

Vragen als appèl

Enkele aspecten van hulpverlening

door C. E. M. Struyker Boudier

In deze bijdrage wil ik proberen enig licht te werpen op de betekenis van *vragen* in de hulpverlening, inzonderheid in het psychotherapeutisch gebeuren. Een volledige beschrijving van communicatie als appèl en van vragen als verhouding waarin dit appèl op zo'n bijzondere wijze doorklinkt, kan hier niet worden ontwikkeld, niet omdat het voor de hulpverlening niet belangrijk is, maar uit plaatsgebrek. Over bepaalde, met name meer technische aspecten van de relatie als vraag en de vraag als relatie in het vraag-verkeer tussen hulpverlener en hulpbehoevende is in de literatuur wel gesproken, maar er is nog weinig zicht op zekere 'dieptedimensies' die hier m.i. ontwaard kunnen worden. Deze hangen alle op enigerlei wijze samen met de vraag achter de vraag, met het in elk vragen besloten beroep op de beschikbaarheid van de aangesprokene.

Vragen om hulp

Vragen is een vorm van aanspreken van de ander, die op ongelijkheid lijkt te berusten. Wie vraagt, betoont zich de *mindere* van degene tot wie de vraag gericht wordt, immers hij betuigt zo zijn niet-weten, niet-hebben of niet-kunnen, alsook zijn verwachting dat de aangesprokene wel heeft, weet of kan wat van hem gevraagd wordt. Een treffend getuigenis van deze verhouding van ongelijkheid bij de vraag om hulp is te vinden in de dissertatie van Hageman-Smit¹. De positie van de cliënt in de structuur van de hulpverlening blijkt veelal ondergeschikt aan die van de hulpverlener. Dit komt niet zozeer door de hulpbehoevendheid van de cliënt alswel door de structuur zelf, die is gebaseerd op het beginsel van begunstiging. De cliënt kan geen *rechten* doen gelden op hulp, maar moet deze — zoals elk antwoord op een vraag of inwilliging van een verzoek, dus honorering van een appèl — als blijk van 'liefdadigheid' aanvaarden. Dit zal nog versterkt wor-

* Schrijver is hoofd van de afdeling Wijsgerige Antropologie van het Filosofisch Instituut en van het Psychologisch Laboratorium van de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

den, niet alleen in geval de cliënt behoort tot een maatschappelijk lager gewaardeerde categorie dan de hulpverlener, maar ook doordat de hulpverlener geldt als deskundige, d.i. als degene die het nu eenmaal beter weet, om nog maar te zwijgen van andere eigenschappen die hem min of meer magischerwijze worden toegedicht. De verschillende vormen van ongelijkwaardigheid tussen partijen maken dat de hulpverlener een bijkans onbetwist recht tot vragen heeft i.t.t. zijn cliënt, terwijl de cliënt een eveneens zelden betwiste plicht tot antwoorden heeft i.t.t. de hulpverlener. Dat de cliënt hierdoor gedwongen kan worden om door hem niet geapprecieerde vragen uit de weg te gaan — hetgeen de hulpverlener dan uitlegt als 'weerstanden' zoals we zullen zien —, wordt misschien toch teveel onderschat of zelfs miskend.

Vragen willen gehoord worden. Door tot iemand te spreken, bevestig ik hem over het algemeen een zeker vertrouwen², zelfs nog als ik hem eventuele gevoelens van haat en afkeer toevertrouw: dat is altijd nog meer dan hem in het geheel niet meer aanspreken. Door een vraag tot iemand te richten, a fortiori een vraag om hulp, maak ik hem niet alleen deelgenoot van mijn onwetendheid of onvermogen, maar geef ik ook de hoop of verwachting te kennen dat hij er iets aan kan doen en ook zal doen als hij daartoe in staat is. Zeker, de vraagsteller heeft ook plichten; zo moet hij *echte* vragen stellen, dus daadwerkelijk antwoord willen krijgen, zonder nochtans de zin van dat antwoord bij voorbaat vast te leggen. Een wezenlijk moment van het therapeutisch leerproces bestaat in het leren stellen van steeds betere, d.i. gerichte en terzake-zijnde vragen.

Relevant nu is dat wij tot de ander sprekend, inzonderheid in de vraagvorm, hem op diens aandacht en welwillendheid aanspreken. De vrager doet een beroep op diens tijd uiteraard, maar ook op diens kennen en kunnen. Wie iets *aan* iemand vraagt, vraagt tevens iets *van* hem, hetgeen ongetwijfeld een van de redenen is waarom niet *zomaar* iets aan willekeurig wie gevraagd mag worden³. We moeten hier twee momenten onderscheiden. Het eerste heeft betrekking op het lenigen van de actuele nood van de spreker, het tweede op de ander zelf die vragend aangesproken wordt. Tegenover de asymmetrie in deze relatie, die wij geconstateerd hebben in het zicht op de hulpverleningsrelatie als relatie van afhankelijkheid, zouden wij nu een precies omgekeerde asymmetrie willen stellen. Het aanspreken van de kennis en kunde van de ander is een aanspraak maken en zelfs aansprakelijk stellen, waartoe de hulpbehoevende *gerechtigd* is krachtens zijn nood zelf. Zo althans zou ik niet alleen een authentiek joods religieus erfdeel⁴ willen verstaan, maar ook de natuurlijke ervaring van mensen die zich absoluut, in geweten, spontaan *verplicht* weten ten overstaan van noodlijdenden. De 'roep om gerechtigheid' (Levinas) van de hulpbehoevende legt de verantwoordelijkheid voor beantwoording van diens roep, vraag, klacht, of welke vorm zijn aanspraak ook moge aannemen, in handen van de aangesprokene. Deze asymmetrie bestaat hierin dat de vrager niet weet,

niet heeft, niet kan etc., terwijl de aangesprokene *moet* antwoorden. Een woord dat geen wederwoord oproept en dat leeg terugkeert naar degene van wie het is uitgegaan (Jes. 55, 10-11) *voltooit* de schuld van wie reeds in staat van beschuldiging is gesteld door het lijden van wie hem aanspreekt. In dit licht is vragen niet alleen maar een spannend emotioneel gebeuren aan de kant van wie vraagt, noch ook een wezenlijke trek van elk menselijk ervaren en denken, maar een existentiële aangelegenheid waarin de aangesprokene met heel zijn zijn betrokken raakt.

Een en ander geldt uiteraard van begin tot eind voor alle mensen aan wie een vraag gesteld wordt. Als professionele hulpverleners — psychotherapeuten en zielzorgers, maatschappelijk en medische werkers — de lasten van verantwoordelijkheid als aangesprokene afschuiven, onttrekken zij zich aan de verplichtingen die het vragend aangesproken worden met zich lijkt te brengen. Het geldt voor de samenleving in haar geheel: in haar instellingen zal deze tot uitdrukking moeten brengen dat zij het recht op hulp ernstig neemt en de daarin vervatte roep om gerechtigheid verstaat. Het vraag- en antwoordspel van hulpverlener en hulpbehoevende zal evenwel in het volgende dienen als voorwerp van beschrijving en analyse. Daarin schijnt m.i. op een geheel specifieke wijze die ethische en antropologische dimensie van vragen door. Niet de liefdadigheid van de ander wordt gevraagd door wie in nood verkeert, maar diens professionele kundigheid, en daardoorheen wordt diens beschikbaarheid op de proef gesteld.

Vragen van de cliënt

De cliënt stelt talloze vragen. Deze kunnen vooreerst betrekking hebben *op* derden, maar ze kunnen ook *aan* derden gesteld worden, bijv. aan de partner-medecliënt in geval van relatie-, gezins- en groeps-therapieën. Deze vragen kunnen vele intenties vervullen⁵, zoals het verwerven van feitelijke kennis en daadwerkelijk inzicht, afleiding van de aandacht van eigen problemen, indruk maken, aandacht trekken etc. Dan zijn er de wedervragen aan het adres van de therapeut, welke een uitdaging kunnen vertegenwoordigen, maar ook een vraag om nadere precisering van diens bedoelingen, of de functie van tijdwinnen kunnen vervullen. Al deze intenties of functies kunnen uiteraard ook meespelen in vragen van de cliënt die betrokken zijn op de hulpverlening, de hulpverlener of de cliënt zelf.

