

АРИСТОТЕЛОВИОТ КОНЦЕПТ PHRONESIS И ПСИХОЛОШКИТЕ ИСТРАЖУВАЊА ЗА МУДРОСТА

Јасмина Поповска¹

Институција за филозофија, Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Кратка содржина

Психолошките интересирања за мудроста ја бележат својата петта деценија на интензивно истражување на оваа комплексна тема. Тие се одвиваат во неколку поддисциплини на психологијата, како што се когнитивната, развојната и позитивната психологија. Во текот на овој период, овие истражувања се изведуваат паралелно со филозофските дискусии, без некои важни преклопувања, но со изразена концептуална повеќезначност. Подемот на неоаристотеловската етика на доблеста, особено низ призмата на аристотеловскиот концепт *phronesis*, како во филозофско-етичките дискусии, така и во психологијата, отвора нови перспективи за конципирање на мудроста во рамки на психолошката практика и психолошкото истражување.

Преку разработка на клучните филозофски концепти поврзани со мудроста (*sophia* – теориска мудрост, *phronesis* – практичка мудрост, и *deinotes* – снаодливост), во овој текст ќе биде направен обид да се покаже неодамнешната тенденција на приклучување на психолошките истражувањата од концепт за мудроста кој главно се однесува на теориската мудрост кон концепт кој ја дефинира мудроста во смисла на практичка мудрост. Од аспект на ваквата анализа, ќе биде продискутирана можноста за плодотворна соработка меѓу двете дисциплини.

Клучни зборови: *phronesis*, мудрост, филозофија, Аристотел.

¹ jasmína.popovska@fzf.ukim.edu.mk

Постојат неколку мотиви за сопоставување на двете области наведени во насловот на овој текст, имено истражувањата на Аристотеловиот концепт *phronesis*, поточно на неговата неоаристотеловска варијанта, и психолошките истражувања за мудроста. Од една страна, во филозофските истражувања, се јавува интензивно интересирање за етиката на доблеста која се заснова на аристотеловите ставови за *phronesis* (практичка мудрост). Тие се реконтекстуализираат во различни домени на теоријата и практиката, главно низ професионалните етики, како, на пример, во образованието, медицината, правото, социјалната работа. Од друга страна, пак, тука се психолошките истражувања за мудроста кои веќе ја бележат својата петта деценија на интензивно истражување. Тие се одвиваат во неколку поддисциплини на психологијата, како што се когнитивната, развојната и позитивната психологија. До пред околу една деценија, психолошките истражувања за мудроста се изведуваат паралелно со филозофските дискусии, без некои важни преклопувања, но со изразена концептуална повеќезначност и неусогласеност. Исти концепти, во различни психолошки или филозофски теории најчесто имаат различни значења. Во последната деценија постојат релативно успешни напори, од страна на интердисциплинарни тимови, терминологијата да се воедначи и уточни за да се постигне подобра комуникација и продуктивна соработка помеѓу двете дисциплини, со цел подобро да се разбере и потенцијално да се поттикне развојот на овој неверојатно сложен и важен концепт – (практиката) мудрост.

Phronesis

Ќе започнеме од увидите на Аристотел за мудроста затоа што кај него за прв пат експлицитно и подетално се дефинира мудроста. Тој ги дефинира т.н. интелектуални доблести, меѓу кои припаѓаат *sophia* и *phronesis* – двата вида мудрост околу кои најчесто гравитира термилошката повеќесмисленост во психолошките истражувања.

Аристотел, ги дели доблестите во две групи: морални (етички) и интелектуални (дијаноетички) доблести. Моралните доблести се доблестите на карактерот, како што се праведноста, храброста или умереноста, и можат да се стекнат со вежбање. Доблестите на интелектот, кои за прв пат се сретнуваат кај него, тој ги дели на две подгрупи: спознавачки, кои се занимаваат со вечните вистини, и расудувачки, кои се поврзани со практичниот живот. Во првите ги вбројува: знаењето (*ἐπιστήμη*), мислењето (*νοῦς*) и теориската мудрост (*σοφία*), а во вторите: вештината (*τέχνη*) и практиката мудрост (*φρόνησις*). Значи, практиката мудрост или *phronesis* (*φρόνησις*), припаѓа на интелектуалните доблести, но се однесува на практиката сфера во која припаѓаат моралните доблести.

