

УДК: 14 Кант, И.
17

КАКО КАНТ ЈА „ИЗБРКА“ ΦΡΟΝΗΣΙΣ ОД ЕТИКАТА? ОД ПОПУЛАРНА МОРАЛНА ФИЛОЗОФИЈА КОН МЕТАФИЗИКА НА МОРАЛОТ

Јасмина Поповска

(Abstract)

The great Kantian ethical “Copernican” revolution consists in repositioning ethics from the realm of the contingent, uncertain, and accidental into the sphere of the objective, rationally necessary, a priori, unconditional, and categorical. Everything that falls within the domain of the hypothetical, including the choice of means for achieving happiness or well-being, is, according to Kant, unnecessary and non-absolute, and is thus excluded from the realm of the ethical.

As a result, in this system, there is no place for the key concept that had previously defined ethical thought: φρόνησις (practical wisdom). This concept no longer has an ethical function but instead represents a form of practical knowledge about selecting the means to achieve well-being—a goal that, according to Kant, is no longer a principle of morality. After Kant, φρόνησις becomes pure Klugheit or cleverness, meaning it is reduced to a practical skill of sharpness, ingenuity, foresight, or resourcefulness.

Through Kant’s principle of duty and the categorical imperative, this text addresses several key ethical questions that become problematic with the rejection of φρόνησις. The focus is on the role of morality in achieving happiness or overall well-being in life.

Во „коперникански“ манир, во своето дело *Засновање на метафизиката на моралот* („Die Metaphysik der Sitten“, 1797, DMS), Кант најавува транзиција на дотогашните етички позиции од популарна морална филозофија кон, како што и посочува насловот на самото дело, метафизика на моралот. Кант не сака да ги постави темелите на својата етичка теорија на популарен начин како „одвратна каша

на прикрупени набљудувања и полурационализирани принципи во кои плитките уживаат затоа што е корисно за секојдневниот лаф-муабет“ (*DMS*, 4:409). Тој ветува морал кој не е „помешан со никаква антропологија, теологија, физика или хиперфизика“ или „надворешни додавки на емпириски стимулации“ (*DMS*, 4:410). Моралните концепти, според него, своето потекло го имаат целосно априори во чистиот ум и токму поради тоа претставуваат врвни практички принципи. И по употребата на терминологијата може да се забележи дека кај Кант постои теориска згрозеност од сензуалистичките етички позиции, како онаа на Хјум (за која се смета дека добро ја познавал), кој тргнува од претпоставката дека „умот е, и треба да биде, само роб на страстите“ (*THN*, II, 2. 3. 3. 4.).

Поставувањето на рационални мерила за моралните норми не е новитет во историјата на етиката. Гигантите на етичката мисла, како што се Сократ, Платон, Аристотел, Аквински, Хобс и Лок, го ставаат (раз)умот во средиштето на етичкото, како највисок судија за просудувањето на доброто и злото, правилното и погрешното, наспроти чувствата, обичаите или авторитетите. Сепак, Кант зазема посебно место во потенцирањето на улогата на умот во етиката за разлика од неговите претходници – кај него чистиот ум станува врвен принцип на моралноста. Од кантовска перспектива, би се забележало дека кај неговите претходници (раз)умот не претставува таков принцип на моралноста. Имено, кај една група од нив, како кај Хобс, а некои тука би го вброиле и Аристотел, разумот станува инструментален за страстите, додека, за другите, како што се Платон, Аквински и Лок, рационалните принципи се земени како екстерни. Кај Кант ситуацијата е радикална; според него, од најголема нужност за моралната теориска и практичка цел е концептите и законите на моралното да бидат изведени од чистиот ум, и да бидат донесени како априорни и неизмешани со емпириското. Својата автономност, а не екстерност, ја докажуваат преку принципот на должноста, а својата неинструменталност преку тоа што тие се цел самите за себе. Така, Кант, го преместува етичкото од сферата на контингентното, неизвесното и случајното, во сферата на објективното, рационално нужното, априорното, безусловното и категоричкото.

