Veelzijdigheid van Verlies

Objecten, Focuspunten, Waarden en Plichten van Rouw

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of Arts" in de filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen

Auteur:	Eva van Keulen
Studentnummer:	s4611187
Begeleider:	prof. Dr. J. A. M. Bransen (Jan)
Aantal woorden:	19981
Datum:	17-07-2024

Hierbij verklaar en verzeker ik, Eva van Keulen, dat voorliggende eindwerkstuk getiteld 'Veelzijdigheid van Verlies: Objecten, Focuspunten, Waarden en Plichten van Rouw' zelfstandig door mij is op- gesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Rotterdam, 17-07-2024

Samenvatting

Deze scriptie vormt een kritiek en een uitbreiding op de filosofische theorie van rouw die Michael Cholbi in 2022 presenteerde in zijn werk *Grief*. Volgens Cholbi is rouw in essentie zelf-gericht: ik rouw alleen om mensen die voor mijn identiteit van betekenis zijn, en mijn rouw richt zich op dat wat die ander voor mij persoonlijk betekende. Ik zal beargumenteren dat rouw zich, naast op de zelf van de rouwende, ook op andere *focuspunten* richt. Daarnaast betrek ik – in tegenstelling tot Cholbi – ook andere *objecten van rouw* dan overleden dierbaren bij mijn theorie. Het doel van deze scriptie is het helder in beeld brengen van het geheel en de delen van rouw, en de overeenkomsten en verschillen tussen rouwervaringen.

Inhoudsopgave

1 Inleiding 5
2 Cholbi's filosofische theorie van rouw 8
2.1 Rouw om overleden personen 8
2.2 Rouwen en rouwen 8
2.3 De aard van rouw 9
2.4 Het object van rouw 10
2.5 Het formele object van rouw 12
2.6 Terugblikken en vooruitkijken 13
2.7 De waarde van rouw 14
2.8 Een plicht om te rouwen 16
3 Reikwijdte van rouw 17
3.1 We rouwen niet om iedereen 17
3.2 Rouw om een gletsjer 17
3.3 Rouwbare objecten 20
4 Focuspunten van rouw 22
4.1 De rol van 'ik' in rouw 22
4.2 Het verlies van de overledene 23
4.3 Rouw om wat was en wat niet meer zal zijn 25
4.4 Relatiecrisis met de anderen en de wereld 28
4.5 Rouw als aandachtsfenomeen 29
4.6 De focuspunten bij rouw om een gletsjer 32
4.7 Verlies van bestaan 33
5 Waarden van rouw 35
5.1 Eilandjes 35
5.2 Doorvoelde mourning en een wereld zonder rouw 35
5.3 De waarden van rouw om gletsjer Ok 37
5.4 Rouw is intrinsiek waardevol 37
6 Plichten om te rouwen 39
6.1 Prijzenswaardig rouwen 39
6.2 Een plicht naar de andere rouwenden 39
6.3 Een plicht naar de overledene 41
6.4 Plichten richting gletsjer Ok 43
7 Conclusie 44
Literatuurlijst 46

1 Inleiding

In dit leven kennen we weinig zekerheden. Toch is daar, bij de een meer op de voorgrond dan bij de ander, altijd die ene fundamentele zekerheid aanwezig: op een dag zal ik sterven. Dit geldt niet alleen voor mij, of voor jou, maar voor alle mensen die op dit moment leven. Net als dat voor vrijwel alles dat bestaat, geldt dat dit op een dag niet meer zal bestaan. We zijn vergankelijk en (bijna) alles om ons heen is vergankelijk. Hierdoor worden wij bijna allemaal vroeg of laat geconfronteerd met verlies. We moeten ons als mensen verhouden tot verlies, en dit verhouden tot verlies is waar deze scriptie over gaat. Met andere woorden: deze scriptie zal gaan over rouw.

Binnen de psychologie is veel geschreven over rouw, wat heeft geresulteerd in diverse modellen over hoe rouw verloopt of zou moeten verlopen.[1] Ook wordt binnen de psychologie veelvuldig nagedacht over wanneer rouw normaal of gezond is, en wanneer rouw pathologisch wordt.[2] Over de vraag of het wenselijk of niet wenselijk is om rouw te pathologiseren valt veel te zeggen – en is veel gezegd – maar voor deze scriptie blijf ik weg van deze discussie. Deze vraag is interessant en relevant, maar ik ben op dit moment geïnteresseerder in een vraag die hier nog een stap voor komt: wat houdt rouw − het concept 'rouw' en de ervaring rouw − precies in?

Rouw kan als concept breed worden opgevat en er is niet één antwoord te geven op de vraag: om wat of wie rouwen we wel, en om wat of wie rouwen we niet? We verliezen allemaal wel eens iets, een sleutelbos bijvoorbeeld. Kunnen we de reactie daarop 'rouw' noemen? Kan ik rouwen omdat ik mijn sleutelbos ben verloren? Dit is een vraag naar wat ik de *rouwbaarheid van objecten* noem. Met *object* bedoel ik dat waar de rouw van het *subject* zich op richt.[3] De subjecten waar ik me in deze scriptie op richt, zijn menselijke subjecten van rouw.[4] Mijn scriptie gaat over wat de rouwervaringen van die menselijke subjecten die rouwen inhouden. Met *rouwervaring* doel ik niet op één vaststaand moment in de tijd, maar verwijs ik naar de volledige reactie – alle emoties, mentale toestanden, en andere manieren van verhouden tot het object van rouw – die een rouwend subject doormaakt binnen de rouw als reactie op een verlies. Ik stel mezelf met mijn scriptie als doel om die rouwervaringen helder in beeld te krijgen.

Mijn scriptie vormt een kritiek en uitbreiding op *Grief*[5], een recente filosofische uiteenzetting over rouw van Michael Cholbi, die zich een vergelijkbaar doel stelde:

> If we are to understand grief, we need to understand its various facets, considering both what various grief experiences have in common as well as how they differ. A good theory unifies what

[1] Het *Five Stages of Grief model* van Elisabeth Kübler-Ross (1969) is – hoewel grotendeels ontkracht – het meest bekende psychologische model van rouw.
[2] In 2022 werd, na jarenlange discussie, rouw als officiële stoornis opgenomen in de herziene versie van het psychiatrisch handboek DSM-5-TR, onder de naam 'persisterende rouwstoornis'.
[3] Deze term werd door Freud gebruikt in zijn beroemde werk over rouw, *Mourning and Melancholia* (1917) en is nog steeds een gangbare term in filosofische teksten over rouw. Voor Freud kan een verloren object zowel een overleden persoon zijn, als iets abstracters, zoals een verloren ideaal.
[4] Dat ik me op menselijke subjecten focus in deze scriptie, betekent niet dat er geen andere subjecten van rouw mogelijk zijn. Zo zijn er vele aanwijzingen dat dieren – bijvoorbeeld olifanten – gedrag vertonen dat op rouwen lijkt wanneer een soortgenoot overlijdt.
[5] Michael Cholbi, *Grief: A Philosophical Guide* (Princeton: Princeton University Press, 2022).

> we know about some domain, so that we see how these different parcels of knowledge interrelate. And in the case of grief, we have many philosophical insights but not, to my mind, a well-developed theory. My hope is that the theory outlined in this book enables us to see grief clearly, both in its parts and as a whole.[6]

Ook ik wil een filosofische theorie van rouw formuleren, waarbij ik zowel de verschillende onderdelen, als rouw in zijn geheel verhelder, en de overeenkomsten en verschillen tussen rouwervaringen naar voren laat komen. Rouw is een complex fenomeen. Aan de ene kant is rouw universeel – vrijwel iedereen krijgt er vroeg of laat mee te maken – en aan de andere kant wordt rouw door verschillende mensen, op verschillende momenten en van verschillende objecten, verschillend ervaren. Die verscheidenheid maakt het vanuit filosofisch perspectief een kleurrijk fenomeen, hoe zwart de ervaring zelf ook kan voelen. Wat hebben al die rouwervaringen met elkaar gemeen, en waarin verschillen ze? Wanneer het lukt om een theorie te formuleren die erin slaagt dit te vangen, krijgen we het concept, en vooral de ervaring, 'rouw' helderder in beeld. Hoe beter het ons lukt om deze helderheid te creëren, des te steviger wordt de basis voor bijvoorbeeld die psychologische modellen en categoriseringen van rouw. Voordat we namelijk iets kunnen zeggen over wat "normaal" is en wat pathologisch is, zullen we het eerst met elkaar eens moeten worden wat rouw überhaupt inhoudt. En daar hoop ik met deze scriptie een stap dichterbij te komen.

Ik neem Cholbi's theorie als basis, omdat hij een eind is gekomen om zijn doel te bereiken. Hij stelt volgens mij de goede vragen, om tot een stevige theorie van rouw te komen, zoals: Wat is de aard van rouw?; wat is het object van rouw (om wie of wat rouwen we?); waar richt rouw zich precies op (bijvoorbeeld: op het rouwende subject, of het gerouwde object?, of iets anders?); wat is de waarde van rouw?; bestaat er een plicht om te rouwen, en zo ja: wat is de grond van die plicht en richting wie heeft de rouwende deze plicht? Zoals gezegd: goede vragen, maar, zo zal ik in deze scriptie uiteenzetten, niet de juiste antwoorden.

Niet de juiste antwoorden, omdat – zal ik beargumenteren – Cholbi bij het formuleren van zijn theorie over rouw te smal naar dit fenomeen heeft gekeken, om tot de complete theorie van rouw te komen die hij ambieert. Ik zal in mijn scriptie beargumenteren dat rouw veelzijdig is: het is niet alleen divers doordat er een grote verscheidenheid is aan objecten waar om gerouwd kan worden en een grote verscheidenheid is aan subjecten die rouwen, maar ook omdat binnen één rouwervaring de rouw van het rouwende subject zich op verschillende *focuspunten*[7] van het object kan richten. Cholbi richt zich slechts op één van die focuspunten, namelijk de 'zelf' van de rouwende. Hierdoor lukt het hem niet om alle delen van rouw in zijn theorie te integreren, en daarmee lukt het hem ook niet om rouw als geheel helder in beeld te brengen. Dit geheel geeft hij, door zijn smalle blik, te egocentrisch weer.

[6] Ibid.,13.
[7] Wat ik hier precies mee bedoel, wordt duidelijk in Hoofdstuk 4.

Ik hoop in mijn scriptie wél de juiste antwoorden te formuleren, of in ieder geval dichterbij te komen dan Cholbi. Eerst zal ik in Hoofdstuk 2 Cholbi's theorie op een beschrijvende manier uiteenzetten, om me in de hoofdstukken die hierop volgen hiertoe te verhouden: bij bepaalde aspecten van Cholbi's theorie sluit ik me aan, een deel van zijn standpunten zal ik weerleggen, en ik zal zijn theorie aanvullen door mij te richten op focuspunten die hij in zijn theorie onder- of niet belicht. In mijn weerleggingen en aanvullingen komen ook de ideeën van andere denkers die op Cholbi hebben gereageerd aan bod. Ik zal me hier kritisch toe verhouden, en een deel van hun ideeën integreren in mijn theorie.

In mijn hoofdstukkenindeling na het beschrijvende Hoofdstuk 2, zal ik nagenoeg dezelfde volgorde aanhouden, als Cholbi dat doet in zijn theorie[8]: eerst zal ik in Hoofdstuk 3 stilstaan bij de reikwijdte van rouw (ofwel: de rouwbaarheid van objecten), daarna zal ik in Hoofdstuk 4 ingaan op de vraag waar rouw zich precies op richt, in dit hoofdstuk wordt ook duidelijk wat ik met de verschillende focuspunten van rouw bedoel. Vervolgens sta ik in Hoofdstuk 5 stil bij de vraag wat de waarde van rouw is, waarbij ik zal beargumenteren dat er niet één waarde van rouw is, maar dat er meerdere waarden van rouw zijn. In Hoofdstuk 6 sta ik stil bij de moraliteit van rouw, waarbij ik zal concluderen dat er meerdere plichten om te rouwen bestaan, omdat deze zich op verschillende objecten van die plicht richten. Ten slotte zal ik in Hoofdstuk 7 al deze elementen samen laten komen, om tot een theorie van rouw te komen die, zoals Cholbi zich ook als doel stelde, en ik nu ook als doel stel: zowel de delen als het geheel van rouw verheldert, waarbij de overeenkomsten én verschillen tussen rouwervaringen geïntegreerd zijn.

[8] Alle hoofdstukken van Cholbi's *Grief* komen in mijn scriptie aan bod, behalve zijn hoofdstuk 5, waarin hij bespreekt of en wanneer rouw rationeel is, en zijn hoofdstuk 7, waarin hij stilstaat bij de medicalisering van rouw. Beide interessante onderwerpen, maar voor het doel van deze scriptie, niet noodzakelijk om te bespreken. Daarnaast is de theorie van Cholbi ook goed te begrijpen en rond, zonder deze onderwerpen te behandelen.

2 Cholbi's filosofische theorie van rouw

2.1 Rouw om overleden personen

Cholbi richt zich in zijn theorie niet op alle vormen van rouw. Ten eerste richt hij zich in *Grief* enkel op rouw om overleden personen. Dit betekent niet dat andere vormen van rouw, geen 'rouw' genoemd kunnen worden. In alledaags taalgebruik gebruiken we de term 'rouw' voor veel verschillende vormen van mentaal leed en volgens Cholbi zou het redelijk zijn om aan te nemen dat mensen in een toestand belanden die op rouw lijkt, wanneer er zich transformaties voordoen met een andere reden dan de dood. Denk bijvoorbeeld aan scheidingen, kinderen die uit huis gaan en mensen die hun werk verliezen.

Voor zijn keuze om zich bij het formuleren van zijn theorie te beperken tot rouw om overleden personen, geeft Cholbi als reden dat deze vorm van rouw volgens hem anders is dan andere trauma's[9]. Dit komt volgens hem doordat mensen zich meer hechten aan andere mensen dan aan bijvoorbeeld een baan; omdat het overlijden van een persoon onomkeerbaar is, terwijl bijvoorbeeld een scheiding in theorie nog teruggedraaid zou kunnen worden; en omdat een persoon – in tegenstelling tot andere potentiële objecten van rouw – onvervangbaar is.[10] Om deze drie redenen is het volgens Cholbi gerechtvaardigd om rouw om overleden personen los van andere vormen van rouw te onderzoeken: 'The grief with which we have been concerned in this book—that caused by the deaths of others in whom we have invested our practical identities—is probably distinct from other traumas in both degree and kind, differences that justify singling it out as a phenomenon worth investigating independently'.[11]

2.2 Rouwen en rouwen

Een ander belangrijk punt om te benoemen voordat ik Cholbi's theorie over rouw uiteenzet, is dat hij onderscheid maakt tussen twee betekenissen van 'rouwen': *mourning* en *grieving*. In het Nederlands worden beide termen met 'rouwen' vertaald, maar volgens Cholbi is er een belangrijk verschil tussen beiden: 'Grief is what happens "inside" us as we react to a death of someone who matters to us. The way in which we grasp and describe grief are not private, they are the product of acculturation. But the phenomenon itself is private at its core. Mourning, in contrast is more public and often ritualistic.'[12] Een voorbeeld van *mourning* is het bijwonen van begrafenissen. Dit kan worden gezien als het gedrag dat mensen *kunnen* vertonen wanneer ze zich vanbinnen in een toestand van *grieving* bevinden. Tegelijkertijd is het ook mogelijk dat iemand het gedrag *mourning* vertoont, zonder dat diegene zich in zo'n toestand van *grieving* bevindt. Ik kan bijvoorbeeld naar de begrafenis van de vader van een collega gaan (*mourning*), omdat ik die

[9] Cholbi doelt met het woord 'trauma' niet op een trauma zoals dit begrepen wordt in de mentale gezondheidszorg, maar op een ingrijpende levensgebeurtenis.
[10] Cholbi, *Grief*, 192.
[11] Ibid., 190.
[12] Ibid., 21-22.

collega wil ondersteunen, zonder dat ik me vanbinnen in een toestand van *grieving* bevind. Cholbi focust zich met zijn theorie op *grieving*.

2.3 De aard van rouw

Cholbi focust zich in zijn werk op *grieving,* maar wat houdt rouwen precies in volgens hem?[13] In een reactie die Cholbi op een aantal critici geeft, houdt hij de volgende definitie van rouw aan, die ik hier noem omdat deze veel elementen van zijn theorie bevat:

> As I understand it, grief is a sustained and active species of emotional attention directed at the loss or transformation of the relationship we have with a deceased person in whom our practical identities are invested, where that attention unfolds as a temporally extended process that involves several different forms of affect (sadness, most commonly, but also such emotions as anxiety, guilt, anger, confusion, gratitude, etc.).[14]

Uit dit citaat blijkt dat Cholbi rouw begrijpt als een vorm van aandacht. In een artikel dat Cholbi schreef, staat hij uitvoeriger stil bij wat hij hiermee bedoelt, dan dat hij dat doet in *Grief*.[15] Hij hanteert de definitie van aandacht van Sebastian Watzl: 'Attention is this capacity for certain of our conscious states to be prioritized over others'.'[16] Watzl vergelijkt ons mentale leven met een krant, waarvan wij zelf de schrijver én de lezer zijn. Met onze aandacht zijn we in staat om bepaalde zaken in ons leven naar de voorgrond van ons mentale leven te verplaatsen en andere zaken meer naar de achtergrond te laten verdwijnen.