Како што може да се забележи, Аристотел прави разлика меѓу теориската (*sophia*) и практичката (*phronesis*) мудрост. *Sophia* се однесува на вечните вистини, а *phronesis* се однесува на моралните доблести и претставува нивен предуслов, регулатор и нивно дополнување. *Phronesis* е доблест (1.) со која дејствителот се оспособува во секој поединечен случај да го најде оптималниот избор за дејствување кој се состои во изнаоѓањето средна мера сообразена на него самиот, (2.) која е во согласност со општите принципи затоа што е дискурзивна, а (3.) која притоа во заднината ја има генералната слика за среќен, евдајмоничен живот. Аристотел индиректно се служи со две впечатливи метафори за да ја опише специфичната улога на *phronesis* – со вештината на стрелецот (*NE 1094a25-26*) и со линијарот на градителите од Лезбос (*NE 1137b28-31*). *Phronimos*, односно практичкиот мудрец, треба да биде како стрелецот кој треба да погоди мета во движење. Специфичната вештина која стрелецот ја има, е неговата подготвеност да направи прониклива проценка за тоа што е нужно, како треба и кога треба да се дејствува. Метата е во движење и е непредвидлива, и затоа стрелецот треба внимателно да ги активира своите врвни стрелечки способности за прецизност, координација, рамнотежа и смиреност, и да ги сообрази соодветно на конкретната мета и стрелечка ситуација, притоа проценувајќи го соодветното време за истрел. Затоа, значајна карактеристика на *phronimos* е неговата флексибилност кон секоја конкретна (етичка) ситуација. Според Аристотел, неговата проценка треба да биде како линијарот на градителите од островот Лезбос – оловна алатка која може да се приспособува на нерамната површина која треба да се измери. Нерамнините на теренот за премер Аристотел ги асоцира со животните нерамнини – за животниот премер потребен е неопределен, неосифициран и нестрандардизиран канон кој треба да се приспособува на непредвидливата животна крива. Таков канон е *phronesis*.

Важно за понатамошната дискусија е да се направи концептуална дистинкција меѓу *phronesis* и уште еден концепт со кој тој најчесто се асоцира, имено тоа е *deinotes*. *Phronesis*, според Аристотел, не е *deinotes*, односно не е снаодливост, препредност, пресметливост, итрина, лукавост; способност да се пронајде средство за одредена цел. *Phronesis* не е без *deinotes*, но *phronesis* секогаш има етички предзнак. *Deinotes* без *phronesis* е чиста инструментална ефикасност насочена кон цел користејќи какви и да било средства, поради што *deinotes* повлекува индиферентно и аморално, но често и неморално дејствување.

Треба да се истакнат неколку главни компоненти на *phronesis* кои можат да бидат значајни за психолошките истражувања за мудроста. Како прво, *phronesis* има метакогнитивна улога, затоа што ги интегрира, проценува и ре-

гулира моралните доблести, смислено насочувајќи ги кон нивно актуализирање во насока на остварување животна благосостојба. Второ, *phronesis* има силно изразен етички аспект. И покрај тоа што е метакогнитивен концепт, тој самиот се однесува на етичкото, за разлика од *sophia* чиј предмет се вечните, а со тоа и, етичко-вредносно неутралните вистини. *Phronesis* се однесува на целите и дејствата на етичкиот живот кои ги одредува на контекстуално сензитивен начин. *Phronesis* поттикнува просоцијалност, емпатија, рамнотежа меѓу личниот и општиот интерес. Притоа, се потенцира дека делиберирачкиот и расудувачкиот процес кај *phronesis* не е разделен од дејствителниот. Трето, како метакогнитивен концепт кој се однесува на етичките доблести, кај *phronesis* се афирмира силна улога на емоционален регулатор. Со *phronesis* 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) во согласност со успешното рационално интегрирање на секоја од нив.

