

Sandra Vajda

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Abolicionizem in moralna dopustnost uporabe živali v raziskovalne namene

Članek govori o etičnih razsežnostih poskusov na živalih, predvsem z abolicionističnega vidika. Najprej se posvetim kratki zgodovini moralnega odnosa do nečloveških živali in razvoju le-tega. Dotaknem se nekaj najpomembnejših zgodovinskih mislecev in njihovega pogleda na živalsko etiko. Nadalje se dotaknem etičnih razsežnosti poskusov na živalih, kjer vključim nekaj statistike in stališča nekaterih pomembnih sodobnih bioetikov in filozofov o živalski etiki. Vprašam se, ali so živali res nujno potrebne v raziskovalne namene. Nato opišem, kaj abolicionizem sploh je, in pa stališče, ki ga zagovarja v odnosu do živali. Abolicionizem se je prvotno zavzemal za odpravo suženjstva in za odpravo smrtne kazni. Skozi zgodovino pa se iz zagovarjanja pravic za vse ljudi razširi na živalsko etiko. Abolicionistični pristop se zavzema za popolno odpravo uporabe živali, tako v prehrani kakor tudi pri poskusih v medicini ter drugje. Na koncu še na kratko opišem slovenske in evropske zakonske direktive.

Ključne besede: bioetika, poskusi na živalih, abolicionizem, zakonodaja s področja poskusov na živalih

Izbrani vidiki predzgodovine abolicionizma

Pričnimo zgolj z nekaterimi koraki iz zgodovine našega ravnanja z nečloveškimi živalmi, kakor jo vidi abolicionizem. V zgodovini je bila razširjena misel, da je neenakost »naravna« in potrebna za vzpostavitev družbenega reda. Aristotel je menil, da so sužnji orodje lastnikov, ter je suženjstvo upravičeval s sklicevanjem na psihološke oziroma biološke lastnosti. Kljub temu da nečloveške živali uporabljamo za doseganje naših ciljev, se je etične premisleke o uporabi živalih, njihovem statusu ali obravnavi izključevalo iz etičnih razprav (Cavalieri, 2006: 13).

Aristotel je razumel človeka kot racionalno žival in ga je zato tudi postavil na vrh hierarhične lestvice, na katero je glede na racionalnost razporedil vsa živa bitja. Čeprav živali lahko občutijo bolečino in žalost ter ju celo sporočajo, je menil, da ima samo človek občutek za dobro in zlo oziroma pravičnost in nepravičnost.

Descartes je, nasprotno od Aristotela, menil, da nečloveške živali niso sposobne čutiti ničesar, vključno z občutkom bolečine. Nečloveška bitja je uvrstil k goli materiji, zaradi česar nečloveške živali nimajo nobene subjektivne vrednosti. Verjel je, da so živali popolni avtomati, ki jih je lahko ustvaril le Bog, in so »narejeni neprimerljivo bolje od kateregakoli stroja, ki bi ga lahko ustvarili ljudje« (Cavalieri, 2006: 59). Pri Kantu srečamo podobno stališče do nečloveških živali, kot ga je zagovarjal Aristotel. Živali niso nič drugega kot sredstvo za doseganje potreb človeka in so zaradi slabega moralnega statusa izključene iz moralnih razprav. Moralnim akterjem pa kljub temu stališču ni dovoljeno vsakršno ravnanje z živalmi. Odsev našega ravnanja z živalmi se odraža v našem ravnanju z edinimi moralnimi »pacienti«, torej z drugimi človeškimi bitji (Cavalieri, 2006: 65). Kant je, nasprotno od Descartesa, menil, da nečloveške živali imajo zavest, vendar tudi on zavrača neposredne dolžnosti do nečloveških živali. Poziva zgolj, da naj s »stvarmi«, v katere je uvrstil živali, ne ravnamo kruto, ker bi to lahko posledično pripeljalo do krutega ravnanja drug z drugim.

Za spremembo v odnosu do živali sta v veliki meri zaslužna Bentham in Mill, ki sta pripomogla, da se v 19. stoletju nečloveškim živalim začne pripisovati večjo moralno vrednost. Bentham preusmeri etično pozornost na vsa bitja. V središču etike se znajdejo moralni »pacienti«, to so vsa bitja, ki imajo interes občutiti srečo in se ogniti bolečini. Kot utemeljitelj modernega utilitarizma, ki se drži formule »največje sreče za največjo količino bitij«, je bil zagovornik najvišjega moralnega načela, tj. načela koristi. Torej, ko izbiramo med različnimi dejanji, se odločimo za tistega, ki omogoči največ dobrega za največje število udeležencev (Cavalieri, 2006: 81). Poglejmo primer, kjer imam na eni strani pravico in interes do življenja, na drugi strani pa bi me lahko uporabili v bolečih biomedicinskih raziskavah, katerih posledica bi bila moja smrt, hkrati pa tudi zdravilo za raka. Večina utilitaristov ne bi imela težav s sodelovanjem ljudi v biomedicinskih raziskavah, v kolikor bi bile posledice ugodne za večino (Francione, 2010a: 20, 21).

Bentham je bil mnenja, da je zmožnost čutiti trpljenje, pglavitna lastnost, ki je hkrati dovolj, da daje bitju pravico do enakega upoštevanja glede na ozir trpljenja. Znan je po misli, da pravo vprašanje ni, ali lahko nečloveške živali mislijo, niti ne to, ali lahko govorijo, temveč to, ali lahko trpijo. Bentham in Mill sta oba menila, da tudi če živali ali druga možna bitja niso ali ne bi bila racionalna ali kako drugače podobna ljudem, te razlike še vedno ne bi zadoščale za to, da ne bi upoštevali njihovega trpljenja ter si ga prizadevali zmanjšati (Francione, 2010b: 26). Kljub vsemu je Bentham dopuščal uporabo živali, v kolikor jim ne zadajamo nepotrebnih bolečin (Francione, 2010a: 9).