In het geval van rouw, werkt dit volgens Cholbi als volgt: 'Grief feels like a condition of attention, one in which a deceased individual, as well as one's relation to that individual, recurrently dominates a subject's consciousness while other matters or concerns become less significant for the grieving subject.'[17] Wanneer een dierbaar iemand is overleden, dan staat voor een tijd die persoon en de relatie die de rouwende met die persoon had, op de voorpagina van zijn of haar krant, terwijl zaken die normaal een plekje op de voorpagina innemen, zoals het werk van de rouwende, of wat er zich op dat moment in de wereld afspeelt, pas een paar pagina's verderop een plekje krijgen, als er überhaupt nog ruimte voor is. Dat de aandacht van de rouwende wordt getrokken door de overleden persoon, verklaart volgens Cholbi waarom veel rouwenden zich sociaal terugtrekken: 'In secluding themselves from others, grieving subjects seem to be blocking out potential distractions that might divert their attention away from the deceased individual and the loss thereof.'[18] De overleden persoon trekt niet alleen de aandacht van de rouwende, de rouwende wíl ook met zijn of haar aandacht bij de overleden persoon zijn.

---

[13] Cholbi spreekt zelf over de *nature of grief*, ik vertaal dit als 'aard van rouw'.
[14] Michael Cholbi, "Replies to Garland, Ben-Ze'ev, Timmerman, and Beisecker," *Journal of Philosophy of Emotion* 4, no. 1 (summer 2022.): 34-47.
[15] Michael Cholbi, "Grief as Attention*," Journal of Consciousness Studies 29*, no. 9 (September 2022): 63-83.
[16] Sebastian Watzl, *Structuring Mind: The Nature of Attention and How it Shapes Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 3.
[17] Cholbi, "Grief as Attention," 70.
[18] Ibid.

Deels heeft de rouwende controle over deze vorm van aandacht. Hij of zij kan een poging doen om de rouw meer naar de achtergrond van zijn of haar bewustzijn te duwen, bijvoorbeeld door afleiding te zoeken, of hij of zij kan er juist voor kiezen om de rouw bewust naar de voorgrond te trekken, bijvoorbeeld door foto's te bekijken van de overledene. Cholbi benadrukt dat dit niet betekent dat de rouwende volledig in controle is: 'grief is often intrusive and seemingly resistant to our bidding.'[19] Ondanks deze opdringerigheid, zou een rouwervaring volgens Cholbi uit verschillende momenten van keuze en actie bestaan, zoals wanneer een rouwende keuzes maakt voor de uitvaart; ervoor kiest om zich actief de overledene in te beelden of brieven te schrijven naar de overledene; keuzes maakt over wat te doen met de spullen van de overledene; of er al dan niet voor kiest om professionele begeleiding te zoeken. Door het maken van dit soort keuzes, geeft de rouwende volgens Cholbi vorm aan de 'contouren van zijn of haar rouw'.[20]

In de definitie van rouw waarmee ik deze sectie begon, noemt Cholbi de vorm van aandacht waaruit rouw volgens hem bestaat *actief* en *emotioneel*. Uit bovenstaande alinea's blijkt wat Cholbi met het woord 'actief' bedoelt: de rouwende ondergaat de rouw niet passief, maar kan deze deels actief beïnvloeden. Dat rouw daarnaast een vorm van *emotionele aandacht* zou zijn, betekent niet dat Cholbi rouw ziet als een *emotie*, in tegendeel. Hij sluit zich aan bij Wittgenstein, wie schreef: 'Grief is not like a sensation or observation in being a single state with easily decipherable beginning and endings in time. Grief instead describes a pattern which recurs, with different variations in the weave of our life.'[21] Cholbi voegt hier aan toe dat rouw meer emotionele structuur heeft dan de basisemoties en dat rouw uit verschillende emoties kan bestaan.[22]

Daarnaast bestaat rouw volgens Cholbi niet alleen uit emotionele, maar ook uit mentale toestanden. Deze andere mentale toestanden komen niet terug in de definitie van Cholbi waar ik deze sectie mee startte, maar zijn wel onderdeel van zijn begrip van rouw: 'In the course of grief events, attention may shift among various emotions (sadness, anxiety, etc.), as well as among other mental states (imagining that the deceased is still alive, making decisions concerning the deceased's personal effects, recalling to mind memorable events in the deceased's life, etc.).'[23] Maar wie is die *deceased*, waar Cholbi het in dit citaat over heeft? Om wie rouwen we wel, en om wie niet? Dat bespreek ik in de volgende sectie.

2.4 Het object van rouw

Rouw is volgens Cholbi selectief: we rouwen niet om iedereen die overlijdt. Ik kan het wel heel zielig vinden dat de vader van mijn buurvrouw is overleden, ik zal ook met mijn buurvrouw meeleven en als ze me

[19] Ibid., 75.
[20] Ibid., 76.
[21] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), 174.
[22] Cholbi, *Grief*, 40.
[23] Cholbi, "Grief as Attention," 78.

uitnodigt voor zijn begrafenis zal ik daar naartoe gaan en met de familie mee rouwen. Maar dit is wat Cholbi *mourning* noemt. Ik *grieve* haar vader niet, want hij was voor mij persoonlijk niet van betekenis. Wat ik voel is empathie, geen rouw. Misschien projecteer ik haar verlies van haar vader op mijn eigen vader, dat zou kunnen. Dat ik besef dat mijn vader ook ouder wordt en ooit zal sterven, en dat ik alvast voorsorteer op de rouw die ik dan zou voelen. Anticiperende rouw wordt dit genoemd. Maar ik rouw niet om de overleden vader van de buurvrouw. Cholbi vraagt zich af wat alle mensen om wie ik wél *grieve*, met elkaar gemeen hebben. Hij komt uit bij het volgende kenmerk: 'As I shall put it, what unites all those for whom we grieve is what I call practical identity investment.'[24] Mensen rouwen volgens Cholbi om de mensen in wie zij hun praktische identiteit hadden geïnvesteerd.

De term *practical identity* heeft Cholbi overgenomen van Christine Korsgaard[25] en betekent het volgende:

> Your practical identity, she writes, is "a description under which you value yourself, a description under which you find your life be worth living and your actions to be worth undertaking."[26] Crucially, many of the elements of our practical identities are commitments, values, and concerns that necessarily involve others and their practical identities.[27]

Onze praktische identiteit is afhankelijk van anderen. Deze afhankelijkheid kan zich op verschillende manieren uiten. Cholbi noemt als voorbeeld dat een rolmodel, ook wanneer we diegene niet persoonlijk kennen, ons kan helpen om te ontdekken wat we belangrijk vinden en op die manier onze praktische identiteit beïnvloedt. Anderzijds kan een rivaal een soortgelijke invloed uitoefenen op onze praktische identiteit. Cholbi concretiseert dit laatste voorbeeld niet, maar ik denk hierbij aan een hardloper: een onderdeel van zijn praktische identiteit is dat hij erop gebrand is om de snelste te worden, maar dit doel heeft alleen betekenis omdat er een andere hardloper sneller is of zou kunnen zijn dan hem of haar. Beeld je eens in dat die concurrent overlijdt. Dan overlijdt het stukje van de praktische identiteit van de hardloper die in leven is, mee met de overleden hardloper. Dat stukje praktische identiteit was afhankelijk van het bestaan van de concurrerende hardloper. Dit betekent niet dat de hardloper in dezelfde hevigheid rouwt om zijn of haar concurrent als dat de echtgenoot van de concurrent om hem rouwt. Cholbi schrijft: 'We grieve a person's death − and it is appropriate that we grieve a person's death − to the extent that our practical identities are invested in their existence. The more central another person is to our practical identity, the greater cause we have for grieving them upon their deaths.'[28]

De vraag die ik stelde aan het begin van deze sectie, waarom ik wel om het overlijden mijn vader zou rouwen en niet om het overlijden van de vader van mijn buurvrouw, kan ik met behulp van Cholbi als volgt beantwoorden: ik had mijn praktische identiteit niet geïnvesteerd in de vader van mijn buurvrouw, hij speelde geen sleutelrol in hoe ik mezelf en mijn leven zie. Mijn vader wel. Daarom rouw ik wel om

[24] Cholbi, *Grief*, 30.
[25] Ibid., 31.
[26] Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 101.
[27] Cholbi, *Grief*, 31.
[28] Ibid.

mijn vader en niet – hoe erg ik het ook voor mijn buurvrouw vind dat ze haar vader is verloren – om de vader van mijn buurvrouw. In een andere situatie, waarin ik een liefdesaffaire met de vader van mijn buurvrouw was begonnen, of wanneer ik een olympisch sporter en hij mijn grootste rivaal zou zijn, dan zou ik – als we uitgaan van de theorie van Cholbi – wel om hem rouwen.

De keuze voor dit object van rouw, maakt het volgens Cholbi mogelijk om zowel paradigmatische gevallen van rouw te verklaren – waarmee hij doelt op bijvoorbeeld rouw om een echtgenoot of om een familielid – als meer atypische gevallen van rouw – zoals rouw om een jeugdheld, een geaborteerde foetus, of een biologische ouder die door een geadopteerd kind nooit persoonlijk is gekend.[29] Dit zijn volgens Cholbi alle drie legitieme objecten van rouw, zonder dat de rouwende het object van rouw persoonlijk gekend heeft, hier een intieme band mee heeft gehad, of van die persoon gehouden heeft. Het is genoeg dat de rouwende zijn of haar praktische identiteit in de overleden persoon had geïnvesteerd.

2.5 Het formele object van rouw

Het object van rouw – dat waar rouwenden om rouwen – is volgens Cholbi, zoals ik beschreef in de vorige sectie, het overlijden van iemand in wie de rouwende zijn of haar praktische identiteit had geïnvesteerd. Dit noemt Cholbi het materiële object van rouw. Daarnaast onderscheidt hij het formele object van rouw, waarmee hij het volgende bedoelt: 'An attitude's formal object corresponds to the true description of its material object such that it is logically intelligible for the attitude to be directed at that material object'. [30] Wanneer iemand rook ruikt en daardoor bang wordt, is het materiële object van die angst de geur van de rook, maar het formele object − dat waar die angst zich uiteindelijk op richt − is bijvoorbeeld de angst dat er iets in brand staat wat het leven van die persoon in gevaar kan brengen, of de angst om stinkende kleren te krijgen. Cholbi gaat op zoek naar het formele object van rouw en is daarmee op zoek naar een antwoord op de vraag waar de rouw om een overleden persoon waar de rouwende zijn of haar praktische identiteit in had geïnvesteerd, zich uiteindelijk op richt.

Volgens Cholbi is dit formele object van rouw de relatie die de rouwende had met degene die is overleden, vóór het overlijden. Cholbi schrijft: 'Essential to grief, I propose, is that one's relationship with the deceased cannot continue in precisely the same guise it had when the deceased was still alive. '[31] Degene die nog leeft, wordt gedwongen om zijn of haar relatie met de overledene te transformeren. De relatie kan namelijk niet meer op dezelfde manier worden voortgezet: het is niet meer mogelijk om activiteiten met de andere persoon te ondernemen en gesprekken met die persoon te voeren, zoals de rouwende dat nog wel met de overledene kon voor het overlijden. Ruzies kunnen niet meer worden uitgepraat, en verwachtingen en dromen van wat die andere persoon zou kunnen gaan bereiken of hoe

[29] Ibid., 23 - 30.
[30] Ibid., 50.
[31] Ibid., 56.

diegene zou kunnen worden, zullen nooit meer uit gaan komen. Dit betekent niet dat de rouwende geen relatie meer kan voortzetten met de overledene. Door aan diegene te denken, diegene te herinneren, diegene te eren, over diegene te praten en misschien zelfs gesprekken te voeren met diegene in gedachten, wordt er wel degelijk een relatie voortgezet. In een andere vorm. De relatie is niet klaar, of weg, maar hij transformeert. Maar de relatie zoals deze was voor het overlijden, zal nooit meer terugkomen, en dit is waar de rouw zich – volgens Cholbi – uiteindelijk op richt.

Dit formele object van rouw verklaart volgens Cholbi de verschillende emoties en mentale toestanden die tijdens rouw de revue kunnen passeren. Deze representeren volgens Cholbi verschillende aspecten van de relatie die de rouwende met de overledene had. Als voorbeeld geeft Cholbi dat wanneer een kind om een ouder rouwt, de relatie tussen kind en ouder verschillende "hoofdstukken" kent. In ieder hoofdstuk is de dynamiek tussen ouder en kind verschillend. Een kind verhoudt zich bijvoorbeeld anders tot de ouder in de vroege kindertijd, wanneer het kind nog kwetsbaar is en afhankelijk van de zorg van de ouder, dan in het laatste hoofdstuk, waarin de ouder misschien wel afhankelijk is geworden van het kind. Volgens Cholbi leveren al die verschillende hoofdstukken ook verschillende emoties en mentale toestanden bij het kind op wanneer de ouder overlijdt. Al die emoties en mentale toestanden samen, richten zich op het formele object van de rouw: de transformatie van de relatie die het kind met de ouder had.

2.6 Terugblikken en vooruitkijken

De rouwende staat volgens Cholbi voor de taak om die emoties en mentale toestanden te onderzoeken en te linken aan verschillende aspecten van de relatie die hij of zij met de overledene had. Op deze manier kan de rouwende een helderder en completer beeld van de relatie te krijgen, welk beeld de rouwende vervolgens als basis kan gebruiken om de relatie met de overledene opnieuw op te bouwen – of: te transformeren.

Om dit opnieuw vormgeven van de relatie met de overledene mogelijk te maken, is het nodig om zowel terug te blikken als vooruit te kijken. Cholbi haalt hier het *Dual process model of grief* aan, ontwikkeld door rouwonderzoekers Margaret Stroebe en Henk Schut.[32] Volgens dit model gaan rouwenden heen en weer tussen een toestand van *loss orientation*, waarin ze gefocust zijn op het verlies – Cholbi noemt dit de *backward looking dimension* – en een toestand waarin ze een poging doen zich te heroriënteren op de wereld zonder de overledene. Stroebe en Schut noemen deze tweede toestand de *restoration orientation* en Cholbi noemt dit de *forward looking dimension* van rouw, waarin de rouwende voor de taak staat om zijn of haar leven en de relatie met de overleden persoon opnieuw vorm te geven.

Rouw zou ons in staat stellen om terug te kijken naar de relatie die we hadden met degene die overleden is, scherper dan dat we dat kunnen op het moment dat de ander nog in leven is. Cholbi schrijft: 'Grief

[32] Margaret Stroebe, en Henk Schut, "The Dual Process Model of Coping with Bereavement: a Decade on," *Omega Journal of Death and Dying* 61, no. 4 (2010).

thus becomes an occasion for asking "who were they to me?" Grief is therefore a privileged epistemic route to our pasts. In grief's absence we risk being irreversibly alienated from our own personal histories.'[33] Rouw kan kennis opleveren volgens Cholbi: kennis over de relatie die we hadden met de overledene, en kennis over ons eigen persoonlijke verleden. Deze kennis kan de rouwende weer gebruiken om vooruit te kijken: hoe kan ik de relatie, en mezelf, zo transformeren dat deze aansluiten bij de nieuwe werkelijkheid?

2.7 De waarde van rouw

Dit terugblikken en vooruitkijken, heeft de rouwende volgens Cholbi nodig om vooruit te kunnen vanuit de situatie waarin hij of zij zich bevindt. De rouwende komt volgens Cholbi namelijk simultaan in een relatiecrisis en in een identiteitscrisis terecht. Niet alleen de relatie kan zich niet op dezelfde manier worden voortgezet nu de ander is overleden, maar aangezien de rouwende zijn of haar praktische identiteit in de overledene had geïnvesteerd, kan ook die praktische identiteit niet op dezelfde manier voortbestaan. Volgens Cholbi ervaren veel rouwenden daarom een verlies *van* zichzelf: 'Grief involves losses to ourselves, yes. But many grieving persons also report a loss of self, an alienation from their familiar patterns of feeling, choosing, and acting. "I feel like I've lost a part of myself," they commonly say.'[34] Rouwenden zouden zich in veel gevallen vervreemd voelen van (een deel van) hun praktische identiteit. Onderdeel van hun rouw, is dat ze hun eigen praktische identiteit zullen moeten herzien, om zo te ontdekken welke elementen van hun identiteit nog passen bij de nieuwe werkelijkheid, en welke niet.

Deze identiteitscrisis, met dit zelfonderzoek als gevolg, is onderdeel van de epistemische route naar het verleden, waar Cholbi over spreekt in het laatste citaat van bovenstaande sectie. Een epistemische route die volgens Cholbi zou moeten leiden tot meer zelfkennis. Met zelfkennis doelt Cholbi op wat Quassim Cassam *substantial self-knowledge* noemt: 'knowledge of our values, emotions, abilities, and of what makes one happy'[35]. Wanneer we deze definitie naast de eerder door Cholbi gegeven definitie van praktische identiteit – een verzameling overtuigingen, waarden en zorgen die onze keuzes en acties bepalen – leggen, zijn de overeenkomsten tussen deze twee concepten duidelijk te zien. Zoals Cholbi deze twee begrippen uitlegt, kunnen we zelfkennis begrijpen als kennis over je eigen praktische identiteit.

