

Sloboda indiferentnosti

Ockhamov pojam slobode i iz njega proizlazeći moralni sustav
prema Servaisu Pinckaersu

Tadija Milikić*

Sažetak

Članak nastoji pridonijeti razumijevanju Ockhamova pojma slobodne volje osobito iz perspektive belgijskog moralnog teologa Servaisa Pinckaersa i njegovih povijesnih istraživanja s područja katoličkog morala. Prvo poglavlje članka daje kratki uvid u povijesni kontekst Ockhamove moralno–teološke misli, a preostala dva poglavlja koja predstavljaju središnji dio članka ukazuju na razgradnju klasičnog i izgradnju novog moralnog sustava. U njima se tumači na koji način Ockhamov voluntaristički pojam slobodne volje dovodi do shvaćanja moralne obveze kao središnjega i najvažnijeg moralnog pitanja, koje određuje samu bit moralnosti kao i razumijevanje sveukupne moralne zbilje, kako u njenoj cjelini tako i u njenim pojedinim elementima.

Ključne riječi: William Ockham, voluntarizam, slobodna volja, moralnost, moralna obveza, sloboda indiferentnosti, Servais Pinckaers

Uvod

Članak se usredotočuje na Ockhamov pojam slobodne volje koji je danas poznat pod imenom sloboda indiferentnosti.¹ Razlog izlaganja baš tog pojma slobode nalazi se u činjenici da je to danas najrašireniji, najprihvaćeniji i u tom smislu najrazumljiviji pojam slobode, barem prema mišljenju Servaisa Pinckaersa, jednog od najistaknutijih autora na području moralne teologije unutar kontinentalnog europskog konteksta (Pinckaers, 1985, 336–338; Titus, 2012, 54–58).² Osim toga jasan uvid u pojam slobode indiferentnosti mogao bi omogućiti kritički kontrast za bolje razumijevanje i u tom smislu prihvaćanje drugačijeg pojma slobode

* Dr. sc. Tadija Milikić, Fakultet filozofije i religijskih znanosti, Sveučilište u Zagrebu. Adresa: Jordanovac 110, 10000 Zagreb, Hrvatska. E–pošta: tmilic@ffrz.hr

1 U većini suvremenih zapadnih jezika latinski termin *liberum arbitrium* („slobodna volja“) uglavnom se prevodi kao „sloboda“.

2 »Servais Pinckaers é uno dei teologi più importanti che oggi possiamo incontrare nel panorama offerto dalla teologia morale« (Reali, 2016, 274).

kao što je to primjerice Akvinčev pojam slobode, koji je danas poznat pod raznim terminima, a Pinckaers ga naziva slobodom izvrsnosti ili pak slobodom kvalitete.

Temeljni su oslonac članka povijesna istraživanja Servaisa Pinckaersa na području katoličke moralne teologije. Ona su dostupna u mnogobrojnim Pinckaersovim djelima, od kojih se osobito ističe njegovo najvažnije djelo, koje i u svojem naslovu spominje povijest kršćanskog morala (Pinckaers, 1985). To djelo dijeli se na tri dijela, od kojih je drugi dio posvećen povijesnom prikazu katoličke moralne teologije. U njemu se Pinckaers usredotočuje na ono što je u različitim povijesnim razdobljima odredilo povijest moralne teologije i bitno utjecalo na njezin ustroj, razvoj i podjelu. Jedno od tih velikih i važnih razdoblja također je nominalizam, koji se razvijao u četrnaestom stoljeću, i koji svoj uspjeh duguje između ostalog u to vrijeme veoma utjecajnim i široko prihvaćenim Ockhamovim djelima.

Od ukupno sedamnaest poglavlja Pinckaers posvećuje dva poglavlja Williamu Ockhamu osobito pod vidom njegove teorije slobodne volje, koja je dovela do stvaranja novog pojma moralnosti i dosljedno do izgradnje novog moralnog sustava u odnosu na prijašnji skolastički i patristički moralni sustav. Premda je Ockhamov utjecaj na moralnu teologiju još uvijek nedovoljno istražen, ipak je moguće sa sigurnošću uočiti bitna obilježja njegove teorije o slobodnoj volji. To se može učiniti na temelju Ockhamovih izvornih spisa, velikog broja njegovih komentatora, kao i suvremenih povijesnih istraživanja, između ostalog i s područja katoličke moralne teologije. Potvrdu rezultata svojeg istraživanja o Ockhamovoj teoriji slobodne volje Pinckaers nalazi i u drugim sličnim povijesnim istraživanjima, primjerice kao što je ono od Georgesa de Lagarda, istaknutog francuskog poznavatelja Ockhamove misli (Lagarde, 1942; Lagarde, 1946a; Lagarde, 1946b).

1. Ockhamov pojam slobode

1.1. Povijesni kontekst

Konačni nastanak i definiciju slobode indiferentnosti kakvu danas poznajemo Pinckaers pripisuje engleskomu franjevcu Williamu Ockhamu (oko 1285. — nakon 1347.). Međutim njezin nastanak smješta u širi povijesni i intelektualni kontekst višestoljetnih rasprava između franjevačke i dominikanske škole, od kojih prva njeguje misaonu baštinu sv. Augustina i otvara se Platonovu utjecaju, a druga nastoji promicati nauk sv. Tome Akvinskoga i otvara se Aristotelovu utjecaju. Jedna od temeljnih njihovih razlika na području morala nalazi se u njihovu odgovoru na pitanje što je bitnije u moralu: razum ili volja? Ni jedna od spomenutih škola ne nječe važnost ni razuma ni volje. Međutim, dominikanska škola stavlja naglasak na razum, a franjevačka škola daje prednost volji. Primjerice, kada je u pitanju blaženstvo kao središnji element kršćanskog morala, onda dominikanska škola u njemu prije svega prepoznaje intelektualni čin: blaženo gledanje Boga (*visio beatifica*), a franjevačka škola u istom blaženstvu prije svega uočava voljni

čin: ljubav kao bitnu sastavnicu blaženstva. William Ockham kao predstavnik franjevačke škole pridružuje se velikim imenima iste škole kao što su Aleksandar Haleški (oko 1185. — 1245.), sv. Bonaventura (1221. — 1274.) i Ivan Duns Škot (1266. — 1308.), međutim od njih se odvaja i bitno utječe na daljnji razvoj voluntarizma (Leff, 1975). Svojim idejama on snažno utječe na misaona kretanja ne samo na razini kasne skolastike i završetka srednjeg vijeka, nego također na razini kasnijih razdoblja uključujući i ono suvremeno (Pinckaers, 1985, 358–360).

