

Amor complexitatis

Een deugd-ethische poging tot toenadering

Ed de Jonge

Inleiding

Harry Kunneman (2013a, b) heeft recentelijk het concept *amor complexitatis* geïntroduceerd. Deze intrigerende woordcombinatie houdt de gemoederen bezig, ook het mijne. De uitdaging om complexiteit te omarmen of om zich er op zijn minst mee te engageren (vgl. Bakker & Montesano Montessori, 2016) verloopt niet zonder slag of stoot. Er wordt als het ware gemorreld aan het zelfstandig naamwoord van het concept: van *amor complexitatis* naar *passio complexitatis* (Van der Zande, 2016). Ook het bijvoeglijk naamwoord moet het bij wijze van spreken ontgelden: van *amor complexitatis* naar *amor mundi* (Zuurmond, 2016). Tot slot roept ook de verbinding tussen de beide naamwoorden vragen op (De Jonge, 2016). In dit artikel zoek ik vanuit een deugd-ethisch perspectief toenadering tot dit concept, dat tegelijkertijd aantrekt en afstoot. De deugdedthiek is immers een benadering die ook binnen de traditie van de normatieve professionalisering een plek heeft verworven (Van den Bersselaar, 2009) en vruchtbaar is gemaakt voor uiteenlopende professionele praktijken, bijvoorbeeld sociaal werk (Banks & Gallagher, 2009; De Jonge, 2013). En in het genoemde concept gaat het om de zoektocht naar een adequate (ver)houding, namelijk ten opzichte van complexiteit.

Professionaliteit en complexiteit

Complexiteit is onlosmakelijk verbonden met, en kan zelfs worden beschouwd als een noodzakelijke voorwaarde voor, professionaliteit. Wanneer een vraagstuk of een probleem immers niet complex (genoeg) is, dan hebben we ook geen professional nodig om het aan te pakken. We komen zelf en samen bijvoorbeeld een heel eind wanneer we het belangrijk vinden om een gezond leven te leiden. Enkel in uitzonderlijke situaties raadplegen we een arts. Bijvoorbeeld wanneer we het belangrijk vinden deskundig uitsluitsel te verkrijgen over onze fysieke gesteldheid, wanneer een onduidelijk symptoom de kop op steekt of wanneer we kampen met een ingewikkelde en hardnekkige kwaal. Complexiteit in diagnose en/of behandeling rechtvaardigen de hulp van een arts.

Professionaliteit kan ideaaltypisch worden gekarakteriseerd als het realiseren van humanitaire waarden onder complexe omstandigheden (De Jonge, 2015). Dit is in mijn ogen een belangrijk verschil met ambachtelijkheid, waarvoor noch een humanitaire focus noch complexe vraagstukken constitutief zijn, maar juist het meesterschap over concrete materialen zoals hout of ijzer (De Jonge, 2014). Weliswaar bezitten professies altijd

ambachtelijke aspecten, bij wijze van spreken als het handwerk, maar professionaliteit verliest haar bestaansrecht zonder complexiteit. Professionals worden dus onvermijdelijk bij voortduring geconfronteerd met complexe vraagstukken. Schön (1983, 1987) roept professionals dan ook op zich niet te onttrekken aan de moerassige vraagstukken van humanitair belang. Dit appèl vraagt van professionals mijns inziens in hoofdzaak twee zaken: inspiratie en uitdaging. Professionals zijn intrinsiek gemotiveerd om zich in te zetten voor humanitaire doelen en worden getriggerd door kwesties die op het eerste gezicht moeilijk hanteerbaar lijken te zijn.

Amor complexitatis

Harry Kunneman (2013a, b) gaat in zijn recente werk veel verder dan inspiratie en uitdaging als antwoord op de complexiteit van de professionele beroepspraktijk. Hij poneert op intrigerende wijze het concept van *amor complexitatis* als de gewenste verhouding van normatieve professionals ten opzichte van complexiteit. Dat doet hij binnen het kader van een indrukwekkende analyse van de hedendaagse conditie in cultuurhistorisch en sociaalmaatschappelijk perspectief. De positie van het genoemde concept binnen deze analyse is echter enigszins ongrijpbaar.

Het kader van het recente werk van Kunneman is dat het hem vooral te doen is om het vergroten van de waardenruimte in de hedendaagse cultuur, dit met het oog op een goede omgang met de mondiale vraagstukken op existentieel, economisch en ecologisch vlak. Kunneman schetst in grote lijnen drie tijdvakken, elk met zijn sterke en zwakke kanten wat de gecreëerde waardenruimte betreft. Van premoderne culturen kunnen we volgens Kunneman de gevoeligheid voor zingevende verhalen overnemen, maar dan zonder hiërarchische machtsverhoudingen. Van de moderne cultuur moeten we de kritische en democratische onafhankelijkheid

behouden, maar dan wel zonder de excessieve productie en consumptie, groei en winstmaximalisatie van het zogenoemde dikke-ik binnen het postindustriële en neoliberale kapitalisme. De postmoderne cultuur verschaft ons inzicht in de pluraliteit en irrationaliteit van de werkelijkheid en van onszelf, en ontmaskert de machtsverhoudingen in denken en doen, maar we zullen ons moeten bevrijden van haar afstandelijkheid en politieke onmacht. De postmoderne cultuur heeft een vruchtbare voedingsbodem gecreëerd door middel van horizontale vormen van ethiek en epistemologie, maar door haar afwending van wetenschap en techniek, bestuur en management is zij blind voor de interne spanningen in deze praktijken en voor de daarin aanwezige alternatieven voor het neoliberale ontwikkelingspad.

