir die sonde dood is, die verhouding met die sonde as dominante mag in 'n mens se lewe behoort tot die lewe van die ou aeon (Ridderbos, 1975:209-210). Dit beteken dat alles wat met ou lewe geassosieer was, dood is omdat dit getransformeer is in die verhouding met Christus (Dockery, 1993:629).

Daar is egter nog reste van die ou verhaal aanwesig in die nuwe verhaal, die ou mens wil nog 'n rol speel in die nuwe bestaan van die gelowige (Ridderbos, 1975:63). Die ou verhaal is egter nou vreemd aan die nuwe verhaal en kan derhalwe geëksternaliseer word as iets wat die gelowige nie meer as deel van sy/haar selfnarratief wil hê nie. Daarom is die oproepe by Paulus tot 'n heilige lewe altyd oproepe om getrou te wees aan die gelowige se nuwe identiteit, die nuwe lewensverhaal in Christus (Ridderbos, 1975:254). As ons ophou om oor die spanning tussen die ou en nuwe mens in synskategorieë te dink en meer in narratiewe kategorieë, help dit ons om hierdie spanning beter te verstaan en is dit makliker om afstand en 'n greep te kry van die invloed en werke van die ou verhaal.

5.6.1 'n Narratiewe teologiese beoordeling van eksternalisering

Een van die mees sentrale begrippe in die narratiewe benadering is die van *eksternalisering*. Op 'n vraag van David Epston (Epston, 1998:40) aan Michael White oor waar sy terapie sou gewees het as dit nie vir die konsep van eksternalisering was nie, het White kort en beslissend geantwoord: "*Nowhere!*". Die gebruik van eksternalisering is so sentraal in die narratiewe benadering dat dit onvermydelik is dat ons onself daarvoor teologies sal verantwoord. Eksternalisering as terapeutiese gesprekvoering is die konkretisering van sentrale idees oor die self in die narratiewe benadering.

Eksternalisering in terapie gaan daaroor dat die gespreksgenote in terapie gehelp word om die probleem as iets te sien wat ekstern tot hulle self bestaan en 'n invloed op hulle lewe het. Die doel is om mense vry te maak van die idee dat hulleself die probleem is. Die idee van eksternalisering vind neerslag in die slagspreuk "*The problem is the problem, the person is not the problem.*" Eksternalisering help mense om 'n greep op die probleem te kry, dit bemagtig mense deurdat hulle van die probleem as iets ekstern van hulleself begin praat en nie van hulleself as die probleem nie (Freedman & Combs, 1996:47-48; Epston, 1998: 51).

Die teologiese probleem met eksternalisering is die radikale humanisme daarvan. Dit gaan van die standpunt uit dat mense wesenlik goed is, en dat alle probleme gelokaliseer is in die manier waarop mense hulle selfnarratiewe konstrueer. In die konstruksie van probleemverhale speel die dominante meta-narratiewe van die gemeenskap 'n prominente rol. Die lokus van probleme word weggeskuif van die psige van die individu na die onderdrukkende en vervreemdende verhale van die gemeenskap wat in die individu se selfnarratief geïnternaliseer word. Narratiewe terapie wil gespreksgenote dan help om hulle selfnarratiewe so te herkonstrueer dat die probleem gesien word as iets buite die mens. Op dié manier word die las van die probleem van die persoon se skouers afgehaal deurdat dit los van die self gesien word: Onderliggend hieraan is 'n bepaalde mensbeskouing: die mens is wesenlik goed, en probleme is die gevolg van die diskoers of meta-narratiewe waardeur die individu gevange gehou word (vergeelyk White & Epston, 1990:18 e.v.; White,1997a:121). Probleme, en ook sonde, word derhalwe in die strukture van die samelewing gelokaliseer, en nie gesien as die persoonlike verantwoordelikheid van die individu nie.

Die gereformeerde teologiese vraag wat myns insiens oor eksternalisering gevra moet word, is of sonde en gebrokenheid nie iets is wat wesenlik aan die mens is nie. Beteken die

leer van die erfsonde nie dat mense hulleself nie kan losmaak van wesenlike sondigheid nie?

