











































































































































































































































































































miker socialiseras in i dem utan att man kan sätta ord på kunskapen som behövs för att den kollegiala praktiken blir bra. Författaren menar att kollegialiteten måste underhållas. Jag bestämmer mig för att ta upp de informella relationernas betydelse på konferensen. Och kollegialitetens affektiva dimensioner. Kanske blir det tillfälle till en diskussion med Kerstin Sahlin, som håller ett anförande innan mig på konferensen. Styrning är ju en rationell praktik, mycket habermasianskt, det håller jag med om. Och den kollegiala styrningen ska dessutom vara en kunskapspraktik, det är inte den som har mest karisma eller är mest omtyckt som ska bestämma. Inte heller den som är bra på att manipulera, är mest lik mig, en av de andra old-boysen eller någon i mitt systerskap. Samtidigt kan vi inte förneka att det spelar roll vem man gillar, vem man känner från förut, kanske har haft ett projekt med, supit med på en konferens, träffat på hundpromenader, hejar på samma fotbollslag eller gillar fenomenologi. Här ser man att kollegialitetens mörka sidor träder fram, men samtidigt också dess ljusa, det som är kul och spännande. Är det rätt att se de icke-rationella dimensionerna såsom emotioner, sympati, konflikt, engagemang enbart som något som står i vägen för det kollegiala? Är inte det också en kärna för det kollegiala? Kan vi lyfta det mörka och det ljusa om vi inte har ett språk för kollegialitetens affektiva sida, om vi bara avfärdar den som något annat, som inte hör dit?

Efter COVID har vi inte längre vistats så mycket tillsammans på högskolan, skriver jag. Jag slås av hur absurt det är att skriva ner anteckningar om det informella mötet på högskolan medan jag själv jämt sitter hemma. Mest på grund av hunden dock, pandemihunden med den långa nosen och en egen karaktär. Som ska rastas. Jämt. Jag hör henne andas högt bakom mig. Hon gillar inte (heller) när jag sätter på värmen i sovrummet där mitt skrivbord



merino håller med mig om att reformen låter dålig men påpekar att högskolan nog inte kan göra motstånd i detta fall, den typen av utbildningsfrågor styrs politiskt, det har alltid varit så. Jag tar en sked av Granolan som har mjuknat i mjölken och funderar över vad han sa. Han har förmodligen rätt, men... Mina tankar avbryts av högljudda skratt. Kollegorna har bytt samtalsämne från oro över sina barn till en novell de har läst båda två. Novellen handlar om en hund som har lärt sig att tala ryska och som lyckades få Putin att stoppa sitt anfallskrig. En av dem vill använda novellen på sin kurs om posthumanistisk filosofi men är osäker på om den riktigt passar in. De har redan två andra noveller på litteraturlistan. Litteraturlistan! Attans, den hade jag nästan glömt bort. Jag tar min mugg, ropar »trevlig-helg-om-vi-inte-ses-innan» och småspringer mot mitt kontor. Jag hade ju lovat att leta fram litteraturlistan. När jag kommer in i rummet luktar det lite surt, jag har nog glömt att plocka undan en av mina granola-mjölk-blandningar när jag var här sist. På skrivbordet ligger en liten chokladkaka med en hälsning på en (liten) post-it lapp från kollegan som sitter i kontoret bredvid: »Tack för att jag fick låna din Nichomakiska Etik». Jag stoppar chokladen i munnen och öppnar min dator för att leta efter litteraturlistan. »Det går verkligen rätt bra på Centret», tänker jag medan jag tuggar.





som Nietzsche i Schopenhauers efterföljd fattar som smärta. I sista hand är emellertid Dionysos den enda och yttersta realiteten – det apolliniska är bara ett sätt på vilket urgrunden reflekterar och leker med sig själv, senarelägger sin triumf (många formuleringar i *Tragedins födelse* kunde vara hämtade ur Freuds *Bortom lustprincipen* och dess beskrivning av primär- och sekundärprocessen; den rena lustuppfyllelsen måste hejdas, ekonomiseras, för att livet ska kunna framträda som en temporär omväg mellan två dödar). Tragedin är det fundamentala sätt på vilket denna konflikt gestaltas för grekerna. Dramat fungerar på flera plan: det ger oss ett begränsat tillträde till det dionysiska, en kunskap om den ursprungliga striden som är mer sann än filosofins och vetenskapens alltför apolliniska former, vilka förutsätter att striden mellan Dionysos och Apollon redan avgjorts till den senares fördel; den är förvisso också en tröst, vilket Aristoteles fångade i sin idé om *katharsis*, men ytterst är den världens lek med sig själv i spelet mellan det dionysiska och det apolliniska. Konsten blir på sätt den högsta metafysiska aktiviteten i vilken dessa axlar skär varandra, och tragedin är den högsta konstformen där musikens och ordets prekära balans låter oss förstå vår roll i det kosmiska dramat återspeglad och gestaltad i en fulländad form. Individuationen är ytterst en illusion, gestalten ger oss ingen bro till det innersta hos tingen utifrån vilket musiken talar, men ändå kan vi inte klara oss utan individuation, vare sig på scenen eller i salongen, även om det till sist handlar om att passera genom den, upplösa den. Det finns en dionysisk helhetsverkan bortom alla apolliniska konsteffekter, de senare är bara former av beslöjande – samtidigt som vi utan slöja inte kunde komma i kontakt med djupet.

Dock inträder snart dekadensen: rationalismens och Sokrates intåg innebär dramats sönderfall, det apolliniskas seger över det

dionysiska, som nu inte längre bearbetar formen inifrån som det formlösas attraktion, utan trängs bort. På det formella planet kan vi se detta i dialogens gradvisa seger över kören, och mer generellt i ordets och bildens seger över musiken. Sokrates är för Nietzsche förfallets agent, han ersätter viljans och driftlivets omedelbarhet med en perverterad drift som redan är förnuftig: han är redan en kristen, även om kristendomen här ännu inte utpekas som sådan.

Men *Tragedins födelse* är nu bara delvis en historisk utläggning – lika mycket handlar det om Wagner, och texten är en appell till samtiden som gäller det grekiska dramats pånyttfödelse i samtiden och musikens framtida roll. Intressant nog sammanfaller detta med en kritik av *operan* som vi också finner hos Wagner, hos vilken den traditionella termen ersätts av *musikdrama*. Därför bör det inte överraska att Nietzsche räknar den traditionella operan till den sokratiska kulturen; dess ursprung är en *stilo rappresentativo* där orden är det viktiga och musiken endast åtföljande, som i recitativet vars princip inte har sin grund i några konstnärliga instinkter. Operan trodde sig med sina herdar och idyller återuppväcka grekerna och vad den ville visa var den goda urmänniskan som »sjunger en smula» (TF 94). För Nietzsche är detta en förståndets konst i vilken maskinister och dekorationsmålare ersätter den dionysiska insikten. Den drömmer om passionen, affekten, men inte nog för att kunna skapa konst, utan har tvärtom utövat ett inflytande som förgiftat hela den moderna musiken och påminner om steget från Aischylos till den alexandriska munterheten.

Men nu sker ett omvänt uppvaknande av den dionysiska andan och den tyska musiken från Bach och framåt visar en väg på vilken vi kan följa den grekiska tragedins bana i omvänd riktning – en salig återkomst för den tyska anden och tragedins återfödelse, vilka bildar ett nytt förbund mellan det grekiska och det tyska,

för vilket de samtida bildade, som vill umgås med grekerna som vore de våra förtrogna, är främmande. I förordet riktat till Wagner avvisar Nietzsche att han här skulle upprätta en »motsats mellan patriotiska känslor och estetiskt drömmeri»; boken gäller tvärtom ett »allvarligt tyskt problem», vilket »av oss placeras mitt i de tyska förhoppningarna, likt en virvel eller vändpunkt» (TF 21). Men hur denna nya enhet ska kunna uppnås i musikdramat är dock inte uppenbart, vare sig vad gäller den institutionella ramen eller den musikaliska konkretionen. En första komplikation är att det dionysiska för grekerna innebar ett tillbakaträngande av det statliga och politiska: Apollon är staten, det orgiastiska leder till Indien, och om tragedin bringar musiken till fulländning så ställer den också myten som en sublim liknelse mellan sig och åhöraren, vilket är en illusion som tillåter en orgiastisk känsla av frihet som vore omöjlig om inte musiken samtidigt tvingades in i dess ramverk. Wagner måste därför skapa en motsvarande tysk myt, en förmedlande länk mellan musik och ord: musiken i sig vore övermäktig, ord och bild för sig skulle sakna metafysisk innebörd, endast myten förmår binda samman helheten.

Som en funktion av myten ersätter den estetiske åhöraren nu kritikern, som är oemottaglig för förtrollning och i dess plats sätter moral, tendens och annat utom-estetiskt. Bara en sådan åhörare kan uppleva undret och därmed myten, som ger horisont, rot och stadga till skillnad från den irrande intellektualitet som förgäves söker sin hemort i allt hopsamlat historiskt material och är typisk för den franska dominansen. Mot denna ställer Nietzsche Luthers koral, som »besvarades med tävlande återklanger av det högtidligt övermodiga festtåg av dionysiska svärmare, vilka gett oss den tyska musiken – och vilka kommer att *ge oss den tyska mytens återfödelse!*» (TF 113) Via denna återfödelse kan den tyska

anden nå självbesinning och avsöndra det främmande, romanska och franska, till vilket »det senaste krigets [dvs. det tysk-franska kriget 1870–71] segerrika tapperhet och blodiga gloria» (114) utgjort ett incitament.

Om den institutionella ramen i *Tragedins födelse* ännu föreföll diffus så skulle Bayreuth erbjuda sig som ett möjligt förverkligande. I den fjärde av Nietzsches *Otidsenliga betraktelser*, »Richard Wagner i Bayreuth», utvecklas detta med översvallande ordrike-dom: om Wagner är den som ska ge tyskarna den nationella och historiska identitet de ännu saknar så måste hans allkonstverk inte bara förena alla konstarterna, utan också överskrida det rent estetiska, gripa ut över samhället i dess helhet och träda in i en ny relation till folket. För detta måste den hittillsvarande moderna konsten förstöras, och i ett ögonblick föreställer sig Nietzsche att till och med den »*svurne konstfienden*» kan bli en »verklig och gagnrik bundsförvant» (RWB 250).

Redan i sin mellanfas, i *Lohengrin* och *Tannhäuser*, blir Wagner »en samhällsrevolutionär» och »upptäcker den enda hittillsvarande konstnären, det diktande folket» (RWB 261) – men detta folk finns ännu inte, det måste skapas bortom de samhälliga klyftor som hindrar det från att förstå sig självt, och detta blir nu uppgiften för det mytopoetiska projekt som kulminerar i Ringen och skapandet av Bayreuth, vilket i sig också, liksom i *Tragedins födelse*, förebådas av ett »stort krig som tyskarna förde» och som fick Wagner att »höja blicken» – han insåg »att kan kanske ändå inte var den siste tysken» (262). För detta krävs en poetik som »visar sig i att han tänker i synbara och kännbara händelseförlopp, inte i begrepp, det vill säga att han tänker mytiskt, så som folket alltid har tänkt» (269), i motsats till den »teoretiska människan» som »förstår just så mycket av det poetiska, av myten, som en döv förstår av musiken» (270). Även



slöjmakare [*Schleiermacher*] –): de skall aldrig få äran att den förste rättskaffens anden i andens historia, den ande i vilken sanningen sätter sig till doms över fyra årtusenden av falskmynteri, räknas som ett med den tyska anden.» (EH 246)

Uppgörelsen med Wagner är ett av de första stegen i den stora kritiken av de traditionella värden, av metafysiken och religionen, med början i *Mänskligt, alltförmänskligt* (1878). Denna kritik, vars första fas sträcker sig fram till *Den glada vetenskapen* (1883), visar åtminstone inledningsvis på en tro på vetenskapen, rentav en positivistisk inställning. Kritiken av den samtida esteticismen och konstnärskulten tycks fordra en sådan tillnyktring – även om vi i efterhand kan se att den förbereder ett helt annat rus. Signifikativt är att musiken här förlorar sin roll och en allmän avmystifiering av konsten äger rum; den mening vi upplever i den är bara ett resultat av vår projektion, av vad vi *lagt in* i den: »I sig är ingen musik djup och betydelsefull, den talar inte om 'vilja' eller något 'ting i sig'; det har intellektet kunnat påstå först i en epok som redan erövrat det inre livet i dess helhet åt den musikaliska symboliken.» (MA nr. 215)

Den dualistiska och schopenhauerska världsbild som låg till grund för *Tragedins födelse* börjar luckras upp och blir nu snarare ett exempel på dekadens och världsförnekelse. Det finns ingen dold urgrund att återvända till, tvärtom ska varje fenomen beaktas som det ges, som en konfiguration av krafter, affekter och viljor. Det är som om Nietzsche här lanserar en misstanke mot alla enhetliga principer; det finns aldrig *ett* svar, aldrig en central dualism, utan olika mångfalder som övergår i varandra. Konsten är därför heller inte längre en privilegierad metafysisk aktivitet, den ger oss inte någon kunskap om en bakomliggande värld – snarare blir den nu till ett fenomen bland andra som självt måste förklaras. Estetiken måste bedrivas *underifrån*, med utgångspunkt i den sinnliga

mångfalden – estetik »är ju inget annat än tillämpad fysiologi» (NKW 54)<sup>5</sup> – och inte *ovanifrån*, med utgångspunkt i ett filosofiskt begrepp om Konsten. Denna övergång från en teori *von oben* till ett empiriskt betraktande *von unten* förbinder Nietzsche med en hel samtida riktning under sent 1800-tal som inriktar sig på att övervinna det idealistiska arvet och bedriva estetik som en positiv vetenskap.

Analysen av konsten som fenomen inriktar sig nu också på konstnärens egen psykologi, inte minst på tron på *geniet*, som underkastas samma kritik som tron på att konsten når bakom fenomenens värld: den är »ofta förbunden med den hel- eller halvreligiösa vidskepelsen att dessa andar har ett övermänniskt ursprung och besitter vissa mirakulösa förmågor i kraft av vilka de får del av sina kunskaper på helt andra vägar än människor i övrigt» (MA nr. 163). Konstnären besitter ingalunda denna mystiska förmåga; tvärtom beror hans beredvillighet att ta till sig dylika teorier på att han oftast är *infantil*: konstnären är redan i sig »en efterbliven individ, eftersom han håller fast vid en lek som hör till ungdomen och barndomen: därtill kommer att han nu stegvis blir tillbakabildad till en tidigare period» (nr. 159).

Konstens värde bestäms nu som enbart affektivt: den ökar vår livskraft, inte minst genom att försköna världen. »Själva redligheten», säger Nietzsche senare i *Den glada vetenskapen*, skulle ha »äckel och självmord i släptåg», men som »estetiskt fenomen är tillvaron fortfarande *uthärdlig* för oss» (GV nr. 107), en tes som med fördel kan jämföras med de återkommande sentenserna i *Tragedins födelse* om världen som ett konstverk som framföder sig självt,

5. Texten i NKW utgörs av omarbetade citat från tidigare böcker, här GV nr 368: »Mina invändningar mot Wagners musik är fysiologiska invändningar: varför alls klä ut dem i estetiska formler?» I NKW har detta skärpts till så att estetik helt enkelt subsumeras under fysiologi.

och om att världen bara kan rättfärdigas som estetiskt fenomen – i den tidigare texten inträder konsten som en lösning på teodicéproblemet, i den senare är dess funktion fysiologisk, att göra livet mer intressant och tilltalande. Konsten är framför allt ett hantverk, en teknik som ger upphov till lust, inte en mystisk insikt i bakomliggande väsen.

Kanske som en motreaktion mot sina tidigare schopenhauerska excesser tar Nietzsche här ett ytterligare steg: konsten, säger han, är i sista hand ett passerat stadium i mänsklighetens utveckling, och den kommer liksom magin och religionen att ersättas av vetenskapen i så måtto som vi lär oss att acceptera verkligheten som den är. Om bildkonst och musik är mätare på en rikedom av känslor erövrad via religionen, så skulle »efter konstens försvinnande den intensitet och varietet i livskänslan som den har inplantat fortsätta att pocka på att tillfredsställas», vilket leder fram till en slutsats som fullständigt kastar om de koordinater som etablerats i *Tragedins födelse*: »Den vetenskapliga människan är en vidareutveckling av den konstnärliga.» (MA nr. 222)

Den metafysiska värld som frambringade de stora verken har försvunnit och av den återstår snart inget annat än en »dyrbar kvarleva», och Nietzsche förutser – i satser som klingar likt den analys av den romantiska konstformens upplösning som Hegel hade utvecklat i sina Estetikföreläsningar ett halvt sekel tidigare<sup>4</sup>– en »konstens aftonglans» (*Dämmerung der Kunst*, MA nr. 223), i vilken vår analys och förståelse av konsten som fenomen upplöser dess förtrollande kraft. Wagner är helt enkelt *intellektuellt omöjlig* i och

4. »Ingen Homeros, Sofokles etc., ingen Dante, Ariosto eller Shakespeare kan framträda i våra dagar, det som har sjungits så storslaget, det som uttalats så fritt, är uttalat; detta är stoff, sätt att åskåda och uppfatta som sjungits slut. Endast nuet är friskt, det andra bleknar allt mer bort.» Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke*, red. Eva Moldenhauer och Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 14:238.





förutsättning – Wagner är outhärlig för filosofen just genom att peka djupast in i själens labyrint, hos honom »talar moderniteten med sin *mest intima* stämma» (16). Nietzsche befinner sig i samma position som den musiker han frammanar: »Jag hatar Wagner, men jag står inte längre ut med någon annan musik.» (ibid) Wagner är filosofens alias, hans dåliga samvete, likt det alter ego som ständigt måste övervinnas och därför kan man säga att Nietzsche frigör sig från Wagner i den mening som man kan frigöra sig från den egna skuggan, eller, mer precist, att Wagner internaliseras i egenskap av den som måste övervinnas för att den egna positionen ska kunna utmejslas, i en kamp som ständigt återkommer och kanske aldrig kan komma till ett avgörande. Filosofen måste besitta sin tids mest tydliga vetande för att kunna övervinna det och ingenstans står Nietzsche så nära källorna till sina egna ambitioner som i fallet Wagner: Wagner är hans supreme kontrahent, hans rival när det gäller att beskriva det moderna.

Textens huvuddel, rubricerad »Brev från Turin i maj 1888», ställer Bizets orkesterklang mot Wagners, som är »brutal, konstlad och samtidigt ’oskuldfull’» (FW 17), likt en scirocco som frammanar svett och tillkännager att det goda medelhavsvädret är förbi. Bizets musik, å andra sidan, svettas inte – den rör sig lätt och smidigt, samtidigt som den är »grym, förfinad fatalistisk»; den utgör motsatsen till den »musikaliska polypen, till den ’oändliga melodin’» och är »utan *lögnaktighet* i den stora stilen!» (ibid) Wagner övertalar så att man till sist tror på honom, om inte annat så på grund av utmattning, medan Bizet frigör lyssnaren och därmed också filosofen.

*Carmen* tar oss bortom från fuktiga Norden, till den torra luftens *limpidezza*, dess klarhet och genomskinlighet, och visar en lycka som emellertid varken är fransk eller tysk, utan *afrikansk*, kort och

plötslig, full av öde, sinnlighet och naturlig kärlek – inte den hos en högre jungfru, men inte heller lögnen om en ljuv sammansmältning, utan en kärlek »vars rätta element är kriget, vars drivkraft är ett *dödligt hat* mellan könen!» (FW 19)

Imperativet *Il faut méditerraniser la musique*, som Nietzsche själv noterar att han skisserat redan i *Bortom gott och ont*,<sup>5</sup> ska på så sätt leda tillbaka till natur och hälsa, samtidigt det uttalas av »en av de mest fördärvade wagnerianerna» (FW 21), av någon som tagit Wagners löften och problem på största allvar. Förlösningen, Wagners ständigt återkommande och varierade tema, kan driva en till både förtvivlan och dygdighet, men ytterst till insikten att det gäller att *tro*, inte minst på det evigt-kvinnliga som förlösning, och på så sätt kan Wagner till sist dra in också Goethe – för tyskarna »aldrig annat än anstötlig» – i sin sfär: han förlöser Goethe, »Goethe blir frälst, en bön frälser honom, en högvälboren jungfru *drar upp honom till sin nivå...*» (ibid) Mot detta gör Nietzsche den varning som Goethe riktade till romantikerna till sin egen – den risk de löper är att »storkna av moraliska och religiösa absurditeter. Kort och gott: *Parsifal*» (22). I Ringen är det Wagner själv som blir förlöst – han låter Siegfried börja som revolutionär, en som kastar de gamla fördragen och all vördnad över ända, men så går han på grund på revet Schopenhauer och gör själva skeppsbrottet, intet, undergången, till målet: dekadensens konst smälter samman med den dekadensens filosofi som vägleder den.

Wagner är i denna bemärkelse namnet på en sjukdom, en neuros, vars förföriska kraft tilltar medan instinkterna till motstånd försvagas, men vilket i sig också kan vara en paradoxal intensifie-

5. I *Bortom gott och ont* framträder denna musik mer som en dröm än en konkret realitet: han är inte en »sydlänning av födsel, men till bekännelsen», som »drömmer om en musikens framtid» och därför också om dess »förlösning från nordens» (BGO nr. 255).

ring: »Själva sjukdomen kan vara en stimulans till liv: man måste bara vara tillräckligt frisk för en sådan stimulans!» (FW 24) Däri är Wagner som allra mest raffinerad, han är »*den moderne konstnären par excellence*» (ibid), som förmår manipulera nerverna och få de »starkaste att stupa likt oxar» (25).

Om Wagner förstår sig på massorna, teatern, och kan fånga in alla i sitt nät, så är det just genom att avvisa tanken som sönderdelar, analyserar. Det centrala är inte vad som klingar – såväl melodi som kontrapunkt får stryka på foten – utan klangfärgen, en passion som slår oss till marken, men i namn av en idealism som bryter med hedonismen, med sjuttonhundratalet och Mozart, i kraft av den värdighet som endast kan komma ur den djupaste skenhelighet. Musikens förfall visar sig i att konstnären blivit en skådespelare och konsten till en förmåga att ljuga, i vilken Wagner uppnått ett mästerskap som visar sig i *stilen*. Den dekadenta stilen kännetecknas för Nietzsche i alla konstarterna framför allt av en atomisering av innehållet: »Ordet blir suveränt och springer fram ur satsen, satsen breder ut sig och döljer hela sidan innebörd, sidan får liv på helhetens bekostnad – helheten är inte längre hel.» (FW 28) Detta leder till en spänningsförlust i vilken samspelet mellan del och helhet ersätts av gesterna, de enskilda åtbörderna, som motstår utveckling; därför har han sin styrka i det lilla, han är »vår största *miniatyrkonstnär* inom musiken, den som på minsta möjliga utrymme pressar in en oändlighet av betydelser och sötma», vilket gör honom till »vår störste melankoliker inom musiken, full av ögonkast, smekningar och trösterika ord som ingen före honom har yppat, en mästare i att klä svårmodig och dåsig lycka i toner... Ett lexikon över Wagners innerligaste ord, alltigenom korta satser om fem till tio takter, alltigenom musik som ingen känner till...» (29)

Samtidigt finns i dessa subtila manipulationer något som är motsatt musik: Wagner »var *inte* musiker av insikt» och han »hör hemma någon annan stans än i musikhistorien», han »blev musiker, han blev diktare, eftersom tyrannen i honom, den geniale skådespelaren i honom, drev honom till det», vilket fordrar en genial förmåga att använda sig av musik för andra syften än den själv, att expandera och omtolka den som en vokabulär i analogi med ett språk i syfte att skapa effekter: »Wagner har vidgat musikens språkliga förmåga intill det omätbara» – samtidigt som den fordrar denna teatrala analogi, »annars är den helt enkelt dålig musik, kanske rentav den sämsta som någonsin gjorts» (FW 50).

Trots termen »musikdramatik» finns inget drama hos Wagner, endast en uppradning av scener utan psykologisk motivering och utveckling, vilket också framgår om man översätter hans gestalter till den moderna borgerliga verkligheten: »Parsifal som teologie kandidat med helklassisk studentexamen (det senare oundgängligt för *ren dumhet*)» (FW 35). Den inre tomheten i hans musik ersätts av en ständig försäkran om att den är något mer än musik, med litterära tankar som ska övertyga publiken om att något djupare står på spel; han var ung vid den tid då Hegel och Schelling förförde tyskarna och han blev »Hegels arvtagare: musiken som idé» (FW 35); med sin »geniala förmåga till molnbildning» vinner han de tyska ynglingarnas hjärtan: »De tappar inte humöret när allt emellanåt känns grått och fult och kallt. De är ju ändå alla, liksom Wagner själv, släkt med det dåliga vädret, det tyska vädret!» (ibid) Och det är mot denna depressiva meteorologi som Nietzsche frammanar bilden av den mediterrana luminositeten: »*la gaya scienza*: de lätta fötterna, kvickhet, eld, behag, den stora logiken; stjärnornas dans; sprudlande esprit; söderns skälvande ljus; det blanka havet – fullkomlighet... » (36)

Wagner representerar, likt Liszt, »skådespelarens intåg i musiken» (FW 36) – vilket sätter dess integritet ifråga på ett som saknar motstycke, samtidigt som det frambringar en hel ny art av experter och en ny enhet i »Riket»: »båda företeelserna är uttryck för samma sak: lydnad och långa ben» (37), en ny höjdpunkt i konsten att lyda och konsten att befalla.

I den första efterskriften ställs så frågan vad vi får betala för Wagner, hur den sjukdom som bär hans namn har utvecklats. Om det har funnits ett diffust motstånd mot Wagner hos tyskarna så hedrar det dem – något liknande ser Nietzsche inte hos fransmännen. Men hans arv är även i Tyskland den »fräcka dilettantismen», »konstidiotens förutfattade meningar» som sätter geniet i centrum och tillsammans med »teatrokratin» anpassar konsten till massorna och instiftar en »folköröstning mot den goda smaken» (FW 39). Samtidigt letar han sig in i själens alla skrymslen, vet att dra nytta av alla tvetydigheter för att göra den svagare; i detta avseende är hans mästerverk *Parsifal*, som Nietzsche på en gång beundrar och hatar: »Parsifal kommer alltid att inta en framträdande plats i *förförelsens* konsthistoria, som en snilleblixt av förförelse... Jag beundrar detta verk, jag önskar att jag själv hade skapat det; när nu så inte är fallet nöjer jag mig med att *förstå* det...» (FW 40) *Parsifal* smälter samman skönhet och sjukdom på ett sätt som förklarar krig mot de fria andarna och Nietzsche måste stålsätta sig med *cynism* för att inte svepas med: »Här måste man vara cyniker för att inte bli förförd, man måste kunna bita ifrån sig för att undgå att falla i hänförelse.» (40f) Utan denna motståndskraft är man förlorad: »Han rövar bort våra ynglingar, han rövar till och med bort våra kvinnor och släpar in dem i sin håla... Åh, denne gamle Minotaurus!» (41)

Den andra efterskriften återvänder till den motsats mellan Bizet och Wagner med vilket texten öppnade och förefaller nu

underminera dess giltighet, och med den också uppmaningen till att mediterranisera musiken. Det kan inte handla om att ställa det ena mot det andra, eftersom Wagner – inte bara som individ, utan också och framför allt som namnet på en historisk tendens – är *ofrånkomlig*. »Gentemot Wagner kommer *andra musiker* helt enkelt inte på tal» (FW 42), inte för att han är fördärvets upphov, utan för att han har drivit det som allra längst och gjort det synligt som sådant. Alla andra tvekar – och i denna bemärkelse är den omtalade striden mellan Wagner och Brahms för Nietzsche sekundär; Brahms, »representant för oförmögenhetens melankoli», skapar »*inget* ut överflöd, han törstar efter överflöd» (43), och då han gör anspråk på att bära upp arvet från klassikerna är han bara kall och likgiltig. Ingen kan undfly det moderna och dess motsägelse, som består i att sträva efter något stort och samtidigt sakna de nödvändiga förutsättningarna för att skapa det (endast i det lilla, säger Nietzsche utan att specificera vad han avser, är det möjligt att för ögonblicket åstadkomma något förträffligt).

Epilogen vidgar så till sist perspektivet och placerar Wagner i analysen av det moderna som en konflikt mellan herremoralen som vilja till makt och den kristna moralen som förnekande av livet, inom vilken Wagners geni ligger i att snegla mot den första samtidigt som idén om förlösning vilar på den andra, dekadensens centrala form som avståndstagande från världen och från självet. Den moderna människan är fångad i värdenas motsats, »hon säger Ja och Nej i ett och samma andetag», vilket får sin inkarnation i Wagner, som är tidens mest »instruktiva fall», »för filosofer ett *lyckofall*», en möjlighet till att se klart – »denna skrift är, som ni märker, inspirerad av tacksamhet...» (FW 47)



och måste förvärva, därför att man alltid åter prisger den, måste prisge den! ...»

