

Darko Polšek, Zagreb

## Sloboda kloniranja

Ideja ljudskog reproduktivnog kloniranja za mnoge je potencijalno najstrašniji oblik eugenike i biotehnologije: to je konačni dokaz da se ljudi »igraju boga«. <sup>1</sup> Za nobelovca Josepha Rotblata kloniranje je »sredstvo masovnoga uništenja«, a njemački dnevnik *Die Welt* nedavno je tvrdio kako se »kloniranje ljudskih bića u potpunosti slaže s Hitlerovom slikom svijeta«. Leon Kass, predsjednik američkog predsjedničkog savjeta, udruženja NBAC (National Bioethics Advisory Board), najžešći kritičar kloniranja, tvrdi kako bismo kloniranje u svim oblicima trebali zabraniti zauvijek, a ne samo privremeno, kako bismo ponovno stekli »mudrost odbojnosti«, te prihvatiti naše urođene intuicije o tome što je moralno dobro i loše. »Kloniranje je postalo savršeni izraz vladajućeg new-age mišljenja«, tvrdi Kass (1998).

»Zahvaljujući modernim pojmovima individualizma... mi više ne mislimo da smo vezani uz svoje pretke ili da smo bića koje definira tradicija; naprotiv, postali smo projekti vlastite samokreacije... a kloniranje samih sebe tek je proširenje takvih iskorijenjenih i narcisoidnih samokreacija« (1998: 7).<sup>2</sup>

Ali, posve je opravdano postaviti pitanje: je li »mudrost odbojnosti«, odnosno intuicija koju kritičari kloniranja i drugih oblika biotehnologije obično zovu »yuk-factor« (»bljak-faktor«), dovoljno jak argument u etičkim sporovima? Nisu li se mnogi postupci što ih danas smatramo normalnim i opravdanim, poput transfuzije krvi, transplantacije organa, *in vitro* fertilizacije i sl. nekoć također smatrali nedostojnim, intuitivno odbojnim? Ne igrao li se boga već time što koristimo medicinu?

Teza ovoga članka suprotna je Kassovoj: budući da ljudi različite stvari nazivaju intuitivno odbojnim, potrebno je utvrditi u čemu se temelji zahtjev za kloniranjem. Imaju li ljudi pravo na kloniranje? Osnovna misao ovoga teksta jest da se zahtjev za reproduktivnim kloniranjem može izvesti iz ljudskog prava na reprodukciju.

U demokratskim su društvima, kako tvrdi Ronald Dworkin, ljudska prava »aduti« u moralnim raspravama. Naime, ljudska prava treba zaštititi upravo zbog toga što intuicije o zlu za jednoga čovjeka podudaraju s intuicijama o zlu drugoga; stoga sloboda postupanja za različite ljude ne znači isto.

1

Rasprave o kloniranju obično se dijele na posebne rasprave o reproduktivnom kloniranju i one o terapijskom kloniranju. Terapijsko kloniranje jest kloniranje tkiva, tj. zametnih stanica fetusa. S obzirom na velika obećanja od terapijskog kloniranja zametnih stanica, te eksperimenata na njima, veći je broj pristalica terapijskoga kloniranja. U ovome smo radu slijedili argumente u prilog reproduktivnog kloniranja. No, za razliku od tipičnog stava zagovornika kloniranja, osobno mi se čini da je moralnost terapijskoga kloniranja u izvjesnom smislu upitnija negoli

reproduktivnoga. Premda *intuitivno* u potpunosti prihvaćam terapijsko kloniranje, ne čini mi se da utilitarni razlozi koji se obično navode (obećanja o medicinskom napretku) mogu u potpunosti moralno opravdati eksperimente na fetusima, a pogotovo ne na ljudima.

2

Brojke u zagradi znače godinu objavljivanja djela spomenutog u Literaturi na kraju teksta, odnosno broj stranice u dotičnom djelu (op. ur.).

Ideja ljudskih prava jest upravo zaštita slobode pojedinaca s kojima se *ne* slažemo u bitnim uvjerenjima.

Takvo neslaganje među ljudima očito se pokazuje i u razlikama stavova prema rađanju djece. Ako bi se dokazalo da zahtjev za kloniranjem proizlazi iz nekog ljudskog prava (ili ako je kloniranje i samo jedno ljudsko pravo), bio bi to dovoljan argument u prilog kloniranja, bez obzira na odbojnost koju bi većina ljudi mogla pokazivati prema takvome postupku. Posve je zamislivo da većina ljudi smatra kloniranje odbojnim; no, ako bi se pokazalo da takav postupak pripada nekom temeljnom ljudskom pravu, odbojnost većine prema takvome postupku ne bi bio dovoljan razlog za njegovu zabranu.

Kloniranje i ljudska prava: imaju li vlade pravo na ograničenje reproduktivne autonomije?

Jedan od osnovnih argumenta u prilog kloniranju jest ideja prava na reprodukciju, ili ideja prokreativne autonomije kao univerzalnog ljudskoga prava. Razmotrimo dva citata.

»Moralno pravo na reprodukciju treba poštivati, jer je reprodukcija središnje mjesto osobnoga identiteta, smisla i digniteta. Značaj izrečenoga jest u tome što slobodu prokreativne pretvara u važno moralno pravo, i za etiku individualne autonomije i za etiku zajednice ili obitelji koje smisao braka i spolnoga udruživanja vide u reprodukciji i odgoju potomstva. Zbog te važnosti, pravo na reprodukciju obično se priznaje kao *prima facie* moralno pravo, koje se ne može ograničiti osim ako se ne navedu vrlo dobri razlozi za njegovo kršenje.« (Robertson, cit. prema Harris 1999.)

»Pravo na prokreativnu autonomiju ima važno mjesto... u zapadnjačkoj političkoj kulturi. Najvažnije obilježje te kulture jest uvjerenje o dignitetu pojedinca, uvjerenje da ljudi imaju moralno pravo, moralnu odgovornost, da se sami suoče s najtemeljnijim pitanjima smisla i vrijednosti vlastitih života, i da na ta pitanja odgovore prema vlastitoj savjesti i uvjerenjima... Načelo prokreativne autonomije, u najširem je smislu utemeljeno u svakoj pravoj demokratskoj kulturi.« (Dworkin, 1993.)