Etične razsežnosti poskusov na živalih

V večini držav zakonodaja določa, da je potrebno zdravilo podvreči številnim testom, preden le-to pride na trg. Testiranje zdravil na živalih za človeka ni najbolj uporabno niti dovolj varno, kajti nobena živalska vrsta ne more biti dovolj dober model za neko drugo živalsko vrsto. Število živali, ki jih na letni ravni uporabijo v laboratorijih, je ocenjeno na okoli 500 milijonov. Največkrat, v 70% se poskusi opravljajo brez anestezije, v ostalih 30% pa le z delno anestezijo (Stop Vivisection!, 2016). V Sloveniji je bilo leta 2013 v poskusih uporabljenih 11.446 živali, leta 2012 – 10.035 in leta 2011 – 11.874. »Določene vrste živali – kunci, miši, podgane – morajo te neboleče teste normalno preživeti, v nasprotnem primeru bi bilo z zdravilom nekaj hudo narobe. Nekateri testi pa so zahtevnejši in takrat so živali v globoki narkozi. Čeprav smo v zadnjih letih marsikateri test ukinili ali ga nadomestili z alternativnimi metodami in vitro, na žalost za nekatere teste takšne metode še ne obstajajo. V takih primerih moramo za analizo relacije zdravilo–človek še vedno uporabiti laboratorijske živali,« pravijo v Leku. V Krki želijo sicer poskuse na živalih čim prej tudi povsem opustiti (Videmšek, 2014).

Albert Schweitzer je menil, da tako kot obsega moja volja do življenja hrepenenje po nadaljnjem življenju in bojazen pred uničenjem, zajema to hrepenenje tudi volja do življenja okoli mene, naj bo ta nema ali pa se ima moč izraziti. Etika obstaja v tem, da nujno vsej volji do življenja izrekam enako spoštovanje do življenja kot svoji. »Dobro je življenje ohranjati in ga spodbujati, zlo je življenje uničevati in življenje ovirati« (Schweitzer, 1991: 1203).

Človek je etičen samo, če se zavzema za pomoč vsemu življenju in se upira temu, da bi škodoval čemurkoli živemu. Če pa škodujemo kateremukoli bitju, nam mora biti jasno, ali je to neizogibno, in ne smemo iti dlje, kot je to nujno potrebno. Tisti, ki na živalih delajo operacije, oziroma jih okužijo z raznimi boleznimi, se nikoli ne smejo sprijazniti z argumentom, da njihovo dejanje opravičuje dragocen smoter. Če je bolečino moč preprečiti, je ne bi nihče smel dovoliti (prav tam: 1203).

Singer kot temeljno moralno načelo postavlja načelo enakega upoštevanja interesov za vse ljudi, ne glede na razlike, kot so spol, rasa ipd., hkrati pa »nas sprejetje načela enakosti kot trdne moralne osnove za odnose s pripadniki naše vrste zavezuje k sprejetju tega načela, kot trdne moralne osnove za odnose z osebkami zunaj naše vrste - z nečloveškimi živalmi« (Singer, 2008: 63).

Načelo enakosti terja, da se ne glede na naravo trpečega bitja njegovo trpljenje upošteva v enaki meri kakor podobno trpljenje vsakega drugega čutečega bitja. »To načelo implicira, da naša skrb za druge ne sme biti odvisna od tega, kakšni so in kakšne so njihove sposobnosti (čeprav je odgovor, na vprašanje, kaj točno ta skrb od nas zahteva, odvisen od lastnosti tistih, na katere z našim delovanjem vplivamo)« (Singer, 2008: 64).

Specizem pomeni diskriminacijo na podlagi vrste in zagovarja stališče, da imajo ljudje pravico do privilegiranega moralnega statusa zgolj zato, ker so ljudje. Specisti, ki bi jih lahko enačili z rasisti oziroma seksisti, menijo, da bolečina miši ali prašiča ni enaka bolečini človeka. Lahko bi sicer trdili, da miš v primerjavi s človekom ne more čutiti enako globoke in močne bolečine. Ljudje imajo drugačno zavest ter predvsem jasnejše samozavedanje, kar lahko njihovo trpljenje še potencira. Čeprav človek, ki umira za rakom, čuti večje trpljenje kot miš z enako boleznijo, to še vedno ne ovrže načela enakega upoštevanja interesov. Človek lahko trpi bolj zaradi sposobnosti predvidevanja, boljšega spomina in, ne nazadnje, boljšega dojemanja o tem, kaj se dogaja okoli njega. »V nekaterih situacijah bo pripadnik neke vrste bolj trpel kot pripadnik druge vrste. Tudi v tem primeru moramo uveljaviti načelo enakega upoštevanja interesov, toda uveljavljanje tega načela daje seveda prednost lažšanju večjega trpljenja« (Singer, 2008: 66).

Kognitivne razlike med ljudmi in nečloveškimi živalmi odpirajo nadaljnje vrste težav. Če izvedemo izredno boleče znanstvene raziskave na normalnih odraslih ljudeh, ki smo jih naključno ugrabili v parku, to povzroči, da bi bili med sprehajanjem v nenehnem strahu, kar pa bi povzročilo še dodatno trpljenje. Če izvedemo enak poskus na živalih, te občutijo manjše trpljenje, kajti ne občutijo strahu pred samo ugrabitvijo. Toda, ali bi bilo moralno sprejemljivejše, če bi namesto živali uporabljali bodisi novorojenčke ali umsko zaostale ljudi? Ti se prav tako ne bi zavedali, kaj se je zgodilo, in bi tako kot živali čutili »le« trpljenje, ki ga povzroča poskus. Slednji argument umesti umsko prizadete ljudi, novorojenčke in živali v isto kategorijo in, če dopuščamo uporabo živali v raziskovalne namene, bi potemtakem morali sprejeti tudi raziskovanje na ljudeh. Če primerjamo nekatere nečloveške živali in nekatere kategorije umsko prizadetih ljudi, so mnogi izmed slednjih manj upravičeni do tega, da jim priznamo samozavedanje oziroma avtonomijo.