Die leer van die erfsonde is een van die mees omstrede leerstukke van die kerk, maar in die gereformeerde siening van die self ook een van die invloedrykstes. In die tydperk ná die Verligting was daar talle herinterpretasies van die erfsondeleer (vergelyk Du Rand, 1978:115-125), maar twee dinge is volgens Du Rand (1978:125-126) onvermybaar indien die Skriftuurlike gegewens oor die sonde ernstig geneem word. Dit is naamlik (i) die algemeenheid van die sonde, dat alle mense sondig is, en (ii) die skuld wat saamgaan met hierdie sonde. Wat Du Rand egter ook duidelik uitwys, is dat sonde nêrens in die Bybel geteken word as 'n substansie nie, "... as 'n 'iets' wat oorgedra kan word nie. Die sonde dra 'n sedelike karakter wat alleen in sy verhouding tot God geken en bely kan word" (Du Rand, 1978:126). Sonde teen God kan nie losgemaak word van sonde teen die medemens nie, en wie teen die medemens sondig, tas daarmee ook die verhouding met God aan (1978:155). Dit hang saam met die Bybelse siening van die mens as primêr 'n verhoudingswese. 'n Verdere belangrike perspektief van Du Rand (1978:153) vir hierdie studie is dat die relasionele aard van sonde neerslag vind in 'n gevarieerde karakter. Sonde is nie 'n op sigself staande verskynsel nie en is daarom nie lokaliseerbaar nie. Dit is in die aard van sonde dat dit iets is wat op talle maniere en talle plekke telkens nuut tot uitdrukking kom.

König (1991:110) dui ook aan dat dit in die gereformeerde sondebeskouing baie belangrik is dat die mens vry is en 'n keuse kan uitoefen ten opsigte van goed en kwaad, maar aan die ander kant is sonde ook 'n mag wat mense in sy greep kan kry en wat neerslag vind in sondige strukture. Menslike verantwoordelikheid en die moontlikheid van die mens om bose dinge te doen en vir die bose te kies, mag in die pastoraat nooit ontken word nie. Aan die ander kant is dit ook so dat sonde neerslag vind in sondige strukture wat mense in hulle greep kan kry (König, 1991:113).

Strukture is die wyse waarop ons ons lewe en samelewing inrig en organiseer. Dit is redelik vaste patrone wat soms baie lang tradisies het. Veral vir mense wat aan hierdie strukture gewoon is en boonop daardeur bevoordeel word, is dit uiters moeilik om in te sien dat dit sondig is. Mense is dikwels verblind deur die sonde, en hulle glo lievers die leuen dat die strukture goed is as dit hulle pas, en daarom is dit so 'n lang en moeisame weg om strukture hervorm of afgeskaf te kry (König, 1991:114).

Sonde as mag herinner ons dat mense dikwels in die greep is van meta-narratiewe of diskoerse oor wat goed en aanvaarbaar is, en die proses van eksternalisering en dekonstruksie van die meta-narratiewe help mense om los te kom van die greep van sonde.

In die kritiese nadenke oor eksternalisering moet daar derhalwe aan 'n paar perspektiewe vasgehou word

- Die persoonlike verantwoordelikheid van die mens mag nie losgelaat word nie, maar 'n eensydige klem daarop is ook nie teologies verantwoord nie.
- Sonde het 'n relasionele karakter en dit tas die verhouding met sowel God as die medemens aan. Sonde teen die medemens het 'n noodwendige invloed op die verhouding met God.
- Sonde het ook die karakter van 'n mag wat mense in sy greep kry en wat neerslag vind in die strukture (diskoerse) van die samelewing.
- Die nuwe lewe in Christus beteken dat die gelowige sy/haar lewensverhaal herkonstrueer aan die hand van 'n nuwe dominante verhouding wat die selfnarratief informeer, naamlik om deel te wees van die verhaal van Christus en om soos Christus te leef.
- Vir die gelowige is die sondige aard van die mens iets vreemd, iets wat verby is en wat nie meer pas by sy/haar nuwe storie as deel van Christus nie.

Gespreksgenoot 1 se opmerking dat ons in die narratiewe benadering met 'n nuwe mensbeskouing te doen het, is dus slegs gedeeltelik waar. Wat waar is, is dat ons wegbeweeg van die eensydige, modernistiese klem op die outonomieit, vryheid en persoonlike keuse van die individu en die klem op die wesenlike sondigheid van die mens. Ons beweeg egter ook nader aan die Pauliniese siening van die radikaliteit van die nuwe mens in Christus. Eksternalisering help mense om afstand te verkry van die ou mens en van sonde as iets vreemd aan hulle lewenstorie en om hulle nuwe lewensverhaal in Christus te omhels.