U kojem smislu pravo na reprodukciju utemeljuje pravo na kloniranje? Prema liberalnim i demokratskim teoretičarima, jedan od najbitnijih načina preispitivanja je li nešto ljudsko pravo, jest da postavimo pitanje: U kojim situacijama država ili društvo ima pravo ograničiti ljudsku slobodu? Budući da je kloniranje jedna vrsta reprodukcije, te da je pravo na reprodukciju jedno temeljno ljudsko pravo, čini se da smo izigrali »adut«: u tome je slučaju zabrana kloniranja ograničenje jedne važne slobode pojedinca i njegova ljudskog prava na privatnost. Ako je reproduktivno kloniranje izraz jednog ljudskog prava, tj. prava na reprodukciju, tada država ili društvo moraju navesti izuzetno jake razloge da bi se ono ograničilo. Postoje li takvi izuzetno jaki razlozi, ili uopće ikakvi razlozi za ograničenje takve ljudske slobode? Takav dovoljan razlog za zabranu kloniranja očito ne može biti naša *intuicija* da je taj postupak – »zlo«. Prema liberalnim teoretičarima – poput J. St. Milla, Dworkina, Robertsona, Harrisa i ostalih – pojedinci imaju pravo na slobodu, tj. postupanje u skladu sa svojim uvjerenjima, sve dok to njihovo pravo ne zadire u prava (slobodu) drugih. Država i društvo imaju pravo intervenirati u takve slobode, samo kada postupanje osobe o kojoj je riječ počne ograničavati ili zadirati u slobodu drugih ljudi. Budući da se reproduktivno pravo tiče pojedinca koji vrši izbor, država nema dovoljno jake razloge za intervenciju.

U nekim zemljama, primjerice Sjedinjenim Američkim Državama, postoje čak i ustavne odredbe kojima se utvrđuje pravo na medicinske postupke koji će rezultirati trudnoćom. Prema riječima Marka Eiberta (1999: 172):

»... nekoliko temeljnih ustavnih načela suprotstavlja se zabrani kloniranja. Glavno je načelo pravo odraslih osoba da imaju djecu... Vrhovni sud Sjedinjenih Država donio je odluku da svaki Amerikanac ima ustavno pravo da odgaja i dobije djecu. To pravo uključuje i pravo neplodnih osoba da koriste sofisticirane medicinske tehnologije poput in vitro fertilizacije... Vrhovni sud Sjeverne oblasti (Illinois) utvrdio je da se sklopu ustavnih prava na zaštitu slobode izbora koja uključuju pravo na kontracepcijska sredstva, mora dodati i... pravo podvrgavanja medicinskim postupcima kojima se dolazi do trudnoće, a ne samo do pobačaja... Kloniranje će možda mnogim Americancima uskoro postati jedini način da iskoriste to svoje ustavno pravo na reprodukciju... Postoje također i teoretičari u Americi koji pravo na kloniranje utemeljuju na tvrdnji da bi zabrana kloniranja bio zakon 'Americans with Disabilities' (o građanima s nedostacima).«<sup>3</sup>

Prema J. St. Millu, slobode se dijele na pozitivne i negativne. Pozitivna je sloboda da se koristimo svojim potencijalima za realizaciju vlastitih ciljeva, a negativna se sloboda sastoji od prava da država ili društvo ne intervenira u naše postupanje ako se ono ne tiče drugih. Prema riječima Dana Brocka (1998.), nove se reproduktivne tehnologije obično koriste kao izraz pozitivnih prava, dok je »reproduktivno pravo vezano za ljudsko kloniranje negativno pravo, a to znači da je riječ o pravu da se koriste tehnologije reproduktivne asistencije bez utjecaja vlade ili drugih«. Međutim, bez obzira pripada li reproduktivna sloboda pozitivnim pravima ili ne, zagovornicima kloniranja dovoljno je dokazati kako je kloniranje »negativno« pravo, odnosno kako se država i društvo ne bi smjele miješati u privatne odluke pojedinaca, ili ukratko: da je zabrana kloniranja u demokratskim društvima – neustavna.<sup>4</sup> Ako je kloniranje izraz reproduktivnoga prava, tada je jasno da kritičari kloniranja moraju iznijeti argumente za zabranu kloniranja (odnosno da je težište dokaznog postupka na njima), bez obzira definira li se reproduktivno pravo kao pozitivna ili negativna sloboda.

Kritičari kloniranja obično iznose dvije vrste argumenata. Prvo: da se kloniranjem narušavaju osnovna načela na kojima su utemeljena ljudska prava, poput načela jednakosti, osobnoga identiteta i digniteta. I drugo: da se kloniranjem narušavaju prava djeteta (tj. potencijalnih klonova). Razmotrimo stoga prvo pitanje: jesu li ideje na kojima se zasnivaju ljudska prava dovoljno jako uporište kritičara kloniranja?

### Jednakost, identitet, jedinstvenost, dignitet

Prvi važan argument što ga koriste kritičari kloniranja jest tvrdnja da se reproduktivnim kloniranjem narušava ideja *ljudske jednakosti*, odnosno *ravnopravnosti*. Neki zagovornici zabrane kloniranja tvrde da se kloniranjem ljudi namjerno stvaraju »nejednaki«, tj. neravnopravni pojedinci. Primjerice, u *Rezoluciji o kloniranju* Europskoga parlamenta, nalazimo sljedeću tvrdnju:

3

McGee, Wilmut (2002: 225).