Prav tako bi lahko ugovarjali, da primerjave trpljenja med različnimi vrstami ne morejo biti natančne. To seveda drži, vendar pa tudi primerjava zgolj med ljudmi ni mogoča. Vsak posameznik se lahko na isto količino trpljenja odziva drugače. Povzročanje bolečine je v vsakem primeru slabo, pa naj gre za ljudi ali živali. Kako slaba je bolečina, je odvisno od njene količine in trajanja (Singer, 2008: 67, 68).

Žival, ki trpi bolečine, se obnaša zelo podobno kot človek, kar je dovolj dober razlog da verjamemo, da živali čutijo bolečino. Dojenčki oziroma mlajši otroci svoje bolečine ne morejo izraziti z besedami tako, kot je ne morejo živali, pa navkljub temu verjamemo bolečini, ki jo ob poškodbi čutijo. Z znanstvenega vidika vemo, da je živčni sistem vretenčarjev, tako sesalcev kot ptic, več ali manj podoben, kar je v dovoljšnji meri sprejemljiv argument v prid zgornjim trditvam. Nasprotniki sposobnosti zavedanja živali so podali protiargumente, ki se sklicujejo na

to, da živali ne morejo misliti, zaradi česar niso sposobne sklepati, to pa pomeni, da nimajo predstave o samih sebi.

Misel, ki smo jo opazili tako pri Kantu kot pri Aristotelu, da si samozavedajoča bitja zaslužijo prednostno obravnavo, je združljiva z načelom enakega upoštevanja interesov. To bi držalo v primeru, da je z njo »mišljeno samo to, da lahko nekaj, kar se pripeti samozavedajočim se bitjem, nasprotuje njihovim interesom, medtem ko podoben pripetljaj ne bi nasprotoval interesom bitij, ki nimajo samozavedanja« (Singer, 2008: 79). Samozavedajoče bitje se veliko bolj zaveda dogajanja, ki ga je sposobno umestiti v neko daljšo časovno obdobje, ima drugačne želje in podobno. Če stališče pripeljemo do absurdnih skrajnosti, sprejmemo tezo, da medtem ko ima človek samozavedanje, ga svinja nima, iz česar sledi, da bi prikrajšanost za svinjetino pripeljala do več trpljenja, kot pa bi ga svinji povzročila nezmožnost prostega gibanja. Nekaj povsem drugega bi bilo misliti, da bi bilo trpljenje samozavednega bitja, četudi ne bi nič bolj trpelo od zgolj čutečega bitja, pomembnejše, ker naj bi bila vrednost določenih vrst bitij večja od vrednosti drugih. Na mestu bi si bilo postaviti vprašanje, zakaj so samozavedajoča bitja bolj pomembna in imajo večjo vrednost od drugih? Ali, če gremo še v večjo skrajnost, zakaj bi trdili, da imajo manj pomembni interesi samozavedajočega bitja prednost pred bolj pomembnimi interesi »samo« čutečega bitja, če samozavedanje prvega bitja ni ogroženo? Kajti v tem primeru življenje samozavedajočih bitij ni ogroženo in se njihovo samozavedanje ne bo zmanjšalo, ne glede na to, kako se odločimo. Interesi tako človeka kot živali so še vedno interesi in si zatorej zaslužijo enako obravnavo.

Če bi sprejeli zgornjo trditev, da imajo samo samozavedajoča bitja pravico do popolnega moralnega statusa, bi umsko ne dovolj zreli ljudje in novorojenčki potemtakem spadali v isto kategorijo kot nečloveške živali. Seveda se že sama misel, da bi opravičevali poskuse na ljudeh, zdi absurdna. Kljub temu pa so nekateri filozofi podali argumente, ki zatrjujejo, da uporaba lastnosti samozavedanja in avtonomije za razločevanje ljudi od nečloveških živali ne bi imela posledic.

Singer obravnava tri takšne premisleke. V prvem predlogu opiše, da so ljudje, četudi so ti umsko zaostali, še vedno del naše vrste in bi z njimi bilo potrebno ravnati enako. Čeprav sami teh lastnosti oziroma sposobnosti, ki jih ima normalen umsko dorasel človek, nimajo, jih večina članov njihove skupine ima, in je to dovolj dober razlog za enako obravnavo. Ta argument bi bili pripravljeni zagovarjati samo v razpravi ravnanja z drugimi vrstami, medtem ko se večina tega ne bi posluževala pri zagotavljanju pravic žensk oziroma pri rasni diskriminaciji. To bi pripeljalo do sklepa, da lahko v izbranih primerih bitja obravnavamo kot posameznike, spet v drugih pa kot skupine. Sprejetje takšnega sklepa pa se zdi nerazumno. Drugič, čeprav nekateri umsko zaostali ljudje velikokrat nimajo višjih, če sploh, sposobnosti od nekaterih živali, so še vedno ljudje in imamo z njimi drugačen odnos, kot s pripadniki nečloveških vrst. »Pristranskost do naše lastne vrste in