Психолошките истражувања за мудроста

Последните четири децении психолошката литература поврзана со истражувањата за мудроста сè повеќе се продлабочува и се збогатува. Во продолжение ќе биде направен краток историски пресек на најзначајните истражувања со цел да се покаже тенденцијата на приклонување на истражувањата од концепт за мудроста кој главно се однесува на теориската мудрост кон концепт кој ја дефинира мудроста во смисла на практичка мудрост (*phronesis*).

Психолошките истражувања за мудроста започнуваат со истражување на народните или здраворазумските, односно имплицитните, теории за мудроста кои ја третираат проблематиката за тоа како се употребува терминот „мудрост“ во секојдневниот говор и со што се карактеризираат мудрите луѓе. Експлицитните теории², пак, се посветуваат на бихејвиоралните манифестации на мудроста, кои претставуваат основа за понатамошни емпириски истражувања. На почетокот, овие теории често се поврзуваат со теориите за развојот на возрасните и концептот за зрелоста (Cf. Clayton & Birren, 1980). Меѓу нив, највлијателна е онаа на Ериксон според кој мудроста се сфаќа како успешно разрешување на финалната развојна психосоцијална криза преку конструирањето на его-интегритетот кај повозрасните лица како одговор на чувствата на несигурност што се јавуваат во ова доба. (Erikson, 1959) Според Кристјан-

² За дистинкцијата помеѓу имплицитните и експлицитните теории за мудроста видете кај Sternberg, 1985.

сон и Фауерс, уште од почетокот на психолошките истражувања за мудроста, постои повеќесмисленост во значењето на „мудроста“ и постои терминологска конфузија помеѓу *sophia*, *phronesis* и *deinotes*. (Kristjánsson & Fowers, 2024)

Едно од првите поистакнати емпириски истражувања за мудроста е наречено „Берлинска парадигма за мудроста“, развиена во рамки на Институтот за човечки развој „Макс Планк“. Оваа парадигма ја сфаќа мудроста како „експертиза за фундаменталната прагматика на животот“. (Baltes & Staudinger, 2000) Оваа експертиза, според нејзините пропоненти, може да се мери низ пет критериуми: богатство на фактичко (декларативно) знаење за фундаменталната прагматика на животот; богатството на процедуралното знаење за фундаменталната прагматика на животот; идентификација на знаењето кое ги зема предвид разновидните животни контексти (образование, семејство, работа, пријатели, итн.); прифаќање и толеранција на различните вредности и на релативноста на вредностите кои ги прифаќаат индивидуите и општеството; и препознавање и управување со несигурности. Како што може да се забележи, овој модел преголем фокус става на когнитивниот аспект на мудроста, како и на практичниот. Од вид е изземен етичкиот аспект, поради што овој концепт многу наликува на Аристотеловото сфаќање за *deinotes*, имено овој модел дозволува и аморално, како и неморално дејствување, кое успешно може да ги помине рационалните и практичките филтри.

Уште еден влијателен модел за мудроста нуди Стернберг кој го нарекува „модел на рамнотежа“. Според него, „мудроста е дефинирана како примена на успешна интелигенција и креативност со посредство на вредностите за да се постигне заедничко добро преку рамнотежа меѓу (а) интраперсоналните, (б) интерперсоналните и (в) екстраперсоналните интереси, на (а) краток и на (б) долг временски период, со цел да се постигне рамнотежа меѓу (а) прилагодувањето на постоечките средини, (б) обликувањето на постоечките средини, и (в) одбирањето нови средини.“ (Sternberg, 2003, 152). Стернберг, за разлика од Берлинскиот модел, го зема предвид етичкиот аспект, но остава многу концепти недоволно дефинирани, како што се „заедничко добро“, „интереси“, и најпосле концептот „рамнотежа“.