4

Eibert (1999:174), štoviše, spominje kako je zabrana kloniranja, a ne njezino dopuštanje, jedna eugenička mjera: »Neki kritičari kloniranja izvrnuli su eugenički argument naglavce, tvrđnjom da kloniranje dovodi do 'dizajnirane djece' i superiornih bića koja bi jednoga dana mogla zavladata svijetom. Ali dopuštanje neplodnim pojedincima da dobiju djecu, čiji je genom gotovo identičan već po-

stojećim genomima, ne stvara ni 'dizajniranu djecu', kao što ne stvara ni 'dizajnirane roditelje'. Ti kritičari su previdjeli da samo vlade imaju velike ovlasti prisile nad društvom u cjelini kojima se pomoću eugeničkih zakona može 'popraviti ljudska rasa'. Upravo su zagovornici zabrane kloniranja oni koji se, ustvari, zalažu za nove eugeničke zakone, a ne oni koji smatraju da bi se vlast trebala suspregnuti od odlučivanja o tome tko je dovoljno savršen ili socijalno poželjan da se rodi.«

»Kloniranje ljudskih bića... nijedno društvo ni u kakvim uvjetima ne može opravdati ili tolerirati, jer je ono ozbiljno narušavanje temeljnih ljudskih prava i u suprotnosti s načelom jednakosti ljudskih bića.«

Premda često nailazimo na slične tvrdnje, opravdano je postaviti pitanje: čime kloniranje narušava jednakost? Zašto klon ne bi bio jednak bilo kojoj drugoj osobi na svijetu? (Štoviše, u biološkome je smislu klon »jednakiji« nekoj već postojećoj osobi od drugih!). Utemeljuje li način donošenja na svijet ljudsku nejednakost? Mislim da je odgovor na to pitanje jasan: Narušavanje jednakosti pojedinaca u slučaju kloniranja pojavit će se *samo onda* kada će društvo tretirati kloniranog pojedinca kao osobu koja po definiciji ima manja prava. Ali u tome slučaju pitanje nejednakosti klonova i neklonova postaje pitanje nejednakog *političkog* tretmana osoba u društvu, a ne pitanje njegova genetskog statusa. Ako bi netko tvrdio da klon zbog svog genetskog statusa »nije jednak« drugim pojedincima, bilo bi to oblik političkog rasizma, protiv kojega se bore sve demokratske države svijeta. Drugim riječima, ako se zabrana kloniranja za koju su se založile (ili izglasale) razne svjetske institucije temelji na tvrdnji o nejednakosti, onda su upravo one počinile politički i pravni prijestup koji proskribiraju u brojnim drugim oblicima. Primjerice, bilo bi apsurdno blizance (i ostale osobe identične genetske konstitucije rođene višestrukim trudnoćama) smatrati osobama s manjim pravima samo zbog toga što imaju identičnu genetsku konstituciju. Ako je, pak, način donošenja na svijet legitimacija za dodjeljivanje (jednakih) prava osobama, tada bismo i osobama koje su začete pomoću raznih metoda *in vitro* fertilizacije također morali odreći jednaki status s obzirom na njihova ljudska prava. U oba je slučaja riječ o apsurdnim zaključcima. Ne ulazeći u namjere toga tijela, možemo zaključiti da nema mnogo smisla govoriti o tome da kloniranje narušava ljudsku jednakost.

Druga srodna ideja na koju se pozivaju kritičari jest ideja *jedinstvenosti osobe*. Tvrdi se, primjerice, da kloniranje narušava jedinstvenu genetsku konstituciju osobe koja tvori njezin identitet. Ali to je također apsurdno, jer postoje stotine tisuća blizanaca i nitko blizancima ne osporava njihovu jedinstvenost. Mi smo proizvodi i prirode i kulture, i vrlo je jasno da jedinstvenost osobe mnogo više tvori njezino različito kulturno iskustvo negoli njezina genetska konstitucija. Razmotrimo Harrisovu ilustraciju:

»Lenjinovo mumificirano tijelo leži u moskovskom mauzoleju. Pretpostavimo da se jedna stanica toga tijela može de-nuklearizirati i da se može klonirati Lenjinov genom. Bi li takav proces Lenjina učinio besmrtnim i bi li mu omogućio da ponovno šeće među nama, a nama da ga ponovno sretnemo ako bismo to poželjeli? Nadam se da je odgovor očit. Vladimir Iljič se rodio 22. travnja 1870. u gradu Sibirsku na Volgi. To je osoba koja je postala i koja je većini nas poznata kao V. I. Lenjin. Čak i kada bismo sačuvali nataknutim genom toga čovjeka, Lenjina više nikada nećemo vidjeti. Premda njegov genom možemo reproducirati, toliko je mnogo stvari stvorilo Vladimira Iljiča. Ne možemo ponovno stvoriti predrevolucionarnu Rusiju, ne možemo simulirati njegovu okolinu i obrazovanje, ne možemo ponovno stvoriti njegove roditelje koji su ga odgojili i utjecali na njegov razvoj onako značajno kako su to njegovi roditelji zasigurno učinili. Ne možemo učiniti da učenje Karla Marxa opet postane onako puno nade kako što je to nekoć bilo, ukratko, ne možemo učiniti ništa doli reproducirati njegov genom, a to nikako ne može biti dovoljno. Možda je istina da 'manire čine čovjeka', ali geni to pouzdano ne čine.« (Harris, 1998: 8).

Stav prema kojemu genetska konstitucija oblikuje jedinstvenost toga pojedinca počiva na genetskom ili biološkom determinizmu. To je također jedna od optužbi koja se obično upućuje genetskim tehnolozima i zagovor-

nicima kloniranja. I ovdje kritičari kloniranja počinjaju pogrešku za koju optužuju suprotstavljenu stranu.

Srodnu ideju kritičara kloniranja nalazimo i u stavku 1. već spomenute Rezolucije Europskoga parlamenta. To je ideja *osobnoga identiteta*. Prema tome stavku:

»Svaki pojedinac ima pravo na svoj genetski identitet, stoga ljudsko kloniranje jest, te i dalje mora biti zabranjeno.«

Kako u bilo kojem logičnom smislu možemo izjednačiti jedinstvenost pojedinca i njegov identitet, sve gorespomenute primjedbe vrijede i za ideju osobnog identiteta.

Isto tako, većina argumenata koje smo koristili kako bismo opovrgnuli temelje kritike kloniranja, odnosi se i na ideju *autonomije pojedinca*. Ne postoji nijedan razlog zbog kojega bismo smatrali da ljudski klon ne bi mogao ili smio biti autonoman u odlučivanju o svojoj sudbini. Čudno je da kritičari kloniranja uopće koriste ideju autonomije pojedinca kao razlog za njegovu zabranu. Naime, klonovi baš kao niti obični smrtnici ne mogu odlučivati o svojoj genetskoj konstituciji. Autonomija pojedinca svojstvo je odlučivanja i ne može se odnositi na ono što nikako ne možemo promijeniti.

