

CHRISTINE HOFF

Kilka refleksji moralnych o eksperymentowaniu na zwierzętach

Wszędzie w Stanach Zjednoczonych w laboratoriach naukowych zwierzęta poddaje się wstrząsom elektrycznym dotykając różnych części ich ciała, rozpuszcza się im oczy, usuwa kończyny, zanurza się je we wrzącej wodzie i poddaje operacjom, podczas których przywiązuje się je pasami czy metalową uprzężą, aby uniemożliwić im ucieczkę.

Nie ma potrzeby studiować raportów przygotowywanych przez instytucje zajmujące się ochroną zwierząt, aby zorientować się, że zwierzęta powszechnie poddaje się cierpieniom. Czasopisma branżowe i naukowe otwarcie piszą o krzywdzie zwierząt. Zadawanie bólu często określa się jako „bodziec negatywny”, cierpienie zaś zwierzęcia jest „unikaniem” bądź „zachowaniem związanym z bólem”, lecz żaden człowiek zaangażowany moralnie nie da się zwieść terminologią kliniczną. Niepodobna zakwestionować faktu, że zwierzęta doznają w laboratoriach cierpień¹.

Wielu eksperymentatorów jest zdania, że używanie zwierząt do celów laboratoryjnych nie wiąże się w ogóle z żadnymi kwestiami moralnymi. Postawa taka jest zrozumiała. Postawa neutralności moralnej wobec przedmiotu badań jest czynnikiem sprzyjającym praktyce badawczej. Badacz w sposób oczywisty próbuje skoncentrować się na swoich badaniach i stąd raczej unika problemów, które mogą wyłonić się przy doborze technik badawczych. Akceptuje Kartezjańską tezę (którą omówię w dalszej części pracy), w myśl której zwierzęta znajdują się poza zakresem rozważań moralnych. Najczęściej stosunek naukowców do kwestii moralnych, tkwiących w eksperymentowaniu na zwierzętach, przyjmuje postać odruchowego zachnięcia się, rzadko — przemyślanego rozumowania. Typowym przykładem tego typu mechanicznej negacji uwzględnia-

¹ Szczegółowy opis faktów dotyczących eksperymentowania na zwierzętach zawiera artykuł R. Rydera, *Experiments on Animals*, w: R. and S. Godlovitch and J. Harris (eds), *Animals, Man and Morals*, New York 1971, s. 41—82 oraz książka P. Singera *Animal Liberation*, New York 1975, s. 28—95.

nia zwierząt w rozważaniach moralnych jest pogląd wyrażony przez Roberta J. White'a, neurologa potępianego przez organizacje zajmujące się ochroną zwierząt za przeprowadzane przez niego eksperymenty na zwierzętach: „Jestem zdania, że włączanie zwierząt niższych do naszego systemu etycznego jest filozoficznie bezsensowne i niemożliwe do zastosowania w praktyce, a zatem teoria i praktyka antywiwisekcji jest pozbawiona podstaw moralnych czy etycznych”².

W odróżnieniu od White'a niektórzy eksperymentatorzy uważają za konieczne usprawiedliwienie doświadczeń na zwierzętach. Wskazują oni na to, co uważają za istotne różnice między istotami ludzkimi a zwierzętami. Rozumność, rozwój moralny oraz zdolność celowego porozumienia się z innymi — oto najczęściej wspominane cechy przy uzasadnieniu zróżnicowanego podejścia. Kłopot w tym, że ludzie nie posiadają tych cech w stopniu równym. Osoby umysłowo niedorozwinięte lub z poważnymi uszkodzeniami mózgu mogą ich w ogóle nie posiadać. Z drugiej zaś strony — niektóre z niższych naczelnych zostały z powodzeniem nauczone posługiwania się prymitywnymi językami i prostego wnioskowania na poziomie przekraczającym możliwości normalnego trzyletniego dziecka.

Powyższe względy skłoniły zarówno niektórych filozofów, jak i reformatorów społecznych do próby określenia moralnego statusu człowieka, powołując się na zdolność człowieka do cierpienia³. Typową argumentacją dla tego kierunku jest następujące stwierdzenie filozofa z Cambridge Bernarda Williama: „To że wszyscy ludzie są istotami ludzkimi jest — choć to tautologia — stwierdzeniem pożytecznym jako przypomnienie, że istoty należące anatomicznie do gatunku *Homo sapiens* i potrafiące używać mowy oraz narzędzi, żyć w grupach społecznych, rozmnażać się mimo różnic rasowych między sobą itd. — są również podobne pod pewnymi innymi, rzadziej dostrzegalnymi względami. Wśród tych ostatnich jest przede wszystkim zdolność odczuwania bólu, ... oraz zdolność doznawania uczuć wobec innych, jak również tego konsekwencje, wiążące się ze zniszczeniem owych uczuć, utratą jego przedmiotu itp. Stwierdzenie, że ludzie podobni są dzięki posiadaniu tych cech — choć bezdyskusyjne (a może być nawet prawdziwe z konieczności) — nie jest stwierdzeniem trywialnym. Jest bowiem rzeczą pewną, że istnieją pewne układy społeczne, które notorycznie cechy te ignorują”⁴.