znotraj nje do znatno manjših skupin je, kakor vesolje, nekaj, kar moramo pač sprejeti... Poskus izničenja pristranskih čustvenih vezi je nevaren, ker lahko privede do izničenja izvora vseh čustvenih vezi« (recenzent *Animal Liberation*, v Singer, 2008: 81). Ta argument poudarja moč čustvenih vezi, ki jih čutimo do nekaterih drugih ljudi. Singer meni, da je argument precej slab, saj imajo nekateri ljudje rajši oziroma so jim čustveno bližje nečloveške živali, kot pa na primer njihovi sosede, pa to še vedno ni dovolj dober razlog, da bi v odnosu do teh ljudi ravnali manj moralno. Tretji argument lahko povežemo z zmoto spolzke strmine. Če sprejmemo, da umsko bolj zaostali ljudje zadostujejo moralnim pravicam živali, bi nam na drsalnici hitro lahko spodrsnilo. To bi privedlo do zmanjšanja ali pa celo ukinitve pravic ljudem, ki so v družbi posebni, na koncu pa bi prišli celo do totalitarne vlade, za katero je značilno netoleriranje drugačnih. Singerjev namen pa nikakor ni bil zniževati moralni status živali ali celo zagovarjati poskuse na ljudeh (Singer, 2008 : 8).

Abolicionizem kot pristop k živalski etiki

Abolicionizem se je prvotno zavzemal za odpravo suženjstva v ZDA, danes pa je močno prisoten tudi pri zagovornikih odprave smrtni kazni ter pri zagovarjanju reforme kazensko-pravnega sistema v smeri nadomestitve zaporne kazni s civilno pravnimi alternativami (Levičar, 2012: 17).

Skozi zgodovino se je abolicionizem razširil iz zagovarjanja pravic za vse ljudi na živalsko etiko, kjer se razširi misel, da je uporaba živali v katerikoli namen nedopustna.

Abolicionistični pristop v grobem pomeni zagovor popolne odprave uporabe živali, tako v smislu uporabe v prehrani kakor tudi za namene poskusov v medicini ter drugje. Cilj abolicionizma je dosega popolnega moralnega statusa živali, za katerega je pogoj sposobnost čutenja. Abolicionizem zavrne tako imenovano »humano obravnavo« živali, ki ostaja zgolj v iluziji in pravzaprav služi ekonomskim interesom prehranske industrije. Vsako čuteče bitje ima svoje interese in posledično svojo subjektivno zavest, ter ima pravico ne biti uporabljeno kot sredstvo za doseg človekovega cilja (Strahovnik, 2013: 6).

Abolicionistični pristop v odnosu do živali je v največji meri utemeljil in razširil Gary L. Francione. Zavzema se, da živali ne bi več obravnavali kot našo lastnino. Testi in vivisekcija na živalih se še vedno izvajajo za dobiček podjetij in ne več toliko zaradi izboljšanja zdravstvene oskrbe, kot to mogoče še vedno želijo prikazati podjetja. Treba pa je opozoriti, kako pomembno je mišljenje v sodobni družbi, da z uporabo živali, namenjenih za testiranje in razvoj zdravil, pridobimo veliko koristi in da ima živalska uporaba vsaj navidezni namen, ki služi višjemu cilju in ne samo zabavi in užitku. Tisti, ki zagovarjajo uporabo nečloveških živali v ta namen, trdijo, da jih uporabljajo samo, če alternativ ni na voljo, uporabijo pa

najmanjše možno število živali ter te živali izpostavijo najmanjši možni bolečini in trpljenju. Pravijo, da je uporaba živali v te namene – ter bolečina in trpljenje, ki smo ju s tem povzročili, – nujno potrebna, kar pa ne moremo trditi za druge vrste uporabe živali. Mogoče je zanimivo omeniti, da je bil glavni poudarek britanskega gibanja za zaščito živali v 19. stoletju in ameriškega gibanja za živali v 20. stoletju namen oziroma nujnost uporabe živali v raziskovalne namene. To ne pomeni, da zagovorniki živali niso promovirali vegetarijanstva ali nasprotovali lovu. To je samo ugotovitev, da je bila glavna skrb zagovornikov živali vivisekcija, ki vključuje manj živali od prehranske industrije, zaradi česar pa se zdi to vprašanje bolj udobno. Rezultat tega je več zakonov, ki naj bi urejali vivisekcijo tako v ZDA kot v Veliki Britaniji, vendar pa je učinkovitost le-teh vprašljiva. Pri vivisekciji se v primerjavi z uporabo živali v prehranske namene uporablja razmeroma majhno število živali, zaradi česar je kritika vivisekcije manj pereča tema za širšo javnost kot na primer zagovorništvo vegetarijanstva.

Raziskave, izvedene na živalih, so drage, in, kot poudarja Francione, bi lahko prišli do boljših rezultatov, če bi ta denar porabili na drugačen način. Na primer, pri raziskavah AIDSa poskusi na živalih niso bistveno pripomogli k izboljšanju življenja obolelim za AIDSOM (do leta 1984 je bilo več kot 150 šimpanzov okuženih s HIV, ki so kazali zgolj AIDS-u podobne simptome, nobena izmed opic pa ni razvila bolezni). V tem primeru so boljše rezultate prinesla poskusna zdravljenja, izvedena na ljudeh. Prav tako bi z denarjem, ki je bil namenjen za raziskave na živalih, lahko dosegli večjo učinkovitost z boljšo preventivo, na primer s promoviranjem pomembnosti zaščite pri spolnih odnosih, uporabe čistih, neuporabljenih igel in podobno. Živali se skoraj vedno uporablja pri razvoju medicine, zato je težko podati natančne ocene o uporabnosti, ki so jih imele živali v medicinskih raziskavah. Ker so živali vedno uporabljene za modele za raziskovanje bolezni oziroma zdravil, ne moremo z gotovostjo vedeti, ali je bila njihova vloga ključna pri odkritju ali bi do odkritja prišlo tudi brez raziskovanja na živalih (Francione, 2007: 243). Podatki, ki jih pridobimo pri poskusih na živalih, so pogosto nezanesljivi. Tako se, na primer, testi toksičnosti, ki so bili izvedeni na živalih, med seboj močno razlikujejo glede na vrsto uporabljene metode raziskovanja. Tudi če sprejmemo, da so nekatere raziskave na živalih potrebne, je velik del poskusov prej ovira kot pomoč pri odkrivanju bolezni oziroma zdravil.

