Igor Cvejić

Emotionen in der Debatte über das moralische Enhancement

Die wissenschaftliche Forschung der Emotionen hat in den letzten dreißig Jahren viel Fortschritte gemacht. Es entwickeln sich ziemlich schnell neue Möglichkeiten der unmittelbaren Modulation der Emotionen. Ich möchte in diesem Text auf einige Probleme hinweisen, die in der Debatte über das sog. Moralische Enhancement vorkommen. Dabei richten sich meine zentrale Überlegungen auf die Frage, ob die Theorie der Emotionen, die für die Leistungen der Emotionsmodulation vorausgesetzt werden soll, zu unseren intuitiven Kriterien, nach welchen wir Emotionen als moralische oder kontramoralische kennzeichnen, passt?

I. Wie soll man Emotionen verstehen?

In der zeitgenössischen Theorie gibt es keine allgemein akzeptierte Definition der Emotionen. Verschiedenen Autoren geben unterschiedliche Erklärungen. Zum Zwecke dieses Textes werde ich mich jedoch nur auf einen elementaren Unterschied, jenen zwischen der kausalen und intentionalen Erklärung der Emotionen beziehen. Für die Kausale Theorie der Emotionen ist der Standpunkt charakteristisch, dass die Beziehung zwischen einer Wahrnehmung, dem sensorischen Reiz, dem Denken, dem Urteil oder allen denkbaren Modifikationen kognitiver Zustände einerseits und der Emotion andererseits nach dem Schema Ursache–Wirkung verstanden wird. Einfacher formu-

liert: Emotionen werden durch einen kognitiven Zustand[1] oder physiologischen Impuls verursacht. Die intentionale Theorie betont dagegen die Vertrautheit in der Beziehung zwischen einer Emotion und dem relevanten kognitiven Zustand. Dieser Ansicht nach sind komplexe emotionale Zustände nicht eine bloße Wirkung, sondern sind aus kognitiven Zuständen oder Denken als deren Bestandteilen zusammengesetzt. Der Unterschied zwischen den beiden Ansichten lässt sich problemlos bemerken, wenn man sich über einen einfachen phänomenologischen Unterschied vergewissert, jenen zwischen einer Erfahrung, in der man ein Objekt wahrnimmt *und* eine Emotion hat (die möglicherweise von dieser Wahrnehmung verursacht wird), und einer Erfahrung, in der man eine objektbezogene bzw. an einigen Charakteristiken dieses Objektes ausgerichtete Emotion hat, so etwa, wenn man einfach über den Tod denken und Angst fühlen oder Angst *vor* dem Tod haben kann. Einfacher ausgedrückt: Emotionen sind keine bloßen Wirkungen, sondern sie bestehen aus dem Denken über ein Objekt und sind auf dieses Objekt gerichtet. Demzufolge sind Emotionen intentional, d. h. auf ein Objekt gerichtet. Allgemein gesprochen sind diese zwei Ansichten nicht inkompatibel, denn insofern Emotionen nur eine Wirkung sind, könnten sie auch den ihnen vorausgehenden kognitiven Zustand als deren Element enthalten.[2] Mit den gängigen Deutungen, wonach im Einklang mit dem kausalen Schema Emotionen *bloße* Wirkungen sind, sind diese Ansichten doch inkompatibel. Ich werde die Wirkungen,

1 Ich nehme den Begriff des kognitiven Zustands in der weitesten Bedeutung: nicht nur Erkenntnis, sondern auch Urteile, Vorstellungen, bewusste oder unbewusste Informationen die für eine Erkenntnis genutzt werden können, etc. Sollen darunter verstanden werden.

2 Obwohl eine Emotion eine Wirkung von einem Denken wäre, könnte es auch dieses Denken als ihren Bestandteil enthalten. Etwa wenn man zuerst an ein Objekt ohne emotionale Reaktion denkt, und im nächsten Moment, als eine Wirkung daraus, man eine intentionale Emotion an diesem Objekt hat, die dieses Denken als ihren Bestandteil enthält.

die keine kognitiven oder intentionalen Elemente enthalten, als eine Affektkomponente bezeichnen. So verstanden haben Emotionen also keinen unmittelbaren intentionalen Inhalt. (vgl. Aquila 1975)

Ich gehe davon aus, dass eine Entscheidung über diese theoretischen Annahmen sich nicht finden lässt. Es ist ganz möglich, dass sie beide korrekt sind – jede in Bezug zu der entsprechenden Emotion. (vgl. Goldie 2009) Meine beabsichtige aber, diese zweie Modellen auf die Debatte über moralisches Enhancement zu beziehen und Konsistenz im Rahmen ihrer Anwendung anzufordern.