1.2. Bitna obilježja

Najsnažniji Ockhamov utjecaj na novo shvaćanje moralnosti, kao i na nastanak novog moralnog sustava, Pinckers prepoznaje u Ockhamovoj elaboraciji novog pojma slobode. Tu elaboraciju Ockham započinje interpretacijom klasične definicije pojma slobodne volje, koju je zapadnoj misli prenio Petar Lombardski (oko 1100. — 1160.).³ U prvom dijelu definicije Petar Lombardski tvrdi da je *istinska slobodna volja sposobnost razuma i volje*, što Ockhama navodi na interpretaciju koja je posve oprečna interpretaciji sv. Tome Akvinskoga. Za razliku od Tome koji na temelju iste definicije tvrdi da slobodna volja proizlazi iz razuma i volje, i da je oni nužno utemeljuju, određuju i nadahnjuju,⁴ Ockham tvrdi da slobodna volja ne proizlazi nego prethodi razumu i volju, i da ih ona određuje u njihovu djelovanju (Ockham, 1980, I,16).⁵ Prema Ockhamu sloboda je prvobitna činjenica ljudskog iskustva i njezin prvi čin ovisi jedino o njoj. Ona sama odlučuje o tome hoće li ili neće htjeti, hoće li ili neće spoznavati, ili pak hoće li ili neće izvršavati naredbe razuma. Upravo stoga Ockham definira slobodu kao moć ljudske volje da se sama od sebe odredi između suprotnih mogućnosti. A to znači da sloboda nije ništa drugo do li volja koja se određuje sama od sebe uz pomoć indiferentnosti i kontingentnosti. To potkrepljuje i sljedeća Ockhamova definicija: »Slobodom nazivam moć da na indiferentan i kontingentan način uzrokuje različite učinke, tako da mogu uzrokovati ili ne uzrokovati neki učinak a da pri tom ne uzrokuje ništa što bi bilo izvan te moći« (Ockham, 1980, I,16).

Na temelju svega do sada rečenoga može se ustvrditi da Ockham najprije izolira slobodu kao prvobitnu stvarnost od svega onoga što nije ona sama. Zatim istu slobodu poistovjećuje s voljom, koja postaje najvažnija ljudska sposobnost, jer određujući samu sebe određuje cijelog čovjeka na samom početku njegova djelovanja. I konačno, dajući slobodnoj volji obilježje indiferentnosti i kontingentnosti u njezinu djelovanju, Ockham mijenja shvaćanje ne samo pojma volje, nego i temeljnog odnosa u moralu. On prestaje razumijevati volju kao težnju prema dobru, odnosno kao duhovnu spontanost koja se prepoznaje u ljubavi i želji, te je

3 »Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente« (Lombardus, 1971–1981, II,24,3).

4 Usp. Aquinatis, 1956, II,24,1–3; Isti, 1961–1962, STh, I,83,1–3; I–II,13,1; 17,1,2.

5 Ockhamovo tumačenje nije posve originalno, jer je na neki način već bilo prisutno u moralnoj refleksiji franjevačke škole. Donosi ga sv. Bonaventura u svojim sentencijama kao jedno od mišljenja kod razlikovanja između slobodne volje, razuma i volje. U njemu se tvrdi da je slobodna volja ona snaga koja pokreće i upravlja razumom i voljom. Usp. Bonaventurae, 1885, II,25,1,1,2.

shvaća kao nametanje volje samomu sebi ili drugomu. To znači da volju više ne određuje ljubav, nego prisila koja se osobito očituje kroz zapovijed i poslušnost. Slično se zbiva i na razini temeljnog odnosa u moralu, koji više ne proizlazi iz ljubavi, nego iz prisile indiferentne moći kontingentnog izbora između krajnosti. Prema Pinckaersu sve su to dubinske promjene koje dovode do autentične revolucije u moralnom svijetu (Pinckaers, 2001, 32–41). Na sadržaj, doseg i opseg tih promjena nastoje dati jasniji i razgovjetniji uvid sljedeća dva poglavlja članka, koji nastoje pokazati na koji način Ockhamov voluntaristički pojam slobode dovodi do razgradnje prijašnjeg i izgradnje novog moralnog sustava.⁶

2. Razgradnja tradicionalnog moralnog sustava

Ockhamov pojam slobode dovodi do temeljnih i odlučujućih promjena na razini sveukupnog moralnog sustava. Razumijevanje pojedinačnih elemenata, njihovih uzajamnih odnosa, kao i njihova mjesta i uloge unutar moralnog svijeta, sve to ovisi o jasnom, razgovjetnom i „nedodirljivom“ voluntarističkom pojmu Ockhamove slobode. Kako bi sačuvao potpunu indiferentnost njezine moći i kontingentnost njezina izbora između oprečnih krajnosti, Ockham odvaja slobodu i njoj podređuje sve ono što nije ona sama i što bi je na bilo koji način moglo ugroziti, umanjiti ili ograničiti.

2.1. Izbacivanje naravnih sklonosti

Pinckaers smatra da je Ockhamov pojam naravi i naravnih sklonosti jedan od najznačajnijih i odlučnijih udaraca tradicionalnoj moralnoj nauci. Za razliku od sv. Tome Akvinskoga koji u ljudskoj naravi i ljudskim naravnim sklonostima prepoznaje temelj, mogućnost i nadahnuće ljudske slobode (Aquinas, 1961–1962, I,17,1,2), Ockham upravo u njima kao unutarnjim duhovnim određenjima, vidi najveću i najpodmukliju prijetnju ljudskoj slobodi. Stoga ih izbacuje iz slobode i njezine biti, te ih podređuje njezinoj indiferentnoj moći kontingentnog izbora između opreka. U svojim sentencijama Ockham na različite načine argumentira svoj nauk da naravne sklonosti ne pripadaju samoj biti slobode i da su joj podređene. Primjerice u odnosu na ljudsku naravnu težnju za srećom, Ockham tvrdi da je čovjek posve slobodan izabrati htjeti ili ne htjeti biti sretan.⁷ Prema njemu ta kao i ostale naravne sklonosti nisu konstitutivne sastavnice ljudske slobode i u tom smislu one ne posjeduju duhovnu dimenziju. U njima Ockham ne prepo-

6 Naslijede i utjecaj Ockhamove misli, s obzirom na razumijevanje temeljnog moralnog odnosa i samog pojma slobode, mogao bi se istraživati i u djelima velikih imena devetnaestog i dvadesetog stoljeća kao što su Friedrich Nietzsche (1844.–1900.) i Jean Paul Sartre (1905.–1980.). »Čovjek koji hoće zapovijeda nekom nešto u sebi koje sluša, ili o kojem on vjeruje da sluša« (Nietzsche, 2002, 30); »moja sloboda [...] nije pridodata kakovost ili svojstvo moje naravi; ona nije drugo doli upravo grada moga bitka« (Sartre, 2007, 528).

