



**Revus**

Journal for Constitutional Theory and Philosophy of  
Law / Revija za ustavno teorijo in filozofijo prava

**13 | 2010**

**Etika in kakovost življenja**

---

## Etika vrlin, moralne dileme in abortus

*Virtue Ethics, Moral Dilemmas, and Abortion*

Tea Logar



### Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/revus/1234>

DOI: 10.4000/revus.1234

ISSN: 1855-7112

### Publisher

Klub Revus

### Printed version

Date of publication: 10 novembre 2010

Number of pages: 25-39

ISSN: 1581-7652

### Electronic reference

Tea Logar, « Etika vrlin, moralne dileme in abortus », *Revus* [Spletna izdaja], 13 | 2010, Datum spletne objave: 10 novembre 2012, ogled: 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/revus/1234> ; DOI : 10.4000/revus.1234

---

All rights reserved

Tea Logar

## Etika vrlin, moralne dileme in abortus

Etika vrlin si v zadnjih nekaj desetletjih skuša izboriti enakopravno mesto poleg deontologije in utilitarizma, dveh osrednjih filozofskih moralnih teorij. Rosalind Hursthouse, ena najvidnejših predstavnic etike vrlin, zagovarja tezo, da lahko ta teorija usmerja in vrednoti posameznikovo ravnanje prav tako zanesljivo in dosledno kot njeni tekmici. Še več, Hursthouse trdi, da lahko etika vrlin nudi napotke za etično ravnanje celo v situacijah, ki jim ostale moralne teorije niso kos; to naj bi bilo očitno predvsem v primerih mučnih moralnih dilem, torej dilem, kjer mora posameznik izbrati med dvema ali več moralno spornimi dejanji. Hursthouseova obravnava nekaj primerov mučnih moralnih dilem, med katerimi se najbolj posveti odločitvam v zvezi s prekinitvijo nosečnosti. Namen tega članka je kritična analiza dejanske zmožnosti etike vrlin pri usmerjanju ravnanja v takšnih situacijah.

**Ključne besede:** etika vrlin, moralne dileme, abortus, usmerjanje ravnanja, vrednotenje ravnanja, Rosalind Hursthouse

Kljub dejstvu, da je njen začetnik Aristotel, si etika vrlin šele zadnja desetletja bolj uspešno prizadeva osvojiti enakopravno mesto poleg dveh najvplivnejših filozofskih moralnih teorij: utilitarizma in deontologije. Zagovorniki slednjih etiko vrlin pogosto zavračajo kot neenakovredno tekmico, ki bojda ni sposobna zanesljivo usmerjati in vrednotiti posameznikovega ravnanja, še posebej v primerih, ko se oseba znajde v resni moralni dilemi. Filozofinja Rosalind Hursthouse je med najbolj znanimi zagovornicami etike vrlin, in med njenimi najpomembnejšimi prispevki k razcvetu te moralne teorije je prav njeno vztrajno argumentiranje, da se etika vrlin pri usmerjanju in vrednotenju etičnega ravnanja ne izkaže nič slabše od svojih tekmic, in da je lahko v določenih primerih celo bolj zanesljiva.

Namen tega članka ni preverjanje argumentov, ali se etika vrlin resnično odreže bolje kot utilitarizem ali deontologija, temveč konkretno vprašanje, ali Hursthouseova utemeljeno trdi, da etika vrlin posameznikom, ki so se znašli v mučnih moralnih dilemah, lahko nudi konkretne moralne napotke v zvezi z

usmerjanjem njihovega ravnanja. Ker se Hursthousova z namenom prikaza zanesljivosti in praktične uporabnosti etike vrlin osredotoči na odločitve za abortus v različnih kontekstih, bom sama gradila svojo analizo in kritiko njenih argumentov na istih primerih. Cilj članka je torej predstaviti temelje te različice etike vrlin<sup>1</sup> in njenega pristopa k usmerjanju in vrednotenju človekovega vedenja ter podati kritično analizo argumentov Hursthouseve o potencialih in omejitvah te moralne teorije ter o njeni uporabnosti pri razreševanju dejanskih moralnih dilem. Posebna pozornost je namenjena kritični analizi njene obravnave etičnosti abortusa.

## 1 OZADJE ETIKE VRLIN

Kot rečeno, temelji ponovni vzpon etike vrlin predvsem na domnevnih pomanjkljivostih dveh vodilnih pristopov k etiki: deontologije in utilitarizma. Ti dve teoriji naj bi se po mnenju zagovornikov etike vrlin pretirano osredotočali na gola dejanja oz. ravnanja, pri tem pa naj ne bi upoštevali samega akterja, torej »avtorja« obravnavanih dejanj. Po mnenju G. E. M. Anscombe, ki je poglobljeno in daljnosežno kritiko modernih moralnih teorij sprožila pred dobrimi petdesetimi leti, se tako Kantova deontologija kot Millov in Benthamov utilitarizem preveč posvečata moralnim dolžnostim, premalo pa dobrobiti posameznikov in človeške družbe kot celote.<sup>2</sup> Pri svojem utemeljevanju posameznikove dobrobiti oz. »srečnosti« kot osnovne podlage vsake smiselne moralne teorije se Anscombeva sklicuje na samega utemeljitelja etike vrlin: Aristotela, ki je s podrobno analizo vrlin v *Nikomahovi etiki*<sup>3</sup> postavil temelje temu donedavnega zastavljenemu pristopu k moralni filozofiji.

Povodu Anscombeve so sledili številni drugi avtorji: Bernard Williams<sup>4</sup> in Michael Stocker<sup>5</sup> vsak na svoj način kritizirata prevladujoče moralne teorije na podlagi njihove osredotočenosti na moralne dolžnosti in pravice, kar po njunem mnenju siromaši sicer mnogo širše in bogatejše področje moralnega delovanja – področje, ki ga etika vrlin priznava in utrjuje tako, da postavi na

- 
- 1 Na tem mestu želim bralca posebej opozoriti, da je jedro prispevka analiza etike vrlin, *kot jo definira Rosalind Hursthouse*, in ne vseh obstoječih, ali vsaj vseh osrednjih, različic in pristopov k etiki vrlin. Ker je namen besedila torej preučiti trditve Hursthouseve, da nam etika vrlin lahko nudi praktične napotke, je tudi predstavljen in analiziran *njen* pristop k etiki vrlin, medtem ko pristopom drugih filozofov etike vrlin ne namenjam posebne pozornosti.
  - 2 G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy* 33 (1958) 124, 1–19.
  - 3 Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana, Slovenska matica, 1994. Aristotel je vrlino opredelil kot srednjo mero med dvema skrajnostma, medtem ko je za skrajni smoter, h kateremu težijo vse vrline, postavil »srečnost« (grško *eudaimonia*, prevedel Kajetan Gantar).
  - 4 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana, 1985.
  - 5 Michael Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, *Journal of Philosophy* (1976) 73, 453–466.