Odnos do živali se je skozi zgodovino le malo spremenil. Etiologija priča o zaznavnih, senzornih lastnostih in lastnostih, ki so skupne ljudem in vsaj nekaterim živalim. Prav tako je dokazano, da živali enako kot ljudje čutijo bolečino, strah, lakoto, neugodje, osamljenost, so sposobne občutiti sočutje in se žrtvovati za druge, zameriti storjene krivice ter druga podobna občutja, katera radi pripisujemo samo ljudem (Klampfer, 2010: 233). Kognitivni etologi so tako potrdili, da imajo živali, vključno s sesalci, ptiči in ribami, vsaj enakovredne kognitivne lastnosti, ki so jih včasih pripisovali samo ljudem.

Nečloveške živali so prav tako sposobne predelati informacije na zapleten način. Poskusi, da bi na podlagi pomanjkanja kognitivnih lastnosti opravičevali uporabo nečloveških živali kot sredstev za doseg naših ciljev, narekujejo, da so nekatere človeške lastnosti boljše in zaslužijo posebno mesto. Tudi če lahko določene stvari naredi samo človek (čeprav te določene stvari ne zna napraviti vsak človek), so na drugi strani stvari, ki so jih zmožne narediti zgolj nečloveške živali. Na primer, samo človek lahko piše simfonije, računa, vozi avto in podobno, ampak nasprotno lahko samo žival leti ali plava pod vodo brez pomoči. Torej so »posebne« lastnosti samo tiste, za katere mi menimo, da so. Te razlike pa niso dovolj, da bi si lastili nečloveške živali in jih uporabili v raziskavah. Če omenimo neko lastnost, ki jo označimo za edinstveno človeško in se pri določenih ljudeh sploh ne pojavi, ne bo moralni status človeka zato nič manj vprašljiv. Mnogi trdijo, da ker živali nimajo občutka za pravičnost in ker se lahko samo človek odzove na moralne dolžnosti, nimamo nobenih moralnih dolžnosti do nečloveških živali ter jih lahko izločimo iz moralnih razprav. To pomeni, da ker se nečloveške živali ne odzivajo na naše moralne dolžnosti, tudi same niso upravičene do le-teh. Peter Carruthers denimo trdi, da živali ne morejo sodelovati pri nastajanju družbene pogodbe in zato nimajo moralnega statusa. Dotakne pa se tudi ljudi, ki prav tako ne zadovoljujejo potrebe družbene pogodbe. Kot razlog, zaradi katerega lahko tem ljudem priznamo moralni status, ne da bi ga razširili tudi na živali, poda, že prej omenjeni, argument spolzke strmine. Če zanikamo moralni status nekaterih ljudi na podlagi njihove neracionalnosti, smo stopili na spolzko strmino, ki se lahko razširi na manjše otroke in barbare. Carruthers sicer ne trdi, da vsi ljudje zaslužijo moralne pravice, temveč, da zaradi varnosti raje ne stopajmo po tej poti. Pravi, da je njegov pristop odvisen od dejstva, da ni ostre meje med manj inteligentnimi posamezniki in nekom, ki je mentalno bolan (Francione 2007: 246).

Priznanje moralnega statusa vključuje več vidikov. Bitju pripadajo določene moralne pravice, zaradi česar imamo do njega moralne dolžnosti. Naše ravnanje z bitjem z moralnim statusom mora biti skladno s sistemom moralnih pravil. V moralni presoji in odločanju moramo upoštevati morebitne negativne posledice, ki bi jih to bitje utegnilo občutiti (Klampfer, 2010: 234).

Regan meni, da zgolj s prizadevanjem za dobrobit živali, ne pa tudi za uveljavitev njihovih pravic, ne bomo dosegli trajnostnih sprememb pri izboljšanju njihovega moralnega statusa. Posveti se pojmu krutosti in ugotavlja, da se le-ta kaže na različne načine. Ljudi je mogoče upravičeno soditi bodisi zaradi njihovih dejanj in početij ali pa zaradi stvari, ki jih ne počno. Ni nujno, da so kruti ljudje tisti, ki povzročajo bolečino, kajti tudi zobozdravnik jo lahko povzroči, kar pa ga še ne naredi krutega, temveč so kruti tisti, ki v bolečini uživajo. Nekateri kruti ljudje ob povzročanju bolečine ne čutijo zadovoljstva, vendar pa se zdi, da pravzaprav ne čutijo ničesar. Njihova krutost se kaže v pomanjkanju občutka, kaj je primerno čustvo za dejanje, ki ga povzročajo, oziroma v pomanjkanju sočutja do trpečega. Enako kot, recimo, lev nima nobenega sočutja in občutka za bolečino, ki jo izkuša

njegov plen. Človek se loči od živali prav zaradi zmožnosti sočutja. Prav zaradi tega pa so ljudje, ki povzročajo bolečine, pogosto označeni za »žival« (Regan, 1980: 534).

Regan loči med aktivnim in pasivnim delovanjem. Če vzamemo za primer nekoga, ki brez razloga pretepa psa do nezvesti, je ta aktivno krut, medtem pa bi pasivni delovalec na primer ne hranil psa do točke, ko je ogroženo njegovo zdravje. Slednji ni krut zaradi dejanja, ki ga je storil, temveč zaradi opustitve le-tega (Regan, 1980: 535).