Kunneman schetst met het oog op het vergroten van de hedendaagse waardenruimte een zogenoemde tweede postmoderniteit als politieke context van normatieve professionalisering. Kenmerkend voor normatieve professionalisering in het eerdere werk van Kunneman (1996, 2005) is vooral een normatieve, reflectieve en dialogische verhouding van professionals tot zichzelf, tot hun cliënten, tot hun beroep en tot de organisatorische, politieke en maatschappelijke context. Van normatieve professionals vraagt dit vooral het kunnen ervaren en uithouden van de spanning tussen idee en verwerkelijking van menselijkheid. In zijn recente werk pleit Kunneman (2013a, b) daarenboven voor het liefdevol omarmen van de complexiteit en moerassigheid in ons werk en ook in ons eigen leven. Hierdoor kunnen normatieve professionals van binnenuit invloed uitoefenen op werkzaamheden en organisatie, en dat is volgens Kunneman de politieke betekenis van normatieve professionalisering binnen de tweede postmoderniteit.

Kunneman benoemt twee kenmerken van de tweede postmoderniteit, en in beide kenmerken staat complexiteit centraal. Het eerste

kenmerk betreft nieuwe gedaantes van complexiteit op het niveau van bestuur, management en professioneel handelen. Het gaat om moerassige restproblematiek, bijvoorbeeld op economisch of ecologisch vlak die resistent is tegen de rationaliserende reductie van complexiteit die kenmerkend is voor de moderne neoliberale benadering. Het tweede kenmerk heeft betrekking op existentiële moerassigheid en de *amor complexitatis* die in relatie hiertoe ontstaat. Deze liefde voor de complexiteit beschouwt Kunneman als een hoopvol alternatief op het microniveau van de handelende professionals binnen de bestaande verhoudingen voor het hanteren van de moerassige restproblematiek en daarmee als mogelijke maar ook onzekere aftakking op het meso- en macroniveau van organisatie en samenleving, namelijk een aftakking van het rationele en neoliberale ontwikkelingspad van de moderniteit. Dit tweede kenmerk wordt in het navolgende verder uitgewerkt. Naar aanleiding van zijn bespreking van deze beide kenmerken concludeert Kunneman dat goed organiseren en goed werken van belang zijn voor het ontwikkelen van eigentijdse toegangen tot een grotere waardenruimte.

Kunneman maakt als inleiding op het tweede kenmerk van de tweede postmoderniteit een onderscheid tussen enerzijds de actieve en lerende professionele verhouding tot moerassige problemen van humanitair belang die Schön beschrijft en anderzijds de passieve en lijdende persoonlijke verhouding tot de moerassige conditie van het menselijk bestaan op basis van zijn eigen levensloop.

Het gaat hier om de pijnlijke en angstige ervaring van het wegzakken in een moerassige ondergrond waarin je geen houvast meer vindt en je overgeleverd voelt aan een gebeuren waar je geen enkele controle over hebt. Dat is primair een lijfelijke ervaring die zich concreet manifesteert in gedaantes als ziekte, verwonding, honger en uitputting, met alle daarmee verbonden

emoties, zoals pijn, angst, vertwijfeling en wanhoop. Maar het is ook in hoge mate een sociale en relationele conditie die verbonden is met ervaringen van geweld, uitbuiting, verwaarlozing en onverschilligheid, respectievelijk slachtoffer worden van discriminatie, minachting en uitsluiting. (Kunneman, 2013a, p. 32)

Kunneman omschrijft deze passieve en lijdende verhouding als *dolor complexitatis*. Deze *dolor complexitatis* van anderen of van zichzelf kan bij de professional een *horror complexitatis* oproepen. Dit is volgens Kunneman een moreel ambivalent fenomeen, want het kan leiden tot humane compassie, maar ook tot technische reductie, waarbij de professional zich op de (hoog)vlaakte (op)houdt.

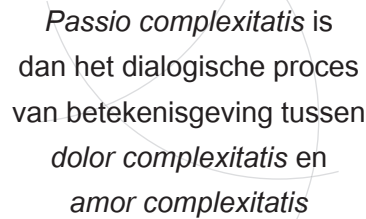
Naar aanleiding van deze analyse presenteert Kunneman het concept van *amor complexitatis*, en het is voor deze poging tot toenadering van belang nauwkeurig toe te zien hoe hij dat doet. Hij omschrijft dit concept in eerste instantie enkel als een nieuwe verhouding tot complexiteit. Vervolgens geeft hij aan waar de opkomst van dit concept op berust; in de kern gaat het daarbij om de verbinding van ethische en epistemologische horizontaliteit met het oog op ambachtelijk (ik zou liever zeggen: professioneel) werk in moerassige condities. Daarna constateert hij dat theorie en praktijk van normatieve professionalisering proeftuinen voor het ontwikkelen en praktiseren van *amor complexitatis* zijn, want deze berusten op horizontale moraliteit, horizontale epistemologieën en het belang van ambachtelijkheid.

Op dit punt moet worden geconstateerd dat het concept van *amor complexitatis* vooralsnog volledig los staat van Kunnemans betoog. Enerzijds gaat niets verloren van de inhoud en de strekking van het betoog wanneer het concept zou worden weggelaten en zou worden volstaan met de constatering dat het om een nieuwe verhouding tot complexiteit gaat,

anderzijds is het concept op geen enkele inhoudelijke wijze verbonden met de andere elementen in het betoog. Terwijl *dolor complexitatis* expliciet verbonden wordt met de eigen levensloop en bovendien op een beknopte maar wel inhoudelijk rijke wijze wordt getypeerd, zoals het voorgaande citaat illustreert, blijft *amor complexitatis* daarentegen een leeg concept. Daarmee is dat concept bij wijze van spreken volledig overgeleverd aan de fantasie van de lezer, die zich bijvoorbeeld af kan vragen of dit een verwijzing is naar een welhaast mystieke ervaring, als het ware als een blik op het goede voorbij de horizon van ons begripsvermogen, en als dat zo is, of dit een basis kan vormen voor een professionele omgang met complexiteit. De enige inhoudelijke indicatie in de tekst betreffende het concept is dat deze liefdevolle verhouding tevens spannend blijkt te zijn; verder lijkt het vooral een intrigerende *Fremdkörper* te zijn.