Пролиферацијата на психолошки модели во првите две декади на XXI век е евидентна. Арделт развива „тридимензионална скала за мудроста“ (3D-WS) во која се операционализираат три димензии: когнитивната (способноста да се разбере животот), рефлексивната (способност да се гледаат феномените и настаните од различни перспективи со цел да се развие самосвесност), афективната (способност за емпатична љубов) (Ardelt, 2003). Оваа теорија таа ја операционализира низ самооценувачка скала која наидува на многу критики, како што е обратнопропорционалноста на високата оценка за себеси со

реалното поседување на мерените способности (Данинг-Кругер ефект), но исто така и тоа што со оваа скала се мерат општи деконтекстуализирани карактеристики, а не контекстуализирано расудување. Следуваат модели кои главно припаѓаат на областа на развојната психологија на возрасните и ги истражуваат карактеристиките на зрелото размислување на искусните личности. Овие пристапи таксативно и несистематски издвојуваат партикуларни карактеристики на мудриот човек, без да се осврнат на мета-прашања што се однесуваат на самиот концепт на мудроста, како што се прашањата за мотивацискиот, етичкиот или за метакогнитивниот аспект на мудроста. Како, на пример, Вебстер ги споменува отвореноста, емоционалната регулација, хуморот, „граничното“ животно искуство, сеќавањето и рефлексивната (Webster, 2007); кај „полиедарскиот модел на мудроста“ се наведуваат: 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).

Имајќи ја предвид оваа ситуација, Стернберг и Карамии заклучуваат дека „различните модели на мудроста содржат толку многу елементи што не е возможно сите да се вклучат во кој било модел без моделот да се претвори во торба за лотарија (grab bag)“ (Sternberg & Karami, 2021, 136). Затоа Гросман и соработниците заклучуваат дека „...емпириските истражувачи на мудроста даваат приоритет на различни филозофски модели на мудроста, без да наведат заеднички теориски речник или стандарди за да се овозможи јасна споредба меѓу нив... Оваа теориска различност може да ги наведе истражувачите да користат различни термини за ист концепт или да користат ист термин за различни концепти, што резултира со концептуална двосмисленост“ (Grossmann, Westrate, Ardelt et al., 2020, 104). И Стернберг и Карамии, како и Гросман и соработниците се обидуваат да ја надминат оваа состојба нудејќи свои одговори. Стернберг и Карамии ја развиваат „унифицираната 6П рамка“ (6P – purpose, press, problems, persons, processes, products; цел, притисок, проблеми, личности, процеси, продукти) којашто всушност претставува синтеза, односно како што тие велат унифицирачка рамка, со која се прави обид да се разберат различните аспекти на мудроста и нивните теориски артикулации во една единствена рамка, која не е ниту теорија, ниту модел. Тие сметаат дека еден комплетен модел на мудроста мора да ги определи сите шест аспекти, но дека ниту еден модел досега не успеал во тоа (Sternberg & Karami, 2021). Гросман и соработниците, пак, се дел од т.н. „работна група за истражување на мудроста“ (A Wisdom Task Force) која се состанала во летото 2019 година во Торонто со цел да ги евалуира доминантните теории за мудро-

ста и да изгради заеднички и широк консензус за мудроста во психологијата, наречен „заеднички/општ модел за мудроста“ (common wisdom model). Тие земаат предвид два централни аспекта на мудроста: моралноста и метакогницијата (во која припаѓа како пропозиционалното, така и непропозиционалното расудување). Според овој консензус, за мудроста е централна перспективистичката метакогниција, во која припаѓаат рамнотежата на стојалиштата, емистемичката скромност, контекстуалната приспособливост и отвореноста кон повеќе перспективи, а која е вкоренета во моралните аспирации и специфичните социо-културни контексти и искуства. (Grossmann, Westrate, Ardel et al., 2020)