Živali imajo moralno vrednost in njihove pravice bi morali uravnati do te mere, da bi popolnoma odpravili izkoriščanje nečloveških živali in jih ne bi skušali zgolj regulirati. Zavzema se torej, da se ne bi zgolj osredotočali na samo ravnanje do živali, temveč tudi na vprašanje, zakaj jih sploh uporabljamo. Zavrne tako utilitarizem kot teorijo živalske dobrobiti. Meni, da nimamo moralne utemeljitve za ravnanje z živalmi kot s sredstvi za doseg naših ciljev. Če bi se sicer znašli v situaciji, ko smo na rešilnemu čolnu in moramo izbirati med življenjem psa ali človeka, Regan pravi, da vseeno rešimo človeško življenje. Kajti smrt človeka bi vseeno povzročila več »škode« kot smrt psa (Francione, 2010b: 30). Da je živalska smrt manjše zlo v primerjavi s človeško, utemeljuje s trditvijo, da imajo živali manj priložnosti za zadovoljstvo. Tu se pojavi vprašanje, kako lahko z gotovostjo trdimo, da imamo več možnosti za zadovoljstvo, kot pa jo ima rešen pes, ki si deli dom z nami? Ne moremo, prav tako kot ne moremo trditi, da imamo več priložnosti za zadovoljstvo kot neko drugo človeško bitje (Francione, 2010b: 33).

Abolicionistično stališče trdi, da je kakršnakoli uporaba živali nedopustna, ter celo zagovarja odpravo živali v smislu hišnih ljubljencev. Zagovarja pristop k moralnemu statusu živali glede na sposobnost občutenja, kajti vsako čuteče bitje ima svoje interese, želje, potrebe. Tudi tako imenovana »humana obravnava« se zdi iluzorična, kajti mejo povzročanja nepotrebnega trpljenja, na katerega se sklicuje humana obravnava, je težko jasno zarisati. Prav tako pa se zdi, da takšna obravnava zgolj sledi prehranski ekonomski politiki, kajti zmanjša se strošek za zdravljenje in kupci so večinoma pripravljeni plačati več (Strahovnik, 2013: 6).

Zagovorniki dobrobiti živali se opirajo na trditev, da obstaja razlika med razvojem mišljenja pri ljudeh in razvojem mišljenja pri vsaj večini nečloveških živali. Te razlike med človeškim in nečloveškim živalmi pa niso dovolj dober razlog, ki bi upravičeval, da imajo živali manjšo željo po življenju. Čutečnost kot taka ni lastnost, ki se je razvila, da bi služila kot cilj, temveč omogoča bitjem prepoznavati nevarnost, ki bi jim lahko ogrozila njihovo preživetje. Enako kot vsa bitja, ki vidijo, nimajo interesa postati slepa oziroma imajo interes še naprej ohranjati svoj vid, tako imajo čuteča bitja željo po izogibu smrti. Griffin zanika samozavedanje nečloveških živali, kajti ne morejo misliti takšnih misli, kot je na primer »jaz plezam na drevo oziroma jaz tečem«. Ko žival zavestno zazna delovanje (plezanje, lovljenje), se mora tudi zavedati, kdo počne te stvari. Toda če vzamemo ljudi, ki

imajo globalno amnezijo, torej poškodbe možganov, ti pogosto izgubijo spomin in se niso zmožni projicirati v prihodnost. Njihov »občutek jaza« je na podobni ravni kot pri zgoraj omenjenih nečloveških živalih. Prav tako občutek za samoza-vedanje ni na isti ravni kot pri zdravem odraslem posamezniku, vendar pa jih še vedno ne bi uvrstili na nivo nezavedajočih bitij. Mogoče jih ne bi postavili na mesto kirurga, vendar jih tudi ne bi uporabili kot sredstvo za doseg naših ciljev (Francione, 2010b: 32, 33). Zagovorniki živalske dobrobiti menijo, da imamo ljudje boljše mentalne sposobnosti, s katerimi lahko ocenimo živalsko bolečino oziroma ocenimo, ali človekovo zadovoljstvo opravičuje bolečino in trpljenje nečloveških živali (Prav tam: 33).

Pristop, ki ga zavzamejo predstavniki dobrobiti živali, zagovarja spoštovanje življenja nečloveških živali, ki imajo manjšo moralno vrednost kot ljudje. Francione zavrača stališče, da so življenja nečloveških živali vredna manj od življenja ljudi. Tako kot tudi duševno zaostali ljudje niso pod prisilo za darovanje organov in se jih ne sili v boleča znanstvena raziskovanja. Zagovorniki živalske dobrobiti menijo, da je sprejemljiva živalska uporaba v namene, ki bi se nam sicer v primeru uporabe ljudi zdeli nesprejemljiva, dokler je uporaba »humana« in ne povzroča nepotrebnega trpljenja. V tej poziciji se lahko razbere, da je živalsko življenje vredno manj od človeškega (Francione, 2010a: 5).

Francione zavrne tudi stališče, ki nekaterim nečloveškim živalim zaradi njihove večje podobnosti človeku pripisuje večje moralne pravice kot drugim. Vsaka žival je človeku podobna v tem, da ne želi trpeti. Dokler si lastimo pravico do živali, ne morejo biti nikoli del moralne skupnosti. Interesi nečloveških živali vedno štejejo manj kot človeški interesi (Francione, 2010b: 35).

Iz povedanega lahko razberemo, da je abolicionizem stališče, ki predstavlja skrajno obliko zagovarjanja zaščite živali. Abolicionisti namreč zagovarjajo popolno odpravo uporabe živali, tudi za hišne ljubljence. Čeprav se je dandanes skrb za domače živali močno povečala in se zdi, da je nemalo nečloveškim živalim veliko bolje kot v naravnem okolju. Abolicionistični protiargument temu je, da s povzročanjem odvisnosti živali od ljudi povzročamo več škode kot koristi. Le-te so namreč povsem odvisne od nas, zaradi česar pa je njihovo preživetje v naravi nemogoče. Vidimo torej, da se abolicionizem močno zavzema za pravice živali, vendar pa bi bilo potrebno prilagoditi stališče vsaj glede hišnih ljubljencev, ki v večini primerov živijo bolj lagodno življenje od tistega v naravi.

