

## 15 AUGENBLICKSGLÜCKSELIGKEIT

### Skepsis gegenüber prudentieller Kalkulation

In dem Streit darüber, inwiefern das gute Leben sich nach subjektivem Ermessen beurteilen lässt oder nach Standards und Kriterien, die der intersubjektiven Überprüfbarkeit zugänglich sind, spielt die Frage nach dem Wert *mentaler Zustände* eine wichtige Rolle. Bestimmte mentale Zustände scheinen offensichtlicher Weise sowohl die notwendige Bedingung dafür zu sein, dass jemand (momentan) glücklich ist, wie dass es ihm (in einem weiteren Sinne) gut geht. Die Frage ist jedoch, inwiefern solche mentalen Zustände wie beispielsweise die Erfahrungen des Glücks oder der Erfüllung auch eine hinreichende Bedingung dafür sind, sagen zu können, dass es jemandem gut geht.

Ich setzte mich zunächst mit der Auffassung auseinander, dass mentale Zustände typischerweise nicht das Kriterium sind, auf das wir zurückgreifen, um Aufschluss darüber zu erhalten, wie es uns oder wie es jemandem geht. Gegen diese Auffassung argumentiere ich (wie schon in Kapitel 13) dafür, dass die Art und Weise, wie wir gewöhnlicherweise die Urteile darüber, wie es jemandem geht, oder ob er glücklich ist, begründen, es nicht ausschließt, dass jemand auch anders urteilt als gewöhnlich. Anschließend greife ich den speziellen Fall einer ethischen Maxime auf, die nach Maßgabe des *Common Sense* geboten zu sein scheint: das Gebot langfristiger Lebensplanung oder „prudentieller Kalkulation“. Meine eigene These ist, dass dieses Gebot, das insbesondere eine wichtige Rolle innerhalb von Präferenztheorien des guten Lebens spielt, nicht einmal auf dem Boden des *Common Sense* wirklich zwingend ist. Um diese These zu belegen, befasse ich mich abschließend mit den Phänomenen episodischer oder auch ‘mystischer’ Glückserfahrungen, anhand derer deutlich wird, dass innerhalb des ethischen *Common Sense* eine Spannung zwischen zwei aufeinander bezogenen Begriffen des Glücks oder des guten Lebens besteht. Der Aufweis einer solchen Spannung zeigt, dass ethische Rationalität, wie sie im Verständnis des *Common Sense* verwurzelt ist, weiter reicht, als ethische Skeptiker meinen. Auch wenn die Möglichkeit besteht, immer wieder Bestimmungsversuche des Begriffs vom Glück zu transzendieren, beweist dies nicht, dass solche Bestimmungen, wie der skeptische Einwand nahe legte (s. Kap. 14), jeder vernünftigen Grundlage entbehren.

**(1) Mentale Zustände und ethischer *Common Sense*.** Richard Taylor hatte vorgeschlagen, mentale Zustände (wie die Schaffenseuphorie des Sisyphos, s. Kap. 13)

als Kriterium dafür, ob ein Leben sinnvoll oder gut ist, zu begreifen (1970, 260. 266). Gegen diesen Vorschlag ist von anderer Seite her Einspruch erhoben worden. David Wiggins macht gegen Taylor den Einwand des 'hedonistischen Trugschluß' geltend. Wie Wiggins betont, meinen wir nämlich gewöhnlicherweise nicht, dass mentale Zustände *an sich* wertvoll sind. Für gewöhnlich bemessen wir die Bedeutung oder Sinnhaftigkeit von Handlungen nicht unabhängig von ihrem Erfolg: „point is not independent of outcome.“ ((1976) 1991, 98) Zudem sind es, Wiggins zufolge, auch nicht die mentalen Zustände selbst, denen wir, unabhängig von den Objekten dieser Zustände, einen Wert zuschreiben. Keine Neigung und kein ästhetischer oder kontemplativer Zustand kann auf seinen Gegenstand in der Weise bezogen sein, wie Taylor es vorschlägt - nämlich dass alle Dinge nur insofern von Wert sind, als sie mittelbar zur Erzeugung eines bestimmten mentalen Zustandes dienlich sind ((1976) 1991, 105).<sup>74</sup>

Zumindest der erste Teil von Wiggins Einwand dagegen, mentale Zustände als Kriterium dafür zu begreifen, wie es jemandem geht, ist wenig schlagkräftig. Denn dass wir mentale Zustände nicht als an sich wertvoll begreifen, trifft zumindest auf eine Klasse von Neigungen nicht zu: die geschmacklichen Neigungen. Wenn jemand Schokolade mag, dann meist deshalb, weil ihm Schokolade schmeckt, und nicht, weil er Schokolade, unabhängig von ihrem Geschmack, mag. Ein anderer Punkt betrifft den Status des Argumentes. Wiggins spricht davon, dass sein Argument auf der begrifflichen Struktur der Werte und der Zustände (und Neigungen) und ihrer Objekte basiert (106). Diese These trifft zu, wenn es darum geht, die Objekte der Wünsche und die Gefühle der Befriedigung bei der Realisierung der Wünsche begrifflich voneinander zu trennen (s. vorherige Anm.). Darüber hinaus sprechen aber keine rein begrifflichen Erwägungen mit Notwendigkeit dagegen, dass mentale Zustände wertvoll sind.