In bepaalde hulpverleningsrelaties — m.n. de psychotherapeutische — kan de cliënt op velerlei wijzen vragen *om* de therapeut. Heel de kwestie van de overdracht c.q. van de affectieve binding van de cliënt kan vanuit dit perspectief worden belicht. Er wordt een vragend beroep gedaan op de aandacht en genegenheid van de therapeut, met alle schakeringen die daar zijn tussen een open vraag, een dwingende eis of een verleidingsmanoeuvre. Het is een vragen, zoal niet om zijn lijfelijke aanwezigheid dan toch om diens algehele beschikbaarheid voor de cliënt. Dat de therapeut

wellicht geheel en al aanwezig is voor de cliënt, doch nimmer zo totaal beschikbaar als in relaties van authentieke liefde en vriendschap het geval is, blijkt in vele gevallen niet de minste vragen en problemen op te roepen bij de cliënt. Het is vooral de psychoanalyse geweest die dit heeft onderkend. Weerstaan we hier de verleiding om Freuds interpretatie van het mens-zijn zelf als vraag aan de orde te stellen⁶, maar laten we wel wijzen op de ongehoorde vondst van Freud, t.w. de behandeling van de overdrachtsliefde als *techniek*, waarvan de pointe bestaan in het gebruiken van deze relatie *zonder eraan te voldoen*⁷. De psychoanalytische behandeling moet zich voltrekken in een toestand van frustratie en onthouding: daarbij mag de vraag van de analysandus, tot uitdrukking komend in de overdrachtsliefde (en van de analyticus, zich manifesterend in de tegenoverdracht), noch gelochend of gebruskeerd worden, noch ook beantwoord!

Maar ook buiten specifieke psychotherapeutische hulpverleningsrelaties, waar vragen om de therapeut en overdrachtsverschijnselen geen of een minder belangrijke rol spelen, vraagt de cliënt om een daadwerkelijke erkenning van zijn verlangen. Denken we aan het bekende medische principe: *videant ut videantur*. Wie dat te ver vindt gaan, herinneren we aan de frustraties van zo menig patiënt omdat 'dokter' geen tijd bleek te hebben. En wie ergert zich niet aan de maatschappelijk of pastoraal werker, of gewoon de baas of ieder ander die in vertrouwen wordt genomen, die niet beschikbaar blijkt, die er niet eens voor gaat zitten om te luisteren naar wie hem aanspreekt. Niet zozeer de kwestie of de gevraagde hulp al dan niet verleend wordt blijkt in het geding, alswel de bereidheid om er te zijn voor wie de hulp vraagt. Aan het slot van deze bijdrage komen we hierop terug: concentreren we ons nu op enkele wisselvalligheden die verbonden zijn met het vraaggedrag van de hulpbehoevende.

Vooreerst komen in aamerking de vragen, die betrekking hebben op wat de cliënt te vragen geeft, zijn 'probleem', d.i. datgene waardoor hij zich in vraag gesteld voelt omdat het niet consooneert met zijn ervaringen en verwachtingen. Het is hem, letterlijk, voor-geworpen en de kwestie is nu hoe het voorgelegd wordt en wat ter sprake komt. Waar de gevraagde iemand is met wie de vrager op voet van vertrouwelijkheid leeft, zal dit over het algemeen weinig problemen opleveren. Complicaties treden vaak op, waar men zijn vraagstuk kwijt moet aan een volslagen onbekende, a fortiori wanneer men niet of nauwelijks gewend is om over zijn problemen te spreken. Dijkhuis⁸ wijst erop dat ook m.b.t. het aansnijden van de problemen de verwachtingen van de cliënten divergeren. Sommigen verwachten dat de hulpverlener zal beginnen met vragen stellen, kennelijk ervan overtuigd dat deze het beste weet wat allemaal van belang is. Interessant is in dit verband de typologie van Sullivan⁹: aan de ene kant zijn er uiterst responsieve mensen die goed inspelen op de vragen van de hulpverlener, terwijl er aan de andere kant mensen zijn die door een panische angst bevangen worden als hen vragen worden gesteld.

Wat hiervan zij, het komt ook voor dat de cliënt zelf het initiatief in handen neemt (en probeert te houden): hij introduceert ongevraagd zijn problemen, om een veelheid van redenen die hier minder ter zake zijn.

White e.a.¹⁰ hebben gevonden dat, hoe meer cliënten hun problemen zagen in samenhang met de relationele sfeer, zoveel te minder zij spraken over eventuele lichamelijke klachten. Het omgekeerde bleek ook het geval. De hulpvrager zal zijn probleem dus belichten vanuit zijn visie op de aard of de oorzaak ervan, — hetgeen al heel wat meer is dan de cliënt die nog geen enkel benul heeft van wat eraan mankeert. Dat er allerlei vorderingen mogelijk zijn in de uiteenzetting van de problemen van de hulpbehoevende, is een bekend verschijnsel. Dit kan een therapeutisch geïnduceerd groei-verschijnsel zijn: met het toenemen van inzicht in een kwestie neemt ook de mogelijkheid tot het stellen van meer en juister vragen erover ongetwijfeld toe; dit is inherent aan de dialectiek van weten en niet-weten die voor vragen constitutief is¹¹. Het kan echter ook een blijk van toenemend vertrouwen van de hulpvrager in de hulpverlener zijn: het zien van het probleem gaat dan vooraf aan het uitspreken ervan. Ik stel dit zo expliciet om niet bij voorbaat ten prooi te vallen aan verklaringen die een en ander ofwel op rekening van de therapie, ofwel op die van de weerstand schrijven.

Tenslotte is daar een genre van vragen dat vanwege het belang ervan speciale aandacht vergt. Het zijn over het algemeen vragen die samenhangen met of opduiken uit wat Jaspers¹² de grenssituaties noemt. Deze hebben alle op een of andere wijze te maken met de zin van het bestaan. Dit bestaan wordt in lijden en dood, schuld en falen, strijd en wanhoop hoogst *fragwürdig*: het zijn ware beproevingen waarin het subject fundamenteel in vraag wordt gesteld.

Zinsvragen

Op onrechtstreekse wijze kunnen in somatische, psychische en sociale problemen van de hulpvrager zich vragen manifesteren m.b.t. de zin van het eigen zijn, maar ze kunnen met name ook in critische levensfasen of speciale levenssituaties rechtstreeks ter sprake komen, al dan niet ofwel in meerdere danwel mindere mate gepaard gaande met lichamelijke en psychische moeilijkheden. Of we dit soort vragen nu 'metafysisch', 'filosofisch' of 'religieus' noemen, is van minder belang dan dat ze betrekking hebben op de grote levensvragen die mensen van oudsher achtervolgd hebben. Ze schijnen zich des te erger te doen gevoelen naarmate het levensklimaat minder algemeen erkende antwoordpatronen te bieden heeft, maar ook waar de samenleving slechts bepaalde antwoordmogelijkheden verdraagt. Ze krijgen een existentieel karakter in de mate waarin ze in eerste persoon enkelvoud gesteld worden: 'wie ben ik?', 'wat moet ik (nog) geloven?', 'wat moet ik doen?', 'wat heb ik nog te hopen?', 'wat is er met

mij aan de hand?' etc. De vraag naar (de zin van) het eigen 'zijn' vormt de kern van menig psychotherapeutisch en ook pastoraal hulpverleningsproces. Beperken we ons tot deze twee vormen van 'antwoord' en beginnen we met de pastorale hulpverlening.

Onder pastorale hulpverlening c.q. het pastorale moment in niet door pastors verleende vormen van hulp versta ik al wat te maken heeft met wat vanouds zieleheil, geestelijk leven, godsdienst, geloof wordt genoemd. Hier komen, rechtstreeks of zijdelings, de 'laatste vragen' aan de orde, niet zozeer in de gestalte van een filosofisch of theologisch debat, noch ook van een exegetisch of moralistisch gesprek alswel in de vorm van een 'lijden aan het leven', van een 'bestaansnood' waarin de hulpverlener betrokken wordt. Toch zijn het filosofische en theologische debat, exegese en moraal in deze samenhang niet van belang ontbloomd, niet zozeer omdat elementen ervan in het gesprek aan het woord kunnen komen alswel omdat zij in toenemende mate langs verschillende wegen aan het licht hebben gebracht hoeveel problemen zijn verbonden met de beantwoording of zelfs met de formulering van levensvragen.

