

Henryk MAJKRZAK\*

## IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ IN S. ANSELMO D'AOSTA

**1. L'autorità di Agostino e la necessità di una nuova riflessione.** San Anselmo d'Aosta, come lo chiamano gli italiani dalla sua città di nascita, o di Canterbury, dalla sua sede episcopale è stato chiamato "l'altro Agostino" (*alter Augustinus*), perché il suo pensiero spesso corrisponde bene al pensiero di Sant'Agostino<sup>1</sup>. Tutti e due infatti hanno dedicato molta attenzione al problema della libertà.

Libertà, una parola sublime, nel cui nome sono state combattute tante battaglie e si sono accesi tanti ideali, a causa della quale l'uomo è un'essere unico, e si gloria di essa come del fondamento della sua dignità<sup>2</sup>. Il liberalismo contemporaneo tende verso la concezione negativa della libertà che ha la sua versione odierna nel concetto della neutralità<sup>3</sup>. La libertà è stata elevata nel medioevo ad altezza metafisica da Duns Scoto che partendo da essa definisce la persona "ultima solitudo"<sup>4</sup>. La dottrina di Agostino si fonda, piuttosto, sulla distinzione tra libertà e libero arbitrio. Agostino distingue il libero arbitrio, inteso come facoltà di scelta, dalla libertà che è potere di evitare il male. Il primo è una libertà minore, la seconda è la libertà maggiore e più vera,

---

\* Pontificia Accademia di Teologia, Cracovia

<sup>1</sup> Tadeusz Grzesik, *Anselm of Canterbury – Christian Philosopher "par excellence"*, "Acta Mediaevalia", 12, 1999, p. 251.

<sup>2</sup> Andrzej Maryniarczyk, *Wolność na miarę człowieka*, "Roczniki Filozoficzne", t. XLVII, z. 2, 1999, p. 179; Jan Orzeszyna, *Moralny aspekt ludzkiej wolności*, "Analecta Cracoviensia", XXXIII, 2001, p. 177.

<sup>3</sup> Piotr Andryszczak, *La libertà puramente negativa. La versione limitata della libertà*, "Analecta Cracoviensia", XXXIII, 2001, p. 3.

<sup>4</sup> *Ordinatio*, III, d. 1, q. 1, n. 17.

ma entrambe possiedono una positività; infatti la prima consente anche il “poter non peccare”, la seconda consiste nel “non poter peccare”.

Per il pensiero cristiano rappresentato anche da Anselmo d'Aosta, la questione del libero arbitrio è stata di fondamentale importanza fin dall'inizio, ma specialmente da quando, con la controversia tra Pelagio – lo strenuo difensore del libero arbitrio e negatore del peccato originale – e Agostino, si è stabilita e irrigidita la decisiva distinzione tra libertà e grazia. Per tutta la tradizione patristica e alto-medievale il libero arbitrio costituisce un carattere essenziale della creatura razionale, angelo e uomo. Vi è però una duplice valutazione di questo fatto: una positiva che vede nel libero arbitrio la condizione psicologica della superiore dignità dell'uomo sugli animali e la premessa morale di ogni merito, nonché l'eccellenza di una creatura che imita la libertà divina ed una negativa che vede nel libero arbitrio il richiamo all'origine dell'uomo, all'imperfezione creaturale, radice della sua instabilità e della capacità di peccare. La prima valutazione viene rappresentata da Ireneo, Clemente Alessandrino e Gregorio di Nissa, quella seconda invece è stata espressa da Basilio, Origene e Tertulliano. In ogni caso, mancano gli elementi risolutivi per decidere sulla “grandezza” o sulla “miseria” dell'uomo libero. Anselmo d'Aosta è ben consapevole del fatto che questa polarità non è priva di fondamento scritturistico, perché la Bibbia sembra autorizzare entrambe le posizioni. Anselmo espone così lo *status quaestionis*, dicendo che “vi furono dei superbi”, secondo cui la virtù morale poggia soltanto sul libero arbitrio, mentre “ai nostri tempi ci sono molti che disperano dell'esistenza stessa del libero arbitrio” e si fondano solo sulla grazia. Anselmo conserva il significato universalmente diffuso, e moralmente ambivalente, di *arbitrium* come capacità di scelta e spontaneità del volere. Per Agostino non c'è incompatibilità tra libertà e grazia, la quale non “toglie” ma “aiuta” il libero arbitrio; questo, anzi, non viene tolto proprio perché viene aiutato, ed è pertanto nell'uomo “congenito e assolutamente inalienabile”.