7 »Illud potest esse nolitum quod intellectus potest dictare esse nolendum. (Hoc patet de se). Sed intellectus potest credere nullum esse finem ultimum sive beatitudinem, et per consequens dictare finem ultimum sive beatitudinem esse nolendum« (Ockham, 1984, IV,14.D).

znaje duhovnu spontanost prema dobru, istini i sreći, koja je u korijenu temeljnih moći ljudske naravi prema sv. Tomi Akvinskom (Aquinas, 1961–1962, I,17,1,2), nego svojevrsne poticaje ili nagone na jednoj nižoj i podređenoj razini kao što je ona psihološka ili biološka. Na taj način opisane naravne sklonosti bacaju posebno svjetlo i na narav iz koje proizlaze. Naime, zajedno s njima i ljudska narav smješta se na jednu nižu razinu, koja nije konstitutivna sastavnica ljudske slobode, i koja ovisi o njezinoj samovoljnoj odluci (Pinckaers, 1985, 340–341).

2.2. *Napuštanje tradicionalnih moralnih načela*

Izbacujući naravne sklonosti iz biti slobode Ockham se odvaja od prijašnje antičke i kršćanske moralne tradicije. To se osobito vidi na razini temeljnih i neospornih moralnih načela koji proizlaze iz ljudske naravi i njezinih sklonosti, i koje do tada nitko nije podređivao samovolji ljudske slobode. Primjerice načelo naravi *sequi naturam* i načelo sreće *eudaimonia*, jesu dva neupitna i zajednička moralna načela koja se nalaze u misaonoj podlozi velikih antičkih djela na području morala (Aristotel, 1982; Ciceron, 2006). I jedno i drugo načelo usko su povezani s pojmom ljudske naravi. Iako se u drugom načelu narav izričito ne spominje, ono proizlazi iz prvobitne težnje ljudske naravi za srećom, koja nije ništa drugo doli savršenost naravi i najviši cilj ljudskog djelovanja (Morau, 2000, 213–216).

Premda su se antičke škole razlikovale po tumačenju ljudske naravi i sreće, ipak one su bile jednodušne u prihvaćanju spomenutih načela kao temeljnih načela ljudskog moralnog promišljanja i djelovanja. Ista antička moralna refleksija pokazuje da se ta načela prije svega tiču ljudske racionalne naravi i da pozivaju na usklađenost s temeljnim težnjama naravi, koje čovjeka upravljaju prema njegovoj istinskoj i potpunoj sreći (Ciceron, 2006, 14–16). To još više vrijedi za kršćansku moralnu refleksiju koja preuzima spomenuta načela, te ih produbljuje i osnažuje u svjetlu kršćanske objave. Primjerice načelo *sequi naturam* postaje *sequi Deum* odnosno *sequi Christum*, a načelo sreće postaje težnja za Bogom. Budući da se narav razumijeva kao Božje djelo, a istinska i potpuna sreća kao blaženo gledanje i zajedništvo s Bogom, oba načela dobivaju još objektivnije i još osobnije značenje (Augustine, 2017; Aquinas, 1961–1962; Pinckaers, 2001, 18–31).

2.3. *Reinterpretacija moralnih kreposti*

Bez obzira koliko prihvaćao čvrsto ukorijenjenu tradicionalnu terminologiju, Ockham to čini samo na izvanjski način, jer istim terminima sustavno i iznutra mijenja njihovo značenje, te ih tumači u skladu s perspektivama slobode indiferentnosti. Kao što je to učinio na razini naravnih sklonosti i moralnih načela, on to čini i na razini kreposti i općenito habitusa kao postojanog i unaprijed određenog djelovanja. Za razliku od sv. Tome Akvinskoga, koji krepostima daje središnju ulogu u svojem moralnom sustavu i u njima prepoznaje savršen moralni čin, Ockham istim krepostima oduzima njihovu moralnu ulogu i praktički ih izbacuje iz svojeg moralnog sustava. Prema njemu moralnost ljudskog djelovanja ovisi o

ljudskoj slobodnoj volji i njezinoj usklađenosti s moralnom obvezom. Stoga sve ono što umanjuje slobodnu volju, umanjuje i njezinu usklađenost s moralnom obvezom, a samim time i njezinu moralnu savršenost. A to znači da moralno savršen čin slobodne volje zahtijeva savršeno indiferentnu moć kontingentnog izbora s obzirom na ostvarivanje ili ne ostvarivanje moralne obveze.

U skladu s tim pojmom moralnosti Ockham reinterpreтира klasičnu definiciju kreposti. Budući da uključuje ideju unaprijed određene i postojane sklonosti da se djeluje na određeni način, krepost određuje i dosljedno umanjuje indiferentnu moć kontingentnog izbora između opreka. U tom smislu voljni čin koji se ostvaruje uz djelovanje kreposti nema kvalitetu slobode kao voljni čin koji proizlazi jedino iz voljne odluke (Ockham, 1982, III,10D). Upravo zato Ockham izbacuje kreposti iz biti slobode i podređuje ih njezinoj indiferentnoj moći kontingentnog izbora između krajnosti. Na taj način kreposti gube svoju moralnu vrijednost i postaju svojevrsni psihološki mehanizmi, do kojih se dolazi pukim mehaničkim ponavljanjem istih čina. S njima se slobodna volja može i ne mora poslužiti u svojem moralnom djelovanju. A u onoj mjeri u kojoj svojim unaprijed određenim psihološkim mehanizmima mogu umanjiti slobodu, u toj mjeri oni trajno ostaju pod sumnjom prikrivene ugroze kvalitete moralnog čina.

2.4. Razbijanje svih sveza na razini moralnog djelovanja

U moralnim sustavima do 14. stoljeća dominira finalnost, a u Ockhamovu moralnom sustavu indiferentnost. Primjerice sv. Toma Akvinski smatra da je finalnost prvotni element voljnoga čina i načelo jedinstva između pojedinačnih voljnih čina (Aquinas, 1961–1962, I–II,6,1; Pinckaers, 1968, 185–186; Pinckaers, 1987, 356–360; Pinckaers, 1989), a Ockham smatra da je indiferentnost prvotno obilježje slobodne volje i načelo izoliranosti pojedinih voljnih čina. Na taj način, uz pomoć finalnosti koja proizlazi iz posljednjeg cilja sv. Toma Akvinski povezuje ljudsko moralno djelovanje u skladnu i povezanu cjelinu (Aquinas, 1961–1962, I–II,1,1–8). Za razliku od njega, Ockham izolira pojedinačne voljne čine u skup uzajamno nepovezanih čina, koji ovise jedino o indiferentnoj i kontingentnoj odluci slobodne volje, koja se događa u određenom vremenskom trenutku, i koja se odvaja od svega onoga što nije ona sama u tom istom trenutku. Prema Ockhamu ljudske voljne čine ne određuje i dosljedno ne povezuje ni ista finalnost naravnih sklonosti, ni ista usmjerenost kreposnog napretka, ni ista ukorijenjenost moralnih načela, ni ista finalnost posljednjeg cilja. Ne povezuje ih čak ni sama slobodna volja koja se ne da odrediti ničim što nije ona sama u tom trenutku, pa tako ni svojim prošlim ili budućim samovoljnim odlukama.⁸ Iz toga proizlazi da eventualne veze ili usklađenost između pojedinih voljnih izbora ne pripadaju samoj biti slobodne volje, i da je iznutra ne određuju, nego da su joj podređene i da ovise o njezinoj indiferentnoj moći kontingentnog izbora između suprotnih krajnosti.

