

**ETIČKI DISKURSI SOCIJALNOG RADA:  
IZMEĐU PROFESIONALNE ETIKE I ETIKE U  
PROFESIONALNOM ŽIVOTU**

**ETHICAL DISCOURSES IN SOCIAL WORK: BETWEEN THE  
PROFESSIONAL ETHICS AND ETHICS IN PROFESSIONAL LIFE**

***Sažetak***

*Imajući u vidu činjenicu da su socijalni rad i njegovi klasični etički diskursi rezultat moderne, postavlja se pitanje: da li je moguće razviti alternativnu ideju racionalnosti za eru u kojoj moderna pravila organizacije individualnog života i profesionalnog djelovanja ne važe? Pomjerajući granice razumijevanja etičkog unutar profesionalnog, S. Banks (2006, 2008, 2009, 2010) promovira odmak od profesionalne etike socijalnog rada ka etici u svakodnevnom životu. Cilj ovoga rada jeste istražiti teorijsko-aplikativnu potentnost etike vrline i etike brige kao alternativnih moralnih teorija za razvoj pristupa etike u svakodnevnom životu. Rad započinje raspravom o važnosti i značenju etike i etičkim pitanja u socijalnom radu, uz prikaz ključnih postavki tradicionalnih etičkih pristupa, deontologije i konsekvencionalizma, te obilježja Banksinog koncepta etike u svakodnevnom životu. U drugom dijelu rada, selektivnim pozivom na antičkog utemeljitelja etike vrline Aristotela i jednog od najznačajnijih savremenih teoretičara vrline Alasdaira MacIntyre, elaborirani su ključni elementi etike vrline kao moralne teorije fokusirane na pojedinca. Etika brige predstavljena je u trećem dijelu rada. Četvrti dio rada razmatra potencijalne tačke intersekcije između socijalnog rada kao profesionalne aktivnosti i navedenih etičkih teorija, pokazujući na koji je način moguće koristiti etiku vrline i etiku brige kao politički i etički okvir u adresiranju izazova koje nastaju u susretu između pluralističkog okvira današnje ljudske egzistencije i socijalnog rada.*

***Ključne riječi:*** *socijalni rad, etika u svakodnevnom životu, deontologija, utilitarizam, etika vrline, etika brige*

## **Summary**

*Given the fact that social work and its classic ethical discourses are the result of modernity, the question is whether it is possible to develop an alternative idea of rationality in the era in which modern rules for the organizing individual life and professional activities do not apply? By moving the boundaries of ethical understanding in the professional, S. Banks (2006, 2008, 2009, 2010) promotes detachment of social work professional ethics towards everyday life ethics. The aim of the paper is to explore the theoretical and applicative potency of virtue ethics and the ethics of care as alternative moral theories for the development of everyday life ethics approach.*

*The paper starts with a discussion about the importance of ethics and ethical issues in social work with the presentation of the key settings of traditional ethical approach, ethics and konsekvencionalism and features Banks' concept of everyday life ethics. In the second part, a selective reference to the ancient founders of virtue ethics of Aristotle and one of the most important contemporary virtues theorist Alasdair McIntyre elaborates the key elements of the virtue ethics as a moral theory focused on the individual. The ethics of concern is presented in the third section. The fourth part discusses the potential points of intersection between social work as a professional activity and the aforementioned ethical theory, showing that it is possible to use the ethics of virtue and ethics of care as a political and ethical framework to address the challenges that arise in the encounter between today's pluralistic framework of human existence and social work.*

**Keywords:** *social work, ethics in everyday life, deontology, utilitarianism, virtue ethics, ethics of concerns*

## **1. Uvod**

Uzmemo li kao istinitu Heideggerovu tvrdnju kako svako doba ima jednu i samo jednu temu za promišljanje (Irigaray, 1984), onda bismo, oslanjajući se na njemačkog filozofa Ernesta Tugendhata, mogli ustvrditi da je *etika* centralna tema današnjeg doba. Tugendhat, naime, već u prvom predavanju u „Predavanjima o etici“ (2003) ispravno zamjećuje preokupaciju savremene filozofije i savremenog visokoškolskog obrazovanja etikom i etičkim pitanjima, nasuprot ranijem periodu kada su, kako tvrdi, „mlade intelektualce više zanimale takozvane kritičke teorije društva“ (Tugendhat, 2003: 11). Čini se da su ovim procesom *eticizacije* osobito zahvaćene primijenjene naučne discipline poput medicine, prava i socijalnoga rada, čijim etičkim diskursima, za razliku od „čiste“ moralne filozofije zainteresirane za opću prirodu i načela ljudske moralnosti, dominira koncept tzv. primijenjene etike.

U tekstu *Critical Commentary: Social Work Ethics* Sara Banks (2008), najreferentnija autorica u oblasti profesionalne etike socijalnoga rada u evropskom kontekstu, detaljno opisuje na koji način dolazi do eksplozije zastupljenosti etičkih tema u akademskim raspravama i kurikulumima socijalnoga rada. Porast interesiranja za etiku unutar diskursa savremenog socijalnoga rada Banksova detektira na tri nivoa: prvo, na kvantitativnom nivou vidljiv je porast publicirane literature o značaju etike u praksi i obrazovanju za socijalni rad (iako još uvijek predominantno na engleskom govornom području); drugo, ekspanzija je vidljiva i u oblicima odnosno formama dostupne: pored profesionalnih kodeksa, etičkih smjernica i udžbeničke literature, sve je više empirijski utemeljenih radova i monografija; treće, ekspanzija je vidljiva i u širenju supstantivnog sadržaja literature o etici socijalnoga rada i nastavnim kurikulumima. Potonje se tiče kako rastućeg broja radova koji tretiraju normativnu, deskriptivnu i metaetiku tako i etiku u praksi i etiku u istraživanjima socijalnoga rada.