Zgadzam się z tezą Williama zawartą pośrednio w powyższym rozu-

² R. J. White, *Antivivisection: The Reluctant Hydra*, „The American Scholar”, vol. 40, No. 3 (Summer 1971).

³ Por. np. W. Frankena, *Equality* oraz G. Vlastos, *Justice and Equality*, w: R. B. Brandt (ed.), *Social Justice*, Englewood Cliffs 1962, a także R. Wasserstrom, *Rights, Human Rights and Racial Discrimination*, w: J. Rachels (ed.), *Moral Problem*, New York 1975.

⁴ B. Williams, *The Idea of Equality*, w: H. Bedau (ed.), *Justice and Equality*, Englewood Cliffs 1971, s. 118.

mowaniu, że zdolność do cierpienia stanowi warunek wystarczający do uzyskania statusu moralnego. Lecz zdolność ta nie jest wyłącznym atrybutem człowieka. Posiada ją również większość ssaków i inne organizmy o wysokim stopniu rozwoju. Czasem jednak przyjmuje się, że subiektywne odczuwanie bólu jest u zwierząt czymś zupełnie różnym od tego, czym ono jest u ludzi. Na przykład Kartezjusz utrzymywał, że zwierzęta są pozbawionymi świadomości niewrażliwymi na ból automatami⁵. Jego zdaniem, zwierzęta reagują w sposób jakby mechaniczny i dlatego powinniśmy raczej mówić o tropizmie unikania czy pragnienia niż o przyjemności i bólu.

Z punktu widzenia biologii pogląd ten jest nie do utrzymania. Wiemy, że zwierzęta odczuwają ból, ponieważ ich reakcje behawioralne (wicie się, pisk, wykrzywanie pyska, desperackie wysiłki ucieczki od źródła bólu) stanowią dowód istnienia systemu nerwowego u zwierząt oraz ewolucyjnego znaczenia bólu. Ból i trwoga odczuwane przez królika skrepowanego w specjalnym do tego celu urządzeniu w trakcie rozpuszczania jego oczu są podobne do bólu i trwogi niemowlęcia ludzkiego w analogicznej sytuacji.

Williams wymienia inne źródła cierpienia ludzkiego oprócz bólu, lecz i te nie są czymś specyficznie ludzkim. Wystarczy zapoznać się z opisami przyrodników, pójść do zoo czy nawet być właścicielem zwierzęcia domowego, aby wiedzieć, że przynajmniej zwierzęta wyższe mogą cierpieć z powodu samotności, zazdrości, nudy, frustracji, wściekłości czy trwogi. Skoro, jak Williams słusznie zauważa, zdolność do cierpienia stanowi warunek wystarczający dla refleksji moralnej, to fakty zmuszają nas do uznania zwierząt — razem ze wszystkimi ludźmi — za podmioty właściwe dla rozważań moralnych⁶.

Istnieje inny jeszcze rozpowszechniony sposób obrony uprzywilejowania człowieka. Twierdzi się czasem, że sam fakt bycia człowiekiem jest wystarczającą podstawą do nadania uprzywilejowanego statusu moralnego, że przynależność do gatunku daje wyłączność praw moralnych⁷. Każde indywidualne życie ludzkie, choćby najbardziej ubogie, posiada głębię i znaczenie przewyższające głębię i znaczenie nawet najbardziej uzdolnionego delfina czy szympansa. Można to określić jako zasadę humanizmu. Zasada ta objawia się nam jako coś oczywistego, gdyż zawarta jest w postawach i instytucjach większości cywilizowanych spo-

⁵ Descartes, *Philosophical Letters*, trans. and ed. A. Kenny, Oxford (1970). *List do Markizy New Castle*, przedrukowany w antologii: P. Singer, T. Regan (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs 1976.

⁶ Przez zwierzęta rozumiem ptaki, ssaki i inne organizmy znajdujące się na odpowiednim poziomie rozwoju ewolucyjnego.

⁷ Najbardziej znanym reprezentantem tego poglądu jest Kant. Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, zwłaszcza s. 62—64. Wcześniejsze sformułowanie zasady humanizmu podaje Cynceron w *De Finibus*.

łeczeństw. Fakt ten wyjaśnia wprawdzie intuicyjną atrakcyjność tej zasady, nie stanowi jednak racjonalnego powodu, dla którego należałoby ją przyjąć. Nie wdając się w głębsze rozważania nad tą zasadą stwierdzmy krótko, że zasada humanizmu jest dwuznaczna; podobnie można by twierdzić, że chrześcijanie bądź biali mają status uprzywilejowany w stosunku do reszty ludzkości. Aby przyznać prawa, potrzebne są jednoznaczne kryteria. Z reguły jednak okazuje się, że gdy filozofowie próbują racjonalnie umotywić jakieś kryterium oparte, powiedzmy, na zdolności rozumowania czy cierpienia, to jest ono w sposób oczywisty nieadekwatne, dlatego że spełniają je niektórzy — nie wszyscy — przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* bądź też spełniane ono jest przez wszystkich przedstawicieli tego gatunku, lecz także przez wiele innych zwierząt.