Om striden tycks oavslutad, oavslutbar, och det mediterrana ljuset aldrig helt och fullt förefaller skymta annat än i form av besvärjelser; om hälsa och sjukdom alltid förutsätter varandra, finns då en annan väg ut, en lätthet som till sist skulle tillåta en självövertinnelse i vilken vi träder ut ur oss själva? Tidigare noterade vi Nietzsches förhållande till *Parsifal*, på en gång en absurditet, den rena dumheten, en snilleblixt av förförelse som han önskar sig ha skapat men nu får nöja sig med att förstå. Apropå samma verk noterar han i *Till moralens genealogi*, i förbifarten, som om han tänkte högt: hur vore det om Parsifal egentligen vore en *parodi*, där Wagner tar avsked från tragedin, om han, »som varje konstnär, först når höjden av sin storhet han att ser sig själv och sin konst som stående *under sig* – när han vet att skratta åt sig själv? Är Wagners 'Parsifal' hans i hemlighet, överlägsna skratt åt sig själv, triumfen i hans sista konstnärliga frihet, det konstnärligt överjordiska (*Künstler-Jenseitigkeit*) som han kämpat sig till?» (MG III:3) Även om Nietzsche i denna passage till sist verkar avvisa hypotesen, öppnar den likväl olika möjligheter som hänger samman med det ambivalenta i hans förhållande till Wagner och än vidare hans egen strävan att uppfinna något bortom (*jenseits*) inte bara gott och ont, utan också bortom traditionella litterära, filosofiska och estetiska kategorier. Att han då måste beröva Wagner denna möjlighet, samtidigt som han inte kan låta bli att själv leka med den, är fullt logiskt. Om Wagner för Nietzsche egentligen inte hör hemma i musikens historia, eftersom han markerar skådespelarens intåg, så kunde man med rätta vända detta mot Nietzsche själv – han både hör och inte hör hemma i filosofins historia, eftersom han markerar skådespelarens och den *förställdes* intåg.





Inom affektteorin är känsla det som uppstår när man blir medveten om en affekt medan emotioner är en komplex blandning av känsla, tolkning, tankar och minnen.<sup>2</sup> Affekter beskrivs ofta som det som finns i alla mänskliga kulturer och beskrivs inom affektteorin som nio basaffekter: förvåning, intresse, ilska, rädsla, avsmak, skam, glädje, ledsenhet och avsky. Sociala emotioner däremot är kombinationer av dessa och kulturellt färgade av situationen. En sådan uppdelning har naturligtvis blivit kritiserad, men att utgå från universella basaffekter har en lång idéhistoria och återfinns även hos Descartes.

Inom bland annat fenomenologin lägger man dessutom ofta till stämning som ett kanske ännu mer grundläggande begrepp. Fredrik Svenaeus förstår grundstämning som en bakgrundskänsla som hör till en viss person medan känslor handlar om världen. Även Svenaeus pekar ut att det finns ett ofrivilligt passivt element i känslorna, man kan inte välja vilken affekt som väcks i en.<sup>3</sup> Det är just därför Descartes kallade dem passioner, det som drabbar oss. Att de kommer »utifrån» visar också att Descartes uppfattade *res cogitans* som människans mest centrala plats för att det är den plats där tänkandet, viljan och självreflektionen äger sig själv och *tar emot* passionerna. Men själen inkluderar därmed också passionerna.

Dessa passioner utgör en stor del av människans liv, men Descartes menar att när de går osorterade direkt till viljan utan att förnuftet granskar dem kan de ställa till med problem för hela organismen. Därmed får själen också en av Descartes högt uppskattad autonomi när den lär sig behärska passionerna.

2. Silvan S Tomkins, *Exploring affect: the selected writings of Silvan S. Tomkins* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995).

3. Fredrik Svenaeus, *Världen vaknar: känslornas plats i människans liv* (Gidlunds förlag, Möklinta, 2023), s. 55.

Liksom i Descartes filosofi i stort beskrivs kroppen även i detta verk som en mekanisk apparat. Dess rörelser förklaras genom en funktionalistisk och därmed kausal förklaringsmodell av orsak och verkan. I en sådan funktionalistisk teori förklaras känslor som rädsla, kärlek och förundran med den funktion de har i att upprätthålla organismens liv, en förklaringsmodell vi känner igen från biologin idag.

Känslorna förklaras också fysiologiskt, och han beskriver nervtrådar och elektriska impulser, även om han kallar dem för animerade andar, som rör sig genom nerverna och som styrs från tallkottkörteln (som i alla hans verk är den kroppsligt centrala platsen för kommunikationen mellan kropp och själ). Dessa animerade andar, förklarar han, är inget annat än mycket små kroppar som rör sig väldigt fort. De är helt utan begär, intentionalitet och inre principer, och rör sig endast genom yttre påverkan. På så sätt är de del av den helt mekaniska kroppen. Inte heller har de någon information eftersom de är ren utsträckning som fungerar kausalt i en icke-symbolisk mekanism.<sup>4</sup> I dessa synsätt har samtidens neurovetenskap bara utvecklat Descartes sätt att ta sig an frågan, de animerade andarna kallas idag kanske för elektriska impulser eller stora molekyler. Begreppet »animerade andar» har Descartes ärvt från medeltiden, det är lite paradoxalt att det är just »livsandarna» som här börjar förstås rent mekaniskt.

Men passionerna är i Descartes filosofi inte bara denna mekaniska kroppsliga förändring, i vidare bemärkelse innebär de som vi har sett också ett mottagande av något. Passioner är idéer som själen kan greppa. Därmed är passionerna nödvändiga eftersom alla intryck »utifrån» kommer via dem. Passionerna disponerar och riktar själen så att den vill ha de ting som passionerna visar

fram. Därför kan vi inte förstå passionerna som något som bara hör till kroppen eller bara till själen, de är istället nödvändiga för oss som handlande varelser. Denna sammanvävdhet mellan känsla och vilja innebär också att känslorna för fram vissa sinnesintryck snarare än andra till medvetandets uppmärksamhet och behåller dem i minnet så länge förnuftet behöver dem. Därmed ger de betydelse till sinnligheten, utan känslorna skulle vi helt enkelt inte kunna kategorisera det vi ser, eftersom allt skulle vara likgiltigt. Känslorna ger alltså inte några intryck som är rena representationer, utan knyter alltid intrycken till vad de betyder för oss. De riktar oss mot vissa vadheter snarare än andra och gör på så sätt världen synlig och meningsfull.<sup>5</sup> Detta riktande av förnuftet finns det idag spår av inom till exempel psykoterapins diskussion om »värderad riktning».

Passionerna har också en särskild sanning. Vi kan till exempel inte känna oss ledsna om det inte är sant att själen har den passionen inom sig, även om man misstar sig om sorgens orsak så är det ändå sant att man är ledsen. En sådan sanning skiljer sig från en sinneserfarenhet där vi till exempel tycker oss se en orm, men i själva verket såg ett rep – och därmed alltså kunde missta oss.<sup>6</sup> Passionernas omedelbara sanning har här en likhet med förnuftets tvivel som är så viktigt för Descartes. Utgångspunkten för Descartes mest kända tes: »Cogito ergo sum/jag tänker alltså finns jag» är tvivlet som inte kan tvivla på att det självt finns. Att tvivlet finns kan liksom sorgen inte betvivlas. Vi skulle kunna säga, jag är ledsen, alltså finns jag. Båda dessa sanningar innebär inte en representation av något yttre, utan är snarare en omedelbar insikt som all kunskap kan bygga vidare på.

5. Ibid., artikel 52.

6. Ibid., artikel 26.

Descartes använder dock begreppet »passioner» lite olika. Såsom det själen passivt tar emot så är det inte bara känslor. I begreppets mest generella bemärkelse omfattar det också kroppsliga affekter som hunger och trötthet, och sinnesperceptioner vilket Descartes förstår som intryck i själen som kommer från yttre objekt. Men för det mesta uppfattar han passionerna som något mer internt i själen och han säger att passioner är: »själens uppfattningar, förnimmelser eller emotioner som man speciellt hänför på själen och som orsakas, underhålles och förstärkes genom vissa rörelser av de [animerade] andarna.»<sup>7</sup> Passionerna handlar alltså både om kropp (animerade andar) och själ. Viljan och förnuftet däremot är den rena själen uttryck och, menar han, har inget med kroppen att göra. Descartes kallar också passionerna för själen upphetsning eftersom de är de tankar som mest av alla skakar om själen. De refererar till själen: det är själen som är rädd, förvånad eller kär, till skillnad från lukt, ljud och färger som refererar till något yttre och hunger, törst och smärta som refererar till vår kropp. Inte desto mindre är passionerna något som själen tar emot och som till skillnad från viljan är orsakade och förstärkta av de animerade andarna. På så sätt är de intimt förbundna med den mekaniska kroppen. Passionerna låter sig inte styras av viljan, men viljan kan ändå påverka dem. Viljan kan till exempel inte beordra fram mod, utan måste hitta sätt att frammana det. Om man vill bli modigare kan det kanske lockas fram genom att man sätter på rätt musik eller lyssnar till rätt berättelser – och vad man lyssnar på kan viljan styra. På så sätt har viljan en indirekt makt över passionerna. På liknande sätt kan vi inte genast bli av med oönskade passioner, de lever kvar i blodet och i de animerade andarna, och finns kvar i våra tankar tills deras rörelse har stillats. Det enda viljan kan göra är

att inte handla därefter. Ilskan gör att handen höjs, men viljan kan stoppa den från att slå.<sup>8</sup>

Denna dissonans mellan vilja, eller förnuft, och passion menar Descartes bland annat beror på att passionerna tenderar att överskatta sina objekts värden. När man till exempel blir förälskad blir denna vadhet det enda som är viktigt, och genom att distansera sig från en sådan känsla kan fler vadheter få framträda. Passionerna överdriver alltså och ser inte till hela bilden.

Trots att Descartes menar att passioner oftare ger förnuftet bra information än dålig, menar han att alla själar kan och bör ta makt över sina passioner. I den sjätte betraktelsen i *Betraktelser över den första filosofin* skriver han också att vi har fått passionerna från Gud för att informera medvetandet om vad som är bra och dåligt för varelsen och för detta ändamål är de klara och distinkta. På så sätt har passionerna både en förnuftsmässig komponent som idéer och ett kroppsligt moment som rörelser i nerver och hjärna.<sup>9</sup>

Passionerna har alltså stor betydelse i Descartes sena filosofi och innebär att medvetandet inte är genomskeinligt för sig självt eller helt kan känna sig självt genom introspektion, vilket Descartes själv ofta har förståtts som. Själen visar sig vara större än förnuftet. Och det »jag» som vi erfar är, som Descartesforskaren Deborah J. Brown påpekar, inte ett förnuft som är transparent för sig själv, utan en enhet som har både kropp och själ.<sup>10</sup> Men vad har glädje med detta att göra? Vi behöver gå vidare till Descartes variant av den där listan av basaffekter.

8. Ibid., artikel 45–46.

9. René Descartes, »Betraktelser över den första filosofin», övers. Konrad Marc-Wogau i *René Descartes: valda skrifter* (Stockholm: Natur och kultur [1641], 1990, ss. 81–145).

10. Deborah J. Brown, *Descartes and the Passionate Mind* (Cambridge: Cambridge, University Press, 2006).



som bra och stöta bort det dåliga, det ger oss handlingskraft och ger riktning åt vårt liv.<sup>13</sup>

De sista två grundpassionerna är glädje och sorg. Glädje uppstår när vi lyckas förena oss med det älskade eller skilja oss från det hatade. På motsvarande sätt uppstår sorg när vi misslyckas med detta.<sup>14</sup> Övriga känslor är kombinationer eller varianter av dessa sex grundkänslor och Descartes använder större delen av boken för att överblicka mångfalden av känslor.

Descartes grundpassioner har alltså följande struktur: Förundran -> kärlek/hat -> begär -> glädje/sorg. Känslorna hänger samman med varandra och är till för att vi ska veta vad som är viktigt och ordna livet efter det. Glädjen har dock en lite speciell plats. Det är den passion som utgör den önskade framtidshorisonten och är därmed det som gör livet värt att leva.

Hur når vi då denna glädje? Descartes menar att mycket olycka uppstår genom att vi begär det vi inte kan styra eller ha kontroll över, därför ska vi sträva efter det motsatta: att inte begära det som inte beror på oss själva med full passion.<sup>15</sup> Kanske går Descartes lite väl långt här och säger att vi bara ska älska det vi har kontroll över, det verkar både omöjligt och fattigt och vi kommer återkomma till det. Men jag tycker att han är något på spåret när det gäller att kultivera våra känslor istället för att försöka ignorera dem eller minimera dem. Han menar att man ska sträva efter självförståelse, där den mest ödmjuka personen är den som har koll på sina begär, sin avundsjuka och svartsjuka. Men i slutändan handlar det alltså inte bara om att skapa distans till sina känslor, utan om att få glädje av dem.

13. Ibid., artikel 57-58.

14. Ibid., artikel 61-63.

15. Ibid., artikel 145.



istället en underliggande betydelse som snarare betyder »nobel».

Ingången till denna dygd ligger i självuppskattningen, som är en sorts kärlek eller aktning riktad mot sig själv i en legitim självkänsla, och som därmed är en passion i riktning mot glädjen. Denna aktning förtjänar vi, enligt Descartes, för att vi använder vår fria vilja. Det är nämligen bara de handlingar som enbart beror på vår fria vilja som vi kan prisas eller klandras för, det är till syvende och sist bara de vi är verkligt ansvariga för. Och detta ansvar gör oss till herrar över oss själva. Denna riktiga självförståelse innebär att den mest generösa personen också är den mest ödmjuka som har koll på sina begär, avundsjuka och svartsjuka. Generositet innebär därmed en viss kontroll över såväl sina passioner som sin egen vilja. Den som styrs av en sådan generositet tolkar också andra som att deras brister beror på bristande kunskap snarare än på att de inte vill väl. På så sätt återkommer en betydelse av generositetsbegreppet som vi känner igen. På liknande sätt vill den generösa alla väl eftersom man vill att även de andra ska styra sin egen vilja. Alla kan nämligen sträva mot generositeten, den innebär en ny förståelse av ens passioner och den distans den skapar till passionerna innebär en uppfostran som gör det möjligt att korrigera medfödda brister och tendenser att bli uppäten av sina känslor.<sup>17</sup>

Descartes poängterar därmed att en träning till generositet jämnar ut medfödda skillnader i vår förmåga att hantera våra känslor. Den starka själen är enligt Descartes den som har distans till och kontroll över sina begär. Den själ som kan se vad som är bra och vad som är dåligt för henne. Är man uppslukad av sina omedelbara begär kan man till exempel inte se framtiden och analysera vad som är bäst för att nå glädje för alla. Descartes menar därmed att det passiva mottagandet av passionen alltid ska underordnas den

17. Ibid., artikel 153–155.

aktiva viljan. Vi skulle kanske kunna konstatera att den moderna människan många gånger excellerar i att kunna skapa distans till sina passioner och begär, det är åtminstone högt aktade förmågor som vi tränar från barnsben. Men denna distans kanske också kan bli för stor, så vi tappar kontakten med våra passioner och kroppsliga behov. För Descartes är det centralt att kunna känna sina känslor, att kultivera dem är inte att förtränga dem. Att kultivera dem är att öka tillgången till att känna glädje.

För att nå denna njutning kan vi alltså träna generositeten. Såsom en passion har generositeten en kroppslig sida, likväl som en själslig. Via tanken påverkas de animerade andarna som producerar en kroppslig självkänsla. Den generösa träning handlar också om att skapa de rätta kopplingarna mellan passioner och andra tankar, därmed tränar man sig till att habituellt associera rätt, en tanke som i hög utsträckning liknar 1900-talets behavioristiska teorier om, och praktiker av, betingning. Man ska alltså till exempel medvetet belöna sig själv med ett skönt bad efter ett hårt träningspass för att knyta smärtan till något positivt och på så sätt träna upp rätt beteenden.

En sådan praktik är förbunden med idén att objekt i passionerna ofta framträder mycket starkare än de egentligen behöver vara och på så sätt riskerar lura själen. När man drabbas av glädje, sorg, rädsla eller ilska i sådan grad att man inte kan undvika att svimma, gråta, skaka eller bli upprörda, ska man lugna ner sig genom att besinna denna passionernas tendens till överdrift. Därmed ska man också avhålla sig från allt för snabba omdömen. Man ska också med förnuftet följa argument som går mot passionen ifråga.<sup>18</sup> Detta är förstas ett ifrågasättande av passionerna, men poängen är inte att lämna dem, genom generositeten kan vi hantera de problem

som passionerna föder för att istället få glädje av dem. Passionerna är i grunden bra för oss, de ger oss vår riktning och njutningen i livet, men de har en tendens att gå till överdrift och därför behöver vi generositetens dygd. Här förordar Descartes alltså besinningens rimliga dygd.

Men han tar det alltså ett steg till. Denna besinning innebär som vi har sett också att vi inte ska begära yttre objekt, andra människor eller något som ligger bortom vår egen kontroll. På så sätt ligger vår lycka i vår egen hand. Descartes försöker därigenom rama in ett kontrollerbart område inom vilket vi ska försöka nå glädjen. Detta område är därmed en parallell till det område för säker kunskap som han formulerar i sina tidigare verk. Och kanske är det här jag tycker han löper amok. Både i relation till kunskapen och här i relation till glädjen och handlingen handlar det alltså om att hitta en säker utgångspunkt, en säkerhet som utesluter icke-vetande. Om förnuftet kan bemästra vad vi uppskattar och älskar kan det indirekt kontrollera begäret och alla de andra passionerna. Därför ska man utveckla en kalkylering av det älskade med målet att bara älska det vi har kontroll över. Fullständig tillfredsställelse handlar därför om att utesluta begär vars uppfyllelse inte beror bara på oss.

Om vi följer dessa ideal och utgår från det vi kan ha kontroll över, samt resonerar och handlar beslutsamt, så kan vi nå full tillfredsställelse eftersom vi då inte har någon anledning till ånger eller samvetsqual. Hur det än går så kan jag inte ångra ett rationellt beslut utan kan känna mig trygg. På så sätt stakar han ut ett förnuftets område som det vi kan ha full kunskap om och därmed kontrollera. Men jag undrar om han inte här glömmer den där grundläggande förmågan att vara del av? Att älska ett barn eller en Gud, något jag hör till men som också sträcker sig bortom mig, kan just aldrig vara ett område för kontroll.

Generositeten som självuppskattning och att tolka andra väl är för Descartes likafullt nyckel till alla andra dygder och botemedel mot passionernas problematiska sidor. Den generöse guidar sig själv till att förstå sina praktiska begränsningar och de osäkerheter som finns i världen och som påverkar dem. Descartes menar dock att det också finns något som är immunt mot externa krafter, nämligen den fria viljan. På så sätt kan man förstå hans etik som en viljans kult. Idag känner vi väl igen stora delar av hans etik. Vi lär våra barn att skapa distans till sina känslor och inte förlora sig i ilskan, sorgen eller besvikelsen, liksom våra ideal är att försöka förstå den andre utifrån sympati snarare än misstänksamhet. Men detta innebär också en domesticering av känslan och oss själva i moderniteten. Vårt mål är att kontrollera världen likväl som oss själva. Vi ska befria oss från omöjliga begär och minimera ånger. Därför ska vi sträva efter att erövra oss själva snarare än rikedom och därmed också förändra de egna begären snarare än världens ordning.

Eftersom vi inte har full kontroll över allt i våra liv behöver Descartes dock också ett ödesbegrepp. Målet är alltså att inte begära det som inte beror på oss själva. Inte bara för att vi kommer att bli lidande när vi misslyckas, utan också för att det styr bort oss från att vilja det vi själva kan styra över. Därför ska vi finna oss till rätta i en tanke om en gudomlig försyn som en orubblig nödvändighet av det vi inte kan styra. Denna tanke hjälper oss att lämna det område vi ändå inte kan ha kontroll över.<sup>19</sup>

Att acceptera försynen innebär alltså inte att man överlämnar sig till ödet och inte gör rationella val, tvärtom handlar det om att vaska fram det område vi kan påverka. Och det är inom detta område vi ska leva våra liv. Men det innebär också att icke-vetandet



mekanism, utan att vi är varelser vars djupaste och starkaste känslor är intimt bundna till strukturer och händelser som är dolda för oss som tänkande varelser. Det räcker inte heller med blott rationaliteten och viljan för varken överlevnad eller välmående utan det krävs hela sinnligheten och passionerna. Descartes menade att kroppslig njutning inte ska föraktas och inte heller ska man helt befria sig från passioner som ger oss mål och riktning, men de ska domesticeras.

Vi kan förstå *Avhandling om själens meditationer* som att den vill ge oss nycklar till att hantera medvetandets ogenomskinlighet i passionerna. När vi drabbas av en kärlek vi inte kan kontrollera är den centrala uppgiften för generositeten att nå ett självmedvetande genom att förstå de psyko-fysiologiska orsakerna till denna passion. På så sätt införs en distans till passionerna. Men detta görs alltså med hjälp av en annan passion, det vill säga generositeten. Passionen förblir här inte blott passiv.

På liknande sätt finns det två sorters vilja: Dels finns det viljeakter som har sitt mål i vår kropp, som till exempel viljan att ta en promenad där viljan är del av att styra kroppen. Dels är vilja själens aktivitet som har själen själv som mål, till exempel när vi vill vår vilja. En viljeakt har därmed liksom passionerna såväl en aktiv som en passiv sida. De kommer ifrån själen och är på så sätt själens aktivitet. Men viljan mottas också av själen, vi erfar viljan i samma ögonblick som vi vill den.<sup>21</sup> Här menar Descartes alltså att en tanke och erfarenheten av den tanken är identiska och att passivitet och aktivitet på denna enda punkt sammanfaller. Denna dubbla struktur ligger kvar i viljebegreppet så som vi använder det idag. Att vilja något förstår vi kanske som vår mest intima aktivitet, men var sätts denna vilja? Är det vi själva som har bestämt att vi

vill det vår egen vilja stakar ut? Om jag vill odla en ros hellre än en tulpan, kommer det ur att jag har bestämt att jag tycker mer om rosor än tulpaner? Och om jag har bestämt det: har jag bestämt varför jag skulle bestämma just detta? Här finns en infinit regress i viljan där vi förr eller senare kommer fram till ett mottagande av denna vilja. Denna dubbelhet i viljan pekar Descartes ut i *Själen passioner* och förskjuter därmed cogitots rena och transparenta tänkande till viljans dubbla akt av att vara både en passivitet och en aktivitet, både något som tas emot och något som utförs. Inte desto mindre menar Descartes att viljan är fri och inte kan begränsas, vi kan vilja vad som helst – men det är en vilja vi till syvende och sist inte har bestämt själva utan som kanske snarare är det som sätter oss som individer.

Om sinnligheten var den enda passionen skulle medvetandet vara som en kapten på en båt där sinneserfarenheten skulle ge oss information om hur vi ska styra kroppen som ett yttre ting. Men passioner som smärta och hunger ger oss vår kropp direkt. Vår sinnlighet och våra passioner ger oss också en plats och därmed ett perspektiv. Descartes visar därmed att en rationell handling är beroende av den information som kommer via passionerna. Men även om denna enhet fungerar väl till vardags så är den utifrån Descartes begreppsapparat svår att förstå: den kan varken förstås genom en matematisk beskrivning av fysiken eller av medvetandets vilja. På så sätt förblir den en anomali i Descartes eget system. Om människans kropp är ett självreglerande och självupprätthållande system vars delar bara handlar om att upprätthålla maskinen (liksom i en klocka), och alla passioner skapar idéer och är riktade av viljan för att skapa välmående återstår frågan: Vems välmående? Vem är denna enhet? Om medvetande och liv bara hör till cogitot, vem är denna varelse som också har en kropp?



ansvarstagande individ. Paktivitet innebär i så fall att passionerna har något pre-subjektivt över sig, att de är en rörelse som inte kan karaktäriseras som ett inre, utan som ett forntagande. En position i blivande. Passionerna innebär också att vi kontinuerligt befinner oss i detta blivande, världen fortsätter angå oss på kontinuerligt lite nya sätt. Men passionerna innebär också en subjektivering, att ett subjekt växer fram och Descartes fångar upp denna formade subjektivitet i begreppet »vilja». Denna paktivitet har också en motsatt rörelseriktning, en *aktipassivitet*, när aktiviteterna får konsekvenser och rör sig bortom viljans grepp.

Paktivitet innebär att det inte finns någon definitiv gräns mellan varken inre och yttre, passiv och aktiv, eller passion och vilja. Det är också därför det visar sig vara omöjligt att upprätthålla ett område av full kontroll liksom den högsta glädjen till syvende och sist är beroende av att vi är del av.

En sådan tanke om en dynamisk paktivitet utgår alltså ifrån en rörelse mellan det som i en statisk analys framträder som passivitet och aktivitet. Skulle vi göra en sådan dynamisk tolkning av Descartes så återkommer glädjen som rörelsens drivkraft. Det som motiverar denna rörelse är glädjen såsom kärlekens slutdestination. I riktning mot glädjen vecklar livet ut sig.





med Charles Darwin som kanske det främsta exemplet. När barn kommer till världen vet vi att de från en mycket tidig ålder drivs av en obändig lust till lek, som går hand i hand med starka och uppenbara glädjeyttringar, vilket många lekteoretiker förknippar med lärande, dvs. med kunskapsbildning. När barn växer upp, börjar gå i skola och utbildar sig till olika yrken och professioner tonas lek och glädje i kunskapsstilläggnelsen ner i motsvarande grad. Nu är det allvar, sägs det. Men, när människor blir pensionärer, tar de inte sällan upp sina gamla undanskuffade intressen, som att lära sig språk, studera på folkuniversitetet, lära sig ett hantverk eller spela ett instrument. Antagligen är det så att en hel del kunskap går förlorad i denna vår kulturs skarpa gränsdraging mellan amatörism och professionalism.

I The Oxford English Dictionary (OED)<sup>1</sup> definieras amatör som »person som deltar i en viss aktivitet helt för nöjes skull eller av intresse snarare än professionellt; person som engagerar sig i utövandet (särskilt av idrott) utan betalning». I en nedsättande mening används ordet om en »person som saknar kunnande eller expertis som den professionelle har, person som har en ytlig förståelse av ett ämne eller en uppgift eller person som är helt oerfaren och inkapabel i att utöva en viss aktivitet».

Vi ser att det, både i den svenska Nationalencyklopedin och i Oxford English Dictionary, finns en antydning till att verksamheten en amatör ägnar sig åt utövas av kärlek, och att den därmed kan vara en källa till glädje, även om Oxford English Dictionary är tydligare på denna punkt med bruket av orden som nöje, intresse, älska och ha smak för någonting. Vi ser att ordet också kan användas nedsättande om någon som är okunnig eller antas vara inkapabel att utöva en viss verksamhet.





bakteriologisk undersökning från ett diagnostiskt laboratorium, till exempel ett halsprov, för att kunna undersöka om ett barn har difteri. Detta kan meddelas till barnets mamma och tjäna som underlag för vidare behandling. När expertgruppen från laboratoriet lämnar sin rapport är den skriven på ett förenklat, tydligt och apodiktiskt språk som allmänläkaren förstår. Med apodiktisk menar Fleck att laboratoriet måste använda ett förenklat och otvetydigt språk, kort och gott ett populärvetenskapligt språk. Om laboratorieexperten sände sina resultat till en annan expert skulle beskrivningen vara mycket mer komplex och mycket mer tvetydig i allmänläkarens ögon, så att han inte skulle kunna förstå den, tolka den, och dra några tillförlitliga slutsatser. Bakteriologen och läkaren måste alltså använda sig av populärvetenskapliga förenklingar om de tillsammans vill åstadkomma något gott för patienten. Med andra ord måste de använda sig av ett språk som även en amatör kan förstå.

För mig är poängen i Flecks resonemang om expertspråk att han uppmärksammar att amatörkunskapen kan vara nödvändig mitt i ett professionellt fält om expertisen inom detta professionella fält ska kunna åstadkomma något för patientens bästa. Jag ser Flecks beskrivning som en modell som har en giltighet även i vår tid när det gäller frågan om vad som krävs för att utveckla samarbete mellan olika professioner för samhällets bästa.<sup>9</sup>

Det finns ytterligare ett resonemang hos Ludwik Fleck som är intressant när det gäller förhållandet mellan amatörism och professionalism som egentligen föregår hans resonemang om läkaren och experterna från det diagnostiska laboratoriet. Det handlar om

9. En fråga inställer sig om det idag finns liknande undersökningar som Flecks som uppmärksammar liknande frågor. Tyvärr räcker inte min tid och kraft idag att ta reda på det. Här kan jag bara notera att en liknande undersökning skulle kunna göras. Det finns indicier på att professionaliseringsrörelsen kan ha gått för långt när det gäller jakten på status som visar sig i en allt strängare gränsdragning mellan olika professioner.

esoteriska och exoteriska cirklar i olika tankekollektiv som också har en allmän struktur.<sup>10</sup>

Denna allmänna struktur hos tankekollektivet består i att det kring varje tankebildning, det må vara en trosdogm, en vetenskaplig idé eller en konstnärlig tanke, bildas en liten esoterisk och en större exoterisk krets av tankekollektivets medlemmar. Ett tankekollektiv består av flera sådana varandra överlappande kretsar. En individ tillhör flera exoteriska kretsar men få eller kanske inga esoteriska. De invigda bildar en trappstegsformad hierarki med många förbindelser mellan såväl de olika avsatserna som de olika kretsarna.