8 »Si la liberté consiste toute dans le choix entre les contraires, que possède souverainement notre seule volonté, alors chacun de nos actes se fixe dans l'instant du choix et se sépare des actes qui le précèdent ou le suivent« (Pinckaers, 1985, 344).

Ockham je najprije izolirao i iznutra očistio slobodu od svega onoga što nije ona sama. Zatim je razbio djelovanje slobodne volje na pojedinačne i uzajamno nepovezane čine. I potom u izoliranim činima, u skladu sa svojim nominalističkim idejama, prepoznao nositelje sveukupne moralne stvarnosti. Na taj način, osim što u središte moralne refleksije umjesto osobe stavlja njezin pojedinačni čin, Ockham također baca novo svjetlo na razumijevanje temeljnih moralnih pojmova kao što su sloboda, finalnost i osobnost. Primjerice pojedinačni i uzajamno nepovezani čini otkrivaju da je sloboda iz koje proizlaze u sebi samoj potpuna, da nema nikakve potrebe za rastom i da to jasno očituje svojim uvijek prisutnim suprotstavljanjem svemu onomu što nije ona sama ili joj se na bilo koji način protivi. Osim toga, pojedinačni i uzajamno nepovezani čini slobode indiferentnosti otkrivaju također da u Ockhamovu moralu finalnost gubi svoju univerzalnu vrijednost, da ne pripada samoj biti slobodnog čina i da ga dohvaća tek na izvanjski način kao okolnost. I konačno, pojedinačni i uzajamno nepovezani čini slobode indiferentnosti otkrivaju da osobnost gubi svoj smisao i značenje u moralnom svijetu kao ono što je trajno, postojano i što se nalazi u pozadini ljudskog moralnog djelovanja. Štoviše, u onoj mjeri u kojoj se osobnost povezuje s neovisnošću i indiferentnom moći kontingentnog izbora, ona postaje i nespoznatljiva (Lagarde, 1946, 46–47).

2.5. „Ustoličenje“ volje i „progon“ razuma na moralnom području

U svojoj analizi slobodnog čina Aristotel uspostavlja tako ravnopravnu povezanost između ljudskog razuma i volje da slobodni čin pripisuje na jednak način i razumu i volji (Aristotel, 1982, VI,2,1139b,5).⁹ Na tom je tragu i sv. Toma Akvinski kada slobodni čin naziva promišljenom željom, jer u njemu uočava i praktični sud koji pripada razumu i voljno htijenje koje pripada volji.¹⁰ Za razliku od njih Ockham iz slobodnog čina izbacuje razum i podređuje ga volji. On to čini zato da bi zaštitio slobodnu volju od svega što nije ona sama i od svega onog što je na bilo koji način može ograničiti ili umanjiti u njezinoj indiferentnoj moći kontingentnog izbora između opreka. Budući da razum upravo to čini svojim sustavnim, jasnim i razgovijetnim razlozima, Ockham ga izbacuje iz same biti slobode i podređuje njezinoj samovoljnoj odluci.¹¹

9 »Stoga je izbor ili požudni um ili razumska žudnja, a takvo počelo je čovjek« (Aristotel, 1982, VI,2,1139b,5). »Budući je birano — a po nama samima — ono što promislivši žudimo, i izbor će biti promišljena žudnja za stvarima koje su u našoj moći« (Aristotel, 1982, III1113a, 10–11).

10 »Čin kojim volja teži prema nekoj stvari koja joj se predlaže kao dobra, budući da ga razum usmjerava prema svrsi, pod materijalnim vidom pripada volji, a pod formalnim vidom razumu. Međutim, u ovim slučajevima supstancija čina se ponaša kao materijalni element u odnosu na nametnuti poredak više moći. Stoga izbor pod supstancijalnim vidom nije čin razuma, nego volje: ustvari izbor se ostvaruje u izvjesnom pokretu duše prema izabranom dobru« (Aquinas, 1961–1962, I–II,13,1). (vlastiti prijevod)

11 Ni sv. Toma Akvinski ne oduzima slobodnoj volji njezinu moć reći „ne“ razumu, međutim u njegovom slučaju to nije snaga nego slabost slobodne volje (Aquinas, 2001, 6, 446–469). U ovom tekstu sv. Toma daje odgovore na pitanja koja proizlaze iz racionalnog determinizma i objašnjava na koji način čovjek ostaje slobodan čak i pred blaženstvom, u smislu da ga može i ne htjeti.

Samim tim što je reducirao ulogu razuma i glavnu riječ dao volji unutar ljudskog slobodnog djelovanja, Ockham je dodatno potvrdio i utvrdio svoj voluntarizam. U skladu s njim on poima sve elemente moralnog sustava, kao što su sloboda, zakon i poslušnost, a osobito temeljni moralni odnos, koji postaje prije svega odnos na razini pojedinih volja i njihovih moći. U tim voluntarističkim perspektivama uloga razuma svodi se na onu ulogu koja proizlazi iz njegove temeljne podređenosti volji koja praktički sama odlučuje o svemu. Primjerice kada je u pitanju zakon kojim se propisuje određeno moralno djelovanje ili pak poslušnost kojom se usklađuje s propisanim moralnim djelovanjem, razum treba otkriti koja volja stoji iza njih, a ne na koje se racionalne razloge oslanjaju spomenuti zakon i poslušnost. Njegova je zadaća utvrditi nadređenost ili podređenost određene volje odnosno utvrditi je li ili nije određena volja u posjedu indiferentne moći kontingentnog izbora između protivnih krajnosti.

3. Izgradnja novog moralnog sustava

3.1. Nova predodžba o Bogu

Polazište i središte Ockhamove refleksije o Bogu nije Božja mudrost, dobrota ili istina, nego Božja apsolutno slobodna volja. Ockhamove voluntarističke perspektive bitno određuju njegov pristup razumijevanju božanske stvarnosti. Zahvaljujući oštini misli i misaonoj odvažnosti svojeg duha, on se kao teolog ne ustručava dovesti do krajnjih granica logiku vlastitog moralnog sustava. Prema njemu sloboda indiferentnosti ostvaruje se potpuno i apsolutno u Bogu koji je svemoguć, odnosno u Bogu koji može učiniti sve ono što je moguće učiniti ne kršeći načelo proturječnosti. Upravo stoga kada govori o Bogu, govori prije svega o njegovoj apsolutno slobodnoj i vrhovnoj volji, koja sve određuje i o kojoj sve ovisi. U njoj prepoznaje Božju bit i najvišu Božju kvalitetu. Biti Bog i biti apsolutno slobodan jedno je te isto prema Ockhamu. Stoga, ono što Bog želi ili ne želi, samim time što to Bog želi ili ne želi, ono jest ili nije dobro, ono jest ili nije pravedno (Ockham, 1984, IV,3Q).¹²