In hun fijnzinnige kanttekeningen bij de analyses van pastorale gesprekken, *'Wacht bij het woord'*, omschrijven Andriessen en Zandbelt¹³ de pastorale relatie als diaconale hulp of christelijke dienst aan de ander. Ze ontleent haar specificiteit aan de gezondmaking en uitgroei van het geloof, doch dit zal in talloze gevallen verlopen langs het bewerken van communicatie over de levensgebeurtenissen en alle vragen die deze oproepen. Geloofsvragen in engere zin kunnen op de achtergrond blijven, maar de godsdienst vormt wel de horizon van de relatie: men kiest niet toevallig een 'zielzorger'. Het doel van deze vorm van steun is ook 'de ervaring van zin op te roepen', waarbij 'het aanbod van de gesprekspartner bij de pastor appelleert op zijn godsdienstige en gelovige inzichten en gevoelens', aldus de auteurs. We komen hierop terug: concentreren we ons nu op de twee manieren waarop over pastorale hulpverlening kan worden gedacht. Enerzijds is daar de opdracht een oplossing te vinden voor bepaalde problemen die zijn gerezen, anderzijds de opdracht mensen hulp te bieden om zo met de gebeurlijkheden des levens om te gaan, dat deze tot heil strekken van de hulpbehoefte. Dat de betrokkene er in zijn totaliteit een betere mens op moet worden, wil zeggen dat hij deze gebeurlijkheden en zijn omgang ermee gelovig ziet en evalueert. Voorbeelden van Christus zelf analyserend, betekent dit minder de toepassing van een welomschreven dogmatische of moralistische visie dan het vinden van de betekenis van een gelovige visie voor het leven van betrokkene. Het gaat veeleer om een appèl om de juiste weg te gaan, d.i. zich open te stellen voor het heden en de toekomst en de vervulling van de persoonlijke bestaansopdracht, dan om een hangen aan het verleden en een beklijven in het kwaad dat is geschied. Een en ander verlost de pastor van de functie om op te treden als scheidsrechter, problemsolver, a fortiori als moralist, zodat hij kan worden tot degene die

een beroep doet op de *metonoia*, d.i. op een innerlijke omwenteling n.a.v. de actuele situatie. Dat het hier gaat om een ander soort hulp dan de cliënt dikwijls vraagt, is een zaak waar we straks op terugkomen. Dat de pastor daarbij onder geen beding zijn eigen wijze van bestaan van zin en geloof mag opdringen is een andere, in deze samenhang van ons betoog uitermate belangrijke zaak. Hij kan en mag deze hooguit als alternatief aanbieden, zodat er een appèl van uit kan gaan op de ontplooiingsmogelijkheden van de ander. Andriessen en Zandbelt beklemtonen dat de pastorale hulpverlener hierdoor verplicht is, niet alleen om op grondige wijze zijn eigen visie te herkennen, maar ook te erkennen dat het slechts *zijn* visie is. Verabsolutering en opdringen van de eigen belevingen en interpretaties belemmert de geestelijke zelfverwerkelijking van de ander, maar doet ook de vrijheid van de kinderen Gods op fundamentele manier tekort.

Van het vele dat hier in het geding is, wil ik twee zaken naar voren halen. De eerste is dat de hulp van de pastor erop gericht moet zijn om de ander zo onafhankelijk mogelijk te maken. De aanvankelijke afhankelijkheid met alle asymmetrie van dien, kan bij intensivering van de relatie verkeren in wederkerigheid en wel als gevolg van het deelnemen aan de geschiedenis van de hulpbehoevende, waarmee ook de pastor zelf geholpen is. De tweede is dat een en ander slechts bewerkt kan worden, indien de pastor afziet van elk dogmatiserend en moraliserend antwoord. Dogma's en decreten zijn zelden datgene wat de cliënt behoeft, zeker waar hij erom vraagt. Het kunnen antwoorden in algemene zin zijn, maar dan blijft de vraag op welke wijze ze dat kunnen zijn voor deze mens die hulp behoeft, vaak ook nog bestaan, omdat hij kapot is gegaan aan dogma's en zedewetten. Maar er is nog een andere reden. Het ware filosofische denken instaureert een fundamenteel vragen dat zich juist met betrekking tot de ultieme vragen tot een definitief, algemeen geldend antwoord onmachtig weet. Zowel de positivist als de existentialist werpt hier het vragende subject op zijn eigen bestaan terug: alleen het lijdende en strijdende subject zal *zélf zijn* antwoord moeten zoeken en eventueel kunnen vinden. Nooit zal het de hulpverlener kunnen en mogen zijn, die hier aan de hulpverlener *het* antwoord aanreikt, niet alleen uit respect jegens de ander, maar ook omdat het aanreiken van *het* antwoord — zo het al bestaat op een voor ieder eenduidige wijze — hem zou terugstoten in de vervreemding die hem de vraag naar *het* antwoord heeft doen stellen. Dat ontnemt aan het gezamenlijk pogen tot articulatie van gedachten en gevoelens dienaangaande niet zijn zin. Waarover men niet kan spreken, daarover hoeft men nog niet persé te zwijgen. In dit spreken vervult de mens niet alleen 'de wil tot zeggen', de 'intention significative' (Merleau-Ponty) die hij *is*, maar bevrijdt hij ook de duisterheid van zijn ervaren en zoeken door deze aan het woord te laten komen, zelfs al zouden we hier — naar de woorden van o.a. Wittgenstein en Jaspers — tegen de grenzen van onze taal aanrennen. Ik zie het pastorale gesprek c.q. het pastorale element in

het psychotherapeutisch gesprek veeleer als plaats waar zin kan worden verleend dan als plaats waar definitieve waarheden worden verworven. Vragen moet men kunnen uithouden, zegt Heidegger ergens: *'Fragen können heisst warten können, sogar ein Leben lang'. 'Das Fragen ist die echte und rechte und einzige Weise der Würdigung dessen, was aus höchstem Rang unser Dasein in der Macht hält'*¹⁴. Dit vragen is zelf een 'antwoord' op het appèl dat uitgaat van wat de filosofie het *Zijn* noemt, wat in de religieuze beleving verschijnt als het heilige en noumenale en wat de gelovige als God (h)erkent. Dat uithoudingsvermogen, dat geduld of die lijdzaamheid lijkt mij de gezonde kern van het 'animal metaphysicum' en 'animal religiosum'. Misschien vormt de aanvaarding hiervan de eindterm en het doel van het pastorale element in iedere hulpverlening.

'Wie ben ik?'

Juist in samenhang met het vragen van de cliënt en het antwoorden van de hulpverlener ontmoeten we frustratie. Bierkens¹⁵ wijst op de paradox, dat mensen weerstanden kunnen vertonen jegens de implicaties van de hulp waarom ze zelf gevraagd hebben, m.n. waar dit ligt op psychologisch vlak. De verandering die men wil, wordt als het ware onbewust geboycot, omdat men geleid wordt over wegen die men niet aandurft. Dit patroon probeert de hulpverlener te doorbreken met zijn vragen of vooral door het antwoord op menige vraag van de cliënt schuldig te blijven. We wezen reeds op de frustrerende onthouding van de de therapeut, waar overdracht in het spel is. We ontmoeten een element van bevrijdende frustratie, waar de zielzorger en ook de filosoof het vinden van het antwoord op levens- en zinsvragen, op geloofs- en zedekwesties terugspeelt naar degene die ze stelt. Deze paragraaf heeft betrekking op de principiële onbeantwoordbaarheid van de vraag 'wie ben ik?'. De meerzinnigheid van deze vraag verdient nadere aandacht, niet alleen met het oog op de specifieke vraagstellingen van deze bijdrage, maar ook in verband met de algemene vraagstelling van 's mensen zelfrealisatie.