prvo mesto posameznika skupaj z njegovo osebnostjo, prizadevanji in krepostmi. Poudarek na akterjevi osebnosti in motivaciji je osrednja tema tudi pri avtorici Philippi Foot, ki utemeljuje prepričanje, da moramo za polno razumevanje etike vzpostaviti analizo človeške narave in osebo razumeti kot umeščeno v določene zgodovinske in kulturne okvire.<sup>6</sup> Alasdair MacIntyre pa je k ponovnemu razcvetu etike vrlin največ prispeval s svojo knjigo *After Virtue*, v kateri se posveti vprašanju, katere osebnostne lastnosti sploh veljajo za vrline, kaj imajo skupnega, ter h kakšnemu smotru težijo.<sup>7</sup> Njegov najpomembnejši doprinos k etiki vrlin je razdelan koncept »prakse« (angl. *practice*) kot podlage za razumevanje posameznih vrlin in njihove vloge in pomena za medčloveške odnose.

Etika vrlin je tarča številnih kritik, med katerimi je najpogostejša ta, da teorija dejansko ne nudi nobenih oprijemljivih smernic za etično vrednotenje posameznih dejanj. Medtem ko so razmišljanja o odnosu med posameznikovimi vrlinami in njegovo dobrobitjo gotovo zanimiva in poučna, trdijo kritiki, pa nam naj ne bi nudila prav nobene pomoči v konkretnih situacijah, ko se znajdemo pred vprašanjem, kaj storiti. Etika vrlin naj nam ne bi zagotavljala zanesljivih kriterijev, na podlagi katerih bi lahko sklepali, katere lastnosti so vrline in katere slabosti, katere osebe so krepostne, ter katera dejanja so moralno zapovedana, katera dovoljena, katera prepovedana.<sup>8</sup> Mnogi zagovorniki etike vrlin tem kritikam oporekajo in jih zavračajo kot neutemeljene, med njimi pa je najbolj vztrajna in prepričljiva Rosalind Hursthouse, katere zagovor etike vrlin bom temeljiteje preučila v nadaljevanju.

## 2 NAPOTKI ZA ETIČNO RAVNANJE

Naš cilj je ugotoviti, če nam etika vrlin lahko dejansko postreže s praktičnimi napotki za etično (moralno pravilno) ravnanje v dani situaciji. Vprašanj, kako etika vrlin definira pravilno ravnanje ter kako razume usmerjanje in vrednotenje ravnanja, se Hursthousevota loti v prvem delu knjige *On Virtue Ethics*.<sup>9</sup> Takoj na začetku nam Hursthousevota postreže z naslednjo definicijo pravilnega ravnanja:

6 Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978.

7 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

8 Glej Gregory E. Pence, Recent Work on Virtues, *American Philosophical Quarterly* (1984) 21, 281–297; Jerome B. Schneewind, The Misfortunes of Virtue, *Ethics* (1990) 101, 42–63; Robert B. Louden, On Some Vices of Virtue Ethics, *American Philosophical Quarterly* (1984) 21, 227–236; Onora O’Neill, recenzija knjige *The Moral Status of Animals* avtorja Stephena Clarka, *Journal of Philosophy* (1980) 77, 440–446.

9 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, New York, Oxford University Press, 1999.

Ravnanje (oz. dejanje) je pravilno, če in samo če bi v enakih okoliščinah tako ravnala krepostna oseba.<sup>10</sup>

Sama po sebi takšna trditev seveda ne more služiti kot kriterij ravnanja v konkretni situaciji, zato potrebujemo še premiso, ki pojasnjuje, kdo je krepostna oseba (zavimo, da je to oseba, ki poseduje in se ravna v skladu z določenimi osebnostnimi lastnostmi – vrlinami), ter nadaljnjo premiso o tem, katere osebnostne lastnosti sodijo med vrline. Katere lastnosti veljajo za vrline in do kakšne mere jih mora človek posedovati, da lahko velja za krepostno osebo, je kompleksno in težko vprašanje: različni posamezniki in različne kulture bodo ponudili tudi različne sezname in pojmovanja lastnosti, ki jih smatrajo za vrline.<sup>11</sup> Vendar pa Hursthousova kljub temu vztraja, da lahko reši čast etike vrlin tudi brez dokončne razrešitve tega problema, ter opozarja, da so navsezadnje tudi deontološke teorije pogosto tarča pomislekov o moralnem in kulturnem relativizmu ter skepticizmu, vendar iz tega še ne sledi, da moramo zavreči celotno teorijo kot nezanesljivo ali celo neuporabno.<sup>12</sup> Hursthousova predlaga, naj si zavoljo argumenta zamislimo, da obstaja nek temeljni seznam lastnosti, ki jih vsi smatramo za vrline, ter naj se na tej podlagi lotimo vprašanja, če nam etika vrlin dejansko lahko postreže s kriteriji moralno pravilnega ravnanja.

Avtorica nadalje pojasni, da vsaka vrлина oblikuje oz. ustvari temelje za praktične smernice, navodila ali napotke za ravnanje, medtem ko vsako nasprotje vrline (torej slabost) ustvari nek zadržek ali prepoved; iz vsega tega naj bi sledilo, da nam poznavanje lastnosti, ki veljajo za vrline, lahko neposredno služi kot vodilo za moralno ravnanje. Če je, recimo, resnicoljubnost na našem seznamu vrlin, potem se bo krepostna oseba obnašala resnicoljubno, napotek za ravnanje pa se bo glasil »Povej resnico!« ali »Ne laži!«. Podobno velja za druge vrline, ki nam pogosto nalagajo kompleksnejša, a kljub temu brezkompromisna navodila: »Pomagaj pomoči potrebnim!«, »Ne ubijaj neupravičeno!«, »Spoštuj čustva drugih ljudi!« in podobno.<sup>13</sup> Takšne napotke lahko po mnenju Hursthouseove razumejo tako krepostni ljudje kot tudi tisti manj krepostni, kar naj bi dokazovalo, da se etika vrlin lahko izogne neprijetnemu krožnemu zaključku, da so le krepostne osebe zmožne krepostnega ravnanja. Če se lahko strinjamo vsaj glede osnovnega seznama vrlin (resnicoljubnost, pravičnost, poštenost, dobrotelost ...), potem se lahko vsaka oseba, ki ji je seznam znan, ravna po njegovih navodilih, tudi če sama ni (popolnoma ali pretežno) krepostna.