Mogli bismo se zdravorazumski zapitati na ovom mjestu: zbog čega etika jeste ili bi trebala biti važna u socijalnom radu? Pokušaj davanja smislenog odgovora na navedeno pitanje nalaže da se pozabavimo razmatranjem društvene funkcije, odnosno mandata socijalnoga rada. Profesionalni socijalni rad teoretizirao se u 20. stoljeću kao pomažuća profesija par excellence, u čijem središtu jesu čovjek/porodica/društvena grupe i njihove (društvene) potrebe i/ili problemi, odnosno njihova dobrobit. S druge strane, neosporna je činjenica, ogoljena do same granice podnošljivosti u antidiskriminacijskim teorijama socijalnog rada, da je „pomoć“ kroz socijalni rad nerijetko poprimala oblik ugladenog, uljuđenog paravana za društvenu kontrolu. U suštini, uprkos snažnom emancipacijskom potencijalu sadržanom u profesionalnoj paradigmi humanizacije ljudi i društvenih odnosa, profesionalni socijalni rad prošloga stoljeća i u kapitalističkoj i u socijalističkoj izvedbi oscilirao je između ove dvije krajnje tačke. U ovom interpretacijskom ključu, razumijevajući mandat kao zadaću, teorija socijalnoga rada govori o dvostrukom mandatu profesije. Dvostruki mandat implicira da je socijalni rad podložan dvostrukoj kontroli. S jedne strane, nalaze se institucije socijalne države unutar kojih je socijalni rad situiran, a s druge strane, korisnici usluga socijalnoga rada. Zadaću socijalnoga rada iz ove perspektive možemo razumjeti kao medijaciju između prava, interesa i potreba korisnika usluga, s jedne strane, i interesa, pravnih normi i ciljeva nosilaca profesije i socijalne države, s druge strane. Dallman i Walz (2003) s pravom upozoravaju na potencijalnu opasnost da socijalni rad reprezentira prevashodno upravnu strukturu, odnosno upravni karakter svojeg djelovanja. Dodajući ovom dvostrukom mandatu još jednu komponentu – perspektivu same profesije socijalnoga rada – Silvia Staub Bernasconi (2007) proširuje

ovo stoljetno razumijevanje socijalnog rada i govori o trostrukom mandatu socijalnog rada. U njenom uvidu, od profesionalne prakse očekuje se da se orijentira kako na naučnost i metodičnost tako i na profesionalne etičke standarde. Iz perspektive trostrukog mandata, etika, etički standardi i norme u fokusu su teorijskog promišljanja profesije. „Treći“ mandat sadrži dvije sljedeće komponente:

- naučnu deskriptivnu i eksplanacijsku osnovu za svoje politike, intervencije i metode koje su pouzdane u rješavanju ili preveniranju društvenih problema i
- etičku osnovu, odnosno profesionalni etički kodeks koji je u slučaju socijalnoga rada eksplicitno orijentiran ka ljudskim pravima i socijalnoj pravdi (Staub-Bernasconi, 2007).

Stoga bismo pojačan interes za popularizaciju etike i etičkih pitanja unutar naučnog diskursa socijalnoga rada mogli objasniti ne samo referiranjem sa Tugendhatovog stajališta o „pomodnosti“ etike nego također potentnim utjecajem ideje Staub-Bernasconi o trostrukom mandatu profesije u redeskcipiji profesionalne i znanstvene paradigme savremenog socijalnog rada. Međutim, bilo bi posve pogrešno zanemariti da je etička dimenzija bila prisutna od zasnivanja socijalnoga rada i u religijski motiviranom i u sekularnom socijalnom radu, u svakodnevnoj praksi. Pored toga, profesionalizacija socijalnoga rada podrazumijevala je osviještenost o neizbježnim etičkim izazovima i dilemama unutar profesionalnog konteksta i neophodnosti njihove refleksije kroz profesionalne kodekse i razvoj etičkih normi, standarda i principa. Ovo je dalo impuls razvoju profesionalne etike socijalnoga rada koja je, kako kaže Banks, „sinonimna sa kodeksima, slijeđenjem pravila, analizom teških slučajeva, te razvojem i korištenjem modela etičkog odlučivanja“ (Banks, 2010: 119–120). S druge strane, uprkos uznapređovalom trendu eticizacije akademskog diskursa socijalnoga rada i programa obrazovanja za socijalni rad, nalazi empirijskih istraživanja pokazuju da socijalni radnici u svakodnevnoj profesionalnoj praksi pri razmatranju konkretnih etički izazovnih slučajeva ne koriste etičke kodekse niti apliciraju dostupne modele etičkog donošenja odluka (Banks, 2008). Nadalje, ne treba izgubiti iz vida da su i profesionalni etički kodeksi i modeli etičkog promišljanja rezultat modernog socijalnoga rada, odnosno socijalnoga rada industrijskog doba. Kao takvi, etički kodeksi i modeli etičkog promišljanja imaju jedan zajednički imenitelj: oslanjaju se na dvije centralne tradicije ne-tradicijskog, prosvjetiteljskog etičkog mišljenja, Kantovo deontološko učenje i utilitarizam, odnosno konsekvencijalizam. Dominacija deontoloških i utilitarističkih perspektiva u primijenjenoj etici socijalnoga rada ogleda se u transpoziciji osnovnih etičkih načela ovih dviju

konceptija u etičke kodekse i modele etičkog odlučivanja, dok se u procesu obrazovanja za socijalni rad budući profesionalci uče vještinama i tehnikama „vaganja“ između konfliktnih vrijednosti (npr. pravo na privatnost v. pravo na zaštitu) u svakodnevnom radu. Razmotrimo u vrlo sažetoj formi ključne argumente ovih dviju etičkih teorija iz vizure socijalnog rada.

Kantovska deontološka etika je etika zasnovana na principima, u kojoj razum zauzima centralnu poziciju. Razum je taj koji motivira ili predisponira ponašanje. Moralni motivi atribuirani su moralnim principima koji navode ljude da postupaju ispravno. U središtu deontološke etike nalazi se ideja da je u korijenu svih dužnosti bazični imperativ koji je sadržan u ljudskoj egzistenciji, koji se može formulirati na različite načine, uključujući i: „Postupaj prema onoj maksimi za koju možeš poželjeti da postane opći zakon“ (Gray, 2010.; Vetlesen, 2014). Druga značajna karakteristika ovoga pristupa proizlazi iz zahtjeva da se, zbog inherentnog ljudskog dostojanstva, svako ljudsko biće ima tretirati kao cilj sam po sebi. Iz perspektive socijalnoga rada, ova teorija morala prijemčiva je posebno zbog toga što zahtijeva da korisnike usluga posmatramo kao subjekte u pomažućem procesu. Ovo tim prije što se, kako pokazuju Beckett i Maynard (2013), socijalni radnici u praksi susreću sa osobama i društvenim skupinama koje ostatak društvo objektivizira. Zamislimo se nad društvenom konstrukcijom, primjerice, osoba s mentalnim teškoćama, ovisnicima ili azilantima, i utvrdit ćemo da se o ovim skupinama u javnom prostoru najčešće govori kao o „socijalnim problemima“ ili, još drastičnije, „socijalnim slučajevima“, a ne kao o ljudskim bićima i (su)građanima sa specifičnim potrebama i pravima. Obaveza socijalnih radnika bila bi, u skladu sa Kantovim kategoričkim imperativom, ne samo pokazati nužno poštovanje nego i podržati zahtjeve korisnika za poštivanjem ličnog dostojanstva od drugih u zajednici. U suprotnom, tretirajući korisnike usluga socijalnog rada kao objekte a ne subjekte, socijalni radnici postupaju samo suprotno etičkoj osnovi profesije nego, kako to proizlazi iz Kantove etike, suprotno samoj ideji moralnosti/morala. Međutim, Gray (2010) s pravom primjećuje da postoji snažna antietička tendencija u prevođenju (moralnih) principa u profesionalne etičke kodekse koji se potom koriste da na apsolutan način reguliraju ponašanja profesionalaca jer se time okvir profesionalnog djelovanja sužava, a profesionalci smještaju u uski, preskriptivni pristup s ograničenim prostorom za profesionalnu autonomiju.

