

## Czy „pigulka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? Autentyczność emocji w bioetycznym sporze o ulepszanie człowieka

Emilia Kaczmarek, Uniwersytet Warszawski

Celem artykułu jest podsumowanie filozoficznego sporu na temat autentyczności emocji wywoływanych przez środki psychofarmakologiczne. Praca jest głosem w szerszej bioetycznej dyskusji na temat ulepszania ludzi (ang. *human enhancement*), a w szczególności ulepszania nastroju (ang. *mood enhancement*). W pierwszej części pracy przedstawiono dwa przeciwstawne bioetyczne stanowiska: wrogich idei ulepszania ludzi biokonserwatystów oraz entuzjastycznych transhumanistów. W drugiej części artykułu wykazano, w jaki sposób nieporozumienie między obydwoma stanowiskami może wynikać z innego sposobu definiowania pojęcia autentyczności (jako autentyczności istotowej lub narracyjnej). W trzeciej części problem autentyczności emocji rozpatrzono na hipotetycznym przykładzie przyjemności wywoływanej przez „pigulkę szczęścia”.

Czy emocje wywołane przez leki psychotropowe są sztuczne? W jaki sposób ulepszanie człowieka (ang. *human enhancement*<sup>1</sup>) wpływa na kategorię bycia sobą? Jak ocenić moralnie poprawianie własnego samopoczucia za pomocą farmakologii?

Współczesny spór o ulepszanie człowieka toczy się głównie między biokonserwatystami a transhumanistami, dlatego swoje rozważania rozpocznę od naszkicowania tych dwóch przeciwstawnych bioetycznych stanowisk. Następnie skoncentruję się na różnych interpretacjach pojęcia autentyczności. W dalszej części artykułu zreferuję argumenty za i przeciw farmakologicznemu ulepszaniu emocji. Pokażę także słabe i mocne strony tych argumentów.

1 Angielski termin „human enhancement” można by przetłumaczyć także jako: „wzmacnianie, spotęgowanie, poprawianie, wzbogacanie” czy „zwiększanie możliwości człowieka”. W bioetycznej debacie wyrażenie „human enhancement” oznacza używanie medycyny i technologii nie w celach terapeutycznych, lecz do zwiększania fizycznych i psychicznych zdolności człowieka (ponad poziom mieszczący się w statystycznej normie). Przykładem działania terapeutycznego jest zażycie leku przeciwbólowego. Przykładem działania ulepszającego byłoby użycie inżynierii genetycznej w celu trwałego zwiększenia ludzkiej wytrzymałości na ból.

Celem tekstu jest próba odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Zamierzam pokazać, że istnieje cały wachlarz możliwych odpowiedzi. Ta różnorodność wynika z odmienności etycznych założeń przyjmowanych przez transhumanistów, biokonserwatystów, konsekwencjalistów czy zwolenników etyki cnoty.

## Biokonserwatyści i transhumaniści wobec ulepszania człowieka<sup>2</sup>

Kim są biokonserwatyści? Za przedstawicieli tego nurtu w bioetycznej debacie można uznać m.in. Francisca Fukuyamę, Leona Kassa czy Erika Parensa. Łączy ich przekonanie o tym, że przekraczanie natury ludzkiej jest moralnie złe. Zauważają, że zło ulepszania ludzi nie jest łatwo uchwytne na gruncie konsekwencjalizmu. Odwołują się w dużej mierze do etycznych intuicji, obaw czy odruchowego poczucia niesmaku, jakie często towarzyszy wyobrażeniom np. o genetycznym modyfikowaniu ludzi w celu zwiększenia ich możliwości.

Kolejnym przekonaniem łączącym biokonserwatystów jest przypisywanie wewnętrznej i niezbywalnej wartości naturze ludzkiej. Człowieczeństwu towarzyszy wrodzona godność – godność ta jest zagrożona przez technologie umożliwiające radykalną zmianę ludzkich cech i zdolności. Jak zauważa Fukuyama: „najgłębsza obawa wyrażana przez ludzi w związku z rozwojem (biotechnologii) nie ma charakteru utylitarystycznego. Jest to bowiem obawa, że biotechnologia w końcu w jakiś sposób odbierze nam człowieczeństwo – pewną nieodłączną cechę, która zawsze, mimo wszystkich zewnętrznych zmian w ludzkiej kondycji na przestrzeni dziejów, była podstawą naszego poczucia, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy. Co gorsza, możemy doprowadzić do takiej zmiany, nie zauważając, że straciliśmy coś o wielkiej wartości. Możemy znaleźć się po drugiej stronie przepaści między historią człowieka a historią poczwolika i nawet nie dostrzec, że już przekroczyliśmy granicę, ponieważ zapomnieliśmy, czym była ta nieodłączna cecha”<sup>3</sup>.

Część biokonserwatystów to osoby wierzące, dla których „majstrowanie” przy *dziele stworzenia* jest przejawem niebezpiecznej pychy. Jednak nawet ci z biokonser-

2 Dlaczego koncentruję się akurat na biokonserwatystach i transhumanistach? Ta klasyfikacja wydaje się najbardziej wyrazista. Środowisko bioetyków można oczywiście opisywać także w innych kategoriach, np. w kategoriach biokonserwatyzmu i bioliberalizmu. W takim podziale transhumaniści są skrajnym odłamem bioliberalizmu. W literaturze przedmiotu mówi się także o stanowisku pośrednim – mianowicie o bio-umiarkowaniu (ang. *biomoderates*). Więcej na temat różnych sposobów klasyfikacji bioetyków ze względu na ich podejście do problemu ulepszania ludzi oraz rozwoju biotechnologii zob. w: R. Roache, S. Clarke, *Bioconservatism, Bioliberalism, and the Wisdom of Reflecting on Repugnance*, „Monash Bioethics Review” 2009, vol. 28, nr 1, s. 2.