Vidare, noterar Fleck att populärvetenskapen utgör den största delen av varje människas kunskap.<sup>11</sup>

Även den mest noggrant arbetande fackman har populärvetenskapen att tacka för många begrepp, liknelser och allmänna åskådningar. Populärvetenskapen är en allmänt verkande faktor i all kunskap och därför ett kunskapsteoretiskt problem. När en ekonom talar om ekonomin som en *organism* eller en filosof om *substansen* eller en biolog om *cellstater* så använder de inom respektive fackområde begrepp som härstammar från motsvarande populärvetenskap. Runt dessa begrepp bygger de sin fackvetenskap. ... Populärvetenskap är i ordets egentliga mening vetenskap för icke fackmän, dvs. den breda kretsen av vuxna allmänbildade amatörer.

En liknande poäng formuleras av vetenskapsfilosofen Paul Feyerabend i artikeln »Experter i ett fritt samhälle».<sup>12</sup> Feyerabend jämför Galileos språk från *Dialog om de två världssystemen* och Newtons språk där han redogör för sitt experiment med den triangulära glasprisman med språket hos den nutidens vetenskapens specialister och experter. Genom valda citat visar han hur språket hos Galileo

10. Ibid., s. 105.

11. Ibid., s. 111.

12. Paul Feyerabend, »Experter i ett fritt samhälle», i Jonna Hjertström Lappalainen (red.) *Klassiska texter om praktisk kunskap*. (Huddinge: Södertörns högskola, Södertörn studies in practical knowledge, 2015).

och Newton är ett språk som även en amatör kan förstå medan språket hos nutida experter och professionella utövare av vetenskapen är abstrakt, fult och fullt av tekniska och mycket specialiserade termer.<sup>13</sup> Feyerabend hänvisar till det som redan Aristoteles insåg vad gäller frågan om expertisens ensidiga specialisering och formulerar något av ett eget ideal om hur en vetenskapsutövare borde vara idag.<sup>14</sup> En fri människa har en känsla för balans och perspektiv. Hon är välinformerad i politik, vetenskap och konst och lägger vikt vid alla dessa saker. Tänker men är också förmögen till känslor. Inget av dessa intressen och ämnen kan kräva exklusiv uppmärksamhet utan var och en av dem måste bedrivas med återhållsamhet. Och återhållsamheten kan man inte nå på abstrakt vis utan den måste understödjas av den konkreta erfarenheten av det som går bortom gränserna för ämnet som är föremålet för den snäva expertisen. Det är denna konkreta erfarenhet som hindrar människan från att vara trångsynt och partiell. »Med andra ord: du blir en fri människa, du uppnår och behåller den fria människans fria värdighet, uppenbarelse och tal endast genom att bli dilettant.»<sup>15</sup>

Idéhistorikern Svante Beckman gav 1981 ut en kort rapport med titeln *Kärlek på tjänstetid: om amatörer och professionella inom vården*. Då var Beckman verksam vid Arbetslivscentrum där också flera av föregångarna till dagens Centrum för praktisk kunskap var verksamma.<sup>16</sup> Bakgrunden till Beckmans rapport var 1970 talets »allmänna vantrivsel i kulturen» och kritiken mot byråkratin, experternas välde och tolkningsföreträde i frågor om allmänmansk-

13. Feyerabend, 2015, s. 277–284.

14. Ibid., s. 285.

15. Ibid., s. 285.

16. Här kan Ingela Josefson, grundare av Centrum för praktisk kunskap och därefter rektor för Södertörns högskola, samt Bo Göranson professor i ämnet yrkeskunnande och teknologi vid KTH nämnas.

lig betydelse samt allt högre grad av organisering på basis av den teknisk-vetenskapliga rationaliteten.<sup>17</sup> Och i samband med detta även av professionaliseringstendenser som fanns och diskuterades då. Det är en intressant spänning som Beckman fångar i rapportens titel. Kärlek blir svår att erbjuda genom professionell vård. Det kan strängt taget bara anhöriga erbjuda, som har nära band till den sjuka eller äldre personen som behöver vård. Visst, den professionelle kan erbjuda empati, men det är kvalitativt sett inte samma sak. Jag nämner Beckmans rapport här som en påminnelse om att en tydlig gränsdragning mellan amatörism och professionalism kan vara svår och att även idag är frågan om den är önskvärd aktuell, inte bara ur en kunskapsteoretisk synvinkel, utan även ur ett samhällsperspektiv.

Beckman ser professionalisering och amatörisering som ett motsatspar. »Man behöver ... bara veta vad professionalisering innebär i ett avseende för att veta vad amatörisering är i samma avseende».<sup>18</sup> Om professionalisering betyder yrkesutveckling genom specialisering av kompetensen betyder amatörisering yrkesutveckling genom breddning av kompetensen, om professionalisering markerar en övergång från oavlönat till avlönat arbete markerar amatörisering motsatt utveckling, om övergången från lek till arbete i idrottssammanhang betyder professionalisering, betyder amatörisering mer lek och sällskapsliv, etc.

Det kan vara bra att påminna sig om att försök till gränsdragningar mellan professionella och amatörer har pågått under lång tid. Historikern Rasmus Fleischer spårar i artikeln »Bönhasarnas revansch? Reglering av musiklivets amatörer» kampen om status

17. Svante Beckman, *Kärlek På Tjänstetid: Om Amatörer Och Professionella Inom Vården*, Rapport (Stockholm: Arbetslivscentrum, 1981).

18. Beckman, 1981, s. 11

mellan de som fick och inte fick utöva musik som yrke till 1600 talet.<sup>19</sup> Då skulle gränsen dras mellan de som fick kalla sig stadsmusikanter och de som inte var behöriga, så kallade »bönhasar». Fleischer fokuserar på det svenska Musikerförbundets försök till reglering av statusen mellan professionella och amatörer under 1900-talet. I denna period var det många nya scener och nya musikstilar som gjorde entré i samhällslivet. Pianister och orkestrar som spelade musik till stumfilmer i biografen på 1910- och 1920-talet, 1930-talets folkparker, dansbanor och jazzen, 1950- och -60-talets rockmusik, 1970-talets punk, progg, alternativ- och dansbandsmusik och så vidare ända in i våra dagar. Fleischer följer hur Musikerförbundet gjorde enträgna försök att reglera de glada amatörer som »sökte sig till estraderna» med varje ny våg inom kulturlivet. Det var svårt för den professionella sammanslutningen att riktigt få grepp om gränsdragningen som skulle tjäna deras egna medlemmars intressen.

Ibland var rollerna omkastade. Amatörerna var ett avantgarde medan de professionella stod för stagnation och förstelning. En symbol för detta är uttrycket »fanjunkarsynkop» som myntades på 1930-talet under jazzens intåg på scenerna. »Begreppet 'bönhase' förknippades nu med den jazzmusik som många av amatörerna ägnade sig åt, men som föraktades av de etablerade yrkesmän vars musikaliska skolning ofta kom från det militära.» När de gamla militärmusikerna försökte sig på jazzigare repertoar motiverade av efterfrågan hos publiken blev »fanjunkarsynkop» ett ord som fångade det mycket kantiga resultatet.<sup>20</sup>

Idag finns flera exempel på verksamheter där amatörer är inblandade men som håller en professionell standard, där amatörer

19. Magnus Fleischer, »Bönhasarnas revansch? Regleringen av musiklivets amatörer», Eurozine, [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com), 2010, Urprungligen publicerad i Fronesis 31 (2009).

20. Fleischer, 2009, s. 5

och entusiaster kan konkurrera med anställda yrkespersoner. Det främsta är antagligen »open source»-rörelsen inom programmering i öppen källkod, med operativsystemet Linux som används i professionella verksamheter, som till exempel inom astronomi, vid högskolor och universitet världen över, med mera.

Jag hoppas att jag har kunnat visa att det finns goda skäl att vara försiktiga när vi diskuterar grunderna för gränsdragning mellan professionella och amatörer. Är det status eller kvaliteten i utförandet som ska bedömas och som ska ligga som grund för gränsdragning? Vi bör inte underskatta glädjen som en starkt motiverande kraft i amatörens engagemang för saken samt vad den kan utträta.



*vad* som ger upphov till rädslan eller ångesten. Medan rädslan har ett föremål – man är rädd för döden, för ett odjur, för framtiden, har ångesten inget objekt: man vet inte riktigt vad som orsakar ångest, varför man vaknar ångestfylld, med ett pressat hjärta eller en trång bröstorg. Det förefaller som att ångesten verkligen kommer från ingenting och leder ingenstans.

Martin Heidegger formulerade en tolkning av ångesten som utgör en milstolpe, inte bara för undersökningen av ångest som ett psykologiskt fenomen, utan också för förståelsen av själva filosofin som en tilldragelse i livet. Det var i relation till ångest som Heidegger försökte visa hur begrepp, teorier och idéer slår rot i det sätt på vilket den mänskliga existensen är i varat – och inte i någon transcendent sfär. För människan är inte given som något som bara »är där», utan något som är i relation till det att vara. Det viktigaste begreppet i Heideggers *Vara och tid* är förvisso i-varo, dvs, att vara i varat. Människan är i sig själv relation, människan är inte något som först är, för att sedan väva relationer med saker, med sig själv, med andra, med världen och med varat. Eftersom vara för Heidegger är relation, menar han att det är relationerna som utgör människans vara på så sätt att hon är en väv av relationer inom relationaliteten. Att vara relation är att bli berörd och endast så beröra; att vara gripen och endast så begripa. För att betona denna växelverkande vidberöring genom att bli berörd, denna ömsesidiga handling av att bli gripen och att gripa, som är aktivitet och passivitet på en och samma gång, det som grammatikern kallar »*middle voice*» [*mediopassivium*], definierade Heidegger den konstitutiva vara-relationen för människans vara som disposition, som befintlighet. Att vara relation är främst att vara disposition och inte bara att inta positioner. Denna disposition är dock inte enbart rationell utan en »stämning» [*Stimmung*], en affektiv disposition eller

tonalitet, en vibration. Ordet kommer från stämma [*Stimme*], vars huvudinnebörd är röst. Som verb betyder att stämma det samma som att justera, likt en musiker som stämmer sitt instrument. Därav den utvidgade betydelsen av att hålla med, rösta eller justera en röst efter andras röster, till en kollektiv röst. Som substantiv betyder stämning i sitt vardagliga bruk, atmosfär, klimat, miljö, när man till exempel säger att någons närvaro skapade en tung stämning eller att den nordiska vintern har en mycket speciell, intim stämning, dvs. atmosfär. Denna terminologi har ljudet som sitt element, och ljud är till sin natur något som omger och omsluter allt – aldrig något som bara ges delvis, från en sida, framifrån, bakifrån eller vid sidan om. Den tyska poeten Novalis ansåg att stämningen egentligen är »själens akustik», ett område som fortfarande behöver utforskas och som kännetecknas av harmoniska och disharmoniska vibrationer samtidigt.

Enligt Heidegger är det bara i en stämning av affektiv vibration som människan ställer frågan om meningen med varat och existensen. Denna fråga ställs inte varje dag eller när som helst. Frågan förutsätter att faktumet av att vara, det råa faktumet att varat är, berör den mänskliga existensen. Bland stämningarna eller vibrationerna i vilka frågan om varats mening kan ställas finns det två som, enligt honom, är privilegierade, nämligen ångest och leda. Heidegger förnekar inte att även glädje och kärlek är grundläggande stämningar men i den samtida människan existens tycks ångest och leda inta en privilegierad position. Jag kommer inte att återge Heideggers analys av dessa två privilegierade grundstämningar, vilket Fredrik Svenaeus har skrivit så utförligt om, utan bara uppmärksamma att Heideggers ångest, utan ett »vad», utan något »föremål» eller »anledning» är ångesten inför existensens intet. Samtidigt är det i denna stämning eller vibration, i vilken

existensen träder fram som ingenting, som avsaknaden av mening eller värde, som två stora upptäckter kan göras. Den första är upptäckten av allt och helheten. När ångestens ingenting överväldigar allt framträder allt som allt. Framträder gör även skillnaden mellan vad det innebär att vara hel och vad det innebär att vara allt. Skillnaden mellan helheten och vara hel blir en svidande fråga. Den andra upptäckten är kanske den viktigaste: nämligen att ångestupplevelsen av att existensen är värdelös och meningslös också möjliggör insikten att existensens värde består i att den existerar, att dess mening inte ligger utanför den utan bara i det råa faktumet att existera. I ångesten öppnas möjligheten att upptäcka att existensens värde och mening består i att existera utan anledning och utan grund, utan ett utanförliggande syfte, och på det sättet låta sig överlämnas till existerandets skeende, till varats tilldragelse, inte för något eller med tanke på något, utan helt enkelt i att existera och vara, i en intransitiv existens. Därför betraktar Heidegger ångesten som en grundläggande stämning, eller med Novalis uttryck en själens akustik, en vibration, ett grundläggande sätt på vilket själen vibrerar i varat för att låta det visa sig som »ingenting», som ett öppet verb och inte ett ting. Ångestens skrämmande återvändsgränd döljer alltså en befriande öppenhet, som två sidor av samma tomma pappersark. Till Heideggers filosofiska analyser kan man lägga till bidragen från psykoanalysen, särskilt de klassiska hos Freud och Lacan som försöker förklara hur ångesten inför ingenting – bristen, avsaknaden, den överväldigande och återvändsgrändens helhet – verkar inom den lika skrämmande sfären av en transformerande befrielse. Ångesten verkar vid tröskeln mellan återvändsgränderna och öppenheten, mellan det överbestämda och det överobestämda.

I alla dessa analyser betonas ångesten som stämningen i vilken den individuella existensen utsätts inför världens och livets helhet, oändlighet och av-grundlighet. I dem ligger fokus på den singulära mänskliga existensen, på hur den enskilda människan existerar i varat, i världens liv och i livets värld. Men det finns också andra dimensioner av detta fenomen som kallas ångest. En annan dimension är vad den tyska romantiska och idealistiska filosofen Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling beskrev som livets egen ångest. För honom är det inte bara den i livet utkastade människan som ängslas, utan först och främst själva livet. Livet ängslas i den mening att det trängs ihop, det är en förträngning av dess explosiva och kreativa kraft som »begränsar» sig i otaliga ändliga existenser, och i oändligt varierande livsformer. Ty livet är för honom oändlig produktivitet, förökning och transformationskraft, en rörelse som i sig är en oändligt formlös och obestämd kraft som fortsätter och tilltar genom att oändligt bestämma sig i ändliga livsformer. Romantikerna var besatta av en åskådning om livet som en dialektik mellan det oändliga och det ändliga, och förstod det ändliga livet som sättet på vilket det oändliga förverkligas och konkretiseras, genom att motsätta sig självt. I sitt berömda verk *Filosofiska undersökningar om den mänskliga frihetens väsen* använder Schelling uttrycket »livets ångest» för att indikera att det inte bara är människan som ängslas utan att livet självt trängs ihop och pressas för att kunna förbli och likväl föröka den kraft det är. Livets ångest är ett sätt att definiera ändligheten, inte bara temporärt utan som en dynamik av vital expansion genom sammandragningar, såsom i det nyfödda livet, vilket hos vissa arter, bland dem människan, föds genom en sammandragning. Livets ångest är sättet på vilket livet skapar och expanderar på det paradoxala och tillika tragiska sättet att expandera genom att dras samman, att växa genom att

trängas ihop. »Livets ångest» indikerar hur livet självt framträder i människans existens, hur livet är i varje ting, inklusive människan och inte enbart hur människan är i livet. Enligt Schelling är ångest långt ifrån en mänsklig exklusivitet. Den är sättet på vilket livet inkluderar och inkluderas i allt som lever. Det är livets egen ångest som möjliggör ett liv av ångest, såsom människans, kan uppstå.

För Schelling är ångest inte bara ett existentiellt eller psykologiskt, eller ens specifikt »mänskligt» fenomen. I hans spekulativa syn har ångesten främst en metafysisk och kosmisk mening och utgör alltså ett skapande existensvillkor. Det var detta skapande existensvillkor som också vägledde den tank som inledde Kierkegaards existentiella förståelse av ångest, som i många avseenden har djupa kopplingar till den tyska romantikens och idealismens filosofi. Kierkegaard utgick från frågan om människan som en skapelse, den gudomliga skapelsen. I Kierkegaards olika metafysiska eller existentiella behandlingar av ångest, handlar det framför allt om skapandet av den enskilda existensen, om hur existensen skapas som något som är för sig själv, som söker sig själv, som en singulariserings rörelse. Filosofiskt kan ångest anses som en singulariserande process, ett pågående ändliggörande – en dynamik i vilken man blir det man är – vilket, i Heideggers vokabulär, betyder att bli sitt »kunna-vara».

Men vad sägs då om en ångest som inte bara är »min», utan om en delad ångest? Jag talar här inte om en kollektiv ångest eftersom en sådan skulle kunna förstås som blotta överföringen av ett singularit »jag» till ett generellt eller kollektivt »jag». Min fråga är om ångest kan vara en delad upplevelse? Är det möjligt att dela ångest, denna förträngning i bröstet, detta enorma tryck på hjärtat, som tar bort talet från läpparna, som kväver varje persons singularitet? Till de klassiska filosofiska utläggningarna av ångest skulle man kunna

tillfoga en reflektion över delandet av ångest, inte minst idag när vi försvagade ser oss drabbas av en enorm gemensam ångest som skulle kunna kallas för världens ångest: ja, världens förträngning i dess digitala virtuella expansion är en värld i ångesten. Den brasilianska författarinnan Clarice Lispector kan ge oss några ledtrådar för att fördjupa denna fråga. Den 30 november 1968 publicerade Lispector en krönika med titeln *Angina pectoris da alma*, [Själens *angina pectoris*]. *Angina pectoris* är det medicinvetenskapliga namnet för »förträngning i bröstet», bröstsmärta som uppstår vid låg syretillförsel, vanligtvis orsakad av ateroskleros eller trombos. Det är det vetenskapliga namnet på samma symtom som ångest. Lispectors korta krönika lyder som följande:

Fast du dör inte av det. Något helt annat än ångest, inte sant? När ondskan kommer blir bröstkorgen trång, och den igenkännbara lukten av vått damm i det som brukade kallas själen, som nu kallas ingenting. Och bristande hopp i hoppet. Och anpassning utan resignation. Att inte bekänna för sig själv för att man inte ens har något kvar att bekänna. Eller om man skulle ha det, kan man inte eftersom orden inte vill komma till muns. Att inte vara den man egentligen är, och att inte veta vad man egentligen är, och att enbart veta att man inte är. Och sedan kommer hjälplösheten i att vara vid liv. Jag talar egentligen om ångesten, om ondskan. För viss ångest är en del av det: det som är levande, för att det är levande, drar ihop sig.<sup>1</sup>

Lispector utgår från att själen har ett bröst och ett hjärta. Hon beskriver ångesten som en händelse snarare än en atmosfär eller vibration. I krönikan står det: »När ondskan kommer blir bröstkorgen

1. »Só que dessa não se morre. Mas tudo, menos a angústia, não? Quando o mal vem, o peito se torna estreito, e aquele reconhecível cheiro de poeira molhada naquela coisa que antes se chamava alma e agora não é chamada nada. E a falta de esperança na esperança. E conformar-se sem se resignar. Não se confessar a si próprio porque nem se tem mais o quê. Ou se tem e não se pode porque as palavras não viriam. Não ser o que realmente se é, e não se sabe o que realmente se é, só se sabe que não se está sendo. E então vem o desaparecimento de se estar vivo. Estou falando da angústia mesmo, do mal. Porque alguma angústia faz parte: o que é vivo, por ser vivo, se contrai». Min egen översättning.

trång, och den igenkännbara lukten av vått damm i det som brukade kallas själen och som nu kallas ingenting ». Ångesten beskrivs här som upplevelsen av det kommande obehaget och inte av det onda som redan har kommit. Hon framställer alltså inte ångest som en mänsklig disposition inför känslan av avgrundsdjup tomhet, brist på framtid eller hopp, utan som ett välkomnande av detta kommande. Hon skriver vidare att det som tidigare kallades själ nu kallas ingenting. Lispector placerar därför ångesten som en upplevels av namnförlust. Hon skriver också att ångest är »bristande hopp i hoppet», »anpassning utan att resignera». När Lispector talar om bristande hopp i hoppet, betonar hon att existensen inte handlar om att kunna ha eller sakna hopp, utan att existera är att hoppas. Ångesten uppstår när man upplever brist på hopp i själva hoppet – brist på existens i själva existensen, eftersom det är nödvändigt att existera för att kunna känna ångest. I en av sina böcker, *Maçã no Escuro* [*Ett äpple i mörkret*], skriver Lispector att det inte handlar om att ha eller återfå hopp om en bättre värld; snarare är det världen som hoppas på oss– eftersom det är vi som utgör dess hopp.

Lispectors krönika om ångest fortsätter, »Att inte bekänna för sig själv för att man inte ens har något kvar att bekänna. Eller om man skulle ha det, kan man inte eftersom orden inte vill komma till muns. Att inte vara den man egentligen är, och att inte veta vad man egentligen är, och att enbart veta att man inte är. Och sedan kommer hjälplösheten i att vara vid liv. Jag talar egentligen om ångesten, om ondskan. För viss ångest är en del av det: det som är levande, för att det är levande, drar ihop sig». Denna korta krönika utgår från ångestens fysiska grundläggande »symptom»: att inte kunna andas, att inte kunna tala. Det är en reflektion över ångesten som tryck och trängsel av känslor i bröstet, som fördjupar de trånga och tryckande känslorna i bröstet. I ångesten, när själens bröst och

hjärta drar ihop sig, kommer inte orden, det som tidigare kallades själ kallas nu ingenting. Lispector relaterar denna omöjlighet att säga, att kalla, att ge namn, till att inte vara. Hon synliggör därmed ett mycket avgörande drag i ångesten, nämligen upplevelsen av att inte existera i existensen, av att inte vara i varat. Hon tänker på ångesten som en avbruten, kvävd relation till existensens vara, och till varats existens, Ångesten är vad som hindrar närvaron i nuet, snarare än en vibrerande stämning där helheten och ingenting berör varandra, där återvändsgränderna och öppenheten sammanfaller. För Lispector beskrivs ångest till och med som »oförmågan att äntligen känna smärtan,» som hon säger i boken *A Aprendizagem ou o Livro dos prazeres*. Ångesten kväver och hindrar vardandet, för den tar bort möjligheten att säga och uttrycka, den hindrar delandet av existensen.

Men hur delar man ångest? I en novell kallad *Mensagem [Budskap]*, beskriver Lispector två unga människors delande av ångest. Inte i meningen att de kände samma ångest eller utbyter individuella känslor utan att de delade diskrepansen mellan upplevelsen av ångest, och utsägandet av denna upplevelse. De delar ångesten i att behöva säga vad som inte låter sägas, och i att säga på «andras» språk, eftersom språket alltid är de andras språk, det språk som lärs och ärvs i en familj, en kultur, i en värld. Den stora delade ångesten är i berättelsen själva delandet av det som inte kan delas, kommunikationen av det som inte låter sig kommuniceras. De ville utsäga upplevelsen utan att kunna eftersom upplevelsen alltid stammade i munnen, låg på tungspetsen, sökte exakta ord och bara hittade ordets oprecisa precision. Upplevelse, skriver Lispector i denna novell, »förväxlades också med meddelande». Inte ens ordet poesi kunde uttala denna ångest av att inte kunna utsäga ångesten. I Lispectors litteratur är ångesten upplevelsen av hur upplevelsen

i sig själv är ett delande och hur själva delandet talar ett omöjligt språk, språket av språket som fastnar i halsen, språket av inte kunna säga. De två unga människorna promenerar i Rios kvarter som heter Botafogo, på den trånga gatan framför São João Batista kyrkogård. Alla upplevelser som beskrivs i novellen bär ångestens märke: trånga och smala vägar, döden framför sig, och plötsligt ett »skuggat och rotat» hus, som hon skriver, ett »ångestfyllt hus». Huset var ångest och lugn, i vilket inget ord hade varit,. Huset var »denna katedral av förstenad rädsla», »denna sak uppförd så långt innan de föddes, denna sekulära sak redan tömd på mening, denna sak som kom från det förflutna». Den litterära ångesten, i Lispectors mening, är ångesten inför det tomma förflutna, ett förflutet som tömts genom att förbli i fasta former och förstenade meningar, exemplifierat av det stelnade ordet ångest. Huset – som var ångesten över att inget ord hade varit däri – var det tomma uttrycket av detta, uttrycket som söker sitt eget uttryck. Novellen slutar med att de två unga människorna upptäcker sig själva som en man och en kvinna som erfar ångesten över att vara vad de var – inte man eller kvinna, inte detta eller det, utan i delandet av det som inte låter sig delas.

Lispectors litterära bidrag till de filosofiska och psykoanalytiska synsätten på ångest är att framställa ångestens eget svåra liv, ett liv, som genom att finnas till som liv och levande vara alltid är ett delande, också av det som inte kan delas. Detta kanske är den litterära ångestens upplevelse, att förvandla ett inte kunna säga till ett sätt att säga. Inte att litteraturen kan säga det som vanligtvis inte kan sägas, utan att den säger att inte kunna säga; litteraturen är ett språk där själva språket alltid är på tungspetsen, och där det trånga bröstet och det sammandragna hjärtat läcker ut i ljud och ohörbara viskningar. Denna slutliga reflektion över Lispectors litterära bidrag till en tanke om ångesten kanske ger oss något idag.

Idag när vi upplever en gemensam ångest för att erfarenheten och delandet rycks bort från erfarenheten och delandet, när allt blir till blott upplevelse och spektakel, till en grad av narcissism som skulle skämma ut den gamla Narcissus. Idag har narcissismen förvandlats till ett direkt transitivt verb, en praxis som lätt uttrycker sig i termer av: »jag narcisserar dig» och »vi narcisserar dig eller er», i ett desperat försökt på att bedöva världens trånga hjärta, livets tryckta bröst. Lisors litterära bidrag verkar be oss läsare – som läser om ångest, som citerar filosofer och psykoanalytikers reflektioner över ångest – att inte glömma behovet av att lyssna på världens trånga hjärtslag, att lyssna på livets sammandragna bröstorg och dess sökande efter ordet, att lyssna på dessa stammande viskningar som likt gamla folkslag lyssnar på livets skakningar och toner med öronen klistrade mot marken. Så föds ord ur ångestens liv, för om ångesten betecknar brist på liv i livet, brist på hopp i hoppet, är denna brist i sig själv levande. Och även om erfarenheten, delandet, som Lisor skriver i slutet av novellen, idag uppfattas som »söndersmulad i dammet som vinden svepte mot avloppsgallret» är det nödvändigt att tala som om man hade smulor av damm i munnen. I en värld där alla meningar tvetydiggörs, alla betydelser manipuleras, alla värderingar muteras, all existens töms på existensen, där allt som är kan bli vad som helst, där upplevelsen av en virulent kapitalism som inte gör annat än att »vad-som-helstifierar» allt som är för att ersätta vad-som-helst med vad-som-helst – i en sådan värld har det aldrig varit mer nödvändigt att lära sig tala igen, har det aldrig varit mer nödvändigt att åter-existera, inte för att existera mer autentiskt och sant, utan för att existera och säga, »lyssna på det trånga hjärtats bröst, på det andlösa sammandragna livets andning». Om jag började med att säga att ångest är dödens närvaro i livet kanske vi, efter dessa reflektionsskisser, kunde säga

att vår gemensamma ångest hänvisar till upplevelsen av döden eller frånvaron av närvaro i livet. Kanske var Lispectors stora litterära lärdom att indikera att relationen mellan livets ångest och den mänskliga existensens ångest består i att den mänskliga ångesten är livets ångests ångest, ångesten inför glädjen.

Men vad har ångest, och i synnerhet den litterära innebörden av ångesten med glädjen att göra. Svaret ger själva Lispector i en annan text som heter *A alegria mansa* [Den milda glädjen].

För i den mörkaste timmen, kanske den mörkaste, mitt på dagen, hände det något som jag inte ens vill försöka definiera. Mitt på dagen var det natt, och detta något som jag fortfarande inte vill försöka definiera är ett stilla ljus inom mig, som skulle kunna kallas glädje, mild glädje. Jag är lite förvirrad, som om ett hjärta hade tagits ifrån mig, och ersätts av en plötslig frånvaro, en nästan påtaglig frånvaro av det som en gång var ett organ badande i smärtans dagsmörker. Jag känner ingenting. Men det är motsatsen till en stumhet. Det är ett lättare, tystare sätt att existera.