Anselmo è un pensatore solitario, il primo grande filosofo che il Medioevo abbia fatto sorgere dopo Giovanni Scoto Eriugena<sup>5</sup>. Si potrebbe dire che lo stile di Anselmo è un agostinismo povero, francescano *ante litteram* che rinuncia ai tesori esteriori della cultura, ma che è convinto di acquisire in tal modo un potere spirituale maggiore, quello della dimostrazione inconfutabile.

Il problema della libertà viene descritto da Anselmo soprattutto nel trattato *De libertate arbitrii*. Il *De libertate arbitrii* fa parte di una

---

<sup>5</sup> K. Marciniak, *Św. Anzelm z Canterbury*, in: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań 1970, pp. 387.

trilogia che Anselmo compose nell'abbazia del Bec, durante un periodo, in cui la responsabilità di priore, e poi di abate, non gli impedì di dedicarsi ad un intenso lavoro di studio, meditazione e scrittura. La trilogia comprende anche l'opera *De veritate* e *De casu diaboli*.

**2. La dottrina morale di s. Anselmo d'Aosta.** Secondo s. Anselmo d'Aosta la perfezione di ogni cosa consiste precisamente nel riflettere l'idea divina, secondo la quale è modellata<sup>6</sup>. Ogni cosa per il solo fatto di esistere e di essere quella che è, è così come l'ha ideata e voluta il Creatore. In questo senso è ciò che deve essere. Ma all'uomo "datum est intelligere quid debeat"<sup>7</sup>. La perfezione dell'uomo consiste precisamente nel volere essere ciò che deve essere, e nel volerlo, perché è la sua *rectitudo*<sup>8</sup>: in questo consiste propriamente la moralità, la giustizia. La moralità implica dunque due elementi: la bontà oggettiva (*rectitudo*<sup>9</sup>) di ciò che è voluto e la bontà del motivo, per cui è voluto, cioè bontà dell'intenzione: "sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut iusta sit eius voluntas... Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata"<sup>10</sup>. Secondo s. Anselmo d'Aosta una moralità osservata solo per timore della pena conseguente al peccato non sarebbe dunque perfetta: "Nam non honestum est solo odio poenae non peccare"<sup>11</sup>. La volontà di beatitudine non è la volontà di giustizia, e chi persegue la prima senza aver riguardo alla seconda, perde anche la beatitudine, mentre chi persegue la giustizia senza aver riguardo alla felicità, ottiene anche questa<sup>12</sup>.

**3. Libero arbitrio e libertà.** Condizione della moralità è la libertà. Essa significa assenza di coazione o determinazione dall'esterno e assenza di determinazione dall'interno: libertà è potere di fare o di non fare. Secondo Anselmo la legge morale e libertà sono strettamente congiunte. Ha senso, infatti, il dovere solo, se colui, al quale il dovere si rivolge, ha il potere di seguirlo, e non ha senso dire: "tu devi" a chi non può agire diversamente da come di fatto agisce. Se, dunque, c'è una *rectitudo* che deve essere servata per se stessa, ossia se c'è una legge morale con valore assoluto, ci deve essere nell'uomo il potere di seguirla.