To seveda ne pomeni, da nam teorija dejansko postreže z algoritmom, ki bi nam v vsaki konkretni situaciji zagotavljal natančen in dosleden postopek za

10 Hursthouse 1999 (op. 9), 28.

11 Glej MacIntyre 1984 (op. 7).

12 Rosalind Hursthouse, *Applying Virtue Ethics*, v Rosalind Hursthouse in drugi (ur.), *Virtues and Reasons – Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 57–76; 67.

13 Hursthouse 1999 (op. 9), 36–37; Hursthouse 1995 (op. 12), 59.

določanje pravilnega ravnanja, vendar pa bi bilo prav tako zmotno zaključiti, da nam ne daje osnovnih in razumljivih napotkov. V tem naj se etika vrlin po mnenju Hursthouseve ne bi prav nič razlikovala od svojih tekmic, deontologije in utilitarizma.<sup>14</sup> Podobno velja tudi za očitek, da si zaradi relativne odprtosti oz. neizoblikovanosti napotkov le-te lahko vsak priredi tako, da bodo potrjevali njegove želje in dejanja: navodilo, naj bo oseba pravična, samo po sebi ne onemogoča interpretacije, po kateri je konkretna oseba upravičena do nesorazmernega bogastva in nadzora nad drugimi ljudmi, saj si nekdo pravičnost lahko razlaga na način, ki takšno stanje upravičuje. Za pravilno interpretacijo napotkov, pravi Hursthouseva, je potrebna določena moralna ali praktična modrost (*phronesis*), ki je ena temeljnih vrlin, katero naj bi posedovala resnično krepostna oseba. Povedano drugače: za to, da bi teorija nudila kriterije za usmerjanje in vrednotenje ravnanja, ni potrebno, da nam postreže s formulami, ki jih lahko nezmotljivo apliciramo na vsako konkretno situacijo, temveč le, da nam priskrbi moralne napotke ter orodje za vrednotenje in pravilno rabo teh napotkov.<sup>15</sup>

Hursthouseova torej zaključuje, da nam etika vrlin omogoča ravnanje v skladu z moralnimi napotki, če le poznamo seznam vrlin in posedujemo potrebno mero praktične modrosti, ki nam omogoča primerno aplikacijo teh napotkov. V situaciji, kjer se moramo odločiti med moralno pravilnim in moralno napačnim ravnanjem, nam bodo takšni napotki v pomoč: če lahko sklepamo, kako bi v danih okoliščinah ravnala krepostna oseba (bi pomagala, ubijala, kradla, lagala?), potem vemo, kako moramo ravnati sami. Težave nastopijo, ko pravilna izbira ni očitna in smo postavljeni pred čisto pravo moralno dilemo, kakršne se med drugim pogosto pojavljajo tudi na področjih bioetike in medicinske etike in ki Hursthouseovo še posebej zanimajo. Med takšne dileme spada, na primer, vprašanje evtanazije, ki nas postavlja pred izbiro med ubojem in dopuščanjem neizmernih bolečin; nadalje se morajo zdravniki pogosto odločati med prikrievanjem dejstev o hudih obolenjih in povzročanjem duševnega trpljenja, ki ga lahko povzroči razkritje diagnoze; nenačrtovana nosečnost lahko žensko postavi pred izbiro med abortusom in ogrožanjem lastnega zdravja. Kaj torej storiti, ko smo soočeni s situacijo, v kateri se nam nobena od opcij ne zdi očitno pravilna (ali očitno nepravilna)? V nekaterih primerih je lahko dilema zgolj navidezna in se nam zdi nerešljiva le zaradi nepoznavanja dejstev ali pomanjkanja praktične modrosti, medtem ko so določene dileme lahko dejansko nerešljive, če nas silijo v izbiro med dejanji, ki so moralno pravilna ali nepravilna do enake mere. Etika vrlin se od večine (čeprav ne vseh) moralnih teorij razlikuje v tem, da dopušča obstoj nerešljivih moralnih dilem, pa tudi v tem, da pri nekaterih mučnih moralnih dilemah označi pravilna dejanja za »moralno sporna«. Oglejmo si delitev in analizo različnih moralnih dilem, kot jih razume Hursthouseva.

14 Hursthouse 1999 (op. 9), 39–42.

15 Hursthouse 1999 (op. 9), 40.

### 3 MORALNE DILEME: REŠLJIVE IN NEREŠLJIVE, MUČNE IN TRAGIČNE

Situacije, v katerih se mora posameznik odločiti med dvema dejanjema, od katerih vsako predstavlja kršitev določenega moralnega načela, so od nekdaj predstavljale resen problem za katerokoli moralno teorijo. Tipičen primer takšne dileme je denimo zagata, pred katero nas postavi Kantov morilec, ki sprašuje, kje se skriva njegova žrtev: vprašani se mora odločiti med kršenjem prepovedi laganja (saj ve, kje se žrtev skriva) in kršenjem prepovedi pomoči pri umoru. Večina moralnih teorij vztraja v prepričanju, da so takšne dileme nerešljive le na videz, in da obstaja en sam pravilen odgovor na vprašanje, kaj moramo storiti, ko se znajdemo v takšnem položaju: Kant nas domnevno torej sooči s situacijo, kjer pravilen odgovor sicer morda ni očiten, vendar to še zdaleč ne pomeni, da tudi ne obstaja. Nasprotno pa Hursthousova vztraja, da so nekatere dileme dejansko nerešljive; še več, avtorica trdi, da celo nekatere rešljive dileme lahko zahtevajo od nas dejanje, ki je moralno sporno, četudi je v danih okoliščinah pravilno. Kantov primer je po njenem mnenju zlahka rešljiv: seveda moramo lagati, če je to edini način, da rešimo življenje nedolžne osebe. A to še ne pomeni, da nismo naredili prav ničesar moralno spornega, pravi Hursthousova: če je resnicoljubnost ena od vrlin, ki jih mora posedovati krepostna oseba, potem so dolžnosti, ki izhajajo iz te vrline, kršene z vsako izrečeno lažjo – celo v okoliščinah, ko je laž pravilno dejanje.