Men jag är också rastlös. Jag var inställd på att glädjen och ångesten skulle få mig att vilja söka tröst. Men hur tröstar jag mig den här enkla, tysta glädjen? För jag är inte van vid att inte behöva tröst. Ordet tröst dök upp utan att jag kände det, och jag märkte det inte, och när jag gick för att leta efter det hade det redan blivit kött och ande, det existerade inte längre som en tanke.

Jag går då till fönstret, det regnar kraftigt. Av gammal vana tittar jag ut i regnet vilket vanligtvis brukar kunna trösta mig. Men jag har ingen smärta att trösta.

Åh, jag vet. Nu i regnet letar jag efter en glädje som är så stor att den blir akut, och som sätter mig i kontakt med en skärpa likt smärtans skärpa. Men sökandet är meningslöst. Jag står vid fönstret och det är allt som händer: jag ser på regnet med välgörande ögon, och regnet ser mig på samma sätt. Vi är båda upptagna med att flöda. Hur länge kommer detta tillstånd vara? Jag inser att jag med denna fråga rör vid min handled för att söka efter det tidigare smärtsamma bultandet. Och jag inser att det inte finns någon smärtans bultande. Bara att det regnar och att jag ser regnet. Så enkelt. Jag trodde aldrig att världen och jag skulle nå den här punkten av samvete. Regnet faller för att det

behöver mig, och jag ser på regnet inte för att jag behöver det. Men vi är lika sammankopplade som regnvattnet är med regnet. Och jag tackar inte för något. Om jag inte, direkt efter att jag föddes, ofrivilligt och med tvång, hade valt den väg jag gjorde – då hade jag för alltid varit den jag verkligen är: en bondflicka på ett fält i regn. Jag tackar inte ens Gud eller naturen. Regnet tackar inte heller. Jag är inte tacksam för att ha förvandlats till något annat. Jag är en kvinna, jag är en person, jag är en uppmärksamhet, jag är en kropp som tittar ut genom fönstret. Precis som regnet inte är tacksamt för att inte vara en sten. Det är regn. Kanske är det vad man kan kalla att vara levande. Inte mer än så här, utan så här: levande. Och att bara vara levande är en mild glädje».<sup>2</sup>

2. Min egen översättning. *Pois a hora escura, talvez a mais escura, em pleno dia, procedeu essa coisa que não quero nem tentar definir. Em pleno dia era noite, e essa coisa que não quero ainda tentar definir é uma luz tranquila dentro de mim, e a ela chamariam de alegria, alegria mansa. Estou um pouco desorientada como se um coração me tivesse sido tirado, e em lugar dele estivesse agora a súbita ausência, uma ausência quase palpável do que era antes um órgão banhado da escuridão diurna da dor. Não estou sentindo nada. Mas é o contrário de um topor. É um modo mais leve e mais silencioso de existir. Mas estou também inquieta. Eu estava organizada para me consolar da angústia e da dor. Mas como é que me consolo dessa simples e tranquila alegria? É que não estou habituada a não precisar de consolo. A palavra consolo apareceu sem eu sentir, e eu não notei, e quando fui procurá-la, ela já se havia transformado em carne e espírito, já não existia mais como pensamento.*

*Vou então à janela, está chovendo muito. Por hábito estou procurando na chuva o que em outro momento me serviria de consolo. Mas não tenho dor a consolar.*

*Ah, eu sei. Estou agora procurando na chuva uma alegria tão grande que se torne aguda, e que me ponha em contato com uma agudez que se parta com a agudez da dor. Mas é inútil a procura. Estou à janela e só acontece isto: vejo com olhos benéficos a chuva, e a chuva me vê de acordo comigo. Estamos ocupadas ambas em fluir. Quanto durará esse meu estado? Percebo que, com esta pergunta, estou apalpando meu pulso para sentir onde estará o latejar dolorido de antes. E vejo que não há o latejar da dor. Apenas isso: chove e estou vendo a chuva. Que simplicidade. Nunca pensei que o mundo e eu chegássemos a esse ponto de trigo. A chuva cai porque está precisando de mim, e eu olho a chuva não porque preciso dela. Mas nós estamos tão juntas como a água da chuva está ligada a à chuva. E eu não estou agradecendo nada. Não tivesse eu, logo depois de nascer, tomado involuntária e forçadamente o caminho que tomei – e teria sido sempre o que realmente estou sendo: uma camponesa que está num campo onde chove. Nem sequer agradecendo a Deus ou à natureza. A chuva também não agradece nada. Não sou uma coisa que agradece ter se transformado em outra. Sou uma mulher, sou uma pessoa, sou uma atenção, sou um corpo olhando pela janela. Assim como a chuva não é grata por não ser uma pedra. Ela é uma chuva. Talvez seja isso que se poderia chamar de estar vivo. Não mais que isto, mas isto: vivo. E apenas vivo é uma alegria mansa.*







knyttet til, og forsterkes av, egenskaper som nysgjerrighet og interesse og kan være selvforsterkende: Arbeid med en problemstilling kan føre til mange nye problemstillinger.

Tilsvarende kan planlegging og gjennomføring av eksperimenter og innsamling av data være pliktmessige, kjedelige og utfordrende oppgaver, med lange godkjenningsprosesser, kompliserte eksperimentoppsett og vanskelig rekruttering. Men de kan også gi *praktisk glede* ved å gjennomføre gode intervjuer, vellykkede eksperimenter, eller ved å oppnå høy responsrate ved spørreundersøkelser.<sup>4</sup>

Å samle inn data kan gi en egen tilfredsstillelse. Denne gleden bunner ikke bare i nedarvede sanke-instinkter, men også på forventningsgleden av hva en kan finne ut ved hjelp av eksperimentene og de innsamlede dataene. Å finne resultater man ikke hadde forventet og oppdage nye sammenhenger gir gleder (serendipitet) som kan overskygge de mange frustrasjonene og fortvilelsene, som ofte er forbundet med eksperimenter og datainnsamling.

Selv om *analyse og tolkning av data* kan være slitsomt, skuffende og metodisk fortvilende, kan funn og resultater gi en overstrømmende opplevelse av klarhet og gjennombrudd (*kognitiv*, intellektuell glede), men også en god følelse i kroppen (*emosjonell* glede). I tillegg kan det gi glede ved at forskeren føler at hen får brukt sitt potensial og utviklet seg som fagperson (*eudaimonisk* glede). Det samme gjelder skriving av manuskripter, som omtales nærmere nedenfor. Utvikling av figurer og tabeller kan tilsvarende gi gleden av å lage noe klart, forståelig og pent (estetiske gleder).

Fagfellevurderingsprosessen er ofte vond og skuffende, eksempelvis ved kommentarer som viser at vurdereren ikke har lest

4. Snieder, R., & Schneider, J. *The joy of science*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

manuskriptet (skikkelig), mer eller mindre bevisst feiltolker innholdet eller forkaster manuskriptet da vedkommende ikke liker resultatene. Som selverklært norgesmester i antall refuserte manuskripter, kan jeg bekrefte at dette er erfaringer som opptrer ofte. Samtidig kan fagfellevurderingene gi gode følelser (*emosjonell glede*) ved gode, kritiske og konstruktive kommentarer. De kan også gi *eudamonisk glede* når man får beskjed om at en forskningsartikkel er akseptert. Den emosjonelle gleden ved at artikkelen er akseptert kan være større enn gleden ved at den er publisert, da beskjeden om aksept har et større overraskelseselement mens publiseringen er forventet. Gleden ved at en artikkel er publisert kan også gi en glede ved å bidra til forskersamfunnet og nå ut til mange lesere (*sosial glede*) og en glede ved å bidra med forskningsresultater til samfunnet generelt (*etisk glede*). I tillegg leder publisering til status og prestisje. Å ha publisert i visse meriterte tidsskrifter kan gi en egen (intellektuell) glede.

Gleden ved publisering av forskningsrapporter kan være annerledes enn for artikler. Rapporter lanseres ofte og presenteres i seminarer som fremmer en rekke (bekymringer og) gleder, eksempelvis ved ekstra oppmerksomhet rundt forskningens innhold og personer. Se nedenfor om forskningsformidling.

Deltakelse i forskningskonferanser kan gi mange av de samme gledene som ved forsknings- og publiseringsprosessen, som beskrevet ovenfor. I tillegg kan det gi en rekke *sosiale gleder*, gjennom spontane reaksjoner på ens forskning. Videre gir møte med og utveksling med andre forskere både *sosial* og *intellektuell* glede. Som et eksempel møtte jeg Fredrik Svenaeus på en konferanse for European Society for Philosophy of Medicine and Health Care i Linköping i 1999, noe jeg har stor glede av den dag i dag (både intellektuelt og sosialt).









ved å bidra til samfunnet med ny kunnskap, forbedre utdanning, utvikle nye teknologier, forståelser, tolkninger eller påvirke politikk. Det gir en følelse av å gjøre en forskjell. Mange akademikere finner også stor tilfredsstillelse og glede i å undervise og veilede studenter gjennom å se dem lære og vokse, og å kunne spille en rolle i deres faglige utvikling. Akademisk arbeid gir også muligheter for kontinuerlig personlig og profesjonell utvikling. Å være utsatt for ny forskning og nye ideer i akademisk arbeid stimulerer intellektet og holder akademikeren faglig oppdatert. Akademia gir muligheter for å arbeide med kolleger fra hele verden, noe som kan føre til rike kulturelle erfaringer og en bredere forståelse av globale perspektiver på ulike problemer. Publikasjoner og annet akademisk arbeid gir også prestisje og anerkjennelse gjennom en følelse av prestasjon og legitimitet innen sitt felt. Mange akademikere setter pris på de konstante utfordringene de møter i arbeidet, fra å utvikle nye forskningsmetoder til å løse komplekse problemer. De gleder seg over personlig og faglig vekst.

Sammen gir disse faktorene akademikere en arbeidsdag som er variert, stimulerende og meningsfull, fylt med muligheter for faglig og personlig vekst og å gjøre en forskjell. Mange av de gleder som er identifisert med akademisk arbeid er klassifisert i psykologisk og filosofisk litteratur. Tabell 1 og 2 gir en oversikt over disse.

Mens eksistensiell, transcendent og spirituell glede i liten grad kommer til uttrykk i de enkelte akademiske arbeidsoppgavene, kan slike gleder likevel gjøre seg gjeldene på overordnet nivå, eksempelvis at man opplever en forbindelse med universet ved å studere dets enkeltheter, eller ved at en gjennom vitenskapen og dens fellesskap transcenderer det enkelte individs begrensninger. Dette kommer selvsagt ikke som noen overraskelse der hvor vitenskapen er opphøyet til eller har erstattet andre (religiøse) livssyn.



**Tabell 2:** Oversikt over typer av glede som er drøftet i filosofi

Type av glede	Forklaring
Eudaimonisk glede	Ifølge Aristoteles, en dypere form for glede forbundet med å leve et dydig og meningsfylt liv etter oppfyllelse av ens potensial og oppnå personlig og moralsk dyktighet, noe som fører til en vedvarende følelse av glede og velvære.
Transcendental glede	Glede ved å sprengte individuelle begrensninger og oppleve en forhøyet bevissthetstilstand og (i mystikk) en opplevelse av enhet med universet eller en høyere virkelighet.
Estetisk glede	Glede ved å sette pris på kunst, natur eller enhver form for skjønnhet, og gi en oppløftende opplevelse som overskrider hverdagens bekymringer.
Etisk glede	Følger av å handle i samsvar med ens verdier, etiske prinsipper, eller fra å gjøre verden til et bedre sted (for noen eller mange).
Eksistensiell glede	Oppstår fra å kunne være og leve autentisk og oppleve frihet og personlige ansvar (i eksistensiell filosofi, hvor fokuset er på å finne mening i livet til tross for dets iboende usikkerheter og utfordringer).
Praktisk glede	Innenfor pragmatisme, gleden ved å løse problemer og effektivt navigere i livets utfordringer

tert, eller stiller rett diagnose og gir effektiv behandling til pasienten. Tilsvarende er det ved fritidsaktiviteter når en vinner en kamp (over sin sønn, som har spilt badminton aktivt).

Akademiske aktiviteter og andre former for lønnsarbeid krever konstant læring og ferdighetsutvikling, som gir intellektuelle gleder. Det samme gjelder når man utvikler seg innen fritidsaktiviteter.

Mange akademiske og yrkesrelaterede aktiviteter inkluderer samarbeid og sosial interaksjon, slik det også er ved lagidrett eller å dele en flaske god vin med venner.

Kreativitet, opphevelse av tid og sted og flyt (flow) kan oppleves både ved akademisk og annen yrkesutøvelse og en lang rekke fritidsaktiviteter, men også ved inntak av god vin. Det siste kan være særlig person- og mengdeavhengig.

Det er også forskjeller på akademiske gleder og gleder ved annen yrkesutøvelse, fritidsaktiviteter og andre nytelser. Mens akademiske gleder ideelt sett oftere kommer fra intellektuell nysgjerrighet og behovet for å forstå verden, kommer gleder fra lønnet arbeid kanskje i større grad profesjonelle prestasjoner (inklusive virkningen av det man gjør) eller av lønn, som åpenbart spiller svært liten rolle for akademikeren. Fritidsaktiviteter fokuserer ofte primært på avslapning og rekreasjon.

Mens akademisk arbeid kan være kognitivt (og emosjonelt) anstrengende vil mange (manuelle) yrker være mer fysisk anstrengende. Dette gjelder også en rekke fritidsaktiviteter, slik som badminton. Vindriking er normalt ikke anstrengende, men kan selvsagt oppleves slik i etterkant ved inntak av for store kvanta. Tilsvarende som anstrengelsene kan være forskjellig, vil også gleden ved å ha gjennomført aktivitetene, variere. Gleden ved å ha drukket en god flaske vin er som regel mindre enn å ha gjennomført et forskningsprosjekt.

Da lønningene for akademisk arbeide er vesentlig mindre enn eksempelvis å arbeide som lege (eller være profesjonell idrettsutøver), vil belønningen fra akademiske aktiviteter være symbolske mer enn pekuniære. Samtidig vil de umiddelbare effektene av legers arbeide være mer synlige og håndgripelige enn akademikerens. Belønningen av å drikke god vin er mer sensorisk (fysisk)

og umiddelbar. De potensielt negative konsekvensene er allerede nevnt.

Selv om både akademiske aktiviteter og annen yrkesutøvelse kan være strukturerte og tidsbestemte, med spesifikke mål og deadlines, vil akademia ha større yrkesmessig frihet enn mange andre yrker. Likevel vil de fleste fritidsaktiviteter og nytelse kunne tilby mer frihet og spontanitet. Gledene ved de siste kan også være mer intense, men kortvarige.

Mens gleden ved akademisk arbeid har mange likhetstrekk med utøvelse av andre yrker, fritidsaktiviteter og nytelser, skiller akademisk glede seg altså fra disse på en rekke punkter.

Dette leder oss til spørsmålet om valg av forskningsfelt og forskningsspørsmål viser noe om preferansene og gledene til forskerne?

#### FORSKNINGSTEMAETS BETYDNING FOR AKADEMISKE GLEDER

Vil eksempelvis det å studere smerte, lidelse, sykdom gi mindre glede enn å studere helse, velvære og lykke? Mye kan tyde på at det er mulig å nyte de fleste akademiske gleder selv om temaet er dystert. Jubilanten, Fredrik Svenaeus, synes å være et klart bevis på det. Med mindre han har en hang til selvplaging (askese) tyder hans omfattende og mangslungne akademiske aktiviteter på at han har nytt mange av de gledene som er beskrevet ovenfor.

Likevel vil forskningsfelt og forskningsspørsmål kunne reflektere akademikernes personlige preferanser, interesser og det som gir dem glede. Mange forskere velger forskningsfelt ut fra personlig interesse og pasjon. Denne interessen kan stamme fra oppvekst, foreldre (og deres profesjon), personlige opplevelser, intellektuell nysgjerrighet eller en sterk motivasjon for å forstå et spesifikt tema.

Forskere kan også velge forskningsfelt og tema ut fra et ønske om å gjøre en reell forskjell, eksempelvis gjennom forskningsspørsmål som er rettet mot å løse samfunnsutfordringer eller forbedre livskvaliteten til individer eller grupper. Andre vil trekkes mot problemstillinger som gir rom for kreativ tenkning og innovasjon. De finner glede i å utvikle nye metoder, teorier eller rammeverk eller å løse komplekse problemer.

I noen tilfeller kan personlige livserfaringer, som å ha observert eller opplevd en sykdom eller å ha vokst opp i en spesifikk kulturell kontekst, lede forskere til å velge forskningsspørsmål som er personlig meningsfulle.

Samlet sett synes det derfor ikke å være noen klar sammenheng mellom innhold eller tema for det akademiske arbeidet og muligheten for å kunne nyte de akademiske gledene, som er beskrevet ovenfor. Det kan synes som om akademikerens personlige opplevelser, motiver og preferanser er mer avgjørende for hva de finner mest tilfredsstillende i sitt arbeid.

Det leder oss til spørsmålet om personlighetstyper kan ha noe å si for om hvilke akademiske gleder man nyter mest.

PERSONLIGHETSTYPENS BETYDNING FOR AKADEMISKE GLEDER  
Bruk av femfaktormodellen (Big Five Personality Traits) vil kunne vise forskjeller i hvordan akademikere evner å glede seg over ulike typer akademiske aktiviteter. Tabell 3 gir en oversikt over hvordan hver av de fem personlighetstypene kan påvirke opplevelsen av glede i forskjellige akademiske aktiviteter.

Opplevelsen av akademisk glede kan variere sterkt fra person til person, og tabellen gir i beste fall en generell ide om hvordan  
228 personligheten kan påvirke hva akademikere finner mest tilfreds-

**Tabell 3:** Oversikt over hvordan hver av de fem personlighetstypene kan påvirkeopplevelsen av glede i forskjellige akademiske aktiviteter

Trekk \ Glede	Glede i Forskning	Glede i Undervisning	Glede i Nettverksbygging/ Veiledning	Glede i Skrivning og Publisering
<b>Åpenhet for erfaring</b>	Finner glede i innovativ og tverrfaglig forskning.	Bruker kreative metoder for å engasjere studenter.	Åpen for nye kontakter. Trives med å diskutere nye ideer og konsepter.	Nysgjerrig. Liker å utforske nye teorier og perspektiver.
<b>Planmessighet</b>	Setter pris på strukturert og målrettet forskningsarbeid.	Gleder seg over organiserte kurs og undervisningsmaterieil.	Gleder seg over systematisk samarbeid, veiledning og oppfølging.	Verdsetter presis og planlagt skriveprosess.
<b>Ekstroversjon</b>	Nyter samarbeid og teamarbeid i forskningsprosjekter.	Trives best i aktive og sosiale grupper.	Finner glede i bygge og vedlikeholde store nettverk og å hjelpe og veilede andre forskere.	Liker å publisere og dele forskningsresultater muntlig på konferanser.
<b>Medmenneskelighet</b>	Fokuserer på samarbeidsprosjekter som har samfunnsmessig relevans.	Engasjerer seg dypt i studentenes læring og trivsel.	Finner glede i å støtte studenter og kolleger og være mentor.	Foretrekker å samskrive for å få et bredere perspektiv.
<b>Nevrotisme</b>	Kan bli stresset av mye samarbeid; finner glede i detaljfokusert arbeid.	Finner mest glede i individuell undervisning og undervisning i små grupper.	Kan foretrekke en-til-en-samarbeid og veiledning framfor store nettverk og grupper.	Finner skrivning terapeutisk når det foregår i kontrollerte omgivelser.

stillende i sitt arbeid. Et individs opplevelse av glede på arbeidsplassen vil også være påvirket av eksterne faktorer som arbeidsmiljø, kultur og personlige mål.

Jeg har i andre sammenhenger vist at det finnes ulike forskertyper, slik som Brønnboreren, Velgjøreren, Aktivisten, Den troende, Entreprenøren, Herskeren, Blodiglen, Byråkraten, Flakkeren, Streberen og Den vise forskeren.<sup>11</sup> Disse forskertypene vil tilsvarende ha ulike gleder (og sorger).

#### KONKLUSJON

Jeg har i dette kapitlet vist at akademiske aktiviteter kan gi en lang rekke ulike (psykologiske og filosofiske) gleder. Jeg har sammenlignet akademiske gleder med andre aktivitets-relaterte gleder som annet lønnet arbeid og fritidsaktiviteter, som å spille badminton, og former for nytelse, som å drikke god vin. Mens gleden ved akademisk arbeid har mange likhetstrekk med andre aktivitetsrelaterte gleder, skiller akademiske gleder seg også klart fra disse. Videre har jeg forsøkt å vise at det ikke er en direkte sammenheng mellom gledene ved akademisk arbeide og deres tema og innhold. Fredrik Svenaeus har vist at man kan ha glede av å studere mindre lystige tema, slik som smerte, sykdom og lidelse. Videre har jeg forsøkt å undersøke hvordan gledene kan henge sammen med ulike personlighetstrekk ved akademikere. Kapitlet er et forsøk på å bøte på det faktum at akademisk glede er et understudert fenomen, som fortjener mer oppmerksomhet, som bør være en viktig faktor for måling og vurdering av befolkningsgruppers eller nasjoners lykke og som kan spille en viktig rolle i rekruttering av forskere.

11. Hofmann, B. I filmer er forskere enten orakler, frelsere eller gale. Hvordan er forskere i virkeligheten? Forskning.no. (Oslo: Forskersonen, 2022). <https://www.forskersonen.no/forskningens-historie-kronikk-meninger/i-filmer-er-forskere-enten-orakler-frelsereller-gale-hvordan-er-forskere-i-virkeligheten/2046668>





**The Art of Joy**



# The Art of Joy

Festschrift to Fredrik Svenaeus

Editors:

JONNA HJERTSTRÖM LAPPALAINEN  
& MARTIN GUNNARSON

SÖDERTÖRN STUDIES IN PRACTICAL KNOWLEDGE 15  
ISBN: 978-91-89962-68-2

© Södertörns högskola  
Distribution: Södertörns högskolebibliotek  
141 89 Huddinge  
publications@sh.se

[www.sh.se/cpk](http://www.sh.se/cpk)

Design: Lars Paulsrud  
Print: Scandinavian Print Group Sweden AB, 2026

# Contents

Preface	7
Kevin Aho & Drew Leder: <i>On the Possibility of En-joying Illness</i>	11
Patrick Seniuk: <i>The Joy of Health</i>	35
Matthew Ratcliffe: <i>Joyful Being-in-the-world</i>	47
Per-Anders Forstorp: <i>Ignorance is Bliss?</i>	69
<hr/>	
Förord	7
Ingela Josefson: <i>Intervju</i>	11
Hans Ruin: <i>Laetitia</i>	15

Håkan Forsell: <i>Storstaden och den rationella glädjens upphörande</i>	29
Merete Mazzarella: <i>Essä om glädjen</i>	43
Martin Gustafsson: <i>Anscombe om krig och mord</i>	51
Lennart Nordenfelt: <i>Lyckan</i>	69
Carl Cederberg: <i>Den kluvna arbetsglädjen</i>	87
Lisa Öberg: <i>En friskare mera glad och munter ungdom</i>	103
Stina Bäckström: <i>Glädjen i att tänka tillsammans</i>	129
Eva Schwarz: <i>Denken mit Geländer</i>	139
Sven-Olov Wallenstein: <i>Il faut méditerraniser la musique</i>	151
Jonna Bornemark: <i>Glädjens Descartes</i>	171
Adrian Ratkic: <i>Den glada amatören</i>	191
Marcia Sá Cavalcante Schuback: <i>Ångest inför glädjen</i>	201
Bjørn Hofmann: <i>Akademisk glede</i>	215

# Preface

Phenomenology directs our gaze toward what is closest to us, toward those aspects of experience we ordinarily overlook or take for granted. The philosopher's own experiences thus become an almost inexhaustible source. In Fredrik Svenaeus's books, for example, we are invited to join him in the shower in the morning, or deep into his reflections on why some children tend to lose all restraint at birthday parties.<sup>1</sup>

It is often hardships, suffering, or negatively charged emotions that give rise to phenomenological questions. Anxiety, boredom, and illness, to name just a few, have the power to tear apart or overturn the familiar world, leaving us suddenly feeling homeless in the world.<sup>2</sup> In what hurts, in what drives us to despair, lies the possibility of new perspectives—possibilities that phenomenologists are often quick to seize.

Paradoxically, this fascination with the dark and the difficult

1. Fredrik Svenaeus, *Världen vaknar: känslornas plats i människans liv* (Möklinta: Gidlunds förlag, 2025) and Fredrik Svenaeus *Homo patologicus: medicinska diagnoser i vår tid* (Hägersten. Tankekraft förlag, 2013).

2. Fredrik Svenaeus, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice* (Cham: Springer, 2022).

does not diminish the joy of inquiry; on the contrary. In seminar rooms, at lunch tables, and at conferences, we often laugh at the absurdity of someone exclaiming “interesting!” or “fun!” in response to a study on depression or euthanasia. Not because we disagree, but because, in such moments, the absurdity of our own practice becomes apparent. Laughter brings the absurd to light and, at the same time, reveals the joy of inquiry. Joy connects us to what is meaningful. It opens us—both bodily and intellectually—to the objects of investigation that truly matters. Its expressions vary: it may take the form of rapt absorption; of losing oneself entirely; of shared laughter and animated exchange; or of a quiet, background sense of comfort, almost indistinguishable from contentment. We seek joy and want to dwell in it. It works as an essential driving force in our work and in doing that work together.

We have chosen to make joy the unifying theme of this book, dedicated to Fredrik Svenaeus. Fredrik, who has plunged into and phenomenologically explored many emotions, especially those that are heavy to endure, has not, however, undertaken a comparable study of joy.

As colleagues, we have witnessed Fredrik’s joy in building a bold and unconventional research environment at Södertörn University, and we have experienced his joy in our successes when he has helped those working alongside him navigate the tangled hierarchies of academia. His joy in good research, good culture, good chocolate, and good company is unmistakable—and most memorably expressed in his booming, irrepressible laughter, which never fails to fill the room.

In a culture such as ours, where a superficial celebration of one’s own excellence is often rewarded, joy can easily become glossy, used to smooth over shallow reasoning and weak arguments. In

such situations, Fredrik does not hesitate to take on the role of kill-joy, pointing out the shortcomings in reasoning and the falseness of such joy. Fredrik pursues the joy of genuine truth-seeking. Through his personal and phenomenological engagement with emotions, he has developed a deep understanding of how they shape consciousness, inform our pursuit of knowledge, and guide the ways we relate to one another. The joy Fredrik spreads is marked by an awareness that being joyful is not always easy: setbacks and hardships shape our moods, and it can sometimes be difficult to find or feel at home in joy. The joy he seeks, explores, and shares is therefore the kind of joy worth inhabiting.

This book brings together a number of different authors, all connected to Fredrik in one way or another—personally, theoretically, professionally, thematically, collegially and philosophically. In their contributions, they approach joy from many angles: with the help of philosophers such as Spinoza, Anscombe, Descartes, Heidegger, Nietzsche, and Aristotle; through experiences of illness, ignorance, the big city, the concept of the amateur, and one of Gustav III's proclamations; or through reflections on academic life and collective and individual philosophizing. In Fredrik's spirit, the book is infused with the joy of writing. It contains everything from careful exegetical exercises and wild essays to literary portraits and an interview. Depending on where you start, the text is in English or Swedish, with a Norwegian contribution in the middle. Take joy!

*Jonna Hjertström Lappalainen & Martin Gunnarson*



# On the Possibility of En-joying Illness

KEVIN AHO & DREW LEDER

Of the current figures working in the phenomenology of health and illness, few have exerted as much influence as Swedish philosopher, Fredrik Svenaeus. Beginning with his pathbreaking book, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*<sup>1</sup> he has published cutting-edge work on the lived experience of illness and aging,<sup>2</sup> critiqued the Promethean ethos of biomedicine,<sup>3</sup> challenged the metaphysical and epistemological assumptions of ‘naturalism’

1. Fredrik Svenaeus, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*, 1<sup>st</sup> edition. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 1999.
2. Fredrik Svenaeus, ‘Illness as Unhomelike Being-in-the-World: Heidegger and the Phenomenology of Medicine,’ *Medicine, Healthcare, and Philosophy* vol. 14, 2011, pp. 335–343; Fredrik Svenaeus, ‘A Defense of the Phenomenological Account of Health and Illness,’ *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 44, 2019, pp. 459–478; Fredrik Svenaeus, ‘Flourishing while Withering: An Explication and Critique of Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Aging’ *Continental Philosophy Review*, vol. 57, 2024, pp. 547–564; Fredrik Svenaeus, ‘The Phenomenology of Frailty: Existentialism and Old-Age Vulnerability,’ in K. Aho, M. Altman, H. Pedersen (eds.) *The Routledge Handbook of Contemporary Existentialism* London, Routledge, 2024, pp. 405–415.
3. Fredrik Svenaeus, ‘Heidegger’s Philosophy of Technology and the Perils of Medicalization,’ K. Aho (ed.) *Existential Medicine: Essays on Health and Illness*, London, Rowman & Littlefield, 2018, 131–144; Fredrik Svenaeus, ‘The Phenomenology of Objectification in and through Medical Practice and Technological Development,’ *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 48, 2023, pp. 141–150.

in healthcare,<sup>4</sup> and helped pioneer the emerging field of phenomenological bioethics.<sup>5</sup> Drawing on the theoretical resources of phenomenology, existentialism, hermeneutics, and post-structuralism and offering novel appropriations of major figures in the continental tradition like Husserl, Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty, Beauvoir, and Sartre, as well as lesser-known players in German phenomenology such as Max Scheler and Edith Stein, he has, with his signature rigor and clarity, laid the conceptual groundwork for a generation of scholars concerned with giving voice to, and making sense of, the human struggle with illness, loss, disability, and death.