Apsolutno slobodna Božja volja jedini je apsolut unutar Ockhamova moralnog sustava. Bilo koji zakon, uključujući i onaj moralni, duguje svoje postojanje i ovisi upravo o apsolutno slobodnoj i vrhovnoj Božjoj volji. Budući da ga ona sama donosi, ona ga sama može i promijeniti ili dokinuti bilo gdje i u bilo kojem trenutku. Primjerice, Bog bi mogao umjesto zapovijedi ljubavi donijeti

12 »The most important thing to understand about God's nature, in Ockham's view, is that it is maximally free. There are no constraints, external or internal, to what God can will. All of theology stands or falls with this thesis in Ockham's view« (Kaye, 2007); »La liberté de Dieu est souveraine, absolue, et s'identifie, peut-on dire, à l'être de Dieu: pour Dieu c'est tout un d'être et d'être absolument libre. Rien ne peut limiter cette liberté, sinon le principe de non contradiction« (Pinckaers, 1985, 349); »Ce que Dieu veut est nécessairement juste et bon, précisément parce qu'il le veut; de cette volonté procède la loi et toute valeur ou qualification morale« (Pinckaers, 1985, 256).

zapovijed mržnje prema Bogu i bližnjemu, i na taj način samu mržnju učiniti dobrom.¹³ Ockham je svjestan da ta argumentacija, koja apsolutizira Božju volju i koja relativizira moralni zakon s Božje strane, zapravo istovremeno problematizira spoznaju apsolutno slobodne Božje volje s ljudske strane. Upravo stoga Ockham donosi dvostruku distinkciju između apsolutne Božje moći (*de potentia Dei absoluta*) i redovite Božje moći (*de potentia Dei ordinata*), odnosno između izvanrednog tijeka stvari (*cursus extraordinarius rerum*) i redovitog tijeka stvari (*cursus ordinarius rerum*). Prema Ockhamu Bog obično djeluje u skladu sa svojom redovitom moći, koja ne dokida njegovu apsolutnu moć, nego prije svega jamči postojanost Božje apsolutno slobodne volje s obzirom na postojeći zakon i redoviti tijek stvari, kako onaj prirodni tako i onaj moralni (Pinckaers, 1985, 351–352).

3.2. Moral dobiva novo središte

Nakon što je i ljudsku i Božju slobodu sveo na njihovu volju i u njoj prepoznao ljudsku, odnosno božansku bit, Ockham je svojim pojmom o slobodi izolirao ne samo pojedine ljudske volje i njihove pojedinačne čine, nego je također izolirao čovjeka i Boga u njihovim indiferentnim slobodama. Razumijevajući slobodu kao moć koja nije određena ničim drugim doli svojim samovoljnim izborom, Ockham ne uspijeva uspostaviti između čovjeka i Boga ni jedan drugi odnos doli onaj koji proizlazi iz snage i moći njihovih volja. Imajući u vidu da ljudsku volju obilježava kontingentnost stvorenja i s njom povezana ograničenost, a božansku volju svemogućnost Stvoritelja i s njom povezana neograničenost, Ockham ukazuje na podređenost ljudske i nadređenost božanske volje. A to znači da do odnosa između čovjeka i Boga može doći jedino s Božje strane i to nametanjem njegove svemogućće, vrhovne i apsolutno slobodne volje (Pinckaers, 1985, 350).¹⁴

U upravo tako uspostavljenom odnosu između Boga i čovjeka Ockham prepoznaje moralnu vezu koja snagom obveze očituje pritisak i prisilu Božje nadređene na ljudsku podređenu volju. Ovako opisanu moralnu vezu ili bolje reći moralnu obvezu Ockham razumijeva kao prvobitnu činjenicu, temelj i samu bit moralnosti. Prema njemu ljubav prema Bogu ili bližnjemu nije u sebi samoj ni

13 »Praeterea omnis voluntas potest se conformare praecepto divino: sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere. Praeterea omne quod potest esse actus rectus in via et in patria; sed odire Deum potest esse actus rectus in via ista si praecipiat a Deo: ergo et in patria« (Ockham, 1984, IV,14,D); »En effet, étant dépendante de la volonté de Dieu, la loi morale ne peut en aucune façon limiter sa liberté. Dieu est au-dessus de la loi et de l'ordre de la moralité qu'elle suscite chez l'homme« (Pinckaers, 1985, 351); »Ockham ira jusqu'à soutenir que Dieu peut sans injustice aucune réduire au néant, ou encore damner un homme qui l'aime par-dessus tout et s'efforce de lui plaire par ses oeuvres, car Dieu peut faire ce qu'il veut de sa créature sans être redevable à personne« (Pinckaers, 1985, 257).

14 »Dans cette situation, l'homme ne possède donc absolument aucun moyen naturel pour atteindre Dieu, notamment pour connaître sa volonté. [...] mais sa condition de créature le soumet à la toute-puissance de la volonté divine. C'est ce pouvoir souverain de Dieu sur l'homme qui va créer le lien moral. Celui-ci n'a d'autre origine que la manifestation que Dieu fait à l'homme de sa volonté sur lui avec la force de l'obligation, laquelle désigne la pression et contrainte exercées par une volonté supérieure sur une liberté soumise« (Pinckaers, 1985, 350).

dobra ni loša, nego takvom postaje ukoliko je čovjeku nametnuta ili zabranjena snagom obveze koja proizlazi iz Božje volje. Primjerice nije bitno ljubi li čovjek ili mrzi Boga i svojega bližnjega, nego je bitno što je od toga dvoga nametnuto snagom moralne obveze. A to znači da prema Ockhamovoj moralnoj nauci nije bitno ostvaruje li čovjek svojim djelovanjem ovo ili ono, nego uskladuje li se u svojem djelovanju s nametnutom obvezom. U prvom planu je poslušnost obvezi. Ona je najvažnija i o njoj ovisi moralnost bilo kojeg ljudskog čina. Je li nešto moralno ili nije, to jedino ovisi o nametnutoj obvezi (Ockham, 1981, II,4 i 5H).¹⁵

Sustavnost, logičku dosljednost i oštrinu svoje moralne refleksije koja polazi od pojma slobode indiferentnosti Ockham pokazuje i na razini pojma moralnog zakona. Prema njemu moralni zakon je izraz Božje nadredene volje koja snagom obveze vrši pritisak na podređenu ljudsku volju. Zakon nije izraz božanskog razuma, mudrosti i dobrote, nego Božje vrhovne i apsolutno slobodne volje koja sve određuje i koja nije ničim drugim određena doli samom sobom. S Božje strane moralni zakon izražava božansku volju, a s ljudske strane taj isti zakon utvrđuje i precizira moralne obveze koje proizlaze iz Božje volje i koje se nameću čovjeku.¹⁶ Na taj način shvaćen, moralni zakon s lakoćom preuzima ulogu Božje volje unutar Ockhamova moralnog sustava. On određuje područje morala uz pomoć svojih obveza, koje prenosi i koje uglavnom dijeli prema Dekalogu kao Božjim zapovijedima. Kao takav on ima središnje mjesto, nadređen je svemu i svime upravlja. Sve ono što je u skladu ili nije u skladu s njim, dobiva ili gubi moralnu vrijednost. Primjerice ljudski čini, ako su čini indiferentne slobode, po sebi samima indiferentni su čini. Međutim, isti čini postaju moralno dobri ili loši ako ih svojom obvezom dohvaća ili ne dohvaća moralni zakon (Vereecke, 1990, 164).