II. Biomedizinische direkte Emotionsmodulation

Zuletzt hat Thomas Douglas das Thema der direkten Emotionsmodulation in die Debatte über moralisches Enhancement eingeführt. Unter dem Namen der Emotionsmodulation soll man die Veränderungen der emotionalen Zustände der Personen verstehen, etwa die Bewirkung, Aufhebung oder Abschwächung der Furcht, der Aggression etc. Die Emotionsmodulation kann direkt sein, wenn sie durch die unmittelbare Veränderung des emotionalen Zustandes erfolgt, oder indirekt, wenn sie etwa durch die Veränderungen der die Emotionen bewirkenden kognitiven Zustände zustande kommt. Es ist die Besonderheit der direkten Emotionsmodulation, dass sie ohne Aktivität des Subjekts möglich ist. (vgl. Foucquaert & Schermer 2015) Die Emotionsmodulation lässt sich auch durch einige alte Methoden bewerkstelligen, so etwa durch Bildung oder künstlerische Leistungen. Ich möchte mich in diesem Text nur auf die direkte Emotionsmodulation konzentrieren, und zwar auf solche, die im Rahmen der Anwendung der biomedizinischen Methoden (vor allem der pharmakologischen Präparate) erreichbar ist. Die Frage, auf die Douglas eine positive Antwort gegeben hat, lautet: Kann eine direkte Emotionsmodulation als moralisches Enhancement gelten und ist sie überhaupt moralisch zulässig?

Es gibt zwar keine eindeutige Antworten auf die Fragen, was Moral sei oder welche Emotionen moralisch oder kontra-moralisch sind. Es handelt sich um verschiedene und schwierige Fragen und sie stellen nicht das vordergründige Thema dieses Textes dar. Ich möchte eigentlich mit der schwächsten Voraussetzung von Douglas anfangen, dass es wenigstens einige Emotionen gibt, die man kontra-moralische Emotionen nennen kann. Douglas gibt uns zwei Beispiele der kontra-moralischen Emotionen: die Abneigung gegen bestimmte Rassengruppen und den Impuls zum gewalttätigen Verhalten. (Douglas 2008: 231) Ich möchte also nur vom Abschwächen der kontra-moralischen Emotionen als von einem Kandidat für die moralische Emotionsmodulation ausgehen. Dabei habe ich auch andere mögliche Kandidaten im Blick - hauptsächlich solche das Hervorbringen der moralischen Emotionen betreffende –, die aber weitaus schwierigere Überlegungen zum Wesen der Moral verlangen, als es für diese Untersuchung nötig ist.

Das Argument von Douglas richtet sich auch nicht auf die radikalen Modifikationen aus, so etwa auf die sei es dauernde oder kurze Modifikationen des ganzen emotionalen Lebens einer Person, die unmittelbar zu einer Handlung führen. Stattdessen spricht er über eine Menge von verschiedenen Motiven. Das Hauptargument von Douglas besagt, dass nach einer Abschwächung der kontra-moralischen Emotionen eine bessere Einstellung hinsichtlich der Motive als vor dieser Intervention zu haben ist. (Douglas 2008: 229) Es handelt sich um eine abgeschwächte Forderung, die Douglas vertritt. Diverse Autoren vertreten aber eine weitaus radikalere These, die die Veränderung des menschlichen Charakters oder der Handlungen als das moralische Enhancement bestimmt. Douglas erwartet weder eine Veränderung des menschlichen Charakters (z. B. dass ein Mensch eine bessere moralische Person wird) noch die notwendige Realisierung dieser Modifikation in den Handlungen, lediglich dass nun insgesamt die Menge der Motive als moralisch besser gekennzeichnet werden kann. (Douglas 2008: 230) Ich möchte in diesem

Kontext diese abgeschwächte Forderung berücksichtigen, weil die radikalen Thesen mit mehreren Problemen behaftet sind, die in diesem Text keine Berücksichtigung finden können. So etwa haben die radikalen Thesen größere Schwierigkeiten, den Vorwürfen der Zerstörung der Freiheit des Menschen durch die Emotionsmodulation zu entgehen. (vgl. Harris 2011, Harris 2013, Savulescu & Perrson 2012, Savulescu & Persson 2013)