Svenaesus is well-known for his interpretation of illness as an experience of ‘unhomelike being-in-the-world,’ where intra-worldly things that were previously experienced as meaningful, intimate, and familiar, notably one’s own body, begin to reveal themselves as alien, strange, uncanny.<sup>6</sup> For Svenaesus, unhomelike being-in-the-world suggests that meaning-structures that constitute our self-understanding, sense of embodiment, and tacit competence with the life-world are disrupted or break apart such that we become multiply estranged. And he makes it clear that because our lives are already bound up in a context of shared meanings, the unhomelike character of illness isn’t defined by the dualisms of ‘psychic’ vs. ‘somatic,’ or even that of ‘self’ and ‘other.’ Theoretically, and sometimes experientially—due to the disruptive power of illness—these

4. Fredrik Svenaesus, ‘A Defense of the Phenomenological Account of Health and Illness,’ op. cit.; Svenaesus, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*, op. cit.

5. Fredrik Svenaesus, ‘The Phenomenology of Suffering in Medicine and Bioethics,’ *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 35/6, 2014, pp. 407–420; Svenaesus, *Phenomenological Bioethics: Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*, London, UK, Routledge, 2018.

6. Fredrik Svenaesus, ‘*Das Unheimliche*: Towards a Phenomenology of Illness,’ *Medicine, Healthcare, and Philosophy*, vol. 3, 2000, pp. 3–16; Svenaesus, ‘Illness as Unhomelike Being-in-the-World,’ op. cit.

dualisms may present themselves as unbridgeable *chasms*. But actually, they are *chiasms*, to use Merleau-Ponty's word; that is, mind-body, self-world, are thoroughly intertwined such that illness can pervade the entirety of our being-in-the-world.<sup>7</sup>

However, in this paper we want to place our attention not on the anxiety, alienation, and confusion that emerges when the meaning-structures of our lives collapse in illness. Much has been written on the topic from a phenomenological perspective.<sup>8</sup> We're interested, rather, in expanding on previous work of ours to explore what might be edifying, valuable, or even 'en-joyable' in the experience of unhomelike being-in-the-world.<sup>9</sup> Here we employ the hyphen to call attention to the etymology of the word 'enjoy' (from the old French *enjoir*) which refers to the active making and gifting of joy. We suggest multiple ways in which individuals may create or discover new modes of life-enrichment that emerge from their encounter with illness.

7. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans. A. Lingis. Evanston, IL, Northwestern University Press, 1968, 130–155.

8. See Kevin Aho, *One Beat More: Existentialism and the Gift of Mortality*, Cambridge, UK, Polity, 2022; James Aho and Kevin. Aho, *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness*, Lanham, MD, Lexington Books, 2008; Havi Carel, *Illness: The Cry of the Flesh*, Routledge, 2018; Havi Carel & Rachel Cooper (eds.) *Health, Illness, and Disease: Philosophical Essays*, London, Routledge, 2015; Thomas Fuchs, 'The Uncanny as Atmosphere,' in Gianni Francesetti & Tonino Griffero (eds.) *Psychopathology and Atmospheres: Neither Inside nor Outside*, Cambridge, UK, Cambridge Scholars Press, 2019, pp. 101–118; Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990; Drew Leder, *The Distressed Body: Rethinking Illness, Imprisonment, and Healing*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2016; Drew Leder, *The Healing Body: Creative Responses to Aging, Illness, and Affliction*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2024; Jenny Slatman, *Our Strange Body: Philosophical Reflections on Identity and Medical Interventions*, Amsterdam, the Netherlands, Amsterdam University Press, 2011; Kay Toombs, 'The Lived Experience of Disability,' *Human Studies*, vol. 18, no. 1, 1995, pp. 9–25; Kristin Zeiler and Lisa Käll (eds.) *Feminist Phenomenology of Medicine*, Albany, NY, State University of New York Press, 2015.

9. Drew Leder and Kevin Aho, Transformation Healing: The Phenomenology of Fulfillment in the Face of Adversity, *Medical Humanities* vol. 51, 2025, pp. 59–66.

But first, as philosophers who both live with chronic illness and are familiar with its world-shattering effects, we do not wish to minimize the social, physical, psychological, and existential pain that accompanies serious afflictions. No one struggling with a grave health condition should be ‘bright-sided’ where friends, family, and healthcare professionals dismiss their struggles telling the sick person to stay ‘positive,’ ‘look on the bright side,’ or ‘make the best of it.’<sup>10</sup> This can truncate appropriate anger, anxiety, and grief, and place pressure on the sick person to be the idealized patient, which may only compound feelings of failure.

Indeed, there is a curious tendency even in the existential and phenomenological tradition to bright-side suffering by romanticizing it, wherein suffering becomes a mark of authenticity or creative depth. We see this trope throughout Nietzsche’s corpus in oft-quoted maxims like ‘What does not kill me makes me stronger;’<sup>11</sup> in Rilke’s famous words to a grieving friend whose brother had just committed suicide, ‘I want you to encourage your pain so that you will completely experience it in all its fullness, because as the experience of a new intensity it is a *great* life experience;’<sup>12</sup> or in Heidegger’s claim that the death-anxiety can bring with it an ‘unshakeable joy’ by freeing us from the conformist shallows of the ‘They.’<sup>15</sup>

We want to make it clear that this is a perilous path to follow. Struggling with illness does not necessarily free us from self-

10. Barbara Ehrenreich, *Bright-Sided: How Positive Thinking is Undermining America*, New York, Picador, 2009.

11. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. R. J. Hollingdale. New York, Penguin Books, 1990, 53.

12. Rainer Maria Rilke, *The Dark Interval: Letters on Loss, Grief, and Transformation*, trans. U. Bear. New York, Modern Library, 2018, p.15.

15. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York, HarperCollins, 1962, 510.

deception or make us deeper and more creative. It can be a cruel experience, one that is filled with pain and grief and bereft of any underlying meaning or significance. In his essay, 'Useless Suffering,' Levinas goes so far as to suggest that 'the least one can say about suffering is that, in its own phenomenality, intrinsically, it is useless; "for nothing."'14

However, we disagree with such a categorical statement. Drawing on contemporary pathographies we forward the possibility that the suffering that accompanies illness is not necessarily intrinsically 'useless' or 'for nothing.' Unhomelike being-in-the-world can indeed gift us with a form of what we call elsewhere 'transformational healing.'15 Cognate with the word 'whole,' this *healing* that has little to do with successful medical treatment but can emerge as gifted from the illness experience itself. These overlapping gifts can include, among others, a deepened capacity for *vulnerability*, an enhanced sense of *intimacy*, an appreciation for *slowing down* or *being still*, and an experience of *gratitude* for what before may have been taken for granted. We suggest these gifts emerge with the ill person's tacit or explicit commitment to creatively working with and through the challenges they face.

The result is what we might term a new 'home away from home.' That is, one is not simply undoing the 'unhomelike' dislocations of illness in order to return to one's previous mode of everydayness; rather one has moved to something of a new home, a more capacious mode of being-in-the world. It is often said of people encountering setbacks that they are 'sadder, but wiser' as a result. But in taking up the notion of 'en-joying' illness, we recognize there are also cases

14. Emmanuel Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, trans. M. Smith and B. Harshav. New York, Columbia University Press, 1998, p. 95.

15. Leder and Aho, *Transformational Healing*, op. cit.

of ‘happier and wiser’ individuals, educated by their experiences of adversity.

#### VULNERABILITY

Often, in the relatively heedless state of ‘good health,’ where strength, energy, and capability are taken for granted, our place in the world seems stable, protected. This is not something we thematize any more the fish does the water in which it swims. We tacitly assume that each day we will arise from bed, resume our professional and social routine, experience the normal challenges of fatigue or hunger, but otherwise dwell in a reliable body. We might call this an unthematized sense of ‘invulnerability,’ that is protection against harm.

But then comes a shock. Sometimes it is sudden—for example, a slip on the ice tears through ligaments and will entail a solid year of pain, limitation, and rehabilitative work. Sometimes the onset of a chronic illness is slower, gradual, like a thief creeping in the night, yet over and over again, robbing more and more from us what we treasure. In either case we are ‘unhomed’—our body is newly found to be vulnerable, pervious to attack in a way we might have conceptually been aware of but had not yet experienced in its all its existential disruptiveness.

In this section, we will briefly examine ways in which this new-found *vulnerability* can yet be ‘en-joyed’ in modes personal, interpersonal, and even transpersonal. Depending upon one’s disposition, and the illness or injury involved, one of these dimensions may come to dominate healing. We will choose here a case that illustrates multiple ways whereby vulnerability proves life-enhancing, drawing on a popular, detailed, and scientifically informed pathography, *My Stroke of Insight* by Jill Bolte Taylor.

Dr. Taylor, a 37-year-old Harvard-trained neuroanatomist, experienced a wholly unexpected catastrophic stroke, the result of a left-side brain bleed caused by an arteriovenous malformation. This stroke affected her language centers, memory, cognition, affect, perception, and movement. In all it took eight years to rebuild such functions. Yet from the beginning, and somewhat unusually, she could be said to have *en-joyed* it. That is, the stroke initiated a sense of blissful release and presence as the right hemisphere of her brain gained prominence. We will turn to that but first focus on the more painful rehabilitation of her analytic left-brain functions, an example of personal resilience in the face of severe challenge.

The recovery of Taylor's movement, cognitive, and linguistic abilities involved a struggle that lasted years, involving multiple forms of painstaking practice assisted by her memory and imagery of previous capabilities. She writes:

*Recovery was a decision I had to make a million times a day. Was I willing to put forth the effort to try? Was I willing to momentarily leave my newly found ecstatic bliss to try to understand or reengage with something in the external world? Bottom line, was I willing to endure the agony of recovery?*<sup>16</sup>

In the face of her stroke-induced deficit and vulnerabilities, Taylor manifests a quality often termed “resilience.” This can be variably defined as the ‘capacity to withstand difficulties and setbacks,’ perhaps the result of a certain ‘toughness,’ or conversely, the ‘elasticity’ that allows one to be stretched to the limit and yet bounce back. Just as an object might have intrinsic structural properties such as toughness or elasticity, the vulnerability induced by bodily breakdown may help individuals discover these properties within

16. Jill Taylor, *My Stroke of Insight: A Brain Scientist's Personal Journey*, New York, Penguin Press, 2009, p. 110.

themselves, whether as already a part of their character, or provoked into existence by the very challenges of illness.

This resilience can take the form of an empowering self-reliance. We hear this for example, in Taylor's assertion that *'Recovery was a decision I had to make a million times a day.... was I willing to endure the agony of recovery?'*<sup>17</sup> Her answer was a resounding 'yes.' In the Jewish Bible, God is said to speak thusly to his people, *'I have set before you life and death, blessing and cursing: therefore choose life.'* For many with serious illness, acute vulnerability and peril gives rise to this kind of existential choice. Give up or fight on? The experience of actively *choosing life*, whether this means a battle for recovery, or the cherishing of our body as it is, can be a blessing enhancing the richness of one's days.

On another occasion, Taylor notes:

*The biggest lesson I learned that morning was that when it came to my rehabilitation, I was ultimately the one in control of the success or failure of those caring for me. It was my decision to show up or not. I chose to show up for those professionals who brought me energy by connecting with me, touching me gently and appropriately, making direct eye contact with me, and speaking to me calmly.*<sup>18</sup>

The passage begins by emphasizing self-reliance—*'I was ultimately the one in control.'* Yet, of what?—*'the success or failure of those caring for me...'* Just as physics has increasingly turned away from attributing properties to isolated objects, instead reconceptualizing these properties, even the objects themselves, to be localized manifestations of broader force-fields, so Taylor's quote highlights the import of our human interdependency. In this sense, resilience does not just arise from the strength of the 'I', but of the 'we' one

17. Ibid, p. 110

18. Ibid, p. 81

forms with others. It could be said to be a “field-property” forged out of human relations, not just the possession of an individual. Taylor connects with those who offer clinical expertise, but also gentle touch, direct eye contact, calm speech.

From even before the time of birth, our body came from, and is ever a part of, what Merleau-Ponty calls ‘intercorporeality,’ the shared ‘flesh of the world’ (*chair du monde*).<sup>19</sup> Taylor captures this psychological/somatic need for bonding and connection:

*Part of getting out of my own way meant that I needed to welcome support, love, and help from others....I needed people to come close and not be afraid of me. I desperately needed their kindness. I needed to be touched—stroke my arm, hold my hand, or gently wipe my face if I’m drooling.*<sup>20</sup>

Stroke-induced vulnerability, in addition to being Taylor’s gateway to strengthened personal and interpersonal resilience, also leads to ‘transpersonal’ experiences. Taylor gives a poignant example arising from her ‘stroke of insight.’

*As the language centers in my left hemisphere grew increasingly silent and I became detached from the memories of my life, I was comforted by an expanding sense of grace. In this void of higher cognition and details pertaining to my normal life, my consciousness soared into an all-knowingness, a “being at one” with the universe, if you will. In a compelling sort of way, it felt like the good road home and I liked it.*<sup>21</sup>

Drawing on her neuroanatomical training, Taylor attributes this pivot to the newfound primacy of right-brain-hemisphere-mediated insights:

19. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, op. cit., pp. 141, 144

20. Taylor, *My Stroke of Insight*, op. cit., pp. 119–120.

21. *Ibid.*, p. 41

*My right mind is open to the eternal flow whereby I exist at one with the universe. It is the seat of my divine mind, the knower, the wise woman, and the observer. It is my intuition and higher consciousness.<sup>22</sup>*

Dr. Taylor's experience, triggered by a catastrophic stroke, is no doubt unusual, hardly a generalizable template. Yet it is true that for many individuals bodily breakdown can trigger a sense of connection to ultimate meaning(s) and/or universal energies, whether conceived of as natural or supernatural, if only because one has to 'uplevel' consciousness to deal with what otherwise is so overwhelming.

Many experience a relation to a personal God whose presence provides meaning, support, and strength. 'There are no atheists in a foxhole' it is said, and while clearly untrue, this does speak to a feeling that one's 'spiritual life' becomes more urgent, one's prayers more sincere, in the face of painful, perhaps life-threatening, trials. These may be matched by a sense of divine comfort, or simply 'the serenity to accept what I cannot change.'

This sense of a transcendent connection need not be mediated by a personalized deity. For example, perhaps coincidentally both authors of this paper, in the face of bodily challenges beyond their control, have turned to Chinese *qigong* as a healing modality. *Qigong*, which can be used as a martial art or a form of meditation in movement, is also used in China and throughout the world for disease prevention, treatment, and life-elongation. *Qi* (or *ch'i*), in Chinese cosmology and medicine, is considered a form of mental/material energy that we share with all things. As the neo-Confucian philosopher Wang Yang-ming writes: 'Wind, rain, dew, thunder, sun and moon, stars, animals and plants, mountains and rivers, earth and stones are essentially of one body with man ... Since they

share the same material force [ch'i] they enter into one another.<sup>23</sup> One co-author (Drew Leder) found that a *qigong* breathing method allowed him to access the healing energy of the stabilizing earth, the fluidity of a nearby stream, the openness of the sky, the vibrant warmth of the sun, in order to help heal a peripheral neuropathy so severe it was on the verge of sending him for a third surgery. To his surprise, the pain relief from this form of *qigong* was strong, rapid, and lasting.<sup>24</sup> The other co-author (Kevin Aho) found similar benefits from *qigong* breathing in calming the distressing and painful mouth, jaw, and tongue spasms that accompany his own neurological affliction, oromandibular dystonia.<sup>25</sup>

This is not to say that experiences of inspired healing are necessarily the norm. Many may turn to ‘holistic’ or ‘spiritual’ methods only to feel disappointed, perhaps disillusioned, by the lack of any relief. Yet it is also true that this is one route through which many can be said to *en-joy* serious illness: intense *vulnerability* opens the need for, and then experience of, some greater source of meaning and connection than had typified ordinary life.

#### INTIMACY

One of the core insights that emerges out of the tradition of existential phenomenology is the recognition that our everyday lives are generally lived on autopilot, wherein we are absorbed and drift along in the public rhythms of existence and lose sight of what was previously discussed: our deeply intersubjective and intercorporeal

23. Wang Yang-ming, “Inquiry on the Great Learning,” in S-T. Chan (ed.) *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963, p. 222.

24. Leder, *The Healing Body*, op. cit., pp. 201–209.

25. Kevin Aho, “The Body Which is Not Mine: Shame, Invalidation, and the Vulnerabilities of Functional Neurological Disorder,” T. Fuchs, C. Tewes, G. Melichar (eds.), *The Emotions: Phenomenology, Psychopathology, Psychotherapy*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, forthcoming.

nature. In this state we generally take our relations with others for granted. Heidegger refers to this as a ‘deficient’ or ‘indifferent’ mode of concern for others, where we are simply ‘passing one another by not “mattering” to one another.’<sup>26</sup> Heidegger’s use of the word ‘mattering’ (*angehen*) is significant here, conveying the sense of how others could be of deep concern to us in our lives. But in the harried flow of everydayness, even those that are dearest to us often reveal themselves as *not mattering*.

However, a recurring theme in illness narratives is the way illness shakes the sufferer out of this indifference, awakening us to what genuinely matters, disclosing our fundamental interdependence, and our capacity for love, compassion, and tenderness. In a philosophical memoir documenting a massive heart attack he had in his late 40s, Aho describes this experience of transformation while lying in a state of precarity in the hospital.

*In this condition of being laid open and defenseless, it was not just fear that overwhelmed me, but love and compassion. I had a strong urge to call my two brothers immediately after my surgery to tell them how much I cared about them and how thankful I was to have them in my life. My [longtime] girlfriend became my fiancée in the intensive care unit. I felt as if I were seeing her for the first time with fresh eyes, as the beautiful, courageous, and tender being that she is. My parents, whom I spoke to every night in the hospital revealed themselves in all of their generosity and devotion. The people in my life I ordinary took for granted became luminous and fragile. And this extended beyond my friends and family... The masks came off and I sensed how defenseless and dependent we all are, and this made me love even more.*<sup>27</sup>

Accessing this reservoir of intimacy through illness can have a flip side when health returns. Recovery often entails being pulled

26. Heidegger, *Being and Time*, op. cit., p. 121.

27. Aho, *One Beat More*, op. cit., pp. 97–98.

back into the rhythms of indifference, of others *not mattering* once again. Heidegger refers to this as a form of ‘temptation’ (*Versuchung*), a condition where we flee from our own vulnerability and turn toward the tranquilizing comforts of everydayness. We are ‘sedated’ (*beruhigt*) by its routines and the illusions of predictability and security they create. Indeed, as Aho’s condition improved in the weeks and months that followed, he began to miss the feeling of intimacy, of being wholly present with others, that emerged spontaneously in the wake of the heart attack.

Yet, illness reminds us of the fragile state we all share, of the inescapable givens of loss, disability, and death that are structural to human existence. But it also allows us to momentarily reach across the terrible abyss, to touch the other and say: ‘I am with you.’<sup>28</sup> As Taylor writes, in words quoted above, “*I needed people to come close and not be afraid of me. I desperately needed their kindness*”. These moments require a slowing down for all concerned, a stepping off the treadmill of everydayness, which points to another aspect of *en-joyment* in illness.

#### BEING STILL

In their book *The Wellness Syndrome*, Carl Cederström and André Spicer describe becoming sick as a form of transgression in a culture that prioritizes busy-ness, profit, and productivity. They cite a passage from Karl Ove Knausgaard’s six-volume autobiographical novel *My Struggle*, where Karl Ove is recovering from an incapacitating illness.

*At the time I was so ill I couldn’t move. I lay in the sofa all day, saw ten minutes of the first Jason Bourne film, slept for a bit, threw up intermittently, and even though my whole body ached and basically it was*

28. Ibid

*absolutely unbearable, I still enjoyed every second. However much [my body] burned and stung and ached, the pleasure at being able to lie in total peace was greater.*<sup>29</sup>

Although *The Wellness Syndrome* offers a broader critique of neo-liberal capitalism and the cult of productivity, here Cedertström and Spicer are describing how illness can serve as a socially permissible release from these demands. ‘It is only when the body goes on strike,’ they write, ‘that we are allowed to leave the workplace or not visit the gym... Sickness allows us to clock off, at least for the moment.’<sup>30</sup> But clocking off and being still in illness is not easy. As the French philosopher and proto-existentialist Blaise Pascal explains in his *Pensées (Thoughts)*, one of the signature features of our wretched state is our need to distract ourselves from our own existence and the ‘nullity, loneliness, inadequacy, dependence, helplessness, and emptiness’ that accompanies it.<sup>31</sup> For ‘distraction,’ Pascal is using the Latin *divertere*, which means to ‘turn aside,’ ‘turn away from,’ or ‘turn against.’ And it is our own selves that we are turning away from and against in our restless distraction. This is why he suggests that one of the hardest things for a person to do is ‘to sit quietly in a room alone’.<sup>32</sup>

Here Pascal is making the startling claim that we don’t really want peace and tranquility in our lives. We are afraid of them because they force us to confront ourselves. ‘Man finds nothing so intolerable,’ he writes, ‘as to be in a state of complete rest, without passions, without occupation, without diversion, without effort.’<sup>33</sup>

29. Carl Cederström and André Spicer, *The Wellness Syndrome*, Cambridge, UK, Polity, 2015, pp. 117–118.

30. *Ibid.*, p. 120

31. Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A. Krailsheimer, New York, Penguin Classics, 1966, p. 208.

32. *Ibid.*, pp. 39–40.

33. *Ibid.*, p. 208.

So while it is true that illness may release us from the frenzied world of work, it takes courage to get out of the ‘having,’ ‘making,’ and ‘doing’ mode and integrate stillness into our lives. Yet if we can, illness might be viewed as a liberation and rebirth rather than just a sign of physical diminishment. Illness forces us to slow down, and this not only allows us time to luxuriate on the couch watching Jason Bourne films as Karl Ove does, but also creates an opening to witness the fleeting and poignant beauty of ordinary things.

Quadriplegic Robert Murphy describes this experience of freedom in stillness in the following way.

*Enswathed in a warm electric blanket, settled into a microenvironment consisting of one’s essentials. It is a breach of communication with the toils of social ties and obligations, a retreat into a private cerebral world... In such deep quietude, one finds a perverse freedom.*<sup>54</sup>

Of course, *en-joying* stillness in this way is difficult for most modern workers, especially for those without a relational support system or living in countries lacking a strong social safety net. The United States, for example, has no federal requirement for paid sick leave or mandated paid vacation time. These decisions are left largely to the discretion of employers, with the result that 31 percent of Americans get no paid vacation time at all. And many more are failing to take sick days for fear of losing their jobs. Indeed, in a 2023 Pew Research Poll, 46% of U.S. workers who receive paid time off from their employer—whether for vacation, doctor’s appointments, or illnesses—reported that they take far less time off than they are offered.<sup>55</sup> A recent study in Britain showed that 74% of workers turn

54. Robert Murphy, *The Body Silent*, New York, W. W. Norton, 1990, pp. 193–194.

55. Shradha Dinesh & Kim Parker, ‘More than 4 in 10 U.S. Workers don’t take all their paid time off.’ *Pew Research Center*, August 10, 2023.

up for work even when they are sick. According to the study's title, 'British workers are far too busy to be sick.'<sup>56</sup>

This was not always the case. In medieval Europe, for instance, holidays, even for peasants, took up almost one-third of the year in England and five months of the year in Spain. The workday may have been long, but it was quite casual and relaxed when compared to the monitored, clock-consciousness of the modern factory or office.<sup>57</sup> Indeed, there was no clear distinction between work and leisure as there is today. Both were woven into a rhythmic continuum of shared experiences, rooted in seasonal time, and the close-knit norms of the rural lifeworld. Work, as it was then understood, was already regulated by stillness. Life may have been short in the medieval world, but it was free from the toxic conceptions of busy-ness and productivity, where taking time off from work, even when sick, has become something of a taboo.<sup>58</sup> It was a time when the holiday ('holy-day') played a meaningful role in everyday life, whether in the form of seasonal festivals celebrating a bountiful harvest, the public performance of Sophocles' tragedies in the Greek amphitheater, or the Catholic Eucharist that gives thanks to divine mystery.

Such events stand outside the horizon of the work-world, freeing us from what Heidegger calls the 'dull and gloom of everyday [busy-ness]' and opening a space of stillness where we can be reacquainted with the primordial mood of 'wonder' (*Staunen*).<sup>59</sup> For Heidegger,

36. Cederström and Spicer, *The Wellness Syndrome*, op. cit., p. 119.

37. Thomas Anderson, 'Technology and the Decline of Leisure,' *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* vol. 70, 1997, p. 1.

38. See Charles Guignon and Kevin Aho, 'Phenomenological Reflections on Work and Leisure in America,' M. Haney and D. Kline (eds.) *The Value of Time and Leisure in the World of Work*, Lanham, MD, Lexington Books, 2010, pp. 25–38.

39. Martin Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans. K. Hoeller, New York, Humanities Press, 2000, p. 126.

wonder does not emerge from being distracted or diverted from the usual. Rather, 'wonder sets us before the usual itself precisely as what is the most unusual.' It is a mood of stillness, one that 'displaces us before and into the unusualness of everything in its usualness,' where the most ordinary claim that '*beings are*' is now experienced as holy, wondrous.<sup>40</sup>

All this reflection suggests that illness may take on even more positive meaning in contemporary times, as one privileged realm (if one dares to enter into it) where the pace of life can slow, allowing contemplative and sensory awareness to reawaken wonder. A patient with kidney failure, Kathy, describes such an experience: '*I am now infatuated with life,*' she writes. '*Look at the beauty of the sky! It's gorgeously blue! I go into the garden and every flower takes on such fabulous colors that I am dazzled by their beauty.*' It was only after being stilled by illness that Kathy experienced '*the real joy of living.*'<sup>41</sup> We might even coin a new term to capture this experience: *St/illness*. In such a way, the seriously ill, as well as wise elders who have aged beyond the demands of productivity, and into the rewards of slowing down and silent witnessing, can serve as teachers for society at large.

#### GRATITUDE

Description of illness-induced joy, like that of Kathy quoted above, leads us to the final modality we discuss, that of *gratitude*. Gratitude can be a natural result or correlate of the gifts that can arise from vulnerability, intimacy, and stillness. For example, our acute vulnerability may make us more aware of the preciousness of our

40. Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1994, p. 150

41. I. Yalom, *Existential Psychotherapy*, New York, Basic Books, 1980, p. 38.

time on earth, the kindness of family and friends, the clinical skill and even warmth extended by health-care professionals. The other day, the upbeat spirit of a phlebotomist drawing my blood to keep track of a low-level form of prostate cancer was one of the high points of my (Leder's) day. 'You have such beautiful veins,' she said, with a chuckle, 'I just want to take more and more of your blood!' I left feeling cheered up and grateful. Though our medical system can be pressurized, monetized, dehumanized, for all concerned, there are many health-care workers who embody care, which itself is healing. Then too, the efficacy of modern medicine in ameliorating symptoms and elongating the lifespan may make us thankful we live in such a time.

These are *specific* foci of gratitude, yet as such they may be prone to reversal. When a new medication proves unsuccessful or laden with side-effects; when an insurance company will no longer pay for a treatment; when one is switched by 'the system' from a preferred clinician to a different person one distrusts; when the symptoms of a progressive illness worsen; any grateful 'enjoyment' may dissolve.

Yet some ill persons experience what one might call *non-specific* gratitude. This constitutes a kind of Heideggerian 'mood' or form of 'attunement'. Rather than being focused on a specific correlate (for example, the kindness of my phlebotomist), a 'mood' is a more global and diffuse feeling-state that discloses the world to us according to its valence. It is, in Heidegger's words, 'like an atmosphere in which we immerse ourselves in each case and which then attunes us through and through.'<sup>42</sup>

When walking a forest path while in an anxious mood, the very rustling of trees, or the approach of a stranger, may carry a sense of ominous peril. In a depressed mood even a bright sunny day, an open sky, may feel empty, inaccessible, somehow mocking and intensifying one's inner sadness. By inducing such moods of anxiety or depression, illness can globalize beyond a body-part, even a psychological state, until it bleeds throughout the entire life world.