3 F. Fukuyama, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków, Znak 2008, s. 139.

watystów, którzy nie odwołują się bezpośrednio do przekonań religijnych, mówią o życiu oraz kondycji ludzkiej w paradygmacie *daru i pokory*.

Ostatnim i niezwykle ważnym elementem spajającym tę stronę bioetycznej barykady jest przekonanie o niezbędności negatywnych stron ludzkiej egzystencji: fizyczne ograniczenia, choroby, ból, smutek czy śmierć są nieodzownym elementem bycia człowiekiem i dążenie do całkowitego ich wyeliminowania to aspiracje, które zwracają się w złym kierunku. Zamiast dążyć do przekraczania wszelkich ograniczeń ludzie powinni skupić się raczej na ich akceptacji.

Transhumaniści nie zgadzają się z żadnym w powyższych twierdzeń. Jednym z najbardziej znanych popularyzatorów idei transhumanistycznych jest Nick Bostrom – kierownik Instytutu Przyszłości Ludzkości (*The Future of Humanity Institute*) na Uniwersytecie Oksfordzkim. W przeciwieństwie do biokonserwatystów uważa on, że ulepszanie ludzi jest moralnie pożądane.

Natura ludzka jest dla transhumanistów dynamicznym procesem – czymś co sami współtworzymy za pomocą wszelkich dostępnym środków (edukacji, medycyny) i co powinniśmy stale ulepszać jeśli tylko mamy taką możliwość. W przeciwieństwie do biokonserwatystów, którzy opisują kondycję ludzką językiem *daru*, transhumaniści operują raczej językiem *kreatywności*<sup>4</sup>. Dążenie do doskonałości i ciągłego rozwoju to według transhumanistów cechy, które najtrafniej opisują rodzaj ludzki. To im także zawdzięczamy cały rozwój cywilizacji i stan współczesnej wiedzy. Gdybyśmy kierowali się pokorą i uznali naturę za swojego moralnego przewodnika, dalej tkwilibyśmy w społeczeństwie ludzi pierwotnych.

Na myśl o ludziach, których zdolności poznawcze zostały znacznie wzmocnione np. za pomocą wszczepienia do mózgu odpowiednich chipów, Bostrom nie odczuwa moralnego niepokoju ani niesmaku opisywanego przez biokonserwatystów. Jego zdaniem taki niepokój i niesmak może wynikać z zabobonnego strachu przed tym wszystkim, co inne i nieznanne. Jak pisze Bostrom: „Możemy pracować nad stworzeniem szerszych struktur społecznych, które przyznają odpowiednie moralne uznanie i prawa wszystkim tym, którzy ich potrzebują, niezależnie od tego czy będą mężczyznami czy kobietami, czarnymi czy białymi, czy będą zbudowani ze skóry i kości czy z krzemu”<sup>5</sup>. Dla transhumanistów genetyczne właściwości jednostki czy też jej skład chemiczny nie mają moralnego znaczenia – liczy się podmiotowość, indywidualna

4 Na różnicę między paradygmatem *daru, wdzięczności, pokory* a paradygmatem *kreatywności* zwraca uwagę E. Parens. Zob. tegoż, *Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate*, „The Hastings Center Report” 2005, vol. 35, nr 3, s. 37.

5 N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity* (tłumaczenie własne). <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html> [20.01.2015].

świadomość i zdolność do odczuwania cierpienia (niezależnie od tego co jest ich nośnikiem – mózg czy np. program komputerowy).

Według Bostroma zbliżamy się do epoki postludzi – ludzi, którzy dzięki rozwojowi nauki i technologii będą na wyższym etapie ewolucji od nas. Postludzie osiągną długowieczność, a nasze dzisiejsze zdolności fizyczne i mentalne są jedynie namiastką tego, co stanie się dla nich normą.

Teksty Bostroma balansują między odważnymi wizjami przyszłości a licznymi, studzącymi jego nieco utopijny przekaz zastrzeżeniami. Bostrom zauważa, że nowe technologie mogą zostać wykorzystane także do zagłady czy zniewolenia ludzkości. To, co przede wszystkim stara się podkreślić, to to, że przekraczanie człowieczeństwa nie jest samo w sobie złe (w przeciwieństwie do tego, co mówią biokonserwatyści), a dążenie do eliminacji cierpienia, chorób, śmierci i wszelkich ograniczeń jest właściwym celem nauki. Fakt, że technologia może zostać wykorzystana w złym celu, nie może być decydującym argumentem powstrzymującym jej rozwój. Fakt ten nie może być także powodem do utraty nadziei na to, że technologia może być pożyteczna dla człowieka.

Aby zrealizować ideał transhumanistycznej przyszłości, ludzkość musi spełnić szereg warunków bazowych oraz uznać konkretne wartości. Jako warunki bazowe Bostrom wymienia: globalne bezpieczeństwo, rozwój technologiczny oraz szeroki (optymalnie równy) dostęp do nowych technologii. Z kolei lista transhumanistycznych wartości zawiera między innymi: wolność indywidualnego wyboru, różnorodność, międzynarodową współpracę czy dążenie do poszerzania wiedzy i samorozwoju<sup>6</sup>. Pozostaje zagadką jak mamy postępować w sytuacji (swoją drogą bardzo prawdopodobnej, patrząc na historię ludzkości oraz polityczny kształt współczesnego świata), w której warunki bazowe nigdy nie zostają spełnione? Wydaje się, że transhumaniści są zwolennikami ulepszania ludzi, nawet jeśli ulepszanie to będzie dostępne tylko dla nielicznych (nie jest to stan optymalny, ale, być może, jedyny możliwy).