Deze spanning krijgt een inhoudelijke lading wanneer Kunneman de innerlijke complexiteit thematiseert. Deze complexiteit verwijst met name naar de tegenstrijdigheid van onze emoties, maar bijvoorbeeld ook naar de spanning tussen chimp en bonobo (De Waal), en tussen idem en ipse (Ricoeur). Kunneman beschouwt het onderkennen, het accepteren en het beminnen van onze innerlijke complexiteit als een beslissende component van de *amor complexitatis* die zich in normatieve professionalisering manifesteert. (Overigens beschrijft hij horizontale moraliteit enerzijds als een stimulans voor en anderzijds als een gevolg van deze liefde voor de eigen innerlijke complexiteit; blijkbaar gaat het om een wisselwerking.) De inhoudelijke invulling die *amor complexitatis* hier krijgt, is dus primair een vorm van eigenliefde, een liefdevolle acceptatie van de eigen innerlijke complexiteit, ook als basis voor de acceptatie van de complexiteit

van anderen. Ook deze invulling roept vragen op, bijvoorbeeld of wij ons werkelijk op liefdevolle wijze moeten verhouden tot bijvoorbeeld de miezigheid die we in onze eigen moerassigheid aantreffen. Kunnemans pleidooi voor wederzijdse liefdevolle begrenzing, voor leerzame wrijving en voor waardig strijden suggereert dat het niet de innerlijke complexiteit als zodanig is die de liefde opwekt, maar dat het eerder te doen is om de beoogde horizontale moraliteit. Bovendien zijn dit strategieën die hopeloos falen in confrontaties met de werkelijke moerassigheid van het menselijk bestaan. In die zin ontbeert normatieve professionalisering een escalatiestrategie, bijvoorbeeld voor extreme vormen van individueel, collectief en structureel geweld, en wordt deze traditie eerder gekenmerkt door fragiele goedheid dan door politieke betekenis. Al met al roept deze conceptualisering van *amor complexitatis* meer vragen op dan zij beantwoordt. Dit aspect van normatieve professionalisering geeft te denken.



Passio complexitatis is dan het dialogische proces van betekenisgeving tussen *dolor complexitatis* en *amor complexitatis*

Amor mundi en passio complexitatis

Edwin van der Zande (2016) introduceert het overkoepelende concept van *passio complexitatis*. Het Oudgriekse *passio*, zo betoogt hij, verwijst naar ervaringen, zowel positieve als negatieve, met name in relatie tot externe invloeden, en de gepaste reactie kan zowel een passief verduren als een actief reageren omvatten. *Passio complexitatis* is dan het dialogische proces van betekenisgeving tussen *dolor complexitatis* en *amor complexitatis*. Tijdens een minisymposium op 26 januari 2017 opperde Harry Kunneman dat ook aandacht voor *furor complexitatis* van belang is, een aspect van de verhouding tot complexiteit dat ook in *passio complexitatis* zou kunnen worden ondergebracht. Van der Zande merkt op

dat door de introductie van dit overkoepe-
 lende concept het stellen van een norm voor
 de professionele verhouding tot complexi-
 teit wordt vermeden. Daarmee ver-
 groot hij bij wijze van spreken
 weliswaar het professionele
 speelveld (niet enkel liefde
 en niet enkel activiteit)
 maar levert er geen pro-
 fessionele spelregels voor
 sportief gedrag bij. On-
 duidelijk wordt immers
 hoe een professional zich
 tot complexiteit dient te ver-
 houden; *passio complexitatis* als
 concept sluit een emotionele acht-
 baan met een verlamme-
 nge uit. De tekst bevat bijvoorbeeld wel verwij-
 zingen naar persoonlijke waarden en gepassi-
 oneerde uitdagingen, naar het goede leven en
 het goede werken in relatie tot complexiteit,
 maar deze elementen worden niet expliciet
 uitgewerkt tot een houvast voor een professi-
 onele houding ten aanzien van complexiteit.
 Het overkoepele-
 nde concept bevat een belof-
 te die (nog?) niet wordt ingelost, maar impli-
 ceert wel een problematisering van exclusieve
 liefde voor de complexiteit.

Anouk Zuurmond (2016) signaleert een pa-
 rallel tussen de *amor complexitatis* van Harry
 Kunneman en de *amor mundi* van Hannah
 Ahrendt, en het laatste concept verbindt zij
 weer met het *amor fati* van Friedrich Nietz-
 sche. Deze liefde voor de wereld van Ahrendt
 is, in tegenstelling tot de romantische liefde,
 werelds en politiek, gebaseerd op de plurali-
 teit van en de distantie tussen mensen. Het is
 een liefde die oproept tot en uitgedrukt wordt
 als het handelen dat nieuwe mogelijkheden
 in contingente omstandigheden opent. Zuur-
 mond gebruikt deze conceptualisering als ver-
 trekpunt voor normatieve professionalisering
 in de onderwijspraktijk. Haar uitwerking sug-
 gereert dat deze liefde voor de wereld primair
 verwijst naar toegewijde en gedeelde verant-
 woordelijkheid voor de wereld in al haar di-
 versiteit en contingentie vanuit liefde voor