Robert Nozicks bekanntes Gedankenexperiment mit der „Erlebnismaschine“ (*Anarchy, State, and Utopia* (1974) 42 f.) veranschaulicht das Problem deutlich. Nozick fordert den Leser auf sich vorzustellen, dass fortschrittliche Neuropsychologen eine Erlebnismaschine entworfen hätten, die es einem ermöglichte, jedes Erlebnis zu erfahren, das man nur wünschte. Währenddessen schwimmt man in einem Tank und hat das Gehirn mit Elektroden verkabelt. Würde man in eine solche Maschine einsteigen? Warum sollte man nicht - wenn alles, worauf es ankäme, wäre, wie sich das Leben 'von innen anfühlt' (genauso, wie es bei Taylors Sisyphos nur darauf ankommt, wie dieser

---

<sup>74</sup> Einen ähnlichen Einwand gegen den psychologischen Hedonismus, der jedoch nicht daran appelliert, wie wir gewöhnlicherweise werten, sondern auf eine begriffliche These zurückgreift, macht auch von Wright (1963) geltend: „The pleasure of satisfying a desire can never be an object of that *same* desire.“ (83) Deshalb können die mentalen Zustände nicht zugleich Gegenstand unserer Wünsche sein und das Resultat der Wunscherfüllung. Dies folgt, so von Wright, unmittelbar aus dem Begriff des Wunsches: „Therefore the object of desire must necessarily be different from the pleasure of satisfying *that* desire. (ebd.)

seinen eigenen Zustand erlebt, unabhängig davon, ob sein Enthusiasmus durch eine göttliche Droge induziert ist oder seine rationale Begründung in seiner Arbeit, dem Steinewälzen findet). Nozick führt drei Gründe an, warum man normalerweise nicht in eine solche Maschine einsteigen würde. Erstens, wünschen wir normalerweise bestimmte Dinge zu tun - und nicht bloß die Erfahrung zu haben, dass wir sie tun. Zweitens, haben wir eine bestimmte Vorstellung davon, wie wir leben wollen - und diese Vorstellung deckt sich nicht mit dem Bild eines Lebens im Tank. Drittens, haben wir Vorbehalte, die Realität vollständig gegen eine von den genialen Neuropsychologen konstruierte Simulationswelt einzutauschen. All dies sind gute Gründe, sich nicht in eine Erlebnismaschine einspannen zu lassen. Aber alle diese Gründe rekurrieren auf die Wünsche, die Akteure gewöhnlicherweise haben. Es wäre keine *begriffliche* Unmöglichkeit, wenn ein Akteur nicht den Wunsch hätte, Dinge zu tun, anstatt sie bloß zu erfahren, wenn er ein Leben im Tank anderen Lebensformen gegenüber bevorzugte und nichts dabei fände, den Kontakt zur nichtsimulierten, realen Welt abubrechen. Im gleichen Sinne ist auch Wiggins Argument nichts anderes als ein Appell an unsere alltäglichen normativen Intuitionen.

Ein solcher Appell aber vermag manche Probleme nicht zu lösen. In vielen Dingen sowohl des praktischen Lebens wie der persönlichen Lebensgestaltung sind wir weder als Gesellschaft geschlossener Meinung noch uns selbst einig. Die Alltagsmeinung kann kein Argument gegen exzentrische Auffassungen sein. Wenn jemand zum Beispiel seinen Ehrgeiz darein setzte, alle möglichen Flugzeugtypen zu kennen und seine Freizeit auf dem Flughafen verbrächte, wo er darüber Buch führt, wann und wo welche Maschine startet, dann ist hiergegen von Seiten philosophischer Begriffsanalyse gewiss nichts einzuwenden. Gleiches gilt auch für die Frage nach dem Wert der mentalen Zustände: Wir können aber nicht a priori ausschließen, dass einige Menschen anders urteilen, als wir dies gewöhnlicherweise tun. Weil aber, was die meisten Handlungen betrifft, 'Sinn' nicht unabhängig vom Erfolg der Handlungen ist, können mentale Zustände, auf der anderen Seite, nicht generell als Kriterium dafür, ob eine Handlung (oder ein Leben) sinnvoll oder gut ist, gelten.

**(2) Das Gebot prudentieller Kalkulation.** Nun gibt es aber einen weiteren Einwand gegen den Versuch, eine allzu enge Verbindung zwischen bestimmten mentalen Zuständen und Wertsätzen des guten Lebens zu ziehen. Dieser Einwand steht im Zusammenhang mit einer Idee, wie sie insbesondere von Theorien der *Präferenzbefriedigung* oder *Präferenz-Theorien des Eigeninteresses* (auch *prudentielle*

Theorien) dargestellt wird. Zum Begriff sowohl des Eigeninteresses wie auch zum Begriff einer *vernünftigen* Präferenz gehört es, dass das Leben *als ganzes* in den Blick gefasst und die einzelne Handlung daraufhin geprüft wird, was sie zum guten Leben auf lange Sicht gesehen beizutragen hat.