5.7 DIE MENS AS 'N EENHEIDSWESE

König (1993:198) beskou die vraag of die mens uit 'n siel en 'n liggaam bestaan, as 'n vraag wat vreemd is aan die mensbeskouing wat in die meeste dele van die Bybel veronderstel word. Hierdie is begrippe wat hulle vorm gekry het in die Griekse wêreld eerder as in die Bybelse. Dit neem nie weg dat die mens 'n ewige bestemming het en uit die dood sal

opstaan nie, of dat die mens 'n innerlike lewe het of nou reeds in 'n verhouding met God kan staan nie. König is egter van mening dat mens al hierdie dinge van die mens kan sê sonder om in die dualisme van liggaam en siel te verval. Die betekenis van die woorde "liggaam", "siel" en "gees", wissel deur die Bybel en word nie gebruik om "vaste onderdele" "waaruit die mens saamgestel is" aan te dui nie (König, 1993:199). In die Bybelse denkwêreld is die mens "... 'n eenheid wat wel van verskillende kante af benader kan word, maar nie in dele opgedeel word nie" (König, 1993:199).

König (1993: 210-230) doen dan verder 'n uitvoerige studie van die verskillende betekenisverbande waarin woorde soos (שׁוּב, ψυχη), *liggaam* (σωμα), *vlees* (רֶשֶׁת, σαρξ), *gees* (πνεύμα, πνεύμα) in die Ou sowel as die Nuwe Testament voorkom. Hy dui aan dat elk van hierdie woorde baie verskillende betekenis het en ook oorvleuel in betekenis en dat dit uiters eklekties sou wees om 'n enkele, vaste betekenis aan enige van hierdie woorde toe te ken. Van groter belang is dat die mens as 'n eenheidswese beskryf word wat in verhoudings staan. Die Bybel is nie 'n sielkunde handboek waarin die mens in tegniese terme beskryf word nie en om dit so te hanteer, is 'n misbruik wat die bedoeling van die Bybel misken. Hy sluit sy ondersoek soos volg af:

Om dus saam te vat sou ons kon sê dat die ondersoek na die verskillende sentrale begrippe vir die mens in die Bybel ons leer dat die mens 'n enkelvoudige wese is en nie 'n saamgestelde wese nie. Hierdie begrippe bedoel nie verskillende dele waaruit die mens bestaan nie, maar verskillende funksies en ervarings van die mens, en dikwels die hele mens, wat elke keer vanuit 'n besondere gesigspunt of hoek benader word (König, 1993:229-230).

5.7.1 Sielsorg en mensbeskouing

Benner (1998) dui aan dat daar 'n herwaardering van pastorale sorg as *sielsorg* is. Hierdie oplewing in belangstelling hang saam met 'n groter postmoderne openheid vir die mens as méér as 'n rasionele wese. Dit is egter 'n vraag of dit sonder meer 'n wins is om weer die kategorie van "siel" op te neem, ten spyte van die lang tradisie van pastorale sorg as sielsorg. König (1993:199-209) dui tereg aan dat die woord *siel* 'n ingeburgerde, maar onbybelse betekenis gekry het om die hoër, belangriker, onsterflike, innerlike deel van die mens aan te dui, teenoor die laer, minder belangrike, sterflike, uiterlike liggaam. Benner (1998:11-13; 51-63) neem posisie in teenoor hierdie dualisme. Die oplewing van belangstelling in die siel is deel van die groter herlewing van belangstelling in spiritualiteit

wat weer deel is van die groeiende postmoderne lewensgevoel. In narratiewe terme sou ons van die belangstelling in die siel praat as 'n herwaardering van die mens se vermoë om in 'n verhouding met 'n transendente God te tree, en nie soos Benner (1998:109) wat van die geestelike dimensie as die kern van menswees praat nie. Ons sou verkies om in relasionele terme te praat en nie in essensiële terme nie.

Sielsorg gaan nie alleen oor die mens se spirituele dimensie nie, maar oor die hele mens. Dit maak deel uit van die postmoderne spiritualiteit van heelheid (Rossouw, 1995:81). Nietemin is die spirituele die fokus van sielsorg (Benner, 1998:109). Benner (1998:13) is van mening dat die nuwe belangstelling in die siel 'n ontmoetingspunt tussen die psigologie en die spirituele daarstel. Hy sê dat sielsorg 'n omvattende betekenis moet hê en nie alleen moet fokus op die spirituele nie: "*Christian soul care does not focus on some narrow spiritual aspect of personality but addresses the whole person*" (Benner, 1998:34). Daarom moet sielsorg ook 'n terapeutiese dimensie hê wat aandag skenk aan heelwording as 'n proses waarby die hele mens betrokke is, maar wat eksplisiet aandag gee aan die spirituele dimensie van die mens (Benner, 1998:111).