Utilitaristički odnosno konsekvencijalistički pristup, koji je prvi formulirao Jeremy Bentham, a šire elaborirao John Stuart Mill, zahtijeva, pojednostavljeno rečeno, da svako ponašanje, uključujući i profesionalno, sudimo prema posljedicama datog postupanja odnosno nepostupanja

(Beckett i Maynard, 2013). Sam naziv ovoga pristupa moralnoj filozofiji dolazi od engleske riječi „utility“, što znači “korisnost“, što upućuje na temeljnu ideju utilitarizma po kojoj, da li je neko ponašanje ispravno ili pogrešno, ovisi o tome da li se njime čini više koristi nego štete. U svakodnevnom radu socijalni radnici ne mogu izbjeći procjenjivanje potencijalnih ili vjerovatnih posljedica određene profesionalne intervencije. Iznimno je teško i na razini misaone vježbe zamisliti situaciju u kojoj se neka intervencija socijalnog rada smatra etičnom, a da sva saznanja kojima profesionalci raspolažu upućuju na zaključak da će takva vrsta profesionalnoga odgovora učiniti nepovoljnijima život i životnu situaciju korisnika i drugih uključenih aktera. Razmotrimo li implikacije ovoga pristupa po profesionalnu praksu socijalnoga rada, mogli bismo iskazati sumnjičavost spram njegovoga potencijala da, zarad poboljšanja životnih okolnosti korisnika, jača kontrolnu i intervencionističku stranu profesije. Ovo je povezano sa činjenicom da ne možemo uvijek biti zadovoljni odgovorima ove etičke teorije na pitanja poput toga: da li je ispravno i trebamo li intervenirati u živote drugih kako želimo, te da li je uvijek ispravno učiniti ono što kao profesionalci smatramo da će poboljšati život korisnika usluga i mimo njihove volje?

S druge strane, Beckett i Maynard (2013) iznose još značajniju kritiku utilitarističkog pristupa, a koja se tiče principa veće dobrobiti za što veći broj ljudi implicira da je prihvatljivo žrtvovati dobrobit jedne osobe zarad dobrobiti većine. Socijalnim radnicima ovaj postulat nije samo neprihvatljiv nego i odbojan.

Imajući u vidu naprijed navedeno, nameće se pitanje: kako se nositi sa trostrukim mandatom profesije u situaciji u kojoj, s jedne strane, navedene etičke teorije pokazuju evidentne poteškoće za neproblematičnu primjenu u praksi i u kojoj se, s druge strane, profesionalci u svakodnevnom radu iz različitih razloga ne oslanjaju ili ne postupaju shodno razvijenim modelima etičkog postupanja? Da li je moguće razviti alternativnu ideju racionalnosti za eru u kojoj ranija, moderna pravila organizacije kako individualnog života tako i profesionalnog djelovanja više ne važe? Da li je moguće na drugačiji način utemeljiti etičku zasnovanost profesionalne prakse? Da li je moguće na etičke izazove odgovoriti bez oslanjanja na kompleksne modele etičkog donošenja odluka?

Opservirane ambivalentnosti, čini se, moguće je prevazići pomicanjem granica razumijevanja značaja „etičkog“ u „profesionalnom“, na način na koji to čini Banksova u svojim recentnim radovima (2006, 2008, 2009, 2010) promovirajući svjestan odmak od profesionalne etike ka etici u

svakodnevnom životu. Naglašavajući kako ovaj proces ne implicira napuštanje profesionalne etike, ona utemeljuje koncept etike u svakodnevnom životu zasnovan na:

- *posvećenosti* (socijalni radnici kao profesionalci posvećeni su širem spektru vrijednosti: ličnih, političkih, profesionalnih i društvenih),
- *karakteru* (naglašava važnost karaktera, odnosno moralnih kvaliteta profesionalaca sa fokusom na osobu/osobnost umjesto na djelovanje/ponašanje) i
- *kontekstu* (apostrofira da profesionalci rade u konkretnom kontekstu u kojem politika, profesija i same agencije određuju šta je relevantno, čime se profesionalac situira u mrežu odnosa i odgovornosti).

Banksin koncept „etike u svakodnevnom životu“ moguće je dovesti u vezu sa postmodernom linijom mišljenja u moralnoj filozofiji koja naglašava etiku fokusiranu na pojedinca. U tom kontekstu, rakursom na temeljne ideje etike vrline i etike brige/brižnosti u historijskoj perspektivi moguće je istražiti teorijsku i aplikativnu potentnost navedenih etičkih pristupa u adresiranju kompleksnosti društvenih problema koji konotiraju profesionalnu praksu socijalnoga rada danas, te promišljati potencijalne mogućnosti razvoja i kultivacije spektra ključnih vrline koje bi trebale činiti jezgro (profesionalnog) identiteta budućih profesionalaca.

## **2. Etika vrline**

Battaly (2010) potencira da, uprkos tome što je Elizabeth Anscombe (1958) argumentirano zahtijevala da se etička teorija distancira od besmislene evaluacije akta činjenja, poput „ispravnog“ i „pogrešnog“ djelovanja i umjesto toga se fokusira na evaluaciju karakternih crta agensa (onoga koji djeluje), pregled literaturi o etici iz 1960-tih i 1970-tih godina pokazuje da se etika vrline spominje samo kao „interesting point“, dakle, kao zanimljiva točka, ali ne i kao treća mogućnost u odnosu na deontologiju i utilitarizam (Begley, 2005). Ponovno rođenje etike vrline spojivo je sa rastućim nezadovoljstvom modernom moralnom filozofijom i reinkarnacijom fokusa na moralni karakter pojedinca. Zajedničko ovoj liniji mišljenja jeste da su vrline stečene crte ličnosti/karaktera ili dispozicije koje se smatraju dobrima ne zbog toga što tendiraju da proizvode rezultate koji se iz drugih moralnih razloga smatraju dobrim ili ispravnim, nego, naprotiv, samo djelovanje se ocjenjuje dobrim/ispravnim zbog toga što je u karakteru virtuozne/vrle osobe.