Die Annahme, dass die Verfolgung des Eigeninteresses notwendig die Berücksichtigung langfristiger Kalkulationen erfordert, findet starken Rückhalt in unseren Intuitionen. Wenn jemand solchen Dingen eine größere Bedeutung beimisst, die in zeitlicher Nähe passieren (und, wenn er wählen könnte, sich eher dafür entscheiden würde, einen größeren Schmerz in einigen Wochen zu erleiden als einen geringeren Schmerz am selben Nachmittag)<sup>75</sup>, dann würden viele ein solches Wunschverhalten als irrational bezeichnen. Wann etwas passiert, sollte keinen Unterschied hinsichtlich dessen machen, wie ein Geschehnis bewertet wird. Gleichwohl evident, ist diese Maxime jedoch anfechtbar: Oft entscheiden sich Menschen, die bei klarem Verstande sind und die über alle relevanten Fakten Bescheid wissen dazu, gegen ihre längerfristigen Interessen zu handeln, und es ist unklar, ob sie deshalb irrational sind. Wann etwas passiert, *kann* daher durchaus eine Rolle spielen. Es gibt keine apriorische Regel rationalen Entscheidens, welcher zufolge das Wann eines Ereignisses irrelevant ist. Erst gegenwärtige Wünsche vermögen nämlich ein Interesse an der Zukunft zu begründen. Wenn eine Person ein Interesse daran hat, was ihr geschehen wird oder was sie zukünftig wünscht, dann setzt dies daher voraus, dass sie *jetzt* bereits einige generelle oder langfristige Präferenzen hat, die sich sowohl auf das beziehen, was in der Zukunft passiert, als auch auf ihre zukünftigen Präferenzen.<sup>76</sup>

Eine andere, im Zusammenhang von Präferenztheorien des guten Lebens naheliegende Annahme ist, dass das Interesse an einem sinnvollen Leben bereits zur Voraussetzung hat, dass Akteure ihr Leben in einem nicht nur temporalen Sinn *als ganzes* in den Blick fassen, weil *Zusammenhang* oder *Kohärenz* eine notwendige Bedingung für die Konstitution von 'Sinn' ist. Erst durch die Aneinanderreihung werden die Elemente einer Geschichte einer Erzählung; erst der Zusammenhang stiftet

---

<sup>75</sup> vgl. Parfit (1984) 123

<sup>76</sup> vgl. Gosepath 1992, 246. - Zukunftsbezogene Wünsche allein reichen nicht aus, um sicherzustellen, dass ein Akteur ein Interesse an seinem zukünftigen Wohlergehen hat. Man könnte sich den Fall von jemandem denken, der heute wünscht, dass ihm morgen etwas widerfährt, was ihm dann (genauso wie jetzt) große Unlust bereitet (vgl. Parfit 1994, 122; Nagel 1970, 39). Hat der Akteur nur ein Interesse daran, seine zukunftsbezogenen Wünsche zu realisieren, dann hat er einen Grund, die unlustbereitende Handlung in die Wege zu leiten. Erst wenn man dem Akteur weiter unterstellt, dass er momentan Präferenzen auch hinsichtlich seiner zukünftigen Präferenzen hat, lässt sich dieser Schluss vermeiden.

Sinn und Bedeutung. Wer seinem Leben also einen Sinn verleihen will, der muss dafür sorgen, dass ein Lebensplan oder eine einheitsstiftende Struktur wie ein Netz roter Fäden die Geschichte seines Lebens durchzieht.<sup>77</sup> Aber auch dieser Vorschlag ist einem Einwand ausgesetzt: Denn was ist das Kriterium, anhand dessen beurteilt wird, ob eine Reihe von Ereignissen oder Handlungen zueinander in einer kohärenten Relation stehen? Es gibt, was diese Art von Kohärenz angeht, kein Merkmal, welches unabhängig von der Erfahrung von etwas als sinnvoll-zusammenhängend ist, anhand dessen die Elemente einer solchen Reihe als bedeutsam oder bedeutungslos beurteilt werden. Abgesehen davon gibt es, wie die weitere Diskussion zeigen soll, noch einen anderen Einwand gegen den prudentiellen Kalkül. Wer einen solchen Kalkül akzeptiert, der kann den charakteristischen Charakter von *episodischen Glückserfahrungen* nur ungenügend begründen.

**(3) James' Mystiker und episodische Glückserfahrungen.** William James versucht in *The Varieties of Religious Experience* zu zeigen, dass wir berechtigt sind, einer Erfahrung einen Wert zuzusprechen, auch wenn wir abgesehen von dem Hinweis auf die phänomenale Qualität der Erfahrung keinerlei Begründung dafür liefern können, dass diese Erfahrung wertvoll ist. Das Argument erweist - wenn es aufgeht - dass auch solche Erfahrungen, die auf lange Sicht betrachtet nichts zum Glück oder zur Zufriedenheit eines Akteurs beitragen, dennoch wertvoll sind, und dies auf eine Weise, die typischerweise mit längerfristigen Glücksinteressen zu konkurrieren vermag.