5.8 DIE SELF EN SY POTENSIAAL

Die konsep van 'n leë self kan nie net so oorgeneem word in die pastoraat nie, maar dit help ons wel om die mens met sy potensiaal te herontdek. In pastorale terapie kan dit gebeur, onder die invloed van bepaalde dominante lyne in sowel die teologie as die psigoterapie, dat die self gesien word as beperk en gekristalliseer, 'n gevangene van die verlede. 'n Narratiewe teologiese perspektief op die mens wil oog hê vir die moontlikheid tot vernuwing en groei in elke mens. 'n Mens se verlede bepaal hom/haar nie volslae nie, 'n mens kan sy/haar self-narratief herkonstrueer, verhoudings kan herstruktureer word en 'n nuwe toekomsverhaal kan verbeel word. Hierdie moontlikheid tot vernuwing lê op twee vlakke: aan die een kant is dit deel van God se algemene genade aan alle mense dat mense kan verander en herstel, en aan die ander kant is daar die radikale vernuwing wat nie 'n immanent menslike potensiaal is nie, maar die resultaat van God se besondere ingrype in mens se lewe. Die potensiaal van die gelowige om sy/haar lewensverhaal te herkonstrueer hang saam met die nuwe verhaal wat aan gelowiges toegeken word deur hulle verbondenheid met Christus.

5.8.1 Die potensiaal tot goed en kwaad

Die mens het inderdaad geweldige potensiaal, en hierdie potensiaal sluit die moontlikheid in tot sowel goed as kwaad, tot vernuwing en skade, tot opbou en afbreek. Om die realisering van die moontlikhede van die self sonder meer as groei in 'n positiewe sin te beskryf, hou nie rekening met die sonde en die omvattende werking daarvan in hierdie werklikheid nie. Die gereformeerde beeld van die gelowige se lewe voor God is 'n gemengde beeld wat oog het vir sowel die positiewe, vir afhanklikheid van en gehoorsaamheid aan God, as die negatiewe, vir sonde en eiewilligheid (Richards, 1987:39).

In 'n pastoraal narratiewe beskouing kan ons ook baie moeilik vrede maak met die radikale etiese pluralisme van die post-modernisme wat dit aan elke persoon oorlaat om self te besluit wat goed en reg is. Teenstellende etiese norme en waardes kan nie maar bloot naas mekaar geplaas word asof almal ewe geldig is nie. Die uitdaging aan narratiewe pastorale terapie is juis om die meta-narratief van die Christendom met die waardes wat daarin opgesluit lê, op sinvolle wyse te laat meesprek in die ko-konstruksie van die self.

5.9 VOORTGAANDE ONTWIKKELING

In 'n Bybels verantwoorde mensbeskouing moet ons ook erns maak met die mens se vermoë om vorentoe te beweeg. Verskillende beelde word in die Nuwe Testament gebruik om hierdie voortgang aan te dui. Die organiese beelde van vrugdra, groei en ontwikkeling na volwassenheid of rypheid is prominente beelde, en word aangevul met beelde van heiligmaking as voortgaande proses en om toe te neem in liefde (Richards, 1987:22-27). Van groot belang vir hierdie studie is die klem wat geplaas word op voortgaande groei as iets wat in verhoudings gebeur. Die verhouding met God as Vader, Seun en Heilige Gees, met ander gelowiges, met mense buite die geloofsgemeenskap, met die skepping is almal verhoudings wat inspeel op die proses van groei en ontwikkeling. Die volgende perspektiewe op volwassenheid en groei illustreer hierdie punt:

- Die einddoel waarna Christene streef, is die beeld van drie-enige God.

God is the prototype of Christian maturity. The *telos* of Christian living is the living God. ... The belief in the Holy Trinity, one God in three persons, Father, Son and Holy Spirit, is something that can only be understood experientially in one's relationship with God in

worship: it involves not only human imagination and intellectual speculation, but our encounter with the divine (Kao, 1988:10).