Savremene rasprave o etici vrline oslanjaju se prevashodno na Aristotelovo razumijevanje vrline, jer se njegove rasprave o prirodi vrline (arête), praktičnoj mudrosti (phronesis) i sreći (eudamonia) smatraju zasnivajućim djelom etike vrline. Prema Aristotelu, ultimativni cilj koji svaka osoba slijedi jeste *eudaimonia*, koja se u literaturi prevodi sinonimno kao sreća, dobrobit ili cvjetanje, a koju Aristotel razumije kao „aktivnost duše u skladu sa punom izvrsnošću, odnosno vrlinom tokom čitavog života“ (Kucukuysal i Beyhan, 2011: 45). On priznaje da se mišljenja ljudi razlikuju o tome šta čini sreću odnosno sretan život. Prema jednim, sreća je sinonim za zadovoljstvo, odnosno uživanje; prema drugima, sreću je moguće pronaći u kontemplativnom životu; a prema trećima, u političkom životu (Tugendhat, 2003: 208). Stoga predlaže da, kako bismo bolje razumjeli prirodu sreće, istražimo prirodu vrline jer je sreća „aktivna vježba uma u skladu sa perfektnom dobrotom vrline“ (Crisp, 2010: 29).

Vrline se, prema Aristotelu, tiču ljudskog karaktera i konstituirane su dispozicijama ili crtama kako bi se donosile odluke sa ispravnim rezonom, te kako bi se pouzdano moglo djelovati i osjećati na prikladan način (Crisp, 2010). U Aristotelovom uvidu, vrline (hexeis) su dispozicije dviju širokih vrsta: da se djeluje kako bi trebalo (šta zahtijeva da agent bude u određenom stanju) i da se osjeća kako bi trebalo (pri čemu se „osjećaji“ trebaju razumjeti široko da uključe emocije, želje, potrebe). Ukratko, vrline se tiču duševne izvrsnosti (izvrsnosti duše). Aristotel dijele vrline u dvije kategorije: intelektualne vrline i moralne vrline, pri čemu nam intelektualne vještine omogućuju razumno/racionalno mišljenje, a moralne vrline razumno upravljanje vlastitim željama i emocijama (Crisp, 2010.; Kucukuyasl i Beyhan, 2011). Tugendhat (2003) ističe kako se Aristotelova vrlina sastoji u čvrstoj dispoziciji volje u odnosu na određeno afektivno područje ili područje mogućnosti djelovanja, dakle, pojavljuje se kao karakterno svojstvo. U potki ovoga razmišljanja nalazi se razumijevanje da postizanje *eudaimonie* zahtijeva našu ljudsku orijentaciju spram različitih aktivnosti na način da respektiramo intrinzične ciljeve, odnosno svrhu sfera kojima te aktivnosti pripadaju. Ispravnost se u ovom kontekstu razumije u odnosu na thelos (cilj, svrha) datog domena ili sfere, odnosno ono zbog čega se nešto radi. Prema Aristotelu je, primjerice, u medicini thelos zdravlje, u vojnoj strategiji bi cilj bila pobjeda. Iz ove perspektive, thelos socijalnog rada odgovarao bi dobrobiti. U odnosu na datu sferu, stečena crta ličnosti/karaktera je vrlina u omjeru u kojem je dotična osoba koja ju posjeduje sposobnija doprinijeti thelosu datoga domena. Šta odvaja vrlinu (arete) od poroka (kakia) jeste sredina (meson) između previše i premalo karakternog svojstva na kontinuumu afektivnog područja ili područja djelovanja. Stoga, razumijevajući vrline kao stanje karaktera, Aristotel



razvija doktrinu sredine, odnosno umjerenosti kao virtuoznog stanja karaktera, odbijajući krajnje deficitarnosti i pretjeranosti. Istovremeno, da bi se zaista mogao nazvati virtuosnom, vrlom osobom, pojedinac mora posjedovati praktičnu inteligenciju, odnosno mudrost (*phronesis*) (Crisp, 2010.; Svensson, 2010) koja osobi omogućuje da spozna samu prirodu određene situacije u donošenju odluke o onome što bi moglo konstituirati prikladnu reakciju ili ponašanje, odnosno šta bi bili prikladni osjećaji u određenoj situaciji.

Najznačajniji savremeni zagovornik etike vrline jeste Alasdair MacIntyre, čije se djelo *After Virtue: A Study in Moral Theory*, objavljeno 1985. godine, smatra radom koji je uzrokovao „metodološki zaokret“ (Becker, 2004) od deatačirane etike koja stremi punoj transparentnosti i preskriptivnim pravilima ka pristupu koji želi razumjeti moralne kompleksnosti koje izviru iz profesionalnoga života.

U MacIntyreovoj (2007) interpretaciji vrline su kvaliteti koji i omogućuju i predisponiraju osobu da vodi/živi dobar život. Vrline poput nade, hrabrosti i razboritosti omogućavaju ljudima da slijede svoj puni potencijal kao ljudska bića i inkliniraju ih da postupaju ispravno u svakoj mogućoj situaciji. Međutim, njegova se definicija vrline razlikuje od Aristotelove. Pre MacIntyreu, vrline su „dispozicije koje nas čine sposobnima da izvrsno provodimo određene djelatnosti koje on naziva *practices*“ (Tugendhat, 2003: 190), pri čemu je *practices* „kooperativna djelatnost koja nije instrumentalno usmjerena na neko dobro koje je izvanjsko, nego se provodi radi same sebe“ (Tugendhat, 2003: 190). Dakle, prakse su putevi ili načini na koje osoba gradi i ispoljava vrline, a MacIntyre ih definira kao kooperativne, kompleksne aktivnosti u kojima ljudi teže da ostvare standard izvrsnosti, da postignu/ostvare unutrašnja dobra koja mogu biti ostvarena samo kroz datu praksu i da prošire svoje sposobnosti i mudrost. Pored odnosa vrline – *practices*, za puno razumijevanje MacIntyreovog koncepta vrlina nužno je osvijetliti dva dodatna elementa: koncept životne naracije i tradicije (Becker, 2004).