Celem tego artykułu nie jest rozstrzygnięcie sporu między transhumanistami a biokonserwatystami. Poszczególne aspekty tego sporu zostaną wykorzystane w dalszych rozważaniach nad autentycznością emocji i „pigułką szczęścia”.

## **Ambiwalentna autentyczność**

Co to znaczy, że coś jest autentyczne? I jak możemy rozumieć „bycie sobą”, autentyczną tożsamość? Liczne sposoby pojmowania prawdy i tożsamości powodują, że na

<sup>6</sup> N. Bostrom, *Transhumanist Values*, <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html> [19.01.2015].

pytanie: „czym jest prawdziwa tożsamość” nie można udzielić jednej odpowiedzi. Jest tyle koncepcji „bycia sobą” ile teorii filozoficznych, psychologicznych i socjologicznych, a także potocznych przekonań na ten temat.

Twierdzę, podobnie jak Sayers<sup>7</sup> i Bublitz<sup>8</sup>, że część tych koncepcji można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Przynależność do danej grupy zależy od odpowiedzi na pytanie: „czy prawdziwą tożsamość odkrywamy czy ją konstruujemy”? Stanowiska, którym bliżej jest do wizji odkrywania tożsamości, kategoryzuję jako koncepcje *autentyczności istotowej*; natomiast te, które mówią o konstruowaniu tożsamości, zaliczam do grupy *autentyczności narracyjnej*.

Bycie sobą w koncepcjach *autentyczności istotowej* polega na dochodzeniu do swojej prawdziwej natury, na docieraniu do esencji własnej tożsamości – tożsamości, która jest już nam obiektywnie dana. Prawdziwość jest tutaj rozumiana korespondencyjnie (polega na zgodności z faktycznym stanem rzeczy). Do zarysowanego w ten sposób modelu autentyczności pasuje wiele różnych stanowisk. Bycie sobą będzie w nich polegało na dotarciu do wewnętrznej istoty człowieka. Czym jednak ta istota człowieka może być? W zależności od stanowiska, docelową esencją będą różne obiekty fizyczne, metafizyczne lub psychologiczne, przykładowo dla Fukuyamy esencją człowieka jest ludzki genom i wynikające z niego cechy właściwe dla naszego gatunku (w tym naturalna skala ludzkich emocji).

Przejdźmy teraz do *autentyczności narracyjnej*. Tym mianem określam stanowiska opisujące prawdziwą tożsamość w języku stwarzania siebie (a nie odkrywania). Do takiego rozumienia bycia naprawdę sobą nie pasuje korespondencyjna teoria prawdy. Zamiast niej musimy tutaj mówić o prawdzie w sensie koherencyjnym lub konstruktywistycznym. W świetle tych stanowisk tożsamość jest złożoną, dynamiczną i zmienną strukturą, dlatego jej prawdziwość nie może polegać na dotarciu do jakiejś wewnętrznej, stabilnej esencji czy istoty. Prawdziwość tak rozumianego bycia sobą może jedynie polegać na świadomym tworzeniu samego siebie.

Jakie etyczne konsekwencje wynikają z przyjęcia koncepcji *autentyczności istotowej* bądź *autentyczności narracyjnej*? Czy metafora stwarzania lub odkrywania siebie wpływa na nasze przekonania o tym, jak powinniśmy żyć?

Koncepcje *autentyczności istotowej* zawierają w sobie konserwatywny i deterministyczny potencjał. Jeśli przyjmujemy istnienie wewnętrznej esencji tożsamości, to samorealizacja musi polegać na jej odkryciu i postępowaniu w zgodzie z nią. W takim

7 S. Sayers, *The Concept of Authenticity*, <http://philpapers.org/rec/SAYTCO-3> [21.01.2015].

8 J.C. Bublitz, *Autonomy and Authenticity of Enhanced Personality Traits*, „Bioethics” 2009, vol. 23, nr 6, s. 360–374.

ujęciu autentyczna tożsamość jest czymś co można stracić lub zniszczyć (np. postępując „wbrew swojej wewnętrznej naturze”). Prawdziwa tożsamość jest czymś danym, czymś czego ludzka wola nie może ukształtować. Dlatego, jakkolwiek zdefiniujemy wewnętrzną istotę tożsamości – jako genom, instynktowność zwierzęcia czy daną przez Boga naturę – będzie ona czymś nieprzekraczalnym i nietykalnym. Takie rozumienie autentyczności wydaje się bliskie biokonserwatystom.

Z kolei koncepcje *autentyczności narracyjnej* mają bardziej liberalny potencjał. Elastyczna, złożona i konstruowana tożsamość jest otwarta na zmianę i eksperyment, jest pozbawiona nietykalnej podstawy czy granic. Takie rozumienie autentyczności jest bliższe transhumanistom.

### Ulepszone emocje – emocje nieautentyczne?

Współczesna medycyna i biotechnologia może być wykorzystywana do zwiększania psychicznych możliwości człowieka ponad poziom mieszczący się w statystycznej normie. Istnieje cały szereg władz i funkcji psychicznych, które mogą (lub w przyszłości będą mogły) zostać ulepszone. Część z nich dotyczy zdolności poznawczych związanych ze zdobywaniem, przechowywaniem i przetwarzaniem informacji, takich jak umiejętność koncentracji, pamięć czy inteligencja. Zwiększanie tych możliwości w bioetycznej nomenklaturze funkcjonuje jako ulepszanie poznawcze (*cognitive enhancement*). Jednak pamięć czy inteligencja to nie jedyne funkcje ludzkiego umysłu, które można ulepszać. Możliwe jest także modyfikowanie ludzkich emocji. Już dziś (np. za pomocą leków psychotropowych) możemy obniżać poziom jednostkowej agresji i wzmacniać te dyspozycje emocjonalne, które odpowiadają za zachowania prospołeczne – w bioetycznej literaturze takie interwencje kategoryzowane są jako ulepszanie moralne (*moral enhancement*). Za pomocą leków, możemy także zwiększać subiektywne poczucie zadowolenia, co określa się z kolei mianem ulepszania nastroju (*mood enhancement*).