James beginnt seine Abhandlung damit, die Frage nach dem Wert bestimmter, insbesondere so genannter „mystischer“ Bewusstseinszustände von anderen, nicht-normativen Fragen zu isolieren. Dies betrifft zum einen die Frage der Verursachung mystischer Bewusstseinszustände, also das Wissen um Kausalzusammenhänge und psychologische Gesetzmäßigkeiten. Die Frage nach der Verursachung, betont James, ist von sich heraus erst einmal unabhängig von der Frage nach dem Wert des Zustandes ((1902)<sup>8</sup>1904, ii). Dies gilt ohngeachtet der Tatsache, dass kausale und psychologische Verursachungshypothesen zuweilen als Argumente gegen die Wertigkeit von Bewusstseinszuständen in die Diskussion eingebracht werden: „Perhaps the commonest expression of this assumption that spiritual value is undone if lowly origin be asserted is seen in those comments which unsentimental people so often pass on their more sentimental acquaintances. (...) A more fully developed example of the same kind of

<sup>77</sup> vgl. der von Charles Taylor in *Sources of the Self* (1989) geltend gemachte Imperativ: „Life has to be lived as a story.“ (289; vgl. 47. 50. 51)

reasoning is the fashion, quite common nowadays among certain writers, of criticising the religious emotions by showing a connection between them and the sexual life.“ (10) Die Offenlegung einer Kausalgeschichte aber kann, so James, weder als Beweis für noch gegen den Wert eines bestimmten mentalen Zustandes angeführt werden - denn schließlich gibt es keinen solchen Zustand, der nicht auf irgendeine Weise verursacht wäre: „(...) There is not a single one of our states of mind, high or low, healthy or morbid, that has not some organic process at its condiction.“ (14)

Die Kausalgeschichte ist, wie James bemerkt, nicht nur deshalb für die Frage nach dem Wert eines bestimmten mentalen Zustandes irrelevant, weil diese Zustände alle irgendwelche Ursachen haben, sondern auch deshalb, weil Werturteile logisch unabhängig von Aussagen über Fakten sind, wozu auch solche über kausale Relationen zählen: „Neither judgment can be deduced immediately from the other.“(4) James demonstriert die Unabhängigkeit der beiden Domänen voneinander am Beispiel der historischen Bibelkritik. Ob die Bibel als Quelle der Offenbarung und als Leitfaden für das Leben von Wert ist, ist erst einmal unabhängig von der historischen Wahrheit der in der Bibel geschilderten Ereignisse. Wir brauchen eine Vorstellung davon, welche Eigenschaften ein Ding haben muss, um für die Zwecke der Offenbarung und als Lebens-Leitfaden tauglich zu sein - erst dann können wir beurteilen, ob die Bibel zu diesem Zwecke tauglich (das heißt, mittelbar gut) ist oder nicht. Wenn unsere Theorie des Offenbarungswertes fordern würde, dass jedes Buch, das einen solchen Wert besitzt, das Produkt eines quasi von oben diktierten, automatischen Schreibens sein muss und keine wissenschaftlichen oder historischen Fehler aufweisen darf und keine persönlichen Vorlieben oder örtlichen Gepflogenheiten zum Ausdruck bringen soll, dann wäre die Bibel mit Sicherheit kein aussichtsreicher Kandidat für ein Buch mit Offenbarungswert. Sollte die Theorie, auf der anderen Seite, jedoch nur fordern, dass ein solches Buch wahrhaftes Zeugnis von den geistigen Erfahrungen seelenvoller Menschen ablegt, die mit Zweifeln am Glauben zu kämpfen haben, würde unser Urteil über die Bibel ungleich wohlgesonnener ausfallen (5).

Schlussendlich, betont James, kann es nur zwei Gründe geben, bestimmte Dinge zu wertschätzen: „It is either because we take an immediate delight in them; or else it is because we believe them to bring us good consequential fruits for life.“ (15) Im Falle mystischer Bewußtseinszustände zeigt sich, dass diese beiden Arten von Gütern durchaus miteinander in Konflikt geraten können: „There are moments of sentimental and mystical experience (...) that carry an enourmous sense of inner authority and

illumination with them when they come. But they come seldom (...) The rest of life makes either no connection with them, or tends to contradict them more than it confirms them.“ (16) Die Kultivierung mystischer Bewußtseinszustände bringt auch nicht immer die besten „konsequentialistischen Früchte“ hervor. Das Lebensideal der Heiligen erfährt durch James eine vernichtende Beurteilung: Theophatisch, gotteskrank, ohne Raum für menschliche Liebe und Belange scheinen ihm die Heiligenfiguren (343). Über Theresia von Avila schreibt er: „(...) In the main her idea of religion seems to have been that of an endless amatory flirtation (...) between the devotee and the deity; and apart from helping younger nuns to go in this direction by the inspiration of her example and instruction, there is absolutely no human use in her, or sign of any general human interest.“ (347 f.) Auch andere, nicht religiöse Formen der Kultivierung mystischer Bewußtseinszustände bringen unliebsame Begleitumstände hervor. Ausdrücklich erwähnt James den Alkohol („Not through mere perversity do men run after it...“, 387) und andere Drogen als Mittel zur Erzeugung eines solchen Zustandes. Diese Überlegungen lassen den Schluss zu, dass wenn der mystische Bewußtseinszustand von Wert ist, er dies im allgemeinen ohngeachtet seiner Folgen ist - weil wir unmittelbares Gefallen an ihm finden und ihm eigentlichen Wert zumessen. Die Strategie zur Beantwortung der Frage nach dem Wert mystischer Bewusstseinszustände wird sich demnach auf die Frage nach dem eigentlichen Wert dieser Zustände konzentrieren müssen.