3.3. *Novo razumijevanje klasičnih izvora moralnosti*

Nakon što je ljudsku i Božju slobodnu volju izolirao od svega onoga što one same nisu, i nakon što je istaknuo da bilo koja moralna kvalifikacija ovisi jedino o čistoj i apsolutno slobodnoj Božjoj volji koja nije ničim određena doli samom sobom, Ockham se susreće s pitanjem je li čovjeku uopće moguće spoznati Božju volju i na koji se način ostvaruje ta spoznaja. Odgovarajući na to pitanje, Ockham se oslanja na Sv. pismo i ljudski razum, a to znači na dva klasična sredstva spoznaje Božje volje. Premda na izvanjskoj terminološkoj razini njegov odgovor predstavlja kontinuitet, on se ipak po svojem tumačenju bitno razlikuje od prijašnje moralno–teološke tradicije.

15 »Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur« (Ockham, 1981, II,4 i 5H); »Bonitas moralis et malitia connotant, quod agens obligatur ad illud actum vel eius oppositum« (Ockham, 1981, 19P); »La fameuse supposition que Dieu puisse ordonner à un homme de le haïr, comme de haïr son prochain, et rendre ainsi la haine elle-même méritoire, est parfaitement significative à cet égard« (Pinckaers, 1985, 257). Usp. Isti, 41–45.

16 Pinckaers definira Ockhamov moralni zakon kao »l'expression de la volonté de Dieu s'imposant à la liberté de l'homme comme une obligation et une limite« (Pinckaers, 1985, 350).

3.3.1. *Sužavanje i napuštanje svetopisamske moralne objave*

U skladu sa svojim voluntarizmom i iz njega proizlazećim racionalizmom,¹⁷ Ockham najprije sužava svetopisamsku moralnu objavu, a zatim se od nje i udaljava. Za razliku od crkvenih otaca koji su davali moralni smisao Sv. pismu u njegovoj cjelini (Pinckaers, 1982, 58–62), Ockham se ograničava i usredotočuje na svetopisamske normativne tekstove. Zanimaju ga prije svega »*postojani i univerzalni propisi* koji se mogu naći u Svetom pismu i koji su izvor jasne obveze za svakoga« (Pinckaers, 1985, 353). Međutim, ipak valja istaknuti da Ockham ne ostaje samo na postojećim i univerzalnim propisima kada je u pitanju svetopisamska moralna objava. On je proširuje također na tumačenje istih normativnih tekstova uz pomoć evidencije logičke dedukcije. Stoga njegov pojam božanskog prava, uz svetopisamske normativne tekstove, obuhvaća također i sve ono što je u njima implicitno sadržano i što se iz njih može izvući snagom evidencije logičkog zaključivanja.

Na prvi pogled čini se da Ockham usko povezuje svetopisamsku moralnu objavu s logičkim rasuđivanjem i apstraktnom moralnom refleksijom. Međutim, povijest demantira takav zaključak i svjedoči upravo suprotno. Svi moralni sustavi koji se oslanjaju na Ockhamov pojam slobode indiferentnosti polako se udaljavaju i uglavnom napuštaju svetopisamsku moralnu objavu. A jedan od razloga takvog raspleta Pinckaers prepoznaje također u nepoznavanju i dosljedno u nepoštivanju posebne naravi svetopisamskih normativnih tekstova. Istina, oni jesu i mogu biti svojevrsna načela moralnog djelovanja, međutim riječ je uglavnom o posebnim i konkretnim biblijskim tekstovima koji, kao takvi bez primjerene i vrlo osjetljive moralno–teološke hermeneutike, nisu sposobni preuzeti i zadržati ulogu univerzalnih i apstraktnih načela unutar teorijske i sustavne moralne refleksije. Nažalost, zbog pomanjkanja dovoljne hermeneutičke svijesti, biblijski tekstovi dobivaju spomenutu ulogu i u njoj oni s vremenom sve više i više očituju svoju neprimjerenost. Stoga i nije čudno da je neuočen i dosljedno neriješen hermeneutički problem biblijskih normativnih tekstova kod njihove uporabe unutar univerzalnih i apstraktnih logičkih procesa moralne znanosti, malo po malo doveo do napuštanja istih tekstova i zajedno s njima do napuštanja same svetopisamske moralne objave na razini teorijske i sustavne moralne refleksije (Demmer, 2000).¹⁸

3.3.2. *Moralni razum dobiva novu ulogu*

Poput svojih suvremenika, Ockham se umjesto izraza *savjest*, služi izrazima kao što su *praktični razum*, *krepost razboritosti* i *ispravni razum*, međutim on ih iznutra mijenja i usklađuje sa svojim voluntarističkim perspektivama. Premda im daje središnju ulogu u subjektivnoj spoznaji objektivnog moralnog zakona koji je

17 »La liberté d'indifférence engendre à la fois, comme deux frères ennemis, le volontarisme et le rationalisme, qui s'appellent et se repoussent en même temps« (Pinckaers, 1985, 348).

18 Jedan od istaknutih suvremenih moralnih teologa koji je svojim brojnim djelima doprinio razvoju hermeneutičke svijesti na području moralne teologije svakako je Klaus Demmer (1931.–2014.).

na snazi, Ockham svodi njihovu ulogu na posredovanje između ljudske slobodne volje i važećeg moralnog zakona. Prema Ockhamu praktični razum ne istražuje, ne obrazlaže i ne utemeljuje moralne zakone ni u ljudskoj ni u božanskoj naravi. On ih pronalazi uglavnom u Sv. pismu kao izraze Božje volje, i kao takve prenosi ih i obznanjuje ljudskoj volji koja nije i koja ne može biti samoj sebi pravilo moralnog djelovanja. Na tom tragu shvaća se i krepost razboritosti, koja se uglavnom svodi na primjenu moralnog zakona snagom logičke dedukcije i uz pomoć iskustva. Slično vrijedi i za ispravni razum koji obznanjuje i primjenjuje moralni zakon na razini ljudskog voljnog čina. Ispravni razum se shvaća kao izravni posrednik i aktualni tumač božanskog zahtjeva. O ispravnom razumu ovisi moralna vrijednost ljudske slobodne volje i njezina djelovanja. Da bi njezin voljni izbor bio krepostan izbor, mora ga naređivati ispravni razum, a ona sama mora ga željeti upravo zato i samo zato što ga naređuje ispravan razum.¹⁹ Na taj način Ockham ostaje dosljedan u svojem nauku da je ljudski voljni čin indiferentan čin, da nema u sebi samom moralnu krepost, da mu je ona izvanjska kvalifikacija i da je dobiva tek po svojem odnosu s ispravnim razumom, koji joj prenosi i na njezino djelovanje primjenjuje moralni zakon.