Deze zelfkennis is volgens Cholbi de oplossing voor zijn zelfgeformuleerde Paradox van rouw: 'Grief feels bad, and so should be avoided or lamented, but at the same time, grief is valuable such that we (and other) ought not to avoid it altogether and should be grateful that we grieve.'[36] Er is volgens Cholbi iets waardevols aan rouwen, iets wat volgen hem niet op die manier in een andere ervaring te vinden is, iets

[33] Cholbi, *Grief*, 79.
[34] Ibid., 83.
[35] Quassim Cassam, *Self-Knowledge for Humans* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 10.
[36] Cholbi, *Grief,* 69.

wat iets toevoegt aan het leven van de rouwende, iets wat maakt dat – ook al voelt rouwen slecht, pijnlijk – we dit niet zouden moeten willen ontwijken. En dat 'iets', is dat rouw een mogelijkheid biedt om tot meer zelfkennis te komen. Zelfkennis is volgens hem *the good in grief*: het goede, of de waarde, van rouw.

Je zou je kunnen afvragen waarom juist rouw zo geschikt zou zijn om tot meer zelfkennis te komen. Iemand kan toch ook zijn of haar identiteit bevragen op andere levensveranderende momenten? Volgens Cholbi is het inderdaad niet zo dat alleen rouw mensen tot meer substantiële zelfkennis brengt, maar, zegt hij, rouw is hier in het bijzonder geschikt voor: 'Especially in instances where grief is strong or prolonged, we encounter a wide range of emotions, and accordingly, a wide range of facts about our relationship with the deceased and about our practical identities. Few other life experiences reveal a similarly wide vista on who we are.[37]

Een tweede vraag die je jezelf zou kunnen stellen, is waarom zelfkennis een doel is dat we na zouden moeten willen streven. Cholbi noemt het de '*good in grief*', maar wat is zo goed aan zelfkennis? Cholbi geeft verschillende antwoorden op deze vraag. Ten eerste zou zelfkennis waardevol zijn, omdat deze kan aanzetten tot een beter begrip van je eigen leven en van je zelf. Hij schrijft: 'When we attain the self-knowledge grief affords us, our lives have a greater level of autobiographical coherence or integrity. From our standpoint in the present, our lives as a whole make greater sense.'[38] Daarnaast zou zelfkennis volgens Cholbi een essentiële rol spelen in zelfverbetering:

> We need to know ourselves—our beliefs, desires, aspirations—in order to achieve much of what we want. We also need self-knowledge to rationally seek self-improvement. If we wish to make ourselves better morally, or to improve our skills or habits, we benefit from knowing our current state of moral virtue, our current skills or habits, etc.[39]

Ten derde zou zelfkennis een cruciale rol spelen bij zelfliefde. Hoe beter iemand zichzelf namelijk kent, hoe dieper diegene van zichzelf kan houden volgens Cholbi. Wanneer ik van iemand anders houd, zou aan de basis hiervan moeten liggen dat ik diegene *ken*. Wanneer dat namelijk niet het geval is, ligt het gevaar op de loer dat de ander geïnstrumentaliseerd wordt: ik houd van die ander in zoverre dat diegene mij kan helpen met het behalen van mijn doelen. Pas wanneer ik de ander echt ken, kan ik echt van diegene houden, dan kan ik diegene *koesteren*, en dit geldt – volgens Cholbi – ook in het geval dat je jezelf probeert te koesteren.[40]

---

[37] Ibid., 85.
[38] Ibid., 99.
[39] Ibid.
[40] Cholbi gebruikt de term *'cherishing'*. (Ibid., 101.)

Ten slotte noemt Cholbi in de conclusie van zijn werk nog een vierde waarde van zelfkennis, namelijk autonomie. Rouw zou ons kunnen helpen, schrijft hij: 'to transcend the limitations of a practical identity that no longer suits us because it assumed the existence of the individual whose death we now grieve. In this respect, grief can be a catalyst for greater autonomy.'[41]

2.8 Een plicht om te rouwen

Rouw zou volgens Cholbi niet alleen zelfkennis *kunnen* opleveren, rouw zou deze waarde *moeten* opleveren. Volgens hem hebben rouwenden namelijk een plicht om te rouwen. Om filosofisch te bewijzen dat er een plicht om te rouwen bestaat, zou volgens Cholbi ten eerste moeten worden verhelderd richting wie de rouwende dan een plicht om te rouwen zou hebben – met andere woorden: wat is het object van de plicht? – en ten tweede duidelijk moeten worden wat de morele grond is van deze plicht om te rouwen.

Volgens Cholbi is het object van de plicht om te rouwen, de rouwende zelf: 'The duty to grieve is a self-regarding duty or duty to oneself.'[42] De rouwende heeft een plicht naar zichzelf, en schendt zichzelf wanneer hij of zij er niet aan voldoet. De grond van die plicht, de reden waarom rouwenden die plicht hebben, is dat zij de mogelijkheid om zelfkennis op te doen zouden moeten aangrijpen. Rouw is een langgerekt proces, dus die mogelijkheid om tot meer zelfkennis te komen, bestaat uit veel verschillende mogelijkheden. Volgens Cholbi is het niet nodig om al deze mogelijkheden aan te grijpen om aan deze plicht om te rouwen te voldoen. De plicht om te rouwen, is volgens Cholbi namelijk een imperfecte plicht, wat inhoudt dat er niet specifieke acties of handelingen worden voorgeschreven, maar dat het genoeg is om aan een doel – in dit geval het opdoen van zelfkennis – gecommitteerd te zijn.[43] Cholbi benadrukt ten slotte dat deze plicht die rouwenden hebben echt een plicht is richting henzelf, en hen niet opgelegd kan worden door anderen: 'In grieving inadequately then, we let only ourselves down, and it is not improper to regret such failures and to direct blame at ourselves. For grief presents us with a rare opportunity to relate to ourselves more fully, rationally, and lovingly.'[44]

[41] Cholbi, *Grief*, 188.
[42] Ibid., 155.
[43] Ibid., 156.
[44] Ibid., 165.

3 Reikwijdte van rouw

3.1 We rouwen niet om iedereen

In het vorige hoofdstuk legde ik uit dat rouw – wanneer we rouw begrijpen als rouw om overleden personen – volgens Cholbi selectief is. Ik rouw niet om iedereen, alleen om mensen in wie ik mijn praktische identiteit had geïnvesteerd. Bij dit deel van de theorie van Cholbi, sluit ik me aan. Er zijn vele situaties te bedenken waarin ik geraakt word door de dood van een ander, terwijl ik mijn identiteit niet had geïnvesteerd in deze persoon, bijvoorbeeld wanneer ik lees of hoor over mensen die ergens op de wereld door gruwelijke omstandigheden om het leven zijn gekomen. Ik kan dan een enorme boosheid voelen, op het onrecht dat deze mensen is overkomen of aangedaan, ik kan empathie voelen voor de nabestaanden, verdriet over het feit dat het leven van deze mensen te vroeg en op een onmenselijke manier is gestopt. We kunnen hier veel stempels aan geven: empathie, medeleven, een rechtvaardigheidsgevoel. Maar is dit rouw? Ik denk het niet. Ik kende deze personen niet, zij betekenden als persoon persoonlijk niks voor mij, dus ik kan ook niet om hen rouwen.

Ten minste, in de meeste gevallen zal ik niet rouwen om deze personen. Misschien voel ik wel rouw, wanneer ik in plaats van dat ik een bericht lees over het aantal slachtoffers van een dergelijke situatie, een documentaire zie over iemand die uiteindelijk op een gruwelijke manier overlijdt. Deze persoon heeft een gezicht gekregen, misschien was ik geïnspireerd door de blik die deze persoon op het leven had, die naar voren kwam in deze documentaire, en misschien heeft diegene mijn eigen blik veranderd. Deze persoon heeft mij persoonlijk geraakt, bewogen, misschien zelfs in beweging gebracht. Of, in Cholbi's termen: ik had (een deel van) mijn praktische identiteit in deze persoon geïnvesteerd. Ik denk dat hij hiermee een kloppend criterium heeft gevonden om onderscheid te maken tussen *het erg vinden dat* iemand is overleden, en *rouwen* om dit overlijden. Tot zo ver sluit ik me aan bij Cholbi's observatie dat rouw zelf-gericht is. Rouw heeft iets met mijn zelf te maken, want ik rouw alleen om mensen die voor *mijzelf* of *mijn zelf* iets betekenen.

3.2 Rouw om een gletsjer

Waar ik me niet bij aansluit, is zijn keuze om andere objecten van rouw buiten beschouwing te laten. Hij heeft er, zoals ik schreef in 2.1, bewust voor gekozen om zich in zijn theorie enkel te richten op rouw om overleden personen, terwijl mensen ook in toestanden terechtkomen die op zijn minst op rouw lijken, wanneer zij bijvoorbeeld scheiden, hun baan verliezen, of wanneer hun kinderen uit huis gaan. Aan dit lijstje van mogelijke objecten van rouw anders dan overleden dierbaren, wil ik nog een voorbeeld toevoegen. In de recente filosofie is veel geschreven over het fenomeen *ecologische rouw*: rouw om dat wat

verloren gaat door klimaatverandering. Zo werd in 2019 in IJsland een rouwritueel georganiseerd voor de ter dood verklaarde[45] gletsjer Ok:

> **18 augustus 2019 – IJsland.** Twee Amerikaanse klimaatonderzoekers, de IJslandse premier, de IJslandse minister voor Milieu, een voormalige Ierse president, een IJslandse schrijver en nog bijna honderd anderen beklimmen een kale, vulkanische rots. De processie voltrekt zich in stilte door het ruige IJslandse landschap. Aangekomen bij de krater wordt er gesproken, poëzie voorgedragen en plaatsen kinderen een herdenkingsplaque op het gesteente. Aanwezigen halen herinneringen op.[46]

Dit rouwritueel is een voorbeeld van *mourning,* maar het is aannemelijk dat een deel van de aanwezigen zich ook in een toestand van *grieving* bevonden naar aanleiding van het sterven van deze gletsjer. Zo reageert Hrafnhildur Hannesdóttir, een IJslandse wetenschapper aanwezig bij dit ritueel, op de vraag waarom zij aanwezig is bij dit rouwritueel voor gletsjer Ok:

> Ja, ik ben verdrietig, maar ik ben vooral boos, omdat er niet genoeg wordt gedaan. Wetenschappers over de hele wereld werken hieraan en verschaffen alle data, maar er gebeurt niets. Het is er allemaal, de wetenschap is unaniem over het verdwijnen van gletsjers, maar niemand doet er wat mee. Mensen zijn zo op zichzelf gericht. Ik zie mensen hier geen foto's maken van het uitzicht of van de gletsjer, maar van zichzelf vóór de gletsjer. Het is ik, ik, ik.[47]

Naast dat dit citaat illustreert dat een gletsjer voor sommige mensen een object van hun rouw (*grieving*) kan zijn, maakt Hannesdóttir hier ook een punt dat aansluit op mijn kritiek: zij merkt op dat de rouwenden meer met zichzelf bezig lijken zijn, dan met het object waar hun rouw op gericht zou moeten zijn. Hier ga ik in Hoofdstuk 4 dieper op in, maar eerst zal ik beargumenteren dat voor het volledig in beeld krijgen van rouw, ook dit soort atypische – nog atypischer dan de gevallen die Cholbi bespreekt – objecten van rouw zouden moeten worden meegenomen. Cholbi heeft, zoals ik schreef in 2.1, dit soort atypische objecten bewust niet meegenomen in zijn theorie van rouw, omdat rouw om overleden dierbaren volgens hem in drie opzichten verschilt van andere vormen of objecten van rouw. Deze drie argumenten zal ik nu weerleggen.

Ten eerste zouden volgens Cholbi onze praktische identiteiten afhankelijker zijn van mensen die we al ons hele leven kennen, dan van bijvoorbeeld een baan, waardoor het logisch is dat rouw om overleden personen, anders en vooral ook heftiger is dan rouw om het verliezen van een baan.[48] Dit geldt volgens mij zeker niet in alle gevallen. Denk aan een advocate die het overgrote deel van haar tijd aan haar werk besteedt, wie al haar aanzien, haar inkomen, haar sociale contacten, en in dit geval nog belangrijker: de manier waarop ze

[45] In geografische termen wordt een gletsjer letterlijk dood verklaard wanneer een gletsjer niet langer een gletsjer is.
[46] Radboud Universiteit, "Ecologische Rouw Gaat over Grenzen van Religies en Tradities heen," Radboud Universiteit, laatst aangepast 17 maart 2024, https://www.ru.nl/over-ons/nieuws/ecologische-rouw-gaat-over-grenzen-van-religies-en-tradities-heen.
[47] Sanne Bloemink, "Een Rouwdienst op de Top," De Groene Amsterdammer, laatst aangepast 20 mei, 2020, https://www.groene.nl/artikel/een-rouwdienst-op-de-top.
[48] Cholbi, *Grief*, 190-191.

zichzelf ziet, ontleent aan deze baan. Op het moment dat zij deze baan verliest, kan ik me voorstellen dat de impact die dit heeft nog groter kan zijn dan wanneer ze een dierbare verliest. Ik zeg niet dat dit zo zou *moeten* zijn, maar dit zou wel het geval *kunnen* zijn. Dit kan ook het geval zijn bij bijvoorbeeld rouw om een gletsjer. Stel je eens een IJslander voor die iedere keer dat hij veel aan zijn hoofd heeft, de rust opzoekt bij gletsjer Ok, en starend naar dit natuurverschijnsel, altijd de rust en helderheid terugvindt. De IJslander kan zo gehecht raken aan deze plek, nog gehechter dan aan sommige personen in zijn leven, omdat dit de plek is waar hij rust vindt, of waar hij beseft hoe klein hij is in het grotere geheel van de natuur, constant in beweging, net als de gletsjer, totdat deze dat niet meer is.

Een tweede reden die Cholbi geeft voor het benaderen van rouw om dierbaren als apart fenomeen, is dat het dit verlies onomkeerbaar is, terwijl een scheiding bijvoorbeeld nog teruggedraaid kan worden. Over dit specifieke voorbeeld zou ik willen zeggen, dat rouw om een overleden persoon niet per se pijnlijker hoeft te zijn dan een scheiding. Juist omdat een scheiding in principe omkeerbaar is, is het des te pijnlijker als de ene persoon deze zou willen terugdraaien, maar de andere persoon niet. In dat geval rouw je om iemand met wie je nog zou *kunnen* zijn, maar die niet meer met jou *wil* zijn. Je kan niet meer terugkeren naar de tijd dat die ander nog wel met jou wilde zijn. In theorie zou de scheiding mogelijk omkeerbaar zijn, maar in jouw ervaring is deze onomkeerbaar: je weet, je voelt, dat die ander niet opnieuw met jou zal willen zijn. Daarnaast geldt ook voor een gletsjer dat het doodgaan hiervan onomkeerbaar is.

Ten derde verschilt het overlijden van een dierbaar persoon volgens Cholbi met andere objecten van rouw, omdat eerstgenoemde onvervangbaar is: 'Individuals can relocate from communities ruined by natural disasters, find new jobs or professions, or remarry after divorce. Yet the irreplaceability of those whose deaths we grieve means that we may find ourselves at a loss as to what, if anything, might fill that gap.'[49] Ook hier sluit ik me niet bij aan. Stel dat jouw eigen huis, dorp, stad, verloren is gegaan door een natuurramp. Dan kan je ergens opnieuw beginnen, maar betekent dat dat je dan niet rouwt om je oude plek die verloren is gegaan? Dit geldt ook voor banen en huwelijken: je kan een nieuwe baan vinden, een nieuwe partner, maar dat wil niet zeggen dat je niet tegelijkertijd kan rouwen om de baan of partner die je niet langer hebt.

Een gletsjer, daarnaast, is ook onvervangbaar. Zelfs al gaat die IJslander, die altijd zo tot rust kwam bij gletsjer Ok, voortaan naar een andere gletsjer toe op de momenten dat hij hier behoefte aan heeft, dan nog is dat niet diezelfde Ok gletsjer, die voor hem persoonlijk van belang was. Misschien heb jij zelf ook wel een bepaalde plek die veel voor je betekent, waar je dierbare herinneringen koestert, waar je je net wat dichterbij jezelf voelt. Als die plek er niet meer zou zijn, kan je dan simpelweg voortaan naar een nieuwe plek gaan, en vervangt die dan volledig die oude plek? Dat denk ik niet. Die nieuwe plek kan *ook* van belang worden voor jou, en misschien, naarmate de tijd verstrijkt, wordt die plek op een gegeven moment nog belangrijker dan die initiële, verloren, plek ooit voor je was. Het verlies van de ene plek, en de waardering van de andere plek kunnen naast elkaar bestaan.

[49] Ibid., 192.

Cholbi schrijft dat, wanneer we iemand verliezen die onvervangbaar voor ons is, 'we may find ourselves at a loss as to what, if anything, might fill that gap.'[50] Hij merkt hierbij op dat rouwenden niet alleen niet weten hoe ze dit gat kunnen vullen, dit gat dat een overleden persoon achterlaat, kán niet opnieuw gevuld worden. Het enige dat een rouwende kan doen volgens Cholbi om te herstellen van rouw, is zijn of haar praktische identiteit op zo'n manier opnieuw vormgeven, dat zijn of haar waarden, doelen en toewijdingen niet langer in gevaar zijn door het niet langer bestaan van de ander. Op die manier kan het gat blijven bestaan, maar kan de rouwende ook verdergaan met leven. Dit kan denk ik op eenzelfde manier gelden bij andere objecten van rouw: soms laat het eindigen van een relatie een gat achter, dat nooit meer helemaal gevuld wordt. Dat betekent niet dat je niet een nieuwe liefdevolle relatie kan hebben − misschien nog wel liefdevoller dan eerder, omdat je nu nog beter weet wie je bent en wat je wilt − maar het kan zo zijn dat als je terugdenkt aan die oude relatie, je toch nog dat gat voelt, ergens, diep vanbinnen.