Takšna rešitev je na prvi pogled videti nenavadna: če moralna teorija od nas zahteva, da v dani situaciji storimo dejanje *x*, kako lahko ista teorija trdi, da je dejanje *x* moralno sporno? Dileme, kjer mora oseba izbrati med dvema moralno spornima dejanjema, po mnenju Hursthouseve zahtevajo, da oseba po opravljenem (pravilnem) dejanju občuti iskreno obžalovanje, skladno z okoliščinami, ter ponudi potrebno povračilo ali nadomestilo; takšne dileme Hursthousova označi za »mučne dileme«. Tovrstne dileme, četudi so rešljive, zahtevajo od človeka dve stvari: najprej se mora odločiti, kako bo ravnal (torej, katero od možnih ravnanj je v danem kontekstu pravilno), hkrati pa mora čutiti določeno mero obžalovanja, kesa, tudi krivde – to Hursthousova imenuje »moralni preostanek« (angl. *remainder* ali *residue*). V praksi to pomeni, da mora oseba, ki je lagala morilcu, namesto golega ponosa, ker je ravnala pravilno, čutiti tudi določeno mero obžalovanja, ker je bila prisiljena lagati, torej ravnati v nasprotju z določeno vrline. Tovrstno obžalovanje se seveda bistveno razlikuje od tistega, ki ga moramo čutiti, kadar smo dejansko ravnali napačno in bi bili morali ravnati drugače, kot smo. Vendar Hursthousova vztraja, da za pravilno dejanje v Kantovem primeru ni dovolj, če se enostavno zlažemo, temveč se moramo morilcu zlagati in hkrati čutiti obžalovanje, ker smo lagali: šele v tem primeru smo resnično ravnali moralno pravilno. Hursthousova meni, da na ta način prepričljivo utemelji zmožnost etike vrlin



za praktično usmerjanje in vrednotenje ravnanja v mučnih moralnih dilemah: pove nam ne le, naj »naredimo x«, temveč nam v primeru dilem, ki zahtevajo moralno sporno dejanje, pove tudi: »naredi x, vendar le po dolgem in temeljitem premisleku ter upoštevanju možnih alternativ, pri tem pa občuti primerno obžalovanje«. <sup>16</sup>

Vendar pa Hursthousova, kot že rečeno, priznava tudi, da so nekatere dileme enostavno nerešljive, saj je v nekaterih situacijah možno, da je pravih dejanj več, in da so le-ta pravilna do popolnoma enake mere. Nekatere takšne dileme sicer niso nujno mučne in ne zahtevajo moralnega preostanka: če se poskušam odločiti, kateri človekoljubni organizaciji naj nakažem določen znesek denarja, in če je količina dobrega, ki ga bo vsaka od teh organizacij naredila s tem denarjem, enaka, potem sem dejansko soočena z moralno dilemo, ki je, strogo gledano, *nerešljiva*, saj ima več »pravih« rešitev: kateri koli od teh organizacij bom darovala denar, bom ravnala moralno pravilno, zato mi etika vrlin ne more svetovati, katero možnost naj izberem. Ker pa so takšne situacije v praksi tako zlahka razrešene in ne zahtevajo nikakršnega obžalovanja, jih navadno sploh ne dojemamo kot nerešljive moralne dileme. Drugače pa je seveda v situacijah, kjer moramo izbrati med dvema dejanjema, ki sta enako moralno *sporni*; tovrstne nerešljive dileme so pogosto mučne, če pa možne alternative v takšnih primerih zahtevajo dejanja, ki hudo kršijo temeljna moralna načela in so v diametralnem nasprotju z vrlinami ter zato zahtevajo veliko moralnega preostanka, lahko govorimo tudi o tragičnih moralnih dilemah.

Hursthousova vodilnim moralnim teorijam očita, da za vsako ceno skušajo razrešiti dozdevno nerešljive moralne dileme, ter vztrajajo, da imajo vse dileme, naj so videti še tako mučne in tragične, eno samo pravilno rešitev – in če človek naredi, kar je prav, potem je nesmiselno od njega pričakovati obžalovanje ali kes. <sup>17</sup> Pa je res tako? V literaturi kot protiprimer temu prepričanju pogosto srečamo situacijo iz filma *Sofijina odločitev*, <sup>18</sup> v katerem se mora protagonistka odločiti, katerega od svojih dveh otrok bo prepustila smrti – če odločitve ne sprejme, bo stražnik v koncentracijskem taborišču umoril oba. Kot kaže ta primer, mora oseba, postavljena v situacijo nerešljive, tragične moralne dileme, sprejeti odločitev: ne more si privoščiti, da ne bi storila ničesar, saj lahko to situacijo še poslabša, oz. je takšno »ne-dejanje« lahko moralno bolj sporno in nesprejemlji-

<sup>16</sup> Hursthouse 1999 (op. 9) 48.

<sup>17</sup> Priznati je potrebno, da Hursthousova pri tem spregleda nekatere deontologe, ki dopuščajo in se trudijo osmisliti neko vrsto moralnega preostanka. Vendar pa je potrebno tudi pripomniti, da sama namera vzpostaviti smiselni koncept moralnega preostanka še ne pomeni, da avtorjem pri tem tudi uspe. Poskusi Christine Korsgaard, da bi pri Kantu našla mesto za moralni preostanek, so bili tarča mnogih kritik; dejstvo, da moralni preostanek dopuščajo nekateri *deontologi*, namreč še ne dokazuje, da ga dopušča tudi *deontologija*.

<sup>18</sup> *Sophie's Choice*, režiser Alan J. Pakula, 1982.



vo kot sta dejanji, med katerima mora oseba izbrati.<sup>19</sup> Vsekakor je torej videti, da Sofija mora sprejeti odločitev in enega od otrok prepustiti gotovi smrti: toda ali to pomeni, da dilema ni nerešljiva ali celo tragična? Moralne teorije, ki ne priznavajo obstoja nerešljivih dilem, bi morale priti do takšnega zaključka: ker bi Sofija ravnala pravilno s tem, ko bi rešila življenje enega od otrok tako da bi izbrala smrt drugega, je nesmiselno od nje pričakovati obžalovanje ali kakšno drugo obliko moralnega preostanka. Hursthousova vztraja, da je tak zaključek nesprejemljiv: mati, ki bi po takšni odločitvi le zmignila z rameni, češ, »ravnala sem pravilno«, zbuja odpor: njeno ravnanje je moralno nesprejemljivo.