Од значајните психолошки придонеси кон разбирањето на мудроста треба да се споменат и оние на позитивната психологија во чијашто теориска агенда се враќаат доблестите и карактерот. Според нив, мудроста најчесто претставува една од многуте силни карактерни особини и стои на исто рамниште со нив. Таков е примерот со теориското испитување на Питерсон и Селингман кои воспоставуваат 24 силни карактерни особини, а кои потпаѓаат под шест доблести: мудроста и знаењето, храброста, хуманоста, праведноста, умереноста и трансценденцијата. Во рамки на мудроста и знаењето тие ги наведуваат: креативноста, љубопитноста, отвореноста, љубовта кон знаењето и перспективата (способност да се согледува нечиј живот, сопствениот или на другите, во пошироки рамки). Карактерната особина *prudentia* или *phronesis*, овие два автора ја сместуваат во рамки на доблеста умереност. (Peterson & Seligman, 2004) Во овој пристап може да се забележи дека не се поставува концепт кој треба да претставува метакогнитивен интегратор. Исто така, не постои кохерентност и систематичност во поделбата, постои арбитрарност во класификацијата и некои од особините може да се сведат едни на други.

За крај, ќе го наведеме и „Аристотеловиот *phronesis* модел“ создаден од мултидисциплинарен тим кој директно се заснова на неоаристотеловскиот концепт *phronesis* и кој за прв пат нуди психолошки инструмент за негово мерење. Според авторите на овој модел, тој нуди филозофски заснован, психолошки практичен модел на мудро, односно фронеизично, одлучување кое не се носи врз основа на нереалистични морални принципи и кое е во координација со разумот и емоциите. Овој модел е конципиран врз основа на четири функции: конститутивна функција (идентификација, селекција и релевантност на доблести; способност да се согледаат етички релевантните елементи во една ситуација и да се препознае најдобриот одговор на нив); интегративна функција (избор и оправдување на дејства; способност да се одмери и прилагоди приоритетот на доблестите, особено при сложени контексти); функција која се однесува на регулацијата на емоции (емпатија и „влегување

во туѓа кожа“; способност за добро регулирање на емоциите преку разумот); планска функција (морален идентитет; целокупното сфаќање на личноста за тоа како дејствувањата придонесуваат кон живот во благосостојба, што го вклучува нејзиниот морален идентитет) (Darnell et al., 2022). Тие сметаат дека со овој модел не само што се дава успешен модел на мудроста, туку и дека прави голем исчекор кон разрешувањето на теорискиот јаз што постои меѓу моралното расудување и моралното дејствување. Тие се спротивставуваат на (нео)колбергијанските модели со тоа што воспоставуваат мултикомпонентен модел, токму поради тоа што phronesis претставува интегративен концепт на мултикомпонентен конструкт (Darnell et al., 2019).

* * * * *

Различните психолошки модели за мудроста следат различни пристапи во своето истражување кои се потпираат врз различни методолошки претпоставки и се одвиваат на различни нивоа на истражување. Кај некои од нив мудроста се издвојува како мета принцип и има регулативна функција, додека кај други се вбројува како една меѓу другите доблести/способности на карактерот; кај едни се тргнува од анализа на карактеристиките на мудриот дејствител, кај други од резултатите на неговите дејствувања или од анализа на процесите на мудро то дејствување; кај едни преголем фокус е ставен на когнитивниот аспект на мудроста, додека кај други се потенцира практичниот аспект и се дискутира за улогата на емоциите во мудро то проценување; некои од нив во фокус ја ставаат моралната димензија на мудроста, додека други ја изоставаат, или недоволно ја потенцираат; некои, пак, сметаат дека со прашањето за мудроста можат да се отворат и да се направи обид да се одговорот пошироки проблеми како што е проблемот за јазот меѓу моралното расудување и моралното дејствување. Она што може да се забележи во истражувањата во последната деценија е тоа дека се доаѓа до заклучокот дека кон феноменот на мудроста треба да се пристапи мултифакторијално, со истовремено интегрирање на повеќе аспекти. Се потенцира метакогнитивниот аспект на мудроста, сензитивноста и приспособливоста на контекстот, регулацијата на емоциите, моралната втемеленост во социјално-когнитивното процесирање, соодветното одбирање на доблесните одговори (особено во сложени животни ситуации), поставувањето општа цел за добриот живот која го мотивира и насочува дејствителот да дејствува во насока на негово унапредување.