Istina je, međutim, da ideja autonomije osvjetljava jedno važno ograničenje u argumentaciji zagovornika kloniranja. Riječ je o sigurnosti i izvjesnosti postupka kloniranja. Mnogi kritičari kloniranja ističu činjenicu da naše dosadašnje spoznaje o kloniranju nisu dovoljna garancija za sigurnost postupka reproduktivnog kloniranja. Dosadašnji eksperimenti s kloniranjem sisavaca (metodom injekcije nukleusa somatske stanice odraslog organizma) upućuju na zaključak da životinje stvorene takvim postupkom nemaju normalnu životnu povijest, da boluju od bolesti svojstvenih starijim organizmima, odnosno da prerano stare. Stoga treba naglasiti kako *svi dosad prikazani argumenti kojima se brani reproduktivno kloniranje ljudi pretpostavljaju da je postupak kloniranja siguran, odnosno da ne stvara pojedince koji mogu imati medicinski normalnu životnu povijest. Stoga je u ovome trenutku moratorij na reproduktivno kloniranje ljudskih bića (iz somatskih stanica odrasle osobe) opravdan.*<sup>5</sup> Kada bi se pokazalo da metoda injekcije nukleusa odrasle osobe dovodi do sistematski bolesnih jedinki, zabrana te metode bila bi posve opravdanom. Isto bi vrijedilo i kada bi se pokazalo da klonovi dobiveni tom metodom boluju od bilo koje druge bitne bolesti, ili kada bi se pokazalo da sistematski nisu sposobni za autonomno, razumno prosuđivanje, odnosno za to da ih se tretira kao razumne, svjesne, punopravne i odgovorne osobe.

5

Između tvrdnje da kloniranje pripada reproduktivnom pravu čovjeka, i one da je trenutno opravdana njegova zabrana, postoji kontradikcija. Kako se možemo istodobno zalagati za legalizaciju i zabranu? Većina bioteičkih komisija (posebno je značajna američka NBAC) donijela je zaključke o »privremenoj« zabrani reproduktivnog kloniranja. Preporuke i zakoni te vrste imaju ugrađenu »sunset clause«, prijelaznu odredbu, prema kojoj zakonodavac u stanovitom roku treba preispitati odluku o zabrani ako se uvjeti promijene. To znači da je pogodnost postupka

kloniranja načelno nije odbačena, već je odluka donesena na temelju dosadašnjih spoznaja (odnosno dosadašnjega neznanja o procesima sazrijevanja kloniranih stanica). U sporovima »za« i »protiv« kloniranja prikriva se upravo činjenica da se naši moralni sudovi mogu mijenjati ili adaptirati u skladu s novim spoznajama. Stoga ne postoji proturječje između donošenja odluke koja se tiče trenutačnih znanja i tehnika, i, s druge strane, načelnih odluka o tome bi li takav postupak bio legalan i legitiman kada bi bio primjereno izvediv.

Peta, i najozbiljnija ideja na koju se pozivaju protivnici reproduktivnoga kloniranja jest ideja *osobnoga digniteta*. U nastavku već spomenutog stavka 1. Rezolucije o kloniranju, tvrdi se da kloniranje »narušava ljudski dignitet i iziskuje eksperimentiranje na ljudima«. Slično se tvrdi i u *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskome genomu i ljudskim pravima* (paragraf 11):

»Prakticiranje postupaka koji narušavaju ljudski dignitet, poput reproduktivnog kloniranja ljudskih bića, bit će zabranjeno.«

Ista se ideja ponavlja i u *Izjavi o kloniranju Svjetske zdravstvene organizacije*, od 11. ožujka 1997.

»WHO smatra da je korištenje kloniranja za replikaciju ljudskih pojedinaca etički neprihvatljivo, jer narušava... poštovanje digniteta ljudskoga bića.«

Ideja digniteta glavna je ideja Kantove deontološke etike. Ona je povezana s još jednom idejom, a to je da ljude ne smijemo tretirati isključivo kao sredstvo za postizanje ciljeva. Riječ je, dakle, o zabrani instrumentalnog tretmana osoba. Ideju prema kojoj bi zabrana kloniranja bila legitimna, jer narušava osobni dignitet, kritizirao je John Harris (1998., 1999., 2000.) U većini bioetičkih pitanja, tvrdi Harris, Kantova nam deontologija, nažalost, nije od prevelike pomoći. Prvo,

»... ako vas zanima etika stvaranja ljudi, sve dok je postojanje osoba u njihovom najboljem interesu, i sve dok će ta osoba imati sposobnost autonomije, motivi zbog kojih je stvorena ta osoba bit će ili moralno irelevantni ili potčinjeni drugim moralnim razmatranjima. Primjerice, ako smo začeli dijete da nam pruži 'sina i nasljednika' (kao što je to uobičajeno u mnogim kulturama), nije jasno kako bismo, i da li bismo, mogli primijeniti Kantovo načelo. Naime, tada roditeljima moramo pripisati i druge motive kako bismo neutralizirali Kantov prigovor instrumentalnosti. Ili pak, u drugom slučaju, djetetova potencijalna autonomija i njezin jasan i bitan interes, te korist od toga što uopće postoje, moraju imati primat nad razmjerno trivijalnim pitanjem roditeljskih motiva. U bilo kojem od tih slučajeva 'temeljno načelo moderne bioetičke misli' nije nam od pomoći.« (Harris, 1998: 69)

Prema Harrisu, način reprodukcije i razlog zbog kojega želimo imati djecu uvijek je na neki način instrumentalan. Djecu uvijek želimo imati zbog nekog razloga. Kada bismo takve motive proglasili instrumentalnim, svaku bismo reprodukciju prema Kantovoj deontologiji morali smatrati moralno neprihvatljivom. Roditeljska motivacija nema nikakve veze s načinom na koji ćemo nakon rađanja tretirati tu djecu kao osobe. Harris nastavlja:

»Nema nikakvih dokaza, pa čak ni ikakve plauzibilnosti u pretpostavci da roditelji djecu neće voljeti zbog njih samih, ili da ih neće tretirati civilizirano, ako izaberu klonirani genom kako bi ih stvorili. Mnogi ljudi žele djecu zbog nekoga cilja: da imaju potomstvo, da si osiguraju sina i nasljednika, da 'Bill dobije sestricu', da im budu od pomoći kada budu stari, 'zato jer sam uvijek želio dijete o kojem ću se brinuti', zato što našem plemenu ili etničkoj skupini prijati iskorjenjivanje, itd. Je li ikada opravdano reći da ljudi rađaju djecu isključivo zbog tih razloga?... Stoga je čudno da (kritičari kloniranja) koriste Kantovo načelo s tako dramatskom sigurnošću u to da se ono nužno odnosi na etiku ljudskog kloniranja.« (1998: 70).

Harris navodi da se Kantovo načelo može korisno upotrijebiti pri opovrgavanju opravdanosti ropstva ili nacističke prakse, ali »ono očito nije ni od kakve pomoći u slučajevima kada ljudi druge ljude djelomično koriste, ili razmišljaju, instrumentalno; a to je slučaj pri zapošljavanju, u obiteljskim i spolnim odnosima, i u gotovo svim drugim ljudskim kontekstima«. Ukratko, Kantov prigovor protiv instrumentalnosti (kojim se narušava dignitet pojedinaca) nije od pomoći u gotovo svim situacijama ljudske komunika-

cije. To je zbog toga što su kritičari kloniranja (i drugi) previdjeli da se Kantovo načelo legitimno može primjenjivati u kritici ljudskih postupaka samo kada se ljude koristi »isključivo« kao sredstvo. Harris također koristi i drugi argument o irelevantnosti Kantova prigovora, ili tzv. Parfitovu dilemu: usporedimo li opravdanost prigovora instrumentalnosti s korišću da bića (u ime kojih izričemo optužbu za instrumentalnost) uopće postoje, jasno je da život djece ima moralno veću snagu i važnost od roditeljske motivacije.

Premda Kantov prigovor protiv instrumentalnosti ne bismo smjeli olako odbaciti, Harris je u pravu kada smatra da se dignitet djeteta ili osobe (do čijeg postojanja tek treba doći) ne narušava time što ćemo se u postupku kloniranja služiti i nekim instrumentalnim motivacijama. Takve su motivacije prisutne i u prirodnome rađanju, stoga iz toga ne treba zaključiti kako instrumentalne motivacije nužno dovode do kršenja digniteta osobe. Međutim, Kantov je prigovor protiv instrumentalnosti vrlo opravdan u slučajevima zloupotrebe kloniranja, tj. u situacijama u kojima bismo kloniranje i klonove mogli koristiti »isključivo kao sredstva«, recimo kada bi neki tiranin želio stvoriti vojsku klonova, kada bismo koristili klon kao rezervoar rezervnih dijelova za same sebe, odnosno u cijelom nizu sličnih situacija što ih kritičari kloniranja i pisci znanstvene fantastike predviđaju kao ishod i razlog kloniranja. Tada bismo doista bili spremni reći da se klonovi koriste kao instrumenti, kao bića kojima oduzimamo ljudska prava, a prigovor da je postupak kloniranja nemoralan, nehuman i pravno ništavan – imao bi vrlo veliku snagu.

Iz dosada rečenog, vrlo je jasno da zagovaranje i opravdanost kloniranja izvedeno iz ljudskih (reproduktivnih) prava ne znači opravdanje postupaka kojima ćemo klonovima negirati prava koja vrijede i za nas same. Mogućnost zloupotrebe klonova nije dovoljan razlog za zabranu kloniranja, baš kao što ni mogućnost da djecu ili osobe tretiramo kao roblje, ili da ih zlostavljamo, ne može biti legitiman argument kojim ćemo zabraniti ljudsku reprodukciju uopće.

Diskriminacija klonova, njihov potencijalno nejednak zakonski tretman, ne proizlazi ni iz kakve biološke determiniranosti njihove konstitucije, iz genetske različitosti klonova, već isključivo iz naše predrasude, ili našeg potencijalno nejednakog i neravnopravnog tretiranja tih osoba. Stoga deklaracije kojima u ime jednakosti, jedinstvenosti osoba, njihova digniteta ili autonomije zabranjujemo kloniranje, implicite pretpostavljaju ili čak štite politički nejednaki tretman osoba s obzirom na način rađanja, genetsku konstituciju, pa stoga čak i stanovitu vrstu (potencijalnog) rasizma.

Ideje što ih zastupaju kritičari kloniranja – ideje jedinstvenosti, ravnopravnosti, jednakosti i digniteta – mogu se mnogo bolje koristiti u prilog kloniranja. Ako pretpostavimo da će jednoga dana metoda kloniranja biti sigurna, tada se djeca rođena takvim postupkom moraju tretirati kao jednaka, ravnopravna, jedinstvena bića s dignitetom. Kritičari i zagovornici kloniranja slažu se da su to temeljna načela ljudskosti na kojima se zasnivaju ljudska prava. Ali kritičari nisu iznijeli dovoljno jake argumente kojima bi objasnili zašto klonovi ne bi mogli ili smjeli imati ista prava kao i svi drugi ljudi.

### **Regulacija kloniranja – da, zabrana – ne!**

Argumentacija u prilog kloniranja na temelju ljudskih prava, rekli smo, pretpostavlja da je metoda kloniranja (transferom nukleusa ili cijepanjem

zametnih stanica) dovoljno sigurna.<sup>6</sup> Isto tako, rekli smo da se Kantov prigovor protiv instrumentalnosti legitimno može koristiti u slučajevima zloupotrebe kloniranja, recimo u slučaju stvaranja »vojske« klonova ili stvaranja bića koje će poslužiti kao rezervoar rezervnih dijelova za već postojećeg pojedinca, odnosno u svim slučajevima kada se klon ne bi tretirao kao ravnopravna osoba s dignitetom. To su dva bitna, ali ne i jedina ograničenja koja se legitimno postavljaju postupku kloniranja. Naime, nisu nužno jedina ograničenja.