Osim toga ispravni razum nije samo izravni posrednik i aktualni tumač Božje volje na razini svetopisamskih normativnih tekstova, on je također izravni posrednik čiste Božje volje koja se u njemu samom očituje kao moralna obveza i ljudskoj volji nameće snagom evidencije.²⁰ Međutim, i u jednom i u drugom slučaju ispravni razum je samo posrednik, jer prenosi moralni zakon koji ima svoje utemeljenje u čistoj i apsolutno slobodnoj Božjoj volji. U prvom slučaju razum se oslanja na sigurnost koja proizlazi iz evidentnog rasuđivanja na temelju svetopisamske moralne objave, a u drugom slučaju oslonac je sigurnost čiste evidencije ljudskog razuma. Prema Ockhamu evidencija povezuje ljudsku slobodnu volju i moralni zakon na razini prvobitnog i neuništivog ljudskog iskustva koje ne zahtijeva nikakvo opravdanje, i koje se nalazi u temelju bilo koje moralne argumentacije.²¹ Istina, Ockham ni u jednom trenutku ne dovodi u pitanje Božju volju kao jedinu utemeljiteljicu moralne obveze. Međutim on ističe da je ljudski razum sposoban sam u sebi snagom vlastite evidencije utvrditi i ljudskoj volji

19 »Quia hoc est elicere conformiter rationi rectae: velle dictatum a ratione recta propter hoc quod est dictatum« (Ockham, 1982, III,12DDD); »Il faut plutôt dire que la raison droite elle-même devient l'objet et la cause de la bonté de l'acte volontaire, en tant qu'elle transmet la volonté de Dieu« (Pinckaers, 1985, 260).

20 »[...] c'est dans la raison elle-même, à l'intérieur de l'homme, en face de sa libre volonté, que se manifeste la volonté de Dieu sous la forme de l'obligation morale qui s'impose à nous avec évidence« (Pinckaers, 1985, 354).

21 »Nous avons, en effet, le sentiment spontané que certains actes méritent la louange ou le blâme. C'est la une expérience première qui relie en nous, indissociablement, la liberté à la loi transmise par la raison« (Pinckaers, 1985, 354–355). Ockhamov pojam ispravnoga razuma bitno utječe i na ostale elemente njegova moralnoga sustava. Primjerice naravno pravo postaje skup svih zapovijedi koje se nameću snagom evidencije svakom razumnom čovjeku, a prvi moralni princip postaje obveza da se djeluje u skladu s ispravnim razumom.

obznaniti skup svih zapovijedi moralnog zakona.²² A to znači da Božja volja koja se očituje snagom evidencije u ljudskom razumu, ostaje spoznatljiva i kad je riječ o nekom tko ne vjeruje u Boga ili ga čak nijeće. Ostajući na liniji tog zaključka, Pinckaers ide i korak dalje smatrajući da Ockhamov pojam moralnog razuma ostavlja dovoljno prostora ljudskoj volji da u sebi samoj u ime razuma zamijeni apsolutno slobodnu Božju volju kao temelj moralnog zakona.²³

Zaključak

Svojim idejama Ockham je snažno utjecao na nominalizam svojeg vremena, a preko njega i na kasnija razdoblja. Na području moralne teologije njegov je utjecaj bio tako snažan i dubok da je doveo do napuštanja tradicionalnog i stvaranja voluntarističkog moralnog sustava. Svoju sveukupnu moralnu refleksiju Ockham oslanja na vlastito razumijevanje pojma slobodne volje i u njemu pronalazi uporište za izgradnju novog sustava koji je prema Pinckaersu i dan danas najrašireniji moralni sustav (Pinckaers, 1985, 26–30). Sve do njega dominira moralni sustav sreće ili kreposti, koji polazi od pitanja sreće kao svojeg temeljnog i najvažnijeg pitanja, a oslanja se na kreposti kao na putove do istinske i potpune sreće. Primjerice Ciceron, Aristotel, sv. Augustin i sv. Toma Akvinski, svi oni ukazuju na pitanje sreće kao na temeljno i središnje moralno pitanje (Aristotel, 1982; Ciceron, 2006; Augustine, 2017; Aquinatis, 1961–1962). Međutim, s Ockhamom dolazi do stvaranja prvog moralnog sustava dužnosti u punom i pravom smislu te riječi, koji se usredotočuje na pitanje obveze kao na prvobitno, središnje i najvažnije moralno pitanje, u kojem Ockham pronalazi samu bit moralnosti, i od kojeg polazi u tumačenju sveukupne moralne stvarnosti (Pinckaers, 1985, 260–261).

Do pojma obveze kao središnjeg moralnog elementa Ockham dolazi oslanjajući se na svoje razumijevanje slobodne volje, koju shvaća kao indiferentnu moć kontingentnog izbora između protivnih krajnosti, i koju dakle ne određuje ništa drugo doli čista volja. U svojem djelovanju ona je nešto apsolutno i isključuje bilo kakvu ovisnost o nečemu što nije ona sama. U skladu s tim pojmom slobodne volje Ockham najprije razumijeva čovjeka i Boga kao dvije potpuno izolirane i neovisne volje, a zatim ukazuje na moralni odnos kao na njihov jedini mogući odnos, koji proizlazi iz Božje svemogućnosti i ljudske stvorenosti. Prema njemu moralna stvarnost uključuje s jedne strane Božju volju koja se izražava kroz zakon i nameće snagom obveze, a s druge strane ista moralna stvarnost uključuje ljudsku volju, koja uz pomoć praktičnog razuma (savjesti) spoznaje i primjenjuje očitovanu i nametnutu Božju volju na svoje djelovanje. A to znači da se u središtu moralne zbilje nalazi voljni odnos ili bolje reći moralna obveza, koju Božja volja uspostavlja, a ljudska volja svojom usklađenošću ostvaruje.

22 »Nou avons affaire à un 'rationalisme', dans la fondation de la loi morale, qui est parfaitement compatible avec le vonontarisme lié à la liberté d'indifférence« (Pinckaers, 1985, 355).

23 »Cette façon de voir prépare le rapt par l'homme du pouvoir attribué à Dieu par la théologie de fonder la morale par sa pure volonté« (Pinckaers, 1985, 356, 348).