Terecht wijst Uleyn¹⁶ erop, dat ieder van ons eigenlijk zijn hele leven lang bezig is met de vraag 'wie ben ik?' Augustinus stelt vast: *'Mihi quaestio factus sum'*¹⁷. Heidegger als eerste, en Sartre in zijn voetspoor definiëren de mens als het zijn waarvan het zijn altijd in het geding is. Gedachten van Heidegger en Freud verbindend, schrijft de Waelhens dat er slechts één wezen is dat vraagt: en zelfs als de vragen van dit zijnde geen betrekking hebben op hetzelve, brengen ze dit tenslotte in het geding¹⁸. Menszijn betekent niet alleen, dat altijd antwoord *gezocht* wordt op deze vraag naar het eigen zijn dat zo fragwürdig blijkt, maar ook altijd al *gegeven* wordt: mensen vullen door hun leven zelf voortdurend in wat ze 'zijn', en geven, al doende en latende, zelf antwoord op wat zij met hun leven willen. Dit vragen en antwoorden zouden we 'zelfrealisatie' kunnen noemen in een eerste betekenis

van dat woord: het wil dan nog slechts zeggen dat de mens zichzelf *verwerkelijkt* en *verwezenlijkt* in, door en vanuit zijn (gesituerde, geïncarneerde) bestaan. Het 'zelf' waarvan hier sprake is, duidt op een kunnen, willen en ook moeten verhouden van 'de' mens tot zichzelf en het andere (de wereld, de ander, God), welk verhouden de grondstructuur van vragen en antwoorden heeft¹⁹. Dit 'zelf' is niet leeg, in zover de mens zich tot zichzelf en het andere verhoudt met wat hij krachtens aanleg en opvoeding heeft meegekregen en wat hij vanuit zijn vrijheid heeft opgebouwd, maar we moeten daarbij niet vergeten dat dat mee-gegevene en verworvene eveneens tot voorwerp van verhouden kan worden. Ik zeg dit om drie redenen. Vooreerst tegen een Sartriaans gekleurde ideologie die de vrijheid van dit verhouden verabsoluteert²⁰. Vervolgens tegen een Maslowiaans gekleurde ideologie die over zelfrealisatie in al te naturalistische en biologische termen denkt²¹. Tenslotte om de overgang te kunnen maken naar de psychoanalytische theorie, voor welke dit verhouden en het daaruit resulterend 'zelf' het resultaat is van een complexe dialectiek tussen het mensenkind en zijn sociale omgeving²².

Zulke vragen als 'wie ben ik?' worden wel eens afgedaan als de neurotische preoccupatie van een bourgeoisie die door de geschiedenis op zichzelf is teruggeworpen omdat haar historische rol is uitgespeeld. Nu kan en mag niet ontkend worden dat er een vragen naar 'zichzelf' is wat alle trekken van een neurotische obsessie krijgt en wat wortelt in de slechts ten dele geslaagde realisatie van een 'zelf'. Filosofisch gesproken kenmerkt dit zich door de niet-aanvaarding van de breuk tussen vrager en gevraagde die met de vraag zelf reeds gegeven is. Hier is geen wil of vermogen tot verhouden meer, maar een verlangen naar samenvallen met zichzelf dat te kwader trouw in de zin van Sartre bestempeld mag worden. De psychoanalyticus herkent hier een bevangenheid in een spiegel-verhouding die solipsistisch is en die het werkelijk andere nog niet ontwaard en ontmoet heeft²³. Wordt de vraag 'wie ben ik?' — zoals door menig cliënt in de aanvang en ten tijde van zijn therapie — gesteld vanuit het verlangen naar het samenvallen met de eigen 'identiteit', vanuit de infantiel-narcistische wil om 'zichzelf' van aangezicht tot aangezicht te aanschouwen, dan is er sprake van een vervreemdende illusie. Zo de mens al een 'identiteit' heeft, dan is het kenmerkende daarvan dat ze nooit tot een definitief bezit kan worden, tot een volledig afgerond iets dat eens en voor altijd veilig gesteld is omdat het in zichzelf besloten is. De therapeut die de cliënt de illusie zou laten van de mogelijkheid van een adequaat zelfbeeld e.d., laat hem in een te overwinnen ontwikkelingsstadium en stoot hem terug in een nog ernstiger want ditmaal officiële gewaarmerkte vorm van vervreemding dan die waarvan de vraag zelf reeds getuigde. De vraag wie wij 'zijn' vindt haar antwoord niet in de *fixatie van een essentie*, maar in de *bevrijding van de existentie*. Met deze termen bedoel ik hetzelfde, wat Merleau-Ponty, Vergote, de Waelhens en anderen in hun interpretatie van de psychoanalyse²⁴ en wat

ook diverse vertegenwoordigers van de stijl van Rogers en Sullivan naar voren brengen, als zij zeggen dat het beleavingsgebeuren van de cliënt weer op gang moet worden gebracht, dat zijn vastgeroeste en tot een complex verstarde betekenisverlenende structuren (intentionaliteiten) gedeblokkeerd moeten worden. 'Bestaan' treedt dan weer in de plaats van een tot 'wezen' verstarde zijn. Als 'zijn' voor de mens betekent de open dynamiek van uitstaan in vrijheid, van betekenisverlening (mede) door symbolisatie, dan betekent 'ziek-zijn' — waarvan het vragen naar het eigen 'zijn' in de gewraakte zin van dat woord getuigt — de uitkristallisatie tot een eigenstandige structuur van ondoorleefde en ongeïntegreerde ervaringen, strevingen etc.²⁵. Zelfs de zo sterk gedragstherapeutisch georiënteerde rationeel-emotieve therapie²⁶ erkent de fundamentele irrationaliteit van de idee dat men iets *is* zoals een ding een ding is. Niet de minste provocatie van de therapie is de weigering van de therapeut om antwoord te geven op de vraag van de cliënt naar diens eigen, verkeerd begrepen 'zijn' met het oog op die voor de mens unieke wijze van 'zijn'.

Het 'antwoord' van de hulpverlener

Uit het voorgaande zal reeds duidelijk geworden zijn, hoe begrensd de antwoord-mogelijkheden van de hulpverlener zijn, althans waar het gaat om de meest fundamentele kwesties van het menselijk leven. Er zijn echter vele soorten van hulpverlening, die te maken hebben met de leniging van onmiddellijke noden. In vele gevallen zullen de medicus en de maatschappelijk werker, de psycholoog en anderen die om hulp gevraagd worden zich direct beschikbaar moeten stellen, indien zij daartoe in staat zijn. Hoewel de mogelijkheid van ontwijken van beantwoording van de vraag om hulp geëffectueerd kan worden, lijkt dat niet de meest adequate wijze van omgaan met deze vraag. Verdiepen we ons echter weer in de verschillende manieren van antwoorden op vragen, die kenmerkend zijn voor de diverse psychotherapeutische stijlen.

In een directief therapeutisch kader, a fortiori waar dit autoritaire trekken vertoont, zal, in samenhang met de daarin zo markant naar voren tredende verhouding van ongelijkwaardigheid en afhankelijkheid, een vraag van een cliënt, zo ze al opgenomen wordt, dikwijls door de therapeut opnieuw worden gedefinieerd volgens de zin die hij eraan geeft. Iet of wat subtieler manifesteert dit zich in een — volgens Lowental²⁷ voor therapie als zodanig karakteristieke — duiding van vragen als belemmering voor de behandeling, nl. als vormen van weerstand. Dikwijls zal de hulpverlener ze niet naar hun inhoudelijke zin, doch naar hun genese en functie in de psychische huishouding van de cliënt waarderen, een tucht waaraan de vragende cliënt zich goedschiks of kwaadschiks moet onderwerpen. Het is mogelijk dat een vraag wordt beantwoord met een wedervraag, waarin dan soms subtiële betekenisverschuivingen (kunnen) optreden, in zoverre de therapeut

in zijn 'herhaling' van de vraag de daarin aangereikte betekenisinhoud moduleert. Dikwijls, bijv. wanneer naar zijn mening wordt gevraagd, zal hij geen ondubbelzinnig antwoord kunnen geven: hetgeen dan voor de cliënt aanleiding kan vormen tot het stellen van nieuwe vragen omtrent zichzelf. Dit vraag- en antwoordspel — als talig gebeuren onderworpen aan het gebruik van woorden die als middelen altijd binden en tegelijk scheiden, die ont-hullen en benoemen maar daarvoor tevens verbergen en onge-noemd laten — wil nu juist bereiken dat de cliënt zelf leert om zijn ervaringen te geleiden. Hoe dan ook, steeds zal een zeker *ontwijken* persisteren, in samenhang met de reeds gesignaleerde noodzaak van onthouding en frustratie. Rechtstreekse, a fortiori pasklare antwoorden kan de hulpverlener niet bieden: en zo hij het al zou kunnen, dan mag hij dat niet, niet alleen om 'voor het zieke ik de vrijheid te scheppen om op deze of gene manier voor zichzelf te beslissen' (Freud), maar ook omdat het zelden of nooit een voor de betrokkene zelf geschikte oplossing zal zijn. Wat de therapeut wel kan en moet doen, is de cliënt helpen om zelf antwoorden te vinden op zijn vragen (Dijkhuis).