Die zuerst zu stellende Frage ist folgende: Wie kann eine moralische Emotionsmodulation erfolgreich sein? Die erste Voraussetzung muss technisch sein – man muss voraussetzen, dass unsere Technologie gut genug werden kann, um derartige Modulationen zu realisieren. Und m. E. kann es kaum Zweifel daran geben, dass unsere technische Entwicklung in absehbarer Zukunft kontrollierte Modulation der neuralen Prozesse ermöglichen wird. Es gibt schon Fälle, die in diese Richtung deuten, so zum Beispiel die Tabletten „*Citalopam*“, die Wirkungen des Serotonins im Gehirn erhöhen. (vgl. Chan & Harris 2011, Cahene & Savulescu 2015) Man muss noch herausfinden, ob eine derartige Modulation *bestimmte* emotionale Reaktion bewirken kann? Die emotionalen Prozesse könnten auch von den äußeren oder intentionalen Objekten als auch den kognitiven Zuständen abhängig sein. Demnach muss man offenbar eine Isolierbarkeit der Affektkomponente von dem Emotionsobjekt und dem entsprechenden kognitiven Zustand voraussetzen, damit eine derartige Emotionsmodulation erfolgreich sein kann. (vgl. Wassermann und Liao 2008) Zum Beispiel, in dem Fall der Abneigung gegen bestimmte Rassengruppen muss man eine Affektkomponente voraussetzen, die aus den Charakteristiken der Rassengruppen (als des intentionalen Objekts) und dem Denken des Subjekts über diese Gruppen isolierbar ist, um die erwünschten Leistungen der Emotionsmodulation zu erwarten. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte die Intervention keine bloße Emotionsmodulation sein, sondern müsste auch die Veränderung des kognitiven Zustands (des Denkens des Subjekts) und der Intentionalität der Emotion einbeziehen.

In diese Richtung gehen auch die zwei Einwände von John Harris. Die erste lautet, dass solche Emotionen wie die Abneigung vielmehr auf den falschen Überzeugungen basieren. Demzufolge ist es nicht einsichtig, ob eine solche Emotionsmodulation ohne die Einbeziehung der Veränderung des kognitiven Zustands überhaupt erfolgreich sein kann.

> "[..] it seems unlikely that, for example, an aversion to certain racial groups, or to one or more gender or sexual orientation is simply a `brute` reaction, a sort of visceral response, as perhaps is an aversion to spiders. Rather is likely to be based on false beliefs about those racial or sexual groups an or on an inability to see why it might be a problem to generalize recklessly from particular case." (Harris 2010: 104f.)

Der zweite Einwänd von Harris besagt, dass eine Emotion wie die Abneigung nicht immer schlecht ist. Mit Bezugnahme auf Strawson (Strawson 1962: 48) plädiert er dafür, dass die Abneigung gelegentlich eine wichtige Rolle für die Moral spielen kann:

> "[..] the second problem with his account is that we would need to be pretty sure that 'the reduction in the degree to which the emotion was experienced' could be precisely targeted only on strong aversions to things it is bad to have strong aversions to and not on things to which strong aversions are constitutive of sound morality." (Harris 2010: 105)

Diese Bemerkung ist wichtig. Denn würde das zutreffen, dann müsste eine Intervention nicht nur einfach die Affektkomponente verändern, sondern auch das intentionale Objekt einer Emotion als gut oder böse anerkennen und diese Emotion entsprechend ausrichten. Harris ist mit Recht skeptisch gegenüber der Möglichkeit derartigen Intervention, da sie offenbar ganz schwer denkbar ist:

> "[..] I for one am skeptical that we would ever have available an intervention capable of targeting aversions to the wicked

> rather than the good. Of course if ever we do have the prospect of such precise and unequivocally good producing interventions, I will welcome them. But I remain doubtful and remain worried about the prospect of weakening possibly essential and essentially moral responses. This is a ´baby and bathwater´ problem which may prove soluble; I hope it will, but fear it may be intractable." (Harris 2010: 105)

Auf Einwände von Harris hat Douglas geantwortet, dass er über die Gründe der Abneigung anderer Meinung sei als Harris. Mit Bezugnahme auf wissenschaftliche Forschungen plädierte er dafür, dass die Ursachen der Abneigung häufig nicht die falschen Überzeugungen sind:

> "However, it is, I think, doubtful whether the cognitive causes or content of racial aversion must always be *false, stereotypic* racial beliefs of the sort that Harris seems to have in mind. Psychologists and neuroscientists study certain deeply ingrained fear or disgust-based responses towards people of different race that seem aptly characterized as variants of racial aversion (they are often described as *implicit racial bias*) but which entail the presence of no false, stereotypic beliefs. Moreover, there seems little reason to suppose that such aversions must be *caused* by stereotypic beliefs." (Douglas 2011: 164)