Експлицитно или имплицитно, сите овие аспекти реферираат на главните карактеристики на концептот phronesis, со што може да се заклучи дека

работата во психолошките истражувања се насочува од истражување на општата мудрост, кон истражување на практичката мудрост. Во експлицитните пристапи се вбројува „Аристотеловиот *phronesis* модел“ на кој работи психолошко-филозофски мултидисциплинарен тим (филозофот Кристјансон и психолозите Фауерс, Дарнел), додека во имплицитните можат да се вбројат оние на Стернберг и Карамеи, Гросман и соработниците, како и дел од придонесите во рамки на позитивната психологија. Она што е заедничко за овие пристапи (освен оние на позитивната психологија) е нивната тенденција за избегнување на модел кој би бил збирка на *ad hoc* психолошки конструкти и стремеж да се понуди концепт кој има способност за интеграција на личносните капацитети, а кој истовремено има специфична (ситуациска) и општа (животна) цел. Слично како Аристотел кој често користи атлетски метафори за „моралниот атлет“ – практичкиот мудрец (*phronimos*), Кристјансон и Фауерс ја користат метафората на десетобојот како аналогија за *phronesis* со цел сликовито да ја претстават интергративната улога на *phronesis*. Десетобојот е комплексен олимписки спорт кој се состои од десет различни индивидуални атлетски дисциплини (во трчање, фрлање и скокање), кои се одигруваат во два дена, и во кој победникот се добива врз основа на комбинирани резултати од сите дисциплини. За успешност во овој спорт, потребно е развивање на различни физички капацитети, како мускулна сила, кардиоваскуларна издржливост, експлозивна брзина, флексибилност и невромускуларна координација. Некои од овие капацитети се компатибилни во смисла на нивното тренирање, но некои се инкомпатибилни, како на пример, вежбањето на силата, може да ја намали брзината. Затоа, не се препорачува комбинирано тренирање за посебните дисциплини, туку добро осмислен целокупен интегриран режим кој ќе ги балансира капацитетите потребни за секоја дисциплина и капацитетите на атлетот. Редуцирањето на *phronesis* на поединечни психолошки конструкти, според авторите, е соодветна аналогија со претпоставката дека за подготовка во десетобој е потребна подготовка за десет различни дисциплини, претпоставка која треба да се напушти поради комплексноста на *phronesis*/десетобојот. (Kristjánsson & Fowers, 2024, 98–100)

Пролиферацијата на психолошки модели и зголеменото интересирање за испитување на мудроста, не само во психологијата, туку на многу други општествени полиња, особено во образованието, очигледно ја одразува современата општествена потреба од разјаснување на (практичката) мудрост во контекст на човечката егзистенција во „немудар“ свет во криза (војни, климатски промени, загадување, оружје за масовно уништување, пандемии). Разгорувањето на интересирањето за *phronesis* во филозофијата сè до средината на XX век низ етиката на доблеста, на кое му претходи неколкувековна стагна-

ција, исто така, ја потврдува тезата за потребата за негово теориско обмислување. Очигледно е дека еден речиси две и пол милениуми „стар“ концепт сè уште има што да ни каже за современите состојби, но дилемата лежи во тоа која перспектива и кој вокабулар тој ќе го присвои? Дали тоа ќе биде оној на филозофијата или оној на психологијата?

Токму во оваа дилема лежи голем предизвик за реализирање на плодотворна соработка меѓу психологијата и филозофијата и надминување на стереотипите за „апстрактни и празни филозофски теории“ наспроти „мерливи и површни психолошки истражувања“ кои постојат во двете дисциплини. Во контекст на темата што се разработува во овој текст, а од призмата на овој голем предизвик, значајно е да се постави генералното прашање „дали е возможна филозофски заснована морална психологија?“ од кое понатаму се изведува и прашањето „дали е возможно развивање на наука за *phronesis*?“.