In dit verband moet ik nog wijzen op een moreel en op een psychologisch probleem. Het morele probleem is dat de afhankelijkheidsrelatie — d.i. de mate van macht waarmee de hulpverlener wordt bekleed door zijn cliënt — ertoe kan leiden dat deze voortaan doet wat zijn hulpverlener van hem vraagt. Ofschoon ik niet kan ontkennen dat het in sommige gevallen een goed hulpmiddel kan zijn om de cliënt van bepaalde ongewenste gewoonten af te helpen, acht ik het met het oog op het doel van hulpverlening minstens kwestieus. Ware 'voorzorg' laat de ander zijn eigen antwoordmogelijkheden en verantwoordelijkheden, althans zal hem daartoe moeten (terug)voeren²⁸. Iemand helpen om zijn zelfbeschikkingmogelijkheden te (her)winnen, zijn eigen gedrag te beheren en met zijn eigen emoties om te gaan, kortom, zichzelf weer te *verhouden* — dat men dit zou kunnen *mis*-verstaan als uitdrukking van een ideologie van 'het sterke ik' of van een instant 'innerlijk welbevinden' of van 'onkwetsbaarheid' moet ik helaas laten passeren — verdraagt m.i. niet dat de cliënt wordt tot het uitvoeringsorgaan van de directieven van de therapeut. Sluiten therapeut en cliënt niet een soort verbond, waarin de cliënt aan de therapeut vraagt om aangesproken te worden als verantwoordelijk voor zijn eigen lusten en lasten, zijn eigen doen en laten? Psychoanalyse en client-centered therapie laten daar geen mis-verstand over bestaan, dunkt me.

Het psychologische probleem hangt samen met de alom erkende emotionele geladenheid van vragen in het algemeen, van vragen om hulp in het bijzonder²⁹. Of vragen nu wortelen in gevoelens van verwondering of nieuwsgierigheid danwel van angst en verwijfeling, ze getuigen in elk geval van onzekerheid en van de wil om daaruit verlost te worden. Waar hun oorsprong ligt in een conflict tussen tegenstrijdige (problematische) mogelijkheden, in teleurgestelde (al dan niet gerechtvaardigde) verwachtingen e.d.³⁰,

slaan ze een brug naar beslissing en oplossing. Blijft antwoord uit, dan behoudt de vrager een gevoel van 'onverlostheid'³¹, van 'need of closure'³². Dit doorstaan, vergt een hoge mate van tolerantie voor ambiguïteit. Meestentijds, zoals verschillende onderzoeken m.b.t. kinderen hebben aangetoond³³, vergaat de lust tot vragen bij wie ze niet bevredigd ziet, zoals aantal en precisie van vragen toenemen naarmate ze wel beantwoord worden. Waar het inzicht voortgang boekt, d.i. waar de vrager bevredigende antwoorden krijgt, groeien ook gevoelens van veiligheid en een verlangen naar verdere (vragen-bemiddelde) exploratie. Het gevaar evenwel dat men genoeg neemt met schijn-antwoorden — deze zijn psychologisch, niet logisch bevredigend: bijv. het antwoord 'omdat U niet in orde bent' of de vraag 'waarom ben ik ziek?' — blijft m.n. in de therapeutische relatie, zeker waar deze door afhankelijkheid wordt gekenmerkt, steeds aanwezig. Wat hiervan zij, gegeven dit spel van al dan niet geformuleerde vragen en min of meer ontwijkende antwoorden erop, zal vermoedelijk de cliënt de vorderingen van de hulpverlening afmeten aan de mate waarin zijn vragen op voor hem bevredigende wijze worden beantwoord, terwijl daadwerkelijke vorderingen vaak slechts mogelijk zijn via niet direct beantwoorde vragen en daarom vaak frustrerende antwoorden. Voorts mogen we misschien ook zeggen, dat naarmate het appèl dat in elk vragen min of meer gegeven is, op voor de cliënt genoegdoende wijze is gehonoreerd, de (dwingende) betekenis daarvan afneemt zodat niet alleen de zaak-in-kwestie meer op de voorgrond treedt, maar ook de mogelijkheid en de bereidheid van de cliënt om ze zelf onder ogen te zien en aan te vatten.

Vragen van de hulpverlener aan de hulpbehoevende

Ook de hulpverlener stelt vragen, soms omtrent derden, uiteraard aan de cliënt, maar ook aan en omtrent zichzelf. Wat de vragen omtrent derden betreft, deze kunnen bedoeld zijn ter verkrijging van nadere informatie op welk m.b.t. de hulpverlening relevant gebied dan ook, maar ook om de cliënt in de gelegenheid te stellen zijn gevoelens t.o.v. deze derde(n) te articuleren: dus verschillen de functies van de vragen van de hulpverlener in het geheel van het hulpverleningsproces. M.b.t. de vragen aan de cliënt omtrent hemzelf kan hetzelfde gezegd worden, maar verschillende therapeutische stijlen en ook soorten van hulpverlening laten ook hier verschillende stijlen zien. Hierover straks wat meer: bespreken we thans in het kort een aantal wederwaardigheden die met het vragen van de hulpverlener als zodanig verbonden zijn³⁴. Eerst en vooral loopt elk vragen het risico over te komen als of te ontaarden in een regelrechte ondervraging. Zo'n verhoor wordt een beproeving of zelfs marteling, zoals de aloude 'question', waarvan vele slachtoffers het pijnlijke karakter aan den lijve ervaren (hebben). Tussen het afvuren van vragen en het belangstellend informeren in de therapeutische relatie en in het dagelijks leven bestaat een wijd en zijd erkend verschil, bezien

vanuit het effect dat ze sorteren. Naar hun intentie blijven zij hulpmiddelen in het gesprek. Door de cliënt als ongewenst of als bedreigend ervaren vragen worden vaak indirect afgewezen: betrokkene ontkent de problematiek waarop ze betrekking hebben als er teveel van hem gevraagd wordt of verbergt zich achter een masker van gezondheid als voor hem zaken in het geding komen die van vitaal belang zijn. De hulpverlener kan in dat geval trucjes hanteren, zoals min of meer uitvoerige inleidingen op de vraag die hij gaat stellen, maar hoe dan ook moet hij erop verdacht zijn dat de cliënt niet zegt wat hij denkt of weet doch 'weergeeft' wat hij denkt dat van hem verwacht wordt. De vragen van de hulpverlener kunnen ook aanleiding geven tot een passieve houding. Een bekend verschijnsel is dat de respondent zich beperkt tot het geven van antwoord op de vraag die hem gesteld wordt en meer niet, zich al dan niet verkneukelend om die 'domme' vraagsteller die van alles vergat te vragen. Vragen die niet eenduidig met ja of neen beantwoord kunnen worden, kunnen het voordeel hebben dat ze de patiënt dwingen actiever stelling te nemen en zelf zijn gedachten en gevoelens onder woorden te brengen, maar ze kunnen ook ertoe leiden dat hij dichtklapt omdat hij de aldus gekreëerde open ruimte niet zelf kon of durft in te vullen. Door hun antwoord-indicerend karakter vormen suggestieve vragen een val, waarin de ondervraagde maar al te gauw geneigd is te trappen. Dat ze bij de wet verboden zijn in menig Wetboek van Strafvordering danwel analoga daarvan, zou wellicht ook moeten worden opgenomen in de code die het vraagverkeer tussen hulpverlener en cliënt reguleert! De suggestieve vraag neemt de ander niet ernstig, in zover ze diens vrijheid door middel van subtiele verleiding inperkt. In hoeverre ze als therapeutisch instrument zouden kunnen fungeren, dient nader onderzocht te worden, maar ik behoud toch een zekere reserve: de zin van het verbod op suggestieve vragen is dat niemand gedwongen mag worden om zich ondanks zichzelf bloot te geven.