Prema MacIntyreu, dobar život nije spojiv samo sa slijeđenjem dobrih praksi. Koncept života kao narativa pojedinca u potrazi za dobrim životom materijalizira se u ideji životne priče. Životna priča informira naše razmišljanje o praksama koje su za nas ispravne i na koji način se one uklapaju u širi kontekst. U MacIntyreovom uvidu, dobar život je potraga za dobrim životom, a vrline održavaju ljudska bića na tom putovanju. Stewart-Sicking (2008) primjećuje da za MacIntyrea spoznaja o tome koje prakse i vrline čine dobar život nije moguća van konteksta tradicije i zajednice. Za

razliku od Aristotela koji thelos pronalazi u ultimativnom cilju, odnosno svrši ljudske aktivnosti u određenoj oblasti života, MacIntyre razumije koncept thelosa kao internalnog specifičnim zajednicama i kulturnim tradicijama i smatra da, kako bismo utvrdili šta je to thelos, moramo razumjeti značenje određene prakse unutar zajednice onih koji je slijede. Prema njemu, thelos ili svrha određene aktivnosti ne može biti podređena ličnoj moralnoj prosudbi, nego, kako potencira Sandal, “mi identificiramo norme prikladne za određene društvene prakse pokušavajući da zahvatimo karakteristične ciljeve, odnosno svrhu ovih praksi“ (prema: Bruni i Sudgen, 2013: 144).

### 3. Etika brige/brižnosti

Najrecentniji razvoj u moralnoj filozofiji tiče se prepoznavanja i valorizacije mjesta brige ili emocionalnih veza među osobama kao osnove etičkog postupanja. Status etike brige u dostupnoj literaturi, međutim, još uvijek je nerazriješen: jednom dijelu autora etika brige ili brižnosti supstantivna je moralna teorija, dok je drugi dio autora posmatra kao vrlinu, skupinu vrlina ili varijantu etike vrline. Potonje je posljedica dvojake povezanosti ovih dviju teorija morala: prva se tiče činjenice da oba pristupa propituju da li na etička pitanja nužno moramo gledati kroz prizmu apstraktnih dužnosti i konsekvencijalističkih kalkulacija, a druga zajedničkog stava da u srži moralnog ponašanja ne leže pravila ponašanja nego ljudskog kvaliteta. U konceptu brige specifičan je kvalitet bivanja brižnim/om, jer su iz vizure ove moralne teorije odnosi brige najvažniji međuljudski odnosi. Ovo se potvrđuje ponavljajućim, osobnim ljudskim iskustvom gdje nastavak ljudskog života ne bi bio moguć bez brige koja omogućuje svakom ljudskom biću da preživi i razvija se. Iz ovoga uvida zagovornice etike brige (npr., Held, 2006.; Kittay, 2002.; Sevenhuijsen, 2000.; Williams, 2001.; Tronto, 1993) izvlače zaključak da potreba za brigom nastaje upravo zbog toga što su zavisnost i vulnerabilnost inherentni ljudskoj egzistenciji. Međutim, odnosi brige nisu važni samo iz perspektive porodice i prijatelja, oni su važni – na drugačiji način – i na nivou širega društva. Etika brige ima svoje ishodište u utjecajnoj knjizi Carol Gilligan *In a Different Voice* iz 1982. godine, psihološkom štivu koje dovodi u pitanje dotadašnje modele moralnog razvoja (posebno Kohlbergov šestostepeni model moralnog razvoja djeteta). Gilliganina početna premisa je da su ranije teorije moralnog razvoja, Piagetova ili Kohlbergova, utemeljene na distinktivnom, maskulinom načinu mišljenja o moralnim pitanjima. Saobrazno ključnoj postavci feminizma razlike, na što upućuje i sam naslov njenoga djela, Gilligan pokazuje da žene tendiraju da

razmišljaju o moralnim pitanjima na način koji je distinktivan i drugačiji, a koji je u postojećim raspravama ostao zatumljen i devalviran. Ona tvrdi da žene tendiraju da se definiraju u odnosu na njihovu povezanost i odgovornost prema drugima, dok muškarci tendiraju da se definiraju u odnosu na autonomiju i odvojenost. Tendencija žena da preuzmu odgovornost za brigu o drugima vodi ih prema tome da se pobrinu za stavove koji su drugačiji od njihovih i uključe ih u vlastite procjene perspektive drugih (Gilligan, 1982: 16).

Ovim je argumentima Gilligan ne samo postavila temelje prvoj od dvije genealoške porodice teorije brige – psihološkoj, nego sasvim nenamjerno otvorila put antifeministički orijentiranim autorima i autoricama za kontraudar na temeljni etos drugog talasa feminizma – lično je političko. Nužno je, međutim, apostrofirati da sama Gilligan niti jednom niti drugom modalitetu etičkog načina mišljenja ne pripisuje etiketu univerzalnosti, nego vrlo oprezno ističe da žene tendiraju jednom, a muškarci drugom modelu. Oslanjajući se na rad Carol Gilligan i zajedničko stajalište o nepravедnoj zanemarenosti koncepta brige kao važnog relacijskog moralnog koncepta od male-stream zapadnih moralnih filozofa, razvit će se dvije specifične škole mišljenja etike brige: prva, psihološka, spojiva sa autoricama poput Nel Noddings, Virginia Held, Sara Ruddick i druga, politološka, koju će posebno zagovarati Tronto i Sevenhuijsen.

Noddings (1984) tvrdi da briga mora postati osnovom etičkog donošenja odluka. U njenom uvidu, etička briga nastaje iz prirodne brige. Briga je relaciono stanje u kojem „se moralno susrećemo s drugim“ (1984: 4), a karakterizira ga prijemčivost, receptivnost i empatija. Prema njoj, mi želimo biti moralni kako bismo sačuvali odnos brige i ojačali sopstveni ideal kao brižne osobe (1984: 5). Njena moćna fenomenološka analiza etičke brige/brižnosti razlikuje se od onoga što ona označava Kantovim zakonom i principima, a najkonsekventnije je izvedena iz njene tvrdnje da „pristup zasnovan na zakonu i principima nije pristup majke. To je pristup deatačirane osobe, oca“ (1984: 2).

Noddingsino razumijevanje brige kao odlike femininog karaktera, teoretiziranje empatije, brige i odnosa kao specifično ženskih vrlina otvorilo je prostor za nastanak fundamentalnog razlikovanja u odnosu na savremene etičarke vrline koje posmatraju vrline, uključujući i vrlinu brižnosti, ljudskim, a ne ženskim kapacitetima. Ideja otvaranja roda brižnosti i prema ženama i prema muškarcima podjednako bliska je i politološkoj školi etike brižnosti, što je vidljivo iz Trontina određenja etike brige kao „seta moralnih senzibiliteta, pitanja i praksi koje proizlaze iz činjenice da je briga centralni

aspekt ljudske egzistencije (...) aktivnost vrste koja uključuje sve što činimo da održimo, produžimo i popravimo naš svijet tako da u njemu možemo živjeti što je bolje moguće. Taj svijet uključuje naša tijela, nas same i našu okolinu, sve što nastojimo utkati u kompleksnu mrežu održanja života“ (Tronto, 1993: 103). Tronto konceptualizira brigu kao kontinuiran društveni proces koji se odvija u četiri faze: caring about – priznanje da postoji potreba za brigom (pažnja, pozornost); taking care – vođenje računa, poduzimanje konkretnih koraka u datim okolnostima (odgovornost); care giving – poduzimanje odgovarajućih aktivnosti kako bi se potrebe za brigom zadovoljile (kompetentnost); care receiving – interakcija davaoca i primatelja (saosjećajnost, responsivnost). Četiri ključne vrijednosti koje čine jezgro etike brige kao moralne orijentacije i brige kao društvene prakse bile bi: pozornost, odgovornost, kompetentnost i responsivnost (Tronto, 1993).