Етичката демаркација, односно демаркацијата на она што спаѓа, а што не е во сферата на етичкото, кај Кант е поставена кристално

јасно; наједноставно, она што е категоричко е валидно, а она што е хипотетичко – не е. Она што ни кажува што треба да правиме без услов да посакаме нешто друго – тоа е категоричкиот императив, додека хипотетичкиот ни кажува дека ако нешто сакаме, ние треба исто така да сакаме и нешто друго. Хипотетичкиот императив, всушност, се однесува на вештината што ни кажува како да постигнеме некоја конкретна можна или актуална цел. На пример, ако сакаме да бидеме здрави, треба да се храниме здраво; ако сакаме успех во студирањето, треба да учиме. Значи, хипотетичкиот императив покажува како едно дејство е добро за некоја цел, додека категоричкиот е објективно нужен без повикување на каква и да е цел. Хипотетичкиот императив може да биде од два вида: проблематичен, кога станува збор за можна, и асерторичен, кога станува збор за актуална практичка цел. За разлика од хипотетичкиот, категоричкиот претставува аподиктична практична цел. Според Кант, само категоричкиот императив претставува императив на моралноста. Тоа значи дека сите етички феномени и категории кои потпаѓаат под неизвесното „ако“, не припаѓаат во доменот на моралното. Во рамки на хипотетичките „ако“ категории, припаѓа и среќата.

Во продолжение накусо ќе се осврнеме на Кантовото сфаќање на среќата која е во тесна врска со *φρόνησις* (*phronesis*), етичкиот концепт кој е во фокусот на овој текст.

Среќата како морална цел?!

Според Кант, среќата е асерторичка, а не аподиктична практична цел, иако претставува единствена човечка природна нужна цел. Кант најчесто ја опишува со термини блиски до утилитаристичкото сфаќање на среќата, како задоволство при отсуство на болка. Во делото *Метафизички принципи на доблестта* („*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*“, 1797, *MAT*), ја поврзува со себелубието, желбата и задоволството; со „даровите на судбината: моќта, богатството, угледот, дури и здравјето, кои ја заокружуваат добросостојбата и задоволството на нечија состојба“ (*MAT*, 1, 393). Во *Критика на практичниот ум* („*Kritik der praktischen Vernunft*“, 1788, *KpV*) среќата ја дефинира како „состојба на едно рационално суштество... во чија egzистенција сè се случува според неговата желба и волја“ (*KpV*, 5:124). Така, според

Кант, среќата претставува остварување на она што го посакуваме, а не доблесна состојба добиена од живеење морален живот.

Покрај хипотетичката и асерторична природа на среќата, што првостепено ја дискредитира да биде предмет на етичкото, Кант споменува уште еден важен разлог зошто моралноста не смее да се заснова на среќата, а тоа е човечката неможност да знае што е она што ја сочинува неговата среќа. Кант вели: „за жал, концептот среќа е многу неодреден; иако сите сакаат да бидат среќни, сепак не можат дефинитивно и конзистентно да кажат што навистина сакаат“ (*DMS*, 418). Невозможно е, според него, најпроникливото и најмоќното, но истовремено конечно суштество, да дојде до одреден концепт за неговите желби. За таквиот концепт потребно е сезнаечко суштество, какво што човекот не е. Кант дава пример за оној што е во потрага по богатство, сметајќи дека таму лежи неговата среќа, а кој подоцна доаѓа до сознанието дека таму всушност лежи неговата несреќа поради стравот, љубомората и интригите што ја следат неговата состојба. Уште еден пример е човекот кој е во потрага по знаење, кој откако ќе го стекне, ќе открие ужасни нешта кои претходно биле скриени од него. „Ако посакува поголемо познание и увид, тоа ќе стане само око кое поостро ќе му ги покаже страшните зла кои сега се скриени од него и кои не можат да се избегнат, или ќе ги оптоварат неговите страсти кои и така веќе доволно го ангажираат со уште повеќе потреби. Или ако посакува долг живот, кој ќе може да осигури дали тоа нема да биде долг и мизерен живот?“ (*DMS*, 4:418). Поради тоа, Кант заклучува дека „проблемот за точно и универзално одредување за тоа кое дејство ќе му донесе среќа на рационалното суштество е нерешлив“ и смета дека ова е поради тоа што „среќата не е идеал на разумот, туку на имажинацијата“ (*Ibid*).

Според Кант, среќата не може да биде морална цел на разумните суштества кои имаат волја. Во потрагата по среќа, практичниот ум нема никаква корист, затоа што неговата улога е да создава волја што е добра, а таквата волја го ограничува достигнувањето на среќата на многу начини. Аргумент за неизводливоста на тезата дека моралноста може да се заснова на среќата е и тоа што искуството покажува дека доброто однесување не секогаш резултира со среќа. Исто така, многу луѓе ги исполнуваат своите инклинации и ја постигнуваат среќата

без притоа да бидат добри. И најпосле разлогот, кој според Кант е најзначаен во докажување на таа теза, е дека принципот на среќата ја заснова моралноста на мотиви кои неа ја деградираат и ја уништуваат целата нејзина возвишеност.