Zo is het denk ik met alles wat je verliest: gaten in je verleden, waar je niet meer naar kan terugkeren, verloren versies van jezelf, omdat die relatie over is, of omdat je die baan niet meer hebt, of omdat die ene plek niet meer bestaat. Je kan om al die gaten rouwen, en tegelijkertijd kan je je leven en jezelf zo transformeren dat je opnieuw een betekenisvol leven kan leven, dat je een nieuwe plek, baan of partner vindt, zonder dat deze het gat van het verloren oude hoeven op te vullen.

3.3 Rouwbare objecten

Wil ik hiermee zeggen dat rouw om een persoon precies hetzelfde is als rouw om een gletsjer, of om een verloren baan? Nee. Ik ben het met Cholbi eens dat rouw om een overleden persoon voor de meeste personen en in de meeste gevallen de meest intense en heftige vorm van rouw is die we ons kunnen voorstellen. Maar ik vind zijn keuze om daarom de andere mogelijke objecten van rouw buiten beschouwing te laten, onverstandig. Juist door dit soort atypische objecten en gevallen van rouw ook in overweging te nemen, kunnen we iets zeggen over in hoeverre het rouwen om een gletsjer bijvoorbeeld overeenkomt met rouwen om een overleden dierbare, en in hoeverre dit verschilt.

In mijn theorie van rouw, neem ik daarom ook andere objecten van rouw mee, dan overleden personen. Mensen kunnen rouwen om een gletsjer; een scheiding; het lege nest nadat de kinderen uitvliegen; het verliezen van een baan. Is er dan nog een grens aan waar om gerouwd kan worden en waar om niet? Met andere woorden: zijn er ook objecten te identificeren die niet "rouwbaar" zijn? Ik denk dat Cholbi een mooi kader heeft geschetst om deze vraag te beantwoorden, toen hij ons probeerde te overtuigen waarom rouw om overleden personen in zo'n mate verschilt van rouw om andere objecten, dat het als apart fenomeen moet worden benaderd. Zijn redenen hiervoor waren dat een overleden persoon onvervangbaar is; dat de dood onomkeerbaar is; en dat de rouwende gehechter is aan dierbare personen dan aan andere objecten. Ik heb deze argumenten hierboven weerlegd als onderbouwing voor zijn keuze om andere

[50] Ibid.

objecten van rouw niet in een volledige theorie van rouw op te nemen, maar ik denk wel dat deze drie criteria een goede basis vormen om te onderzoeken welke objecten rouwbaar zijn.

Objecten zijn volgens mij rouwbaar wanneer deze *in de ervaring van de rouwende* onvervangbaar zijn, wanneer het verlies ervan *in de ervaring van de rouwende* onomkeerbaar is, en wanneer dit object van betekenis was en is voor de rouwende persoon.[51] Mijn theorie geldt voor alle objecten die aan deze drie criteria voldoen. Met deze criteria, neem ik de ervaring van de rouwende serieus: als iemand ervaart dat iets voor diegene van betekenis is, dan kan dat niet ontkend worden. Ik doel dan ook op een ervaren – niet per se een feitelijke − onomkeerbaarheid en onvervangbaarheid. Denk bijvoorbeeld aan ouders van een vermist kind: het gaat er niet om of dit verlies in feite omkeerbaar is of niet, het gaat erom hoe de ouders dit ervaren. Zij kunnen, ook als ze nog niet weten of ze hun kind nog levend terug gaan zien, voorsorteren op de mogelijkheid dat ze hun kind – onomkeerbaar – gaan verliezen.

Wanneer ik deze criteria aanhoud, en terugpak op de vraag die ik stelde in Hoofdstuk 1 van deze scriptie – kan ik rouwen om een verloren sleutelbos? – dan kan ik deze vraag als volgt beantwoorden: Ervaar ik het verlies van deze sleutelbos als onomkeerbaar? Als ik nog hoop heb dat ik deze terug zal vinden, dan niet. Maar als ik echt overal heb gezocht, en ik die hoop verloren ben, dan is dit verlies – in mijn ervaring – inderdaad onomkeerbaar. Deze specifieke sleutelbos ga ik niet meer terugkrijgen. Ervaar ik deze sleutelbos daarnaast als onvervangbaar? Wanneer deze alleen van functionele betekenis was voor mij, dan zijn de sleutels vervangbaar. Ik kan flink balen van de tijd en energie die het kost om de sleutels te vervangen, maar hier ga ik niet om rouwen. Het zou ook zo kunnen zijn dat deze sleutels niet alleen van *functionele*, maar ook van *symbolische betekenis* voor mij waren. Misschien zaten aan deze sleutelbos nog de sleutels van het huis dat ik samen met mijn ex-partner had, en staat het verliezen van deze sleutels, voor mij symbool voor het feit dat mijn relatie met mijn ex-partner echt voorbij is. Daarom is deze sleutelbos voor mij onvervangbaar, én – als laatste criterium – van betekenis.

In dit geval, zou ik zeggen dat ik zou kunnen rouwen om deze sleutelbos. Wanneer ik vervolgens mijn eigen rouw ga bestuderen – waarom doet het me zo veel dat ik deze sleutelbos kwijt ben – dan zal ik er waarschijnlijk redelijk snel achter komen dat mijn rouw zich eigenlijk richt op een object dat achter die sleutelbos ligt: de relatie met mijn ex-partner die voorbij is. Natuurlijk beargumenteer ik niet dat het verliezen van een sleutelbos hetzelfde is als bijvoorbeeld het verliezen van een familielid: deze twee verlieservaringen zullen veel meer verschillen hebben, dan dat ze overeenkomen met elkaar. Een van deze verschillen zou kunnen zijn dat wanneer ik rouw om een sleutelbos, ik echt puur rouw om wat die sleutelbos voor mij persoonlijk betekende, terwijl wanneer ik rouw om een overleden familielid, ik niet alleen rouw om wat diegene voor mij betekende, maar ook om bijvoorbeeld wat diegene zelf is verloren. Dit idee werk ik verder uit in het volgende hoofdstuk.

[51] Ik neem hier bewust niet Cholbi's termen van 'gehecht zijn aan' over, omdat dit niet in lijn is met de rest van zijn theorie. Volgens hem was het juist niet nodig om gehecht te zijn aan een persoon om om diegene te rouwen. Dit legt hij uit op pagina 27 en 28 van *Grief*.

4 Focuspunten van rouw

4.1 De rol van 'ik' in rouw

Bij de opmerking waarmee ik het vorige hoofdstuk afsloot, zou Cholbi zich niet aansluiten. Voor hem is namelijk ook rouwen om een overleden familielid zelf-gericht: je rouwt om wat *jij* zelf bent verloren. Hij is zich ervan bewust dat hij rouw zelf-gericht heeft weergeven, en dat hij hier kritiek op zou kunnen krijgen. Hij schrijft: 'Critics may worry that I have represented grief as overly self-focused. Many of the thoughts we have while grieving are not about ourselves and our own states. They are instead directed primarily at the deceased person. We are, after all, grieving *for* them.' [52] Volgens Cholbi zouden deze critici vergeten dat rouw selectief is: we rouwen niet om alle overledenen, alleen om zij die onderdeel zijn van onze praktische identiteit. Deze selectiviteit van rouw, zou volgens Cholbi het bewijs leveren dat rouw in essentie zelf-gericht is:

> Grief must be egocentric, concerned with how others' deaths affect us, lest we have no way of accounting for why we typically grieve our siblings and spouses but not our postal carriers or periodontists. And an egocentric response is, unsurprisingly, a self-focused one, oriented at what we the bereaved have lost.[53]

Deze gevolgtrekking klopt niet. Dat we alleen rouwen om mensen die iets voor ons persoonlijk betekenen, wil niet zeggen dat het formele object – dat waar onze rouw zich uiteindelijk op richt – van rouw zelf-gericht is. Cholbi's argumentatie kan ik als volgt weergeven: Alle mensen om wie ik rouw hebben met elkaar gemeen dat ze iets voor mijn praktische identiteit betekenen, dus mijn rouw is gericht op mijzelf (op wat ik ben verloren). De logische structuur van deze redenering ziet er als volgt uit: Alle mensen wie ik X hebben met elkaar gemeen dat ze iets voor mijn praktische identiteit betekenen, dus mijn X is gericht op mijzelf.

Wanneer ik voor X de emotie 'trots' invul, krijgen we deze redenering: Alle mensen op wie ik trots ben, hebben met elkaar gemeen dat zij iets voor mijn praktische identiteit betekenen, dus mijn trots is gericht op mijzelf. Over het eerste deel van deze redenering durf ik te stellen dat deze waar is: ik voel trots wanneer mijn partner iets bereikt in zijn leven. Wanneer de postbode, met wie ik geen band heb, precies hetzelfde bereikt, voel ik geen trots richting die postbode. Ik kan de postbode wel bewonderen, maar ik voel geen trots. Het tweede deel van deze redenering is naar mijn idee overduidelijk onjuist. Wanneer ik trots ben dat mijn partner iets heeft bereikt, is die trots gericht op hem, op zijn prestatie, op hoe knap ik het vind dat hij dat voor elkaar heeft gekregen. Een klein deel van die trots zal misschien ook op mijn zelf gericht zijn: ik ben trots dat iemand die zoiets bereikt, mijn vriend wil zijn. Toch lijkt het me in dit voorbeeld duidelijk dat mijn trots in de eerste plaats gericht is op mijn vriend, en in de tweede plaats op mijzelf. Wat ik met deze analogie wil laten zien, is dat ik het eens kan zijn met Cholbi's uitspraak dat we alleen rouwen om mensen

[52] Cholbi, *Grief*, 91.
[53] Ibid., 93.

die iets voor ons beteken(d)en – in wie we onze praktische identiteit hadden geïnvesteerd – en oneens met de uitspraak dat rouw daarom in de eerste plaats egocentrisch, of zelf-gericht, is. Rouw is én gericht op de zelf én op de overledene.

Een tweede argument dat Cholbi aanhaalt om te bewijzen dat rouw zelf-gericht is, vindt hij in de werking van herinneringen:

> A grieving person may have many vivid memories of the deceased, but what she can remember is limited by what she was present for, and what she is likely to remember is what is emotionally salient to her—in my terms, those events that provide her the picture of the deceased that she has incorporated into her practical identity.[54]

Ik sluit me volledig aan het idee dat herinneringen aan de overledene gekleurd zijn. Beleefd, onthouden en opgehaald vanuit de zelf van de rouwende. Maar dat betekent niet dat de rouw zich alleen richt op die zelf, of zo zou het in ieder geval – wat mij betreft – niet moeten zijn.[55] Een rouwende herinnert zich inderdaad alleen wat voor diegene zelf belangrijk is, en diegene kan inderdaad niet herinneren zonder dat zijn of haar eigen zelf onderdeel is van die herinnering. En dan nog kan in die herinnering *ook* de overledene in zicht zijn: zowel de rouwende als de overledene is aanwezig in die herinnering. Rouw richt zich, volgens mij, op de zelf van de rouwende, op de relatie tussen de overledene en de rouwende, én op de overledene.

Dit noem ik de *focuspunten* van rouw. Hiermee bedoel ik dat waar de aandacht van een subject zich op richt. Denk bijvoorbeeld aan het maken van een foto: op welke component van alles wat in beeld is, wordt scherpgesteld? Bij rouw – zal ik beargumenteren – is er niet één focuspunt, maar zijn er meerdere. Cholbi liet zelf zien dat rouw volgens hem uit twee dimensies bestaat: een terugblikkende en een vooruitkijkende dimensie. Hier voeg ik aan toe, dat de rouw van de rouwende zich op verschillende focuspunten kan richten: het zelf- (de rouwende); ander (de overledene)-; wij- (de relatie tussen de rouwende en overledene); anderen- (de andere rouwenden); en het context-focuspunt.[56]

4.2 Het verlies van de overledene

Het lijkt in eerste instantie alsof Cholbi zich vooral op het wij-focuspunt van rouw richt met zijn keuze van de pre-mortem, of transformerende, relatie als formele object van rouw. Ik zou willen beargumenteren dat hij hier zijn zelf-gerichte perspectief op rouw heeft verpakt in een gerichtheid op de relatie. De 'wij 'staat bij Cholbi namelijk in dienst van de 'ik'. Het gaat bij Cholbi niet om wat *wij* zijn verloren, het gaat om wat *ik* niet meer heb en wat *ik* kan leren over *mijzelf* door onderzoek te doen naar wat die ander voor *mij* betekende en hoe *ik* verder kan leven zonder die ander. Hierdoor lijkt de kritische

[54] Ibid.
[55] Op dit laatste punt ga ik dieper in wanneer ik stilsta bij de plicht om te rouwen, in hoofdstuk 6.
[56] In sectie 4.2 en 4.3 sta ik stil bij de eerste drie focuspunten, in 4.4 werk ik de twee laatstgenoemde focuspunten uit.

lezer te moeten concluderen dat Cholbi ervan uitgaat dat de andere persoon gereduceerd kan worden tot zijn of haar aandeel in het wij, en dat aandeel in het 'wij' weer gereduceerd kan worden tot wat dit voor 'mij' – de rouwende – betekent.

Naast de pre-mortem of transformerende relatie, overweegt Cholbi de mogelijkheid dat het welzijn van de overledene het formele object van rouw is – een formeel object dat meer gericht lijkt op wat ik het ander-focuspunt van rouw noem – maar deze mogelijkheid weerlegt hij. Cholbi merkt op dat, vooral wanneer iemand jong of onverwacht is gestorven, nabestaanden vaak de overtuiging hebben dat wanneer de overledene niet zou zijn gestorven, diegene verschillende positieve ervaringen extra had gehad, waardoor zijn of haar leven als geheel beter zou zijn geweest. De overledene is deze positieve ervaringen en daarmee de verhoging van de kwaliteit van zijn of haar leven misgelopen, en de nabestaanden zouden dan kunnen denken dat hun rouw gericht is op dit verlies van de overledene. Volgens Cholbi kan dit niet het formele object van de rouw zijn. Hij geeft hier drie argumenten voor.

Ten eerste merkt hij op dat er ook situaties in te denken zijn waarin gerouwd wordt om iemand waarbij het duidelijk is dat de overledene geen welzijn is verloren, bijvoorbeeld in het geval dat de overledene hiervoor jaren in coma lag en geen uitzicht had om hieruit te ontwaken. Dit argument vind ik niet sterk: in dit geval kan iemand naar mijn idee nog steeds rouwen om wat de overledene verloren is, alleen in dit geval is de rouw meer gericht op het feit dat die persoon in de eerste plaats in die coma terecht is gekomen, dan op het feit dat diegene uiteindelijk overleden is. Om in Cholbi's woorden te spreken: het materiële object van deze rouw is dan het feit dat diegene in coma is geraakt en het formele object van rouw is dan de wetenschap dat diegene de kans niet heeft gekregen om meer ervaringen in het leven op te doen en daarmee potentieel een beter leven te hebben.

Een tweede argument dat Cholbi aandraagt om te weerleggen dat een verlies van welzijn van de overledene het formele object van rouw kan zijn, is dat het ook te rechtvaardigen is wanneer nabestaanden rouwen om iemand wanneer het sterven in het voordeel van de overledene is geweest, bijvoorbeeld in veel gevallen van euthanasie. Ook met dit argument heb ik moeite. Stel je voor dat iemand chronisch depressief is en daarom voor euthanasie kiest. In dit geval zou je misschien kunnen concluderen dat het sterven in het voordeel van die persoon is geweest, want diegene is uit zijn of haar lijden verlost. Tegelijkertijd kan ik me ook goed voorstellen dat er bij de mensen uit de omgeving van deze persoon altijd de hoop is gebleven dat de depressie van deze persoon over zou gaan, misschien wel door een therapie die op dit moment nog niet bestaat. En zelfs als die hoop er nooit is geweest, kunnen de nabestaanden rouwen om wat de overledene is verloren, alleen is in dat geval het materiële object van hun rouw waarschijnlijk het feit dat de overledene in de eerste plaats chronisch depressief geworden was, en daardoor in moest leveren op zijn of haar kwaliteit van leven (wat dan het formele object van rouw is, in Cholbi's termen).