Terecht wordt in de literatuur nog gewezen op het ontstaan van misverstanden in een vraaggesprek door het verschillend taalgebruik van hulpverlener en cliënt. Het gaat niet alleen om gebruik— of soms misbruik ter overdondering of zelfprofilering van de vraagsteller — van vaktermen, maar veel meer nog om grote danwel subtiele verschillen in de betekenis van woorden uit het dagelijks taalgebruik, gerelateerd aan verschillen in de leefwereld van cliënt en hulpverlener: plaats en klasse van herkomst zijn nu eenmaal contingenties, die in iedere communicatie van mensen een overheersende rol spelen. Voorts blijken bepaalde vragen van de hulpverlener geen betrouwbaar antwoord op te leveren, gericht als ze zijn op iets dat verzonken is in de vergetelheid van het verleden van de cliënt of is ondergesneeuwd en gesedimenteerd in een menigte 'dek-herinneringen' (Freud). Evenals in het politieke vraaggesprek zijn in het therapeutische vaak speciale strategieën nodig om 'de waarheid, heel de waarheid en niets dan de waarheid' aan het daglicht te brengen. De communicatie krijgt een

'analytisch' karakter waar men het oog open houdt voor wat verzwegen wordt in hetgeen gezegd en wat gezegd wordt in hetgeen verzwegen wordt. Ook dit is een diepte-structuur van het vraag-verkeer dat wil raken aan wat 'is'.

Voorzover in het hulpverleningsproces het anamnestic gesprek een rol speelt, moeten we met Brouwer en Dijkhuis wijzen op de omstandigheid dat het voor de hulpverlener de opdracht inhoudt om te bepalen wat er aan de hand is enerzijds, terwijl in het gesprek ook de hulpzoekende de gelegenheid moet krijgen om te verwoorden wat hemzelf bezig houdt anderzijds. In het ene geval moet hij fungeren als gespreksleider en in verschillende opzichten ook als de deskundige of zelfs als de man van gezag, maar in het andere geval kan dit dysfunctioneel zijn omdat de cliënt allereerst verstaan en begrepen wil worden, in elk geval zijn zegje wil doen. Daarmee kunnen we terugkeren naar de betekenis van vragen in diverse therapeutische stijlen. Zo schrijft Haley³⁵ dat de beoefenaren van de concrete, directieve therapieën proberen om veranderingen teweeg te brengen vanaf het eerste contact met de cliënt; reeds in het eerste vraaggesprek wordt het verzamelen van informatie gecombineerd met manoeuvres om de richting van de behandeling te bepalen. Waar het manipulerende karakter van de symptomen, antwoorden e.d. van de hulpbehoefte enerzijds, van de hulpverlener anderzijds zozeer benadrukt wordt, moet de hulpverlener zijn leidende positie gedurende het hele gebeuren wel zien te handhaven. Lowental voegt daaraan toe dat het belang van vragen daarvoor bekend is, immers het stellen ervan impliceert gezag. We mogen zeggen dat in directieve therapieën van dat gezag gebruik wordt gemaakt als therapeutisch middel.

Sullivan erkent in *The Psychiatric Interview* de psychiater als expert die optreedt als participierend observator. 'The interviewer must discover who the client is — that is, he must review what course of events the client has come through to be who he is, what he has in the way of background and experience. And, on the basis of who the person is, the interviewer must learn what this person conceives of in his living as problematic, and what he feels to be difficult... That the person will leave with some measure of increased clarity about himself and his living with other people is an essential goal of the psychiatric interview.' Elders³⁶ merkt Sullivan op, dat het belangrijkste probleem van het therapeutisch vraaggesprek het vergemakkelijken is van de toegang tot bewustwording van informatie, die de voor de cliënt verwarrende aspecten van zijn leven kunnen verhelderen. Tussen de hulpverlener als participierend waarnemer en de cliënt is niet de toepassing van technieken, maar het begrijpen van ervaringen en gedragingen de hoofdzaak, zegt Sullivan, vergetend dat ook dit aldus het karakter van een *hulpmiddel* krijgt. Als psychotherapie 'een hardnekkig pogen moet blijven van twee mensen om de totaliteit van het mens-zijn via de relatie tussen hen beide te herwinnen', dan zal de vraag van de cliënt altijd meer dan als een weerstand en de vraag van de therapeut altijd als meer dan een

louter middel begrepen moeten worden, dunkt me. Dat lijkt me ook het geval in de op de cliënt gecentreerde stijl van hulpverlening en de groeibevorderende vormen van therapie, waarin de vraag tot (verdere) articulatie van belevingen de boventoon voert. Wat betreft de psychoanalyse, zoals bekend is zij minder geïnteresseerd in biografische feiten, dus wat 'in werkelijkheid' heeft plaatsgehad in de jeugd van de cliënt, dan in de beleving en interpretaties van die feiten door de analysandus — met als gevolg dat eventuele vragen van de analyticus direct of indirect daarop gericht zullen zijn. In tegenstelling tot de therapieën die de oplossing van actuele problemen beogen en dus vragen omtrent het heden van cliënt vooropstellen, is de psychoanalyse een therapie waarin het hele verleden van de cliënt in vraag wordt gesteld. Maldiney schrijft³⁷: 'L'acte inaugural de l'Analyse est la décision du patient de se démettre de soi et de se remettre à l'analyste de soin de son essentiel souci (au sens de *Sorge* chez Heidegger). L'acte final de la cure est la prise en charge par le patient de ce même souci. Entre les deux, l'analyste n'a pas été seulement le témoin de ses expressions, le pôle de ses identifications, *ni même essentiellement le questionneur*. Il a été avant tout le *répondant*...'. Het is duidelijk, dat het hier niet meer gaat om de beantwoording van de 'vraag' om liefde die elk mensenkind is en die zich ook baanbreekt in de dromen en symptomen, maar om de hulpverlener als degene 'dont les paroles assument le sens de l'autre, jusqu'à que l'autre, l'assumant dans ces mêmes paroles, devienne lui-même son propre répondant'.

Een aspect van wat Maldiney hier zegt, waar ook Andriessen en Zandbelt op ingaan, is dat de hulpverlener dikwijls niet zozeer de rol van vraagsteller heeft te spelen, maar de functie van luisteraar op zich moet nemen. De vraag om hulp lijkt — zeker in deze tijd van onvermogen tot luisteren — nogal eens eerder een vraag om iemand die bereid en in staat is tot luisteren dan om gespecificeerde hulp te zijn. Luisteren heeft niet alleen tot gevolg, dat het de ander op een zeer concrete wijze zichtbaar maakt dat men hem ernstig neemt, maar maakt hem ook gevoelig om beter naar zichzelf te luisteren. Het luisterend verwerken van wat gezegd wordt, houdt een bereidheid om te kunnen wachten, een wachten op het goede moment waarop een antwoord vruchtbaar kan worden of een vraag gepast is. Zowel de psychoanalyticus als de pastor weten zich verplicht tot het geduld om te wachten op het 'kairos' — in de heils- en in de helingsgeschiedenis het moment waarop de tijd vol wordt en er werkelijk iets gebeuren kan —, maar ook tot de moed om zichzelf in het geding te brengen en de bereidheid om naar zichzelf te luisteren.

Vragen van de therapeut omtrent zichzelf

Wat betreft de vragen van de hulpverlener aan en omtrent zichzelf: hij wordt op velerlei wijzen geraakt door het doen en laten van zijn cliënt. Hij zal zich moeten verstaan met de vraag hoe de

cliënt hem en hoe hij de cliënt verstaat, en wel noodzakelijk omdat verbale en non-verbale expressies met zoveel betekenissen geladen zijn. Sullivan merkt in *The Psychiatric Interview* op dat ieder die naar de psychiater (= interviewer) komt druk doende is om deze te interpreteren, terwijl deze op zijn beurt zijn handen vol heeft aan het interpreteren van de ondervraagde hulpvrager. In elk geval zal de hulpverlener zich af moeten vragen, wat de cliënt in vele gevallen bedoelt. Diens vragen hoeven geenszins de grammaticale vorm van vragen te hebben: ze kunnen zich ook uiten als klachten of verzuchtingen, als veelzeggende stilten of niet minder welsprekend om-een-vraag-heen-praten, als eisen of waarschuwingen, als uitnodiging of kritiek, als pleidooi om vrij-spraak of minstens als verdedigingsrede maar ook als aanval of acte van beschuldiging, als mededeling of als kreet etc. Denken we hierbij ook aan de non-verbale communicatie, die volgens Watzlawick e.a. begrepen kan worden als uitdrukking of analogon van een verbale vraag of voorstel. Wat hier 'medegedeeld' wordt is een vraag om een bepaald type van relatie danwel een voorstel omtrent een bepaald soort betrekking³⁸. Ook de hulpverlener kiest geweld of ongewild verschillende onrechtstreekse vraagvormen, van de aanbieding van een interpretatie tot het in-acht-nemen van een stilte, van een lichte zucht tot een bepaalde oog-opslag e.d. Interessant onderzoek van Scheflen heeft hierop een helder licht geworpen, maar ook Sullivan heeft waargenomen wat door het vraaggesprek heenspeelt. Terwijl Scheflen wijst op sexueel of minstens erotisch gekleurde vormen van appèl — dus signalen die fungeren als vraag of voorstel, als uitnodiging of beide — die van de hulpverlener uitgaan naar zijn cliënt, belicht Sullivan de wederzijdse angsten van de gesprekspartners die verhuld worden³⁹.