Yet for some, the dislocations induced by illness ultimately yields *gratitude* as a dominant mood. Many philosophers and spiritual traditions address the way adversity can awaken us to states of appreciation. Siddhartha Gautama was said to begin his journey to Buddhahood upon seeing a sick man, old man and corpse. Buddhist mindfulness includes a joyful awareness of impermanence—as illustrated in the Japanese festival of cherry blossoms celebrated for their transient beauty. Stoicism and Christianity counsel '*memento mori*,' remembering our mortality that we may orient and enrich our lives. We find this notion as well in Heidegger's 'being-unto-death' whereby an awareness of finitude awakens us to existential authenticity.

Illness can thus, by intensifying one's relation to time, life-priorities, other people, spirituality, give rise to a mood of gratitude that may not be dislodged even by 'the worst thing that could happen.' We see this in the anonymous words of someone suffering from a debilitating functional neurological disorder:

*My illness brought me agony and despair, long nights in the hospital, the feeling of being wrenched from my body like a passenger through a windshield. But then, too: the warm dusks that linger for hours in the summer, the otherworldly frog chorus in the distance, the burst of strawberries like fireworks on the tongue. Maybe I've lost control of my*

*body somewhat. Let me ask you: should I be ungrateful? Every moment I'm living, every flavor and texture and heartbeat and hum, every kiss and homecoming, every night in the arms of the one I love—all of it I receive through this... If that's not magic you tell me what is.*<sup>43</sup>

The grateful spirit of this neurology patient is also present in the most famous neurologist/author of recent times, Oliver Sacks, when, again, the worst thing happened—a rare tumor of the eye, an ocular melanoma, was removed, leaving him blind in that eye but likely protected from malignant metastasis—until it turned out it didn't. Years later he discovered his liver was shot through with cancer, his time on earth limited. Yet, he writes,

*I cannot pretend I am without fear. But my predominant feeling is one of gratitude. I have love and been loved; I have been given much and I have given something in return; I have read and traveled and thought and written. I have had intercourse with the world. Above all, I have been a sentient being, a thinking animal, on this beautiful planet, and that in itself has been an enormous privilege and adventure.*<sup>44</sup>

One should never insensitively tell an individual to be grateful for their illness—this cannot be forced on another but must arise organically from within. Yet it is true that some eventually come to view their worst curse as also a blessing. In his memoir, *The Blessing*, American poet Gregory Orr reflects on the world-shattering trauma he endures after accidentally killing his eight-year-old brother Peter in a hunting accident. His meditations are relevant to those suffering the trauma of bodily breakdown. Though his experience brings much agony, he also comes to feel it as a *blessing*, a word with multiple meanings that he explores. From the French *blessé* it

43. FND Portal, 'Cadenza of Fractured Consciousness: A Personal History of the World's Most Misunderstood Illness,' *FND Portal* <https://fndportal.org/2025/06/07/cadenza-for-fractured-consciousness-now-translated-into-french/>

30 44. Oliver Sacks, *Gratitude*, New York, Knopf, 2015, p. 20.

means ‘to wound’ or ‘inflict serious injury,’ but in English ‘to bless’ has come to mean ‘consecrate,’ or ‘pronounce holy.’ In Orr’s case he finds holiness, a sense of wholeness and healing, particularly in his discovery of art, poetry, and literature, which proves salvific relative to his trauma.

But Orr also points to a third, darker meaning of ‘blessing’ deriving from the Old English *bletsian* which means ‘to sprinkle with blood,’ as in religious sacrifice. He struggles to make sense of these intersecting meanings ‘to wound, to confer spiritual power, to sprinkle with blood.’ But Orr misses the fact that the meaning is already there in the words. *Bletsian*, with roots in the Proto-Germanic word *blōdisōn* (‘to sprinkle with blood,’), is related to another Proto-Germanic word *blōdiz* which means ‘to blossom, flower, or flourish.’<sup>45</sup> For Orr the wound that caused so much suffering is also a complex gift, a blessing that opened him to transformational healing and an overwhelming sense of gratitude. “*It’s joy I’m feeling... It’s my body’s primal response to the enormity of the gift it has been given—a whole life! A whole life was there, waiting for me...*”<sup>46</sup>

For those confronting a serious, perhaps even fatal illness like Sacks, this sense of gratitude can become a predominate mood, and a mode of *en-joyment*. As noted in a Buddhist-inflected text, ‘Developing gratitude is for some people a turning point in their practice of awakening joy...With practice the grateful heart increasingly sees the goodness and wonder around us.’<sup>47</sup> It is said to act like a flashlight, not changing the outer world, but illuminating what

45. See James Mallory and Douglas Adams (eds.) ‘Flower’, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Chicago, IL, Dearborn Publishers, 1997, p. 2007.

46. Gregory Orr, *The Blessing*, Minneapolis, MN, Milkweed Editions, 2019, p. 219

47. James Baraz and Shoshana Alexander, *Awakening Joy: 10 Steps to Happiness*, Berkeley, CA, Parallax, 2012, p. 62.

was already present yet overlooked.<sup>48</sup> For some, illness thus serves to light up life with new clarity and colors.

CONCLUSIONS: DISCOVERY VS. RECOVERY

We have examined a number of intertwining ways in which individuals beset by physical disruptions nonetheless find ways to enjoy them; that is, uncover within them enriching elements. Sometimes this is an active process; persons labor to make meaning, peace, relationships, even in the most aversive circumstances. In other cases, it might seem more accurate to say ‘joy finds you.’ Passivity and receptiveness, what in Chinese terms would be called *yin* energy, is paramount rather than *yang* assertion. Perhaps it is surrendering into suffering and stillness that mysteriously opens the door to peace or insight. Perhaps it is the kindness of a neighbor; the discovery that one’s trip to the underworld confers a gift that one can pass on to others; or simply a sense of unmerited grace. Whatever way it arrives, the result is a certain kind of joy.

We have examined four variations on this theme: the emergence of *vulnerability*, *intimacy*, *stillness*, and *gratitude*. This list of gifts is not meant to be exhaustive, but suggestive of a larger exploration of these and other forms. Moreover, though we have focused on illness, much of what was said can be applicable to other serious life-setbacks; recovery from psychological trauma, forced emigration, loss of a job, the challenges of later-stage aging, and so on. Of course, these different life-setbacks would also alter certain elements of the analysis, yet commonalities may still emerge.

We have attempted to balance first-person emphasis on individual experience with social-structural considerations. One is able to be ‘grateful’ for a life well-lived, even towards its end, or the kind-

ness of friends and caregivers, the rightness that this is the time to let go—but not if one had always dwelt in deprivation, was homeless or isolated, or not receiving adequate medical care. A quality life and healthcare support system are essential to assist the possibility of en-joying illness; but so too the spirit of the individual, who may surprisingly surmount seemingly overwhelming obstacles.

All this suggests that Sveneaus' pioneering analysis of serious illness as 'unhomelike being-in-the-world' need not be the end of the story; he too recognizes this. As mentioned previously, this 'un-homeing' may inaugurate a movement into what might be called a 'home-away-from-home.' Unless there is full recovery one no longer quite returns to the previous everyday world. One's sense of invulnerability has been stripped away; one may feel guided by new insights or priorities, a bit different from others, or from one's previous self. And yet one can come to feel *at-home* in this new self and reality, finding it even more commodious than where one had previously dwelled.

This not only suggests a contrast to the phenomenological analysis of illness as simply and ever 'unhomelike,' but to the medical model of 'recovery' from illness. 'Recovery,' from ancient Latin and medieval French roots, suggests a return (*'re'*) to a previous sense of protection from harm (*'covrir'*), that is, a remediation, a regaining of health. This is the clinical gold standard of successful treatment; a phenomenological equivalent would be a successful return to previous 'homelike' being.

The adverbial 'from' in the phrase *recovery from* is also worth noting; it suggests the ideal to be a movement away from illness. But while this model is appealing when applicable, it often is not in the case for chronic illnesses. One must live *with* them, not *from* them. This can also be true of more acute and resolvable episodes—a sud-

den heart attack, or severe ligament tear—insofar as they still leave an existential mark such that one now dwells in a ‘home-away-from home,’ more aware of vulnerability, but also its associated gifts.

In place of the *recovery* model of illness-resolution, whether medical or existential, we thus propose a *discovery* model—one that may be important for philosophers, clinicians, and patients alike to recognize. Derived from Latin and medieval French, ‘dis’ is a prefix of reversal, and ‘covrir’ now has the meaning of a protective cover that can also conceal. Hence, to “discover,” means to bring something unconcealed into the light—this is reminiscent of Heidegger’s etymology of the Greek word for truth, *alétheia*, as derived from roots meaning ‘unconcealment.’<sup>49</sup> The experience of ‘truth,’ for Heidegger, is not first and foremost the propositional correspondence between word and object, but a more primordial experience whereby something that was hidden is revealed.

Illness, we contend, can have this effect for. It dis-covers, dis-closes, dimensions of a rich life that had been covered over in our everyday routines. The emotional corollary is something akin to joy. To simply *recover-from* illness, a valid goal in many medical situations, should not displace the further possibility; that one may also *discover-through* illness such things as vulnerability, intimacy, stillness, gratitude, all treasures that have been concealed by our superficial everydayness. Those who do make such discoveries not only find their own lives enriched but may serve as teachers for the rest of us, encouraging us to slow down and learn to be more present and appreciative.

# The Joy of Health:

## A Phenomenological Exploration of Illness

PATRICK SENIUK

The phenomenological experience of illness is unique for the way in which it shows up our relationship to the world. In everyday experience of health, we take for granted that we are indeed bound to our situatedness which is the basis of perceptual, bodily, and self-experience. However, when we fall ill, our experience of the world to which we are bound is significantly altered. This chapter contends that the experience of health–after illness–is one of joy, albeit, ephemeral and eventually taken for granted.

Illness modifies our situated experience of the world. In his classic text *The Psychology of the Sickbed*, Van den Berg characterizes illness by noting that “the horizon is narrowed to the edge of my bed,”<sup>1</sup> meaning that, rather than an experience where the world is dilated, it instead contracts. He goes on further to note how the experience of time is altered: “Future and past lose their outlines; I withdraw from both and I live in the confined present.”<sup>2</sup> Van den Berg draws attention to the way in which our experience of the body

1. Jan Hendrik Van den Berg, *The Psychology of the Sickbed*, (Pittsburgh, Dusquesne University Press, 1966), p. 27.

2. *Ibid.*, p. 28.

is normally “silent,” meaning it is taken for granted that it is through our body that we contact the world. Carel shares a similar sentiment noting that “illness is the loss of opportunities, possibilities, and openness. It is the closure of a previously open future.”<sup>3</sup> Subtle but basic actions that we normally take for granted are no longer available to us. Our sense of future possibilities, which in health, were open and endless, become seemingly impossible. Likewise, our tacit control over our bodies in health becomes explicit via uncontrollable symptoms that make us extremely aware of our body.

The focus of this chapter is to consider the way in which a return to health brings with it an experience of joy. Our possibilities return and our bodily experience once again dilates these possibilities. However, this joy is ephemeral, insofar as the joy of health becomes taken for granted once we resume our everyday way of being in the world. As Van den Berg notes, “the healthy person is allowed to *be* his body and he makes use of this right eagerly...The healthy person is so much his body that he usually forgets about it.”<sup>4</sup> Upon returning to health, there is a sense of joy of *regaining* a normal body comportment. There is a recognition of one’s vulnerability which translates into a joyful renewal of one’s “normal” life. That said, the experience of joy is transient and short-lived. Once the resumption of normal life begins, the joy of being healthy subsides as our body once again becomes a tacit, taken for granted, aspect of everyday experience.

#### THE EXPERIENCE OF ILLNESS

From a phenomenological perspective, the experience of illness is one of alienation, not only from oneself, but from others, and the

3. Havi Carel, *Phenomenology of Illness*, (Oxford, Oxford University Press, 2016), p. 68.

4. Van den Berg, *The Psychology of the Sickbed*, p. 66.

world. The transition from health to illness is characterized by a change to the way in which we comport ourselves in everyday life. Health, by contrast, is characterized by its ‘invisibility’, insofar as we generally come to appreciate the state of health only through its absence.

To be ill is to recognize that the world and others are no longer accessible in the way they are experienced in health. For instance, the horizon of possibilities contracts, and the world becomes alien:

I realize with a clarity that the horizon of my existence is narrowed. For the jacket there, the shirt and tie, belong to the outside world. I see myself descending the stairs, going to work, and receiving guests. Certainly I am that man, but at the same time I have ceased to be him. The clothes are completely familiar and very near, and yet they belong to a world which is no longer mine.<sup>5</sup>

Our perceptual and bodily embeddedness with the world becomes disjointed. What appears near to us feels absolutely out of reach. Rather than being our medium for contacting the world, the body becomes an obstacle which interrupts our seamless perceptual and bodily contact to the world. For instance, while the nature of illnesses and their effects vary, to be ill with influenza can mean that leaving one’s bed to go to the toilet can itself feel like an impossible task. Possibilities for action become disturbed given the salience of things in the world, and the world itself no longer “speaks” to the body as it does in states of health.

As I noted, illness elicits a sense of alienation from our everyday embeddedness in the world. As Leder writes, alienation is a polarized experience. Bodily experience comprises two poles by which alienation is expressed:

5. Van den Berg, *The Psychology of the Sickbed*, p. 51.

Health and illness can be taken as examples of the two complementary poles. Both exhibit an element of alienation from the body. In the case of health, the body is alien by virtue of its disappearance, as attention is primarily directed toward the world. With the onset of illness this gives way to dys-appearance. The body is no longer alien-as-forgotten, but precisely as remembered, a sharp and searing presence threatening the self. One is a mode of silence, the other a manner of speech, yet they are complementary and correlative phenomena.<sup>6</sup>

In health, the body is alien insofar as it is experienced as something hidden, that which is unreflective and taken for granted due to its relative silence. By contrast, in illness, the body is experientially pronounced, whether it is on account of involuntary or uncontrollable physical processes (i.e. vomiting, fever), or by virtue of painful feelings that may be localized or diffuse. This threat to the self, that Leder notes, constitutes an alienation or disruption to one's sense of self. This is particularly true if we consider that our experience of self is one that is constituted as a "style,"<sup>7</sup> whereby our perceptual, affective, and bodily habits, constitute a non-representational sense of who we are, all which is expressed through our embodied comportment toward the world.

Alienation from oneself in illness extends to our temporal experience of the world. Normally, the present subtends the future, which is always open to us through possibilities. What is possible to me is expressed via a temporal horizon. However, as Svenaeus rightly indicates,

the temporal structure of illness can be conceptualised as an alienation of past and future, whereby my past and future appear alien to me, compared with what was the case before the onset of illness. Illness

6. Drew Leder, *The Absent Body*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1990), p. 91

7. Patrick Seniuk, *Encountering Depression In-Depth: An existential-phenomenological approach to selfhood, depression, and psychiatric practice*, (Huddinge, Södertörns högskola, 2020).

ruptures my life, to the point that the past and the future appear in a new light—or perhaps a new darkness—in which they acquire a strange quality of being, simultaneously mine and yet no longer mine.<sup>8</sup>

Depending on the nature and severity of illness, one's orientation toward the future becomes interrupted. One's sense of self, particularly in protracted illness, may be one of estrangement. Practical possibilities no longer present themselves to me as open-ended. No longer is one a "capable body" but rather an incapable body. The most basic of tasks become obstacles, leading one to feel loss of agency which in health is otherwise taken for granted. The future is experienced as closed off insofar as the body becomes the locus of a present that offers no respite. Rather than being silent, the body is the pronounced feature of one's life, limiting one to what feels like a perpetual "now." The body in health is characterized by its silence, whereas in illness the body becomes the foreground of experience, its presence announcing itself without respite. In other words, the body which is normally experienced pre-reflectively becomes a burden, the awareness of which I cannot escape.

However, alienation in illness also extends to our relationship with others. Depending on the nature of a given illness, the way in which others respond to an ill person vary. Sickness manifests in way that are more obvious than others. While it is challenging to classify illness into categories of visible and invisible, it is arguably the case that the former tend to elicit more sympathy than the latter. For example, influenza typically presents itself with visible symptoms, ones that are normally expected to resolve themselves in a reasonably short period of time. Conversely, invisible illnesses (often chronic), such as depression or chronic fatigue syndrome, are

8. Fredrik Svenaeus, 'Illness as unhomelike being-in-the world: Heidegger and the philosophy of medicine', *Medicine, Healthcare, and Philosophy*, vol. 14, (2011), p. 339.

often less likely to elicit sympathy insofar as “most healthy people have only sketchy ideas about what it would be like to live with an illness or impairment. Without first- or second-hand acquaintance with the details, their view would probably be based on popular representations of illness and may be limited and anecdotal.”<sup>9</sup> Most people have at some point experienced influenza, infection, or other acute illnesses. Not everyone, however, has an experience of chronic illness. As a result, sympathy for another person’s experience of illness may be limited, due to the fact that the ability to identify with a particular illness is not possible given a lack of having experienced it themselves.

The alienation from others in illness is derived, in part, from an inability to share a horizon of possibilities. Of course, depending on the nature of the illness, diminished horizons may be a temporary experiential feature. Arguably, chronic illnesses are more apt to disturb intersubjective relationships, if only for the fact that returning to a state of health is potentially unpredictable or unforeseeable. With respect to acute illnesses, alienation from others is perhaps derivative of a basic inability to participate in a shared world, plans must be cancelled, time is largely spent in isolation, or one simply lacks the capacity to engage with others in a way that is typical in health. In this sense, horizons of possibility are temporarily diminished. By contrast, with chronic illness, horizons are diminished such that possibilities for shared interpersonal experience are affectively transformed. By this I mean that long-term illness not only alters our experience of the world, but that it also modifies our felt experience of ourselves and others. For example, it has been noted that a characteristic feature of depression is that both the depressed person and the people around them exhibit a reciprocal difficulty

in maintaining interpersonal connection.<sup>10</sup> The depressed person pulls away from interpersonal interactions, while the person engaging with someone depressed finds the gloomy and pessimistic demeanour difficult to deal with. There is a change to the affective register by which normal interpersonal relations unfold. In illness, chronic or acute, one's feelings that disclose the world have ceased to attune to the world's salience.

The nature of one's illness will determine the extent to which world significance is modified. In many acute illnesses, the impingement on intersubjective relations will generally return to normal once the illness has passed. But when the recovery from illness is indeterminate, "the natural way in which we engage in social interactions becomes cumbersome in illness, weighed down by unspoken doubts and discomfort, and the effort required for genuine communication becomes greater."<sup>11</sup> Carel's point, as I understand it, is that interpersonal alienation is the result of the ill person's tendency to recede from others and the world. When ill, pre-reflective experience is no longer the primary way of navigating the world: "the spontaneity that enables social relations to develop may be lost or damaged. In other words, the way that the physical and social environments intersect can make it even harder to negotiate while ill."<sup>12</sup> A characteristic of pre-reflective experience is precisely the capacity for spontaneous action and engagement with our world. But as Carel notes, illness imposes a reflective sense of restriction that in turn makes the ill person "think" about what her or she can or cannot do, what others might think.

10. Matthew Ratcliffe, *Experiences of Depression: A study in phenomenology*, (Oxford, Oxford University Press, 2015).

11. Carel, *Phenomenology of Illness*, p.77.

12. Carel, *Phenomenology of Illness*, p.77.

RETURN TO HEALTH AND THE JOY OF HEALTH

As I have stipulated, the transition from illness back to health is entirely dependent on the nature of one's illness. Having said that, though we may often trust that we will return to a state of health, there is no guarantee of health in the sense that it is the "normal" state. The various ways we may fall ill preclude certainty about regaining health. Yet on account of the above phenomenological description of illness, the ideal of health is desirable as embodied subjects who navigate the world *as bodies*. Arguably, persons who are ill would prefer not to be ill, meaning health is something desirable, whereby illness is understood as something that afflicts us without consent. In other words, illness is not a state that one would typically invite upon oneself. This does not imply that all people who are ill take steps, where possible, to be well. For instance, someone with diabetes may continue to follow a lifestyle that is injurious to his or her well-being. However, it is also the case that someone with diabetes may not be ill in the sense that it disrupts his or her life-world, at least for a certain period of time. But inevitably, poorly managed diagnoses such as diabetes will eventually succumb to symptoms that will make one ill.

With this in mind, I contend that a return to health elicits the feeling of joy, but more specifically a joy of health. Certainly, this does not preclude the possibility of experiencing joy in illness, though again, it is wholly dependent on the nature of the illness itself. Certainly, terminally ill patients can experience joy despite being ill, however, the joy is not in reference to health itself. My argument is that we come to appreciate health itself once it has been lost, and therefore the joy I reference is specifically oriented towards health. But before exploring this further, it is imperative to

Joy is not a straightforward feeling or emotion. It significantly overlaps with notions of happiness, bliss and elation. Likewise, it is temporally limited, meaning our experience of joy is typically one that is not sustained over time. This is one way to distinguish happiness from joy, particularly if happiness is understood as an assessment of one's life as a whole. Joy, then, is less related to the past and future, but more specifically an affective experience of the present. According to Summa's work on Husserl, "[His] remarks emphasize that joy involves fully participating in, acknowledging, and affirming the present moment. They also discuss the temporality of joy as an experience tied to the present moment."<sup>15</sup> In this way, joy reflects the immediacy of one's situatedness in the world, I or the way in which one finds oneself:

involves a state of positive affect, in which one experiences feelings of freedom, safety, and ease. Joy involves changes in visual perception (colors seem brighter), motor behavior (physical movements feel freer and easier, smiling happens involuntarily), and there are characteristic changes in cognition (thinking and attention are broadened and exercised in creative way).<sup>14</sup>

On this account, joy reflects a way in which one experiences oneself in the world, particularly with reference to being an embodied subject. By contrast, "bliss [or ecstasy] wipes you out, joy makes you more intensely you."<sup>15</sup> Joy, then, expresses the feeling of being wholly attuned, not just to oneself but to the world.

13. Michela Summa, 'An affect the shudders me: An approach to Husserl's phenomenology of joy', *Husserl Studies*, (2024), vol. 40, p. 265.

14. Matthew Kuan Johnson, 'Joy: a review of the literature and suggestions for future directions', *The Journal of Positive Psychology*, (2020), vol. 15, no. 1, p.6.

15. Herbert Dreyfus and Sean D. Kelly, *All things shinning: Reading the Western classics to find meaning in a secular age*, (New York, Free Press, 2011), p. 132.

If we recall the earlier discussion of the illness experience, as something that alienates us from self, other and world, it stands to reason that upon restoring health there is an experience of joy, whereby “[j]oy is what we feel, and as self-reflective beings know we feel, in situations, real or imaginary, in which what was lost is found; what was missed restored; what constrained is lifted; what we desire arrives; or what arrives satisfies a desire we hadn’t known we’d had.”<sup>16</sup> On this account, the joy of health is characterized by an appreciation for what was taken for granted, namely the experience of health. Joy of health reflects that due to our everyday, unreflective mode of being, being healthy is by design something that backgrounds our experience. When struck with illness, it foregrounds experience. The body is no longer silent but rather a source of frustration. Upon regaining health, the body and consequently one’s embodied sense of self return to the background. However, there is a sense in which health announces itself by virtue of a restoration in the foreground-background structure. I return to myself *in* health. This also means that the temporal orientation to the future, one’s sense of what is and what is not possible, is no longer experienced as alien. The past and the future, which emerge out of the present,<sup>17</sup> are once again mine.

The joy of health is expressed by as a return of what was lost. When sick in bed for a week with influenza, as Van den Berg writes, “[t]he world has shrunk to the size of my bedroom, or rather my bed. For even if I set foot on the floor it seems as if I am entering *terra incognita*. Going to the bathroom is an unfriendly, slightly unreal,

16. Adam Potkay, *The story of joy: From the Bible to late Romanticism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. vii.

17. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans Donald Landes (Abingdon: Taylor Francis, 2012 [1945]), p. 437.

excursion... Every move is a small conquest.”<sup>18</sup> The room may be dark because one becomes sensitive to the light, the air becomes stale, and noises may become unbearable. However, when health is regained, going outside, breathing fresh air, hearing the birds sing, become a joyful experience. Perhaps I no longer have an IV line in my arm, I can move freely in ways that was not possible when receiving anti-biotics. Things have returned to “normal,” whereby normal means my body and things in the world are no longer obstacles. The appetite returns, food becomes something enjoyable after it had been something repugnant, and the idea of interacting with others becomes pleasant.

Crucially, it is important to note that the joy of health is rather ephemeral. To be healthy again is akin to experiencing things anew. But from the phenomenological perspective, the joyful affectation will begin to fade. Once I return to the everydayness of life, a renewed sense of experience (perceptual, affective, bodily) inevitably becomes commonplace. By virtue of unreflective embodied existence, health too becomes, once again, taken for granted. Depending on the nature of the illness, while we can reflectively think about how bad the illness was, the experience itself becomes something “I suffered” but likewise something I cannot affectively “re-live” when healthy. I remember that I was ill, I can characterize it as the sickest I’ve ever been, yet with the passing of time, health envelopes us such that it is hard to imagine being unwell. Just as I noted about alienation from others in illness, even if we have experienced an illness and can sympathize with the sufferer, we can only recall that we too once suffered. The bodily sensations of illness are overshadowed by health. That the joy of health is ephemeral does not imply that it is deficient. It simply

18. Van den Berg, *Psychology of the sickbed*, p. 26–27.

reflects the phenomenal structure of embodiment by which we are unreflectively and habitually enmeshed with the world. Health is taken for granted largely because we *need* our bodies to be silent, to be invisible rather than pronounced.

#### CONCLUSION

Phenomenological analysis demonstrates that being ill is characterized as an experience of bodily alienation. The foreground-background structure that enables us to unreflectively make sense of the world is disrupted in such a way that habitual bodily comportment becomes diminished. In a sense, we not only feel estranged from the world, but also from ourselves and others. While the body is normally silent to us in our everyday life, in illness the body becomes obstacle-like. As a result, our temporal and spatial experience is modified in such a way that one's practical way of being-in-the-world is upended. This likewise underscores that health, wherein the body is silent, is often something that is taken for granted.

The transition from illness to health, however, makes possible what I call the joy of health. By virtue of losing health, its restoration elicits a temporary experience of joy. This affective experience returns us to ourselves, such that we recognize what we had lost. Even though this experience of joy is not sustained, since joy itself is not an enduring affect, we come to recognize that our body is the source of our situatedness in the world. It bestows us with the power to dilate our existence, to respond to the solicitation of the world that "speaks" to our perceptual, affective, and bodily dimensions of existence.

# Joyful Being-in-the-world

MATTHEW RATCLIFFE

## INTRODUCTION

The term ‘joy’ can refer to a variety of emotional experiences.<sup>1</sup> Sometimes, joy is an intentionally directed emotion with a specific object—we felt great joy in receiving the news of their recovery. In other instances, the object of our joy is less clearly defined. Take the joy of being alive. Even when elicited by something specific, this amounts to a way of experiencing one’s relationship with the world in general. Such joy can be experienced as revealing something of value or worth in life that is not always so evident to us. As these two examples also illustrate, joy sometimes involves responding to and evaluating something that has happened or been accomplished. And, on other occasions, it relates to our ongoing interaction with the world, sometimes our striving to achieve something.

So, it seems plausible that everyday talk of joy spans different kinds of emotional attitudes. These overlap to varying degrees with the likes of happiness, satisfaction, contentment, delight, wonder, jubilation, enjoyment, pleasure, relief, and gratitude. In some con-

1. For a survey of literature on joy in psychology and other disciplines, which identifies some different conceptions of joy, see Matthew Kuan Johnson, ‘Joy: A Review of the Literature and Suggestions for Future Directions’, *Journal of Positive Psychology* 15/1 (2020), 5–24.

texts of use, one or another of these terms will be interchangeable with joy.<sup>2</sup> Even where the connotations differ, it may be that they serve to emphasize different aspects of a common experience or to identify forms of experience that are very closely associated, even inextricable.

Nevertheless, it might seem that all forms of joy share at least something in common; they involve an intentionally directed attitude—a distinctive way of experiencing and evaluating something more or less specific for a short or longer period of time. Regardless of whether we refer to an emotion, feeling, mood, or even atmosphere of joy, the relevant experiences seem to have a specifiable content and to stand out as distinct from other aspects or forms of experience. However, in what follows, I will identify and characterise a form of joy that cannot be conceived of in such terms. It consists in an all-enveloping way of experiencing and engaging with significant possibilities, which permeates every facet of one's life. Although this could still be termed a *mood* or *attitude*, it is importantly different from—and more primitive than—other experiences of joy that might be conveyed in those terms, which do involve intentional attitudes.