Ten derde merkt Cholbi op dat de rouw van de nabestaanden niet minder zou worden, wanneer het potentiële leven dat de overledene is misgelopen, negatief zou zijn. Hij schotelt de lezer het volgende gedachte-experiment voor:

> Suppose Jimmy is grieving the death of his sister Keshia. Their brother Lonnie (perhaps believing that the formal object of grief is what the deceased lost by dying) comes up with a plan to help Jimmy with his grief: He spreads nasty rumors about Keshia among her friends and ruins her collection of vintage vinyl. Lonnie reasons that this way, Jimmy has less to grieve for because Keshia's death is now less bad for her than Jimmy realizes. Keshia, after all, manages to avoid these misfortunes by dying when she did. Now ask: Would Jimmy have less reason to grieve Keshia's death than he did before? Would his grief diminish in response to Lonnie's actions? Would Jimmy have reason to thank Lonnie for helping him manage his grief? The answer to all three questions (surely) is "no." [57]

Een assumptie van Cholbi die hier duidelijk naar voren komt, is dat nabestaanden de overledene een *beter* leven hadden gegund, met zo veel mogelijk positieve ervaringen en zo min mogelijk negatieve. In veel gevallen zal dit zeker het geval zijn, maar ik denk dat het eerder zo is dat nabestaanden de overledene een *completer* leven hadden gewenst. Een *bestaan dat voort zou duren*, in plaats van een bestaan dat vroegtijdig afgebroken is. Ieders bestaan is intrinsiek waardevol, ongeacht hoe gelukkig of succesvol de overledene zou zijn geworden. Cholbi ziet *bestaan* instrumenteel: het moet iets opleveren: zo veel mogelijk positieve ervaringen, en als dit niet mogelijk is, dan is het bestaan voor hem niet waardevol, niet iets waar rouw zich op zou (moeten) richten. Ik denk wel degelijk dat één van de formele objecten van rouw, gericht is op de overledene. Ik spreek alleen niet, zoals Cholbi dat doet, over een verlies van welzijn van de overledene, maar over een verlies van *bestaan*. Hier kom ik aan het einde van dit hoofdstuk op terug, maar voor nu is belangrijk om te begrijpen, dat rouw zich dus – volgens mij – niet alleen richt op wat de rouwende is verloren, of op de relatie tussen de rouwende en overledene, maar ook op wat de overledene is verloren.

4.3 Rouw om wat was en wat niet meer zal zijn

De balans tussen wat de rouwende is verloren, en wat de overledene is verloren, komt wat mij betreft beter naar voren in de theorie Matthew Ratcliffe, Louise Richardson en Becky Millar.[58] Als alternatief voor het formele object van rouw dat Cholbi voorstelt, stellen deze filosofen een ander object van rouw voor: een verlies van levensmogelijkheden: 'We go on to argue that the object of a grief process – what that process as a whole involves recognizing, comprehending, engaging with, and adapting to – is a loss of life possibilities.'[59] Die levensmogelijkheden kunnen zowel slaan op de mogelijkheden voor de rouwende,

[57] Cholbi, *Grief*, 51-52.
[58] Matthew Rattliffe, Louise Richardson, en Becky Millar, "On the Appropriateness of Grief to Its Object," *Journal of the American Philosophical Association* 9, no. 2 (2023): 318-334.
[59] Ibid., 319 – 320.

voor de overledene als voor hen samen: 'Hence, in conceiving of grief in terms of the loss of possibilities, we have in mind something that is phenomenologically singular, encompassing a 'me', a 'you', and an 'us'.'[60] Dit perspectief op rouw en het object van rouw, geeft ruimte – meer dan het perspectief van Cholbi doet, vind ik – voor variatie tussen rouwervaringen. Zo schrijven Ratcliffe, Richardson en Millar:

> The balance between possibilities that are mine, yours, and ours will vary from case to case. Some grief experiences will involve greater preoccupation with one's own loss than others. (Given this, our approach is not limited to the context of bereavement; it could also be applied to experiences of loss more generally.)[61]

Deze focus op die verschillende focuspunten (ik, de ander, wij), vind ik een kracht ten opzichte van het perspectief van Cholbi. Een tweede kracht aan dit object van rouw, vind ik dat deze denkers geen hard onderscheid maken tussen het materiële object van rouw en het formele object van rouw, zoals Cholbi wel doet. Rouw, in tegenstelling tot bijvoorbeeld angst, leent zich niet goed voor dit onderscheid, omdat rouw uit meerdere aspecten bestaat, die door de tijd heen door de rouwende worden ervaren, en waarbij het ene aspect concreter is dan het andere aspect:

> At a given time, experiences that are integral to a longer-term grief process might be directed at the death, the manner in which it occurred, the fact that someone is irrevocably gone, one's own resultant predicament, how one will cope, or the loss of transformation of a present or past relationship.[62]

Zij laten het onderscheid tussen het materiële object van rouw en het formele object van rouw los, en stellen dat de rouw in één rouwervaring zich op meerdere objecten van rouw kan richten, die variëren in mate van abstractie. Aanvullend zou ik willen opmerken, dat een van de redenen dat rouw zich niet goed leent voor het onderscheid tussen een materieel en formeel object, is dat we überhaupt niet van een concreet object van rouw kunnen spreken, want hetgeen waar de rouw zich op richt, bestaat niet meer, of heeft überhaupt niet bestaan (omdat het om een onvervulde toekomstdroom gaat). In het geval van angst, is die angst gericht op een object dat we kunnen waarnemen, dit object bestaat. Bij rouw werkt dit anders. De rouwende verhoudt zich tot een leegte, tot een gat, tot een niet (langer) bestaan of tot een niet meer gaan bestaan. Dat maakt het object van rouw, in veel gevallen sowieso eerder abstract dan concreet. In de rest van mijn scriptie zal ik daarom, net als deze denkers, dit onderscheid tussen materiële en formele objecten van rouw loslaten.

Waar ik me daarentegen niet bij aansluit, is hun voorstel voor het object van rouw: een verlies van levensmogelijkheden. Ik vind dit object namelijk te erg op de toekomst gericht. Volgens deze denkers ligt

[60] Ibid., 331.
[61] Ibid.
[62] Ibid.

het formele object van rouw dat Cholbi heeft geïdentificeerd juist te sterk in het verleden, terwijl rouw zich ook op de toekomst zou richten: dromen en wensen die niet meer uit kunnen komen, bijvoorbeeld in het geval van een onvervulde kinderwens.[63]

Volgens mij is Cholbi zich er wel degelijk bewust dat rouw zich zowel op het verleden als op de toekomst richt. Hij schrijft bijvoorbeeld dat je zou kunnen rouwen om iemand op wie je net verliefd bent geworden: die rouw richt zich dan eerder op alles wat je nog had gehoopt dat 'jullie' nog zouden gaan worden, niet zozeer op wat jullie al waren. Daarnaast schrijft hij over de rouw die ouders die een miskraam of abortus hebben meegemaakt kunnen ervaren: die zou zich eerder richten op de hoop en dromen die ze nog hadden voor de toekomst, dan dat wat in het verleden al was. Waarom Cholbi dan toch de kritiek krijgt dat zijn theorie van rouw te veel op het verleden gericht is, komt denk ik door zijn keuze voor de pre-mortem of transformerende relatie als formeel object van rouw.[64] Met name de eerste term insinueert dat rouw zich volgens Cholbi enkel op het verleden richt, terwijl bovenstaande voorbeelden, en zijn ideeën over de terugblikkende en vooruitkijkende dimensie, wel degelijk laten zien dat er ook ruimte is voor de toekomst in zijn theorie. Hij heeft deze dimensie alleen niet duidelijk terug laten komen in zijn keuze voor het formele object van rouw.

Ratcliffe en zijn collega's schrijven– als reactie op het mogelijke kritiekpunt dat hun object van rouw te veel op de toekomst gericht is – het volgende:

> Suppose Person D dies at Time 5, age fifty. At that moment, do we also lose D at earlier times 1, 2, 3, and 4, when D was a baby, a young child, a teenager, and in their late twenties? That seems implausible. Assuming we ever lose 'D at Times 1, 2, 3, and 4', it seems that we have already done so long before they died. […] Yet we do not, for the most part, suffer intense grief in recognizing and contemplating such historical change, just occasional moments of sadness and nostalgia.[65]

Rouw zou zich helemaal niet zo op het verleden richten, volgens deze denkers, want al die versies van de andere persoon die in het verleden liggen, die waren we al kwijt voordat deze persoon overleed. Wat zij volgens mij uit het oog verliezen, is de permanentie van de dood. We krijgen als mensen continu te maken met verlies: ik ben vandaag niet meer wie ik een jaar geleden was; mijn partner is niet meer wie hij een jaar geleden was; onze relatie is ook anders dan toen; en over een jaar zal deze weer anders zijn. In de momenten dat ik hierover nadenk en misschien nostalgische of verdrietige gevoelens ervaar, troost ik me met het feit dat ik deze momenten in het verleden kan herbeleven. Deze vorige versies van mezelf, van hem, en van ons, kan ik nog terug proberen te halen. Ik weet nog wat ik dacht toen ik hem voor het eerst zag, wat ik voelde toen we naar elkaar uitspraken verliefd te zijn en wat we deden tijdens ons eerste weekendje weg.

---

[63] Ibid., 328-329.
[64] Cholbi gebruikt deze termen door elkaar heen in *Grief*.
[65] Rattliffe, Richardson, en Millar, "On the Appropriateness of Grief to Its Object," 329.

Eindeloos kan ik teren op deze herinneringen, maar het vervelende is – waar Cholbi ons ook aan herinnerde – dat mijn geheugen me soms in de steek laat. Ik weet nog een aantal hoogtepunten – of althans: wat voor mij de hoogtepunten waren – maar ik kan niet alle gebeurtenissen, gedachten, gevoelens opslaan en terughalen. Wie helpt mij op het moment dat ik het even niet meer zo goed weet: wie ik toen was, wie hij was, en wie wij waren? Juist: mijn partner. Zolang mijn partner in leven is, kunnen we de nostalgische momenten samen herbeleven, maar op het moment dat mijn partner zou overlijden, is deze mogelijkheid om die oude versies van mij, van hem, van ons, voor de geest te halen, niet langer mogelijk. Als hij dood gaat, sterven die oude versies van hem, van mij en van ons, een beetje met hem mee.

Ratcliffe, Richardson en Millar maken volgens mij dezelfde fout als Cholbi: ze laten het verleden en de toekomst met elkaar concurreren als mogelijke objecten van rouw, net als Cholbi dit doet met objecten van rouw die zich op de rouwende, de overledene of de relatie richt. Net als dat ik denk dat rouw zich op alle drie deze focuspunten kan richten – alle vijf eigenlijk, maar dit werk ik uit in de volgende sectie – denk ik dat dit ook geldt voor het verleden en de toekomst. Je rouwt volgens mij om wat niet meer is én om wat niet meer gaat komen.

4.4 Relatiecrisis met de anderen en de wereld

Aan het begin van dit hoofdstuk schreef ik dat ik in mijn theorie ruimte maak voor vijf focuspunten. Bij drie van die focuspunten (ik, wij, de ander), heb ik in bovenstaande secties stilgestaan. Nu zal ik ingaan op de laatste twee focuspunten: het anderen-, en het context-focuspunt.

Het anderen-focuspunt, ten eerste, speelt bijvoorbeeld een rol wanneer je rouwt om iemand waar anderen ook om rouwen. Wanneer ik rouw om mijn overleden zusje, dan moet ik mij ook leren verhouden tot de anderen die om haar rouwen. Mijn vader is niet meer dezelfde vader als die hij was voor het overlijden van zijn dochter, mijn moeder is niet meer dezelfde moeder, en mijn andere zus is niet meer dezelfde zus. Zeker na ingrijpende verliezen, kunnen personen fundamenteel veranderen. Deze veranderingen hoeven niet negatief te zijn, deze kunnen zelfs op termijn als zeer positief worden ervaren: beter kunnen genieten van kleine dingen; bewustere keuzes kunnen maken; een verdieping van relaties.[66] Maar ondanks dat die veranderingen ook positief kunnen zijn, zijn de personen die bestonden voor het overlijden, mee gestorven met de overledene. Dit betekent dat ik niet alleen – zoals Cholbi opmerkte – in een relatiecrisis met de overledene en met mezelf beland – maar ook in een relatiecrisis met de mensen eromheen.

Met het context-focuspunt, ten slotte, bedoel ik het volgende: toen mijn zusje overleed, was ineens de hele wereld anders. Of tenminste: deze werd door mij anders waargenomen, ervaren. De vakantieplek waar we voor het overlijden altijd met veel plezier kwamen, en die mij een gevoel van rust, veiligheid gaf, was nu ineens een lege plek, of eigenlijk: een plek die mij de leegte in mezelf extra intens liet voelen. Háár kamer is nu ineens gewoon een kamer met haar spullen, of eigenlijk spullen die ooit van haar waren. Aan ons als

[66] In hoofdstuk 5 zal ik stilstaan bij dit soort waarden die rouw kan hebben.

gezin de taak om ons daartoe te verhouden: wanneer houdt die kamer op haar kamer te zijn? En wanneer is haar stoel aan tafel niet langer haar stoel? Daarnaast veranderde de manier waarop ik de wereld in zijn geheel ervaarde: de illusie die ik vroeger had dat er veel ergs op de wereld gebeurt, maar "niet bij mij, niet bij ons", is in één klap verdwenen en komt ook niet meer terug. Ik rouw omdat ik niet terug kan keren naar die – in mijn ervaring – veilige wereld van vroeger.

De wereld was voor mij en mijn directe omgeving in één klap, onomkeerbaar, veranderd. Maar tegelijkertijd gaat de wereld gewoon door: de zon komt nog op en gaat weer onder, mensen gaan naar hun werk, de feestdagen blijven komen zoals die altijd al kwamen. Maar voor een rouwende, zeker in het begin, staat de wereld stil. Cholbi schrijft in zijn werk over een fenomeen dat rouwenden vaak worden aangetrokken tot de rouw. Denk bijvoorbeeld aan rouwenden die expres foto's gaan terugkijken van hun overledene, of muziek opzetten van de uitvaart. Dit fenomeen vindt hij in eerste instantie vreemd: waarom zouden rouwenden de pijn van rouw vaak opzoeken, terwijl rouw niet een erg prettige toestand lijkt om in te verkeren. Hij verklaart dit opzoeken van, aangetrokken worden tot, de pijn van rouw, met het idee dat rouwenden onbewust zouden weten dat hun rouw hen uiteindelijk iets "goeds" zal opleveren. Ze weten op dat moment nog niet precies wat dat "goeds" is – volgens Cholbi is dit "goede", zoals we in 2.7 hebben kunnen lezen, zelfkennis – maar ze voelen dat dit gaat komen, en daarom zouden ze worden aangetrokken tot die pijn.

Volgens mij laat deze redenering wederom zien hoe egocentrisch Cholbi naar rouw kijkt, en los daarvan vind ik het erg onwaarschijnlijk dat dit de reden is dat rouwenden worden aangetrokken tot rouw. Ik vind het vele malen aannemelijker dat rouwenden soms op zoek gaan naar de pijn van rouw, omdat ze zich dan weer even dicht bij de overledene voelen. In een wereld die gewoon doorgaat, kunnen ze in hun pijn weer even terugkeren naar de bubbel – die voor veel rouwenden bestaat net na het verlies, omdat het dan nog geoorloofd is dat hun wereld even stilstaat – waarin ze alleen bezig hoefden te zijn met hun verlies en nog belangrijker: met de overledene. Zoals Augustinus het zo mooi omschreef: 'I had no delight but in tears, for tears had taken the place my friend had held in the love of my heart'[67] Ik denk niet dat Augustinus zo smacht naar zijn tranen, omdat hij ergens, onbewust, denkt dat die tranen hem uiteindelijk zelfkennis zouden opleveren. Nee, hij mist zijn vriend, hij voelt het gat dat zijn vriend heeft achtergelaten, en in zijn verdriet, voelt zijn vriend iets dichterbij. Hij wil (nog) niet verder leven in een wereld waarin zijn vriend er niet meer is.

4.5 Rouw als aandachtsfenomeen

Waar zou Augustinus – met wie ik de vorige sectie afsloot – zijn aandacht op richten in zijn rouw? Op zijn eigen tranen? Op de relatie die hij had met zijn overleden vriend? Of op zijn overleden vriend als persoon, wie hij was los van Augustinus? Als we het filosoof Steven Gormley zouden vragen – wie in een recent

[67] Aurelius Augustinus, *Confessions*, vert. F. Sheed, red. Michael P. Foley (Indianapolis: Hackett, 2006), 397-400.

artikel kritiek levert op de zelf-gerichte manier waarop Cholbi rouw weergeeft[68] – zou hij ons waarschijnlijk erop wijzen, dat het van belang is dat Augustinus zijn aandacht focust op zijn overleden vriend: wie was die persoon, los van Augustinus zelf? Net als Cholbi, ziet Gormley rouw als een aandachtsfenomeen. Het verschil tussen beide filosofen, is dat de rouwende volgens Cholbi zijn of haar aandacht naar de relatie met de overledene zou moeten sturen, om zo tot meer zelfkennis te komen, terwijl de aandacht van de rouwende bij Gormley juist richting de overleden ander gestuurd zou moeten worden.

Gormley maakt onderscheid tussen *wat* iemand anders voor de rouwende betekende (het zelf-focuspunt) en *wie* die ander is of was (het ander-focuspunt). Bij een atypisch geval van rouw, zoals rouw om een idool, is het volgens hem voldoende om je als rouwende tot het eerstgenoemde focuspunt te richten. Bij paradigmatische gevallen van rouw daarentegen, rouw om een overleden dierbare, zou de rouwende ernaar moeten streven om ook echt te zien *wie* de overledene was. Om dit punt tegen Cholbi te onderbouwen, gebruikt hij Cholbi's eigen woorden:

> It seems contrary to love for others to not seek out knowledge of who they are [. . .] The yearning to be loved is, among other things, a yearning to be seen in our fullness, to be understood—in other words, to be known [. . .] Others knowing us is the basis of our being cherished by those who ostensibly love us.[69]

Dit citaat komt uit een sectie waarin Cholbi het punt probeert te maken dat meer zelfkennis leidt tot een diepere zelfliefde. Dat geldt echter – als we Cholbi zelf moeten geloven – ook voor de liefde voor een ander, zoals ik schreef in sectie 2.7: je kan iemand alleen *koesteren*, wanneer je diegene kent. Volgens Gormley is het niet mogelijk om een liefdevolle relatie met iemand anders te hebben, zonder dat je ernaar streeft om die ander in zijn of haar volledigheid te zien. Op het moment dat die ander overlijdt, zou je als rouwende er volgens Gormley naar moeten blijven streven om de overleden ander in zijn of haar volledigheid te (blijven) zien.