Die zweite Antwort von Douglas ist noch bedeutender. Er argumentierte, dass emotionale Reaktionen, obwohl sie möglicherweise durch kognitive Zustände verursacht werden, unabhängig von den kognitiven Ursachen modifiziert werden können:

> "More importantly, even where racial aversion does involve, or was caused by, false stereotypes, it might nevertheless be attenuated by means other than the correction of those faulty beliefs. There is no good reason to suppose that we can only effectively manipulate mental states by tackling their causes. [..] Racial aversion, too, might be mitigated by means that leave its putative cognitive causes intact. Likewise, even

> if racial aversion is partly *constituted* by erroneous beliefs, it might be attenuated without correcting those beliefs. We might instead directly target the noncognitive elements of the aversion; for example, the physiological arousal that occurs when one is confronted with a person of different race." (Douglas 2011: 165)

Es ist wichtig zu bemerken, dass Douglas und Harris zwei unterschiedlichen Auffassungen von Emotionen haben. Während Harris die Abhängigkeit der Emotionen von dem kognitiven Zustand, also eine intentionale Theorie der Emotionen voraussetzt, vertritt Douglas die kausale Theorie der Emotionen und zwar in ihrer strengsten Auffassung. Diese besagt, dass sich die Emotionen als bloße Wirkungen von kognitiven Zuständen und der Intentionalität als den ursächlichen Komponenten absondern lassen. Eine solche Lösung ist zu erwarten, weil die Konzeption der direkten Emotionsmodulation die kausale Theorie voraussetzen muss, um überhaupt erfolgreich zu sein. Ich möchte hier nicht zwischen diesen zwei theoretischen Ansätzen entscheiden, sondern stelle diese unterschiedliche Auffassungen nur fest, um vor diesem Hintergrund später auf einige Probleme aufmerksam machen zu können.

Douglas Antwort auf den zweiten Einwand von Harris ist viel weniger theoretisch. Er stimme nämlich nicht zu, dass es so etwas wie Emotionen, die niemals eine Rolle in der Moral spielen können, geben kann. Als Beispiel führt er Xenophobie als eine Disposition an. (Douglas 2011: 166) Douglas hat sich über die Möglichkeit der Risiken doch positiv ausgesprochen, und zwar über Risiken der kontra-moralischen Effekte solcher Emotionsmodulationen. Denn ungeachtet dessen, dass er diese Risiken nicht als das entscheidende Kriterium ansieht, können einige der ´kontra-moralischen´ in bestimmten Situationen auch den Charakter moralischer Emotionen annehmen. Ich möchte nun betonen, dass dieser Einwand noch weitaus bedeutungsvollere theoretische Implikationen haben kann. Doch bevor ich es tue, möchte ich zuerst die Einwände vorstellen, die

Douglas selbst unter dem Namen ´Kantsche Einwände´ diskutiert hat.

III. ´Kantsche Einwände´

Douglas hat drei von ihm selbst an seine Hauptauffassung adressierte Einwände diskutiert, die er als ´kantsche´ bezeichnet hat. Alle drei gehen der Frage nach, wie eine Emotion als gutes oder schlechtes Motiv Geltung erlangen kann?

1. Der erste Einwand betrifft die Abhängigkeit der resultierenden von den vorausgehenden Handlungsmotiven: Falls die Motive für die Emotionsmodulation schlecht sind, werden auch die Leistungen (die resultierende Motive) schlecht. Douglas negiert einfach diese Abhängigkeit.

2. Der zweite Einspruch besagt, dass nichts außer Willen und besonders nicht Emotionen gute Motive liefern kann.

3. Und der dritte Einwand bezog sich darauf, dass der Wille nur ohne Einfluss von Emotionen zu Geltung kommen kann. (Douglas 2010: 231f.)

Alle drei Einwände beruhen auf der typisch kantschen These:

> "daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse" (KpV, AA 05: 63)

Ich möchte den zweiten Einwand diskutieren, der offenbar auf der kantsche Annahme gegründet wurde und der sagt, dass das Gefühl der Lust und Unlust nie ein Bestimmungsgrund des guten moralischen Willens sein kann. (KpV, AA 05: 22) Douglas hat zwei Antworten auf diesen Einwand gegeben. Die erste bezieht sich darauf, dass er diese Position als unglaubwürdig hält, weil man normalerweise einige Gefühle, wie zum Beispiel das Mitleid (*sympathy*), für fähig hält, die moralischen