Со „дистинкцијата на учењето за среќата од учењето за моралноста“ (KpV, 5:92) кај Кант, за првпат, во историјата на етиката, може да се види толку јасна дискредитација на концептот *eudaimonia* (eudaimonia). Постигнувањето на среќата, или благосостојбата, повеќе не е цел на етичкото. Етиката, со и од Кант, раскрстува со античката, толку ревносно бранета теза дека да се биде среќен е да се биде добар, и да се биде добар е да се биде среќен. Клучното етичко прашање „како да се живее?“ Кант го заменува со прашањето „како треба да се дејствува?“, заменувајќи ги исполнувањето на животната благосостојба со исполнувањето на должноста како врвна етичка цел.

Кант и φρόνησις

Покрај теориската опозиција која Кант сака отворено да ја земе против етичките стојалишта на Хјум и тезата за чувствата како мерило за моралноста, може да се каже дека Кант има уште еден опонент, а тоа е Аристотел. Се добива впечаток дека главна цел на целиот етички проект на Кант е да се пресврти целиот Аристотелов етички вокабулар. Клучните етички концепти, како што се „доблест“, „цел“, „карактер“, „среќа“, Кант ги заменува со „должност“, „закон“, „императив“ и „моралност“. Клучната драма во ваквиот пресврт е на теренот на конципирањето на најзначајниот еудајмонистички концепт кој ја дефинира дотогашната етичка мисла, а тоа е φρόνησις (практичка мудрост).

Аристотел во „Никомахова етика“ ја дефинира φρόνησις како интелектуална, расудувачка доблест. Таа е разумска диспозиција која претставува предуслов и регулативен принцип на моралните доблести кои произлегуваат од неразумскиот дел на душата, како на пример, праведноста, пријателството, умереноста. Таа им овозможува на етичките доблести да ја најдат својата соодветна цел и соодветните средства за остварување на таа цел во смисла на пронаоѓање на средниот пат помеѓу две крајности во дејствувањето, или попопуларно кажано, да се најде средната мера. Средната мера не е универзално

дадена, туку го зема предвид контекстот на дејствителот, а нејзиното пронаоѓање бара детален и обмислен процес на одлучување во кој фрónησις игра главна улога. Φρónησις е еден вид посредување помеѓу општото и посебното и способност да се доведат двата аспекта во синхронизирана и кохерентна врска. Аристотел метафорично ја поврзува фрónησις со специфичниот линијар на градителите од островот Лезбос, кој можел да мери нерамни површини, правејќи аналогија со нерамномерноста во етичкиот живот. Главната цел на фрónησις е постигнување на εὐδαιμονία и сите одлуки што се носат со цел да се најде соодветната средина треба да бидат во светло на обезбедување на убаво заокружен живот. Најпосле, фрónησις е доблест со која индивидуата се оспособува во секој поединечен случај да го најде оптималниот избор за дејствување, а која во заднината ја има генералната слика за среќен, евдајмоничен живот – крајната цел на човековото дејствување, според Аристотел. Значајна карактеристика на фрónησις, како метакогнитивен концепт кој се однесува на етичките доблести, е неговата силна улога на емоционален регулатор. Со фрónησις Аристотел е првиот во историјата кој се позиционира како когнитивист во однос на емоциите, сметајќи дека секоја емоција содржи одреден аспект на нејзино когнитивно проценување. Тој смета дека секоја емоционална диспозиција може да се регулира од аспект „кога треба, во однос на што, поради што и како“ (NE 1106b20-22) согласно со успешното рационално интегрирање на секоја од нив (Cf. Поповска, 2018; Popovska, 2022; Поповска, 2024).

Во светлото на оваа дефиниција за фрónησις, во што се состои Кантовиот етички пресврт? Според Кант, нема потреба од пронаоѓање на мерата или целите на дејствувањето затоа што етичкото дејствување се заснова врз закон којшто е универзален. Овој закон не се изведува од емпириската човекова природа, туку од чистиот ум. Понатаму, нема потреба за рационален регулатор на емоциите, затоа што емоциите не се фактор за моралното. Исто така, нема потреба за барање на врвен авторитет во диспозициите на карактерот, односно доблестите, затоа што тука е чистиот ум. Дејствувањата имаат етичка релевантност само кога се извршени под команда на должноста, не од нашите инклинации. Доблеста се состои само во силата на нашиот карактер да се потчини на моралниот закон. Најпосле, нема потреба

за контекстуалното затоа што на сила е радикалното. Аристотеловиот оловен линијар, кој се приспособува на секоја нерамна етичка површина, е заменет со Кантовиот железен. Φρόνησις повеќе нема етичка функција; таа претставува еден вид практично знаење за одбирање на начините за нашата благосостојба, цел којашто според Кант повеќе не претставува принцип на моралноста.