Poniższe rozważania na temat poprawiania jednostkowego samopoczucia za pomocą środków farmakologicznych mieszczą się właśnie w debacie z zakresu *mood enhancement*. Bioetyczne zagadnienie ulepszania emocji nabiera większej wagi w kontekście toczących się – zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych – sporów o rolę antydepresantów. W dyskusjach dotyczących takich leków jak Prozac, określanych czasem mianem *happy pills*, często podnoszone są obawy o to, że ich używanie prowadzi do utraty autentycznej tożsamości. Co prawda leki psychotropowe są oficjalnie stosowane jako forma *leczenia* (np. depresji), jednak część osób już dziś zażywa je po prostu dlatego, że czuje się po nich lepiej (nawet jeśli bez nich także jest w stanie normalnie

funkcjonować). Wraz z rozwojem farmakologii i powstawaniem nowych generacji leków psychotropowych (np. pozbawionych przykrych efektów ubocznych) pokusa, aby używać ich w celu poprawy nastroju, a nie jako formy leczenia, może rosnąć.

Wróćmy więc do pytania postawionego w tytule – czy „pigułka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? Dla potrzeb artykułu szczęście definiuję bardzo wąsko – jako subiektywny stan psychicznego zadowolenia. Czy dobre samopoczucie uzyskane dzięki *happy pill* jest emocją nieautentyczną? I czy ulepszanie emocji za pomocą pigułek jest czymś moralnie nagannym?

Ilość różnorodnych argumentów wytaczanych za lub przeciw ulepszeniu emocji jest ogromna. Ich rekonstrukcję rozpocznę od analizy podziału działań ulepszających na *bezpośrednie* i *pośrednie*. Część etyków uważa, że moralna naganność poprawiania indywidualnego nastroju za pomocą pigułek wynika właśnie z *bezpośredniości* tego oddziaływania. Takie metody jak terapia psychoanalityczna jawią się im jako bardziej autentyczne, ponieważ prowadzą do zmiany, która jest zapośredniczona w długotrwałym procesie wewnętrznej pracy nad samym sobą. Założmy (co z pewnością jest znacznym uproszczeniem), że efekty działania Prozacu oraz terapii są identyczne i polegają na podniesieniu poziomu serotoniny w mózgu. Czy to, co może nas razić w takiej formie ulepszenia nastroju, to właśnie jej *bezpośredniość*?

Zwolennicy niechemicznego ulepszenia nastroju wykazują, że psychoterapia jest racjonalnym procesem, natomiast łykanie pigułek – jako interwencja bezpośrednia – omija indywidualną racjonalność. Nie jest to jednak zbyt silny argument. Po pierwsze, zażywanie środków farmakologicznych może być efektem racjonalnej decyzji danej osoby, narzędziem do realizowania świadomie wybranych celów. Po drugie, sama psychoterapia funkcjonuje często na poziomie podświadomości, poprawa samopoczucia pacjenta nie jest po prostu wynikiem racjonalnego rozumowania. Po trzecie, problematyczność relacji umysł-ciało powoduje, że poszczególne stany mentalne trudno oddzielić od fizycznych stanów mózgu. Po czwarte, istnieją inne powszechnie akceptowane sposoby poprawiania sobie nastroju, które również nie są zapośredniczone w racjonalności, np. intensywny wysiłek fizyczny, który także podnosi poziom serotoniny<sup>9</sup>. Podział na działania *bezpośrednie* i *pośrednie* oraz uznanie, że jedynie te drugie są zapośredniczone w racjonalności, nie wydaje się więc moralnie istotny.

Kolejnym argumentem wysuwany przeciwko stosowaniu tzw. *happy pills* jest ten powołujący się na kategorię *sztuczności*. Jednak ściśle rozróżnienie substancji *sztucznych* od *naturalnych* jest niemożliwe, a nawet gdyby było ono możliwe,

9 J. C. Bublitz, *Autonomy and Authenticity of Enhanced Personality Traits*, dz. cyt., s. 360–374.



trudno przypisać samej kategorii *naturalności* jasne znaczenie moralne<sup>10</sup>. Ze względu na objętość tego artykułu nie ma tutaj miejsca na obszernie rozważania nad pojęciem *naturalności*. Z pewnością można mu przypisać pozytywne znaczenie moralne, wpisując je w szerszy kontekst metafizyczny (*prawa natury jako dzieło Boga*) – i w takim sensie kategorią naturalności posługują się niektórzy biokonserwatyści. Z kolei zdaniem transhumanistów przyroda przypomina raczej amoralny żywioł niż racjonalne dzieło siły wyższej, jak obrazowo stwierdził cytowany już Bostrom – „gdyby Matka Natura była prawdziwym rodzicem, trafiłaby do więzienia za wykorzystywanie i zabijanie dzieci”<sup>11</sup>. Problem relacji między porządkiem naturalnym (tym, jak jest) a porządkiem moralnym (tym, jak być powinno) jest osobnym zagadnieniem etycznym. Na potrzeby tego artykułu wystarczy stwierdzić, że sama *nienaturalność* leków psychotropowych nie wydaje się mieć fundamentalnego znaczenia. Co więcej, możemy sobie wyobrazić „pigułkę szczęścia” złożoną z samych naturalnych składników roślinnych – fakt ten nie rozwiązuje jednak problemu autentyczności wywołanych przez nią emocji.