noch de noodzakelijkheid
 noch de werkelijkheid
 staat centraal, maar de
 mogelijkheid

de toekomstige generatie en haar nieuwe
 mogelijkheden. Noch de wereld als zodanig
 noch haar complexiteit als zodanig lijkt daar-
 bij het object van liefde te zijn. De
 liefde heeft primair betrekking
 op de pluraliteit en de natali-
 teit van de wereld, en deze
 uit zich in de complexe in-
 standhouding van de com-
 plexe voorwaarden voor
 vernieuwing. De liefde die
 beschreven wordt, is met
 andere woorden – ontleend
 aan de zogeheten modalitei-
 ten van Kant – niet zozeer een
amor necessitatis (zoals het *amor fati*
 van Nietzsche) of een *amor realitatis* (wat een
 voor de hand liggende interpretatie van *amor*
mundi zou kunnen zijn) maar vooral een *amor*
possibilitatis: noch de noodzakelijkheid noch
 de werkelijkheid staat centraal, maar de mo-
 gelijkheid. Overigens speelt het perspectief
 van de mogelijkheid ook een centrale rol in de
Daseinsanalyse van Ahrends leermeester Mar-
 tin Heidegger, en Kunnemans conceptualise-
 ring van de tweede postmoderniteit is vooral
 een zoektocht naar mogelijkheden, voorbij
 de horizon. Deze liefde voor de nataliteit als
 mogelijkheid wortelt weliswaar in een door-
 leefd besef van haar complexiteit maar is geen
 liefde voor complexiteit als zodanig.

Liefde en complexiteit

Het is uiteraard wel mogelijk om samenhan-
 gen te ontwaren en verbanden aan te brengen
 tussen liefde, in al zijn verschijningsvormen
 (vgl. Krznaric, 2013), en complexiteit. Profes-
 sionals kunnen als het ware een speelse (*ludus*)
 of toegewijde (*pragma*), en misschien zelfs ook
 wel een hartstochtelijke (*eros*) of vriendschap-
 pelijke (*philia*) verhouding ontwikkelen tot
 een complex vraagstuk. Toch lijkt zulke beeld-
 spraak slechts een zeer beperkte reikwijdte te
 bezitten. Liefde is een rekbaar begrip, en als
horror complexitatis een moreel ambivalent
 verschijnsel is, zoals Kunneman opmerkt,

dan kan met recht de vraag worden gesteld of dit niet evenzeer voor *amor complexitatis* geldt, zeker ook omdat Kunneman haar ook als spannend typeert. Deze liefde kan immers aanzetten tot betrokken ondersteuning van medemensen maar ook tot een gelaten acceptatie van al het leed in de wereld, tot een resignatie die haaks staat op elk professioneel streven. Daar komt nog bij dat moeilijk in te zien is waarom we van iets zouden houden enkel en alleen omdat het complex is, meer bijvoorbeeld dan van het eenvoudige. Complexiteit is immers ook datgene wat het begrijpen en ingrijpen van professionals frustreert.

Complexiteit frustreert het professionele begrijpen. Een cruciaal aspect van complexiteit is mijns inziens namelijk dat het niet zonder meer een objectief en descriptief begrip is dat een uitwendige stand van zaken in de werkelijkheid beschrijft maar ook altijd een subjectief en evaluatief, een doorleefd en waardevol concept dat onze moeizame verhouding tot specifieke aspecten van de werkelijkheid aanduidt. Complexiteit is nooit zonder meer complexiteit op zich maar ook altijd complexiteit voor ons, dat wil zeggen voor ons mensen met onze beperkt bevattingsvermogen. Wie geen complexiteit ervaart, zal het concept ook niet gebruiken om te verwijzen naar een specifieke stand van zaken in de werkelijkheid. Complexiteit is als het ware de spiegelbeeldige reflectie van onze eindige geest in onze beschouwing van de overweldigende werkelijkheid. Complexiteit is niet de spiegel waar Narcissus graag in kijkt. In die zin is complexiteit, om met Freud te spreken, een narcistische krenking: wij zijn ook niet de baas over datgene wat buiten ons ik is gelegen. Of, om te variëren op een uitspraak van Descartes: wij zijn niet heer en meester van de natuur, en ook de cultuur genereert in dit opzicht onbehagen. Misschien kunnen we zelfs een frase van Kant gebruiken: complexiteit vernedert ons, in elk geval ons bevattingsvermogen.

De grenzen aan het professionele begrijpen zouden eventueel nog als een louterende

oefening in nederigheid kunnen worden geïnterpreteerd, ware het niet dat professionals gedreven worden door een humanitaire passie. Het is precies deze hartstochtelijke inzet voor humanisering van de menselijke werkelijkheid die door complexiteit wordt gedwarsboemd. Complexiteit frustreert het professionele ingrijpen. Complexiteit verhindert ons op een humane wijze te leven en samen te leven, zodat de samenwerking verzandt, de oudere vereenzaamt, de vluchteling verdrinkt. Het is moeilijk voor te stellen hoe professionals daarvan zouden kunnen houden. *Amor fati*, een houding die door Zuurmond in verband wordt gebracht met *amor mundi*, staat juist haaks op de inzet van professionals voor een leefbare wereld.