Neki su kritičari liberalnog stava prema kloniranju pogrešno pretpostavljali da zagovornici kloniranja nužno moraju biti protiv bilo kakve regulacije reproduktivnog kloniranja. Ljudsko reproduktivno pravo ne pretpostavlja apsolutnu slobodu na području reprodukcije. Iz te pogrešne pretpostavke izveli su zaključak da je liberalan stav prema reproduktivnom kloniranju nevaljan.

Ako, pak, reproduktivno pravo ne pretpostavlja apsolutnu slobodu u regulaciji reprodukcije, možda se ograničenja koja vrijede za druge oblike reproduktivnih prava odnose i na kloniranje. Možda država i društvo imaju dovoljne razloge da ograniče takvu slobodu? Ruth Deech (1998.), primjerice, tvrdi kako

»... mnoga društva, uključujući i naše, imaju pravila o incestu, o spolnosti malodobnih osoba, o općenju sa životinjama, o bračnoj prevari, ili o abortusu zbog dobrih ili načelnih razloga. Stoga reproduktivna autonomija ne znači da pojedinci imaju pravo da rode dijete ili da postanu roditelji prema vlastitome nahođenju... Primjerice... nitko u Velikoj Britaniji nema takvo pravo. Muškarac ne može spriječiti ženu da napravi pobačaj ili da koristi kontracepciju. Kada muškarac želi dobiti dijete, mora postići potpunu suglasnost majke o začeću, trudnoći i načinu odgoja. A žene, kao ni muškarci nemaju apsolutno pravo da ostanu roditelji koji odgajaju djecu – jer katkada im ona mogu biti oduzeta... Odmjerena regulacija spolnih odnosa i roditeljstva upravo je temeljna značajka brižnog društva...« (Deech 1998: 97)

Popisu regulacija R. Deech možemo dodati niz socijalno-pravnih ograničenja: poput načela monogamnog braka, zabrane sklapanja mješovitih (rasnih) brakova, ili zabrane homoseksualnih brakova u nekim zemljama itsl. Sva ta pravila i regulacije, čini se, zadiru u pravo na reproduktivni izbor i u druga prava koja smatramo »univerzalnim« ljudskim pravima.

Na taj prigovor Deechove mogli bismo odgovoriti na nekoliko načina. Prvo, regulacije spolnih odnosa pomoću zakona ne znače da je takva regulacija po sebi pravedna ili ispravna, odnosno da opravdavaju državno ograničenje reproduktivnih prava. To se posebno vidi u slučaju zabrane sklapanja mješovitih brakova. Drugo, postoji velika razlika između načelne zabrane kloniranja i njegova reguliranja. Primjerice, zagovornici kloniranja (Burley, Harris 2002.; Robertson 2002.) ne tvrde da nikako ne bi trebala postojati regulacija kloniranja, već da ne bi trebala postojati *načelna* zabrana kloniranja, naime bez obzira na naše znanje, medicinske postupke kojim se ono izvodi, ili čak ulaže zahtjev za kloniranjem. Postoji golema razlika između tvrdnje o postojanju prava na kloniranje i njegovih praktičnih mogućnosti (zlo)upotrebe. Primjerice, upotrijebimo li analogiju, mi možemo imati pravo na nošenje oružja, ali nam ono ne ozakonjuje ubojstvo ljudi. Stoga posjedovanje *ljudskih* prava ne podrazumijeva nemogućnost ili nelegitimnost regulatorne razrade. Ograničenje ljudskoga prava zakonom ne pretvara ga u »uvjetno« pravo.

Ali postoji čak i dodatno regulatorno opterećenje, s obzirom na to tko polaže pravo na kloniranje. Imaju li zahtjevi za reproduktivnim kloniranjem



različitu snagu s obzirom na osobe koje ulažu takav zahtjev? Dan Brock (1998: 143), inače zagovornik reproduktivnoga kloniranja na temelju argumenta o reproduktivnom ljudskom pravu, iznio je misao da je zahtjev za kloniranjem jači ako je ono *jedino* sredstvo reprodukcije pojedinca na raspolaganju:

»Izbor pomoćnih metoda reprodukcije trebao bi biti zaštićen reproduktivnom slobodom, čak i kada ona nisu jedina sredstva za reprodukciju pojedinaca... Međutim, slučaj kojim bi se odobrilo korištenje posebnih metoda reprodukcije bit će najjači kada će taj način biti nužan da se pojedinac u pitanju uopće reproducira.«

Ta ideja može imati mnogo različitih posljedica. Jedno tumačenje takvoga stava jest da se zahtjev za kloniranjem ne mora temeljiti na »univerzalnom ljudskom pravu«. Ono bi moglo biti pravo koje se »dodjeljuje« samo onim pojedincima koji nemaju druga sredstva reprodukcije (vlastitih gena) na raspolaganju. Druga je posljedica da interesima druge osobe, tj. klona, moramo pridavati veću moralnu težinu negoli osobi koja se reproducira, ako za nju kloniranje nije jedino sredstvo reprodukcije na raspolaganju. Brock tvrdi:

»Što reproduktivni izbor manje određuje vlastiti život, odnosno više prirodu drugoga, kao što je slučaj s ljudskim kloniranjem, to će više moralne težine interesi druge osobe, tj. kloniranoga djeteta, imati u određenju prirode kloniranja.« (Brock, 1998: 144)

Premda »interesi djeteta« obično prevladavaju u argumentima kritičara kloniranja, Brock smatra da postoje jaki razlozi za prihvaćanje stava o reproduktivnoj slobodi koja bi uključivala i selekciju sredstava reprodukcije, kao i određenje vrste djece koju bi roditelji željeli imati u slučaju ljudskog kloniranja.

Premda postoje indicije (Posner & Posner 1998.) da reproduktivno kloniranje, kada bi bilo izvedivo i legalno, nikada ne bi postalo standardna praksa već uglavnom metoda rješavanja neplodnosti bogatijih pojedinaca, utemeljenje prava na reproduktivno kloniranje što smo ga dosad slijedili, ne može (ne smije) pretpostavljati da se moralna težina zahtjeva za kloniranjem smije legalno razlikovati od osobe do osobe. Ako je neki postupak ljudsko pravo, onda ono ne može ovisiti o kontingentnosti situacija u kojoj se osoba nalazi.