2. For further discussion of the relationships between happiness and joy, see Michela Summa, 'Joy and Happiness', in T. Szanto & H. Landweer (eds.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (London: Routledge, 2020), pp. 416–425. As Summa notes, considerably more theoretical attention has been directed towards happiness than joy, although the two terms are sometimes used interchangeably. To draw a phenomenological distinction between at least some forms of joy and happiness, Summa distinguishes their temporal structures—happiness involves evaluating outcomes while joy relates to a sense of completeness or fullness experienced in the moment, sometimes in the process of accomplishing something. For an approach to distinguishing joy from positive emotion more generally and also a proposed instrument for measuring joy reliably, see Philip C. Watkins et al., 'Joy is a Distinct Positive Emotion: Assessment of Joy and Relationship to Gratitude and Well-being', *The Journal of Positive Psychology* 13/5 (2018),

Where philosophy is concerned, joy of this nature can elicit and motivate enquiry, dispose us towards certain convictions rather than others, and influence the course of our thinking. Broad philosophical orientations are thus inextricable from how we experience and relate to the world emotionally. To develop this position, I take my lead from some intriguing remarks written by Wittgenstein in 1937 and later published in *Culture and Value*:

Slept a bit better. Vivid dreams. A bit depressed; weather & state of health.

The solution of the problem you see in life is a way of living which makes what is problematic disappear.

The fact that life is problematic means that your life does not fit life's shape. So you must change your life, & once it fits the shape, what is problematic will disappear.

But don't we have the feeling that someone who doesn't see a problem there is blind to something important, indeed to what is most important of all?

Wouldn't I like to say he's living aimlessly—just blindly like a mole as it were; & if he could only see, he would see the problem?

Or shouldn't I say: someone who lives rightly does not experience the problem as *sorrow*, hence not after all as a problem, but rather as joy, that is so to speak as a bright halo round his life, not a murky background.<sup>5</sup>

In this passage, what does Wittgenstein mean by 'joy'? To answer that question, we need to understand what it is to have as 'bright halo' round one's life. In the original German, the contrast is between 'ein lichter Aether' and 'ein fraglicher Hintergrund'. So, a more literal translation would be 'a light aether' and 'a questionable background'. However, the nuances of halos and aethers are not so important here. What matters is that Wittgenstein has in mind something diffuse and pervasive, which somehow shapes whether

5. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value* (revised edition), trans. P. Winch (Oxford: Blackwell, 1998), p. 51.

and how we encounter problems. He is alluding to different ways of experiencing and relating to the world as a whole, different ways of living. It is against these contrasting backdrops that things appear to us as salient and significant in the ways that they do, including theoretical and practical problems.

Importantly, our sense of what it is to *be* a problem (philosophical or otherwise) differs, depending on whether we are surrounded by a bright halo or a murky background. So, in order to appreciate what joy consists of here, we need to clarify the nature of this difference. In doing so, I will draw on further remarks from Wittgenstein, written at different times and relating to various philosophical concerns. The position that I will set out is, I think, consistent to at least some extent with Wittgenstein's life-experience and philosophical thought. However, I am drawing on these passages in order to inform an independent phenomenological enquiry, rather than embarking on an exercise in Wittgenstein scholarship.

#### BRIGHT HALOS AND MURKY BACKGROUNDS

Being surrounded by a bright halo is not a matter of feeling joy over something specific, or even of having a more diffuse feeling of joy in certain situations. Instead, it is a way of relating to the world as a whole, which envelops all of one's experiences, thoughts, and activities for an indefinite period of time. As such, it is integral to the overarching structure of experience and cannot be singled out as a distinctive, localized constituent of emotional life. A bright halo thus differs from those diffuse experiences of joy that involve heightened emotion and *do* stand out phenomenologically—the joy of falling in love or achieving something monumental. Wittgenstein is concerned with something more subtle, something so ubiquitous in one's life that it may pass unnoticed. There is nothing in one's

own experience to contrast it with, nothing to reveal its phenomenological distinctiveness or contingency.<sup>4</sup> One's joy is not itself an object of experience. Instead, it contributes to the perspective or orientation *through which* one experiences, thinks about, and acts upon things—a general way of living and encountering problems.

Drawing on William James, we might say that the contrast between a bright halo and a murky background relates to different temperaments, including more specifically philosophical temperaments. As James writes, the philosopher '*trusts* his temperament. Wanting a universe that suits it, he believes in any representation of the universe that does suit it. He feels men of opposite temper to be out of key with the world's character'.<sup>5</sup> But I am not sure that appealing to temperaments gets us much further, as we then face the question of what temperaments of the relevant kind consist of. Furthermore, while a temperament might suggest a set of consistent emotional dispositions, what Wittgenstein refers to also has a phenomenology in its own right, which is not exhausted by whichever occurrent emotions it might give rise to. And I think we can be more specific about the nature of this phenomenology. Such contrasting temperaments (if that is what we choose to call them) involve pervasive ways of experiencing and responding to significant possibilities. How we meet with possibilities in general encompasses how we are drawn in by theoretical and practical problems; it determines what we identify as a problem in the first place and even constitutes our sense of *what it is to be a problem*.

4. In contrast, Hilary Kathleen Sloan ('Joy', *Journal of Value Inquiry* 45 (2011), 419–431, 420) proposes that joy requires 'a feeling over a particular threshold', an emotional experience with a 'certain intensity', which accounts for why it appears 'strange' to refer to a 'joyful' rather than happy' life. However, even if a 'joyful life' does seem unintuitive, it is not unusual to speak of a life filled with joy, living a life of joy, or living joyfully. Hence, there are insufficient grounds for ruling out more subtle, diffuse experiences of joy.

5. William James, *Pragmatism* (Indianapolis: Hackett, 1981 [1907]), p. 8.

Not all problems appear significant to us in the same ways or to the same degree. What is at stake for us and/or others varies markedly—it could be a minor inconvenience or a destiny. Problems can also be urgent or nonurgent, possible, difficult, or impossible to postpone, episodic, sporadic or ongoing, and avoidable or unavoidable. We also experience them as easy, difficult, or even impossible to solve, by ourselves, others, or collectively. All of these factors feed into our overall sense of the *significance* of a problem, how it *matters* to us. Hence, this is something that accommodates considerable variety. An all-enveloping temperament does not amount to a single, universal way of encountering and engaging with *every* problem. Nevertheless, it does shape how we anticipate, experience, and respond to problems—the extent to which we regard unfolding events as problematic, what we identify as problematic, the emotional significance of the problems we face, and whether and how we engage with them. So, our overall sense of the problematic can vary in several respects, a point that also applies more specifically to our philosophical concerns—what it is to *be* a philosophical problem, and the *ways* in which such problems do (and should) matter to us.

Another way of putting it is to say that, when something strikes us as philosophically puzzling or problematic, we already *find ourselves in the world* in one or another contingent way. A brightness or darkness that surrounds us can be construed in terms of what Fredrik Svenaeus, drawing on Heidegger, has called *homelike* and *unhomelike being-in-the world*.<sup>6</sup> A homelike world is characterized by a pervasive sense of security, familiarity, and practical confi-

6. Fredrik Svenaeus, 'Illness as Unhomelike Being-in-the-world: Heidegger and the Phenomenology of Medicine', *Medicine, Health Care and Philosophy* 14 (2011), 333–343; Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962 [1927]).

dence, which serves as a backdrop to our encountering, addressing, and overcoming whatever problems might arise. Unhomelike being-in-the-world can take a number of different forms, but what they share in common is an all-enveloping and troubling sense of estrangement or alienation.

For Wittgenstein, philosophical problems do not simply present themselves as intellectual puzzles to be solved, in ways that feed and satisfy one's curiosity. They are deeply troubling, symptomatic of and inseparable from a wider sense of estrangement. One is driven to them, as though constantly striving and failing to satisfy some inchoate need. This is one of many ways in which philosophical problems could strike us as significant. One might encounter them with curiosity or fascination. But one could just as well be driven by irritation—problems appear like itches that need to be scratched.<sup>7</sup> Alternatively, what motivates could be a distaste for messiness, even a discomfort, or a love of tidiness and order, akin to my feeling compelled to pick up the rubbish on the floor of my children's bedrooms.

However, Wittgenstein's own sense of the problematic seems to involve something more profound and pervasive. The world as a whole, and his relationship with it, are inherently puzzling in a manner that is unsettling and, more specifically, estranging. He is afflicted with unhomelike being-in-the-world, from which the significance of philosophical concerns and pursuits is inseparable. It is a matter of trying to find one's way somewhere, to recover something, or to somehow reorient oneself in relation to everything; there is a need or yearning.<sup>8</sup> Philosophical thought is thus insepa-

7. It was once suggested to me that 'irritation' is the predominant emotion among analytic philosophers, at least when responding to positions that they disagree with. Perhaps there is something to this, at least if limited to *some* analytic philosophers.

8. Writing at some point between 1941 and 1944, Wittgenstein (*Culture and Value*, p. 51)

rable from a larger sense of one's life as lacking, a sense of needing and seeking something without knowing where or how to look for it. Addressing the relevant problems does not involve solving them as one might a puzzle. The task is to make them go away or change how they matter by changing how one experiences and relate to the world as a whole. With this, being at home in the world might appear as a possibility.

We could go so far as to say that certain forms of philosophical thought express and respond to a kind of *suffering*. Following Svenaeus, we can conceive of this suffering as 'an existential issue that occurs when we become alienated from the things that are most important and dear to us in life'. When life as a whole is experienced as profoundly lacking and estranging, we find ourselves in a 'world' of suffering.<sup>9</sup> As Wittgenstein famously remarks in the *Tractatus*, 'the world of the happy is a different one from that of the unhappy'.<sup>10</sup>

So, the contrast between a bright halo and a murky background is not a matter of differing emotions or moods that are experienced as occurring against the backdrop of an already established world. They instead amount to ways of being-in-the-world, in the context of which problems in general show up in the ways they do. As I will now suggest, the difference between these ways of being-in-the-world is most centrally a matter of how one experiences possibility and certainty.

---

remarks, 'Is it some frustrated longing that makes someone mad? (I was thinking of Schumann, but of myself too)'.

9. Fredrik Svenaeus, *Phenomenological Bioethics: Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive* (London: Routledge, 2018), p. 5, p. 21.

10. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans M. Beaney (Oxford, Oxford University Press, 2023 [1922]), §6.43.

## SEEKING CERTAINTY

When faced with uncertainty or indeterminacy in any area of life, we could respond by seeking clarification, disambiguation, specificity, predictability, determinacy, reassurance, and/or security. Alternatively, we might just leave things alone, not worry about them, and even fail to recognize the existence of a potential or actual problem. Wittgenstein indicates that a certain philosophical attitude involves not just seeking trouble but inadvertently generating it in the first place. Independent of one's philosophical orientation, the problems do not appear at all. Consider the following passage from his *Blue Book*:

We seem to have made a discovery—which I could describe by saying that the ground on which we stood and which appeared to be firm and reliable was found to be boggy and unsafe.—That is, this happens when we philosophize; for as soon as we revert to the standpoint of common sense this *general* uncertainty disappears.<sup>11</sup>

As I read this, the point is not that the philosopher comes to recognise a pre-existent problem to which everyday, common sense attitudes are blissfully ignorant. Instead, a certain philosophical attitude *constitutes* the problems that then preoccupy it. Were we to revert back to common sense, we would not merely forget about these problems; they would *disappear* altogether as our sense of the problematic shifts. Integral to common sense is a certain way of anticipating and approaching things in general. A kind of uncertainty does not show up as problematic at all. To be more specific, we do not experience it as unsettling or troubling, as eroding our sense of homeliness and security.

In an insightful discussion, Louis Sass compares Wittgenstein's

11. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'* (Oxford: Blackwell, 1958), p. 45.

characterization of a particular philosophical attitude or style of thinking to the experiences of individuals with schizophrenia diagnoses. Both, he says, are characterized by forms of *hyperreflexivity*. In the case of schizophrenia, what more usually remains in the background of experience instead appears conspicuous and obtrusive. Hyperreflexivity includes a distinctive and pervasive form of involuntary attentiveness; one cannot resist noticing and scrutinizing things that others are able to leave alone. And this kind of attentiveness is partly what makes things appear problematic. The strangeness and obtrusiveness of one's surroundings, other people, and even own perceptual experiences and thoughts cannot be disentangled from a sense that something is wrong.<sup>12</sup> Something analogous can be said of the philosopher, at least in relation to how one thinks and acts in certain areas of life. A broad philosophical orientation or perspective partly constitutes one's sense of what is problematic and how it is problematic. According to Wittgenstein, this is associated with the generation of certain widespread philosophical confusions, which he seeks to dispel. In addition, though, it relates to how he himself continues to be drawn into philosophy. This is not so much a matter of being puzzled by or curious about what we do not know or what we find difficult to comprehend. Nothing in life appears reliable or dependable—it is as though we are spinning through the air, falling, or constantly struggling to maintain our balance.<sup>15</sup> We reach out incessantly for

12. Louis Sass, 1994, *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*. (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

13. Wittgenstein's sister, Hermine, recalls a conversation during which she suggested that working as a schoolteacher was not putting his 'philosophically trained mind' to the best use. She writes that he replied as follows, 'You remind me of somebody who is looking out through a closed window and cannot explain to himself the strange movements of a passer-by. He cannot tell what sort of storm is raging out there or that this person might only be managing with difficulty to stay on his feet' (Hermine Wittgenstein, 'My

something solid and sturdy, but we fail to find it and do not even know quite what we are trying to grasp. What we lack, and what we seek, is a form of practical certainty, something that equally underlies our theoretical pursuits. But to *have certainty* in a pre-reflective, pre-philosophical way is precisely *not to require* the kind of reassurance that certain philosophers seek. It is to possess, from the outset, what is conspicuously absent from a world with a murky background.

Two seemingly opposing aspects of experience and thought turn out to be inseparable—to *have* certainty, in its most primitive and pervasive form, is precisely to accept and live with the ubiquity of uncertainty.<sup>14</sup> This becomes clearer if we construe certainty as akin to *knowing* a place and being able to find our way about with unwavering confidence. Wayfinding is a recurring theme in Wittgenstein’s writings. To find something philosophically problematic in an unsettling way is to be disorientated. It is like finding oneself alone in a dark forest, bereft of a guide and unable to find a path. But this predicament is not to be contrasted with being able to represent every feature of our situation in meticulous detail, entertain every single eventuality we might encounter on route, and foresee all potential problems with our journey. Rather, knowing our way about involves a pre-reflective, practical confidence that accepts and is unperturbed by areas of indeterminacy and uncertainty. We might not know exactly how to get from A to B; we just know that we can do it if and when required. And we might not know exactly

---

Brother Ludwig’, in Rush Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 1–11, p.4). Thus, Wittgenstein was aware not just of his own world and how it related to his philosophy but also of the contrast between his world and that of others. This contrast itself contributes to the sense of alienation.

14. For further discussion, see my ‘On Losing Certainty’, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2024), <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09999-2>.

what lies between B and D, but we anticipate—with unwavering confidence—our ability to navigate it. More generally, we take for granted that any difficulties encountered along the road will be navigable, that answers and solutions will present themselves as our journey progresses. Thus, our sense of comfort, familiarity, and confidence consists not in having all the answers now but in having a pre-reflective, unwavering sense that we will know what to do when the time comes.

In this way, our practice and also our thought involve habitual acceptance of varying degrees and kinds of uncertainty. Our unreflective confidence need not rest upon obtaining much or all of the relevant information. Instead, it involves our not seeking reassurance in the first place, not needing something to cling to. This may well be what Wittgenstein has in mind when he writes that ‘my *life* consists in my being content to accept many things’.<sup>15</sup> Acceptance of this nature is not a matter of explicitly believing that *p*, *q*, and *r* without subjecting the relevant propositions to rigorous scrutiny. It involves our not being driven to establish them in the first place—not requiring specificity, determinacy, and explicitness in all facets of life.

Thus, having the taken-for-granted sense that we know our way about involves not encountering certain problems in the first place. This can be contrasted with an unhomelike world where everything appears questionable, unreliable, unsafe, and prone to collapse at any moment. As Wittgenstein remarks, ‘if someone feels himself lost, that is the ultimate distress’.<sup>16</sup> So, a certain *way* of finding things philosophically problematic is inherently distressing. We

15. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, trans. D. Paul and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969), §344.

16. *Culture and Value*, p.53.

do not know our way about; we are lost without any sense of which route to take or even what might constitute a viable route, driven by an insatiable yearning for homeliness and familiarity. Between these contrasting scenarios lie a range of others, involving differing degrees and kinds of unease that may be more or less localized. For instance, we might experience some routes as problematic and not others. We do not always encounter and approach the world from the same place. There could be one vantage point from which things strike us as familiar, homely, and dependable, but others in relation to which we seek specificity and reassurance. Wittgenstein thus describes language as a ‘labyrinth of paths’, some more familiar to us than others: ‘You approach from *one* side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about’.<sup>17</sup> In this manner, our philosophical and commonsense worlds can come apart and remain in tension with one another.

It can be added that knowing our way about and feeling at home in a place are not encapsulated in a single moment. They are partly constituted by the temporally extended activity of interacting with our surroundings in certain ways and responding to a variety of cues as we do so. Rather than worrying now about what we do know, we can take for granted the presence of signs and our ability to follow them; things will *work out*. Again, a consistent theme is that certain kinds of problems do not arise in the first place. In contrast, consider a scenario where you arrive at the airport for a long and most likely pointless journey, after a recent succession of consistently awful work-related travel experiences. (And yes, this example is autobiographical). As you take the train to the airport,

17. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), §203.

you check repeatedly that your passport is in your bag. Despite the physical impossibility of it having been teleported elsewhere, the need to keep peeking remains, as though its continuing presence somehow depends on your gaze. Intermittently, you check and re-check the departure information on your phone. Is the flight still showing up as ten minutes late or has the delay increased? Why is it delayed? As you go through security, everything happens too fast and in a disorganized fashion, like a series of disconnected snapshots—are all my possessions in that tray...have I forgotten something...will my bag be searched...do I go through now...are they talking to me or someone else...what was that beeping sound... where is my bag now? Then, having traipsed through the duty-free shop after navigating a swirling mass of directionless, anonymous souls, you listen out for announcements, walking aimlessly as though attempting to act magically upon and alter a situation beyond your control. Where do I go? Where shall I sit? What should I do? Then you walk to the gate, just to confirm your suspicion that the incoming aircraft has not yet arrived. Why is the additional delay still not showing? What are they saying at the gate—is that a look of concern? This mode of being-in-the-airport involves a way of relating to one's situation as a whole, which stands in stark contrast to being-at-home. Tolerance for uncertainty is diminished and one's sense of the problematic heightened. With this, the sense of not-being-at-home is all-pervasive.

Instead of inhabiting the airport in this manner, we could meet our unfolding situation with blissful indifference. Granted, this will not change matters if the flight really has been cancelled and airline staff really do not have a clue what is going on or how to advise passengers. Even so, certain problems will not arise while others will not have quite the same kind of significance. As problems do

occur, they are encountered against a backdrop of knowing our way about. We retain the confidence that things will work out somehow and that our own agency will be efficacious if and when required. The other scenario, in contrast, involves a pervasive sense of being helpless and lost with nothing secure to cling to. The unsettling nature of one's experience consists partly in the need for a degree or kind of reassurance that is unobtainable in airport-world. This itself generates a heightened sense of potential and actual problems; everything has to be sharp, crisp, unambiguous, explicitly established, predictable. And it is not.

Consistent with this, Wittgenstein contemplates the experience of knowing what you are going to say.<sup>18</sup> This does not—or at least need not—involve having a specific sequence of words mapped out in advance. There is a less determinate sense of where we are heading, combined with a habitual, practical confidence in our ability to get there—if we keep talking, appropriate words will come out in a coherent fashion. Were we to seek more specific reassurance of our abilities and plans, our words would be more likely to falter. Knowing where we are going is inseparable from not worrying about where we are going. And a certain way of anticipating problems is itself the source of certain problems. Similarly, different ways of finding ourselves in the world underlie our sense of where the philosophical problems lie, how those problems matter, how they relate to our life, and how they are to be approached.

However, the relevant phenomenology does not consist solely in how we *anticipate* things. In addition to this, it is a matter of how we experience anomalies and their significance, what we encounter as failing to conform to our expectations such that it surprises and unsettles us. Consider this remark from the *Blue Book*:

18. *Philosophical Investigations*, §633.

A gun is fired in my presence and I say: ‘This crash wasn’t as loud as I had expected’. Someone asks me: ‘How is this possible? Was there a crash, louder than that of a gun, in your imagination?’ I must confess that there was nothing of the sort.<sup>19</sup>

When the gunshot is experienced as *louder than expected*, there need not be a preceding representation of a noise, with which the actual noise is then explicitly compared. We just experience the actual noise as discrepant with expectation, in a way that is phenomenologically immediate. Suppose that, with everything else unchanged, we did not experience the same shot as in any way incongruous, discrepant, or anomalous. Which of these experiences is in keeping with our prior, unreflective expectation of events—should the shot appear to us as discrepant or not? In many instances, there is plausibly no fact of the matter. How much indeterminacy and variety we tolerate is partly a matter of how we anticipate things, but it also includes what we subsequently experience as consistent and discordant with anticipation. And the latter is not prescribed in full by the former. Indeterminacy is ubiquitous and there need be no fact of the matter over whether unfolding events are consistent with what preceded them. So, the extent to which things appear problematic, and the ways in which they do so, depend partly on how we anticipate things and partly on how our anomaly-filters are set—how much we experience as anomalous and the kinds of significance that anomalies have for us.

#### OPENNESS TO POSSIBILITY

I have proposed that the difference between a bright halo and a murky background is a matter of whether problems show up at all and of what significance they have when they do show up. But of

---

course, a bright halo does not imply a life wholly bereft of problems. Furthermore, joyful being-in-the-world is not the *only* alternative to facing a world of troubling uncertainty and insecurity. Another alternative would be to retreat to familiar ground, walking only the established paths and steering clear of potentially perilous uncertainties. But this would involve depriving one's life and thought of novelty, spontaneity, and the prospect of potentially transformative change. Alternatively, at least where philosophical thought is concerned, one might seek to assemble a purified world of thought in place of where we actually reside, perhaps finding solace in changeless, crystalline perfection. This is how James portrays a broadly *rationalist* temperament. It involves, he suggests, being drawn to a world of 'purity and dignity'; a 'kind of marble temple shining on a hill'; 'far less an account of this actual world than a clear addition built upon it, a classic sanctuary in which the rationalist fancy may take refuge from the intolerably confused and gothic character which mere facts present'.<sup>20</sup> If James is right, then a certain general way of doing philosophy does not address the problematic nature of one's relationship with the world but instead serves as a sort of consolation for it, a soothing pseudo-reality that one can retreat to when required, like a teenager playing Grand Theft Auto on the Xbox for several hours after a bad day at school.

However, it is doubtful that we can reliably associate specific or even very general philosophical positions with particular philosophical temperaments. Two philosophers could explicitly endorse a metaphysical position such as substance dualism and also endorse similar arguments for the position, while arriving at it via quite different senses of what is problematic and how. What I am concerned with here are broad philosophical attitudes—ways of

20. *Pragmatism*, p.14.

finding things problematic and being drawn into problems, which are inseparable from how one experience and relates to the world as a whole. In every token instance, these will influence which positions one comes to endorse, as well as styles of writing and argument. But this does not amount to a type-type relationship, whatever James might have to say about a generic rationalist temperament.

So far, I have only identified three broad types of philosophical motivation: alleviation of suffering, avoidance, and escape. This is of course an oversimplification. There will be many others, as well as more specific subtypes, all of which could be described in more detailed, discerning ways. Where in all of this, though, might we find a bright halo? We can conceive of joyful being-in-the-world, I suggest, as a distinctive way of experiencing life's possibilities, which differs qualitatively from the likes of suffering, avoidance, and escape. Wittgenstein could be read as maintaining that, for a person able to live in such a manner, problems do not present themselves at all. However, what I think he is actually saying is that one does not encounter problems in a certain *way*, as having a certain *kind* of significance. If a problem is construed specifically as something that worries, unsettles, and disorients us, then such problems need not be what elicits philosophical thought. With a halo of joy, 'problem' does not have quite the same meaning anymore; what we are faced with and how we approach it are qualitatively different. By analogy, consider holding a cricket bat, bracing yourself before the prospect of the hard, threatening, spherical object hurtling towards you at any second. Contrast this with the enthusiastic acceptance of an invitation to strike the ball. Both involve engaging with a common problem, but it is experienced, understood, and addressed in quite different ways.

Joyful being-in-the-world can be construed in similar terms. It is not bereft of problems but comprises a general way of encountering those problems and relating them to our lives—a way that could be described as joyful. We embrace the possibilities and are *drawn* to think and act, rather than feeling compelled in the face of an external threat or deficiency within ourselves. Joyful and other forms of being-in-the-world are what I have elsewhere termed ‘existential feelings’.<sup>21</sup> An existential feeling is a diffuse way of experiencing and relating to the world as a whole. It involves a receptiveness to different kinds of significant possibilities, something that is phenomenologically inseparable from a range of felt, bodily dispositions. For instance, there are times when everything seems oddly unfamiliar, distant, even unreal, as when we are ill or severely jetlagged. There are also times when we feel safe and at home in nonlocalized ways. And there are times when everything might take on an air of threat or menace.

Existential feelings, I have suggested, can be analysed in terms of our varying receptiveness to different *types* of significant possibilities, which disposes us to experience certain emotions more so than others. Indeed, it can render certain forms of emotional experience inaccessible to us, insofar as we are unable to experience things as significant in the associated ways, or even to contemplate that prospect. For example, a world without the possibility of threat would be a world without fear, while a world that lacks the prospect of significant, positive change would be a world without hope.<sup>22</sup>

21. Matthew Ratcliffe, ‘The Feeling of Being’ *Journal of Consciousness Studies* 12, 8–10 (2005), 45–60; *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

22. For further discussion, see Matthew Ratcliffe, *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology* (Oxford, Oxford University Press, 2015). These different ways of finding ourselves in the world can also be construed in terms of Heideggerian moods [*Stimmungen*] or modes of attunement [*Befindlichkeit*], which constitute our openness to kinds of

Encountering possibilities through a bright halo involves a distinctive way of responding to significant uncertainties and to the prospect of transformative change. We are able to embrace it, to welcome it even where there is potential for disruption and difficulty, to be drawn in by fascination rather than by a longing for what is lacking in life. It thus amounts to a diffuse way of experiencing and responding to the precariousness of our position in the world, its transience, and its instability. However, the curious embrace of philosophical possibilities does not alone suffice to distinguish a bright halo from a murky background. James complains of how the purified retreat of the rationalist ‘seems to suffocate’ him with its ‘infallible impeccable all-pervasiveness’. In its place, though, we do not find the joyous pursuit of philosophical possibilities. James’s temperament incorporates a different kind of fascination, an openness to the ‘vast slow-breathing unconscious Kosmos with its dread abysses and its unknown tides’.<sup>25</sup> Granted, this involves curiosity, even wonder, but James’s world is also perilously unstable and permeated with menacing uncertainty.

Joyful being-in-the-world is different in an important respect. We continue to find things problematic in a variety of ways. We are still troubled by some problems and may find ourselves unable to leave them alone. But our default approach is to embrace possibilities as they unfold and to anticipate our doing so. This amounts to a nonlocalized form of experience that might be termed *joyous* or *joyful*. It is not a joy that we experience in response to our accomplishments but a joy that is integral to our experiencing, thinking,

---

significance or mattering. See Heidegger’s *Being and Time*. See also Fredrik Svenaeus, ‘Depression and the Self: Bodily Resonance and Attuned Being-in-the-World’, *Journal of Consciousness Studies* 20, 7–8 (2015), 15–32.

25. William James, *Essays in Radical Empiricism* (New York: Longmans, Green and Co., 1912), pp. 276–278.

and acting. It is essentially dynamic, an all-pervasive manner in which things are experienced as unfolding. It attaches to nothing in particular and consists instead in a certain *way* of being, of meeting with the possible.

Joyful being-in-the-world includes, but is not exhausted by, our sense that we will be able to find our way about, that things will work out, that it will all be alright somehow. This is not situation-specific; it is a default way of experiencing and relating to the world as a whole. Essential to it is a form pre-articulate, primitive *trust* or—if you prefer—*faith* in the world and in other people.<sup>24</sup> Trust or faith of this kind is not specifically religious in nature. In fact, it does not have any propositional content at all, religious or otherwise; it is a groundless, all-enveloping way of experiencing and responding to life's possibilities. As such, it is more primitive than any of the more specific certainties that we might assume or cling to. It is a condition of our taking things for granted and allowing ourselves to depend upon them, rather than interrogating them and needing constant reassurance.

Joyful being-in-the-world could be unwavering and enduring, such that we become oblivious to its ubiquity in our lives. Alternatively, it could be ephemeral, and thus phenomenologically salient to us as it comes and goes. The trust that is central to it can be expressed and conveyed by all manner of propositions—the world is good; other people are trustworthy; it will be alright; I am safe. However, all of these are more specific articulations and interpretations of something wider-ranging and more primitive. It is not an emotion or mood with a specifiable content, to be found somewhere *within* our lives. Joyful being-in-the-world consists instead

24. For further discussion, see Matthew Ratcliffe, 'The Underlying Unity of Hope and Trust', *The Monist* 106 (2023), 1–11.

of a general way in which our lives are experienced as unfolding. Even for those of us unable to live like this, an occasional glimpse may find its way into our thought and practice, and then remain as a possibility on the fringes of our world.