James stellt, was den eigentlichen Wert dieser Zustände betrifft, drei Thesen zur Diskussion:

- 1) „Mystical states, when well developed, usually are, and have the right to be, absolutely authoritative over the individuals to whom they come.“ (422)
- 2) „No authority emanates from them which should make it a duty for those who stand outside of them to accept their revelations uncritically.“ (ebd.)
- 3) „They break down the authority of the non-mystical or rationalistic consciousness (...). They open out the possibility of other orders of truth.“ (ebd.)

James argumentiert Schritt für Schritt für alle drei Thesen.

zu (1): Aus Betroffenenicht oder für den, der sie erlebt, können mystische Bewusstseinszustände, wie James meint, zwar keine spezifischen Glaubensüberzeugungen beweisen, aber doch die Existenz irgendeiner höheren Macht. Das einzige, was durch die Zustände unzweideutig bezeugt werde, sei, dass wir eine Vereinigung mit etwas uns Überlegenem erfahren und darin unseren größten Frieden finden können (423 f. 499). Diese Antwort beruft sich auf den phänomenalen Charakter des mystischen Erlebnisses. Dieser ist, wie James meint, unter anderem dadurch

gekennzeichnet, dass der Betroffene sich von einer höheren Kraft ergriffen fühlt (381). Ebenfalls im phänomenalen Charakter des Erlebnisses liegt begründet, dass dieses nicht mitgeteilt werden kann. Seine Qualität muss erfahren werden (380).

zu (2): James bekräftigt auch die zweite These, derzufolge die Autorität des mystischen Erlebnisses sich nur auf denjenigen erstreckt, der dieses Erlebnis erfährt. „(...) Mystics have no right to claim that we ought to accept the deliverance of their peculiar experiences, if we are ourselves outsiders and feel no private call thereto.“ (424) Für Außenstehende gibt es keinerlei Pflicht oder Zwang, die mystischen Erlebnisse als das anzuerkennen, wofür sie die Betroffenen halten. Einzig die eigene Erfahrung kann den Wert besagter Erlebnisse erweisen (vgl. 380).

zu (3): Auch den epistemischen Anspruch, der mit der Phänomenologie des mystischen Bewußtseinszustandes einhergeht (380 f.), verteidigt James mit Berufung auf die den Charakter der mystischen Erfahrung selbst: „Our senses, namely, have assured us of certain states of fact; but mystical experiences are as direct perceptions of fact for those who have them as any sensations ever were for us.“ (424)

Wenn James Recht hat, dann ist der Mystiker in der Tat „unverletzbar“ (424). Wir können ihn nicht dazu bringen, seine Ansichten zu ändern - weder durch die Anwendung roher Gewalt (423), noch durch vernünftige Überlegung. Denn der Mystiker verfügt, wie die These (1) bekräftigt, über eine unmittelbare, nicht mitteilbare Einsicht, die, wie These (3) erklärt, mit der besonderen epistemischen Natur jener Erlebnisse zusammenhängt. Aber hat James Recht?

John Leslie Mackie bezweifelt in seiner Replik auf James in *The Miracle of Theism* vor allem, dass (1) und (2) gleichermaßen wahr sein können: „Since, as he rightly says no authority emanates from mystical experiences - because they can be so easily explained in purely natural, psychological terms - for anyone who stands outside them to accept their revelations (the word ‘uncritically’ is redundant: to accept them at all in these circumstances would be uncritical), they cannot be authoritative in an objective sense for those who have them.“ (1982, 184)<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup>In der deutschen Übersetzung ist hier irreführenderweise von einem „Wahrheitsbeweis“ die Rede: „Da James richtig sagt, dass mystische Erfahrungen für Außenstehende keinerlei Zwang enthalten, sie anzunehmen (...), können sie in gar keinem Sinn als Wahrheitsbeweis gelten, nicht einmal für die, die sie haben. (...) Es spricht nichts dafür, dass nicht auch sie bei nüchterner Überlegung einsehen könnten, dass sich ihre Erfahrungen in einer Weise erklären lassen, die ihnen jeden Beweiswert für die Objektivität ihres Gehaltes nimmt.“ ((1982) 1985, 293) James jedoch behauptet explizit *nicht*, dass mystische Erlebnisse die *Wahrheit* von Glaubensüberzeugungen erweisen sondern lediglich, dass die Erlebnisse eine ‘Vereinigung mit etwas Überlegenem’ und somit die Autorität und den Wert des Erlebnisses bezeugen. Richtiger