Сè до Кант, во историјата на етичката мисла φρόνησις е постојано присутна како една од четирите класично определени т.н. стожерни или кардинални доблести, заедно со умереноста, праведноста и храброста. Адам Смит, современикот на Кант, е последниот филозоф што во историјата на етиката ја поставува prudentia/φρόνησις во своите етички размисли како доблест (cf. Поповска, 2024). После Кант, φρόνησις претставува чиста Klugheit или cleverness, односно ја претставува техничко-практичката вештина на остроумност, досетливост или далекугледост. На едно место во *Кришика на ѓракишичниои ум* императивите на φρόνησις ги нарекува императиви на себелубието (KpV, 5:36). Само φρόνησις, за разлика од останатите три стожерни доблести, во понатамошниот развој на етиката се исфрла како доблест.

Сепак, φρόνησις игра некаква улога во етичкиот живот во теоријата на Кант, но каква е таа? Според Кант постојат три принципи кои соодветствуваат на трите нивоа на нужност на волјата: *ѓравила* на вештината, *совеџи* на φρόνησις и *закони* на моралноста. Првите се технички правила, кои припаѓаат на законот и правото; вторите се прагматички совети, кои припаѓаат на благосостојбата, а третите се морални закони и припаѓаат на слободното дејствување како такво. Според Кант, императивите на φρόνησις целосно би коинцидирале со императивите на вештината, доколку беше лесно да се даде точен концепт за среќата. Според него, оној што го посакува крајот истовремено ги посакува и средствата со кои се доаѓа до него кои се во негова моќ (DMS, 4:417, 418). Како што истакнавме, Кант изразува жалење што концептот на среќата е толку неодреден концепт, и дека и покрај тоа што секој од нас посакува да го стекне, никогаш со сигурност не може да се каже што навистина сакаме и посакуваме. Елементите на среќата се емпириски и тие не можат да обезбедат апсолутен максимум на благосостојба во сегашната, а и во секоја идна состојба. Според Кант, невозможно е најпроникливото и најмоќното, а сепак конечно

суштество, да одреди точен концепт за тоа што навистина сака. Токму поради лишеноста од омнипотентност, императивите на фрónησις не можат да се земат како заповеди, туку само како совети. Фрónησις е само советодавна, не и облигаторна.

Подоцна, во *Религија* („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, 1793, RGV), кога ги поставува предиспозициите за доброто кои ја содржат човечката природа, Кант фрónησις ќе ја поврзе со предиспозицијата за хуманоста, која е над предиспозицијата за анималност, и под предиспозицијата за личноста. Предиспозијата за хуманост ја дефинира како „компаративно самољубие за кое е потребен теорискиот ум; и со кое, само преку споредба со другите се просудува дали некој е среќен или несреќен“ (RGV, 27). Додека хуманоста Кант ја смета како карактеристика на човечкото суштество како рационално суштество, личноста е карактеристика на човечкото суштество како „рационално и истовремено морално одговорно суштество“ (RGV, 1838, 26). Како што заклучува Кеин, во подоцнежните антрополошки и други блиски на нив текстови на Кант, фрónησις добива одредена автономија. Таа во себе вклучува автономни барања, кои не мора да ги претпоставуваат или да бидат изведени од барањата на моралноста, иако оние на моралноста сè уште се супериорни. Според него, со воведувањето на дистинкцијата на „хуманост“ и „личност“, Кант експлицитно ја воведува идејата за неморално рационално дејствување. Ваквиот развој на фрónησις во овие текстови произлегува од Кантовото зголемено потенцирање на значењето на човековиот социјален контекст (Kain, 2009).