Proširujući razumijevanje brige van privatne sfere odnosa, razvojem modela etike brige koji uobličuje značajan broj kritičkih analiza socijalnih politika (npr. Sevenhuijsen, 2000.; Williams, 2001), ova grupa autorica politizira brigu i razmatra je ne samo kao privatno interpersonalno ili porodično pitanje nego kao javno političko pitanje. Na ovaj način, ističe Sevenhuijsen (2003), moguće je unijeti više jasnoće u razumijevanje uloge koju briga svakodnevno ima u različitim dimenzijama i sferama svakodnevnog života. Prema njoj, ovakvo razumijevanje brige suprotstavlja se konstantnim tendencijama romantiziranja i privatiziranja brige, te povezivanja sa simbolima i normama femininosti (Sevenhuijsen, 1998.; Tronto, 1993). Misleći brigu kao politički koncept, Sevenhuijsen stvara pretpostavke za razvoj specifičnog normativnog okvira za analizu različitih pitanja u oblasti socijalne politike, fokusirajući se posebno na pitanje načina na koji je moguće osigurati da socijalna politika ima podržavajuću ulogu u načinu na koji pojedinci uspijevaju brinuti za sebe, brinuti za druge i brinuti za svijet (Sevenhuijsen, 2003). Ona insistira na tvrdnji da se u procesu relokacija brige<sup>1</sup> brojne vrijednosti etike brige, poput povjerenja, međuzavisnosti i pouzdanosti, mogu transponirati u javnu sferu i testirati u odnosu na ranije potvrđene vrijednosti poput solidarnosti, pravde i ekspeditivnosti. Prema njenom mišljenju, ovaj bi proces mogao potaknuti razvoj kolektivne

---

<sup>1</sup> Relokacija brige se, prema Sevenhuijsen, u razvijenim društvima odvija paralelno na tri nivoa: prvo, kroz proces relokacije brige od žena prema muškarcima, što je vidljivo u činjenici da muškarcima danas doprinose u svakodnevnoj brizi o djeci, partnerima i drugim članovima porodice; drugu liniju relokacija naziva relokacijom od unutra prema vani, a spojiva je sa tendencijom da se aktivnosti brige koje su se ranije odigravale u sferi doma danas sve više relociraju na izvanjski svijet kroz javne i/ili komercijalne usluge; i treća linija relokacije koja se iz svijeta medicine prenosi na ostala društvena područja (Sevenhuijsen, 2003: 181).

agensnosti koja bi bila usmjerena spram ljudskih potreba za vođenje dobrog života u kojem mogu realizirati svoju povezanost i posvećenost jednih spram drugima. Na taj način nastaje prostor za jednu specifičnu vrstu građanstva, koje ona naziva caring/brižnim građanstvom, a koje definira kao „prakse u kojima se ljudi mogu manifestirati kao pružaoci i primaoci brige i gdje mogu u dijalogu jedni s drugima doprinijeti kvaliteti društvene brige“ (Sevenhuijsen, 2003: 182). Etika brižnost ne može, dakle, biti mišljena kao emocionalna ili iracionalna, nego prije svega kao politička jer, kako kaže Joan Tronto (1993: 177) „brižnost je način na koji uobličavamo politička pitanja tako da politika postane i neposredna i posredovana briga za ljudska prava. Upravo unutar ovoga konteksta brižnosti politički problemi uspostavljaju vezu jedni s drugima i s građanima. Kada se provodi politika brižnosti, u njoj se dramatično povećava i sudjelovanje građana.“

#### **4. Etika vrline, etika brige i socijalni rad: potencijalne tačke intersekcije**

Želimo li ukratko reinterpretirati ključne postavke konsekvencijalističkih i deontoloških moralnih teorija iz perspektive socijalnoga rada, možemo kazati sljedeće: utilitarne i konsekvencijalističke teorije za jedinicu analize uzimaju posljedice određenog postupanja, pravila i društvene strukture na način da se one koje proizvode dobre posljedice smatraju dobrima, a one koje proizvode loše posljedice su same po sebi loše. Može se ustvrditi da je ova linija mišljenja bliska nekoj verziji „cost-benefit“ analize kako bi se utvrdilo šta je ispravno i pogrešno. Iz vizure socijalnoga rada akcentuiranje rezultata može biti prilično ograničeno. Žele li se razmotriti, npr., pitanja poput autonomije, poštivanja profesionalnih granica ili prava pojedinaca, konsekvencijalistički argumenti bit će prilično nedostadni. S druge strane, deontološka teorija usredotočuje se na prirodu djelovanja iz koje se izvode principi ispravnog ili pogrešnog djelovanja. Poštivanje profesionalnih granica proizlazi u ovoj verziji mišljenja isključivo iz neophodnosti poštivanja profesionalnog kodeksa, a ne iz prirode profesionalnog odnosa između socijalnih radnika i korisnika usluga. Nije moguće oteti se utisku da navedene vrste etičkih teorija na zadovoljavajući način anticipiraju odgovore na sve snažnije zahtjeve za efikasnošću, izbjegavanjem greške i upravljanjem rizikom koji socijalni rad definira gotovo isključivim kroz prizmu procedura i ishoda. Nasuprot tome, kompleksnost međuljudskih interakcija ne može se danas u potpunosti zahvatiti pozivom na relevantno znanje, vještine i vrijednosti spojive sa rigidnim setom pravila i kodeksa ponašanja.

Stoga, iako etika vrline, kako tvrde Banks i Gallagher (2009), nije nužno sveobuhvatna moralna teorija koja pokriva sve aspekte profesionalnog etičkog života, njezina temeljna prednost u savremenom kontekstu je to što otvara prostor za određeni nivo fleksibilnosti koji je neophodan za donošenje odluka u složenim društvenim odnosima i uzimajući u obzir kontekst u kojem korisnici usluga žive i značenja koja pripisuju svojem životu. Ovo tim prije jer socijalni rad i etiku vrline povezuje na fundamentalan način zajednička svrha, odnosno *telos*, a to je artikulacija i ostvarivanje individualne i kolektivne dobrobiti. Premda su vizije dobrog života u slobodnim, pluralističkim društvima različite, postoji slaganje o tome da određena ponašanja (poput zlostavljanja) i određeni uvjeti (poput siromaštva) nisu kompatibilni sa življenjem ispunjenog života. U ovom kontekstu jezik etike vrline otvara mogućnost za medijaciju potencijalnih sukoba i razvoj zajedničkog vokabulara u potrazi za, ravnopravni govoreći, preklapajućim konsenzusom o tome šta čini dobar, odnosno kvalitetan život.