Dit alles maakt *amor complexitatis* tot een problematisch concept. Intrigerend hierbij is dat Kunneman zich volledig bewust is van de problematiek die in het voorgaande is geschetst. De vermeende liefde voor het complexe is wellicht eerder een fundamentele afkeer van liefdeloos en simplistisch reductionisme. En dan met name een reductionisme dat de diepte van humanitaire vraagstukken niet echt tot zich door laat dringen maar zijn heil zoekt in gemakzuchtige instrumentalisering en standaardisering. Denk aan het zogenoemde broodroostermodel voor hulpverlening (Kunneman, 1996): de cliënt ondergaat een vooraf vastgestelde behandeling, in de verwachting dat dit een vooraf vastgestelde verandering teweeg brengt, als oplossing voor een vooraf vastgesteld probleem. Ook in het recente werk van Kunneman duikt deze thematiek op.

Als het onderzoek rond normatieve professionalisering van de afgelopen twintig jaar één ding duidelijk heeft gemaakt, is het wel dat die verdringing en die reductie gepaard gaan met blindheid voor de macht en het geweld dat met die technische omvorming verbonden kunnen zijn, bijvoorbeeld in de eigentijdse gedaante van

de professional die 'het protocol volgt' en daarmee aan zijn professionele verantwoordelijkheid heeft voldaan, ongeacht het leed dat daarmee aan de situatie van een patiënt, cliënt of burger wordt toegevoegd. (Kunneman, 2013a, pp. 32-33)

Alles van waarde is weerloos (Lucebert), weerloos tegen het reductionistische systeemgeweld dat al te gemakkelijk kruipt in ambachtelijke (pace Sennett), bureaucratistische en commerciële benaderingen (vgl. Freidson) van professionele werkzaamheden. Afkeer van reductionisme komt wellicht vooral voort uit liefde voor het goede, en haar fragiliteit (vgl. Nussbaum). Hier gaat het misschien om een liefde die wijst in de richting van een radicaal en onzelfzuchtig altruïsme (*agape*), hoewel een professional ook altijd een gezonde dosis zelfliefde behoudt (*philauteo*), zoals ook uit Kunnemans betoog blijkt. Hoe dan ook, deze professionele liefde heeft niet betrekking op complexiteit als zodanig maar primair op de mensen die lijden, mensen die lijden onder reductionisme van hun eigen moerassige complexiteit, maar ook onder deze moerassige complexiteit als zodanig.

Professionele moed

Wanneer we worstelen met het concept van *amor complexitatis*, dan zoeken we naar een adequate professionele verhouding tot complexiteit. De vraag is dan of liefde de meest geschikte dispositie is of dat een andere deugd meer houvast biedt op basis van de voorgaande bespiegelingen. Een beter houvast dan liefde biedt wellicht dapperheid. Een indicatie hiervoor is dat Kunneman zelf de moerassige complexiteit in verband brengt met angst, niet alleen in de vorm van *horror complexitatis*, maar ook in het navolgende citaat.

Wanneer de moerassigheid *in ons zelf* waar het hier om gaat ons minder angst inboezemt en we die moerassig-

heid minder verwijtend en afkeurend bejegenen, kunnen we die ook in anderen beter accepteren en vreedzaam begrenzen, respectievelijk ons zelf door hen vreedzaam laten begrenzen. (Kunneman, 2013a, p. 36, cursivering in origineel)

Wanneer het in het zoeken naar een geschikte houding primair gaat om het overwinnen van een angst, dan vragen complexiteit en moerassigheid vooral om professionele moed. Het gaat dan om de moed om complexiteit en moerassigheid onder ogen te zien, niet uit de weg te gaan, en de daardoor opgeroepen spanningen uit te houden, ook de emotionele die als *passio* kunnen worden samengevat. Deze professionele moed kan met uiteenlopende professionele kwaliteiten in verband worden gebracht, zoals uithoudingsvermogen, standvastigheid, incasseringsvermogen, veerkracht, doorzettingsvermogen. Ook Kunnemans tekst bevat veel signaalwoorden die in de richting van een moedige houding wijzen, zoals het betreden van de plekken der moeite (vgl. Wierdsma) of het aangaan en uithouden van kwetsbaarheid en eindigheid. Primair gaat het daarbij wellicht om een dapperheid die haar inspiratie put uit humanitaire geraaktheid en bewegingheid, eerder nog dan uit de existentiële confrontatie met de eigen kwetsbaarheid en eindigheid, die immers ook een isolerend en vereenzamend effect kan hebben. Deze professionele dapperheid ten aanzien van moerassige complexiteit wortelt in liefde voor het fragiele goede. Een bemiddelde rol hierbij wordt wellicht vervuld door hoop voor de toekomstige wereld, een thema dat als een rode draad door het werk van Kunneman loopt en ook uit de conceptualisering van *amor mundi* spreekt. Misschien kunnen we de liefde voor complexiteit interpreteren als stenografie voor de liefde voor het fragiele goede die via hoop voor de toekomstige wereld leidt tot professionele moed ten aanzien van de actuele complexiteit. Dapperheid is, anders dan liefde, niet een radicale christelijke deugd, maar eerder een