Евдајмонизмот vs деонтологизмот

Тенденција за помирување на класичната „кавга“ меѓу евдајмонизмот на Аристотел и деонтологизмот на Кант постои во последните неколку децении во етичката литература, како на пример кај Ненси Шерман во нејзиното дело *Доблесџа да сѝиане нужносѝ: Арисѝоѝел и Канѝ за доблесѝа* (Sherman, 1997), или кај Теренс Ирвин во познатата историја на етиката *Развојѝ на еѝикаѝа* (Irwin, 2009). Ова помирување се случува во светло на препрочитување на неколку вообичаено помаргинални и подоцнежни Кантови текстови, како на пример *Анѝроѝологија од ѝраѝмаѝичка ѝледна ѝточка* („Anthropologie in pragmatischer

Hinsicht“, 1798), или *Метѡафички ѡринципи на доблести*. Во овие текстови се смета дека конечно Кант додава месо на разголениот етички скелет, расветлувајќи го Кант како практичен моралист, загрижен за нијансите на човековото дејствување и општественото влијание на неговото етичко учење. Тој го свртува својот фокус кон антропологијата на моралноста и конципирање на теорија за доблеста која во себе ги вклучува емоциите и карактерот, како и теорија за изворите на моралноста во која се смета дека среќата, благосостојбата и задоволството можат да бидат разлог за дејствување. Ова се точките за можно делумно помирување или усогласување на двете теории.

Да ја земеме теоријата за доблеста како пример. Во *Антиројологија од ѡраѓмаѡичка гледна тточка*, Кант вели дека доблеста е состојба на нашиот карактер и е слободна и рационална. Таа ја претставува силата на волјата која го приспособува дејствувањето со моралниот ум. Оваа сила се состои во хабитусот (Fertigkeit) кој претставува способност за дејствување и субјективно усовршување на изборот. Притоа, чувствата, било емпириски или рационални, се под контрола на разумот. Не секоја слободна способност е слободен хабитус, туку е само оној што станал нужност преку константно повторување, а не само преку контемплирање на моралниот закон. Сите овие елементи, како што се хабитуацијата, рационалната регулација и насоченоста кон дејствување за усовршување, се карактеристики на доблеста за кои и Аристотел и Кант би се согласиле. Дополнително, Кант истакнува дека доблесната личност е радосна, а не плашлива, тажна или аскетски настроена. Често го споменува Епикур, кој смета дека радосното расположение е знак за доблесна личност. Дoblесната личност кога се себенадминува и се самоконтролира за да се потчини на моралниот закон тоа го прави волево и радосно; доколку чувствува болка, огорченост или завист, тогаш тоа не би било доблест.

Сепак, постојат одредени клучни определби кај двајцата автори кои не дозволуваат целосно помирување меѓу теориите. Како што смета Вуд, постои една таква клучна точка, а тоа е структурата на практичниот разум, имено различното сфаќање на φρόνησις кај двајцата автори. Тоа се должи, смета тој, на различното сфаќање на среќата, а тоа пак се должи на различното сфаќање на античките и просветителските гледишта за човечката состојба. Едните, имено

античките гледишта, ја сфаќаат нашата човечка состојба како состојба која е блиску до живот сообразен со Бог, додека другите, имено просветителските, ја гледаат како состојба блиска до џганот. Првите ја прифаќаат оптимистичката, и аристократска, идеја дека нашата природа и нашето добро се одредени целосно од рационалната цел кон која треба да се стремиме, додека другите ја прифаќаат идејата дека човековата природа се создава од самиот човек со материјалите кои му се на располагање, и тоа од насока на нескладност (себичност, нерационалност, антагонистичност, компетитивност) кон складност преку разумот и моралот (Wood, 2018, 249-250). Токму од оваа идеја произлегува просветителскиот стремеж за потрагата по универзалниот човечки етички механизам.

* * *

Несомнено е дека Кант претставува Њутн на етичкиот свет. Во овој свет, φρόνησις, како концепт кој се темели на искуството и кој нема употребна вредност во науката која бара универзални вистини, треба да се отфрли. Со оваа теза Кант создава вистинско тектонско нарушување во етичкиот свет. Токму затоа, по Кант, се отвораат перспективите за етички системи кои етиката ја гледаат како наука за човековата природа. Тоа се системи кои ниту самиот Кант не би ги одобрил, како што е утилитаризмот. Еден пример е Мил, кој во *Системот на логиката* („A System of Logic“, 1843, SL) укажува дека методолошките природонаучни принципи можат да се аплицираат на моралните науки. Според него, тие веќе образуваат една област од модерните науки која може да се мери со неверојатна прогностичка точност како онаа на метеорологијата (SL, 6, ch. 3).