- Die verhouding met Jesus Christus is in besonder die sentrale en leidinggewende verhouding vir groei na volwassenheid:

Jesus is the key to Christian spirituality in several senses. Jesus is our leader: His example shows us that spirituality is expressed in living a human life in this world. Jesus is our source: only union with Jesus provides the power for the spiritual life. And Jesus is our model: the New Testament consistently directs us to become like him (Richards, 1987:56).

- Die groei as gelowige is nie iets wat in isolasie plaasvind nie, maar in die verhouding met ander gelowiges: *"Christian growth, however, is not automatic, nor are believers passive in the process. Christians are to feed on God's Word (1 Peter 2:2; Heb. 5:11-14) and to be rooted deeply in relationships with others in the community of faith"* (Richards, 1987:23).
- Volwassenheid as Christen is nie iets wat slegs te doen het met die groei van die individu nie, maar het 'n korporatiewe dimensie: *"Christian maturity has a corporate sense that refers to the maturity of the church as community. It signifies the growth of the church toward its unity and participation in the fullness of Christ who is the head of the church in common trust and obedience"* (Kao, 1988:13).
- Fowler (1988) dui aan dat in verskillende fases van geloofsontwikkeling verskillende verhoudings deurslaggewende rolle speel. In die intuïtiewe-projektiewe fase speel identifikasie met Bybelse karakters byvoorbeeld 'n belangrike rol. Deur na hierdie verhale te luister en deur identifikasie met ouer mense in die geloofsgemeenskap wat in hulle eie lewens gestalte gegee het aan 'n bewussyn van hulle roeping, ontwikkel kinders 'n eie deelname aan 'n plaaslike etos van roeping en antwoord (Fowler, 1988:20). In die konjunktiewe fase weer is daar byvoorbeeld 'n herwaardering van die vreemdeling:

Persons have begun to learn to acknowledge and live with their strangers within - their own spirit and unconscious life. Having an experience of the disclosure and concealment of God in revelatory traditions, they begin to encounter the religious traditions of others

as strangers that may be sources of new depth of insight and of correction in our appropriation of our own traditions (Fowler, 1988:28).

Die narratiewe benadering vra, soos reeds aangetoon, bepaalde belangrike vrae oor die konstruksie van lewensfases. Die probleem is dat die klem eensydig val op die universeel menslike ten koste van die eiesoortige en individuele en dat dit die fases 'n normatiewe karakter kry asof dit noodsaaklik is om deur hierdie fases te beweeg vir 'n persoon om volwasse te word. Hierdie kritiek is geldig en word in ag geneem. Die belang van Fowler se model is egter dat hy aantoon dat verskillende verhoudings inspeel op die geloofsvorming van 'n persoon en dat daardie verhoudings verander deur die loop van 'n persoon se lewe. Hierdie verhoudings het 'n invloed op die wyse waarop 'n persoon met God in verhouding staan..

- Die inwoning en werk van die Heilige Gees is deurslaggewend vir die voortgaande groei van gelowiges (Richards, 1987:31). Die verhouding met die Heilige Gees is 'n instaatstellende verhouding.

Die groei na volwassenheid is nie iets wat vanselfsprekend met 'n inherente wetmatigheid plaasvind nie (teenoor evolusionistiese beskouings), maar is iets wat gebeur as die individu hom/haarself inspan en daarop toelê. Daar is by elkeen van die beelde wat voortgaande ontwikkeling aandui, 'n element van menslike verantwoordelikheid: "... while God is the source and initiator of each positive quality in the believer, there is at the same time clear human responsibility. (Richards, 1987:29).

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die nuwe mens nie iets staties is nie, maar die moontlikheid het om te groei en te ontwikkel. Omdat die mens 'n verhoudingswese is, speel verhoudings 'n deurslaggewende rol in hierdie prosesse van groei. Die verhouding met die Drie-enige God, maar ook verhoudings met ander gelowiges en ook mense buite die geloofsgemeenskap speel 'n rol in die voortgaande konstituering van die self. Ons moet wegkom van die idee dat persoonlike groei 'n individualistiese of intra-psigiese proses is.

6. ENKELE KRITIESE OPMERKINGS

Die groot wins van 'n beskrywing van die self vanuit 'n narratiewe perspektief, is dat hulle duidelik uitwys dat die self nie 'n vaste, gekristalliseerde gegewe binne 'n persoon is nie. 'n Beskouing van die self as iets vas en gekristalliseer is 'n hindernis daarvoor dat 'n persoon

kan verander en in nuwe omstandighede nuut kan optree. Die narratiewe beskouing wil klem lê op die potensiaal van die self: 'n persoon dra in hom/haarself die moontlikheid tot nuwe keuses en nuwe gedragspatrone.