Innego rodzaju argument za odmawianiem równoprawnego traktowania zwierząt wywodzi się co najmniej jeszcze z czasów Arystotelesa. Chodzi mi o pogląd, że tyrania człowieka wobec zwierząt jest naturalna, gdyż dzięki nadrzędności w świecie zwierząt zajmuje on dominującą pozycję według naturalnego porządku rzeczy. Sugerowanie, aby człowiek zrezygnował ze swej dominacji nad zwierzętami, oznacza, że powinien on zanegować swoją naturę. Argument ten zakłada, że „zanegowanie natury” jest etycznie nieuzasadnione. Lecz przecież zgodność z naturą nie jest warunkiem poprawności norm etycznych. Bycie moralnym nie wydate się być kwestią trzymania się tzw. praw natury; równie często zmuszeni bywamy do postępowania tak, aby to co „naturalne” poświęcić na rzecz współczucia. Odrzucamy niewolnictwo i pracę dzieci nie dlatego, że odkryliśmy je jako rzeczy nienaturalne, lecz ponieważ niewolnicy i dzieci mają swoje własne interesy i pragnienia, którym okazujemy zrozumienie. Darwinizm społeczny był tą teorią etyczną, która usiłowała wyprowadzić reguły moralne z „faktów” przyrody. Bogaci przemysłowcy dziewiętnastowieczni z radością witali teorię, która wydawała się uzasadniać nieludzkie warunki pracy, odnosząc je do „naturalnego porządku rzeczy”. Stało się jasne, że owe tzw. „prawa” natury nie mogą dostarczyć właściwej podstawy dla teorii moralnej choćby z tego względu, że mogłyby one być wykorzystane na poparcie niemal każdej możliwej teorii.

Można śmiało rzec, że nikt dotąd nie przytoczył wystarczających powodów, dla których należałoby akceptować jakąkolwiek teorię nadającą uprzywilejowany status wszystkim ludziom i wyłącznie ludziom. Nikt na tyle kierujący się racjonalnym rozumowaniem, aby być wyczulony na niekonsekwencje, nie ulegnie argumentom tych, którzy utrzymują, jakoby granice moralności przypadkowo pokrywały się z granicami biologicznego człowieczeństwa.

Jest osobliwym paradoksem, że ktoś, kto decyduje, iż jakiś określony rodzaj działania nie wchodzi w zakres moralności, wypowiada tym samym bardzo istotny sąd moralny. Nader często dokonywano haniebnych czynów w przekonaniu, że nie są one ani moralne, ani amoralne. Poniżej będę opierać się na założeniu, że zwierzęta stanowią przedmiot moralności, przy czym ograniczę się do kwestii tego, co nam wolno, a czego nie wolno czynić wobec zwierząt. Ponadto ograniczę się do kwestii moralnych powstających w specyficznej dziedzinie bolesnego eksperymentowania na zwierzętach; część dyskusji odnosi się jednak do innych dziedzin wzajemnego oddziaływania między człowiekiem a zwierzęciem.

Zacznę od uwagi dotyczącej względnej wartości życia człowieka i zwierzęcego. Uwaga ta jest z konieczności krótka i sprowadza się do prostego stwierdzenia, co do którego spodziewam się, że czytelnik nie uzna, iż jest ono zbyt kontrowersyjne. Twierdzenie to przytaczam dlatego, że stanowi ono pewną podstawę mojego stanowiska wobec eksperymentowania na zwierzętach.

Jestem wprawdzie zdania, iż cierpienie z powodu zadawanego bólu jest czymś równie złym dla istot ludzkich, co i zwierzęcych, nie sądząc jednak, aby życie ludzkie było równe co do wartości życiu zwierzęcia. Wspólnym interesem zwierząt i ludzi jest unikanie przykrości, szkody fizycznej czy uszkodzenia ciała. Dałoby się jednak uzasadnić, że dążność do utrzymania się przy życiu nie stanowi wspólnego interesu ludzi i zwierząt. Złożoność normalnego ludzkiego życia może stanowić właściwą podstawę do przyznawania istotom ludzkim o wiele mocniejszego prawa do życia. Zakładam, że życie mające wymiar moralny, intelektualny i artystyczny ma wartość większą niż życie, które nie ma takich wymiarów. Zdolność sensownego porozumiewania się z innymi, rozumowanie czy żywienie nadziei i aspiracji na przyszłość — to niektóre z różnic między życiem człowieczym a zwierzęcym, na których podstawie możemy przypisywać wyższą wartość życiu ludzkiemu.

Uznajemy zatem następującą zasadę różnicującą wartość życia:

A. Życie człowiecze jest generalnie bardziej wartościowe od życia zwierzęcego, prawo zaś człowieka do życia przewyższa zazwyczaj prawo do życia zwierzęcia.

Przyjęcie tej zasady oznacza odrzucenie Kartezjańskiej tezy wykluczającej zwierzęta z zakresu rozważań moralnych. W szczególności zasada ta zgodna jest z następującymi dwiema zasadami, które milcząco dotąd przyjmowałam.

B. Zwierzęta są przedmiotami moralnymi, ignorowanie zaś ich w rozważaniach moralnych jest niesłuszne.

C. Zwierzęce doznanie bólu jest podobne do ludzkiego doznania bólu.

W świetle tych zasad spóbuje określić, jakie reguły praktyczne (w szerokim sensie) powinniśmy przyjąć regulując używanie zwierząt do celów eksperymentalnych.