Zakonodaja

Na zakonskem področju lahko sicer opazimo, da se dogajajo pomembni premiki, ki prepovedujejo testiranje na živalih. Leta 2013 je Evropska unija sprejela predpis, ki prepoveduje uvoz in prodajo kozmetičnih izdelkov, ki so testirane na živalih. Na policah sicer še vedno vidimo izdelke, testirane na živalih, to pa zaradi

dovoljenja za prodajo, katerega so podjetja pridobila v preteklosti. Od marca 2013 naprej velja, da niti izdelki niti njihove sestavine ne smejo biti testirane na živalih. Rezultati testiranj ne zastarajo, zato ponovna testiranja za že preizkušene izdelke niso potrebna. Prepoved tako velja le za nove teste oziroma za testiranje novih izdelkov oziroma novih sestavin (Miklavc, 2013). V tem okviru sicer lahko vidimo zametke, ki jih zagovarja abolicionistično stališče, vendar pa se predvsem farmacevtske družbe še vedno povečini poslužujejo raziskav izvedenih na živalih.

Slovenska zakonodaja je nekoliko ohlapnejša. 4. člen pravilnika o pogojih za izvajanje poskusov na živalih prepoveduje testiranje na zapuščenih oziroma prosto živečih živalih, vendar takoj v nadaljevanju dopušča izjeme, če so znanstveno utemeljene. Raziskovalci so dolžni izvajati poskuse na živalih pod anestezijo, bodisi lokalno ali splošno, razen če bi le-ta ovirala namen raziskovanja. Torej ta zakon dopušča izvajanje poskusov na živih živalih in dovoljuje njihovo mučenje, če je to v »dobrobit« raziskave. Vsak laboratorij je sicer dolžan imeti Komisijo za dobrobit živali, vendar pa se zdi, da ta žal ne igra pomembne vloge, če sploh kakšno. Etična komisija za dobrobit živali mora sicer določiti, ali je raziskava utemeljena z znanstvenega vidika in ali jo je mogoče izvesti na human način. Ob tem se poraja vprašanje, kaj sploh je izvajanje poskusa na human način oziroma kaj določa human način. Izvajalec projekta je sicer dolžan prekiniti nepotrebno bolečino ali trpljenje živali in ji bolečine po koncu testiranj kar se da lajšati.

V 4. členu Pravilnika o pogojih za izvajanje poskusov na živalih je določeno, katere vrste živali je dovoljeno uporabiti v znanstvene in raziskovalne namene. Lahko se uporabi živali, ki so bile vzrejene ali gojene oziroma skotene in rejene kot laboratorijske živali. Z zakonom je prepovedana uporaba prosto živečih živali, razen v primeru, ko namena poskusa ni mogoče doseči z uporabo laboratorijskih živali, ki so z zakonom predpisane in gojene v te namene. Zakon prepoveduje uporabo zapuščenih hišnih in rejnih živali. »Ne glede na prejšnji odstavek se lahko za izvajanje poskusov na rejnih živalih ali drugače vzrejenih živalih izda dovoljenje za poskus na podlagi znanstvene utemeljitve, da namena poskusa ni mogoče doseči z uporabo laboratorijske živali, in ocene etične komisije za poskuse na živalih (v nadaljnjem besedilu: etična komisija) iz 22. člena tega pravilnika« (Pravilnik o pogojih za izvajanje poskusov na živalih, URS št. 31/2013 živali v poskusih, 4. člen). Prav tako je v slovenski zakonodaji prepovedano izvajanje poskusov brez anestezije, razen kadar bi le-ta ovirala znanstveno raziskavo: »Če je to neprimerno glede na namen poskusa in se uporablja analgezija ali druga ustrezna metoda za zagotovitev, da sta trpljenje in stiska poskusnih živali čim manjši« (20. člen). O primernosti uporabe anestezije odloča etična komisija, ki mora upoštevati, ali je anestezija sama za žival bolj travmatična od poskusa ter skladnost anestezije z namenom poskusa.

Zakoni bi tako potrebovali dodatne omejitve in potreben bi bil ponoven premislek o tem, v kakšni moralni skupnosti želimo živeti. Takšni, ki bo dopuščala boleče biomedicinske raziskave, ali pa smo morda dovolj zreli, da popolnoma prekinemo z obstoječo prakso. Zaradi sodobne tehnologije bi bilo prav mogoče potrebne raziskave opraviti kako drugače in ne na živalih. Britanski znanstveniki namreč trdijo, da bodo nove računalniške tehnike v modeliranju in bioinženiringu kmalu toliko napredovale, da bi lahko nadomestile testiranje zdravil in drugih sestavin na živalih (L. P., 2014). Torej, bi z zakonom lahko prepovedali uporabo živali v raziskovalne namene na katerikoli način, denar, ki sedaj izteka v raziskovalne laboratorije, pa namenili za nakup tehnologije in drugih tehnik učenja, kjer ni potrebna uporaba živali. Nemara bi bile tehnike tudi bolj zanesljive, kajti, kot rečeno, nečloveške živali zaradi drugačne biološke strukture velikokrat ne ustrezajo kot modeli oziroma so rezultati popolnoma neuporabni za ljudi.