Motive zu verbessern. Und die zweite Antwort: Auch wenn man die Auffassung akzeptiert, dass der Grund aller moralisch wertvollen Motive in der Vernunft zu finden sein muss, kann das Abschwächen der kontra-moralischen Emotionen als eine moralische Verbesserung gelten, wenn man in Betracht zieht, dass die starken Affekte die Denkprozesse durchaus unterwandern können. (Douglas 2010: 232)

Zu Kants Verteidigung kann man sagen, dass er die These über die Existenz der moralischen Emotionen nicht ganz bestritten hat. Obwohl es klar ist, dass Kant zufolge der Einfluss des Gefühls auf die Bestimmung des Willens niemals eine moralische Handlung begründen kann, vertritt er auch die Auffassung, dass jede Handlung eine subjektive Triebfeder, das Gefühl der Lust oder Unlust befördert (VAMS, AA 23: 388): *"Nihil appeto nisi quod placet, nihil averto nisi quod displacet"* (V-Met/Mron: AA 29: 894). Ein besonderer Fall ist jener des moralischen Gefühls, des Gefühls der Achtung. Dieses besondere Gefühl füllt die Funktion des Triebfeders (*elater animi*) der reinen praktischen Vernunft aus, ohne der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz vorauszugehen. Das Gefühl der Achtung kann nicht der objektive Bestimmungsgrund des Willens sein, weil dies nur moralisches Gesetz sein soll. Das Gefühl der Achtung ist "die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet" (KpV, AA 05: 76) bzw. der Einfluss des Gesetzes auf das Subjekt. Demzufolge gilt Achtung als ein vernünftiges (durch Vernunft bewirktes) und moralisches Gefühl. Heidegger hat mit Recht darauf hingewiesen, dass das Wesentliche an diesem Gefühl ist, ein Gefühl *für* zu sein, nämlich *für* das moralische Gesetz. (GA 24: 190) Dadurch wird die Achtung als ein charakteristisches intentionales Gefühl bestimmt, dessen formales intentionale Objekt[3] das moralische Gesetz ist, beziehungsweise das unbedingt Gute (KpV, AA 05: 74).

3 Zum Unterschied zwischen formalen und direkten Objekten der Emotion vgl. Kenny 1963: 131-134.

Möglicherweise ist der Kantsche Anspruch zu streng, insofern er voraussetzt, dass (1) ein moralisches Gefühl durch Vernunft bewirkt werden und dass (2) es sich um ein Gefühl für das unbedingte Gute handeln muss. Gewöhnlich fallen unter den Namen des moralischen Gefühls auch viel einfachere Emotionen, als es beim schon erwähnten Mitleid (*sympathy*) der Fall ist. Ich wollte aber den Akzent auf die schwächere zweite Voraussetzung setzen, in der gesagt wird, dass das moralische Gefühl auf ein Gutes gerichtet bzw. das Gute ein formales intentionales Objekt der moralischen Emotion sein soll. Die Ausrichtung der Emotion auf ein Gutes ist das übliche Kriterium zur Anerkennung der moralischen Emotionen. Auch mit dem erwähnten Mitleid verhält es sich so, dass es als sein formales intentionales Objekt das Gut der Anderen hat.

Wenn wir das alles in Betracht ziehen, dann kann ich im Großen und Ganzen nicht mit der ersten Antwort von Douglas auf diesen ´Kantschen Einwand´ zufrieden sein. Douglas hat recht, wenn er behauptet, dass man offenbar einige Emotionen, wie etwa das Mitleid, als moralische versteht. Nun ist das Kriterium, nach welchem man eine Emotion als moralische anerkennt, für gewöhnlich das Gute als das formale intentionale Objekt dieser Emotion. Selbst wenn man die gröbste Emotion dieser Art, etwa die angeborene Neigung, das Gefühl oder die Emotion zum Guten bei den kleinen Kindern voraussetzt, anerkennen tun wir es als moralische Emotion erst aufgrund ihrer intentionalen Ausgerichtetheit auf das Gute. Und das gilt, obwohl solche Emotionen weder Denkprozesse noch Erkenntnisse noch Urteile als ihre Basis haben. Das Problem liegt in der Übereinstimmung dieses Ansatzes mit der kausalen Theorie der Emotionen, was Douglas zuvor dargestellt hat. Damit eine direkte Emotionsmodulation erfolgreich sein kann, muss man so scheint es zumindest die Existenz von isolierbaren nichtintentionalen Affektkomponenten voraussetzen, welche der Gegenstand der Modulation sein sollen. Im Gegensatz dazu lässt sich als das übliche Kriterium, nach welchem man eine Emotion als

moralische anerkennen kann, die intentionale Richtung einer Emotion bzw. ihre Ausgerichtetheit auf das Gute bestimmen. Demzufolge kämen die moralischen Emotionen nur schwer als ein guter Kandidat für die erfolgreiche direkte Emotionsmodulation in Frage oder zumindest wäre eine bessere Erklärung, als dies bei Douglas der Fall ist, vonnöten. (vgl. Harris 2013)