---

<sup>6</sup> Ph. Delhaye, *Quelques aspects de la morale de saint Anselme*, in: *Spicilegium Beccense*, I, Paris 1959, p. 401.

<sup>7</sup> *Cur Deus homo*, I, c. 15.

<sup>8</sup> *De libertate arbitrii*, c. 3.

<sup>9</sup> "Recta voluntas significa la volontà, che si dirige verso il bene" – scrive A. Maryniarczyk, *Wolność na miarę człowieka...*, p. 192.

<sup>10</sup> *De veritate*, c. 12.

<sup>11</sup> *De casu diaboli*, c. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*, c. 6.

Si capisce dunque la definizione anselmiana del libero arbitrio – potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa: “*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”<sup>13</sup>. A questa definizione del libero arbitrio Anselmo arriva dopo averne respinta un’altra che pure egli conosceva, secondo la quale il libero arbitrio sarebbe il potere di peccare e di non peccare. L’una e l’altra definizione potevano far riferimento a s. Agostino. Nelle opere contro i manichei Agostino sottolinea il potere di scelta; nelle opere posteriori, contro i pelagiani, rifiuta la definizione del libero arbitrio come *potestas peccandi et non peccandi* e lo concepisce solo come potere di non peccare. Il motivo, per cui Anselmo rifiuta questa definizione, è che la libertà è un pregio, un valore; c’è anche in Dio e negli angeli confermati in grazia, i quali non possono peccare. Il peccato, infatti, è un male, una negazione, quindi il potere di peccare è un difetto. Perciò è più libera la volontà che non può venir meno alla sua rettitudine che non quella che può abbandonarla. Il poter dunque peccare che diminuisce la libertà, non può far parte della libertà stessa. Anselmo – chiamato “*alter Augustinus*” – non vuole che si traduca questo potere di fare o di non fare in una *potentia peccandi et non peccandi*, poiché la libertà è una perfezione, e il potere di peccare è una imperfezione. Il “poter peccare” non fa parte della vera libertà ma, anzi, la diminuisce: in realtà, infatti, essa vale come un’impotenza, è un non-potere<sup>14</sup>. Il “poter peccare”, quindi, non si può considerare elemento essenziale della libertà – come ha voluto s. Agostino – esso fa parte del libero arbitrio come capacità di scelta, ma è provvisorio. È infatti destinato ad essere superato dalla vera libertà, consistente nel volere solo il bene. Può darsi che da un’imperfezione, come è la libertà, consegua accidentalmente un’imperfezione, come è il potere di peccare, ma non è possibile che la libertà consista nel potere di peccare o di non peccare. La libertà è il potere di aderire al bene: “*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”<sup>15</sup>. Se non ché si presenta qui ad Anselmo – come a tutti coloro che identificano la libertà con la volontà ragionevole, la volontà retta – una difficoltà: se la libertà è il potere di serbare la rettitudine del volere, la volontà che pecca non sarà libera, e allora si dovrà dire che l’uomo, quando fa il male non è libero, e non si potrà ritenerlo responsabile dei suoi peccati. Anselmo risponde nel modo seguente: chi pecca, “*iuste reprehenditur, quia... non*

<sup>13</sup> *De libertate arbitrii*, c. 3.

<sup>14</sup> S. Vanni Rovighi, *Libertà e libero arbitrio in S. Anselmo d’Aosta*, in: *Studi di Filosofia Medievale*, vol. I, Milano 1978, p. 51.

<sup>15</sup> *De libertate arbitrii*, c. 3.

aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit. Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat... sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad peccandi libertatem iuvabatur nec ad peccandi servitutem cogebatur”<sup>16</sup>. Sembra dunque che alla radice della libertà come potere di adesione al bene stia una libertà come indeterminazione, come potere radicale di optare per una cosa o per l'altra<sup>17</sup>, e questo potere è una perfezione, perché è in certo modo, un avere da sé la propria determinazione, un autodeterminarsi<sup>18</sup>.