Griekse houding die de juiste maat zoekt, ten aanzien van de omstandigheden en ten aanzien van onszelf. Met betrekking tot de omstandigheden is het goed te bedenken dat complexiteit voor professionals geen doel in zich is. Professionals zoeken geen complexe uitdagingen omwille van de uitdaging. Professioneel werk komt niet voort uit de zucht naar complexe uitdagingen, zoals die te vinden zijn in mathematische opgaven, logische raadsels of cryptogrammen, maar uit een streven naar menswaardig (samen) leven. Een professional kan dan ook enkel blij zijn met elke complexiteitsreductie, althans voor zover die niet ten koste gaat van de humanitaire kwaliteit van de werkzaamheden. Met betrekking tot onszelf is het goed te bedenken dat Schöns metafoor van de moerassigheid verwijst naar omstandigheden die in de meest letterlijke zin levensbedreigend zijn. Het moeras is een plek vol gevaren waar het een kunst is het hoofd boven water te houden, althans voor alle stervelingen die niet in staat zijn zichzelf aan hun eigen haren omhoog te trekken. Het droogleggen van een moeras of het aanleggen van terpen, wat inderdaad eerder een ambachtelijke dan een professionele activiteit is, kan een zeer humane ingreep zijn. Voor zover dat niet het geval is en de noodzaak bestaat zich in moerassige complexiteit te begeven, is gepaste moed de aangewezen houding. Deze gematigdheid in professionele moed komen we bijvoorbeeld tegen in een vuistregel voor EHBO: denk eerst aan de eigen veiligheid, vervolgens aan die van de omstanders, en pas daarna aan die van het slachtoffer. Dapperheid, zo leert Aristoteles ons, vereist niet enkel dat we lafheid het hoofd bieden, maar ook dat we ervoor waken overmoedig te worden. Professionele moed is in die zin niet mogelijk zonder professionele zelfzorg, en professionele wijsheid.

Het kan geen kwaad te constateren dat existentiële moerassigheid niet per definitie complex is

Professionele wijsheid

Het kan geen kwaad te constateren dat existentiële moerassigheid niet per definitie complex is. De moerassige situatie als zodanig kan tamelijk overzichtelijk zijn, en dat geldt ook voor de emotionele beleving ervan. Complexiteit voegt er als het ware een dimensie aan toe, een dimensie die niet alleen een appèl doet op onze dapperheid maar ook ons bevattingsvermogen uitdaagt, zoals in het voorgaande is betoogd. In de Aristotelische deugdethiek staan niet enkel zogeheten karakterdeugden centraal; ook het belang van praktische wijsheid (*phronèsis*) wordt benadrukt. Een waarlijk morele houding vereist de combinatie van beide aspecten; morele uitdagingen doen een beroep op ons karakter en op ons bevattingsvermogen. Deze praktische wijsheid kan op een zeer analytische wijze worden opgevat. Bijvoorbeeld: zien dat een situatie moreel relevant is, zien welke aspecten moreel relevant zijn, zien wat het gepaste midden is, verlangen dit midden te treffen, in staat zijn een passende handeling te kiezen, overeenkomstig handelen (vgl. Vriens, Achterbergh & Gulpers, 2016). Naar analogie kan worden gesproken van professionele wijsheid (Banks & Gallagher, 2009), gebaseerd op een vergelijkbare analytische indeling: beraadslaging (*bouleusis*), beslissing (*prohairesis*) en handlingsopdracht (*epitaktike*). Deze analytische benadering van praktische wijsheid is zonder twijfel waardevol voor existentiële en professionele uitdagingen, maar ze heeft ook haar beperkingen.

In de jaren negentig was ik werkzaam als hogeschooldocent ethiek aan een beroepsopleiding voor maatschappelijk werkers. De basis voor mijn onderwijs was kort gezegd de toenmalige beroepscode plus de socratische gespreksvoering en een ethisch stappenplan

(De Jonge, 1995). Omdat de deeltijdgroep feitelijk de omvang van een werkgroep had en de deelnemers over veel praktijkervaring beschikten, kon ik in het onderwijs ruimte creëren om ethische vraagstukken uit hun eigen beroepspraktijk centraal te stellen, waar in het voltijdonderwijs enkel een reeks hoorcolleges mogelijk was. Als afsluiting konden deeltijdstudenten kiezen voor een schriftelijke toets bestaande uit open vragen of voor een casusanalyse van een praktijksituatie uit de eigen beroepspraktijk. Zonder uitzondering kozen studenten voor de laatste variant. Toen ik op een keer deze analyses beoordeelde, gebeurde er iets bijzonders. Eerst las ik de analyse van een student die het stappenplan op een voorbeeldige wijze had uitgewerkt. Veel stappen werden goed onderbouwd op basis van relevante aanvullende literatuur. De beslissing die uiteindelijk beschreven werd, stelde me echter hevig teleur. Ik begreep eigenlijk niet dat de student niet zelf had gezien dat het geen goede keuze was. Tegelijk kon ik niet terugverwijzen naar de analyse om duidelijk te maken waar iets was blijven liggen in de afweging die was gemaakt. Meteen daarna las ik een casusanalyse die als het ware het spiegelbeeld was van de voorgaande. De student had zich zichtbaar gemakkelijk van de opdracht af gemaakt. De inhoudelijke uitwerkingen waren rommelig. Ze pasten niet bij de stappen waar ze waren ondergebracht. Bij elke stap werd bovendien weer nieuwe informatie over de casus toegevoegd, zodat de analyse geen logische maar eerder een chronologische opbouw bezat. De beslissing aan het einde van de analyse kwam als het ware uit de lucht vallen, maar was wel zeer goed. Het was een weloverwogen beslissing zonder dat duidelijk kon worden gemaakt op welk inzicht zij gebaseerd was.

Door deze ervaring ging ik twijfelen aan mijn activiteiten als docent, ook in de richting van

Aan analytische benaderingen van ethische vraagstukken ligt een oplossingsgerichte pretentie ten grondslag die vaak niet kan worden waargemaakt

professionele vertwijfeling. Ik vroeg mij af of ik niet leed aan wat ik de ziekte van Savile noem (*the vanity of teaching doth oft tempt a man to forget that he is a blockhead*). Een valkuil bij doceren is namelijk dat we ons richten op datgene wat zich gemakkelijk laat overdragen en toetsen, meer dan op datgene wat er werkelijk toe doet. Pas later besepte ik toch het belang en de waarde van mijn toenmalige onderwijs. Een analytische benadering is namelijk behulpzaam voor toekomstige professionals om enigszins greep te krijgen op de morele aspecten van hun werkzaamheden, al was het alleen maar om ethische taal te krijgen aangereikt, zodat diffuse ervaringen onder woorden kunnen worden gebracht, iets wat geenszins vanzelfsprekend blijkt te zijn.