Es lassen sich jedoch zwei Gegenargumente zu dieser letzten Annahme anführen. Beim ersten Argument geht es darum, dass sich die Hauptthese von Douglas auf die kontra-moralischen und nicht auf die moralischen Emotionen bezieht. Das zweite Argument thematisiert die Möglichkeit, dass sich eine bestimmte die Aufteilung der Emotionen in moralische und kontra-moralische auch anders gestalten lässt. Die erste Frage lautet also: Wenn man die gewöhnlich für moralisch gehaltene Emotionen nach ihrem formalen intentionalen Objekt bestimmt, sollte das dann *mutatis mutandis* auch für die Bestimmung der Emotionen als kontra-moralische gelten? Sollten die kontra-moralischen als Emotionen verstanden werden, die als das formal intentionale Objekt etwas Schlechtes haben? Ich bin der Meinung, dass es sich um eine gewöhnliche Situation handelt. Natürlich könnten wir vielleicht andere Arten finden, diese Emotionen zu identifizieren. Meine Sorge ist in der Tatsache gegründet, dass, falls man die strenge kausale Theorie verträte, die für die erfolgreiche direkte Emotionsmodulation vorausgesetzt wird, würde ein übliches Kriterium für ihre Identifizierung (die Intentionalität) verloren gehen, ohne dass ein neues gegeben wäre.

Demnach stellt der Einwand von Harris, dass eine direkte Modulation der Emotionen auch die Intentionalität der Emotionen beachten muss, d. h. den Umstand, ob eine Emotion auf etwas Gutes oder Böse gerichtet ist, ein größeres theoretisches Problem dar, als es zuerst schien. Es handelt sich um ein Risiko nicht nur aufgrund der Unvorhersagbarkeit der Effekte der Emotiosmodulation, sondern auch mehr weil die Kriterien, nach welchen wir die Unterscheidung zwischen den morali-

schen und kontra-moralischen Emotionen machen und den Gegenstand der Emotionsmodulation wählen, nicht ausreichend geklärt sind.

Ein Kandidat für dieses Kriterium könnte aus den konsequentialistischen Theorien kommen. Denn ihnen zufolge könnte dieses Kriterium möglicherweise aufgrund der Beurteilung der Reichweite der Auswirkungen der Emotionen herausgefunden werden. Ich bin allerdings skeptisch in Bezug darauf, dass sich die konsequentialistischen Theorien irgendwann zu einer Universalisierbarkeit der Emotionen anmaßen könnten. Trotzdem kann es ganz nützlich sein, wenn man darauf aus ist, in einer bestimmten Situation den vorteilhafteren emotionalen Zustand zu erreichen. Das bedeutet auch, dass in bestimmten Situationen Emotionen an bestimmte Konsequenzen gekoppelt sind. Und wenn man sich an den Impuls zum gewalttätigen Verhalten als das Beispiel für kontra-moralische Emotionen, das für Douglas in diesem Kontext mit am wichtigsten ist, erinnert, wird einsichtig, dass er nicht ganz situationsunabhängig sein kann. So kann z. B. der Impuls zum gewalttätigen Verhalten gegenüber einem Selbstmordattentäter, unmittelbar bevor dieser die Bombe detoniert, in Bezug auf seine Auswirkungen als eine gute Emotion gelten.[4]

Ich möchte meine Annahme wiederholt an den Beispielen von Douglas verdeutlichen. Das erste Beispiel handelt von der Abneigung gegen eine bestimmte Rassengruppe. Es ist offenbar, dass diese Abneigung sowohl ein unmittelbares intentionales Objekt, nämlich die bestimmte Rassengruppe, als auch ein formales intentionales Objekt, und das ist hier der Wert dieser Rassengruppe, vorweisen kann. Im Hinblick auf das formale intentionale Objekt könnte man diese bestimmte

4 John Harris und Sarah Chan haben den bekannten Fall des vereitelten Terroranschlags aus dem Jahr 2009 in die Debatte eingeführt. Einer der Passagiere, Jasper Shuringa, hat durch schnelle Reaktion verhindert, dass der Täter das Explosiv aktivieren konnte. (vgl. Chan & Harris: 2011; Kahane & Savulescu 2015)