Brockov je pristup, pisan za potrebe NBAC-a, međutim, realniji od pristupa što smo ga slijedili. Posve je moguće, a u bioetičkoj praksi i opravdano, prihvaćati doktrinu tzv. »moralnog partikularizma«, prema kojemu se procjena moralnih razloga u prilog i protiv nekog postupka može poduzimati

6

Da li bi bilo opravdano klonirati čovjeka, čak i kada takav postupak ne bi bio savršen? Ako je kloniranje manifestacija ljudskoga prava, onda se pravo osobe na kloniranje ne može načelno zabraniti tvrdnjom o njegovoj dosadašnjoj nesavršenosti. Pravo kloniranja nije pravo na savršeno kloniranje. Ako postoji pravo da roditelj izabere rađanje djeteta s poremećajem, moralo bi analogno postojati i pravo roditelja na rađanje »nesavršenog« klona. Zahtjevom da klon bude »savršen«, klizemo u oblik klasične, stare, totalitarne eugenike, prema kojemu postoji slika dopustivoga, ispravnoga, normalnoga djeteta, u skladu s kojim država ili društvo do-

djeljuje pravo roditeljima da rode dijete. Međutim, to je minimalan zahtjev brige za potomstvo. Nema nikakvoga smisla govoriti o pravu na loše cjepivo ili na loš medicinski zahvat. Ispravan metodološki, tj. medicinski postupak ne pretpostavlja da klon mora u genomskom smislu biti »savršen«, ili da je u nekom smislu »bolji« od bilo kojeg drugog djeteta. Stoga usporedba s rađanjem djeteta s poremećajem nije na mjestu. Zbog toga je odgovor na treću »komplikaciju« sljedeći: nije opravdano iskušavati kloniranje čovjeka dok nismo sigurni da je takav postupak izvediv bez sistemski loših posljedica za dijete.

od slučaja do slučaja. Ta dva pristupa nisu isključiva. Primjerice, u slučajevima pobačaja, unatoč tomu što u većini demokratskih država postoji *pravo* na pobačaj, prihvatljivost ili opravdanost (različite od legalnosti) toga postupka, može se dodatno procjenjivati od slučaja do slučaja. Moralni status toga postupka razlikuje se u slučaju silovanja i u slučaju kasn(ij)e trudnoće. Bilo kako bilo, posve je jasno da se stavovi zakonodavca mogu promijeniti ako uvjeti za realizaciju reproduktivnoga prava u jednom posebno izuzetnom slučaju budu uvjerljiviji od apstraktne »potrebe« za reprodukcijom. (Sličan slučaj u realnosti bio je s Diane Blood, koja je dugi niz godina vodila parnicu – i naposljetku je i dobila, kako bi mogla dobiti dijete začeto sjemenom svog mrtvog supruga). Ali isto vrijedi i obrnuto: načelna se dopustivost prava na kloniranje može »obesnažiti« pod utjecajem medicinski nezgodnih primjera.

### Zaštita interesa klona (djeteta)

Međutim, bolje argumente u prilog regulaciji kloniranja s obzirom na zahtjeve pojedinca za realizacijom svojih reproduktivnih prava pružili su najjači zagovornici kloniranja, John Harris (Burley, Harris 2002), John Roberson (Robertson 2002.) i njegov prvi »realizator«, Ian Wilmut (McGee, Wilmut 2002.).

Razmotrimo tablicu izvedenu iz različitih zahtjeva pojedinaca za kloniranjem (izvedenu iz Robertson 2002.):

TKO POSTAVLJA ZAHTJEV ZA KLONIRANJEM / OPIS	LEGALNI STATUS ZAHTJEVA
bračni par/kloniranje iz stanice jednoga člana	da
bračni par/kloniranje razdvajanjem stanica postojećeg fetusa	da
bračni par/kloniranje postojećeg djeteta	da, ako postoji namjera odgajanja
bračni par/kloniranje treće osobe	da, ako postoji namjera odgajanja
pojedinaac kao izvor DNK/izvedeno iz reproduktivnoga prava da se bude kloniran	ne, jer ne postoji namjera odgajanja
kloniranje samoga sebe	ne, ako ne postoji namjera odgajanja

Vrlo je jasno da je osnovni Robertsonov kriterij za dodjeljivanje prava na kloniranje namjera odgajanja djeteta, tj. klona.

»Pravo na kloniranje samoga sebe najslabije je ako ne postoji namjera odgajanja... Ako ne postoji namjera odgajanja, već samo zahtjev da se repliciraju vlastiti geni, to ne kvalificira osobu za zaštitu njegovih moralnih i zakonskih prava.« (2002: 52).

Naime, ne postoji posebno pravo na »replikaciju vlastitih gena«, već se to pravo kontekstualizira, smješta u društveno priznati i prihvatljivi oblik obitelji.

Takvo dodjeljivanje prava (premda za neke isuviše liberalno) odgovara i na brojne kritike koje su postupku kloniranja upućivali kritičari, kao i na brojne nesporazume između samih zagovornika kloniranja. Razmotrimo argu-

mentaciju sukladnu navedenoj, koju su pružili McGee i Wilmut (2002.). Prema McGeeju i Wilmutu, u raspravama o kloniranju obično se ističu dvije struje: jedna koja zastupa pravo pojedinca na reprodukciju, i druga, koja zastupa interese novorođenog (ili potencijalnog) djeteta. Prvu grupu predstavlja »model reproduktivnih prava (sloboda) čovjeka«. Drugu grupu predstavlja tzv. »pedijatrijski model«. Najjači zastupnik takvoga »modela« jest Dena Davis (1997.), koja se zalaže za »djetetovo pravo na otvorenu budućnost«, odnosno nužnu odgovornost i brigu prema biću koje se stvara. S obzirom da kloniranje narušava takvo pravo djeteta, prema Davisovoj, zabrana je kloniranja opravdana. Prema McGeeju i Wilmutu, nijedan od ova dva modela ne odgovara na pitanje kako regulirati ili raspravljati o kloniranju, jer svaki od njih štiti samo jednu stranu. Stoga kao temelj regulacije kloniranja oni predlažu treći, ili tzv. »adoptivni model«, model koji vrijedi prilikom usvajanja djece.