Dat alles neemt niet weg dat er wel iets aan de hand was. Aan analytische benaderingen van ethische vraagstukken ligt een oplossingsgerichte pretentie ten grondslag die vaak niet kan worden waargemaakt: de analyse draagt als zodanig vaak niet een houvast aan voor de uiteindelijke beslissing. Ik moet bekennen dat ik sindsdien dan ook een gezonde achterdocht heb ontwikkeld voor alle activiteiten op dit vlak. In moreel beraad bijvoorbeeld is de gespreksleider wel vaker op een zeer bepaalde wijze aanwezig, zowel in de stappen die moeten worden gezet als vooral ook in de stijl waarin dat gebeurt. Bij de uitkomst van zo'n beraad lijkt dan ook vaak minstens zoveel onder het tapijt te zijn verdwijnen als er wordt verhelderd. Wanneer professionals wel voldoende ruimte krijgen voor eigen inbreng, dan valt me op dat ze op beslissende momenten vaak afwijken van de analytische fasering, zodat vooral de ruimte voor hun eigen praktische wijsheid van doorslaggevend belang lijkt te zijn. Kortom, een analytische benadering loopt per definitie vast in geval van complexiteit. Ook daarom moeten we waken

voor te ver doorgevoerde instrumentalisering van normatieve professionalisering.

Voor complexe vraagstukken lijkt een vorm van praktische wijsheid vereist waar analytische benaderingen geen weet van hebben. De kern hiervan lijkt mij te zijn een onmiddellijk inzicht in de juiste handeling die in een complexe situatie het verschil kan maken. In de jaren tachtig was ik voor een studiereis in toenmalig Joegoslavië. We bevonden ons met zijn vijven in een discotheek toen voor een medestudente op de dansvloer een enigszins bedreigende situatie ontstond door een agressief opdringerige jongeman. Op basis van subtiele onderlinge afstemming verlieten we al snel gezamenlijk de discotheek. We stapten in een taxi. De chauffeur protesteerde, want er mochten maar vier personen in een taxi worden vervoerd. In de paniekerige chaos die ontstond, verhief ik mijn stem en zei: 'We'll pay you something extra.' Snel reed de chauffeur met ons vijven weg.

Voorbeelden van praktische wijsheid zijn natuurlijk altijd discutabel ten aanzien van de gehanteerde morele uitgangspunten; denk bijvoorbeeld aan het spreekwoordelijke Salomonsoordeel. Mijn punt met de aangehaalde anekdote is dat ik gesproken had voordat ik er goed en wel over had kunnen nadenken. Het is natuurlijk wel mogelijk om mijn interventie te analyseren op basis van mijn ervaringen tijdens de studiereis, maar dat is op zijn best een reconstructie achteraf. Waar het me hier om gaat, los van het specifieke voorbeeld, is dat in complexe omstandigheden wellicht praktische of professionele wijsheid gewenst is die niet zozeer een expliciet en discursief maar eerder een impliciet en intuïtief karakter bezit. Het type professionele wijsheid dat gewenst of vereist is, licht op in de volgende typering van sociaal werk.

Het is de kunst om in een complexe situatie te zien waar de urgenties en reëel haalbare mogelijkheden liggen. Een te grote mate van eenduidigheid,

strakke diagnose of te hoge doelen gaan bij complexiteit de mist in. Het adagium is eerder dat het morgen weer heel anders kan zijn. De kunst is om zowel het gevoel voor het moment als voor het continue te hebben, complexiteit te ontrafelen zonder haar terug te brengen tot simpelheid. Ontrafelaars weten dat het meest voorspelbare de onvoorspelbaarheid is, maar zien tegelijk patronen en wegen om te betreden, ook al is het met kleine stappen. (Van Ewijk, 2014, pp. 38-39)

De vraag is dan natuurlijk of deze wijsheid onderwezen kan worden of dat aanleg en levenservaring doorslaggevend zijn. Misschien moeten we Aristoteles' advies serieuzer nemen en goed naar goede voorbeelden kijken. Verhalen van professionals zijn ook om die reden waardevol. Tegelijk moeten we beseffen dat elke situatie uniek is en dat voorbeeldig gedrag niet zonder meer gekopieerd kan worden. Dat maakt het concept van zogeheten moresprudentie problematisch, of in elk geval beperkt toepasbaar.

Tot besluit

Kunnemans concept van *amor complexitatis* geeft te denken. Het is intrigerend in de juiste betekenis van het woord: er gaat een blijvende aantrekkingskracht van uit en tegelijkertijd houdt het niet op te schuren. De verbinding tussen liefde en complexiteit is problematisch. Op emotioneel niveau lijkt het correcter te constateren dat complexiteit een diversiteit aan emoties op kan roepen, niet enkel liefde maar bijvoorbeeld ook lijden, afgrijzen, woede. Vanuit deugd-ethisch perspectief lijkt liefde niet de meest gepaste verhouding te zijn maar eerder dapperheid, in combinatie met hoop en wijsheid, als voedingsbodem voor goed (samen) leven en werken. Naast professionele moed om de moerassigheid in onze omgeving en ook in onszelf het hoofd te bieden en een hoopvolle gestemdheid ten

aanzien van de toekomst van de wereld, is voor een ethische verhouding tot complexiteit tevens professionele wijsheid gewenst, een vorm van wijsheid die eerder intuïtief dan discursief is, namelijk een onmiddellijke ingeving om de juiste handeling te verrichten die het verschil kan maken in een complexe situatie. Voor de vorming van normatieve professionals lijken vooral voorbeeldige voorbeelden van belang te zijn, praktijkverhalen over moerassigheid en complexiteit, moed en wijsheid, en ik geloof ook hoop en liefde.