Abneigung eine kontra-moralische Emotion nennen. Es würde aber eine weitaus komplexere Erklärung erfordern, um eine schlichte Affektkomponente eine kontra-moralische Emotion nennen zu dürfen. Meines Erachtens handelt es sich hierbei um ein zentrales Moment des oben bereits erwähnten Arguments von Harris. Das zweite Beispiel bezieht sich auf den Impuls zum gewalttätigen Verhalten. Dieses hat zwar kein unmittelbares intentionales Objekt (bestimmtes *intentum*) und kann als die nichtintentionale Affektkomponente verstanden werden, in diesem Sinne aber müssen weder Gewalt noch die Abneigung als kontra-moralische gelten. Das übliche Kriterium, nach welchem man eine kontra-moralische Emotion als solche bezeichnen kann, ist eigentlich das formale intentionale Objekt der Gewalt. Ein bloßer Impuls zur Gewalt kann doch nicht restlos als eine kontra-moralische Emotion bezeichnet werden, weil er manchmal auch als Bestandteil des moralischen Verhaltens fungieren kann.[5] Das bedeutet aber nicht, dass in bestimmten Situationen die Abschwächung dieses Impulses nicht unser moralisches Verhalten in gewisser Weise verbessern kann. Ich bezweifele lediglich die Annahme, dass vor diesem theoretischen Hintergrund bestimmte Emotionen eindeutig als kontra-moralische oder moralische markiert werden können. Das letzte Beispiel ist Xenophobie, die nach Douglas als eine Disposition gilt, die niemals moralisch nützlich sein kann. Dies könnte in zweifacher Hinsicht verstanden werden, nämlich entweder dass man eine fremde Kulturidentität wahrnimmt und diese Wahrnehmung dann Angst verursacht, oder dass die fremde Kulturidentität das intentionale Objekt der Angst selbst ist. Die erste Erklärung ist für die kausale und die zweite für die intentionale Theorie spezifisch. Es ist zwar wahrscheinlich, dass die Neurowissenschaften in der Perspektive imstande sein werden, die Komponente zu markieren, die für die Existenz der Xenophobie verantwortlich ist. Doch falls es sich dabei um keine

5 vgl. Seite 5, insbesondere Fussnote 12.

intentionelle Komponente handeln würde, wäre es zumindest wahrscheinlich, dass sie auch in anderen Prozessen eine Funktion ausüben kann, die vielleicht moralverbessernd wirken kann. Eine Erklärung, sei es theoretische oder naturwissenschaftliche, die sich davon unterscheiden würde, müsste weitaus komplexer sein als jene von Douglas angebotene. Ich bezweifle also, dass wir über entsprechende Argumente verfügen, um eine Emotion moralisch oder kontra-moralisch zu nennen, ohne ihren intentionalen Charakter vorauszusetzen.

Die zweite Antwort von Douglas auf den vorigen Einspruch ist insofern interessant, als darin behauptet wird, dass auch wenn man es akzeptiert, dass die Gründe aller moralisch wertvollen Motive in der Vernunft zu finden sind, das Abschwächen der Emotion kann als moralisches Enhancement gelten, weil die starken Affekte die Denkprozesse beeinflussen können. Dieses Argument soll jetzt nicht diskutiert werden. Unabhängig davon, aus welchen Gründen ein moralisches Urteil entspringt – und das nicht nur im Falle des Denkens, ist es offenbar nützlich, die störenden Elemente abzuschwächen. Also unabhängig von der Frage nach dem Ursprung der Moral, finde ich diese Bemerkung korrekt. Die starken Affekte, die das moralische Denken beeinflussen können, sind vielleicht das offensichtlichste Beispiel einer möglichen Nützlichkeit der direkten Emotionsmodulation für die Moral. Es ist nur fraglich, ob eine solche Modulation als moralisches Enhancement gelten kann. In dieser Hinsicht bleibe ich skeptisch. Denn es gibt andauernd täglich Prozesse, welche unsere moralischen Urteile oder unser Denken unterwandern können. Der hohe Blutdruck ist zum Beispiel nur einer von solchen Prozessen und doch betrachten wird die Einnahme blutdruckregulierenden Medikamenten als moralisches Enhancement.