Naukowcy używający zwierząt do badań laboratoryjnych skłonni są kwestionować zasadę B. Dowodziłam, że obiekcja ta jest logicznie i moralnie nieuzasadniona. Można by także usprawiedliwiać używanie zwierząt do celów laboratoryjnych odwołując się do zasady A. Wówczas powstaje jednak trudne pytanie, jak zastosować zasadę zróżnicowanej wartości do sformułowania reguł praktycznych dotyczących eksperymentów na zwierzętach.

Reguły odnoszące się do eksperymentów, w których zwierzęta doznają różnego rodzaju urazów, różnią się znacznie od reguł dotyczących eksperymentów prowadzących do bezbolesnego pozbawiania zwierząt życia. Mówiąc ogólnie, eksperymenty wywołujące ból domagają się mocniejszego usprawiedliwienia. W pozostałej części artykułu nie będę próbowała formułować konkretnych reguł dotyczących zabijania zwierząt dla celów badawczych. Bezbolesne zabijanie zwierząt stawia pewne trudne kwestie. Jaka — o ile w ogóle — jest wartość życia zwierzęcia pomijając wartość jego przyjemności? Czy można skrzywdzić zwierzę w sposób nie wywołujący bólu? Bez odpowiedzi na te pytania nie da się ustanowić moralnie uzasadnionej reguły dotyczącej zabijania zwierząt. Nie potrafię jednak podać takiej reguły w tym miejscu. Problem bezbolesnego zabijania zwierząt wymaga oddzielnej uwagi. Co się zaś tyczy prowadzenia bolesnych eksperymentów, za punkt wyjścia biorę następujące założenie: D. Sprawianie bólu zwierzęciu jest w większości przypadków czymś gorszym niż bezbolesne zabicie zwierzęcia.

Nie będę tej tezy uzasadniała *explicite* w dalszym ciągu artykułu, myślę jednak, że uzasadni ją pośrednio to, co powiem.

Teraz skoncentruję się na konkretnych kwestiach dotyczących używania zwierząt w eksperymentach prowadzących do cierpienia zwierząt. Można rozróżnić trzy różne rodzaje okoliczności, w jakich badacze w laboratoriach zadają cierpienia zwierzętom:

a) gdy oczekuje się pewnych nieistotnych korzyści dla ludzi, takich jak lepsze kosmetyki czy bardziej zróżnicowany asortyment dodatków kulinarnych,

b) gdy oczekuje się, że może to w przyszłości prowadzić do ważnych korzyści dla ludzi (liczne eksperymenty z zakresu psychologii, wojskowości czy pedagogiki należą właśnie do tej kategorii),

c) gdy oczekuje się, że prowadzenie doświadczeń da bardzo istotne korzyści dla człowieka i innych zwierząt (np. doświadczenia z zakresu onkologii).

Obecna praktyka doświadczeń laboratoryjnych oparta jest na regułach

dopuszczających do krzywdzenia zwierząt we wszystkich trzech rodzajach okoliczności. Zamierzam dowieść, że zadawanie bólu zwierzętom jest zazwyczaj moralnie złe w dwóch pierwszych przypadkach, w trzecim zaś jest często dopuszczalne.

Z pewnością fałszywe jest twierdzenie, że nadrzędność człowieka wobec zwierząt usprawiedliwia zadawanie bólu zwierzętom w każdym, nawet najbardziej nieistotnym celu. Robert Nozick przytacza następujący przykład: „przypuśćmy, że miałbyś ochotę popstrykać sobie palcami, na przykład, w rytm jakiejś muzyki, wiedząc jednocześnie, że wskutek dziwnego związku przyczynowego poprzez pstrykanie palcami 10 000 dobrze nakarmionych, nie należących do nikogo krów musiałoby zdechnąć w silnych bólach i cierpieniach lub też bezboleśnie i natychmiast; czy byłoby całkiem w porządku, abyś pstrykał palcami? — czy istnieje powód moralny, dla którego pstrykanie palcami miałyby być czymś moralnie złym?”⁸.

Każdy moralnie wrażliwy człowiek zgodzi się, że zadawanie bólu tyśiącom krów dla zaspokojenia pragnienia wybijania rytmu muzycznego jest czymś złym. Ale istnieją jednak mniej krańcowe i nieprawdopodobne przykłady złego traktowania zwierząt, które budzą w nas dezaprobatę. Przypuśćmy, że reżyser filmowy zadaje tortury dwustu gęsiom, aby nadać swemu obrazowi rys szokującego realizmu; lub że (podobno istotnie tak jest) najlepsze steki wyrabiane są z japońskich wołów, które bije się kijami na śmierć — niewątpliwie potępilibyśmy tych, którzy decydują się płacić tak wielkim cierpieniem zwierząt za tak błahe korzyści ludzkie.