Освен оптимистичката нота на Кристјансон, Фауерс, Дарнел и останатите соработници кои застануваат зад „Аристотеловиот *phronesis* модел“, скептични ставови во однос на ваквата мултидисциплинарна соработка доаѓаат и од двете страни. Од психолошката страна, го наведуваме Лепсли кој наведува две сценарија кои ја покажуваат излишноста на *phronesis* во психолошките истражувања. Прво, преведувањето на *phronesis* во психолошки рамки би било непотребно затоа што *phronesis* веќе е апсорбирана во постоечките психолошки теории и нема дополнителна објаснувачка вредност од она што веќе го има во нив; би било налик на етерот во физиката – прво би се сметал за неопходен концепт, за потоа да се покаже како непотребен. Второто сценарио предвидува дека *phronesis* нема да може да се преведе со ниту еден психолошки конструкт и ќе остане да постои како самостојна психолошка варијабла; така, нема да биде јасна нејзината улога, а нејзиниот лексикон ќе стане излишен (Lapsley, 2021, 154). Од филозофската страна, ги наведуваме скептичкиот став на Свартвуд и елиминативистичкиот став на Милер. Свартвуд експлицитно ја одбива можноста за наука за *phronesis*, потпирајќи се врз претпоставката дека *phronesis* не може да се мери. Современите мерења на *phronesis* не го мерат *phronesis*, туку само некои од карактеристиките на *phronesis*; тоа е исто, како што вели тој, да се мери знаењето на играњето шах со точното знаење за правилата на шахот (Swartwood, 2020). Милер, пак, смета дека гледано од метафизичка перспектива, *phronesis* не постои. *Phronesis*, според него, е само практичен и лесен начин да се именува збирот од поединечни интелектуални капацитети (наведува вкупно седум) како конституенти на еден концепт. Но, тие не се негови делови и не постои таква посебна карактерна црта како што е *phronesis* што ги надминува седумте интелектуални капацитети (Miller, 2021).

Низ оваа жестока и интензивна дебата, на неколку нивоа – терминологско, концептуално и парадигматско, на површината излегуваат аргументите кои главно произлегуваат од научничкиот дисциплинарен перспективизам кој постои и во филозофијата и во психологијата. Од херменевтичка перспектива, научничките „хоризонти“ ни дозволуваат на смислен начин да го концептуализираме нашето разбирање за феномените, но тие не се ниту единствени, ниту затворени. „Фузијата на хоризонтите“, како што ја нарекува Гадамер, е можна низ дијалог во кој учесниците доаѓаат до поширок контекст за едно споделено разбирање на феномените (Gadamer, 2006), во овој случај споделено разбирање на *phronesis*. Овој повик за вакво споделено разбирање веќе зема силен замав, и како што вели Свертворт, „ова е возбудливо време за оние што се занимаваат со интердисциплинарно проучување на мудроста“. Дури и во неговата теорија која има скептичка нота не се демотивира мултидисциплинарното истражување на *phronesis*, туку напротив се поттикнува. Според него, тоа што *phronesis* не може да се мери, не значи дека треба да се откажеме од проучување на нејзините општи карактеристики. Теоријата за *phronesis* е слична со теоријата за еволуцијата – добро објаснува, но не предвидува затоа што испитува комплексни фактори со многу варијабли кои се тешки за моделирање. Но, и без мерење овие испитувања можат да дадат вредни информации за некои од неопходните услови за развивање *phronesis* и да дадат општата слика за некои од начините на кои таа може да се манифестира во вистинскиот живот, исто како што мерењето на добрите практики во образованието ни помагаат да разбереме што значи добрата настава и како може да ја подобриме, а притоа не подразбираат мерење на наставничката експертиза. (Swartwood, 2020, 90–91) Целокупниот денешен животен и духовен контекст има потреба од вакво споделено разбирање на *phronesis*, па дури и ако фузијата на хоризонтите е неуспешна, меѓудисциплинарната соработка има обврска да се обиде да ја оствари.