IV. Abschluss

In den vorigen Paragrafen habe ich versucht, einige Probleme innerhalb der Diskussion über die moralische Ver-

besserung zu diskutieren. Dabei habe ich mich auf die Unterscheidung zwischen der kausalen und der intentionalen Theorie der Emotionen bezogen, um Bedenken über die Kriterien zu äußern, nach welchen man den moralischen und/oder kontra-moralischen Charakter der Emotionen als den Gegenständen der Emotionsmodulation bestimmen kann. Meine Zweifel beruhen auf dem Umstand, dass die These über das moralische Enhancement durch die Emotionsmodulation zwei verschiedene Annahmen voraussetzt, die kaum zueinander passen. Während eine effektvolle und auch erfolgreiche Emotionsmodulation die kausale Theorie (bzw. eine isolierbare nichtintentionale Affektkomponente) zur Voraussetzung haben muss, setz die Identifizierung der moralischen oder kontra-moralischen Emotionen die intentionale Theorie (bzw. die Ausgerichtetheit der Emotionen auf das Gute oder Schlechte) voraus. Daher bin ich der Meinung, dass die These über das moralische Enhancement durch die Emotionsmodulation weitere Erklärungen über die Kriterien der Identifizierung der moralischen oder kontra-moralischen Emotionen erfordert.

Man könnte hier aber einwenden, dass ich möglicherweise eine zu strenge Unterscheidung zwischen der kausalen und intentionalen Theorie der Emotionen gemacht habe. Allgemein genommen könnten diese zwei Theorien aber durchaus übereinstimmen. Dies ist meines Erachtens leider nicht der Fall in der gegenwärtigen Debatte. Diverse Autoren bemühen sich, eine enge Verbindung zwischen der Affektkomponente und der Intentionalität der Emotionen aufzuweisen. (De Sousa 1987: 122f.; Charland 1995; Döring 2007; Goldie 2009) Vielleicht könnten die neuen Forschungen zu diesem Thema zur Auflösung des erwähnten Dilemmas beitragen. Ich beabsichtige lediglich auf die Notwendigkeit hinzuweisen, eine bessere Erklärung über die möglichen Risiken zu geben.

Abkürzungen:

KpV - *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)

VAMS - *Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten* (AA 23)

V-Met/Mron - *Metaphysik Mrongovius* (AA 29)

Nach: Kant, Immanuel (1900ff), *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin

GA 24 – Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Summer semester 1927), W. Klostermann, Frankfurt a.M., 1975.

Literatur

Aquila, Richard E. (1975): "Causes and Constituents of Occurrent Emotion", *The Philosophical Quarterly* 25: 346-349.

Chan, Sarah, and John Harris (2011): "Moral Enhancement and pro-social Behaviour", *Journal of Medical Ethics* 37 (3): 130-131.

Charland, Louis C. (1995): "Feeling and Representing: Computational Theory and the Modularity of Affect", *Synthese* 105 (3): 273-301.

De Sousa, Ronald (1987): *The Rationality of Emotion,* Cambridge; London: MIT Press.

Döring, Sabine E. (2007): "Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation", *dialectica* 61: 363-394.

Douglas, Thomas (2008): "Moral Enhacement", *Journal of Applied Philsophy* 25 (3): 228-245.

Douglas, Thomas (2013): "Moral Enhancement via Direct Emotion Modulation: a Reply to John Harris", *Bioethics* 27 (3): 160-168.

Focquaert, Farah, and Maartje Schermer (2015): "Moral Enhacement: Do Means Matter Morally?", *Neuroethics* 8: 139-151.

Goldie, Peter (2009): "Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way", *Emotion Review* 1: 232-239.

Harris, John (2013): "'Ethics is for bad guys' Putting the 'Moral' into Moral Enhancement", *Bioethics* 27 (3): 169-173.

Harris, John (2011): "Moral Enhancement and Freedom", *Bioethics* 25 (2): 102-111.

Horberg J, Elizabet, Christopher Oveis, and Dacher Keltner (2011): "Emoti-

ons as Moral Amplifiers: An Appraisal Tendency Approach to the Influencs of Distinct Emotions upon Moral Judgement", *Emotion Review* 3 (3): 137-244.

Kahane, Guy, and Julian Savulescu (2015): "Normal Human Variation: Refocussing the Enhacement Debate", *Bioethics* 29 (2): 133-143.

Kenny, Anthony (1963): *Action, Emotion and Will*, London; New York: Routledge.

Savulescu, Julian, and Ingmar Persson (2013): "Getting Moral Enhancement Right: The Desirability of Moral Bioenhancement", *Bioethics* 27 (3): 124-131.

Savulescu, Julian, and Ingmar Persson (2012): "Moral Enhancement, Freedom and the God Machine", *Monist* 5 (3): 399-421.

Strawson, Peter (1962): "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 48: 1-25.

Wasserman, David, and S. Matthew Liao (2008): "Issues in the Pharmacological Induction of Emotions", *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 178-192.