Ukoliko se vratimo Banksinom konceptu etike u svakodnevnom životu kroz prizmu etike vrline, koja zahtijeva razvoj i njegovanje odgovarajućeg karaktera, odnosno moralnih kvaliteta profesionalaca, postavlja se pitanje: koje je to ljudske kvalitete kroz sistem obrazovanja za socijalni rad neophodno promicati? Listu (potencijalnih) vrlina kod socijalnih radnika moguće je sastaviti na različite načine. U lokalnom, bosanskom kontekstu od pomoći pri sastavljanju navedenog popisa moglo bi se početi od promišljanje Dervišbegovića (1998), koji – iako ne govori jezikom etike vrline – s pažnjom artikulira lične osobine i karakterna svojstva profesionalaca bez kojih „rad socijalnih radnika neće imati očekivan uspjeh“ (Dervišbegović, 1998: 130). Kada je riječ o, primjerice, općim osobinama, Dervišbegović ističe sljedeće: idejno-političku izgrađenost, odnosno progresivnost, svestrano opće obrazovanje, stručnu i metodičku spremu, ljubav prema radu i ljubav prema socijalnom radu, te uživanje posebnog autoriteta, što je kod njega sinonim za životnu zrelost i iskustvo. Od ličnih karakternih svojstava naglašava, primjerice, principijelnost, dosljednost, istinoljubivost, objektivnost i optimističnost (Dervišbegović, 1998).

S druge strane, samoevidentno je da bez vrline brige istinska ljudska zajednica i moralni odnosi ne bi bili mogući. Kako je potreba za brigom antitetična političkom cilju učvršćivanja nezavisnosti, autonomije i samodovoljnosti kao esencijalnih kvaliteta dobrog građanstva, gotovo sva ljudska društva devalvirala su značaj brige i rezervirala je za privatnu sferu. Etika brige stoga nastoji da osvijesti i imenuje odnose brige koji su time ostali skriveni ili marginalizirani u javnom životu.

Tačke intersekcije sa socijalnim radom nameću se same po sebi i gotovo su očigledne: socijalni rad razvio se iz pojedinačnih ili kolektivnih napora da se (po)brine o onima čija je životna stvarnost bila obilježena patnjom usljed siromaštva, invaliditeta ili bolesti. Nešto kasnije, kao sastavni dio projekta moderne, profesionalni socijalni rad i njegove intervencije, uprkos različitim tradicijama i pristupima koji su posljedica specifičnih tradicija u razvoju socijalne države, usmjeren je na konstituciju specifične vrste „društvenosti“, koja pronalazi svoj najegzemplarniji odraz u konceptu socijalnog građanstva, kao specifične forme međusobne brige i solidarnosti koja omogućuje određeni stepen sigurnost svima unutar političke zajednice (bez obzira na poziciju na tržištu rada). Profesionalni socijalni rad se po svojoj prirodi tiče ljudskih potreba i ljudskih prava, koje se ne mogu ispoljavati niti artikulirati van odnosa brige. U svakodnevnom radu socijalni radnici najčešće su u ulozi medijatora između korisnika usluga i ostalih društvenih sistema (zdravstvenog, obrazovnog, pravnog, radno-tržišnog) zarad popravljanja uvjeta u okruženju korisnika kako bi se omogućila dostojna i održiva egzistencija. Iz ove perspektive, etika brige može poslužiti kao svježa optička vizura za reafirmaciju društvenih vrijednosti na kojima su generacije socijalnih radnika socijalizirane, poput suosjećajnosti, empatije, povjerenja, međuzavisnosti i responsivnosti.

Nadalje, etika brige u svojoj dekonstrukciji granice između privatnog i javnog, apostrofiranjem brige kao zajedničkog sadržatelja ljudske egzistencije, te nedvosmislenom artikulacijom da svako ljudsko biće u potenciji jeste primatelj i pružatelj brige, ima potencijal da normalizira brigu koja je u javnoj percepciji još uvijek patologizirana i stigmatizirana. Priznanje da je briga centralna aktivnost javnog života, a ne privatni ili javan čin spram onih koji se smatraju vulnerabilnima i u potrebi, moglo bi imati i katalizatorski efekt na proces destigmatizacije socijalnog rada jer trenutno je socijalni rad – kao profesionalna djelatnost u čijoj je srži briga zajedno sa brigom kao praktičnom društvenom aktivnošću – obezvrijeđen i potisnut na društvenu marginu.

Međutim, najsignifikantnija tačka intersekcije između socijalnog rada i etike brige tiče se, zapravo, zajedničkog zahtjeva i usmjerenosti ka društvenoj promjeni, normativnoj i strukturalnoj, odnosno otklonu od današnje paradigme u kojoj se svrha ljudske egzistencije u uvjetima hipermodernog potrošačkog društva (Bauman, 2009) na individualnom nivou mjeri kapacitetom za posjedovanje i potrošnju, a na društvenom nivou parametrima ekonomskog rasta i bruto nacionalnog dohotka. Koristeći

vokabular etike brige kao sredstvo za dekolonizaciju današnjeg imaginarija<sup>2</sup>, socijalni radnici mogli bi značajno doprinijeti izgradnji sposobnosti da na prikladniji način brinemo o životima drugih produbljenijim razumijevanjem toga šta određene politike znače za različite životne okolnosti i iskustva građana/korisnika i time doprinijeti ne samo kao iskorak u rekonceptualizaciji smislenog života na individualnoj i kolektivnoj razini nego također jačati značaj „socijalnog“ u socijalnom radu.

## **Zaključak**

U radu su predstavljene etika vrline i etika brige kao alternativne etičke teorije u odnosu na ustaljene načine etičkog mišljenja. U naznakama su obrazložene pojedine tačke intersekcije između etike vrline, etike brige i socijalnog rada u nadi da će ova razmišljanja potaknuti kompleksnija teorijsko-empirijska istraživanja o implikacijama navedenih teorija morala po socijalni rad, posebice zahtjeva za odmakom od puke primjene etičkih principa i procedura ka etičnoj upotrebi sopstvene ličnosti, što je na tragu Banksinog koncepta etike u svakodnevnom životu. No, prije nego je promjena paradigme uopće moguća, neophodno je odgojiti etičnu osobu, odnosno pojedinca.