Czyż jednak istnieje jakikolwiek, spójny moralnie zespół reguł, który zabraniałby męczenia zwierząt dla filmu czy uzyskania soczystego steku, dozwalając jednak na krzywdzenie ich w celu przetestowania nowych szamponów lub nowych typów wody do ust? Przyjrzyjmy się dwóm technikom doświadczalnym zalecanym przez amerykańską instytucję kontrolującą krajowy obrót żywnością i środkami farmaceutycznymi (*US Food and Drug Administration*). Klasycznym testem toksyczności jest test LD₅₀ (*Lethal Dosage 50*). W teście tym eksperymentator usiłuje określić poziom dawki, po której spożyciu 50% zwierząt użytych do eksperymentu zginie. Nawet jeśli dana substancja jest nieszkodliwa, i tak trzeba zabić połowę zwierząt. Nie jest czymś niezwykłym zabijanie całych grup zwierząt, z reguły psów, napychaniem ich miętówkami dla odświeżania oddechu czy środkami przeciwkaszlowymi. Test Draize'a stosuje się dla określenia bezpieczeństwa kosmetyków do oczu. W teście tym zwierzęta, zazwyczaj króliki, są uwięzione w metalowych dybach,

⁸ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, s. 39.

ich oczy trzymane w stanie otwartym, podczas gdy skoncentrowany roztwór danej substancji wpuszczany jest powoli kroplówką do oczu — czasem trwa to przez kilka dni. Im dłużej trwa rozpuszczanie oka zwierzęcia, tym bezpieczniejszy dla człowieka jest dany środek kosmetyczny⁹.

Nie widzę istotnej różnicy między reżyserem filmowym torturującym gęsi dla uzyskania realistycznych efektów filmowych a eksperymentatorem męczącym zwierzęta dla wyprodukowania lepszych szamponów czy odświeżaczy oddechu. Prawdą jest, że testowanie kosmetyków i dodatków spożywczych na zwierzętach jest znaną powszechnie instytucją sankcjonowaną przez prawo, podczas gdy torturowanie zwierząt dla filmu jest czymś niezwykłym, gdzieś tam nawet czymś nielegalnym. Instytucje, podobnie jak prawa, zasługują w sposób oczywisty na nasz szacunek, mogą jednak być odrzucane jako anachroniczne bądź niesprawiedliwe. A właśnie używanie zwierząt do przeprowadzania bolesnych doświadczeń prowadzących do zaspokojenia błahych potrzeb ludzkich wydaje się czymś niesprawiedliwym.

Choć sądzę, że ogólna niższość życia zwierzęcia w stosunku do życia ludzkiego ma znaczenie moralne przy formułowaniu polityki społecznej, nie mogę zgodzić się z tym, iż owa względna niższość zwierząt usprawiedliwia krzywdzenie zwierząt, chyba że dzieje się tak z bardzo poważnych przyczyn i w dość szczególnych okolicznościach.

Lecz owe szczególne okoliczności niekoniecznie są okolicznościami nadzwyczajnymi. Wiele eksperymentów ma znaczenie kluczowe dla postępu wiedzy i podniesienia na wyższy poziom życia człowieka i zwierząt. Zaś wyższa wartość życia ludzkiego usprawiedliwia pewne doświadczenia na zwierzętach. W tym miejscu trzeba jednak dokonać ważnego rozróżnienia — między doświadczeniami mającymi dać wyniki o wartości spekulatywnej a doświadczeniami, których wartość jest bardziej konkretna i praktyczna. (Rozróżnienie między eksperymentami o wartości teoretycznej i praktycznej jest, przynajmniej to, ogólnikowe, posłuży ono jednak do sformułowania pewnych ogólnych reguł.) Rozważmy najpierw kwestie moralne powstające przy przeprowadzaniu eksperymentów dających wyniki raczej teoretyczne niż praktyczny wkład w wiedzę ludzką. Posłużymy się kilkoma przykładami konkretnymi.

Peter Singer przytacza pewne doświadczenie (przeprowadzone przez Martina Seligmana i dwóch współpracowników w Cornell University i w University of Pennsylvania w roku 1968 według ich własnej koncepcji) jako typowe doświadczenie z zakresu psychologii wykorzystujące zwierzęta¹⁰. Podsumowując swoje doświadczenie Seligman pisze: „Gdy

⁹ Por. R. Ryder, *Experiments on Animals*, op. cit., s. 45 oraz P. Singer, op. cit., s. 50—51.

¹⁰ P. Singer, op. cit., s. 39.

normalny, niedoświadczony i nieprzeszkolony pies poddany zostaje nauce ucieczki i unikania w pudle wstrząsowym, typowe zachowanie się wygląda następująco: przy pierwszym wstrząsie elektrycznym pies zaczyna biegać oszalały wokoło, oddając kał, mocz i skowycząc, aż w końcu przedostaje się ponad krawędzią uwalniając się od wstrząsów. W następnej próbie pies biegnąc i skowycząc wcześniej przedostaje się ponad krawędzią itd., aż wreszcie pojawia się skuteczne unikanie". Następnie Seligman wprowadził do eksperymentu pewną modyfikację, polegającą na unieruchomieniu psa w specjalnej uprzęży uniemożliwiającej mu ucieczkę. Po ponownym umieszczeniu zwierzęcia w pudle wstrząsowym zaobserwował on, że „pies ten reaguje początkowo w pudle wstrząsowym tak samo jak pies niedoświadczony. Jednakże w radykalnym przeciwieństwie do psa niedoświadczonego, pies ten wkrótce zaprzestaje biegania pozostając spokojny aż do zakończenia wstrząsów. Pies ten nie przekracza krawędzi i nie ucieka od wstrząsów. Wydaje się raczej „rezygnować” i biernie „akceptować” wstrząsy. W następnych seriach wstrząsów nadal nie próbuje ucieczki przechodząc w ten sposób 50-sekundowe ostre wstrząsy elektryczne w każdej serii... Pies poddany wcześniej wstrząsom, których nie może uniknąć ... może przyjąć nieograniczone wstrząsy bez ucieczki czy próby ich uniknięcia”¹¹.