Net als Cholbi, erkent Gormley dat onze herinneringen gekleurd zijn. Hij ziet dit echter niet als een argument vóór het punt dat rouw dan blijkbaar niet gericht is op de ander – zoals Cholbi dit doet – maar ziet dit als de verklaring waarom het zo moeilijk is voor rouwenden om de ander helder in beeld te houden. Juist die moeilijkheid en het er dan toch naar streven dit zo goed mogelijk voor elkaar te krijgen, is volgens hem een essentieel onderdeel van rouw. Hij citeert uit de dagboekfragmenten die C.S. Lewis schreef na het overlijden van zijn vrouw Joy – H genoemd in dit citaat – om deze moeilijkheid en dit streven om de overleden ander in beeld te krijgen, te illustreren:

> Thinking of the H. facts – real words, looks, laughs, and actions of hers. But it is my own mind that selects and groups them. Already I can feel the slow, insidious beginning of a process that will make

[68] Steven Gormley, "On Grief's Ethical Task," *International Journal of Philosophical Studies* 31, no. 5 (Mei 2023): 613-632.
[69] Cholbi, *Grief*, 100-101.

> the H. I think of into a more and more imaginary woman. Founded on fact, no doubt. I shall put in nothing fictitious (or I hope I shan't). But won't the composition inevitably become more and more my own? The reality is no longer there to check me.[70]

Lewis is bang dat het beeld dat hij van Joy heeft, steeds meer vertroebelt. Lewis schrijft: 'in a few minutes I shall have substituted for the real woman a mere doll to be blubbered over.[71] Hij wil rouwen om de echte Joy, hij wil haar vereren, als de volledige persoon die ze was, niet als het beeld dat hij heeft gecreëerd van haar. De enige manier om dit te bereiken, is door een poging te doen zichzelf te overstijgen;

> We are 'taken out of ourselves' by the loved one while she is here. Then comes the tragic figure of the dance in which we must learn to be still taken out of ourselves though the bodily presence is withdrawn, to love the very Her, and not fall back to loving our past, or our memory, or our sorrow, or our relief from sorrow, or our own love.[72]

Hoe doe je dat dan, *to be taken out of yourself,* ofwel: jezelf overstijgen? Dat is niet gemakkelijk. Een eerste tegenstrijdigheid die naar voren komt, schrijft Gormley, is dat de zin 'being taken out of ourselves' zowel een passief als een actief component bevat. Jezelf overstijgen lijkt eerder iets wat je per ongeluk overkomt, dan iets wat je actief kan veroorzaken. Gormley legt dit als volgt uit: 'Watching a sunset because I want to have a deeply moving experience, the sunset fades into a means for realising my desired inner state. The sunset itself, and the possibilities it has to offer, no longer arrive.'[73] Het is contraproductief om op zoek te gaan naar een ervaring waarin je geraakt wordt. Hoe harder je ernaar gaat zoeken, hoe kleiner de kans dat het je overkomt.

Op eenzelfde manier is het contraproductief om wanhopig op zoek te gaan naar een "helder" beeld van de overleden ander. Lewis is volgens Gormley zo geforceerd op zoek naar dat echte, accurate, kloppende beeld van Joy, dat hij wordt overspoeld door emoties wanneer dat niet lukt, waardoor zijn aandacht juist naar zijn innerlijke toestand gaat, in plaats van naar haar. Hij schrijft: 'Lewis blocks the possibility of her arriving. It is when he is not focused on his own inner states that Joy arrives in her independent reality.'[74] Hier komt het passieve deel van de zin 'leren om uit jezelf te worden gehaald' naar voren: het is een toestand die je eerder overkomt dan dat het iets is dat je doet: 'Escape comes through an interruption of the self, not the wilful striving of the self.'[75]

Moet een rouwende dan in een hoekje gaan zitten wachten tot die toestand hem of haar overkomt? Nee, zegt Gormley, we kunnen onszelf op twee manieren trainen, waardoor we vaker in zo'n toestand terechtkomen. De eerste manier die hij bespreekt, is om deze toestand via de weg van zelfreflectie te bereiken: 'I cannot quieten the self if I have no understanding of the obscuring mechanisms of that self.'[76]

---

[70] Gormley, "On Grief's Ethical Task," 624.
[71] Ibid., 623.
[72] Ibid., 625.
[73] Ibid., 627.
[74] Ibid.
[75] Ibid., 627.
[76] Ibid.

Maar, schrijft Gormley, dit is wel een risico: 'Self-reflection threatens to pull one further into those self-enclosing swirls.'[77] Toch is het volgens Gormley de moeite waard om een poging te doen die *self-enclosing swirls* de baas te worden, zodat je je aandacht kan verplaatsen naar de overleden persoon. Merk op dat Gormley hier zelfreflectie in dienst laat staan van het in beeld krijgen van de ander, terwijl dit bij Cholbi andersom was: in zijn theorie staat het helder in beeld krijgen van de relatie in dienst van zelfreflectie. En nog breder: bij Gormley is zelfreflectie een middel om 'goed' te rouwen, terwijl bij Cholbi 'goede rouw' in dienst staat van die zelfreflectie.

Een tweede weg die Gormley bespreekt, begint al voordat de geliefde van de rouwende overlijdt: je zou als mens een capaciteit moeten aanleren, moeten oefenen, om je aandacht regelmatig van je zelf weg te sturen:

> Whether it's a sunset, a literary work, an area of intellectual study, a neighbour, or our loved ones, in directing our attention toward 'something other and outer' we cultivate our capacity to receive . We learn to be taken out of ourselves.[78]

Door je leven heen, in kleine momenten, kan je jezelf trainen om afstand van je zelf te nemen – om jezelf te overstijgen – zodat je ontvankelijker wordt voor 'non-self things'. Op die manier zou je in een moment van crisis – van rouw bijvoorbeeld – ontvankelijker zijn voor het echte, authentieke, beeld van die ander. Gormley haalt ten slotte Iris Murdoch aan:

> What do you do with your mind when you are in prison? Or bereaved or suffering immediable injustice, or crippled by awful guilt? What are you able to do with it then will depend very much on what you were doing with it before.[79]

Hoe je rouwt, hangt volgens Gormley af van hoe je leeft. En waar je aandacht zich op richt tijdens je rouw, hangt af van waar je aandacht zich op richt in het dagelijkse leven. Er zijn meerdere focuspunten van rouw, net als dat er überhaupt meerdere focuspunten zijn in het leven. Soms richt je je op één zo'n focuspunt. En dat is maar goed ook. Je kan niet continu je aandacht overal op gericht hebben. Je hebt focus nodig. Maar om alle onderdelen van het geheel helder in beeld te krijgen en houden, is het soms ook nodig om even uit te zoomen, afstand te nemen, en je aandacht te sturen naar het focuspunt dat even uit beeld verdwenen was.

4.6 De focuspunten bij rouw om een gletsjer

De voorbeelden die ik heb gegeven in bovenstaande secties van dit hoofdstuk, zijn voorbeelden waarbij wordt gerouwd om een overleden persoon. Hoe zit het met mijn voorgestelde focuspunten van rouw bij andere objecten, zoals bij gletsjer Ok, waar ik in hoofdstuk 3 over schreef? Hrafnhildur Hannesdóttir gaf

[77] Ibid.
[78] Ibid., 627-628.
[79] Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Penguin, 1997), 323.

aan, zoals ik beschreef in sectie 3.2, dat zij verdrietig en boos was dat er niet genoeg wordt gedaan tegen het verdwijnen van gletsjers. Zij merkte op dat mensen die aanwezig waren bij de doodverklaarde gletsjer, alleen met zichzelf bezig waren: zij maakten geen foto's van de gletsjer zelf, maar van zichzelf vóór de gletsjer. Met andere woorden: volgens haar zouden zij een poging moeten doen om hun aandacht weg te sturen van zichzelf (het zelf-focuspunt) naar de gletsjer (het ander-focuspunt).

Wanneer ik rouw om gletsjer Ok, kan ik rouwen om wat ik ben verloren, bijvoorbeeld de rust die ik ervaarde wanneer ik bij de gletsjer was, en ik kan rouwen om anderen: omdat bijvoorbeeld mijn partner niet meer dezelfde partner is sinds het overlijden van de gletsjer, omdat hij hier zo tot rust kwam. Of nog breder: ik ervaar anticiperende rouw voor hoe 'de mens' in zijn algemeenheid zal worden naarmate steeds meer gletsjers, en andere natuurverschijnselen zullen vergaan. Daarnaast kan ik rouwen om de gletsjer zelf, omdat ik de gletsjer – los van alles wat deze voor mij of anderen betekend heeft of had kunnen betekenen – intrinsiek waardevol vind. En mijn rouw kan zich richten op de context, de wereld in zijn geheel die in verval is. Die niet meer is wat ze ooit was, of had moeten worden. Of het wij-focuspunt in dit voorbeeld aanwezig is, hangt ervan af hoe je de relatie tussen mens en natuur ziet: als je gelooft dat het mogelijk is om een relatie, een verbinding, aan te gaan met een gletsjer, dan kan je rouw zich ook richten op die relatie: op die verbinding die nu niet meer in dezelfde vorm aanwezig is.[80] Maar als je de gletsjer en de persoon die rouwt om deze gletsjer als twee volledig losstaande entiteiten ziet, die geen 'wij' kunnen vormen, dan zou ik zeggen dat dit focuspunt van rouw hier geen rol speelt.

Rouwervaringen *kunnen* gericht zijn op deze verschillende focuspunten, maar − zoals Ratcliffe en zijn collega's opmerkten − ligt de balans tussen die verschillende focuspunten anders per rouwervaring. Ik voeg aan deze opmerking toe dat niet alle focuspunten in ieder geval van rouw aanwezig hoeven te zijn. Dit geeft ruimte aan een grote variëteit in rouw: verschillende objecten waar de rouw zich op kan richten, verschillende focuspunten binnen één rouwervaring, verschillende emoties en mentale toestanden die de revue passeren, verschillende subjecten die deze rouwervaring ieder op hun eigen manier ervaren.

4.7 Verlies van bestaan

Mede door die grote variëteit in rouwobjecten, zijn er veel verschillen tussen rouwervaringen te ontdekken. Maar al deze rouwervaringen hebben ook iets met elkaar gemeen. Volgens mij hebben alle rouwervaringen met elkaar gemeen dat de rouwende rouwt om een verlies van *bestaan*. Hij of zij rouwt om het niet meer bestaan van het object zoals het in het verleden was, om de oude versie van zichzelf, die er nu niet meer is, om de relatie tussen zichzelf en de overleden ander zoals deze was in het verleden (dit focuspunt gaat niet op voor alle niet-menselijke objecten van rouw), om de anderen zoals zij waren in het verleden, de context zoals deze was in het verleden, en daarnaast: het niet meer (op dezelfde manier) voortbestaan van al die aspecten in de toekomst. Het niet meer mogelijk zijn dat dat wat nu nog abstract is

[80] Ik doel hier op de ervaren verbinding vanuit het subject van rouw, de rouwenden. Het gaat er in dit geval niet om of de gletsjer ook een verbinding met de mens is aangegaan, het gaat erom of de rouwende het gevoel had een 'wij' te vormen met de gletsjer.

(een droom, een wens, een toekomstbeeld) ooit concreet (de realiteit) zal of in ieder geval *kan* worden. Dat abstracte beeld van hoe iets had kunnen zijn, zal nooit in de werkelijkheid kunnen gaan *bestaan*.

Die focuspunten van rouw, vormen de *parts of grief,* waar Cholbi het in zijn doelstelling over had. Meerdere gaten, meerdere verloren versies van personen, objecten, verbindingen in het verleden, en gaten in de toekomst: versies van personen, objecten en verbindingen die niet meer zullen gaan bestaan. Gaten die allemaal samen de *whole* of grief vormen: verlies van bestaan. Ik doel hiermee op een concreet bestaan: mensen en andere objecten bestaan nog wel in de herinnering, en in de verbeelding van mensen, maar ze bestaan niet meer in het hier en nu, en zullen ook in de toekomst niet in het hier en nu van dan gaan bestaan. Dat is waar rouw zich op richt, dat je je als rouwende alleen nog kan verhouden tot het beeld dat je van die ander (of van het verloren object), van jullie samen, van je oude zelf, van de oude versie van de anderen, en van de toekomst in je eigen hoofd hebt. En een essentieel onderdeel van die rouw is, zoals ik beargumenteerde in 4.5, dat je als rouwende in ieder geval de poging doet – of zou moeten doen – om die ander, of het verloren object,[81] helder in beeld te krijgen.

[81] Bij het helder in beeld krijgen van een object van rouw anders dan een overleden dierbare, sta ik stil in sectie 6.4.

5 Waarden van rouw

5.1 Eilandjes

Deze veelzijdigheid van rouw komt niet alleen tot uiting in het object – of de objecten – van rouw, maar ook in de waarde – of waarden – die we hieraan kunnen toeschrijven. De waarde die Cholbi aan rouw verbindt, is – net als de rest van zijn theorie – té erg op de zelf gericht. In sectie 2.7 hebben we kunnen lezen dat zelfkennis iets goeds is volgens Cholbi, omdat de rouwende zijn of haar leven en zichzelf zo beter kan begrijpen; omdat de rouwende door middel van zelfkennis zijn of haar zelfliefde kan verrijken; omdat zelfkennis mensen in staat zou stellen zichzelf te verbeteren; en omdat zelfkennis zou leiden tot meer autonomie. Dit zijn alle vier opnieuw opbrengsten die puur op de rouwende zelf gericht zijn. Alleen zelfverbetering lijkt op anderen gericht, maar Cholbi benadrukt juist dat het hem niet zozeer gaat om morele doelen die buiten de persoon in kwestie liggen, maar om de praktische identiteit van de rouwende zelf: 'In the case of grief, the self-knowledge it generates is primarily knowledge of our own good, that is, of the ends that constitute our practical identities, rather than knowledge of how to realize our ends or knowledge of our moral character.'[82] Het gaat Cholbi er uiteindelijk om dat de rouwende een leven leidt dat in lijn is met wat volgens *hem of haar zelf* juist of goed is.

Een van mijn zorgen over het perspectief van Cholbi, is dat hij mensen als eilandjes weergeeft: eilandjes die zichzelf zo goed zouden moeten leren kennen, om op die manier hun leven en zichzelf te kunnen begrijpen; van zichzelf te kunnen houden; een leven te kunnen leiden dat *voor henzelf* en *volgens henzelf* 'goed' is; en autonoom te kunnen handelen. Zelf denk ik dat je als mens eerder zou moeten streven naar authenticiteit, in plaats van autonomie. Iemand die ernaar streeft autonoom te zijn, wil onafhankelijk van anderen handelen en zijn, terwijl iemand die authenticiteit nastreeft, in lijn met zijn of haar eigen waarden handelt, maar zich ervan bewust is dat echte authenticiteit alleen kan bestaan in dialoog met anderen, in verhouding tot 'het gemeenschappelijke'.[83] Je bent als mens onderdeel van iets groters, van een gemeenschap. Je verhoudt je – ook als je rouwt – niet alleen tot jezelf, maar ook tot anderen, tenminste: zo zou het volgens mij moeten zijn. Ik sluit me aan bij Cholbi dat rouw iets positiefs, iets goeds, kan opleveren voor de rouwende zelf, maar – voeg ik toe – niet *alleen* voor die rouwende zelf.

5.2 Doorvoelde mourning en een wereld zonder rouw

Beeld je eens een moeder in die haar kind verliest. De rouw die zij vervolgens ervaart, kan – op termijn – iets waardevols inleveren. Voor wie dit 'iets' waardevol is, hangt ervan af op welk focuspunt we ons richten. De waarde voor haarzelf zou bijvoorbeeld kunnen zijn dat ze zichzelf beter leert kennen en een authentieker leven kan leiden. Daarnaast zou het beter leren kennen van zichzelf ook kunnen leiden tot

[82] Cholbi, *Grief*, 158.
[83] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 2018).

zelfverbetering – waar Cholbi ons ook op wees – alleen zou ik zeggen dat die zelfverbetering ook op anderen gericht kan zijn. Misschien komt de moeder erachter dat ze haar hele leven haar emoties heeft weggeduwd, en helpt haar rouw haar om haar emoties meer te ervaren, waardoor mensen in haar omgeving haar als opener en kwetsbaarder ervaren. Een ontwikkeling die zij waardevol vinden. Een waarde die we zouden kunnen ontdekken als we kijken naar het ander- en wij-focuspunt, zou kunnen zijn dat ze haar kind en de relatie die ze met haar kind had, door middel van haar rouw eer aandoet. Het kind kan die waarde – als we ervan uit zouden gaan dat het bewustzijn van het kind verdwenen is na het overlijden – weliswaar niet ervaren, maar deze relatie, en de liefde die moeder en kind voor elkaar voelden, was en is intrinsiek waardevol. Het rouwen van de moeder hoeft volgens mij ook geen doel te dienen, anders dan dat zij de relatie die zij had met het kind, eer aan wil doen.