Литература

- Ardelt, M. (2003). Empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging*. 25(3), 275–324.
- Baltes, P. B. & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*. 55(1), 122–136.
- Clayton, V. P. & Birren, J. E. (1980). The development of wisdom across the life span: A reexamination of an ancient topic. In P. B. Baltes & O. G. Brim (eds.). *Life-span development and behavior*. Vol. 3. New York: Academic Press, 103–135.
- Darnell, C., Gulliford, L., Kristjánsson, K., & Paris, P. (2019). Phronesis and the Knowledge-Action Gap in Moral Psychology and Moral Education: A New Synthesis?. *Human Development*, 62(3), 101–129.
- Darnell, C., B. J. Fowers, K. Kristjánsson. (2022). A multifunction approach to assessing Aristotelian *phronesis* (practical wisdom). *Personality and Individual Differences*. 196 (2022), 111684.
- Erikson, E. H. (1959). *Identity and the life cycle: Selected papers*. New York: International Universities Press.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Truth and Method*. London/New York: Continuum.
- Grossmann, N. M. Weststrate, M. Ardel, J. P. et al. (2020). The Science of Wisdom in a Polarized World: Knowns and Unknowns. *Psychological Inquiry*. 31:2, 103–133.
- 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.
- Kristjánsson, K, B. Fowers. (2024). *Phronesis: Retrieving Practical Wisdom in Psychology, Philosophy and Education*. Oxford: Oxford University Press.
- Lapsley, D. (2021). The Developmental Science of Phronesis. In De Caro M., Vaccarezza M.S. (eds.). *Practical wisdom: philosophical and psychological perspectives*. Routledge, New York London, 138–159.
- Miller, C. (2021). Flirting with Skepticism about practical wisdom. In: De Caro M, Vaccarezza M. S. (eds.) *Practical wisdom: philosophical and psychological perspectives*. Routledge, London, 52–69.
- Peterson, C. & Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Washington, DC: American Psychological Association.

- Sternberg, R. J. (1985). Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 607–627.
- Sternberg, R. J. & Karami, S. (2021). What Is Wisdom? A Unified 6P Framework. *Review of General Psychology*. 25(2), 134–151.
- Sternberg, R. J. (2003). *Wisdom, Intelligence and Creativity Synthesized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swartwood, J. (2020). Can we measure practical wisdom? *Journal of Moral Education*. 49(1):71–97.
- Webster, J. D. (2007). Measuring the character strength of wisdom. *The International Journal of Aging and Human Development*. 65(2), 163–183.

ARISTOTLE'S PHRONESIS AND PSYCHOLOGICAL RESEARCH ON WISDOM

Jasmina Popovska

Psychological interest in wisdom is already entering its fifth decade of intensive research. It occurs in several subdisciplines of psychology, such as cognitive, developmental, and positive psychology. These studies are carried out in parallel with the philosophical discussions, without any important overlaps, but with a pronounced conceptual ambiguity. The rise of neo-Aristotelian virtue ethics, especially through the prism of the Aristotelian concept of phronesis, both in philosophical-ethical discussions and in psychology, opens new perspectives for conceptualizing wisdom within the framework of psychological practice and psychological research.

Through the elaboration of the key philosophical concepts related to wisdom (sophia - theoretical wisdom, phronesis - practical wisdom, and deinotes - cleverness), in this text an attempt will be made to show the recent tendency of psychological research to incline towards a concept that defines wisdom in terms of practical wisdom, rather than towards a concept of wisdom that mainly concerns theoretical wisdom. From the aspect of such an analysis, the possibility of fruitful cooperation between the two disciplines will be discussed.

Keywords: *phronesis, wisdom, philosophy, Aristotle*