Mackies Entgegnung auf James setzt selbst wiederum eine nicht explizit gemachte Prämisse voraus: dass nämlich nur dann etwas als Beweis für den Wert einer Sache gelten kann, wenn andere prinzipiell dazu imstande sind, diesen Beweis nachzuvollziehen. Im Falle des mystischen Erlebnisses jedoch scheint es - zumindest behauptet dies James - eine epistemische Barriere zwischen Betroffenen und Außenstehenden zu geben, so dass kein Außenstehender den 'Beweis', die Erfahrung der Ersten Person, nachvollziehen kann und zu akzeptieren vermag, der nicht selbst über entsprechende Erfahrungen verfügt. Verfügt er allerdings über solche Erfahrungen, steht der Wertschätzung des mystischen Erlebnisses auch durch Außenstehende, zumindest nach James' Darstellung, nichts im Wege. James behauptet lediglich, dass uns dann nichts und niemand uns verpflichtet, die Erlebnisse des Mystikers anzuerkennen, wenn wir selbst nicht über solche Erlebnisse verfügen („if we are ourselves outsiders“ (424)). Die Vereinbarkeit von (1) und (2) ist daher weniger problematisch als Mackies Kommentar suggeriert: Die Autorität der betreffenden Zustände erstreckt sich auf alle diejenigen, denen sie vertraut sind; nur für die übrigen können sie nicht als Beweis für den Wert der mystischen Bewusstseinszustände gelten.

Soweit scheint hinsichtlich der Bewertung der mystischen Bewusstseinszustände alles davon abzuhängen, ob man selbst auf die Erfahrung eines solchen Zustandes zurückblicken kann. Diese Interpretation aber trifft nicht ganz den Punkt auf den es James, wie ich meine, ankommen sollte. Gemäß James' eigener phänomenalen Darstellung der mystischen Erlebnisse erstreckt sich deren Autorität bis in die Nachwirkung hinein; sie hält aber nicht beliebig lang an (380 f.) Für den besonderen Wert des Zustandes käme es daher viel mehr darauf an, ob man ihn aktuell erfährt oder noch unter dem Eindruck seiner Nachwirkung steht, oder ob das Erlebnis schon einige Zeit zurückliegt. Anstelle einer epistemischen Grenze zwischen denjenigen, die mit dem Erlebnis vertraut sind und den anderen, denen es fremd ist, würde man daher der Sache besser gerecht, wenn man die mit der zweiten These gezogene Linie zwischen denjenigen ziehen würde, die im Bann des Erlebnisses stehen und den anderen, die nüchtern überlegen. Die Frage wäre dann, ob bestimmte Erfahrungen als Wertbeweis gelten können, wenn dieser Beweis nur für die Betroffenen und auch für diese nur für die Dauer des Erlebnisses gültig ist. Für alle nüchtern Überlegenden ergäbe sich damit prinzipiell dieselbe Sicht auf den Wert der besonderen Bewusstseinszustände. Alle

---

sollte des deshalb in der deutschen Übersetzung heißen: „(...) können sie in gar keinem Sinn als Autoritätsbeweis gelten“.

können anerkennen, dass es sich bei diesen Zuständen um Momente positiver Gestimmtheit handelt und deshalb um Momente, die von daher einen positiven Wert haben. Die Frage ist nur, welches Gewicht man solchen Erfahrungen im Hinblick auf das ganze Leben beimessen soll. Hierüber gehen die Meinungen auseinander. Nach Ansicht von Mackie, der darauf beharrt, dass es eine argumentative und vom Standpunkt der nüchternen Überlegung aus nachvollziehbare Begründung dafür geben müsse, warum bestimmte Erfahrungen einen außerordentlichen Wert haben, wäre es sicher irrational, die mystischen Zustände so hoch zu gewichten, dass ihnen beispielsweise längerfristige Glücksinteressen zum Opfer fielen.

Die von James aufgeworfene Frage nach dem Wert mentaler Zustände betrifft nicht nur Momente des religiösen Lebens, sondern eine ganze Reihe von episodischen Glückserlebnissen und Augenblicke innerer Erfüllung (vgl. Seel 1995, 101. 104<sup>79</sup>). Der Wert des episodischen Glücks ist für die nüchterne Überlegung des Unbeteiligten nicht unbedingt einsehbar; oft läuft dieses Glück, worauf James im Zusammenhang der „konsequentialistischen Früchte“ der Kultivierung des mystischen Bewusstseinzustandes hingewiesen hatte, dem wohlverstandenen (und langfristigen) Eigeninteresse desjenigen zuwider, der solch ein episodisches Glück erfährt. Eine Theorie des guten Lebens, die nach Manier der Präferenztheorie das Glück in seiner übergreifenden Bedeutung für das gelingende Leben analysiert, muss daher notwendig mit einem verkürzten Begriff des episodischen Glücks arbeiten. Die Frage ist daher, ob der eigentümliche Wert der episodischen Glücksmomente überhaupt von einer prudenziellen Theorie explizit gemacht werden kann oder ob die normativen Intuitionen, die wir, worauf James hingewiesen hatte, mit solchen Erlebnissen verbinden, nicht gerade den Nachweis dafür erbringen, dass die prudenziellen Theorien des guten Lebens (wie die Präferenztheorie) nicht komplett sind. Dies gilt in mehrfacher Hinsicht: Zum einen lässt das prudenzielle Konzept die unbedingte Autorität der episodischen Glückserfahrungen außer acht; zum anderen würde eine Lebensplanung nach den Richtlinien vernünftigen Eigeninteresses wohl den betreffenden Akteur für die