Hursthousova vztraja, da je ideja moralnega preostanka ena močnejših značilnosti etike vrlin, saj nas oskrbi s konceptom, ki ga vodilne moralne teorije domnevno ne morejo ali nočejo utemeljiti: koncept, ki osmisli intuicijo, da nas pravilno ravnanje ne odveže nujno občutkov krivde ali obžalovanja. Na podlagi vsega navedenega Hursthousova zaključuje, da nam etika vrlin navzlic kritikam dejansko nudi praktične napotke za ravnanje, še posebej, ko gre za mučne, a rešljive dileme, ki so med drugim zelo pogoste na področju bioetike in medicinske etike. V primeru tovrstnih dilem (abortus, evtanazija itd.) nam etika vrlin svetuje tako v zvezi s pravilnim ravnanjem kot tudi glede pravišnje mere moralnega preostanka, torej obžalovanja in možnega povračila; pogledjmo, če je ta trditev Hursthousove prepričljiva.

#### 4 ABORTUS V LUČI ETIKE VRLIN

Argumenti o moralni sprejemljivosti abortusa se skoraj brez izjeme sklicujejo ali na status zarodka ali na pravico ženske do odločanja o lastnem telesu. Pravzaprav je v debatah o abortusu že od vsega začetka prevladovalo prepričanje, da je moralna sprejemljivost abortusa v celoti odvisna od tega, ali je zarodek človeška oseba ali ne; šele Judith Jarvis Thomson je leta 1971 v zdaj že znamenitem članku »A Defense of Abortion« opozorila, da je pravica žensk do abortusa lahko upravičena tudi ob domnevi, da je zarodek oseba, z vsemi pravicami, ki takšnemu bitju pritičejo.<sup>20</sup> Kakorkoli nesprejemljiv se morda zdi zaključek Thomsonove, pa je argument Hursthousove po mnenju nekaterih še radikalnejši: Hursthousova namreč trdi, da je moralna sprejemljivost abortusa neodvisna tako od statusa zarodka kot od pravice žensk do prekinitve nosečnosti.<sup>21</sup> Kot pravi Hursthousova, lahko namreč tudi pri uveljavljanju svojih pravic

19 Takšen zaključek ni nujno posledica konsekvencialističnega pristopa k etičnim normam. Da je Sofijina moralna dolžnost rešiti življenje vsaj enega od obeh otrok, je moč utemeljiti tudi z deontološkega vidika, kakor seveda tudi s stališča etike vrlin.

20 Judith Jarvis Thomson, A Defense of Abortion, *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971) 1, 47–66.

21 Rosalind Hursthouse, Virtue Theory and Abortion, v Roger Crisp, Michael Slote (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford University Press, 1997, 217–238. Izvirna objava: *Philosophy and Public Affairs* (1991) 20, 223–246.

ravnamo v nasprotju z vrlinami, torej drugače, kot bi ravnal kreposten človek; tudi če se torej strinjamo, da ima ženska neizpodbitno in absolutno pravico do abortusa, lahko hkrati trdimo, da je v določenih primerih abortus moralno sporen, odločitev zanj pa napačna.

Za Hursthousova je torej osrednje vprašanje, če je prekinitev nosečnosti v konkretni situaciji v skladu ali v nasprotju z vrlinami. Hursthousova poudarja, da je upravičenost abortusa odvisna od konteksta: pomembne so tako zunanje okoliščine kakor tudi osebni razlogi in motivi posameznice, ki se za abortus odloča. Dejstvo je, da ima lahko nosečnica moralno nesprejemljive razloge za prekinitev nosečnosti: če hoče ženska splaviti zato, ker se noče odpovedati zabavam, želi ohraniti lepo postavo, ali pa le hoče potomca drugega spola, ima do tega seveda vso pravico, vendar pa takšna oseba po mnenju Hursthousove zamuja pomembne stvari v življenju, ne izkazuje primernega spoštovanja do človeškega življenja, njeno razumevanje pomena materinstva je plehko, najverjetneje pa je tudi prikrajšana za »srečnost« (*eudaimonia*), kot jo je pojmoval Aristotel.

Starševstvo, materinstvo in nosečnost imajo intrinzično vrednost ..., ki je sestavni del srečnega življenja oz. blagostanja. Če to drži, potem ženska, ki se v danem trenutku odloči, da ne bo mati (ali nikoli, ali ponovno, ali le tokrat), z odločitvijo za abortus lahko izkaže zgrešeno pojmovanje človeškega življenja – pojmovanje, ki je ali otročje, ali materialistično, ali kratkovidno, ali plehko.<sup>22</sup>

Ostrim besedam navkljub pa se Hursthousova zaveda, da se večina žensk za abortus ne odloči zlahka ter da ta odločitev pogosto ne temelji na sebičnih razlogih: navsezadnje bi se tudi krepostna oseba lahko znašla v situaciji, kjer je abortus sprejemljiva, morda celo pravilna, izbira. Hursthousova predstavi nekaj takšnih primerov žensk, katerih odločitev za abortus je moralno sprejemljiva: ženske, katerih zdravje je zaradi nosečnosti ogroženo; takšne, ki opravljajo fizično zelo zahtevno delo; ženske, ki imajo že mnogo otrok, za katere morajo skrbeti.<sup>23</sup> Odločitev za abortus v takšnih primerih zagotovo ni rezultat pomanjkljivega spoštovanja človeškega življenja, niti ni v nasprotju z vrlinami; to je morda še najbolj očitno pri ženskah, katerih nosečnost je posledica posilstva, ali pa pri nosečih najstnicah, katerih nabor življenjskih možnosti bi se močno zožil, če bi se odločile za otroka.

Še več, pravi Hursthousova: v nekaterih primerih je lahko odločitev za splav dejanje, ki ga vrline zapovedujejo. Hursthousova našteje nekaj takšnih primerov: ženska, ki ima že nekaj otrok in se boji, da bi še en otrok vplival na njeno sposobnost, da bi bila vsem dobra mati; ženska, ki se zaradi svoje starosti že pripravlja na to, da bo kmalu babica; ženska, katere življenje je že zapolnjeno

<sup>22</sup> Hursthouse 1997 (op. 21), 233.