Richard Ryder opisuje inny typowy przykład: „R. G. Braun z bazy sił powietrznych w Holloman zauważył, że u sześciu małych unieruchomionych przez okres trzydziestu dni w fotelach pasowych pojawiły się obrzęk i łuszczyca nóg i łap przednich oraz owrzodzenia odleżynowe w okolicy i wewnątrz zrogowaceń kulszowych. Mimo to stwierdził on, że jest możliwe przeprowadzanie długotrwałych doświadczeń behawioralnych przy użyciu nieprzerwanie unieruchomionych naczelnych”¹².

Psychologowie i naukowcy przeprowadzając takie doświadczenia bardzo rzadko uznają za stosowne usprawiedliwienie ich, gdy jednak to czynią, nieodmiennie podkreślają poważne znaczenie przeprowadzanych badań. Jest wprawdzie rzeczą pożałowania godną, że zwierzętom czyni się krzywdę, jednak ich cierpienie interpretowane jest jako nieunikniona ofiara na rzecz postępu nauki. Filozof moralny mimo to zobowiązany jest stawiać pytanie, czy cena w postaci cierpienia zwierząt jest tego warta?

Jest banałem moralnym stwierdzenie, że cel nie zawsze uswiewa środki. Powstają poważne wątpliwości, gdy środki te obejmują stosowanie przymusu wobec istot niewinnych. Mimo że trudności związane

¹¹ Eksperyment opisany w "Journal of Abnormal Psychology", vol. 73 (3), s. 256 (June, 1968).

¹² R. Ryder, op. cit., s. 50. Eksperyment ten został przedstawiony po raz pierwszy w "Journal of Experimental Animal Behavior" vol. 11 (1), 1968.

z precyzyjnym sformułowaniem warunków koniecznych i wystarczających uzasadniania przez wynik są powszechnie znane, intuicyjnie jest zrozumiałe, że pożądane cele nie mogą uzasadnić uciążliwych środków w następujących rodzajach przypadków:

- a) gdy ci, którzy cierpią z powodu stosowanych środków, nie są identyczni z tymi, którzy mają cieszyć się celami,
- b) gdy założony związek między przyczyną a wynikiem jest niepewny,
- c) gdy dostępne są inne, mniej uciążliwe środki.

Gdy fachowy dentysta powoduje ból, to nie gwałci on tych warunków. Natomiast polityka społeczna, która sprowadza nieszczęście na masę, bo opiera się na słabo uzasadnionych założeniach osiągnięcia w przyszłości wielkich korzyści, niezgodna jest z dwoma ostatnimi warunkami, a często również z warunkiem pierwszym.

Gdy powołując się na wyniki próbuje się uzasadnić praktykę używania zwierząt do badań laboratoryjnych, niemal zawsze oznacza to pogwałcenie powyższych warunków. Zwierzęta są zmuszone do cierpień w doświadczeniach, które częstokroć nie wnoszą nic nowego, bądź nic istotnego do wiedzy ludzkiej. Wątpliwy charakter wyników jest tajemnicą poliszynela wśród eksperymentalnych badaczy. Najpewniej rację ma psycholog z uniwersytetu w Harvardzie H.F. Harlow, słynny ze swoich doświadczeń przeprowadzanych na ssakach naczelnych, pisząc, że „większości eksperymentów nie warto przeprowadzać, uzyskanych zaś wyników nie warto publikować”¹³.

Być może poważne ograniczenia, jakie nałożono by na badania spekulatywne oparte na wykorzystywaniu zwierząt w laboratoriach, wywarłyby znaczny wpływ na niektóre dyscypliny nauki. Jednak dowód, że tak jest naprawdę, jest obowiązkiem tych, którzy decydują się na zadawanie cierpień zwierzętom. Ale przynajmniej każdy badacz, zamierzający przeprowadzić badanie zakładające zadawanie bólu zwierzętom, powinien być zobowiązany do wykazania, że badanie to opiera się na właściwej koncepcji i że da znaczące wyniki. W szczególności należałoby się dowiedzieć, czy wyniki takiego eksperymentu stanowić będą poważny wkład w wiedzę o badanym problemie; poza tym badacz musiałby wykazać, iż żadne mniej bolesne środki nie są dostępne.