Cholbi zou hier waarschijnlijk op reageren dat ik hier *mourning* en *grieving* door elkaar haal. De moeder zou volgens hem het gedrag van *mourning* kunnen laten zien richting het kind en de relatie, zonder zich vanbinnen in een toestand van *grieving* te bevinden. Het is (een van) de waarde(n) van *mourning*, dat het kind en de relatie worden vereerd, niet een waarde van *grieving*. Hierop zou ik als volgt reageren: Ik denk dat je deze twee fenomenen niet zo los van elkaar moet begrijpen, als Cholbi dat doet. Hij heeft denk ik gelijk dat je gedrag van *mourning* kan laten zien, zonder je in een toestand van *grieving* te bevinden: wanneer het sociaal gewenst is dat je bepaald gedrag laat zien – zoals naar een begrafenis gaan – maar deze persoon voor jou persoonlijk niet van betekenis is (geweest), dan kan je inderdaad puur het gedrag van rouw laten zien, zonder dat je je zelf, vanbinnen, in een toestand van rouw bevindt.

Maar stel je nu eens de situatie voor dat jij je bij die begrafenis bevindt, in een toestand van *grieving*, want het is de begrafenis van iemand die voor jou wél van persoonlijke betekenis is. Stel dat jij dan interacteert met een ander, die zich niet in een toestand van *grieving* bevindt, maar wel netjes het gewenste gedrag laat zien. En vervolgens interacteer je met iemand die zich, net als jij, in een toestand van *grieving* bevindt. Ik denk dat je het verschil tussen deze twee personen zou opmerken, voelen. Wat ik hiermee wil zeggen, is dat er een verschil bestaat tussen een *doorvoelde* manier van *mourning* en een sociaal wenselijke, lege, *onbewogen,* manier van *mourning*. In het voorbeeld van de moeder die de relatie die ze met haar kind wil vereren, is *grieving* nodig voor een doorvoelde manier van *mourning*. Daarom blijf ik erbij dat één van de waarden van haar rouw zou kunnen zijn, dat ze haar kind en de relatie met haar kind vereert.

Ook gericht op het context-focuspunt, ten slotte, zijn verschillende waarden van de rouw van de moeder in bovenstaand voorbeeld te ontdekken: onze samenleving, alle mensen samen zou ik zelfs willen zeggen, hebben er volgens mij iets aan als mensen rouwen om hun verliezen. Stel je voor dat niemand zou rouwen om de verliezen die hem of haar overkomen. In wat voor wereld leven we dan? Een wereld zonder rouw, is net zoiets – volgens mij – als een wereld zonder liefde. Zonder echte verbinding, zonder emotie, zonder betekenis. Wij hebben als mensen de mogelijkheid om betekenis toe te schrijven aan de dingen om ons heen, en aan de ervaringen die wij meemaken. Hierdoor is ons leven niet slechts een aaneenschakeling van

momenten, van personen die ons even iets komen brengen, en die dan weer gaan, maar kunnen wij aan die momenten, aan die personen, betekenis toeschrijven: zij kunnen ons bewegen, en het lijkt me onvoorstelbaar dat het verliezen van zo'n persoon – of een ander object van betekenis – ons onbewogen zou laten. Mocht de mensheid, of onze westerse samenleving, zich ooit zo ontwikkelen dat er niet meer gerouwd wordt, dan weten we dat de individualisering totaal uit de hand is gelopen. En dat mensen blijkbaar niet meer op zo'n manier betekenis toeschrijven aan het bestaan van een ander, of van een ander object, dat zij erom rouwen als deze verloren gaat. Een van de waarden van rouw, is – volgens mij − dat het de intrinsieke waarde van bestaan en van verbinding, laat zien en doorvoelen.

5.3 De waarden van rouw om gletsjer Ok

En wat betekent dit voor de rouw om gletsjer Ok? Ook deze rouw kan waarde hebben voor de rouwende zelf, bijvoorbeeld voor de IJslander die na het doodgaan van de gletsjer merkt hoezeer hij de stilte mist, en daardoor een leven creëert met meer rust, waar hij eigenlijk, diep vanbinnen, zijn hele leven al naar snakte. Daarnaast zou de *doorvoelde mourning* van de mensen die betrokken waren bij het rouwritueel om gletsjer Ok, anderen kunnen helpen om de waarde van de natuur meer in te gaan zien. Voor de gletsjer zelf zou de waarde kunnen zijn dat deze op waarde wordt geschat, vereerd wordt, op een doorvoelde manier. En voor de andere gletsjers die (nog) niet zijn overleden, en de diersoorten die (nog) niet zijn uitgestorven, de gehele natuur die (nog) bestaat: wellicht dat die *doorvoelde rouw* van deze mensen die betrokken waren bij het rouwritueel om gletsjer Ok voor al deze objecten van onschatbare waarde zou kunnen zijn: omdat het iets bijdraagt aan het besef van mensen dat – als natuurfenomenen het waard zijn om rouw op te richten – ze het misschien ook waard zijn om een poging te doen ze überhaupt niet te laten doodgaan.

5.4 Rouw is intrinsiek waardevol

Ik wil niet zeggen dat de waarden die ik hierboven heb omschreven dé waarden van rouw zijn, ik heb er nu slechts een paar genoemd. Verschillende rouwervaringen hebben overeenkomsten, maar ook veel verschillen, door de verscheidenheid aan subjecten en objecten van rouw, en de verschillende focuspunten die een rol kunnen spelen. Die diversiteit zien we ook terug in de waarden van rouw. Het is een fout om één waarde van rouw te identificeren, en al helemaal om – als je hier toch voor kiest – dan voor een waarde te kiezen die puur op de zelf gericht is. We zijn meer dan een verzameling aan losstaande 'zelfjes', we zijn een sociale diersoort, we zijn een samenleving, een 'mensheid', een onderdeel van de wereld. Laten we dan ook de waarde van rouw om onderdelen van dat geheel, in dat grotere geheel zien.

Een laatste opmerking om te maken, is dat ik denk dat rouw veel verschillende waarden *kan* opleveren, maar ik denk niet dat rouw deze waarden *moet* opleveren. Ik denk niet dat rouw pas "geslaagd" is, wanneer deze een waarde oplevert. Rouw is intrinsiek waardevol, net als dat leven, en bestaan intrinsiek waardevol is. Rouw hoeft geen doel buiten zichzelf te dienen. Dit brengt me bij de laatste vraag waarbij ik in deze scriptie stil zal staan: wat betekenen de verschillende focuspunten van rouw voor de plicht – of plichten – om te rouwen? Hier zal ik in het volgende hoofdstuk op ingaan.

6 Plichten om te rouwen

6.1 Prijzenswaardig rouwen

Het vorige hoofdstuk eindigde ik met de opmerking dat rouw volgens mij geen doel hoeft te dienen dat buiten zichzelf ligt. Een plicht om te rouwen lijkt te impliceren dat rouwen geslaagd, of niet geslaagd kan zijn. Prijzenswaardig of verwijtbaar. Dit zal voor veel mensen tegenintuïtief voelen: rouwen is al moeilijk en pijnlijk genoeg, dan kunnen we rouwenden toch niet ook nog opleggen om op een bepaalde manier te rouwen? Met deze mensen ben ik het eens. Ik sluit me aan bij Cholbi's idee dat mensen een imperfecte plicht om te rouwen hebben, alleen zet ik hier een cruciale kanttekening bij: Cholbi vermeldt in zijn werk niet duidelijk dat het hebben van een *imperfecte plicht* betekent dat mensen niet moreel verwijtbaar zijn wanneer zij deze schenden, in tegenstelling tot wanneer zij een perfecte plicht schenden.

Cholbi laat het lijken alsof rouwenden wel verwijtbaar zijn wanneer ze niet voldoen aan zijn plicht om te rouwen, zo schrijft in het citaat waarmee ik hoofdstuk 2 afsloot: 'In grieving inadequately then, we let only ourselves down, and it is not improper to regret such failures and to direct blame at ourselves'[84]. Dit terwijl mensen volgens Kant, op wie Cholbi zijn plicht om te rouwen baseert, nooit verwijtbaar wanneer ze een imperfecte plicht schenden. Ze zijn wel prijzenswaardig wanneer ze een imperfecte plicht vervullen.[85] Ik wil daarom benadrukken, dat ik met mijn imperfecte plichten om te rouwen – die ik in dit hoofdstuk zal uitwerken – bedoel dat het prijzenswaardig is als rouwenden weten te vervullen en niet verwijtbaar wanneer dit niet lukt. Ik sluit me bij Cholbi aan dat prijzenswaardig is als mensen zichzelf via hun rouw beter leren kennen. Ik voeg hier aan toe, dat dit niet alleen het geval is omdat de rouwende hier zelf iets aan kan hebben, maar ook de mensen en wereld om hen heen, zoals ik schreef in het vorige hoofdstuk. Daarnaast voeg ik toe, dat deze grotendeels zelf-gerichte plicht, is niet de enige imperfecte plicht om te rouwen.

6.2 Een plicht naar de andere rouwenden

Ten eerste hebben rouwenden volgens mij ook een imperfecte plicht richting de andere rouwenden. Deze mogelijkheid overweegt Cholbi zelf ook: wanneer bijvoorbeeld een vriend van je rouwt, zou het je plicht kunnen zijn om diegene te troosten en steunen. In het geval dat jij en een ander om dezelfde persoon rouwen, zou je kunnen zeggen dat je *duty to co-grieve* hebt: je rouwt als broers en zussen samen om een overleden ouder, en je rouwt als fans samen om een overleden artiest.[86] In beide gevallen gaat het volgens Cholbi om een *duty to mourn*, niet om een *duty to grieve*. Volgens Cholbi, vergeten mensen die denken dat rouwenden een *duty to grieve* hebben richting rouwende anderen, dat rouw in essentie zelf-gericht is. Het is

[84] Cholbi, *Grief,* 165.
[85] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, red. Thomas E. Hill, en Arnulf Zweig (Oxford: Oxford University Press, 1785).
[86] Cholbi, *Grief,* 152.

mogelijk om plichten richting andere rouwenden te hebben, maar deze plichten kunnen worden uitgeoefend zonder zelf, vanbinnen, te rouwen.

Dit is ook zijn basis voor zijn reactie op Dave Beisecker, die zich afvraagt of het niet zo zou kunnen zijn dat rouwenden een plicht hebben naar elkaar om elkaar te ondersteunen in het aangaan van hun rouw.[87] Cholbi reageert hier op de volgende manier op:

> Beisecker is thus correct in observing that the grief of others can generate moral responsibilities to them. And the responsibilities in question could well be reciprocal: A and B could both be grieving their friend's death, and so could have interpersonal duties to one another to mourn and support one another in their respective pursuits of self-knowledge.[88]

Deze reactie roept bij mij twee kritiekpunten op. Ten eerste valt het me op dat Cholbi hier A en B als twee losstaande eilandjes weergeeft. Zoals ik in hoofdstuk 5 heb beschreven, zie ik mensen meer als een onderdeel van een groter samenhangend geheel, in plaats van allemaal losstaande, compleet onafhankelijke individuen. Dit idee gaat ook op in deze situatie.

Neem bijvoorbeeld twee ouders die om hun kind rouwen. Ouder A heeft haar rouwproces, ouder B de zijne, deze kunnen totaal verschillend zijn. De uitdaging is om elkaar daarin te respecteren, om elkaar ieders eigen proces te gunnen, en om waar het kan elkaar erin te ondersteunen. Maar het mooie is – vind ik – dat ouder A en B elkaar ook kunnen vinden: dat in veel gevallen een stuk, of een stukje, van de rouw van de twee samen is. En als het lukt om af en toe dat stukje te vinden: dat stukje waar ze elkaar vinden in de pijn, in het gemis, en waarvanuit ze samen een nieuwe manier van leven kan vinden – een leven waarin ze zich samen tot het gezamenlijke gat, naast dat ze zich ieder tot hun eigen gat moeten verhouden – als dat ze lukt, dan wordt de rouw net iets minder eenzaam. A en B bevonden zich beiden in een systeem en dat systeem werkt niet meer, want er is een gat in het systeem ontstaan. Dat gat kunnen ze nooit opvullen, maar ze kunnen wel een nieuw systeem creëren. Een systeem waarin ieder die onderdeel is van dat systeem het weer de moeite waard vindt om in dat systeem verder te leven.

Dat brengt me bij het tweede punt dat ik wil maken over bovenstaand citaat: Cholbi ziet een eventuele plicht richting de andere rouwenden als een *duty to mourn* én als een plicht om elkaar te helpen om zelfkennis te vergaren. Over de *duty to mourn* heb ik te zeggen dat *mourning* en *grieving*, zoals ik in 5.2 beschreef, niet op zo'n manier los te koppelen zijn als dat Cholbi dit doet. Het gaat juist om het zich gezamenlijk verhouden tot het gezamenlijke gat, en het zich gezamenlijk verhouden tot het opnieuw vormgeven van het systeem. Dit kan niet alleen door het gedrag van *mourning* te laten zien, hier moeten beiden zich ook echt in een staat van *grieving* voor bevinden, en dat niet alleen: beiden moeten in staat zijn om zich te verhouden tot dat *grieving*, alleen als beiden zich – vanbinnen – openstellen voor de rouw, dit doorvoelen, dan pas zijn zij in staat om echt samen te rouwen (*co-grieving*). Daarnaast lijkt het me duidelijk dat ik het niet eens ben Cholbi's

[87] Dave Beisecker, "Grief and Self Knowledge," *Journal of Philosophy of Emotion* 4, no. 1 (Zomer 2022): 29.
[88] Cholbi, "Replies to Garland, Ben-Ze'ev, Timmerman, and Beisecker," 42.

idee dat een plicht naar de andere rouwende puur gericht zou zijn op het diegene helpen om tot de zelfkennis te komen die rouw zou kunnen opleveren. Het gaat in dit geval minstens zozeer om het leren kennen en begrijpen van elkaar en van het "systeem" als geheel – het gezin bijvoorbeeld – dan puur om zelfkennis.

De grond van de – imperfecte – plicht om te rouwen die ik voorstel, zou in dit geval zijn dat de rouwenden zouden moeten nastreven om elkaar te vinden en leren kennen in hun rouw, en hun systeem gezamenlijk zo vorm te geven dat de mensen in dit systeem authentiek verder kunnen leven. Hiermee wil ik niet zeggen dat deze imperfecte plicht in de plaats komt de zelf-gerichte imperfecte plicht die Cholbi heeft geïdentificeerd. Net als in de vorige hoofdstukken, pleit ik ervoor om deze plichten naast elkaar te laten bestaan: een rouwende kan én een plicht om te rouwen richting zichzelf ervaren, zichzelf deze plicht opleggen – omdat de rouwende meer zelfkennis nastreeft – en daarnaast een plicht richting de andere rouwenden ervaren, zichzelf deze plicht opleggen, omdat hij of zij nastreeft de andere rouwenden te leren kennen, het gehele systeem te leren kennen en gezamenlijk opnieuw vorm te geven.

Een verschil tussen deze plicht en de zelf-gerichte plicht van Cholbi, is dat bij deze plicht de rouwenden elkaar deze plicht ook kunnen opleggen. Let hierbij op dat ze elkaar hierbij niet zouden moeten veroordelen wanneer iemand deze plicht niet vervult, maar ze kunnen elkaar, en het eigen systeem als geheel wel prijzen wanneer ze deze plicht vervullen, of hier in ieder geval naar streven ('we doen het goed als gezin'). Hierbij is het wel van belang om nogmaals te benadrukken, dat onderdeel van deze plicht, is dat rouwenden elkaar respecteren in hun manier en tempo van rouwen. Een imperfecte plicht, nogmaals, houdt niet in dat iemand specifieke handelingen op een bepaalde manier moet uitvoeren, maar dat diegene gecommitteerd is aan een uiteindelijk doel. In veel systemen zal het voorkomen dat de ene persoon in het systeem eerder toe is om zich verhouden tot een bepaald onderdeel van rouw, dan een ander persoon. Het is dan ook niet aan die "snellere" persoon om de ander te veroordelen dat diegene hier "nog niet is".

6.3 Een plicht naar de overledene

Een andere mogelijke plicht om te rouwen die Cholbi overweegt − en weerlegt − is een plicht richting de overledene. Volgens Cholbi hebben we hooguit *duties to mourn* richting de overledene, en *geen duties to grieve*. De rouwende kan de overledene eren, de herinnering aan diegene levend houden, zijn of haar reputatie beschermen, maar aan deze plichten kan de rouwende opnieuw voldoen zonder zich daarbij in een toestand van *grieving* te bevinden. Als reactie hierop, zou ik nogmaals op mijn idee van *doorvoelde mourning* willen wijzen. Volgens mij kan je een verloren ander pas echt goed eren, wanneer je je in een toestand van *grieving* bevindt, én het je lukt om binnen in die toestand van *grieving* je rouw niet alleen op jezelf, maar ook op de overledene te richten. Wat ik hiermee bedoel, leg ik in deze sectie uit.