<sup>23</sup> Hursthouse 1997 (op. 21), 232.

z množico drugih pomembnih dejavnosti, ki niso združljive z materinstvom. Hursthousova odločitve za abortus v takšnih primerih označi za moralno pravilne, vendar le v primeru, da jih spremlja določena mera obžalovanja ali krivde – torej moralnega preostanka. Izguba zarodka ni nikoli nekaj trivialnega, zato morajo našo odločitev za zavestno in namerno končanje njegovega življenja vedno spremljati občutki, ki temeljijo na zavedanju tega dejstva. Iz vsega sledi, da je po mnenju Hursthousove odločitev za abortus lahko v določenih primerih pravilna odločitev, torej takšna, kot bi jo izbrala krepostna oseba. Vendar pa nam poznavanje tega dejstva še ne pomaga pri odločitvi v konkretni situaciji: za zdaj vemo le to, da je odločitev za abortus včasih moralno pravilna odločitev, ne pa tudi, *kdaj*, torej v katerih primerih, je pravilna in kdaj napačna. Ker pa Hursthousova trdi, da nam etika vrlin dejansko lahko pomaga pri odločitvah o pravilnem ravnanju, pogledjmo, kako uporabna je v konkretnih primerih.

## 5 ABORTUS KOT PRIMER MUČNE MORALNE DILEME

Čeprav Hursthousova v članku *Virtue Theory and Abortion* odločitev v zvezi z abortusom ne poveže s svojimi razpravami o moralnih dilemah, mora biti dokaj očitno, da proces odločanja v takšnih okoliščinah navadno predstavlja mučno moralno dilemo. Zakaj? V prvi vrsti je jasno, da gre za *dilemo* – posameznica se poskuša odločiti med dvema dejanjema, torej med prekinitvijo ali nadaljevanjem nosečnosti. Nadalje je dilema očitno *mučna*, saj posameznica tehta svoje možnosti izbire v prid izvršitvi enega ali drugega moralno slabega ali spornega dejanja; kot pravi Hursthousova: »kadar je izveden abortus, je bila verjetno povzročena določena mera moralnega zla<sup>24</sup> zaradi tega, ker je (človeško) življenje običajno dobro in zato (človeška) smrt običajno nekaj zlega«. <sup>25</sup>

Na tej točki je potrebno poudariti, da moralna dilema ni mučna enostavno zato, ker ena od možnih alternativ predstavlja moralno sporno dejanje. Za mučne dileme namreč veljajo situacije, kjer je posameznik prisiljen izbrati med *dvema* moralno spornima ali slabima dejanjema; če mora, nasprotno, izbirati med dvema dejanjema, od katerih je eno moralno sporno, drugo pa ne, potem situacija jasno ne bi smela predstavljati nikakršnega problema – če se mora posameznik odločati med moralno dobrim in moralno slabim (oz. spornim) dejanjem, je pravilna odločitev več kot očitna, moralna dilema pa izgine. V praksi to pomeni, da če se ženska poskuša odločiti med abortusom, ki je neko moralno zlo, medtem ko njena odločitev, da bo otroka obdržala, na drugi strani ne bi povzročila nič zlega (in bi verjetno proizvedla nekaj dobrega), potem ne bi

24 Izraz »moralno zlo« morda zveni premočno, vendar gre za koncept, ki ga v tem kontekstu uporablja Hursthousova sama: namreč »*moral evil*«.

25 Hursthouse 1997 (op. 21), 234. Glej tudi Mary Anne Warren, On the Moral and Legal Status of Abortion, *Monist* 57 (1973) 1, 43–61.

smelo biti nobene zadrege glede postopka ravnanja. Moralna teorija, po kateri bi bil abortus v takšni situaciji sprejemljiv, bi bila zares čudaška – svetovati posamezniku, naj izvrši moralno slabo dejanje namesto dobrega (ali vsaj nevtralnega), bi bilo brez dvoma absurdno. Vprašanje, ki se mu bomo posvetili v nadaljevanju, pa je, če se etika vrlin temu absurdnemu zaključku dejansko tudi uspe izogniti.

Etika vrlin, kot jo razume Hursthouseova, torej smatra abortus za moralno sprejemljiv (ali celo priporočljiv) le v situacijah, kjer oba možna postopka ravnanja, torej odločitev za in odločitev proti abortusu, predstavljata moralno slabo ali sporno dejanje. Dileme v zvezi z abortusom, ki so za etiko vrlin najbolj zanimive, so torej tiste, v katerih se krepostna oseba znajde v stanju nosečnosti proti svoji volji (ali vsaj nenačrtovano) in je nato soočena z izbiro med dvema dejanjema, ki obe predstavljata neko moralno zlo. Ugotovili smo že, da je izvedba abortusa *prima facie* moralno sporno dejanje (saj povzroči neko moralno zlo), torej se je potrebno vprašati, kako sporna mora biti druga možnost, da bi bil abortus v konkretni situaciji moralno dopusten. V skladu z definicijo rešljivih in nerešljivih dilem, kot jo je vzpostavila Hursthouseova, mora biti za dopustnost abortusa v konkretnem primeru odločitev obdržati otroka moralno gledano slabša ali vsaj enako slaba kot odločitev za prekinitev nosečnosti: v prvem primeru bi bili soočeni z rešljivo dilemo (v prid abortusu), v drugem pa z nerešljivo dilemo, kjer bi bila odločitev za abortus dopustna, ne pa tudi edina pravilna.

Hursthouseova predstavi kar nekaj primerov žensk, katerih odločitev za abortus se ji zdi moralno pravilna oz. v skladu s standardi etike vrlin; oglejmo si nekatere od teh primerov podrobneje. Hursthouseova trdi, da ženska (recimo ji Ana), ki že ima več otrok in jo skrbi, da bi dodaten otrok resno vplival na njeno zmožnost biti dobra mati svojim že obstoječim otrokom, ne kaže nujno pomanjkanja vrlin oz. z njimi skladnih osebnostnih lastnosti. Nadalje so lahko njeni razlogi za abortus v takem primeru zares krepostni in celo občudovanja vredni: Ana se zaveda dejstva, da lahko potrebno materinsko skrb in ljubezen izkazuje le določenemu številu otrok, ter da bi njena družina trpela zaradi pomanjkanja zadovoljitve tako materialnih kot čustvenih potreb, če bi se jim pridružil še en član. Njeni razlogi za abortus so tako vse prej kot sebični ali lahko-miselni: Ana dolgo in temeljito preudarja svojo odločitev, upošteva tako svoje kot tudi blagostanje drugih ljudi, ter čuti primerno obžalovanje ali drugo obliko moralnega preostanka, ko se končno odloči za abortus.