---

<sup>79</sup> Seel plädiert dafür, den autonomen Charakter des episodischen Glücks anzuerkennen: „Die besondere Art des Glücks, von der ich spreche, ist das Glück des erfüllten Augenblicks. Bei dieser Form des Glücks gehört das Zufallsmoment allen Glücks direkt zur Bedeutung der Glückserfahrung selbst. Dieses Glück kann nicht erstrebt werden, es kann sich nur einstellen. Der glückhafte Augenblick eröffnet eine Situation plötzlich eintretender Erfüllung. (...) Der erfüllte Augenblick, so kann man auch sagen, setzt die, die ihn erfahren, unwillkürlich für eine veränderte Wahrnehmung der Situation dieses Augenblicks frei.“ (102) (...) „Das Glück des Augenblicks ist radikal ein Glück hier und jetzt. Es ist ein herausgehobener Moment des Lebens, der nicht für das Ganze dieses Lebens steht.“ (105) - vgl. auch Thomä 1998, 213 ff.

Erfahrung episodischen Glücks unempfänglich machen. Episodisches Glück nämlich liegt (hierauf weist Seel hin) jenseits der Möglichkeiten der Planbarkeit. Es kann nicht Bestandteil langfristiger Lebensorganisation sein. Statt dessen eröffnet sich in der Erfahrung episodisch-glückhafter Momente ein Ausblick auf ein unbestimmtes Glücksideal, welches die Gültigkeit des prudentiellen Kalküls in den Schatten stellt. Seel beschreibt das episodische Glück als einen Moment, in dem die Überlegungen, denen man ansonsten ein Gewicht beilegen würde, nicht zählen - ein Moment, indem die prudentielle Rationalität schlichtweg außer Kraft gesetzt wird:

„Die Erfahrung des erfüllten Augenblicks ist nicht einfach Sache eines herausgehobenen Empfindens, Erlebens oder Fühlens; sie ist immer zugleich Erfahrung von etwas - eben dessen, für dessen Wahrnehmung ich jetzt frei (...) bin. (...) Ich bin frei von dem, worum es mir sonst geht, und ich bin frei für ein Verweilen bei dem, was mir diese Situation hier und jetzt eröffnet.“ (103)

Diese phänomenale Beschreibung behauptet ähnliches von den säkularen Glückserfahrungen wie James über die religiösen Erlebnisse meinte. Episodische Glücksmomente sind Momente, in denen sich das Urteilsvermögen auf eine eigenartige Weise verschiebt, und es gehört zum besonderen Charakter der Erfahrungen, dass diese Verschiebung nicht als eine Täuschung wahrgenommen wird, sondern als eine Reaktion auf etwas, was tatsächlich existiert (vgl. Seel 107). Ein wenig von diesem Eindruck erhält sich auch im nachhinein - weshalb James und Seel die besonderen Zustände nicht einfach als Zustände einer Trübung der Urteilskraft abtun, sondern versuchen, die Legitimität der episodischen Glückserfahrungen gegen die Einwände einer prudentiellen Glückstheorie zu verteidigen.

Wenn man nun die Legitimität der normativen Intuition, an die James und Seel appellieren, akzeptiert - anerkennt man dann zugleich einen schlagenden Einwand gegen prudentielle Glückstheorien nach dem Muster der Präferenztheorie? - Kaum. Das Glück des Augenblicks besteht zwar in der Freiheit von der Sorge um das eigene Wohlergehen, aber es besteht nicht in der Negation dieser Sorge, sondern in Entgegensetzung zu ihm. Deshalb setzt die momentane Glückserfahrung den prudentiellen Gedanken bereits voraus; erst in der Spannung und in der Polarität zu diesem erweist es seinen eigenen Charakter.<sup>80</sup> Deshalb bleibt auch das ethische Problem

---

<sup>80</sup> „Der Augenblick ist die berauschendste Form episodischen Glücks gerade deshalb, weil er ganz Episode ist. Er ist und bleibt Episode, was immer an Konsequenz für die Lebensführung der einzelnen aus ihm entspringen oder nicht entspringen mag. Solange er währt, sind wir der Sorge um die Zukunft und der Bindung an das Vergangene ledig (...). Im Augenblick gewinnt das episodische Glück eine ekstatische Verfassung. Das Glück zeigt hier eine anarchische Seite, in der durchaus eine Gefährdung allen übrigen Wohlergehens liegen kann. Denn dieses Glück

bestehen. Für denjenigen, der solche Zustände erfährt, bleibt die Frage, wie das episodische Glück in die Gesamtkonzeption des guten Lebens zu integrieren ist - auch dann, wenn diese Aufgabe unlösbare Schwierigkeiten beinhaltet. (Es handelt sich daher, im Sinne von U. Wolf (1998), um eine *ethische Aporie*.) Episodisches und langfristiges Glück sind von ihrer normativen Struktur her in der angezeigten Weise entgegengesetzt, so dass sie weder in der Lebenspraxis ohne Widersprüche zu vereinen sind, noch als Elemente im Glückskalkül einer ethischen Theorie nebeneinanderstehen können. Trotzdem täuscht der weitere Eindruck, der leicht entsteht, dass nämlich die Möglichkeit herausragender und bloß momentaner Glückserfahrungen ein prinzipieller Einwand gegen die Möglichkeit einer Theorie des guten Lebens ist, die auf dem Eigeninteresse der Akteure fußt. Wir kennen zwar Fälle, in denen es eine gewisse Rechtfertigung hat, in Absehung von allen prudentiellen Erwägungen zu handeln, aber der Kreis dieser Fälle kann wahrscheinlich nicht nach Beliebigkeit ausgeweitet werden. Mystische Erlebnisse, Glückserfahrungen, rauschhafte Zustände und Zeiten der Verliebtheit sind allesamt Beispiele für Erfahrungen, denen wir einen autonomen, durch prudentielle Erwägungen nicht nachvollziehbaren Wert beizumessen bereit sind<sup>81</sup>. Dies