»Prilikom usvajanja djece, u gotovo svim nacijama, roditelji trebaju zatražiti dopuštenje lokalne vlasti ili suda da usvoje djecu. Podnositelji zahtjeva moraju proći psihološko testiranje, posebne osobe posjećuju njihove domove, a katkad su potrebni i dodatni testovi. U većini slučajeva takvi se testovi postavljaju prije negoli se identificira posebno dijete koje će se usvojiti... Usvajanje u vrlo različitim oblicima utjelovljuje najbolja obilježja modela reproduktivnoga prava i pedijatrijskog modela... Međutim, takav postupak u bitnome smislu dodjeljuje zajednici imprimatur za stvaranje obitelji... Roditelji kojima se odbije pravo na usvajanje mogu se žaliti, ali su naposljetku ipak ostavljeni na milost i nemilost zajednice.« (McGee, Wilmut 2002: 229-230.)

Adoptivni model pretpostavlja legitimnost obje vrste zahtjeva i prava, odnosno i DNK-izvora (roditelja) i djeteta (klona), ali isto tako i odgovornost. Stoga adoptivni model predlaže regulativu kloniranja analognu zakonima o zaštiti djece bez roditelja, ili o zaštiti djece od roditeljskoga nemara, zapuštenosti i sl. Bez takve regulative, djeci ne bi bilo omogućeno razviti svoje potencijale.

U raspravi o zabrani kloniranja s argumentacijom zaštite blagostanja djeteta u postupku kloniranja, Burley i Harris (2002.) raspravljaju o tri argumenta protiv kloniranja: 1. da će se klonovima nauditi zbog predrasuda ljudi; 2. da će se klonovima nauditi zbog zahtjeva i očekivanja roditelja i donatora stanica; 3. da će se klonovima nauditi zbog njihove svijesti o vlastitome podrijetlu, odnosno spoznajom da je genetski donator stranac. Oni odbacuju sva tri argumenta (od kojih smo prvi posebno obradili ranije), te tvrde:

»Premda suosjećamo s motivima (kojima se rukovode protivnici kloniranja, op. DP), i tvrdimo da društvo ima i mora imati interes da ostvari blagostanje budućih ljudi, ne smatramo da su prikazani argumenti protiv kloniranja izvedeni iz blagostanja djeteta dovoljno uvjerljivi (da legitimiraju zabranu kloniranja, op. DP).« (Burley, Harris 2002: 246-247).

Ponuđeni argumenti nisu dovoljni za zabranu kloniranja. Međutim, priznanje da je razumljiva motivacija članova društva da zaštite djecu od zloupotrebe, dokazuje i to da je neka vrsta regulacije nužna. Stoga oni u pozitivnom kontekstu spominju McGeejev i Wilmutov »adoptivni model«. Čini se, dakle, da McGee-Wilmutov model pruža kompromisno rješenje između »dvije zaraćene strane«, naime između onih koji zagovaraju interes pojedinca (roditelja) i onih koji zagovaraju interes djeteta (klona).

## Zaključak

U ovome smo članku prikazali argumente prema kojima reproduktivno (ne nužno i »terapijsko«) kloniranje pripada skupu reproduktivnih prava osoba. Ta je sloboda prvenstveno negativna, kao pravo privacije, tj. pravo na neuplitanje države u poslove pojedinca koji se ne tiču drugih. Nadalje, pokušali smo objasniti da se pojmovi na kojima se temelje neke kritike kloniranja: poput ideja jedinstvenosti osobe, ravnopravnosti i njezina digniteta – ne mogu korisno upotrijebiti kao argumenti za zabranu kloniranja, premda one mogu poslužiti kao bitno ograničenje zloupotrebe kloniranja. Potom smo razmotrili argument »djetetovih prava«, tj. djetetova blagostanja, odnosno legalni status zahtjeva za kloniranjem s obzirom na to tko ulaže zahtjev za kloniranjem i u kakvim socijalnim okolnostima. Pokazalo se da je glavno načelo dodjeljivanja prava na kloniranje, pitanje: uključuje li kloniranje i odgoj djeteta? Složili smo se s Robertsonom da je namjera odgajanja djeteta osnovni kriterij za dodjeljivanje prava na kloniranje. Naposljetku, ako je namjera odgajanja osnovni kriterij, neka je vrsta regulacije kloniranja nužna. Ona ne podrazumijeva samo reguliranje mogućnosti zloupotrebe već isto tako i procjenu socijalnoga konteksta osoba (roditelja) koji postavljaju takav zahtjev. Stoga smo prihvatili McGee-Wilmutov »model usvajanja djece« kao osnovu za regulaciju prava roditelja (donatora) i djeteta (klona). Za klasičnog »libertera« to je u stanovitom smislu »previše« koncesija koje se dodjeljuju zajednici. Ali, budući da je roditeljstvo pravo koje se prirodnim roditeljima katkada također može oduzeti, čini mi se da takva »koncesija« (kojom se traži da se odrede legalni roditelji, bez obzira na njihov genetski udio u »roditeljstvu«) nije isuviše velika. S obzirom na dosadašnja znanja o samom postupku kloniranja, odnosno o njegovim ishodima, ionako je upitno hoće li se ovakva prava u ljudskome društvu ikada moći realizirati.

Darko Polšek

### Freedom to Clone

In this paper, the author reviews the arguments in favour of reproductive cloning. The basic argument is that the ideas generally used *against* cloning – such as identity, autonomy, dignity, instrumental treatment of persons, etc. – might more justifiably be used *in favour of* cloning. In that, the author follows Dworkin, Harris and Epstein. The main thesis of this paper is that, in public discussions on cloning, the emphasis should be placed on the question of human rights, especially on the right to reproduce. Regardless of how odious we find cloning, we should justify cloning in certain cases under the provision of the right to reproduce.