Ockhamov pojam moralnosti ima snažan i golem utjecaj na kasnija povijesna razdoblja koja se usredotočuju na moralnu obvezu i u njoj pronalaze najvažnije moralno pitanje, koje kao takvo utječe na razumijevanje cijelog moralnog svijeta u svakom njegovu elementu. Primjerice, pod tim utjecajem nalaze se: svi oni moralni sustavi koji ljubav podređuju obvezi smatrajući da je važnije ljubiti iz poslušnosti, negoli biti poslušan iz ljubavi, svi oni moralni sustavi koji u kreposti vide uskladenost s obvezom umjesto s dobrom, svi oni moralni sustavi koji se ne bave pitanjem autentičnog prijateljstva i istinske ljudske sreće kao temeljnim moralnim pitanjima, svi oni moralni sustavi koji ograničavaju moralnu istinu na ono do čega dopire obveza i zanemaruju zahtjev ljubavi prema istini, svi oni moralni sustavi koji ljudskom slobodnom djelovanju oduzimaju njegovu moralnu dimenziju ako ga ne dotiče ni jedna obveza, i konačno svi oni teološki moralni sustavi koji iščitavaju, razumijevaju i tumače svetopisamsku moralnu objavu isključivo pod vidom obveze. Koliki je utjecaj Ockhamova pojma moralnosti na sveopću suvremenu kulturu, uključujući i onu teološku, svjedoči i Pinckaers svojom tvrdnjom da su se Ockhamove i u tom smislu nominalističke moralne kategorije do te mjere nametnule da ih se više gotovo i ne primjećuje, nego kroz njih jednostavno promatra i tumači moralna zbilja. Dakako da tu tvrdnju kao i cijelo Pinckaersovo djelo treba shvatiti prije svega kao izazov i poticaj na veću kritičku svijest o intelektualnim pretpostavkama vlastitih moralnih kategorija (Pinckaers, 2005; 168–172; Demmer, 2000).

Literatura:

- Aquinas, Thomas (2001). *The De malo of Thomas Aquinas, With Facin–page Translation by Richard Regan*. Oxford: University Press.
- Aquinatis, s. Thomae (1961–1962). *Summa Theologica*. Matriti. Matriti: Biblioteca de Auctores Christianos.
- Aquinatis, s. Thomae (1956). *Scriptum super Sententiis*. Parisiis: Lethielleux.
- Aristotel (1982). *Nikomahova etika*. Prijevod Tomislav Ladan. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Augustin (2017). *The Catholic and Manichaeon Ways of Life, prev. Donald A. Gallagher i Idella J. Gallagher*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Bonaventura (1885). *Opera Omnia, Vol. 2: Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. II, In secundum librum sententiarum, Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae*.
- Ciceron, Marko Tulije (2006). *O dužnostima*. Zagreb: Nova Akropola.
- Demmer, Klaus (2000). Moral Truth in the Openness of the Spirit. U: Klaus Demmer, *Shaping the Moral Life: An Approach to Moral Theology* (str. 65–71). Preveo Roberto Dell’Oro. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Kaye, Sharon (2007). William of Ockham (Ockham, c. 1280 — c. 1349). U: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/ockham/> (11.10.2017.)
- Lagarde, Georges de (1942). *La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Age, Vol. 4: L’individualisme ockhamiste: 1: Ockham et son temps*. Paris: Librairie E. Droz.
- Lagarde, Georges de (1946a). *La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Age, Vol. 5: L’individualisme ockhamiste: 2: Bases de départ*. Paris: Librairie E. Droz.

- Lagarde, Georges de (1946b). *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age, Vol. 6: L'individualisme ockhamiste: 3: La morale et le droit*. Paris: Librairie E. Droz.
- Leff, Gordon (1975) *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic*, Manchester: Manchester University Press. Totowa (NJ): Rowman & Littlefield.
- Lombardus, Petrus (1971–1981). *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.
- Morau, Paul (2000). *L'Aristotelismo presso i Greci*. Milano: Vita e pensiero.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *S onu stranu dobra i zla*. Zagreb: AGM.
- Ockham, William of (1980). *Opera Theologica: Vol. IX: Quodlibeta Septem*. New York: St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- Ockham, William of (1981). *Opera Theologica: Vol. V: Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*. New York: St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- Ockham, William of (1982). *Opera Theologica: Vol. VI: Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum*. New York: St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- Ockham, William of (1984). *Opera Theologica: Vol. VII: Quaestiones in Librum quartum Sententiarum*. New York: St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- Pinckaers, Servais (1968). *Il rinnovamento della morale*. Torino: Borla Editore.
- Pinckaers, Servais (1982). *La morale: somma di doveri? Legge d'amore?* Preveo P. Cozzupoli. Rim: Edizioni „La „Giuglia“.
- Pinckaers, Servais (1985). *Les sources de la morale chrétienne: Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg: Academic Press Fribourg Suisse, Éditions du Cerf Paris.
- Pinckaers, Servais (1987). *Universalità de la loi morale et liberté*. U: *Persona, verità e morale: Atti del Congresso Internazionale di teologia morale (Roma, 7–12 aprile 1986)* (str. 341–360). Rim: Città Nuova.
- Pinckaers, Servais (1989). *À propos du „volontarisme“ dans le jugement moral*. *Revue Thomiste*, 85, 508–511.
- Pinckaers, Servais (2001). *Morality: The Catholic View*. South Bend, Indiana: St. Augustin's Press. Published in association with the Notre Dame Center for Ethics and Culture.
- Pinckaers, Servais (2005). *The Place of Philosophy in Moral Theology (1999)*. U: *Servais Pinckaers, The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology* (str. 64–72). Prevela Mary Thomas Noble, O.P., Craig Steven Titus, Michael Sherwin, O.P i Hugh Connolly, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Reali, Marco Tommaso (2016). *La libertà nella teologia morale fondamentale: il pensiero di Servais Pinckaers OP*. *Sacra doctrina*, 1, 273–292.
- Sartre, Jean–Paul (2007) *Bitak i ništo: Ogled iz fenomenološke ontologije: Sv. II*. Zagreb: Demetra.
- Titus, Craig Steven (2012). *Servais Pinckaers and the Renewal of Catholic Moral Theology*. *Journal of Moral Theology*, 1, 43–68.
- Verecke, Louis (1990). *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori: Saggi di storia della teologia morale moderna: (1300–1787)*. Milano: San Paolo Edizioni.

Freedom of Indifference

*Ockham's Concept of Freedom and the Moral System Derived Therefrom
According to Servais Pinckaers*

Tadija Milikić*

Summary

The article strives to contribute to our grasp of Ockham's concept of free will, notably from the perspective of the Belgian moral theologian Servais Pinckaers and his historical research in the field of Catholic morality. The first section of the article gives a brief insight into the historical context of Ockham's moral–theological thought, while the remaining two sections which comprise the central part of the article, highlight the dismantling of the classic and the construction of a new moral system. Explained therein is the way in which Ockham's voluntaristic concept of free will enables us to grasp moral obligation as the core and most crucial of moral issues, which determines the very essence of morality, and provides us with an understanding of moral reality in its entirety, that is, as a whole and also in its integral elements.

Key words: William Ockham, voluntarism, free will, morality, moral obligation, freedom of indifference, Servais Pinckaers

* Tadija Milikić, Ph.D., Faculty of Philosophy and Religious Studies, University of Zagreb. Address: Jordanovac 110, 10000 Zagreb, Croatia. E-mail: tmilicic@ffrz.hr