Daar is egter ook bepaalde probleme met hierdie siening.

- Sommige teoretici (Rosenbaum & Dyckman (1995), Cushman (1990)) sien die self as leeg, as suiwer potensiaal. Dit is 'n ooreenvoudiging van die effek van die self se geskiedenis en van die selfnarratief. Die verlede-verhaal van die self het tog 'n bepaalde invloed op die gedrag en keuses wat die self maak. Rosenbaum en Dyckman het die konsep van die self as iets wat leeg is, uit die Boeddhisme geleen, en kan nie sonder meer in 'n pastoraal narratiewe beskrywing van die self oorgeneem word nie. Müller (1996:111) se siening van die verlede-verhaal as identiteitsgewend is myns insiens teologies beter verantwoord. Die konstruksie van 'n nuwe toekomsverhaal vind plaas in die onthou en herinterpretasie van die verlede-verhaal (Müller, 1996:114)
- Rosenbaum en Dyckman se siening van die self gaan uit van die onbeperkte potensiaal van die mens. Dit het geen oog vir die mens se sonde en gebrokenheid en die beperkinge wat dit inhou nie. 'n Bybels verantwoorde siening van die mens wat oog het vir die gebrokenheid en sonde van die mens is myns insiens nie alleen 'n meer realistiese beskouing van die self nie, maar ook 'n meer genadige.
- 'n Groot winspunt van die selfbeskouing van White (White & Epston, 1990) is die klem op die effek van meta-narratiewe op die wyse waarop mense hulle selfnarratiewe konstrueer. Keuses oor die self word in die regte lewe baie sterk beïnvloed deur die waardes wat aan die werk is in die sosiale en godsdienste meta-narratiewe waarbinne die self hom/haarself bevind. Ook die gesinswaardes en motto's het 'n invloed en funksioneer dikwels op 'n voorbewustelike vlak. Om te sê dat die self leeg is, is 'n teoretiese uitspraak, die praktyk van mense se lewens lyk anders. White se siening van die meta-narratiewe (in navolging van Foucault) is myns insiens egter eensydig krities. Meta-narratiewe is nie net beperkend en onderdrukkend nie, maar ook identiteitsvormend. Patton (1993) en Gerkin (1997:99 e. v.) se klem op die geloofsgemeenskap is 'n belangrike perspektief op een van die meta-narratiewe waarbinne die self vorm kry.

- 'n Verdere gevaar van 'n radikale sosiale konstruksionisme, wat ook opgesluit lê in die postmoderne wêreldbeeld, is dié van versplintering. In die postmoderne wêreld word waarhede bloot naas mekaar gesien en daar is geen voorkeur van een waarheid bo die ander nie. Die verlies van 'n meta-narratief wat as samebindende en rigtinggewende krag in die werklikheid werk, lei tot 'n verlies aan vashouppunte in die wêreld. Hierdie pluralisme kan lei tot 'n gevoel van versplintering. Daarteenoor is daar tog ook koherensie in die self, 'n koherensie wat in die self-narratief gevind word. Hieroor meer in die volgende hoofstuk wanneer daar oor integriteit gehandel word.
- Thiselton (1995:61) se aansluiting by Dilthey se hermeneutiese verstaan van die self maak 'n belangrike bydrae daarin dat dit ruimte wil gee vir sowel die universele as die unieke van die self. Genot (1996) gebruik ook hierdie dubbele verstaan van die self wanneer sy verhale van persone in terme van narratiewe teorie analiseer: *"Every story is like all other stories in some aspects, like some other stories in other aspects, and like no other stories in other aspects ..."* (Genot, 1996:152). Die gedeelde aspekte is uit die aard van die saak konstruksie wat gebruik word om die gegewens te orden, maar dit gee tog die ruimte om struktuur te gee aan die verhaal wat geïnterpreteer word. Sonder sodanige kategorieë is dit onmoontlik om die universele en die unieke van die selfnarratief te herken: in die interpretasie van die narratief geld dit as voorveronderstellings wat toegang gee tot die verstaan van die geheel sowel as die dele van die verhaal. Dit gee die agtergrond waarteen die unieke van die selfnarratief verstaan word.