In sectie 4.5 stond ik stil bij het idee van Gormley dat rouwenden met de moeilijkheid geconfronteerd worden om de overleden ander helder in beeld te krijgen. Hij baseert dit idee op de theorie van Janet McCracken, waarin ze stelt dat rouw in het westerse denken te veel wordt gezien als een intern fenomeen

waarbij de emoties van de rouwende centraal staan, in plaats van dat het verloren object – in dit geval de overleden persoon – centraal staat.[89] Volgens McCracken hebben rouwenden een plicht om te rouwen, richting de overledene. Ze noemt rouw een *obligatory emotion,* en stelt dat rouwenden wanneer zij onvoldoende of te veel rouwen, ze de verloren ander niet de erkenning geven die de overledene verdient.[90] Om aan deze plicht te kunnen voldoen, is het nodig dat de rouwende de overledene helder in beeld krijgen, omdat emoties – zoals schuldgevoelens en idealiseringen van de overleden ander – het beeld van die ander vertroebelen. De enige manier om de ander echt helder in beeld te krijgen, en dus écht te kunnen eren, is door een poging te doen afstand te nemen van je zelf, jezelf te ontstijgen, of in mijn woorden: je aandacht proberen te verschuiven naar een ander focuspunt, in dit geval: de overledene.

Een rouwende kan volgens mij dus wel degelijk een *duty to grieve* hebben richting de overledene, en niet alleen een *duty to mourn*. De grond van die plicht, is dat de rouwende een poging zou moeten doen om de overledene zo helder mogelijk in beeld te krijgen en te houden. Op die manier kan je de overledene pas echt goed vereren en herdenken *(*onderdeel van *mourning),* want hoe beter het je als rouwende lukt om de overledene helder in beeld te krijgen, hoe vollediger het beeld van die persoon is die je vereert en herdenkt. Het complexe aan deze plicht, is dat deze al begint voordat de rouwervaring begint. Zoals Gormley schrijft: je rouwt zoals je leeft (zie 4.5). En ik zou hier nog aan willen toevoegen: hoe je rouwt, hangt af van hoe je liefhebt. Ik denk dat wanneer je een verbinding met een ander aangaat, je er altijd naar zou moeten streven om die ander zo helder mogelijk in beeld te krijgen. Pas dan kan je de ander echt kennen, pas dan kan je diegene echt liefhebben en *koesteren*, zoals Cholbi ook schreef toen hij het over zelfliefde had (zie 2.7).

Je bent als mens in staat, zowel wanneer je rouwt, als wanneer je gewoon je leven leidt, om je aandacht te sturen. Tijdens rouw betekent dit: soms bewust je aandacht verplaatsen van jezelf (bijvoorbeeld je eigen schuldgevoelens) naar de ander (wie was diegene nou echt?) en de anderen (wie verhouden zich nog meer tot dit verlies?). Maar ook buiten rouw gaat dit op: in een liefdesrelatie, of andere verbinding, kan je ook je aandacht sturen van jezelf (wat laat die ander mij voelen), naar die andere persoon (Wie is diegene nou echt? Wat zijn de dromen en behoeften van die ander?). Daarnaast kan het volgens mij ook in deze context helpen, als je niet als een eilandje aan het rouwen bent. Andere rouwenden hebben wellicht verhalen over de overledene die jij vergeten was, hebben misschien kanten van diegene gekend die jij nooit gezien hebt. Samen kan je proberen een beeld te creëren wat *zo ver als dat kan* eer doet aan de echte persoon, *wie* diegene echt was.

[89] Janet McCracken, "Falsely, Sanely, Shallowly: Reflections on the Special Character of Grief," *International Journal of Applied Philosophy* 19, no.1 (2005): 139–156.
[90] Merk op dat deze plicht van McCracken minder vrijblijvend is dan de plichten die Cholbi en ik voorstellen.

6.4 Plichten richting gletsjer Ok

En wat betekent dat met betrekking tot niet-menselijke objecten? Laten we nog een laatste keer stilstaan bij gletsjer Ok. Heb ik een plicht om deze gletsjer zo helder mogelijk in beeld te krijgen? Ja. Dat denk ik wel. Ik sluit me grotendeels aan bij Gormley, maar ik ga niet mee in het onderscheid dat hij maakt tussen atypische en paradigmatische gevallen van rouw, waarbij hij stelt dat we in paradigmatische gevallen van rouw zouden moeten rouwen om *wie* is overleden, terwijl we in atypische gevallen van rouw zouden moeten rouwen om *wat* diegene is *voor mij*.[91] Dit onderscheid is denk ik niet zo zwart-wit als Gormley het schetst. Wat betekent dit namelijk bijvoorbeeld voor rouw om gletsjer Ok? Dit is een atypisch geval van rouw en toch zou ik zeggen dat ik niet alleen rouw om wat de gletsjer voor mij betekende, maar ook om de intrinsieke waarde van de gletsjer. Dit betekent dat een rouwende ook een imperfecte plicht heeft om de gletsjer zo goed mogelijk in beeld te krijgen, wat in dit geval betekent: wat was deze gletsjer los van wat deze gletsjer voor mij betekende? Wat was de intrinsieke waarde, los van de instrumentele waarde?

In plaats van het onderscheid dat Gormley maakt, tussen atypische en paradigmatische gevallen van rouw, kies ik voor het volgende criterium: we hebben een plicht om de objecten van rouw zo helder mogelijk in beeld te krijgen, bij alle objecten van rouw die intrinsiek waardevol zijn. Dit laat ruimte voor enige interpretatie, want de ene persoon zal een gletsjer wel intrinsiek waardevol vinden, een ander niet. In de eerste plaats gaat het ook over een zelfopgelegde plicht, dus kunnen mensen voor zichzelf bedenken wie of wat ze intrinsiek waardevol vinden, en wie of wat niet. Tegelijkertijd bevinden alle mensen samen zich in een groot systeem – net als dat ouders A en B zich in het voorbeeld in sectie 6.2 in het systeem van hun gezin bevinden – en zou je kunnen zeggen dat we een *duty to co-grieve* hebben richting gletsjer Ok. Om dit goed te kunnen doen, zullen we een poging moeten doen om het met elkaar eens moeten worden wat intrinsiek waardevol is en wat niet, hoe we ons gezamenlijk tot ons gezamenlijke gat (de overleden gletsjer Ok, of nog breder: de vergane natuur) willen verhouden en op welke manier we ons systeem zo willen transformeren dat iedereen die erin leeft het de moeite waard vindt om erin verder te leven.

Dit klinkt bijna als een onmogelijke opgave, maar gelukkig gaat het om een imperfecte plicht, waarin het er puur om gaat dat we ons allemaal committeren aan dit doel, en tegelijkertijd elkaars verschillende manieren van ons tot dit soort verliezen verhouden, respecteren. Het gaat er niet om dat we het allemaal met elkaar eens zijn, maar dat we het gesprek aangaan, de verbinding opzoeken, ons samen verhouden tot al die gaten, al die transformaties, van ons persoonlijk, maar zeker van ons gezamenlijk. Dat we de aandacht soms even wegsturen van onszelf, om open te staan voor wat er dan – van buiten onszelf – voor ons helder wordt. Uiteindelijk krijgen we allemaal te maken met gaten, met verliezen, laten we het dan ook als onze plicht zien om ons gezamenlijk te verhouden tot die verliezen, om onze aandacht daarheen te sturen wat het waard is, niet alleen op onszelf, maar ook op elkaar, de verlorenen, en de wereld om ons heen.

[91] Zie sectie 4.5.

7 Conclusie

In Hoofdstuk 1 van deze scriptie, kondigde ik aan dat ik hier, in de conclusie, alle elementen die ik in deze scriptie heb besproken, zou laten samenkomen om tot een theorie van rouw te komen die – zoals Cholbi zich ook als doel stelde – de delen én het geheel van rouw helder in beeld brengt en waarbij zowel overeenkomsten als verschillen tussen rouwervaringen geïntegreerd zijn. In mijn theorie is ruimte voor meer objecten van rouw, dan in het perspectief van Cholbi. Ik heb in Hoofdstuk 2 beargumenteerd dat we kunnen rouwen om alles wat in de ervaring van de rouwende onvervangbaar is; waarvan het verlies voor de rouwende als onomkeerbaar voelt; en wat *van betekenis* was en is voor het rouwende subject. Dit maakt dat het in mijn theorie ook mogelijk is om te rouwen om een sleutelbos. Rouw om een sleutelbos en rouw om een overleden persoon hebben met elkaar gemeen, dat de rouwende rouwt om een *verlies van bestaan*.

Rouw kan zich op verschillende elementen, verschillende focuspunten, van dit verlies van bestaan richten. Ik heb in Hoofdstuk 4 beargumenteerd dat rouw veelzijdig is. Rouw richt zich ten eerste niet uitsluitend op één formeel object. We hebben gezien dat het überhaupt niet passend is om bij rouw het materiële object en formele object van elkaar los te koppelen: rouw kan zich – binnen één rouwervaring – op verschillende objecten richten, die variëren in mate van abstractie, en die we zowel in het verleden als in de toekomstgerichte dimensie kunnen begrijpen, en waar we ons op een zelf-, ander-, wij-, anderen-, en context-focuspunt kunnen richten. Deze focuspunten vormen de *parts of grief* waar Cholbi het in zijn doelstelling over heeft, en pas wanneer je ieder deel, ieder focuspunt, zo helder mogelijk in beeld hebt, kan je volgens mij stellen dat je de rouw als geheel helder hebt weergegeven.

Dit veelzijdige perspectief heb ik ook toegepast op de waarde van rouw. In Hoofdstuk 5 beargumenteerde ik dat geen eilandjes zijn, maar onderdeel van een groter geheel. Naast de grotendeels zelf-gerichte waarde die Cholbi aan rouw verbindt, kan rouw ook van waarde zijn voor de andere rouwenden, voor de verloren persoon (of het verloren object), voor de relatie tussen het subject en object van rouw, en voor de wereld. Ik heb voorbeelden uitgewerkt van waarden in al deze focuspunten, maar deze lijst is niet uitputtend: rouw kan op veel verschillende manieren, voor veel verschillende mensen en andere objecten, van waarde zijn. Daarnaast – schreef ik – hoéft rouw geen waarde buiten zichzelf te dienen. Rouw is intrinsiek waardevol.

Dat betekent niet dat het niet prijzenswaardig is als het rouwenden lukt om bepaalde plichten van rouw te vervullen. Cholbi formuleerde een zelf-gerichte plicht, waarbij de rouwende zich zou moeten committeren aan het aangrijpen van mogelijkheden om tot meer zelfkennis te komen. In Hoofdstuk 6 sloot ik me aan bij Cholbi's zelf-gerichte imperfecte plicht om te rouwen, maar hierbij nuanceerde ik dat dit niet betekent dat het rouwenden zou moeten worden verweten (ook niet door henzelf) wanneer hun rouw geen zelfkennis oplevert. Daarnaast, beargumenteerde ik in dit hoofdstuk, spelen de andere focuspunten van rouw ook hier een rol: de rouwende heeft niet alleen een imperfecte plicht om te rouwen richting zichzelf, maar ook richting de andere rouwenden, en richting de overleden ander, of het verloren object. Richting

de andere rouwenden, omdat de rouwende een poging zou moeten doen om zich gezamenlijk tot het gezamenlijke gat – in het geval dat dit er is – te verhouden (*co-grieving*). En richting de overleden ander, of het verloren object, omdat je die ander, of iets anders, helder in beeld zou moeten proberen te krijgen. Omdat je iemand of iets alleen écht kan eren, kan *koesteren,* wanneer je die ander, of dat andere, helder in beeld hebt.

Rouw is complex, nog complexer dan Cholbi dit fenomeen heeft weergegeven in zijn theorie. Niet alleen omdat het een fenomeen is dat door een grote diversiteit aan subjecten wordt ervaren, maar ook omdat rouw door één en hetzelfde subject, in één en dezelfde rouwervaring, op vele verschillende focuspunten gericht kan worden. In één rouwervaring kan hierdoor de rouw zich op verschillende objecten richten, één rouwervaring kan hierdoor verschillende waarden opleveren, en één rouwervaring kan daardoor op verschillende manieren, gericht op verschillende mensen, imperfecte plichten met zich meebrengen. Die complexiteit is moeilijk in één theorie te vangen. In Hoofdstuk 1 van deze scriptie, nam ik het doel dat Cholbi zichzelf stelde over, en ik denk dat ik dichterbij het in beeld brengen van het *geheel van rouw* ben gekomen, dan dat dat Cholbi gelukt is. Maar dat betekent niet dat mijn theorie nu compleet is. Er zijn nog vele aspecten aan rouw te ontdekken.

De wereld is continu in verandering, mensen zijn continu in verandering, en daardoor komen er continu nieuwe potentiële objecten van rouw bij. 100 jaar geleden werd er nog niet gerouwd om het klimaat, nu wel. We hebben geen idee waar over 100 jaar om gerouwd zou kunnen worden. Ga maar eens na: wat zouden mensen allemaal kunnen verliezen, wat voor ons nu nog vanzelfsprekend aanwezig is? Nieuwe objecten van rouw en andere mensen die zich tot deze objecten verhouden, zouden weer nieuwe inzichten kunnen opleveren: misschien zijn er bijvoorbeeld nog wel meer focuspunten van rouw te ontdekken, nieuwe waarden, nieuwe plichten.

Ten slotte wil ik nog één nuancering van mijn verhaal onder de aandacht brengen. Ik heb deze scriptie geschreven – en alleen kunnen schrijven – vanuit een westers perspectief. Het zou zeer interessante inzichten kunnen opleveren, wanneer zou worden onderzocht welke elementen van mijn theorie ook gelden in andere culturen, waar andere ideeën over bijvoorbeeld de dood, leven, vergankelijkheid, identiteit en de verhouding tussen individu en het collectief heersend zijn. Ongetwijfeld zou dit bepaalde elementen van mijn theorie ontkrachten, of nuanceren, of juist meer uitlichten.

Wat denk ik universeel is, en in alle culturen geldt, is dat mensen zich vroeg of laat op *een manier* moeten verhouden tot verlies, tot gaten, tot een niet-meer-bestaan, of een niet-meer-zullen-gaan-bestaan. En dat dit *verhouden tot* complex is, uit meerdere focuspunt bestaat, en niet valt te simplificeren – of niet zou moeten worden gesimplificeerd – tot één focuspunt. Rouw heeft vele kanten die te belichten zijn, en we krijgen dit complexe fenomeen alleen helder in beeld, als we die veelzijdigheid niet uit het oog verliezen.

Literatuurlijst

Augustinus, Aurelius. *Confessions*. Vertaald door F. Sheed. Redactie Michael P. Foley. Indianapolis: Hackett, 2006.

Beisecker, Dave. "Grief and Self-knowledge." *Journal of Philosophy of Emotion* 4, no. 1 (Zomer 2021): 27-33. https://doi.org/10.33497/2022.summer.5.

Bloemink, Sanne. "Een Rouwdienst op de Top." De Groene Amsterdammer. Laatst aangepast 20 mei, 2020. https://www.groene.nl/artikel/een-rouwdienst-op-de-top.

Cassam, Quassim. *Self-Knowledge for Humans*. Oxford: Oxford University Press, 2014. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199657575.003.0003.

Cholbi, Michael. *Grief: A Philosophical Guide*. Princeton: Princeton University Press, 2022. https://doi.org/10.1515/9780691211213.

Cholbi, Michael. "Grief as Attention." *Journal of Consciousness Studies 29*, no. 9 (September 2022): 63-83. https://doi.org/10.53765/20512201.29.9.063.

Cholbi, Michael. "Replies to Garland, Ben-Ze'ev, Timmerman, and Beisecker." *Journal of Philosophy of Emotion* 4, no. 1 (2022.): 34-47. https://doi.org/10.33497/2022.winter.6.

Gormley, Steven. "On Grief's Ethical Task." *International Journal of Philosophical Studies* 31, no. 5 (Mei 2023): 613-632. https://doi.org/10.1080/09672559.2023.2287651.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Vertaald door Thomas E. Hill, en Arnulf Zweig. Oxford: Oxford University Press, 1785.

Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. https://doi.org/10.1017/cbo9780511554476.

McCracken, Janet. "Falsely, Sanely, Shallowly: Reflections on the Special Character of Grief." *International Journal of Applied Philosophy* 19, no. 1 (2005): 139–156. https://doi.org/10.5840/ijap20051917.

Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin, 1997.

Radboud Universiteit. "Ecologische Rouw Gaat over Grenzen van Religies en Tradities heen." Radboud Universiteit. Laatst aangepast 17 maart 2024. https://www.ru.nl/over-ons/nieuws/ecologische-rouw-gaat-over-grenzen-van-religies-en-tradities-heen.

Ratcliffe, Matthew, Richardson, Louise, en Millar, Becky. "On the Appropriateness of Grief to Its Object." *Journal of the American Philosophical Association* 9, no. 2 (2023): 318-334. https://doi.org/10.1017/apa.2021.55.

Stroebe, Margaret, en Schut, Henk. "The Dual Process Model of Coping with Bereavement: a Decade on." *Omega Journal of Death and Dying* 61, no. 4 (2010): 273-289. https://doi.org10.2190/OM.61.4.b.'

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 2018. https://doi.org/10.2307/j.ctvv41887.

Watzl, Sebastian. *Structuring Mind: The Nature of Attention and How it Shapes Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2017. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199658428.001.0001.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.