Со подривањето на φρόνησις, во теоријата за моралот се отвора простор за воведување на нови концепти кои ја афирмираат рационалистичката компонента, како што се „здрав разум“ и „морален суд“. Нивната цел е да се покаже дека сепак во нив е присутна свеста за контингентноста на човековиот живот која се пројавува низ јавната сфера, но кои и покрај тоа имаат капацитет да бидат егзактно потврдени. Среќата како концепт, се враќа на етичката сцена, но сега има екстринсични извори и покажува можност за нејзино одредување низ квантитативен калкулус. Така, на пример, под влијание на оваа етичка

тенденција, е овозможено постоење на квантитативен индикатор за среќа, т.н. индекс на среќа, со кој се овозможува мерење на среќата на една нација со цел подобро да се креираат јавните политики. Според овој индекс, од 2012 година, секоја година се издава „Светскиот извештај за среќа“, кој го издава Универзитетот во Оксфорд, заедно со Галуп и Обединетите Нации. Според него, последните неколку години Финска убедливо го држи врвот. Македонија за 2024 година е на 84. место од 165 држави, со тенденција на постепено подобрување (Helliwell et al., 2024). Во последните неколку години со ревитализацијата на *φρόνησις* во многу области (на пример, образование, медицина, социјална работа), во психолошката литература се развиваат модели за мерење и на *φρόνησις*. Со различни механизми и скали се преминуваат елементите на овој концепт. Како илустрација, кај Карамии и соработниците и „полиедарскиот модел за мудроста“ се споменуваат: управувањето со знаењето, саморегулацијата, алтруизмот и моралната зрелост, отвореноста и толеранцијата, исправното расудување и одлучување, интелигенцијата и креативното мислење, динамичната рамнотежа и синтеза спроведена во дејствувањето (Karami et al, 2020).

Со отстранувањето на класичното значење на *φρόνησις*, сведувајќи ја на инструментална рационалност, Кант ја отвора перспективата на просветителското фокусирање на неинвентивните начини на рационалност, како што се економичноста и ефикасноста, како примарни мерила за етички успех. Оваа просветителска перспектива сè уште е актуелна и низ неа денешниот човек сè уште ја мери својата добродетелност.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА:

- DMS. Kant, I. (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals with On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Helliwell, J.F., Layard, R., Sachs, J.D., De Neve, J.-E., Aknin, L.B., & Wang S. (eds.). (2024). *World Happiness Report 2024*. University of Oxford: Wellbeing Research Centre.
- Irwin, T. (2009). *The Development of Ethics. Vol. III: From Kant to Rawls*. Oxford: Oxford University Press.

- Kain, P. (2003). "Prudential Reason in Kant's Anthropology." In B. Jacobs, P. Kain, (eds.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 230-265.
- Karami, S. et al. (2020). "A Polyhedron Model of Wisdom: A Systematic Review of the Wisdom Studies in Psychology, Management and Leadership, and Education." *Roeper Review*. 42 (4), 241-257.
- KpV. Kant, I. (1995). *Critique of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAT. Kant, I. (1986). "Metaphysical Principles of Virtue." In Kant. *Ethical Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- NE. Аписѿоѿел. (2003). *Никомахова еѿика*. Прев. Елена Колева. Скопје: Три.
- Popovska, J. (2022). "Educating Phronesis and Phronesis for Educators: Two Neo-Aristotelian Perspectives." *Educational Challenges and Future Prospects Conference Proceedings*. Skopje: Faculty of Philosophy – Skopje, 409-415.
- Поповска, Ј. (2018). „Поимот φρόνησις во контекст на Аристотеловата етика.“ *Systasis Special Edition 4, Aula: Ποῦραῖα το βοῖαῖσιβοῖο на јазикοῖ, мислаῖа и кулῖураῖа – Зборник во чесῖ на Марῖариῖа Бузалковска Алексова то товод тоензионираῖеῖо, Здружение на класични филолози „Антика“, Скопје, 261-277.*
- Поповска, Ј. (2024). „Доблестите и комерцијалното општество: Адам Смит и φρόνησις.“ *Филозофска топрибина* 47 (35), 5-18.
- RGV. Kant, I. (1838). *Religion within the Boundary of Pure Reason*. Edinburgh: Thomas Clark, 38 George Street.
- Sherman, N. (1997). *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SL. Mill, J.S. (1981). *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*. Toronto/ London: University of Toronto Prees, Routledge & Kegan Paul.
- THN. Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press.
- Wood, A.W. (2018). "Virtue: Aristotle and Kant." In D. O. Brink, S. Sauvé Meyer, C. Shields. (eds.). *Virtue, Happiness, Knowledge. Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*. Oxford: Oxford University Press.