Het belangrijkste hiervan lijkt me dat de hulpverlener zich niet alleen zal afvragen wat de ander van hem denkt en begrijpt, maar ook wie hijzelf nu eigenlijk is en wat hijzelf aan zijn cliënt al dan niet kwijt wil van zichzelf: hij *zélf* komt in het geding.

Het bij zichzelf te rade gaan van de hulpverlener lijkt me meer dan een louter middel tot het (bij)sturen van het therapeutisch proces. Het beroep van de hulpbehoevende op hemzélf impliceert nl. een zich voortdurend verantwoorden zoal niet voor de cliënt, dan toch in ieder geval voor zichzelf en voor de 'Derde' die meeluistert, voor wie hij zich in geweten verantwoordelijk weet. Deze zelf-verantwoording is niet als antwoord op dit in-vraag-gesteld-worden door de cliënt met zijn noden en vragen, maar ook en daardoorheen door die instantie in of achter ons spreken die vraagt om de volle waarheid. '... das Fragen ist die Frömmigkeit des Denken', zei Heidegger. 'Vroom' betekent hier het zich voegen naar wat te denken geeft, het gehoorzame luisteren naar 'der Zusage dessen, was in der Frage kommen soll'⁴⁰. Vanuit dit perspectief worden de vragende cliënt en hulpverlener samen getild in een dimensie waarin waarheid gebeuren, licht worden kan. De psychoanalyticus zal hier 'de taal van het Andere' (Lacan) beluis-

teren, maar tevens 'l'avènement du sujet dans l'événement de la vérité' (Vergote) zien gebeuren, waarbij hij fungeert als middelaar. In de vormen van hulpverlening die meer de persoonlijke betrokkenheid en invoelende sympathie, minder de analytische neutraliteit benadrukken zal men de 'wacht bij het woord' betrekken tot het van een leeg spreken tot een 'parole pleine' wordt, getuigenis van een waarheid die de mens overstijgt en ten overstaan waarvan of waarin hij pas zijn eigen subjectiviteit veroverd. En over de pastorale hulp zeggen Andriessen en Zandbelt dat hier kan gebeuren dat de pastor ervaren wordt als 'middelaar', als man Gods die door zijn luisteren, door zijn vragen en antwoorden de verbinding met Gods Woord versterkt zodat het werkelijke macht krijgt over de mens: dit is niets minder dan de sacramentele dimensie van het (pastorale) gesprek, immers daarin wordt het menselijk woord een teken van Gods Woord. De wakende en wachtende, zo men wil 'vrome' en 'gehoorzame' (Heidegger) houding van pastor en cliënt weten zich bovendien te meer gerechtvaardigd naarmate de gelovige aan het onverwachte een bijzondere plaats toekent in het heilsgebeuren. Het thema van de verwachting kleurt heel de geloofsgeschiedenis, immers God kan elk ogenblik ingrijpen. Dit ingrijpen is minder antwoord op een vraag of smeekbede van de mens: het geschiedt ongevraagd, als een 'beproeving' van de mens⁴¹, als een vraag aan de vrome mens zelf om trouw en vertrouwen. Een volwassen geloof in het bijzonder, een geslaagde zelfrealisatie in het algemeen is slechts mogelijk als overwinning op een infantiel narcisme dat geen ruimte laat voor het binnentreden van de/het Ander(e) en slechts op zoek is naar 'zichzelf'⁴², ten overstaan van (het woord en gelaat van) *Infini* die de zelfvoldane *Totaliteit* in vraag stelt (Levinas).

Vragen als appèl tot zelfopenbaring

Welke richting het vraagverkeer ook neemt — van hulpverlener naar cliënt, van cliënt naar hulpverlener, van beide naar zichzelf —, het wordt bewoond door het verlangen dat aan het licht zal komen wat is en zoals het is. Het betreft hier de zaak die *im Frage* is, maar het heeft ook betrekking op de persoon tot wie een vraag gericht wordt, temeer als *om de ander zelf* gevraagd wordt. De vraag zelf sticht geen waarheid, maar ligt ten grondslag aan het zoeken en vinden van waarheid: dat is haar *maieutische* functie. De maieutiek, wezenlijk een vraagspel, staat onder het bevel van zelfkennis, die begrepen moet worden als oproep tot zelfwording. Inzover therapie geconfronteerd wordt met geblokeerde zelfkennis en een vastgelopen menswording, zal zij vragenderwijze hulp kunnen en moeten verlenen bij de geboorte van de waarheid die in het innerlijk van elk mensenkind schuilt, zonder evenwel ooit te kunnen pretenderen dat zij de waarheid zelf is of in het bezit heeft. Zij kan door haar kunst van vragen-stellen het slechts zo proberen te leiden dat die waarheid aan het daglicht kan treden.

Zoals we gezien hebben, is iets *aan* iemand vragen ook iets *van* iemand vragen: we voegen daar nu aan toe, dat iemand *een* vraag stellen ook is iemand *in* vraag stellen. Men vergeve mij dit al vaker gebruikte germanisme, maar ik heb het nodig om de inzet van elk vragen tot uitdrukking te brengen, t.w. 'in het geding brengen', 'op het spel zetten', 'mise en question'. De echte vraag is een experiment, een beproeving en toetsing tegelijk. Zoals een echte vraag laat het eerlijke experiment, de ware beproeving, de juiste toetsing het antwoord vrij: de open vraag zet de zaken op het scherp van ja en neen, van dit of niet-dit, waardoor het bestaan en het wezen ervan op het spel worden gezet. Zo is in de vraag aan de ander uiteindelijk diens vrijheid, d.i. diens eigen bestaan in het geding, niet in abstracto maar in concreto, immers het gaat om de zin die de aangesprokene er *hier en nu* aan geeft: zijn ja of neen betekent de uitwerking van zijn mogelijkheden en zijn hulpverlening, danwel dienstweigering is de uitdrukking van zijn feitelijke (on)beschikbaarheid, waardoor hij laat zien wie hij is en waar hij staat.

Een tweetal kanttekeningen hierbij zijn nog nodig. Vooreerst, de weigering om het gevraagde te doen hoeft uiteraard niet altijd in te houden dat men niet voor de ander beschikbaar is, net zo min als het ingaan op een vraag altijd werkelijke beschikbaarheid voor de ander wil zeggen: in het laatste geval maakt men zich ervan af, in het eerste handelt men voor het bestwil van degene door wie men is aangesproken. Vervolgens, de mededeling van de een aan de ander in de uitwisseling van woorden — o.a. het therapeutisch gesprek — blijft onvolkomen, zolang ze een heimelijk danwel doelbewust instrument blijft om tot, door de ander bemiddeld, *zelfbewustzijn* en *zelfbezit* te komen. Het gesprek als wederzijdse zelfopenbaring vindt pas zijn voltooiing in de volledige *openstelling voor* en *zelfmededeling aan elkaar*. Indien zelf-zijn pas tot stand komt in en door de vraag van de ander en het eigen, persoonlijke antwoord daarop, dan heeft het genezende woord zijn werk gedaan als de gesprekspartners meer in staat zijn om zich een ander te geven omwille van die ander, als hun woord voortaan een woord kan zijn van trouw en aanhankelijkheid waarin de bereidheid huist om voor hem in te staan telkens wanneer daarom gevraagd word. Daartoe zal hulpverlening de weg moeten bereiden: ze maakt de mens weer vrij voor liefde (en arbeid), zegt Freud. Voegen we hier aan toe dat ze evenzeer de weg vrijmaken voor hoop en geloof die zonder (menselijke en goddelijke) liefde ondenkbaar zijn.