Prihvatimo li MacIntyreovo stajalište prema kojem je ljudske kvalitete moguće kultivirati kroz praktično rasuđivanje, a da ih prakticiranje čini sastavnim dijelom nečijega života, profesionalno obrazovanje za socijalni rad zainteresirano za edukaciju stručnjaka koji će posjedovati određene vrline, uključujući i vrlinu brige kao dio svojega identiteta, moglo bi učiti iz iskustava pedagoških pristupa za kritičko mišljenje i obrazovanje (Peterson i Saligman, 2004.; Paul i Edler, 2001). Pri čemu bi, naravno, s obzirom da se karakter i crte ličnosti razvijaju u kontekstu kompleksnih društvenih struktura i odnosa moći, pedagoški pristupi inspirirani idejama etike vrline i/ili etike brige trebali uključivati i analizu društvenih struktura i praksi koje o(ne)mogućuju razvoj i njegovanje određenih karakternih crta.

---

<sup>2</sup> Termin „dekolonizacija današnjeg imaginarija“ posuđen je iz opusa Costoriadis (2010), a kako ga prenosi Serge Latouche (2016).



## Literatura

1. Adams, P. (2009) „Ethics with Character: Virtues and the Ethical Social Worker“, *Journal of Sociology & Social Welfare*, 36 (3), 83–105.
2. Banks, S. (2006) *Ethics and Values in Social Work*, treće izdanje, Palgrave, Basingstoke.
3. Banks, S. (2008) „Critical Commentary: Social Work Ethics“, *British Journal of Social Work*, 38, 1238–1249.
4. Banks, S. (2010) „From Professional Ethics to Ethics in professional Life: Reflections on Learning and Teaching in Social Work“, u: Zaviršek, D., B. Rommelspracher, S. Bernasconi-Staub (ur.), *Ethical Dilemmas in Social Work: International Perspectives*, Faculty of Social Work, Ljubljana.
5. Banks, S., A. Gallagher (2009) *Ethics in Professional Life*, Palgrave, Basingstoke.
6. Barnes, M. (2011) „Abandoning Care? A Critical Perspective on Personalisation from an Ethic of Care“, *Ethics and Social Welfare*, 5 (2), 153–167.
7. Battaly, H. (2010) „Introduction: Virtue and Vice“, *Journal Compilation Metaphilosophy LLC and Blackwell Publishing Ltd*, 1–21.
8. Bauman, Z. (2009) *Fluidni život*, Mediterran Publishing, Novi Sad.
9. Becker, M. (2004) „Virtue Ethics, Applied Ethics and Rationality twenty-three years after After Virtue“, *Journal of Philosophy*, 23 (3), 267–281.
10. Beckett, C., A. Maynard (2013) *Values and Ethics in Social Work*, drugo izdanje, Sage, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington, DC.
11. Begley, A. M. (2005) „Practising Virtue: A Challenge to the View that a Virtue-Centered Approach to Ethics lacks Practical Content“, *Nursing Ethics*, 12 (6), 622–637.
12. Bruni, L., R. Sugden (2013) „Reclaiming Virtue Ethics for Economics“, *Journal of Economic Perspectives*, 4, 141–164.
13. Crisp, R. (2010) „Virtue Ethics and Virtue Epistemology“, *Journal Compilation Metaphilosophy LLC and Blackwell Publishing Ltd*, 22–40.
14. Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Cambridge.
15. Dalman, H.-U., F. R. Walz (2003) *Ethic in der Sozialen Arbeit*, Wochenschau Verlag, Schwalbach.
16. Dervišbegović, M. (1998) *Socijalni rad: Teorija i praksa*, II dopunjeno izdanje, Univerzitetaska knjiga, Sarajevo.
17. Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.
18. Gray, M. (2010) „Moral Sources and Emergent Ethical Theories in Social Work“, *British Journal of Social Work*, 40, 1794–1811.
19. Held, V. (2006) *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford University Press, New York.
20. Irigaray, L. (1993) *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca.

21. Kittay, E. F., E. K. Feder (2002) *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman – Littlefield Publishers, New York – Oxford.
22. Kucukuysal, B., E. Beyhan (2011) „Virtue ethics in Aristotle's Nicomachean ethics“, *International Journal of Human Sciences*, 8 (2), 43–51.
23. Latouche, S. (2016) „Dekolonizacija imaginarija“, u: D'Alisa, G., F. Demaria, G. Kallis (ur.), *Odrast: Pojmovnik za novu eru*, Fraktura, Zagreb.
24. MacIntyre, A. (2007) *After Virtue: A study in Moral Theory* (treće izdanje), University of Notre Dame Press, Notre Dame.
25. Meritt, M. W. (2009) „Aristotelian Virtue and the Interpersonal Aspect of Ethical Character“, *Journal of Moral Philosophy*, 6, 23–49.
26. Noddings, N. (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
27. Paul, R. W., L. Elder (2001) *The miniature guide to critical thinking: Concepts and tools*, Foundation for Critical Thinking, Dillon Beach.
28. Peterson, C., M. E. P. Seligman (2004) *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, American Psychological Association – Oxford University Press, Washington, DC – New York.
29. Pullen-Sansfacon, A. (2010) „Virtue Ethics for Social Work: A New Pedagogy for Practical Reasoning“, *Social Work Education*, 29 (4), 402–415.
30. Sen, A. (1999) *Razvoj kao sloboda*, Algoritam, Zagreb.
31. Sevenhuijsen, S. (1998) *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist Consideration of Justice, Morality and Politics*, Routledge, London – New York.
32. Sevenhuijsen, S. (2003) „The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethics of Care for Social Policy“, *Feminist Theory*, 4 (2), 179–197.
33. Standan, M. J. (2012) *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
34. Staub-Bernasconi, S. (2007) „Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession?“, u: Lob-Huedepohl, Andreas, Walter Lesch (ur.), *Ethik Sozialer Arbeit*, Ein Handbuch, Paderbon, 20–53.
35. Stewart-Sicking, J. A. (2008) „Virtues, Values, and the Good Life: Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics and Its Implications for Counseling“, *Counseling and Values*, 52, 156–171.
36. Svensson, F. (2010) „Virtue Ethic and the Search for an Account of Right Action“, *Ethical Theory Moral Practice*, 13, 255–271.
37. Tugendhat, E. (2003) *Predavanja o etici*, Jasenski i Turk, Zagreb.
38. Tronto, J. C. (1993) *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York – London.
39. Vetlesen, A. J. (2014) *Šta je etika*, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Sarajevo.