Możemy bardziej konkretnie sformułować dyrektywy dotyczące eksperymentowania na zwierzętach, jeśli uwzględnimy równość ludzi i zwierząt wobec bólu. Ponieważ nie ma żadnych biologicznie uzasadnionych powodów do twierdzenia, jakoby ból ludzki był sam w sobie bardziej intensywny od bólu odczuwanego przez zwierzęta, można orzec, iż czło-

¹³ H. F. Harlow, "Journal of Comparative and Physiological Psychology" 1962, cyt. przez R. Rydera, op. cit., s. 41.

wiek i zwierzę są równe względem bólu. Równość jest w tym przypadku miarą ich wspólnego interesu polegającego na uniknięciu krzywdy i niewygody. Doświadczenie długotrwałego wstrząsu elektrycznego czy amputacja kończyn bez znieczulenia są same w sobie równie złe zarówno dla ludzi, jak i zwierząt. Nie widać uzasadnionych powodów, dla których tylko istotom ludzkim miałyby się przyznać prawo do bycia wolnym od zadawanego bólu.

Jednak czasami ludzie różnią się od zwierząt, jeśli chodzi o samo odczuwanie o b j a w ó w p o b ó l o w y c h. Na przykład pourazowe zniekształcenie fizyczne może u człowieka doprowadzić do cierpienia na tle ciągłego uczucia wstydu i zgorzknienia, podczas gdy u zwierzęcia uraz ogranicza się do chwilowego bólu spowodowanego deformacją. Nawet trwałe obniżenie możliwości fizycznych wywołuje poważniejszy i trwalszy efekt u człowieka niż u zwierzęcia. Można by dowodzić, że człowiek dotknięty ślepotą cierpi z tego powodu bardziej niż zwierzę.

Ważniejsze od subiektywnego doświadczenia utraty jest obiektywne zubożenie wartościowej jednostki, której zakres działania i możliwości przyszłych doświadczeń zostały w ten sposób poważnie ograniczone. Zwierzęta nie różnią się od ludzi w przypadku obniżenia zdolności fizycznych, lecz miara utraty jest w przypadku istot ludzkich znacznie wyższa. Podsumowując — ludzie i zwierzęta są równe, gdy chodzi o samo doświadczenie przeżycia bolesnego urazu, ale różnią się, gdy chodzi o następstwa tego urazu.

Owo podobieństwo odczuwania człowieka i zwierzęcia jest prawdziwe również w sensie odwrotnym: moralnie rzecz biorąc, może nie być czymś gorszym używanie ludzi raczej niż zwierząt do doświadczeń wprawdzie bolesnych, lecz nieszkodliwych. Osoby zgadzające się na udział w takich eksperymentach byłyby nawet bardziej pożądane ze względu na rozumienie sytuacji eksperymentalnej.

Dotąd mówiliśmy o psychologicznych następstwach deformacji fizycznej, nie o wspomnieniu szoku spowodowanego przez jakieś bolesne przeżycie. Nawet gdyby istotnie ludzie pamiętali doznany ból silniej niż zwierzęta — osobiście nie jestem o tym przekonana — to i tak nie stanowiłoby to podstawy do używania do doświadczeń zwierząt zamiast ludzi. Nie jest sprawą oczywistą, że wspomnienie bólu jest czymś szczególnie złym dla człowieka. Ludzie wspominają doświadczenia bólu z przeszłości z zaskakującym spokojem. Jeśli doświadczeniu bólu towarzyszy duży lęk, to następstwa mogą być miazdzące. Lecz we właściwie przeprowadzonym doświadczeniu poddana mu osoba nie dozna lęku, a wspomnienie bólu nie będzie miało większego wpływu na jej życie niż wizyta u dentysty czy szczególnie parząca opalenizna. Natomiast zwierzęta nigdy nie pojmy sytuacji eksperymentalnej, ich zaś bólowi często

towarzyszy wściekłość i strach, a nawet pewna zapaść psychiczna. Dlatego skłaniam się do poglądu, że do doświadczeń wywołujących ból, lecz nie niebezpiecznych, należałoby, gdy to możliwe, używać zgadzających się na to ludzi, nie zwierząt.

W przypadkach, gdy przeprowadzony eksperyment doprowadzi do trwałego uszkodzenia czy śmierci przedmiotu eksperymentu i gdy w konsekwencji względy zróżnicowanej wartości życia nakazują nieużywania ludzi, ból zadawany zwierzętom należałoby nadal uważać za sam w sobie zły, tak jak gdyby zadawano go człowiekowi. Z pewnością ani Seligman, ani Braun nie przeprowadziliby swych eksperymentów na niemowlętach ludzkich, nawet gdyby byli pewni, że za pomocą hipnozy i chirurgii dałoby się wymazać wszelkie następstwa. Być może trzeba by zażądać od naukowców, aby rozważyli moralność swoich eksperymentów w tym świetle.