W jaki jeszcze sposób próbuje się wykazać, iż ulepszanie emocji za pomocą pigułek niszczy autentyczną tożsamość jednostki? Neurofarmakologia bywa krytykowana nie tylko za swoją *sztuczność* i *bezpośredniość* działania. Opisuje się ją także jako *obcy* (*zewnątrzny*) *element*. Czy jednak każdy obcy element wprowadzany do naszego ciała może zagrozić indywidualnej autentyczności? Czy protezy, rozruszniki serca lub antybiotyki powodują, że przestajemy być sobą? Nieustannie wchodzimy w cielesne interakcje z obcymi elementami. Cała nasza kulturowa tożsamość przychodzi do nas z *zewnątrz*, w procesie socjalizacji, w tym wychowania i nauki języka. Wydaje się więc, że – podobnie jak w przypadku *bezpośredniości* i *sztuczności* – także podział na interwencje *zewnątrzne* i *wewnętrzne* nie ma, sam w sobie, istotnego znaczenia moralnego.

To, co w kontekście indywidualnej autentyczności wydaje się mieć moralne znaczenie, to zdolność do samokontroli. Zażywanie i odstawianie środków psychotropowych może być elementem kształtowania samego siebie zgodnie z przyjętymi celami. W tym sensie takie leki jak Prozac mogą być narzędziem samorealizacji w ujęciu *autentyczności narracyjnej*. Nie jest to jednak narzędzie pozbawione wad. Uzależniając własne dobre samopoczucie od *pigułki szczęścia*, tracimy część niezależności. Oczywiście nigdy nie kontrolujemy w pełni własnego losu, a indywidualne samopoczucie w dużym stopniu zależy od kontaktu z ludźmi i rzeczami, na których

10 Archetypiczne wręcz rozdarcie człowieka między naturą a cywilizacją ciekawie opisuje T. Sedlacek. Zob. tegoż, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, Warszawa, Studio EMKA 2012, s. 44–48.

11 N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, dz. cyt. (tłumaczenie własne).



nam zależy. Jednak dokładanie leków psychotropowych do listy obiektów niezbędnych nam do szczęścia może indywidualną niezależność jedynie zmniejszyć.

Kolejnym nasuwającym się problemem jest kwestia wpływu zmian charakteru na ciągłość jednostkowej tożsamości. Do jakiego stopnia mogą się zmienić i nadal być sobą? Czy Prozac nie powoduje, że staję się kimś innym? Wątpliwości te wyraża Elliot w tekście o znamienym tytule *Tyrania szczęścia: etyka i kosmetyczna psychofarmakologia*: „gdyby Prozac odmienił moją osobowość, nawet gdyby dał mi lepszą osobowość, to i tak byłoby to niepokojące – po prostu dlatego, że nie byłaby to już moja osobowość. Ten rodzaj zmian osobowości wydaje się zaprzeczać etyce autentyczności”<sup>12</sup>. Biorąc jednak pod uwagę wcześniejsze rozważania dotyczące *bezpośredniości*, *sztuczności* i *zewnętrzności* działania Prozacu, trudno byłoby wykazać, dlaczego miałby on koniecznie prowadzić do utraty autentycznej tożsamości. W końcu nie każda zmiana osobowości (zwłaszcza jeśli jest ona efektem autonomicznej decyzji) powoduje, że przestajemy być sobą.

Jednym z najmocniejszych argumentów wysuwanych przeciwko farmakologicznemu ulepszaniu emocji jest obawa o zachwianie związku między indywidualnymi nastrojami a rzeczywistością. Sterowanie poziomem zadowolenia za pomocą pigułek całkowicie odrywa pojęcie szczęścia od pojęcia satysfakcji. Satysfakcja oznacza dobre samopoczucie związane z wykonaną pracą. Poziom hormonów szczęścia (u zdrowej osoby) podwyższa się w sytuacji życiowego sukcesu; odczuwane zadowolenie jest rodzajem nagrody za podjęty wysiłek. Z kolei negatywne emocje motywują odczuwające je osoby do działania, do zmiany przykrej sytuacji. Leki typu Prozac mogą uczynić naszą reakcję emocjonalną nieadekwatną do rzeczywistości. Jeśli będziemy w stanie odczuwać intensywne zadowolenie niezależnie od własnej sytuacji życiowej, po co dążyć do realizacji jakichkolwiek planów?

W tym miejscu warto wprowadzić kryteria oceny emocji zaproponowane przez Kraemer<sup>13</sup>. Kryteria te pozwalają uporządkować niektóre obawy dotyczące ulepszania emocji. Według Kraemer ludzkie emocje można oceniać za pomocą trzech, względnie od siebie niezależnych pojęć:

- subiektywnego poczucia autentyczności, czyli utożsamienia się z własnymi uczuciami, poczucia bycia naprawdę sobą;

12 C. Elliott, *The tyranny of happiness: Ethics and cosmetic psychopharmacology*. [w:] *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, ed. E. Parens, Washington, Georgetown University Press 1998, s. 182, (tłumaczenie własne).

13 F. Kraemer, *Authenticity Anyone? The Enhancement of Emotions via Neuro-Psychopharmacology*, <http://philpapers.org/rec/KRAAAT-2> [26.01.2015].

- racjonalności, czyli spójności reakcji emocjonalnych z naszymi przekonaniem, z kulturowo uwarunkowaną oceną tego, co uznajemy za odpowiednie, logiczne, właściwe; do kryterium racjonalności należy też adekwatność między emocjami a wywołującym je zdarzeniem;
- kontynuacji, czyli spójności z indywidualną emocjonalną historią, z charakterem, osobowością, ze sposobem, w jaki reagowaliśmy na analogiczne sytuacje przed ulepszającą interwencją farmakologiczną<sup>14</sup>.