Nel *De libertate arbitrii* si possono distinguere quattro momenti essenziali. Nel primo viene elaborata la definizione della libertà. Benché vi sia differenza tra il libero arbitrio degli uomini e quello di Dio e degli angeli buoni, la definizione di questa libertà secondo Anselmo deve tuttavia, in quanto tale, essere la medesima in tutti i casi<sup>19</sup>. Viene stabilito, innanzitutto, che la libertà non può consistere nel “potere di peccare e non peccare”, per due motivi: Dio e gli angeli che non possono peccare, non sarebbero liberi, il che è assurdo; inoltre una volontà che non può peccare è più libera di quella che può peccare: “chi possiede ciò che gli è conveniente e utile in modo tale da non poterlo perdere è più libero di chi possiede la stessa cosa in modo tale da poterla perdere e da poter essere indotto a compiere ciò che non è conveniente né utile”<sup>20</sup>. Adamo e l'angelo ribelle hanno peccato “spontaneamente”, cioè per libera scelta, ma non in virtù di ciò, per cui la scelta è veramente libera, ossia per il “potere di non peccare”: “La natura umana e quella angelica hanno peccato per la prima volta sia in virtù della possibilità di peccare, sia spontaneamente, cioè per libero arbitrio, e non per necessità”<sup>21</sup>. Quest'ultima libertà, infatti, fu data all'uomo e all'angelo, perché volessero ciò che dovevano volere, cioè per conservare la rettitudine per se stessa e non per altro. La libertà del arbitrio si deve perciò definire come “il potere di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa”<sup>22</sup>. Dopo il peccato l'uomo perde la rettitudine, ma conserva questo potere, così come conserva sempre la ragione e la volontà.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, c. 2.

<sup>17</sup> *De casu diaboli*, c. 27.

<sup>18</sup> *Cur Deus homo*, II, c. 10. T. Styczeń aggiunge qui: “che cosa significa essere una persona libera? Non significa questo essere se stesso?”, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, “Roczniki Filozoficzne”, t. XLVII, z. 2, 1999, p. 261.

<sup>19</sup> *De libertate arbitrii*, c. 1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, c. 1.

<sup>21</sup> *Ibid.*, c. 2.

<sup>22</sup> *Ibid.*, c. 3.

In un secondo momento si dimostra che la volontà umana è sempre libera, cioè “potente”, anche quando sembra vittima inerte della tentazione: “Nessuno abbandona la rettitudine se non volendo”<sup>23</sup>. Infatti non si può volere non volendo, perciò non si può perdere la rettitudine senza volere; la volontà può essere vinta solo da se stessa. Neppure Dio potrebbe togliere alla volontà la sua rettitudine, perché si contraddirebbe: “L’intera sostanza che ha creato dal nulla, Dio la può certamente ricondurre al nulla, ma senza dubbio non può togliere la rettitudine ad una volontà che la possiede”<sup>24</sup>. Nulla perciò è più libero di una volontà retta, perché nessuna “forza estranea” le può togliere la rettitudine.

In un terzo momento viene risolto il problema del rapporto tra peccato e libertà. Quando la volontà libera perde, per propria iniziativa, la rettitudine, si dice “schiava del peccato”. Ciò vuol dire che non può recuperare la rettitudine se Dio, da cui l’ha in origine ricevuta, non gliela ridona: “Come nessuna volontà, prima di avere la rettitudine, ha potuto conseguirla, se Dio non gliel’ha donata, così, quando l’abbandona dopo averla ricevuta, non la può recuperare, se Dio non la restituisce”<sup>25</sup>. Dunque nel peccatore, libertà e schiavitù stanno insieme senza contraddizione; il peccatore è schiavo, perché non può recuperare da se la rettitudine, a cui ha spontaneamente rinunciato, ed è libero, perché mantiene sempre il potere di conservare quella rettitudine, di cui non può essere privato per opera d’altri. Anche nella schiavitù del peccato, dunque, la creatura razionale rimane sempre naturalmente libera. In ogni caso il peccatore è più libero di quanto sia schiavo, perché mantiene in ogni caso quella *potestas* che caratterizza la libertà: “L’uomo possiede sempre la libertà dell’arbitrio; però non sempre è ‘schiavo del peccato’, ma solo quando non ha la retta volontà”<sup>26</sup>.