Zaključek

Odnos do nečloveških živali se je skozi zgodovino spreminjal in četudi so nekateri misleci verjeli, da si živali sploh ne zaslužijo mesta v moralni obravnavi, pa je bilo to vprašanje vseskozi prisotno. Predvsem Bentham in Mill gre zasluga za to, da so nečloveške živali začele pridobivati status moralnega pacienta.

Nečloveške živali so sicer v preteklosti, v primerjavi s sodobnim časom, imele le malo moralne vrednosti, so pa številke ubitih živali danes nepredstavljivo večje kot nekoč. Vprašanje, ali je lahko nečloveška žival enako moralno obravnavana kakor človek, tako ostaja. Nečloveške živali morda res nimajo tako kompleksne zavesti, kot na primer človek, pa vendar nikoli ne vidimo, da bi neka žival mučila drugo žival samo iz užitka, če odmislimo naravni gon po preživetju. Kaj je torej tisto, kar dela človeka, kot najbolj zavedajoče bitje, bolj plemenitega in moralnega od živali?

Da bi človek spoznal, da njegovo življenje ni vrednejše od življenje drugih bitij, bi bilo potrebno sprejeti Singerjevo moralno načelo enakega upoštevanja interesov. Vsako čuteče bitje ima interes, da ne bi trpelo, kar je dovolj dober razlog, da se to načelo razširi iz odnosov med ljudmi na odnose do živali. To, da nekdo ni pripadnik naše vrste, ni dovolj, da bi dovoljevali izkoriščanje živali za dosego naših ciljev. Regan se zavzema za uveljavitev pravic nečloveških živali, kajti zgolj gibanja za dobrobit živali ne bodo prinesla trajnostnih sprememb pri izboljšanju njihovega moralnega statusa. Razlogi, zakaj se poskusi še vedno izvajajo, kljub vsemu povedanemu in kljub dokazom, da žival prav tako čuti kot človek, so različni. Takšne poskuse je razmeroma enostavno objaviti, kar pa ne drži za raziskave na ljudeh, ki so veliko bolj zamudne. V primeru neželenih učinkov jemanja zdravila ali pa celo smrti, se farmacevtska združenja sklicujejo na to, da so izvedle zakonsko določene »varne« teste na živalih. Abolicionizem, kot skrajna oblika

zagovora odprave uporabe živali, se močno zavzema za pravice živali in ima tudi najbolj konsistentna in izdelana stališča glede uporabe nečloveških živali v poskusih.

Abolitionism and the Moral Admissibility of Using Animals for Research Purposes

The article deals with the ethical dimensions of animal experimentation, particularly from the abolitionist perspective. First, I focus on the history of moral attitudes towards non-human animals and the development thereof. Some of the most important historical thinkers and their views on animal ethics are reviewed. The next section discusses the ethics of animal experiments, and includes some statistics and relevant views of animal ethics by certain important contemporary bioethics thinkers and philosophers. I touch upon the issue of whether animals are genuinely necessary for research purposes. Then I characterize abolitionism and describe its position in relation to animals. Abolitionism originally advocated the abolition of slavery and that of the death penalty. Over the course of history it extended to animal ethics. It argues for the complete abolition of the use of animals for food as well as in medical experiments. I conclude with a short description of the Slovenian legislation and European directives in this regard.

Keywords: bioethics, experiments on animals, abolitionism, legislation on animal experiments

Literatura

- Cavaleri, P. (2006). *Živalsko vprašanje - za razširjeno teorijo človekovih pravic*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Francione, G. L. (2007). »The Use of Nonhuman Animals in Biomedical Research: Necessity and Justification«. *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 35(2), str. 241–248.
- Francione, G. L. (2010a). *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* New York: Columbia University.
- Francione, G. L. (2010b) »Animal Welfare and the Moral Value of Nonhuman Animals«. *Law, Culture and the Humanities*, 6(1), str. 24–36.
- Stop Vivisection! (2016). »Kaj so poskusi na živalih: vprašanja in odgovori«. Dostopno na: <http://www.stopvivisection.eu/sl/content/kaj-so-poskusi-na-%C5%BEivalih-vpra%C5%A1anja-odgovori> [15. 6. 2016].
- Klampfer, F. (2010). *Cena življenja: razprave iz bioetike*. Ljubljana: Založba Krtina.

- L.P. (2014). »Testiranje zdravil na živalih se bliža koncu«. Dostopno na: <http://www.delo.si/znanje/znanost/testiranje-zdravil-na-zivalih-se-bliza-koncu.html> [pridobljeno 22.5.2016].
- Levičar, M. (2012). *Nasilje med zaporniki v času prestajanja zaporne kazni*. Diplomsko delo. Maribor: Univerza v Mariboru, Fakulteta za varnostne vede.
- Miklavc, N. (2013). »Naprej k mednarodni prepovedi testiranja na živalih«. Dostopno na: <http://www.dzzz.si/sl/naprej-k-mednarodni-prepovedi-testiranja-na-zivalih.html> [26. 7. 2016].
- Prijatelj Videmšek, M. (2014). »Poskusi na živalih so slaba znanost«. Dostopno na: <http://www.delo.si/novice/okolje/poskusi-na-zivalih-so-slaba-znanost.html> [26. 7. 2016].
- Regan, T. (1980). »Cruelty, Kindness and Unnecessary Suffering«. *Philosophy*, 55(214), str. 532–541.
- Schweitzer, A. (1991). »Etika spoštovanja do življenja«. *Nova revija*, 10(113-114), str. 1202–1205.
- Singer, P. (2008). *Praktična etika*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Strahovnik, V. (2013). »Živalsko vprašanje: med trpljenjem in statusom nečloveških živali«. *Dignitas*, št. 57-58, str. 206–223
- »Pravilnik o pogojih za izvajanje poskusov na živalih« (2013). *Uradni list RS*, št. 37/2013. Dostopno na: <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=201337&stevilka=1429> [12. 5. 2016].