---

sprengt unsere Vorstellung vom und unsere Erwartung an Glück und enthält insofern leicht eine Tendenz zur Zerstörung der existentiellen Orientierungen, die uns bis dahin geleitet haben. Im erfüllten Augenblick geschieht die Eröffnung einer die bisherige Lebenswirklichkeit überragenden Wirklichkeit; der Augenblick transzendiert alles bisherige Wünschen und Wollen - und damit auch die wohlüberlegteste Konzeption dessen, wer wir sein und was wir werden wollen.“ (Seel ebd., 107)

<sup>81</sup> Die ethische Aporie im Zusammenhang mit episodischen Glückserfahrungen ist auch eines der Leitthemen von Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*. Musil spricht immer wieder vom Problem des „aZ“, des „anderen Zustand“. Die praktische Schwierigkeit, mit der sich der Protagonist, Ulrich, konfrontiert wird, ist, aus den Momenten des aZ, den „hohen Stunden“ ein ‚Leben zu bauen‘, das heißt, ihn zum Träger seines Lebensplanes zu machen (vgl. Musil [1889-1941/42] <sup>2</sup>1983, 104). Damit einher geht ein zweites, theoretisches Problem, welches darin besteht, die Legitimität des Wertes des aZ zu erweisen. Ulrich gerät hier ständig ins Zweifeln und fragt sich etwa, ob nicht einfach das sinnliche Verlangen nach seiner Schwester der Ursprung seines (aZ-haften) verliebt-exzentrischen Zustandes sei ((1930-33) 1978, 1331), und tatsächlich setzt schließlich der sich lange zuvor schon anbahnende und in der Erzählung nur angedeutete Koitus sowohl der Liebesgeschichte wie der Utopie des aZ ein Ende ( 1653. 1897). Andere Überlegungen, die vom Erzähler und vom Protagonisten des *Mann ohne Eigenschaften* eingebracht werden, versuchen (ähnlich wie James) auf dem Wege einer religionsphilosophischen Reflexion den Wert des aZ zu erweisen. Aus den Zeugnissen der christlichen, jüdischen, indischen und chinesischen Mystik schließt Ulrich auf die Existenz eines „bestimmten zweiten und ungewöhnlichen Zustand[s] von großer Wichtigkeit, dessen der Mensch fähig ist und der ursprünglicher ist als die Religionen“ (766). Das mystische Erlebnis ist ihm der wahre Kern inmitten der verschiedenen historischen Glaubens'wahrheiten'. Er formuliert die Alternative, „dass man entweder Erlebnisse, die im Mittelalter wie im antiken Heidentum zahlreich und deutlich vorhanden gewesen sind, für Einbildungen und Krankheitserscheinungen halten muss oder vor die Vermutung gestellt wird, dass in ihnen etwas enthalten sei, was unabhängig von der mythischen Verbindung ist, in die man es bisher immer

alles sind Fälle, in denen wir partikularen, aus dem Lebenszusammenhang herausgerissenen Geschehnissen einen besonderen Wert beimessen, und dies auf eine Weise, die der Idee, dass das sinnvolle Leben ein kohärentes Leben ist, genau entgegengesetzt ist. Das Spektrum plausibler Wertschätzungen erweist sich somit als ungeheuer weit - so weit, dass den ethischen Skeptikern der Wind aus den Segeln genommen wird. Auch wenn man akzeptiert, dass es von unseren privaten Wünschen abhängt, was wir wertschätzen, können selbst sehr verrückte Wünsche in einer Weise begründet werden, die *nachvollziehbar* ist. Mehr noch: Auch solche Glücksvorstellungen, die den längerfristigen Interessen eines Akteurs nicht zuträglich sind, können als Konzeptionen eines glücklichen oder sinnvollen Lebens verständlich gemacht werden. Deshalb kann aus dem Aufweis idiosynkratischer Glückskonzeptionen nicht gefolgert werden, dass das gute Leben generell nicht begründungsfähig sei, weil der Begriff des Glücks prinzipiell undefinierbar ist.

---

gebracht hat; ein reiner Erlebniskern, der auch nach strengen Erfahrungsgrundsätzen glaubwürdig sein müsste“ (552). Diese Strategie deckt sich ziemlich genau mit James' Ansinnen: Der Wert des mystischen Erlebnisses soll unabhängig von den religiösen Tatsachüberzeugungen und allein im Rückgriff auf den erfahrbaren Charakter des Erlebnisses legitimiert werden.