# Ignorance is Bliss?

Some more – or less – Good  
Reasons for not Knowing

PER-ANDERS FORSTORP

We often imagine good communication as a kind of clear and tranquil surface, across which every meaning glides unhindered, like light effortlessly piercing a thin veil. Openness, transparency, and intelligibility appear in this image as ideals whose self-evident nature makes us rarely scrutinize them; they shimmer before us as moral beacons—often unattainable, yet persistently desirable. These principles of discourse ethics are, in many situations, profoundly functional: they offer a kind of ordered structure for human interaction and mediation, a predictability we almost reflexively regard as normative. Yet even in the most harmonious conversational settings, small shadows of limitation, concealment, and silence often seep in. The information flowing between interacting parties is seldom complete, and the reasons motivating this limitation—sometimes deliberate, sometimes unconscious—may be both sound and questionable, both protective and obstructive. In this zone, where knowledge is withdrawn or never actualized, arises what may be called ignorance: not merely as an absence of knowing, but as an active or passive non-mobilization of what could have

been said, could have been understood, but for various reasons remains unsaid.

#### KNOWLEDGE AND EMOTIONS

The pursuit of knowledge is, upon closer reflection, rarely a purely rational project. Certainly, the formation of knowledge often follows the rules of reason that tradition has furnished us with: logical inferences, empirical observations, critically weighed assumptions. Yet anyone who has felt the unexpected clarity that emerges when a difficult idea suddenly falls into place knows that this moment contains something more than mere intellectual processes. It is as if the apprehension of insight releases a tone of joy—fragile, perhaps, yet inscribed in experience as a kind of triumph over confusion. Such joy may take many forms: enthusiasm, curiosity, inquisitiveness, the quiet satisfaction that arises when the world becomes slightly more coherent. Perhaps it is just as Mark Lilla describes: that the cognitive movement toward knowing is, at its core, a desire—a drive that, like other human drives, is inextricably bound up with emotion.

Knowing is an emotional experience. It is not simply a matter of the senses sending messages to the brain, synapses firing, propositions being formed and their logic tested. The desire to know is exactly that, a *desire*.<sup>1</sup>

But if the desire for knowledge is emotionally charged, how should we understand its mirror image—the drive not to know? Might that too be linked to joy, or at least to a form of relief that retrospectively resembles joy? We recognize situations in which we keep painful knowledge at bay, not because we could not comprehend it,

1. Mark Lilla, *Ignorance and Bliss. On Wanting not to Know* (London: Hurst & Company 2024) p. 7–8.

but because comprehension itself would unsettle our self-image or our dearly held illusions. In such moments, ignorance is not mere absence; it becomes a kind of protective zone, a pleasant obscurity we hesitate to disrupt for fear of the light that would follow. In psychology and psychoanalysis, this duality between seeking and resisting—between the desire to know and the desire to remain ignorant—is deeply familiar. The human psyche harbors an entire arsenal of techniques for evading insight: repression, denial, displacement—all deployed to quell the anxiety that certain knowledge threatens to awaken.

Philosophers, too, have noted the taste of quiet satisfaction that sometimes accompanies ignorance. Nietzsche evokes this in words that seem to vibrate with a kind of defiant intimacy:

... an apparently opposite drive, a suddenly erupting decision in favor of ignorance, of deliberate exclusion, a shutting of one's windows, an internal No to this or that, a refusal to let things approach, a kind of state of defense against much that is knowable, a satisfaction with the dark, with the limiting horizon, a Yea and Amen to ignorance.<sup>2</sup>

How we sometimes close our windows, decline reality's alluring yet demanding approach; how we utter an inner "no" to what could be known, and thereby pronounce a "yes," an Amen, to ignorance. What is this if not a decision of feeling as much as of intellect?

The everyday expression "ignorance is bliss," or "blissful ignorance," attests to the widespread nature of this experience. That the phrase has survived the centuries is hardly due to its rhetorical elegance, but rather to the intuitive truth it conveys: that there are things we do not wish to know, and that sometimes—though not always—it feels like a liberation to remain unaware. That the

2. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, transl. Walter Kaufmann (New York, Vintage Books 1989 [1886]) §250, p. 160.

expression originates in the 1800-century poet Thomas Gray's *Ode on a Distant Prospect of Eton College* is not without significance. In that poem, Gray looks back on the days of youth, when joy had not yet been clouded by the weight of experience. There, in the memory of that carefree time, he finds that ignorance possessed its own strangely protective radiance: "...where ignorance is bliss, 'Tis folly to be wise." Youthful ignorance was not a deficiency, but rather a space of unbroken possibilities, where the dimensions of pain still lay dormant.

#### UNDERSTANDING THE WILL TO REMAIN IGNORANT

How, then, should we understand the will not to know in our own time—a time that so often emphasizes the value of knowledge as a societal resource, as an individual virtue, as a moral obligation? Is it even something we ought to take seriously? If we accept that emotions influence not only the pursuit of knowledge but also the resistance to it, then the question of blissful ignorance ceases to be a mere curiosity and becomes a phenomenon worthy of examination with the same care as the psychology of knowledge itself. Perhaps ignorance can at times be legitimate, perhaps even necessary—such as when we avoid information that threatens to overwhelm us and thereby deprive us of agency. Yet just as often, it may serve as an obstacle—a way of evading moral responsibility, intellectual effort, or confrontation with what demands change.

It is therefore not ignorance itself that should be dismissed or idealized, but the diverse motives and affective states that accompany it. What does it mean to be blissfully ignorant? What reasons—good or less good—might justify this form of self-chosen or unconsciously maintained obscurity? In exploring these questions, we move within a borderland where feeling and reason, desire and resistance,

clarity and protective haze continually intersect. It is precisely within this web of ambivalence that the phenomenon of ignorance takes shape, and where human experience appears in perhaps its most complex—and most Proustian—form: as a pendulum swinging between light and shadow, both of which, in their own way, are necessary to grasp what it means to know—and not to know.

#### RESEARCH ON IGNORANCE

When sociologist Karin Knorr-Cetina describes the practices of knowledge with expressions such as *epistemic cultures* and *epistemic practices*, a horizon opens in which knowing no longer appears as a monolith but as a multitude of concrete, bodily anchored actions embedded in historical and social environments.<sup>5</sup> These epistemic practices constitute the everyday yet highly specialized “work” through which knowledge is created, tested, and circulated. Within this diversity of forms of knowing, we also find its shadow sides: practices in which non-knowing—ignorance—arises not merely as a deficiency but is actively maintained, produced, or cultivated in ways as subtle as they are consequential.

In recent years, these very practices of non-knowing have emerged as a distinct field of research, seeking to understand what it means not to want to know, or not to be able to know, or to refrain from the possibility of knowing. It concerns the relation between what is present and what is withheld, between what is rendered knowable and what—whether for psychological or geopolitical reasons—remains inaccessible. And it concerns perhaps the most decisive insight: that ignorance is not merely a residual category,

3. Karin Knorr Cetina, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1999); Soraj Hongladarom (2002) “Cross-cultural epistemic practices”, i *Social Epistemology* (16:1, 2002) p. 85–92, DOI: 10.1080/02691720210152815.

a kind of epistemic lag, but often something actively produced. It can be created by individuals who choose not to confront certain information, by authorities that withhold data, by politicians who distort situational awareness, by corporations that stage doubt, or by institutions whose structures render knowing difficult—sometimes even impossible.

The field spans from psychological and pedagogical studies of memory, forgetting, and repression to philosophical discussions within social and analytic epistemology. It also encompasses sociologically oriented agnotology—the study of actively produced ignorance—as well as research in science and technology studies, the history of knowledge, and the sociology of knowledge.<sup>4</sup> In historical analyses of science, we find examples such as *science for hire*—cases where research results are used not primarily to enlighten but to sow doubt, deflect criticism, or secure economic interests. The industry’s attempts to challenge evidence of tobacco’s harmful effects, along with the more contemporary strategies of climate denial, are well-known manifestations of this form of deliberately orchestrated ignorance.<sup>5</sup>

Within cultural studies of archives and memory practices, forgetting, repression, and wishful thinking are illuminated as being as significant as memory itself. In critical pedagogy, attention is drawn to how learning always coexists with forms of resistance

4. Agnotology is described in Robert N. Proctor & Linda Schiebinger, *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance* Red. (Stanford, Stanford University Press 2008). For history of knowledge, see Peter Burke, *Ignorance. A Global History* (New Haven, Yale University Press 2023); Cornel Zwierlein *The Dark Side of Knowledge. Histories of Ignorance, 1400 to 1800* Red. (London, Brill 2016).

5. Naomi Oreskes & Erik Conway, *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (New York: Oxford University Press 2010); Lindsey McGoey *The Unknowers. How Strategic Ignorance Rules the World*. (London: Zed Books 2019).

and avoidance.<sup>6</sup> In this way, ignorance appears not as a marginal phenomenon but as an integrated part of social life, political life, and perhaps even of the psychological equilibrium through which individuals slowly navigate their understanding of the world.

SOME MORE-OR LESS-GOOD REASONS TO BE IGNORANT

Ignorance is thus not merely an absence; it can function as an instrument, a tool in the repertoire of power and influence. Not knowing can be as strategic as knowing, as active as any decision to deepen one's understanding. In this sense, non-knowing can become politicized: it can be used to conceal, delay, deny, or manipulate. At the same time, there is another side—the more private, more protective—where ignorance serves as a form of emotional or existential economy. Where knowledge threatens to overwhelm, non-knowledge may offer a refuge.

What follows are several different forms of ignorance: rational ignorance, strategic or tactical ignorance, deliberate ignorance, secrecy and personal privacy, mandated ignorance or forbidden knowledge, and ignorance as an unintended consequence. Each category carries its own blend of light and shadow, its own logic, and its own feelings of relief, responsibility, guilt, or protection.<sup>7</sup>

6. Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*, transl. Kristin Ross (Stanford, CA: Stanford University Press 1991[1987]); Erik Malewski & Nathalia Jaramillo, *Epistemologies of Ignorance in Education* Red. (Information Age Publishing 2011); A.J. Angulo, *Miseducation. A History of Ignorance Making in America and Abroad* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 2016).

7. The different forms of ignorance presented here is inspired by the inventory made by Daniel R. DeNicola *Understanding Ignorance. The Surprising Impact of What We Don't Know* (Cambridge, MA: The MIT Press 2017), and Lilla *Ignorance and Bliss*.

RATIONAL IGNORANCE

Rational ignorance appears as a conscious decision to forgo information—not out of incapacity, but from the judgment that the cost, in time or effort, required to acquire the knowledge simply does not correspond to its utility. We all recognize this: the book we would gladly read but for which the time has not yet arrived; the terms of service we reflexively accept without reading, fully aware that understanding them would demand a concentration today’s schedule does not permit. Rational ignorance may seem like a micro-philosophy of modernity, where every decision not to know is tinged with an intuitive cost-benefit calculation, often executed in a fraction of a second.

Yet behind this seemingly dry consideration lurks an affective dimension. To refrain from knowing is often to preserve a certain lightness in life, to shield oneself from the weight that every new demand for understanding entails. Rational ignorance is thus a small form of respite—a pause—in the otherwise unbroken forward movement of knowledge.

STRATEGIC OR TACTICAL IGNORANCE

Strategic or tactical ignorance carries a different energy: here, it is not about everyday scarcity of time but about preserving the possibility of denial—keeping a door open for future evasions. This is ignorance in its juridical and political dimension, where not knowing can serve as a shield, an instrumental choice. The defense attorney who deliberately avoids certain information so as not to jeopardize their role; the civil servant who chooses not to “discover” irregularities in the operations they oversee; the political actor who cultivates precisely the degree of ambiguity required to evade accountability—all participate in this tactic. During the investiga-

tions following the storming of the U.S. Capitol on January 6, 2021, this strategy recurred repeatedly: witnesses who “could not recall,” who “did not know,” who “had not been informed.”

Here, within this web of tactically staged ignorance, non-knowing becomes a currency—something that can be invested, saved, or deployed only when circumstances demand it.

At the same time, there are other arenas where ignorance becomes a market commodity. In finance, insurance, and risk management, uncertainty is not an obstacle but a resource—a basis for transactions, profits, calculations. Uncertainty becomes a product, something that can be priced, sold, bought—a commodified form of non-knowledge. Industries whose business models depend on managing what cannot yet be known—or on actively preventing certain knowledge from taking hold—operate within this landscape of strategic ignorance. Historically, the tobacco and petrochemical industries have been prominent in this practice: by cultivating doubt about harmful effects and climate impact, they could, at least temporarily, profit from what was not yet conclusively proven.

But strategic ignorance also touches the deeply personal. We encounter individuals who decline genetic testing or screening—not out of distrust in science but from a feeling, vague yet insistent, that the knowledge thereby revealed would alter their life trajectory in ways they are not ready to face. And we recognize ourselves in the small, everyday forms of voluntary ignorance: the desire not to have the ending of a novel spoiled, or the reluctance to let workplace gossip poison relationships otherwise marked by collegial warmth. Here, ignorance is not the sister of falsehood but rather a way of preserving a form of integrity—a point of balance where the weight of insight is not yet needed.

On the institutional level, this willful non-knowing assumes an **77**

almost emblematic symbolic form. Lady Justice, blindfolded, is not blind but choosing in her ignorance: she refrains from knowledge that might distort her judgment. Similarly, John Rawls, in his concept of the “veil of ignorance,” insists that justice can arise only where certain knowledge is withheld—where the individual’s particular position is not allowed to influence the principled assessment. Here, ignorance becomes an ethical technique, a safeguard against the partiality that always threatens to infiltrate human judgment.

#### WILLFUL IGNORANCE

Many forms of ignorance are, as already suggested, intentional. This applies to the two preceding categories as well as to the one now under consideration. But what I call willful ignorance differs by virtue of its motivational structure. It does not rest on a calculation where utility is weighed against cost, nor on the gentle prescriptions of social norms or aesthetic convictions about tact, tone and suspension of disbelief. Rather, we move here toward a more vicious and often deeply psychologized form of non-knowing, where the will not to know cannot be reduced to the mechanisms of reason. It concerns the deliberate avoidance, rejection, or neglect of knowledge that would be highly relevant—sometimes glaringly so—but which, for reasons only partly conscious, is kept at a distance.

As so often when the hidden engine is the human emotional life, fear is a central actor: fear of what knowledge would entail, fear of the change that insight would bring, fear of the inner conflict that exposes one’s long-standing actions as contrary to better judgment. Willful ignorance can thus retain a paradoxical doubleness: one knows just enough to avoid knowing more. Climate denial offers an illustrative example: many do not shun facts because they lack access to them, but because those facts have already reached them

in a sufficiently clear form that further deepening would risk becoming unbearable and, literally, unsustainable. At the same time, they may consider themselves in possession of alternative knowledge—often in the form of narratives, anecdotes, or ideologically tinted interpretations—toward which the same willful ignorance does not apply.

The structure of willful ignorance can be differentiated by the degree of awareness of one's own will not to know. In some cases, it is grounded in a sincere conviction that other, more valid knowledge is available; in others, it is precisely the self-image or lifestyle that is shielded from the condensed, sometimes brutal confrontation certain insights would entail. Rarely, however, does the individual openly acknowledge this motive. Rather, it is something attributed by others: “you don't want to know,” “you're turning a blind eye.” In this way, this form of ignorance lives in the twilight between self-deception and defense mechanism.

We can also arrange willful ignorance along a scale of intensity. At the lower end, we find cautious avoidance—the discreet sidelong glance that evades an inconvenient disclosure. Next comes polite disregard—the socially smooth gesture that lets a hard fact slip through the cracks to preserve harmony and politeness. At the opposite end of the scale, we encounter dogmatic, almost militantly principled hostility toward certain kinds of information. Here, one's value system is not merely a frame for interpretation but an active force repelling, denying, or attacking contradictory facts. Public debates on vaccines, climate, and migration abound with such confrontations, where willful ignorance is not a deficiency but a rhetorical weapon.

Yet this paradoxical dynamic—that one must know enough to ignore something—also suggests that willful ignorance always

contains an element of self-deception. It requires a kind of inner negotiation, a micropolitics between two wills within the same person: the one that suspects, perhaps even accepts, that the knowledge holds, and the one that simultaneously refuses its entry into the center of consciousness and action. Like lying, this self-deception demands mental energy—a continuous vigilance that both binds and consumes psychological force.

So far, the examples have concerned individuals, but willful ignorance is equally a collective phenomenon. The group's desire not to know can be stronger than the individual's; here arises a kind of shared blindness that can even function as an identity marker. The viral dynamics of social media have amplified this tendency, where groups' beliefs, values, and sometimes sheer delusions acquire a self-reinforcing momentum. History, however, is rich in examples showing that this is nothing new: religious communities, political movements, sects, and cultural collectives have for centuries organized themselves around dogmatic core values that must not be questioned, around narratives that must not be dissolved by critical light. Here, the term "ignorance" is never used to describe one's own position—it is always the opponent who is ignorant, fact-resistant, or misled.

#### SUBLTLER FORMS OF WILLFUL IGNORANCE

In some cases, willful ignorance assumes more subtle forms: a language tinged with unconscious stereotypes, everyday micro-expressions of racism, xenophobia, or gendered norms that are only partially acknowledged by members of the group. In other cases, it becomes aggressively totalitarian, as in authoritarian regimes where the survival of power depends on a strict shielding of the population from certain information. The regime needs concealment;

the opposition needs access. And in between stands the individual, often forced to navigate the danger of knowing too much—or of revealing what one knows. Here arise phenomena such as Orwell's *doublespeak*—language's shift from description to manipulation—and false knowledge as a protective identity marker.

At the same time, there are fully defensible forms of willful ignorance, for example in the management of trauma. To expose an individual to knowledge or reminders that risk reactivating painful memories can be harmful, even if there are legal or therapeutic reasons to approach them. Trigger warnings in education and media partly aim to give individuals the ability to regulate their exposure and thereby safeguard psychological well-being. Here, ignorance becomes a restrained, caring gesture—a boundary that protects more than it conceals.

#### SECRETS AND PERSONAL PRIVACY

Different cultures recognize and regulate personal privacy—sometimes by law—as a right. This privacy draws epistemic boundaries around the individual, the family, the organization. These boundaries mark what others must not, should not, or cannot know. In doing so, they create zones where others are intentionally kept in ignorance. This is the very point of privacy: the private sphere exists by virtue of the directed ignorance that outsiders are expected to uphold.

Privacy can be temporarily opened through agreements, trust-based relationships, or confidentiality clauses. It can also be breached through threats, extortion, or violence. In professional contexts, confidentiality is a form of controlled opening: access to knowledge under the condition that it is not transmitted further. In more brutal settings—such as torture or political interrogation—

it is about forcing through a transfer of knowledge that the protected party refuses.

The secret is a particularly concentrated form of this directed ignorance. It is not merely knowledge withheld; it is an actively organized space of non-knowing around certain individuals or groups. *Omertà* within the mafia is a classic example: a collective oath to preserve a zone of silence. In the business world, similar mechanisms arise through mutual agreements not to disclose how certain transactions were carried out—what has been called *concerted ignorance*.<sup>8</sup> The Ponzi scheme surrounding Bernie Madoff was precisely such a machinery of directed silence and selective insight.

Children's secrets operate in the same way, albeit in miniature: a shared commitment to withhold information from adults or other children. Here, the secret becomes a playful instrument of power—a way to create a closed circle where loyalty is measured by the ability to keep silent.

The right to know, and the right not to disclose, is also legally regulated. Journalists may protect their sources. Politicians must disclose certain actions but may conceal others. Citizens must declare their income but simultaneously have a right to privacy. These systems all rest on a form of controlled ignorance—an acknowledgment that asymmetries of knowledge are sometimes necessary.

Yet when those in power deliberately conceal information, suspicion arises. The White House's ambiguous time gaps in phone records on January 6 2021, like other political scandals, function precisely in this way: it is often the hole in the information that provokes the greatest concern. In repressive states, such holes

are not exceptions but norms; vast geographical and social zones are covered by strategic silences. The blank spot over the Baltic in Scandinavian maps during the Cold War is a telling example: the absence of topography was not an oversight but an intentional blindness.

When corporations withhold knowledge about health risks—in tobacco, food production, or the petrochemical industry—it is again about creating doubt, about systematically cultivating uncertainty.<sup>9</sup> This is the industrial form of secrecy: knowledge held back not because it is private, but because its publicity would be costly.

In environments saturated with secrets, trust erodes. When inequality in access to information grows, mistrust, cynicism, and disillusionment spread: “The continual poisoning of the well of public knowledge – in political discourse, internet postings, advertising – is surely a factor in our contemporary culture of ignorance”.<sup>10</sup> This is why the disclosure of secrets often attracts dramatic attention. Whistleblowers or organizations like WikiLeaks appear to some as heroes and to others as traitors; the evaluation depends on which secrets are revealed and whose interests are threatened.

Yet there are also joyful secrets: surprises, games, gifts wrapped in paper that whispers of something still unknown. These *happy secrets* rely on the same mechanism—selective knowledge—but with an emotional tone that is anything but threatening. The same applies to patent law’s protection of inventions: legislation that temporarily permits exclusive knowledge in order to stimulate creativity.

9. Robert N. Proctor *Cancer Wars. How Politics Shapes What We Know and Don't Know About Cancer* (New York: Basic Books 1995).

10. DeNicola *Understanding* p. 91.

FORBIDDEN KNOWLEDGE / MANDATED IGNORANCE

Within the human impulse to protect what is most fragile—and at the same time most threatening—in our understanding of the world, there emerges a curious phenomenon in which silence ceases to be merely a choice or an effect of modesty and becomes an official order: mandated ignorance. This order of silence takes shape under the hand of power, which, with an almost liturgical authority, delineates what may be spoken and what must remain in that twilight zone where thought no longer dares to move freely. In societies where religious fundamentality constitutes the normative core—whether we speak of strict Christian or Islamic fundamentalism—it is in the dogmas that we find the rationale for prohibition. Here, knowledge ceases to be a path toward greater clarity and becomes instead a potential transgression, a sin that threatens the order one seeks to preserve.

In this respect, the story of Eden is not merely a mythological explanation of humanity's predicament but perhaps the earliest depiction of a moral cartography in which certain forms of knowledge are marked as forbidden zones—dangerous not only to the soul but to the entire cosmic harmony. Similar principles can be found in taboos, where the social body is protected by investing certain acts, words, and objects with an aura of peril. It is as if cultures, like individuals, erect their own thresholds of obscurity to preserve a sense of order in what might otherwise dissolve into chaos.

Censorship—whether in the form of book burnings, indexes of prohibited writings, or modern legal restrictions—is the mechanism that administers this order. At its most perfected, it is not merely an institutional practice but also a pedagogy of forgetting: a systematic maintenance of asymmetries in which some are permitted to know while others are denied. Yet history shows that even within the

most rigorous systems of enforced ignorance, people discover not only obedience but also paths of resistance. Pseudonyms, protective patrons, secret circles, *samizdat*—these are not merely strategies but testimonies to knowledge’s own stubborn vitality, its capacity to seek out the cracks in the walls of power.

The psychological intricacy of this dynamic becomes evident in the fact that prohibition often seems to attract our attention with even greater force. The secret promised but withheld becomes, as so often in Proust’s world, a magnet for the mind: forbidden books enjoy rising sales; messages labeled *ignore this mail* are opened with heightened eagerness. Conspiracy theories, with their promise to reveal a hidden drama behind the trivial façades of the world, build precisely on this drive—a will to reach beyond the permitted surface. The same logic can be traced in hermeneutic sciences devoted to deciphering the concealed meaning of a text, as if reality itself were a palimpsest in which what truly matters always lies beyond the visible.

Yet not all mandated ignorance rests on political or religious institutions; sometimes it is deeply cultural—a kind of collectively sedimented indeterminacy. Prohibitions against certain foods or medical practices carry the weight of tradition rather than doctrine. Even within science, the phenomenon appears in the form of *contractual ignorance*, where researchers agree not to cross certain technological or biological thresholds—a voluntary blindness paradoxically motivated by care for future knowledge and future life. In the myth of Pandora’s box, we perhaps find the archetype underlying all these attempts to limit knowledge: the alluring danger, the opening, the revelation, and the ultimate realization that the forbidden bears not only enlightenment but also loss.

UNINTENTIONAL IGNORANCE

If mandated ignorance is characterized by clear boundaries and resolute authorities, unintentional ignorance is of an entirely different kind: a diffuse, everyday haze that settles over our actions without our always noticing. Here, ignorance is not an expression of active resistance but a byproduct of our desires, our routines, our simplifications of the world so that life may remain livable—perhaps even pleasurable.

When we consume—one of the most intimate practices of our time—we orient ourselves toward price, functionality, immediate satisfaction. In this choice lies a silent prioritization that often pushes other aspects—environmental destruction, labor conditions, resource exploitation—into a dim periphery. One might almost say that we make ourselves participants in a collective hypnosis, where the low price tag functions as a kind of modern fetish, gleaming enough to obscure the shadows lurking in its production.

This unintentional ignorance is reinforced by the digital environments in which our choices are no longer strictly our own but mirror and amplify our previous preferences. In this algorithmic cave—this self-enforcing cave of ignorance—we drift ever further from what might challenge us. Just as in Proust's salons, where topics that jarred against the sensibilities of the company were best avoided, today's social media create a space where what we wish to evade—discomfort, dissonance, the unfamiliar—is filtered out before we even notice.

Is this ignorance unintentional, or is it, in some measure, a pleasantly formulated excuse for not seeing? Is it an expression of freedom or a modern variant of what Marx called false consciousness? The answer is difficult to give unequivocally, but it seems plausible to regard this ignorance as both shield and prison. It grants us a life

with less friction, but perhaps also a life in which our capacity to experience the world in its fullness is curtailed by our own desire to avoid complication.

TO BE “BLISSFULLY IGNORANT”

After this journey through various forms of ignorance—voluntary, mandated, unintentional—we arrive at the ultimate question: what does it truly mean to be blissfully ignorant? The expression, carrying with it both poetic lightness and everyday solace, suggests that there exists a form of not-knowing that does not bind us destructively but rather liberates us from burdens we would otherwise have to bear. Thomas Gray’s celebrated lines, written in a backward glance toward the landscapes of childhood, locate happiness precisely in this: in not yet knowing what later life will compel us to confront.

Yet a paradox emerges: can this blissful posture of ignorance truly survive in an age where knowledge is not only valued but demanded of us—in politics, in professional life, in our care for ourselves and others? Here we encounter the same double movement that traverses this entire text: ignorance as both obstacle and shield, as loss and liberation.

The arguments for blissful ignorance are familiar: to protect oneself from overwhelming information, to preserve peace of mind, to avoid unnecessary stress, to escape paralysis under the constant flow of news that seems to place yet another weight upon our inner balance. In this sense, ignorance appears almost as a resting point for the mind—a much-needed clearing in an informational landscape that otherwise threatens to engulf us.

But the counterarguments are equally formidable: ignorance can render us vulnerable to manipulation, hinder responsible action, and impair our ability to comprehend the suffering of others and

the challenges of society. In the long run, blissful ignorance may transform into an unhappy dependency, where one evades reality's demands until they inevitably assert themselves with greater force.

Perhaps the most Proustian aspect of this dilemma is that it offers no simple resolution. It is rather a matter of navigating the fine interstice between knowledge and ignorance, between clarity and obscurity. Just as memory and forgetting collaborate in Proust's novel cycle to shape our understanding of time, knowledge and ignorance collaborate in our lives to create the emotional and intellectual world we inhabit.

To be blissfully ignorant is thus not to choose blindness but to weigh carefully what must be borne and what, for the moment, may be left aside. Perhaps it is precisely in this balancing act—in the acknowledgment of both the weight of knowledge and the solace of ignorance—that our human experience finds its deepest expression. It is not a flight from the world but an attempt to live within it with both openness and care for the boundaries that make us vulnerable, and therefore thinking and feeling beings.



# THE ART OF JOY

## FESTSCHRIFT TO FREDRIK SVENAEUS

---

Kevin Aho  
Jonna Bornemark  
Stina Bäckström  
Carl Cederberg  
Håkan Forsell  
Per-Anders Forstorp  
Martin Gunnarson  
Martin Gustafsson  
Bjørn Hofmann  
Ingela Josefson  
Jonna Hjertström  
Lappalainen  
Drew Leder  
Merete Mazzarella  
Lennart Nordenfelt  
Matthew Ratcliffe

Adrian Ratkic  
Hans Ruin  
Marcia Sá Cavalcante  
Schuback  
Eva Schwarz  
Patrick Seniuk  
Sven-Olov Wallenstein  
Lisa Öberg