Jak słusznie zauważa Kraemer, część nieporozumień w bioetycznej debacie dotyczącej ulepszania emocji wynika z pomieszania powyższych kryteriów. Kraemer pisze o autentyczności w bardzo wąskim i absolutnie subiektywnym sensie. Osoby zażywające Prozac wyrażają swoje poczucie autentyczności w takich zdaniach jak „wreszcie czuję się sobą” lub „czuję się jakoś nieswojo, jakbym nie był sobą”. Co ciekawe, różne osoby mogą odmiennie reagować na stosowanie tego samego leku lub procedury<sup>15</sup>. Jedni wyrażają poczucie odzyskanej autentyczności, inni wręcz przeciwnie – czują się *wyalienowani* od siebie samych. Indywidualne odczucie *bycia sobą* jest wrażeniem, którego nie da się przewidzieć przed farmakologicznym ulepszeniem emocji.

Dla rozjaśnienia znaczenia kryteriów wprowadzonych przez Kraemer wyobraźmy sobie dwie różne sytuacje. W sytuacji pierwszej, nieśmiała osoba zażywająca Prozac przechodzi znaczną przemianę osobowości – pod wpływem działania leku staje się zdecydowanie bardziej pewna siebie<sup>16</sup>. Jednocześnie jej zachowania nie odstają od przyjętego kanonu racjonalności, dalej są adekwatne do sytuacji. Osoba ta ma intensywne wrażenie, że wreszcie „jest naprawdę sobą”. Jest świadoma zmiany własnego charakteru i zadowolona z niej. Jak powinniśmy ocenić emocje takiej osoby? Czy jej dobre samopoczucie oraz pewność siebie są nieautentyczne? Według Kraemer subiektywne odczucia spowodowane zażywaniem leków nie różnią się jakościowo od innych odczuć. Sztuczny środek nie musi powodować nieautentycznych rezultatów. Wrażenie bycia sobą jest ściśle jednostkowe i prywatne. W tej kwestii każdy może być sędzią tylko we własnej sprawie. Według Kraemer emocje opisanej wyżej osoby są w pełni autentyczne. Nie są one natomiast spójne z jej charakterem sprzed przyjęcia Prozacu. Radykalna zmiana osobowości może być zauważona przez otoczenie danej osoby oraz

14 W kontekście *ulepszania ludzi* kryteria te stają się bezużyteczne w przypadkach, w których dana interwencja prowadziła do tak radykalnej zmiany ulepszonej osoby, że nie byłaby ona w stanie poddać własnej wewnętrznej przemianie racjonalnej, zdystansowanej analizie. Można także wyobrazić sobie przypadki ulepszania, w których następowałyby automatyczne utożsamienie się z nowym stanem emocjonalnym.

15 F. Kraemer, *Me, Myself and My Brain Implant: Deep Brain Stimulation Raises Questions of Personal Authenticity and Alienation*, <http://philpapers.org/rec/KRAMMA> [22.01.2015].

16 Przedstawiona tutaj sytuacja przypomina faktyczny przypadek opisany [w:] P.D. Kramer, *Listening to Prozac: A psychiatrist explores antidepressant drugs and the remaking of the self*, New York, Penguin 1997, s. 8.

przez nią samą. Zmiana ta nie powoduje jednak, że ulepszona osobowość staje się nieautentyczna. Aby uznać własną, ulepszoną osobowość za nieautentyczną musimy nie akceptować wprowadzonych zmian.

Wyobraźmy sobie teraz drugą sytuację. W tym przypadku osoba zażywająca Prozac nie przechodzi radykalnej zmiany własnej osobowości. Jej samopoczucie poprawiło się w stosunku do stanu sprzed stosowania leku. Osoba ta utożsamia się ze swoim poprawionym samopoczuciem. Jednak pewnego dnia umiera jej przyjaciel. Osoba stosująca Prozac odkrywa, że nie odczuwa żadnego smutku związanego ze stratą bliskiej osoby<sup>17</sup>. Ma poczucie, że jej zdystansowana reakcja emocjonalna jest nieadekwatna do sytuacji i niezgodna z jej systemem wartości. Pod wpływem refleksji nad własnymi odczuciami przestaje się z nimi utożsamiać i decyduje się na odstawienie Prozacu.

W drugiej sytuacji opisywana osoba ma początkowo wrażenie bycia sobą i nie mamy powodu twierdzić, że jej pozytywne emocje są nieautentyczne. Jednak nieadekwatność reakcji emocjonalnej do życiowej sytuacji powoduje, że osoba ta przestaje utożsamiać się z własnymi emocjami. Na tym przykładzie widzimy, że choć adekwatność emocji nie jest tym samym co ich autentyczność, to jednak zachwianie równowagi między uczuciami a rzeczywistością może w efekcie doprowadzić do subiektywnego wrażenia nieautentyczności.

Potrzeba zasłużonej satysfakcji, związku emocji z rzeczywistością oraz życia „naprawdę” – to fenomeny, które pozwalają przypuszczać, iż większość ludzi nigdy nie będzie skłonna utożsamiać samorealizacji i indywidualnego spełnienia z zażywaniem *pigułek szczęścia*. Jeśli tak jest, to pierwszy z licznych lęków dotyczących neurofarmakologii wyrażonych przez Fukuyamę<sup>18</sup> okazuje się przesadzony. W jaki sposób Fukuyama formułuje swoje obawy?

Po pierwsze zauważa, że Prozac jako lek wywołujący wrażenie pozytywnej samooceny może zafałszowywać kluczową dla człowieka *potrzebę uznania*. Uznanie, na które trzeba sobie zasłużyć; uznanie, które dają nam *inni*, nie może zostać zastąpione przez farmakologicznie wyprodukowaną samoocenę. Ta obawa Fukuyamy wydaje się zbliżona do kwestii związku emocji z rzeczywistością, opisaną powyżej.