Toda ali je zato njena odločitev moralno *pravilna*? Hursthouseova vseka-kor misli, da je – toda oglejmo si situacijo še z vidika moralnih dilem, kot jih Hursthouseova definira na drugem mestu.<sup>26</sup> Če naj se Anina odločitev za abortus šteje za moralno pravilno, potem mora vsaka od preostalih alternativ povzročiti

<sup>26</sup> Hursthouse 1999 (op. 9), 43–87.

enako ali več moralnega zla. Edina neposredna alternativa odločitvi za abortus je, seveda, odločitev proti abortusu, torej obdržati otroka; Ana bi se v nasprotnem primeru lahko odločila, da bo kljub vsemu poskusila in obdržala otroka ter se trudila, da bi se nekako prebila skozi življenje. To bi najverjetneje povzročilo, da bi njeno družino pestile različne težave, zaznamovalo njene otroke z nesrečnim otroštvom, ter imelo številne druge negativne posledice za vse člane družine, vključno z novorojenčkom. Toda ali bi to naredilo njeno odločitev za moralno *napačno*? Odgovor na to vprašanje lahko nekoliko osvetlimo tako, da si predstavljamo situacijo, v kateri neka druga ženska v popolnoma enakih okoliščinah kot Ana zanosi *namerno*. Zdi se, da bi morali njeno odločitev za še enega otroka glede na okoliščine označiti za lahkomišelnost in neodgovorno; takšna odločitev bi bila moralno sporna oz. napačna. To dokazuje, da je Ana (katere nosečnost je nenamerna in nezaželena) zares postavljena pred mučno moralno dilemo: oba postopka ravnanja, med katerima mora izbirati, sta moralno problematična v določenem obsegu – ne v smislu, da bi Ana z odločitvijo za katerokoli od obeh opcij postala moralno slaba oseba, temveč v smislu, da bo imela katerakoli izmed njenih odločitev določene moralno slabe posledice.

Kot že rečeno: za to, da bi bila odločitev za prekinitve nosečnosti v tem primeru moralno pravilno dejanje, seveda ni dovolj, da je tudi druga možnost moralno slabo dejanje – biti mora vsaj *enako* slabo, ali *slabše*, kot izbrano dejanje. Toda ali je v Anini situaciji temu res tako? Si ne moremo zamisliti zares krepostne ženske, ki bi se, namesto da bi se v takšnih okoliščinah odločila za abortus, odločila obdržati otroka in storila vse potrebno, da bi njena odločitev v čim manjši meri vplivala na blagostanje njene družine? Recimo, da dolgo in temeljito razmišlja o svoji dilemi in se ob tem zaveda, da bi odločitev obdržati otroka zagotovo imela nekaj hudih posledic za njeno družino, vendar pa smatra končanje življenja svojega nerojenega otroka za enako slabo, ali celo slabše ravnanje. Odloči se, da je voljna sprejeti breme ter razložiti svojim otrokom, da bo nov družinski član sicer v določenih pogledih otežil njihovo življenje, vendar ga bo na druge načine tudi izboljšal; prisotnost nove osebe med njimi bo tudi razlog za radost, čeprav se bodo morali vsi čemu odpovedati. Čeprav se ta ženska torej ne bi nikoli namerno odločila za ponovno nosečnost, pa čuti, da bi bila odločitev za abortus v njenih očeh slabša kot odločitev, da bo otroka donosila in obdržala, zato izbere slednjo možnost. Vprašanje je, če bi jo Hursthousova obsodila kot izprijeno in lahkomišelnost; najverjetnejši odgovor je, da je ne bi, ter da lahko pridemo do enakega sklepa tudi, ko preudarjamo druge primere, v katerih se abortus Hursthousovi zdi dopustno ali celo pravilno dejanje. Vse kaže, da ne bi bila nasprotna odločitev, torej odločitev obdržati otroka, moralno nič slabša od odločitve za abortus.

Za ilustracijo si oglejmo še en primer, kjer je po mnenju Hursthousove odločitev za abortus lahko pravilno dejanje: »ženska, ki je bila dobra mati in se

bliža starosti, pri kateri se lahko veseli, da bo postala dobra babica«.27 Ta ženska je zanosila zaradi spodletele, čeprav sicer zelo zanesljive oblike kontracepcije – torej ne po lastni krivdi. Njeni otroci so že odrasli in načrtujejo lastne družine, medtem ko sta skupaj z možem že začela živeti življenje, kjer ni prostora za skrb za otroke: imata svoje konjičke, veliko potujeta in uživata na načine, ki si jih prej zaradi družinskih obveznosti nista mogla privoščiti; verjetno ni potrebna dodatna razlaga, kakšne posledice bi jima prinesel nenaden prihod novega otroka. Še en razlog, ki ga ima ta ženska za razmišljanje o abortusu, je dejstvo, da bo v letih, ko jo bo ta otrok morda najbolj potreboval, že ostarela in zato ne bo mogla nuditi pomoči in podpore, ki jo bo otrok potreboval. Končno se po dolgotrajnem, temeljitnem in mučnem razmišljanju odloči, da bo najbolje, če nosečnost prekine, in kot pravi Hursthouseova, ji res ne moremo očitati, da je njeno dejanje moralno nesprejemljivo. Toda zdaj si zamislimo, da ženska sprejme drugačno odločitev – medtem ko se zaveda, da bi odločitev obdržati otroka imela vse zgoraj omenjene slabe posledice, se namesto tega odloči, da nosečnosti ne bo prekinila in bo otroka oddala v posvojitev. Ker ne hodi več v službo, njena nosečnost ne bo v večji meri ovirala njenega načina življenja; nadalje se bo izognila moralno spornemu dejanju končanja človeškega življenja, istočasno pa bo osrečila nek mladi par, ki ne more imeti lastnih otrok. Z drugimi besedami, njena odločitev ne bo povzročila prav nič slabega, medtem ko bo močno izboljšala življenje vsaj treh ljudi.

Če se torej mora posameznik odločiti med dvema dejanjema, izmed katerih je eno moralno slabo (ker povzroči določeno količino zla), drugo pa očitno dobro, le kako je potem lahko prvo dejanje moralno pravilno? Takšno situacijo bi le stežka označili za resnično moralno dilemo – a Hursthouseova vendarle trdi, da bi bilo lahko prvo dejanje moralno pravilno, kadar ga spremlja ustrezen moralni preostanek. Res je, da mnogi med nami ne bi očitali ženskam, ki bi se odločile za abortus v takšnih okoliščinah, temveč bi razumeli razloge, ki jih imajo za svoja dejanja, in sočustvovali z njihovim obžalovanjem. Videti je, da tudi vsi drugi primeri sprejemljivih odločitev za abortus, ki nam jih predstavi Hursthouseova, vodijo do istega sklepa: čeravno se odločitev za izvedbo abortusa v kateremkoli izmed teh primerov zdi pravilna, si prav tako lahko predstavljamo, da bi krepostna oseba izbrala drugo možnost: obdržati otroka.