In un quarto momento, infine, si può tornare sulla definizione stabilita nel primo momento per notare che essa è valida e completa per genere e differenze, sicché non le si deve né aggiungere né togliere nulla.

**4. Libertà umana, grazia e predeterminazione.** Volere e potere rimangono in Agostino radicalmente distinti e soltanto la grazia sopraggiunge a conciliarli, a sanare la malattia dell’anima e consentire perciò alla volontà di accedere alla *libertas maior*. Per Agostino, come è noto, la grazia non toglie, ma consolida e perfeziona il libero arbitrio.

<sup>23</sup> *Ibid.*, c. 5.

<sup>24</sup> *Ibid.*, c. 8.

<sup>25</sup> *Ibid.*, c. 10.

<sup>26</sup> *Ibid.*, c. 12.

Anselmo può invece rivendicare, per la libertà, una potestas in senso forte, l'intatta possibilità di una determinazione dell'uomo al bene che "neppure Dio" può togliere<sup>27</sup>. All'inizio del *De libertate arbitrii* il discepolo domanda: "Poiché sembra che il libero arbitrio sia incompatibile con la grazia, la predestinazione e la prescienza di Dio, vorrei sapere cosa sia la libertà di arbitrio, e se l'abbiamo sempre". L'indagine sul libero arbitrio nasce dunque dal problema di conciliare la libertà della creatura con la necessità della grazia, della predestinazione e della prescienza divina. La risposta al problema è data da Anselmo nell'ultima sua opera *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. Anselmo distingue tre problemi: prescienza divina e libero arbitrio umano, predestinazione e libero arbitrio, grazia e libero arbitrio.

È possibile il libero arbitrio, se Dio già sa come si comporterà l'uomo? Se Dio conosce, e con conoscenza infallibile, tutto ciò che avverrà, come potrà esser libero un mio atto? Se Dio prevede che io compirò un certo atto, quell'atto si verificherà necessariamente, quindi non dipenderà da me il farlo essere o non essere. Qui Anselmo spiega che il sorgere del sole ha la necessità precedente, perché non può non avvenire, e anche la necessità seguente, perché, mentre il sole sorge, non può non sorgere. La prescienza divina non dà, dunque, la necessità agli eventi, quindi può estendersi, e si estende anche agli atti liberi. Un altro argomento per dimostrare che sono conciliabili la prescienza divina e la libertà degli atti umani si fonda sulla considerazione dell'eternità della conoscenza divina, alla quale tutto è eternamente presente. Noi parliamo di prescienza e di avvenimenti futuri, ma in Dio non c'è passato, presente e futuro. Come una zona della terra è illuminata successivamente dal sole, ma resta sempre la stessa, così gli avvenimenti nel mondo creato si susseguono, ma nella conoscenza divina non c'è un prima e un poi. Come il tempo presente contiene in se molti luoghi, così l'unico eterno presente contiene tutti i tempi. Se esprimiamo la conoscenza e la volontà divina con verbi del passato, non è perché in Dio ci sia un prima e un poi, ma perché il passato, come ciò che ormai non muta più, ha una certa somiglianza con l'immutabilità dell'eterno presente. Un ultimo problema sui rapporti fra prescienza divina e libertà umana è se la prescienza divina dipende dalle cose conosciute o se queste dipendano dalla conoscenza che Dio ne ha. Ora Dio non può dipendere da altro, e nulla esiste, se non perché Dio lo fa essere, quindi sono le cose che dipendono dalla prescienza divina, e non viceversa. Ma