Po drugie Fukuyama oskarża neurofarmakologię o rozmywanie poczucia odpowiedzialności jednostek za własne zachowanie oraz samopoczucie. Według Fukuyamy takie choroby jak ADHD czy dysleksja są w wielu przypadkach tylko sposobem na

17 W swoich badaniach P.D. Kramer zauważył, że niektórzy pacjenci stosujący Prozac stają się niezdolni do odczuwania głębokiej żałoby, patrz [w:] tegoż, *Listening to Prozac*, dz. cyt. s. 258.

18 F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, dz. cyt., s. 66.

usprawiedliwianie własnego lenistwa lub słabości woli. Współczesny człowiek tłumaczy swoje zachowanie wymyślonymi chorobami, by za chwilę usprawiedliwić się efektami ubocznymi działania leków (skłonność do zachowań agresywnych jest jednym z efektów ubocznych niektórych leków psychotropowych – fakt ten bywa wykorzystywany jako okoliczność łagodząca w sprawach sądowych). Konsekwentni zwolennicy *autentyczności narracyjnej* i stosowania neurofarmakologii jako jednej z metod samorozwoju nie mogą jednocześnie uważać, że pozbawia ona jednostki samokontroli. W końcu bycie naprawdę sobą pociąga za sobą odpowiedzialność za własne czyny.

Trzecim niepokojącym Fukuyamę czynnikiem jest nacisk grup interesu (koncernów farmaceutycznych, rodziców, nauczycieli) promujących konkretne zmiany charakteru, np. u dzieci. Łagodny, demokratyczny despotyzm, który dokonuje się za pomocą postępującej medykalizacji życia i rozwoju biowładzy, może stopniowo doprowadzić wszystkich obywateli do emocjonalnej, pożądanego społecznie, normy. Zagraża to oryginalności i niepowtarzalności jednostek oraz społecznej różnorodności. Jak pisze Fukuyama, „powszechne i szybko rosnące zużycie środków takich jak Ritalin czy Prozac dowodzi, jak bardzo skłonni jesteśmy używać techniki, by zmieniać samych siebie. O ile jednym z kluczowych składników naszej natury, na którym opieramy swoje pojęcie godności, jest gama emocji normalnie przejawianych przez istoty ludzkie, już teraz zawężamy tę gamę dla utylitarystycznych celów – zdrowia oraz wygody”<sup>19</sup>.

Fukuyama, jako zwolennik *autentyczności istotowej*, przypisuje ludzkiej naturze kluczowe znaczenie moralne. Jednak problem społecznie pożądanego normy i jej wpływu na tożsamość jednostek pozostaje aktualny także na gruncie *autentyczności narracyjnej*. Jak odróżnić autentyczne potrzeby od tych opresyjnych, wynikających z chęci *przypodobania się* innym (kosztem swoich prawdziwych pragnień)? Niestety nie ma tutaj miejsca na rozważenie problemu „fałszywej świadomości” w koncepcji *autentyczności narracyjnej*.

Kolejna obawa Fukuyamy, którą dzielają także inni biokonserwatyści, wynika z przekonania, że smutek jest koniecznym elementem ludzkiej egzystencji. Prozac, odcinając nas od negatywnych emocji, pozbawia nas istotnej części życia. Jak pisze Fukuyama:

„Utylitarystyczny cel minimalizowania cierpienia jest sam w sobie bardzo problematyczny. Nikt nie jest w stanie ogłosić manifestu na rzecz bólu i cierpienia, lecz faktem jest, że najwznioślejsze i najbardziej godne podziwu cechy ludzkie

19 F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, dz. cyt. s. 228.

często dochodzą do głosu w sytuacji, gdy reagujemy na ból, cierpienie lub śmierć, walczymy z nimi, zwyciężamy je lub im ulegamy. Gdyby nie było tych zmór, nie byłoby również współczucia, odwagi, heroizmu, solidarności ani siły woli. Osobie, która nie zetknęła się z cierpieniem lub śmiercią, brak głębi. Nasza zdolność odczuwania tych emocji łączy nas potencjalnie z wszystkimi innymi ludźmi, zarówno żywymi, jak i zmarłymi”<sup>20</sup>.

Dostrzeżenie niezbędności negatywnych stron życia to jeden z najsilniejszych argumentów biokonserwatystów. Trudno wyobrazić sobie, aby człowiek, który nigdy nie zaznał bólu, był zdolny do zrozumienia innej cierpiącej istoty. Co więcej, wizja absolutnie zaspokojonej i pozbawionej wszelkich niepokojów ludzkości, wydaje się zionąć pewną pustką. Z drugiej strony, trudno wyobrazić sobie społeczeństwo, które kierowałoby się w swoich działaniach zasadą maksymalizacji cierpienia. Transhumanistyczne ideały dążenia do ulepszenia siebie i świata wydają się atrakcyjne tylko w kontekście ich ostatecznej nieosiągalności. Możemy jedynie dążyć do eliminacji ciemnych stron ludzkiej egzystencji – i tak nie uda się nam nigdy wszystkich ich wyeliminować. Biorąc pod uwagę ogrom cierpienia obecnego w świecie, dążenie do jego złagodzenia wydaje się słusznym celem działań nauki, w tym biotechnologii. Jednak słusność celu nie uświęca wszystkich prowadzących do niego środków. Niektóre z nich – w tym właśnie neurofarmakologia jako narzędzie do samospelnienia i szczęścia – wydają się po prostu nieadekwatne.