Če vse te pomisleke združimo z razumevanjem moralnih dilem z vidika etike vrlin, potem je videti, da imamo v večini primerov moralno dopustnega abortusa pravzaprav opravka z *neresljivimi* moralnimi dilemami – torej situacijami, kjer bi se krepostna oseba enako lahko odločila za eno ali za drugo izmed dveh možnih ravnanj. Hursthouseova namreč pravi, da je abortus v takšnih situacijah lahko moralno pravilno dejanje (seveda ob prisotnosti primerne moralnega preostanka), toda prav gotovo sklepamo pravilno, če domnevamo, da

27 Hursthouse 1997 (op. 21), 233.



Hursthousova ne bi nasprotovala, če bi se ženske v teh primerih odločile otroka obdržati. In če lahko domnevamo, da bi krepostna oseba v takšnih situacijah lahko izbrala katerokoli izmed obeh možnih dejanj, potem smo soočeni z neresljivo moralno dilemo, v kateri nam etika vrlin ne pomaga prav veliko.

## 6 SKLEP: ETIKA VRLIN IN NEKATERA VPRAŠANJA BIOETIKE

Poglavitni cilj Hursthouseve je pokazati, da etika vrlin nudi konkretne napotke za moralno ravnanje, in avtorica vztraja, da je ta cilj dosežen. Vendar kritična analiza njenih argumentov zbuja skrb, da etika vrlin nudi le smernice za *razmišljanje* o dilemah, ne pa tudi za *ravnanje* – še posebej, ko se mora posameznik odločati med dvema ali več moralno spornimi dejanji. Toda ne glede na to, kako nemočna se etika vrlin morda zdi na tej točki, je bilo do sedaj pokazano predvsem, da ni posebej uporabna, kadar gre za usmerjanje moralno pravilnega ravnanja, vendar pa iz tega še ne izhaja, da je neuporabna tudi, ko gre za usmerjanje moralnega preudarjanja. Za etiko vrlin je bistvenega pomena, da posameznik dojame, da je postavljen pred mučno dilemo, ter da odločitev o moralno pravilnem ravnanju ni ne enostavna ne popolnoma moralno neproblematična. V primeru mučne dileme se posameznik po dolgotrajnem, temeljitem in bolečem premišljanju zave, da bo proizvedel neko moralno zlo ne glede na to, katero opcijo izbere, ter mora zato občutiti ustrezna čustva ter storiti ustrezna dejanja, kljub dejstvu, da je sprejel pravilno moralno odločitev. Vsekakor se zdi, da je to pravi pristop k posameznikovemu odnosu do moralno mučnih dilem, in zdi se, da je etika vrlin ena izmed redkih teorij (čeprav ne nujno edina), ki prepoznajo pravi pomen moralnega preostanka za sicer moralno pravilno ravnanje.

V zvezi s tem je potrebno poudariti tudi prispevek etike vrlin k razreševanju etičnih dilem na področjih medicine in modernih biotehnologij.<sup>28</sup> Pri vprašanjih, ki se tičejo evtanazije in samomora z zdravniško pomočjo, se lažje lotimo odločanja o pravilnem ravnanju, če se zavedamo, da bo katerakoli od možnih alternativ povzročila nekaj moralnega zla ter da je zato primerno občutiti ustrezen moralni preostanek.<sup>29</sup> Pri raziskavah na izvornih celicah se pojavljajo nekatera vprašanja, ki so deloma podobna tistim pri odločitvi za abortus, in tudi

28 Glej Justin Oakley, A Virtue Ethics Approach, v Helga Kuhse in Peter Singer (ur.), *A Companion to Bioethics*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2004, 86–97; Edmund D. Pellegrino, David C. Thomasma, *The Virtues in Medical Practice*, New York, Oxford University Press, 1993; James F. Drane, *Becoming a Good Doctor: The Place of Virtue and Character in Medical Ethics*, Kansas City, Sheed & Ward, 1995. Za razprave o zakonskih ureditvah v zvezi z evtanazijo in abortusom glej Andraž Teršek (ur.), *Dignitas št. 10 – Tematska številka o pravnih vprašanjih začetka in konca življenja*, Ljubljana, Nova revija, 2001.

29 Glej Philippa Foot, Euthanasia, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977) 2, 85–112.



pri takšnem odločanju je primeren nek moralni preostanek, čeprav morda do manjše mere kot pri prekinitvi nosečnosti. Nadalje se morajo zdravniki pogosto odločati, ali bodo bolniku zamolčali resnico o njegovem stanju, ali pa mu bodo z razkritjem informacij povzročili določeno mero duševnega trpljenja.<sup>30</sup> Medtem ko bi kantovska deontologija zahtevala brezkompromisno resnicoljubnost, bi utilitarist odločal na podlagi tega, katera od alternativ bo povzročila več zla; toda v obeh primerih bi posamezniku ostal občutek, da je s svojo odločitvijo povzročil neko mero moralnega zla, in etika vrlin je morda edina moralna teorija, ki to intuicijo uspešno osmisli in ji dodeli svoje mesto znotraj svojega pristopa k moralnim dilemam.<sup>31</sup> Četudi nam etika vrlin torej morda ne nudi neposrednih napotkov o pravilnem ravnanju, njen doprinos k okrepljenemu pomenu posameznikovega doživljanja moralnih odločitev nikakor ni zanemarljiv.

### Predstavitev avtorice

*Tea Logar je julija 2009 doktorirala iz filozofije na univerzi Georgetown v Washingtonu D.C. V doktorski nalogi z naslovom Exploitation in Personal Relationships: From Consenting to Caring je analizirala koncept izkoriščanja v osebnih odnosih, ki ga še naprej raziskuje v znanstvenih člankih in nastajajoči znanstveni monografiji. Sedaj živi v Ljubljani, zaposlena pa je na Primorskem inštitutu za naravoslovje in tehnologijo Univerze na Primorskem, kjer raziskuje različne teme iz bioetike, nevroetike, ter etiške teme, povezane s spolom.*

30 Glej Roger Higgs, On Telling Patients the Truth, v Michael Lockwood (ur.), *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 186–202; Robert Weir, Truth-telling in Medicine, *Perspectives in Biology and Medicine* (1980) 24, 95–112.

31 Glej Edmund D. Pellegrino, Professing Medicine, Virtue Based Ethics, and the Retrieval of Professionalism, v Rebecca L. Walker, P. J. Ivanhoe (ur.), *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 61–86.