---

<sup>27</sup> M. Corbin, *De l'impossible en Dieu. Lecture du 8<sup>e</sup> chapitre du dialogue de saint Anselme sur la liberté*, "Revue des Sciences Phil. et Théol.", 66 (1982) p. 523 ss.

allora ne segue che Dio fa essere anche le cattive azioni. Anselmo ricorda ciò che ha detto nel *De casu diaboli* a proposito del male: il male non è una realtà, ma una negazione. Da Dio viene la volontà dell'uomo ed ogni suo atto, sia esso buono o cattivo. Per quello che ha di essere ogni atto di volontà viene da Dio ed è buono; quello che in esso c'è di male è un non-essere, è la mancanza di quella giustizia che dovrebbe avere<sup>28</sup>. Alla difficoltà che Dio non fa essere atti moralmente cattivi, Anselmo risponde ricorrendo alla distinzione fra i vari significati di *facere*, e quando si dice che Dio fa essere un atto cattivo si vuol dire che lo permette. Già nella prima questione Anselmo aveva detto che Dio fa essere ciò che in atto c'è di positivo, non il male, che è una negazione<sup>29</sup>.

Dopo aver distinto nella volontà *l'instrumentum* che è la stessa facoltà di volere, la *affectio* che è la piega, l'orientamento della facoltà a un certo tipo di atti, e *l'usus instrumenti* che è l'atto stesso di volontà, Anselmo osserva che tutti e tre questi momenti della volontà sono beni e che il male consiste solo nell'inversione dell'ordine dei beni, nel *deserere* la giustizia per la felicità. Voler la felicità secondo s. Anselmo non è male, ma è male amare meno la giustizia della felicità, abbandonare un valore superiore per uno inferiore. Ora questo *deserere* è una negazione e come tale non dipende da Dio: Dio quindi non ci fa compiere il male, non ci predestina al male, ma solo al bene: l'abbandono del bene viene solo da noi. La predestinazione al bene non toglie affatto la nostra libertà, poiché, predestinandoci, Dio non fa altro che creare e conservare in noi quella libertà che è potere di aderire al bene.

**5. Valutazione.** L'opera di s. Anselmo è una delle grandi sintesi filosofico-teologiche scolastiche. La riflessione di Anselmo parte esattamente dal punto di arrivo di Agostino, da cui eredita due distinte nozioni di libertà: una minore o di "auto-determinazione" e una maggiore o di "auto-perfezione"<sup>30</sup>. Anselmo cerca una libertà "generica", cioè una definizione adattabile ad ogni caso particolare. Secondo lui la libertà consiste nel potere di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa". Anselmo non sembra risentire l'influsso di Scoto Eriugena, perché le sue fonti e la sua ispirazione sono diverse da quelle di Scoto. La fonte principale di Anselmo è s. Agostino, ma si rivela anche l'originalità di questo scrittore, che ripensa sempre in modo personale il patrimonio della tradizione e che, per la felice unione di logica sottile e di profondità metafisica, di chiarezza di pensiero e di

<sup>28</sup> *De concordia*, I, 7.

<sup>29</sup> *Ibid.*, II, 2.

<sup>30</sup> G. Kane, *Anselm's. Definition of Freedom*, "Religious Studies", Cambridge, 9 (1973) p. 305.



coscienza dei limiti del pensiero stesso, di profonda ed acuta elaborazione della dottrina etica, ci sembra debba essere ritenuto un grande pensatore<sup>31</sup>. Anselmo ha veramente posto un punto fermo nella considerazione medievale della libertà. Ne ha stabilito la definizione, ha dimostrato che l'uomo la possiede sempre, infine ha spiegato quali differenze si producono, nella volontà umana, se si ha o non si ha quella rettitudine, per la cui conservazione la libertà è stata data alla creatura razionale.