Rozważający problem *ulepszania emocji* bioetycy lubią ilustrować tę nieadekwatność za pomocą różnych eksperymentów myślowych. Wyobraźmy sobie *pigułkę przyjaźni*. Czy chcielibyśmy zamienić swoich przyjaciół na obcych ludzi, którzy czują się z nami związani tylko z powodu zażytej pigułki? Załóżmy, że takie psychologiczne fenomeny jak *poczucie zaufania, bliskości i zażyłości* da się wywołać farmakologicznie. W jaki sposób możemy wykazać ułomność tego typu pigułek? Możemy odwołać się do reguł i wewnętrzznego sensu praktyki społecznej jaką jest przyjaźń. Sens przyjaźni nie leży w subiektywnie odczuwanych emocjach, ale w praktyce, w działaniu, we wzajemnej pomocy, zrozumieniu, wspólnych doświadczeniach etc. Jak zauważa Parens<sup>21</sup>, istnieją liczne ludzkie problemy, które nie mogą zostać rozwiązane za pomocą technologii czy neurofarmakologii, ponieważ subiektywne odczucia nie są tym samym co realne, interpersonalne relacje. Zastępując realną przyjaźń subiektywnym wrażeniem bliskości, tracimy coś istotnego.

<sup>20</sup> Tamże, s. 228.

<sup>21</sup> E. Parens, *Authenticity and Ambivalence*, dz. cyt., s. 39.

Problem ulepszania emocji uwydatnia także napięcie między konsekwencjalistami a sympatykami etyki cnoty<sup>22</sup>. Zwolennicy etyki konsekwencjalistycznej koncentrują się na rezultatach danego działania i nie przywiązują większej wagi do procesu uzyskiwania tego rezultatu. Jeśli pożądanym celem działania jest np. osobiste zadowolenie, a istnieją środki pozwalające na jego szybkie osiągnięcie (np. pigułki), to czemu mielibyśmy z nich nie skorzystać? Aby wykazać etyczną problematyczność ulepszania nastroju w ten sposób konsekwencjalista musiałby dowiedzieć, że doprowadzi ono do innych, negatywnych skutków. Z kolei zwolennik etyki cnoty koncentruje się na procesie osiągania etycznej doskonałości w danej praktyce. Z tego powodu uważa za moralnie istotny nie tylko efekt danego działania (dobra zewnętrzne), ale także to, w jaki sposób jest ono wykonywane (dobra wewnętrzne)<sup>23</sup>. Do sympatyków tradycji arystotelesowskiej przemawia ideał *pracy nad sobą*. Dany rezultat (np. poczucie zadowolenia) wydaje się bardziej wartościowy, jeśli jest efektem przekraczania własnych ograniczeń. Dla zwolennika etyki cnoty *pigułka szczęścia* byłaby rodzajem „pójścia na łatwiznę”.

## Podsumowanie

Czy „pigułka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? Jak wykazano powyżej, odpowiedź na to pytanie będzie różna w zależności od przyjętej koncepcji autentyczności oraz definicji samego szczęścia.

Jeżeli szczęście zdefiniujemy jako subiektywny stan zadowolenia i przyjmimy koncepcję *autentyczności narracyjnej* – pigułka szczęścia może być traktowana jako kolejne narzędzie do samorealizacji dostarczające jednostce prawdziwych emocji. Dla transhumanistów i konsekwencjalistów farmakologiczne ulepszanie emocji jest przede wszystkim narzędziem, które samo w sobie nie jest ani dobre ani złe – wszystko zależy od jego zastosowania. Fakt, że ulepszanie emocji może być dopuszczalne, nie oznacza, że taka metoda modyfikacji nastroju jest pozbawiona poważnych wad. Dobre samopoczucie uzyskane w ten sposób możemy oceniać np. pod kątem jego nieadekwatności do sytuacji życiowej danej osoby lub pod kątem utraconej niezależności – uzależnienia własnego stanu psychicznego od pigułek.

Z kolei dla biokonserwatystów ulepszanie emocji jest niedopuszczalne ze względu na ingerencję w pojmowaną istotowo autentyczną tożsamość i „naturę ludzką” oraz ze względu na negatywny stosunek wobec wszelkich projektów ulepszania człowieka (ang. *human enhancement*). Biokonserwatyści zwracają także uwagę na ważną rolę

22 Mam tutaj na myśli zarówno filozofię MacIntyre’a jak i szerszą etyczną tradycję arystotelesowską.

23 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, Warszawa, PWN 1996.

negatywnych emocji, których nie powinniśmy eliminować. Również na gruncie etyki cnoty nawet intensywne zadowolenie uzyskane w oderwaniu od konkretnych praktyk i kontekstu osiągnięcia szczęścia jawi się jako wyjałowione i niepełne.

Na tytułowe pytanie można najłatwiej odpowiedzieć, zmieniając definicję szczęścia. Oczywistym jest, że jeśli zdefiniujemy „prawdziwe szczęście” jako obiektywny stan życiowego spełnienia i satysfakcji, pozytywny bilans życia związany z realnymi osiągnięciami i relacjami międzyludzkimi lub jako osiągnięcie moralnej doskonałości zgodnie ze starożytnym pojęciem *eudajmonii* – żadna *happy pill* nie pomoże w jego osiągnięciu.

## Abstract

### Authenticity of Emotions and the Bioethical Debate over Human Enhancement: Can “Happy Pills” Give Real Happiness?

The goal of this article is to summarize the philosophical debate about the authenticity of the emotions induced by psychopharmacological drugs. The text is part of a wider bioethical discussion about human enhancement, in particular about mood enhancement. In the first part of the article, two opposing bioethical positions are presented: the position of bioconservatives who are against the idea of human enhancement and the position of enthusiastic transhumanists. In the second part of the article, it is demonstrated how a misunderstanding between the two positions may be caused by different way of defining the notion of authenticity (as essential authenticity or narrative authenticity). In the third part, the problem of authentic emotions is illustrated by the hypothetical case of pleasure caused by “happy pills.”