Niektóre eksperymenty są z punktu widzenia medycznego ważne i potrzebne, choć jest ich o wiele mniej niż się powszechnie przypuszcza. Naukowiec zajmujący się przede wszystkim badaniem chorób nowotworowych czy innych śmiertelnych bądź deformujących schorzeń mógłby chyba spełnić warunki uzasadnionego użycia zwierząt do celów laboratoryjnych. Ponieważ jestem zdania, że normalne życie ludzkie jest o wiele więcej warte od życia zwierzęcia, akceptowałabym zasadę dopuszczającą zadanie zwierzętom bólu w imię ratowania ludzkiego życia bądź przyczynienia się w sposób znaczący do dobra człowieka. Natomiast w przypadku, gdy badacz zamierza męczyć zwierzę chcąc usankcjonować swoje działanie, będzie musiał przytoczyć coś więcej niż zwężone powołanie się na wartość ludzkiego życia. Jeśli nie potrafi wykazać, że uzyskane wyniki z nawiązką zrekompensują podjęte przezeń działania, będzie je trzeba potępić. Sądzę, że jednym ze sposobów uświadomienia badaczowi moralnych problemów wiążących się z eksperymentowaniem na zwierzętach jest wskazanie mu, że słusznie potępiłby on moralnie wykorzystywanie dzieci do takich badań — nawet gdyby było możliwe wyeliminowanie następstw.

Innym, mniej drastycznym sposobem oceny doniosłości eksperymentu jest zbadanie możliwości przeprowadzenia go na osobach psychicznie niedorozwiniętych. Filozof uważający za możliwe używanie zwierząt do przeprowadzenia wywołujących ból eksperymentów staje siłą rzeczy wobec możliwości użycia do tego celu istot ludzkich znajdujących się na znacznie niższym poziomie rozwoju psychicznego. Pomijając względy roztropności czy polityczne — zadawanie bólu zdrowej małpie czy psu może nie być moralnie lepsze od zadawania bólu człowiekowi niedorozwiniętemu, o niskim poziomie świadomości.

Większość ludzi zgodzi się, że nie należy krzywdzić zwierząt bez waż-

nych powodów. Staralam się pokazać, że analizując głębiej liczne z naszych praktyk prowadzących do zadawania bólu zwierzętom dostrzegamy, iż to, co wydaje się ważnym powodem, bywa niczym więcej niż mglistym uzasadnieniem rozumowym okrutnych, pozbawionych uczuć praktyk.

Jeżeli chodzi o wywołujące ból wykorzystywanie zwierząt dla ludzkich korzyści, doszłam do następujących wniosków:

- a) nie wolno używać zwierząt w bolesnych eksperymentach, gdy nie oczekuje się znacznych korzyści dla człowieka,
- b) ilekroć istnieje taka możliwość, należy używać zgadzających się na to ludzi do przeprowadzania eksperymentów wywołujących ból, choć nie niebezpiecznych,
- c) nawet jeśli cel, do którego dążymy przeprowadzając jakiś eksperyment, jest niebłahy, nie należy używać zwierząt w eksperymentach bolesnych i niebezpiecznych, po których można oczekiwać niejednoznacznych i wątpliwych wyników,
- d) używać zwierząt do eksperymentów bolesnych i niebezpiecznych można wówczas, gdy istnieją poważne podstawy do oczekiwania bardzo istotnych korzyści dla człowieka (i innych zwierząt).

Wreszcie, proponowałabym nieformalny test niezbędności i zasadności zamierzonego eksperymentu w przypadku d: czy eksperymentator zgodziłby się poddać podobnie silnemu bólowi i niewygodom dziecko zakładając, iż wszelkie następstwa są do wyeliminowania?

*University of Massachusetts,
Boston*

Tłum. Zygmunt Nierada

Кристина Гофф

МОРАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И НАУЧНЫЕ ЭКСПЕРИМЕНТЫ НА ЖИВОТНЫХ

В статье предлагаются следующие моральные правила (директивы), которыми можно руководствоваться при проведении болезненных экспериментов на животных: 1) не следует проводить эксперименты на животных, если они могут быть мало полезны для человека; 2) если это возможно, то для проведения болезненных, но не опасных экспериментов надо привлекать добровольцев, не трогая животных; 3) даже тогда, когда цель эксперимента заманчива, не тривиальна, не следует использовать животных, если эксперимент будет болезненным и опасным, а польза для человека от него незначительна или проблематична; 4) можно использовать животных при проведении болезненных и опасных для жизни этих животных экспериментов, если есть уверенность в том, что они принесут большую пользу для людей (а также и жи-

вотных). Предлагается также критерий, позволяющий оценить необходимость и допустимость проведения эксперимента, о котором идет речь в четвертом правиле: когда экспериментатор смог бы подвергнуть подобному же испытанию и страданию ребенка, если бы это не имело никаких необратимых последствий.

Christina Hoff

MORAL CONSIDERATION ON ANIMAL EXPERIMENTATION

I have reached the following conclusions concerning the painful exploitation of animals for human rewards: 1) Animals may not be used in painful experiments where it is not expected that this will yield significant human benefits. 2) Whenever possible, consenting human beings, and not animals, should be used in experiments that are painful but not dangerous. 3) Even where the objective to be achieved is non-trivial, animals may not be used in painful and dangerous experiments that are expected to yield tenuous results of dubious worth. 4) Animals may be used in painful and dangerous experiments where it is reasonably expected that this will yield vital benefits for human beings (and other animals). Finally, I offered an informal test for the urgency and justification of a proposed experiment under (4): would the experimenter be willing to subject a child to a similar amount of immediate discomfort or pain where all after effects are eliminable?