Een volgende stap in de analyse zou kunnen zijn om nader toe te zien om welke vorm of vormen van dapperheid het precies gaat bij het hanteren van existentiële complexiteit op basis van inspiratie vanuit normatieve professionalisering. De specifieke vorm die dapperheid aanneemt is immers gerelateerd aan de persoon en aan de omstandigheden; de dapperheid van een soldaat in een leger is van een andere orde dan de moed van een alleenstaande moeder (vgl. Van den Berselaar, 2009). De traditie van normatieve professionalisering biedt meerdere aanknopingspunten om dit aspect nader te onderzoeken, bijvoorbeeld in het uithouden van de spanning of het betreden van de plekken der moeite.

Vertrekkend vanuit Kunnemans conceptualisering van *amor complexitatis* spitst dit artikel zich toe op een deugd-ethische zoektocht naar een professionele verhouding tot complexiteit en moerassigheid. De rol van de liefde in normatieve professionalisering, een thematiek die op meerdere plekken in deze traditie opduikt, niet alleen in de liefde voor complexiteit maar bijvoorbeeld ook in het liefdevolle begrenzen, vraagt nog om nadere doordenking. Ook hierbij zou de deugdethiek een zinvol houvast kunnen bieden. Maar ook een kritische reflectie op het belang dat binnen de traditie van normatieve professionalisering wordt gehecht aan horizontale verhoudingen, zowel tussen als in personen, als realiseerbaar alternatief voor elke vorm van

verticale machtsuitoefening is hierbij van belang. Het gevaar hiervan is namelijk dat, met de beste bedoelingen, een nieuwe blindheid voor macht in professionele praktijken wordt geïntroduceerd, want machtsverhoudingen zijn nooit horizontaal. Op vergelijkbare wijze is normatieve professionalisering, het onderscheiden van werk dat deugt en deugd doet, mijns inziens niet mogelijk zonder een vorm van verticale moraliteit. Normatieve professionalisering vraagt wellicht om een diepgaande bestaansethiek van liefde en macht.

Ed de Jonge doceert aan de Hogeschool Utrecht en voltooide in 2015 zijn promotie onderzoek over inspiratiebronnen voor professionaliteit zie verder <http://www.professionaliteit.nu/cv>

Literatuur

- Bakker, C. & Montesano Montessori, N. (eds.) (2016). *Complexity in Education: From Horror to Passion*. Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers.
- Banks, S. & Gallagher, A. (2009). *Ethics in Professional Life: Virtues for Health and Social Care*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Berselaar, V. van den (2009). *Bestaansethiek: Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingevingsvragen*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Ewijk, H. van (2014). *Omgaan met sociale complexiteit: Professionals in het sociale domein*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Jonge, E. de (1995). *Ethiek voor maatschappelijk werkers: Een methodische aanpak van morele dilemma's*. Bussum: Coutinho.
- Jonge, E. de (2013). Een voortreffelijke beroepshouding. *Socio-SPH*, 18(1), 40-45.
- Jonge, E. de (2014). Profession or craft? A reflection on the moral identity of social work. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 23(1), 91-106.
- Jonge, E. de (2015). *Beelden van de professional: Inspiratiebronnen voor professionalisering*. Delft: Eburon.
- Jonge, E. de (2016). Normatieve en reflectieve professionalisering. *Waardenwerk*, 66-67, 91-105.

- Kunneman, H. (1996). *Van theemutscultuur naar walkman-ego: Contouren van postmoderne individualiteit*. Amsterdam: Boom.
- Kunneman, H. (2005). *Voorbij het dikke-ik: Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam: Uitgeverij SWP/ Humanistics University Press.
- Kunneman, H. (2013a). *Kleine waarden en grote waarden: Normatieve professionalisering als politiek perspectief*. Amsterdam: SWP/Humanistics University Press.
- Kunneman, H. (2013b). Slotbeschouwing: De tweede postmoderniteit als politiek context van normatieve professionalisering. In: H. van Ewijk & H. Kunneman (Eds.), *Praktijken van normatieve professionalisering* (pp. 431-456). Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Krznaric, R. (2013). *De wonderbox: Verrassende geschiedenissen in levenskunst*. Utrecht: Ten Have.
- Schön, D. (1983). *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. New York: Basic Books.
- Schön, D. (1987). *Educating the Reflective Practitioner: Toward a New Design for Teaching and Learning in the Professions*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Vriens, D., Achterbergh, J. & Gulpers, L. (2016). Virtuous structures. *Journal of Business Ethics*, 134(3) DOI 10.1007/s10551-016-3174-y
- Zande, E. van der (2016). Passio Complexitatis: A Dialogical Approach to Complexity. In: C. Bakker & N. Montesano Montessori (eds.), *Complexity in Education: From Horror to Passion* (pp. 121-146). Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers.
- Zuurmond, A. (2016). Teaching for Love of the World: Hannah Ahrendt on the Complexities of the Educational Praxis. In: C. Bakker & N. Montesano Montessori (eds.), *Complexity in Education: From Horror to Passion* (pp. 55-73). Rotterdam/ Boston/Taipei: Sense Publishers.