Ofschoon het eigenlijke onuitsprekelijk lijkt zonder dat zwijgen daardoor per definitie wordt tot het beste toevluchtsoord voor de eindigheid van ons woord, zou ik tot besluit een vrome gedachte willen wijden aan het woord of gebaar van dank. Daarin drukken we *niet alleen erkentelijkheid uit voor het gevraagde goed* dat we verkregen hebben, maar ook en meer nog *de erkentelijkheid voor de toewijding van de ander*. De bewezen dienst valt niet zelden in het niet, vergeleken met het bewijzen van de dienst. Niet

alleen de noodlijdende vrager blijkt heer en meester, maar ook de dankbare vrager: zijn *vrije* erkenning van de ander is zijn antwoord op de erkenning van zijn vraag aan de ander door die ander. 'Dankbaarheid is een blijdschap die zich richt naar de oorzaak daarvan, de ander. Het kan geen plicht zijn. Spinoza zegt dat alleen vrije mensen ten opzichte van elkaar dankbaar kunnen zijn'⁴³.

Noten en literatuur

- 1 J. Hageman-Smit, *De cliënt en zijn hulpverlener; een paar apart*, Alphen aan de Rijn, blz. 34.
- 2 'Trust is the cornerstone of the question / Humility is the touchstone of the answer', aldus A. Melamed, geciteerd door D. Krantz en Penelope Bacon, On being a naive questioner, in *Human Development*, 20/1977, blz. 141: cfr. G. Marcel, *Journal Metaphysique*, Paris 1935¹⁸, blz. 137-8 en C. Struyker Boudier, Vragen en ouder-worden, in *Nederlands Tijdschrift voor Gerontologie*, jrg. 8, dec. 1977 nr. 4, blz. 226.
- 3 Zo een mindere een meerdere al mag aanspreken, dan mag hij hem zeker niet zomaar een vraag stellen: m.n. aan vorstelijke personen mogen volgens de etikette van o.a. het engelse en belgische hof geen rechtstreekse vragen worden gesteld. Voor de betekenis van vragen van meerderen aan minderen, zie Hans-Dieter Bastian, *Theologie der Frage*, München 1972², blz. 90 e.v.
- 4 E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris 1961²: voor een toegankelijke uitwerking van deze thematiek, zie Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie*, Baarn 1976.
- 5 C. Struyker Boudier, *Waarop zijn vragen uit? en Vragen: materiële en formele aspecten*, Interne Rapporten van het Psychologisch Laboratorium der Katholieke Universiteit Nijmegen (76WAO2 en 76WAO3), 1976.
- 6 Vooral Lacan legt hier nogal de nadruk op, o.a. in *Ecrits*, Paris 1966, blz. 691, 814. De door Lacan geïnspireerde psychoanalyticus-filosoof A. Vergote merkt ook op dat de vraag van het menskind de verhullende manifestatie is van een 'demande d'amour' en tevens dat de symptomen van de patiënt evenzovele 'questions qui travaillent l'homme à son insu, par devers lui' zijn: zie *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, blz. 44.
- 7 S. Freud, *Wege der Psychoanalytischen Therapie*, G.W. XII en *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, G.W., X: cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation: Essay sur Freud*, Paris 1965, blz. 395, 404.
- 8 J. Dijkhuis, *De procestheorie van C. R. Rogers*, Hilversum 1964, blz. 145.
- 9 H. Stack Sullivan, *The Psychiatric Interview*, New York 1954, blz. 115 e.v.
- 10 A. White et al., Psychological phocus in psychiatric interviews, in *Journal of Consulting Psychology*, 30/1966, blz. 363.
- 11 Zie mijn: Elementen voor een erotetische logica, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 70e jrg. (1978) nr. 3.
- 12 K. Jaspers, *Philosophie II* (Existenzerhellung), Berlin/Heidelberg/New York 1973⁴, blz. 201 e.v.
- 13 H. Andriessen en W. Zandbelt, *Wacht bij het woord*, Nijmegen 1972.
- 14 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958², blz. 63, 157.

- 15 P. Bierkens, *Woord en communicatie*, Nijmegen, 1973², blz. 46-7.
- 16 A. Uleijn, *Religiositeit en fantasie*, Baarn 1978, blz. 45.
- 17 Augustinus, *Confessiones* 4, 10.
- 18 A. de Waelhens, *La Psychose*, Louvain/Paris 1972, blz. 176.
- 19 J.-P. Sartre, *L'etre et le Néant*, Paris 1943, blz. 37 e.v.
- 20 S. Strasser, *Fenomenologie en empirische menskunde*, Arnhem/Zeist 1962, blz. 36 e.v., C. E. M. Struyker Boudier, *Jean-Paul Sartre: een inleiding tot zijn denken*, Tiel 1967.
- 21 C. E. M. Struyker Boudier, Zelfverwerkelijking: humanistische psychologie en wijsgerige antropologie, in *Gedrag*, 3e jrg. (1975) nr. 3, blz. 152-166.
- 22 A. de Waelhens, *La philosophie et les experiences naturelles*, La Haye 1961, blz. 132 e.v.
- 23 A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, blz. 163 e.v., A. de Waelhens, *La psychose*, blz. 182 e.v., A. Uleijn, blz. 45 e.v.
- 24 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris 1953⁴, blz. 192 e.v., A. de Waelhens, *La psychose*, A. Vergote in W. Huber, H. Piron, A. Vergote, *Psychoanalyse: wetenschap van de mens*, Bilthoven 1966, blz. 148 e.v.
- 25 K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934, passim.
- 26 R. Diekstra en W. Dassen, *Inleiding tot de rationele therapie*, Amsterdam 1977: voor een kritische bespreking, zie C. Struyker Boudier, Enkele kanttekeningen bij de Rationele-Emotieve Therapie, in *Gedrag*, 6e jrg. (1978) nr. 2.
- 27 U. Löwenthal, On the use of questions in psychiatry, in *Comprehensive Psychiatry*, Vol. 13, nr. 1, jan. 1972, blz. 19-23.
- 28 Aldus vertolkt M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965 Heideggers idee 'Fürsorge' in *Sein und Zeit*, 1927.
- 29 Voor een uitvoerig overzicht van psychologische en andere theorieën over vragen, zie C. Struyker Boudier, *Uit de geschiedenis van de vraag*, Syllabus Psych. Lab., Kath. Universiteit Nijmegen 1977.
- 30 cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, S 76 e.v.: D. Berlyne, *Conflict, Arousal and Curiosity*, New York 1960 en *Structure and Direction in Thinking*, New York 1965.
- 31 E. Stern, *Allgemeine Psychologie*, Den Haag 1950, blz. 387.
- 32 K. Koffka, Psychologie, in *Dessoirs Lehrbuch der Philosophie II*, Berlin 1925.
- 33 Mary McCarthy, Language Development of Children, in E. Davis and M. McCarthy, *Manuel of Child Psychology*, New York 1946: W. Robinson and S. Rackstraw, *A Question of Answers*, London 1972: voorts de reeds genoemde bijdragen van Löwenthal en van Krantz en Bacon.
- 34 Brouwer en Dijkhuis, *Praten met patiënten*, Utrecht 1967, blz. 58 e.v.: C. van Dorp, *Luisteren naar patiënten*, Lochem 1977, blz. 245 e.v.
- 35 J. Haley, *Strategies of Psychotherapy*, New York 1963, blz. 41: cfr. passim A. Bergen and S. Garfield, eds., *Handbook of Psychotherapy and Behavioral Change*, New York 1971 en J. Meltzoff and M. Kornreich, eds., *Research in Psychotherapy*, New York 1970.
- 36 H. S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, 1947, blz. 91: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953.
- 37 H. Maldiney, Comprendre, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, nrs. 1 en 2, 1961, p. 60-61. cfr. Vergote, *Interprétation...*, blz. 172.
- 38 P. Watzlawick, J. Beavin, D. Jackson, *De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie*, Deventer 1975⁴, blz. 52 e.v.
- 39 A. Schefflen, Quasi-courtship Behavior in Psychotherapy, in *Psychiatry*, 28 (1965) H. S. Sullivan, *The Psychiatric Interview*, passim o.a. 205-7.

- 40 M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in *Die Künste in technischen Zeitalter*, München 1956, blz. 72. *Unterwegs zur Sprache*, 1950-1959, passim.
- 41 H. Urs van Balthasar, De Godservaring in de H. Schrift en bij de Kerkvaders, in *Communie*, 1e jrg. (1976) nr. 6, blz. 422-433.
- 42 A. Uleijn, blz. 31 e.v.
- 43 C. Verhoeven, *Inleiding tot de Verwondering*, Utrecht 1967, blz. 193.