**Henryk MAJKRZAK**

## PROBLEM WOLNOŚCI WEDŁUG ŚW. ANZELMA Z AOSTY

### Streszczenie

W średniowiecznej spekulacji, w której miał udział również i św. Anselm z Canterbury (*doctor magnificus*), można wyróżnić dwie główne pozycje co do zagadnienia wolności człowieka. Tendencja woluntarystyczna głosiła prymat woli nad intelektem, a wolność pojmowała jako niezależność woli od motywów intelektualnych, natomiast tendencja intelektualna głosiła prymat umysłu człowieka nad jego wolą. Wola jest wolna, o ile jest zdolna do autodeterminacji w obliczu różnych motywów.

Św. Anselm z Canterbury był pierwszym wielkim filozofem, jakiego wydało średniowiecze po Janie Szkocie Eriugenie. Zagadnieniu wolności woli poświęcił on sporo uwagi, bo przecież dla myśli chrześcijańskiej problem *liberum arbitrium* stał się już od początków chrześcijaństwa czymś bardzo ważnym. Zyskał on na wadze, gdy powstała kontrowersja między Pelagiuszem – który negował istnienie grzechu pierworodnego, a równocześnie bezpardonowo bronił *liberum arbitrium* – a św. Augustynem. Wtedy to powstało zagadnienie stosunku łaski do wolności człowieka. Św. Anselm doskonale zdawał sobie sprawę z tej biegunowości, o czym świadczą jego słowa: „kiedyś byli pyszni, według których cnota moralna bazuje tylko na *liberum arbitrium*, natomiast w naszych czasach wielu jest takich, którzy wątpią w samo istnienie *liberum*

---

<sup>31</sup> P. Mazarella, *Il pensiero speculativo di s. Anselmo d'Aosta*, Padova 1962, p. 100.

coscienza dei limiti del pensiero stesso, di profonda ed acuta elaborazione della dottrina etica, ci sembra debba essere ritenuto un grande pensatore<sup>31</sup>. Anselmo ha veramente posto un punto fermo nella considerazione medievale della libertà. Ne ha stabilito la definizione, ha dimostrato che l'uomo la possiede sempre, infine ha spiegato quali differenze si producono, nella volontà umana, se si ha o non si ha quella rettitudine, per la cui conservazione la libertà è stata data alla creatura razionale.

**Henryk MAJKRZAK**

## PROBLEM WOLNOŚCI WEDŁUG ŚW. ANSELMA Z AOSTY

### Streszczenie

W średniowiecznej spekulacji, w której miał udział również i św. Anselm z Canterbury (*doctor magnificus*), można wyróżnić dwie główne pozycje co do zagadnienia wolności człowieka. Tendencja woluntarystyczna głosiła prymat woli nad intelektem, a wolność pojmowała jako niezależność woli od motywów intelektualnych, natomiast tendencja intelektualna głosiła prymat umysłu człowieka nad jego wolą. Wola jest wolna, o ile jest zdolna do autodeterminacji w obliczu różnych motywów.

Św. Anselm z Canterbury był pierwszym wielkim filozofem, jakiego wydało średniowiecze po Janie Szkocie Eriugenie. Zagadnieniu wolności woli poświęcił on sporo uwagi, bo przecież dla myśli chrześcijańskiej problem *liberum arbitrium* stał się już od początków chrześcijaństwa czymś bardzo ważnym. Zyskał on na wadze, gdy powstała kontrowersja między Pelagiuszem – który negował istnienie grzechu pierworodnego, a równocześnie bezpardonowo bronił *liberum arbitrium* – a św. Augustynem. Wtedy to powstało zagadnienie stosunku łaski do wolności człowieka. Św. Anselm doskonale zdawał sobie sprawę z tej biegunowości, o czym świadczą jego słowa: „kiedyś byli pyszni, według których cnota moralna bazuje tylko na *liberum arbitrium*, natomiast w naszych czasach wielu jest takich, którzy wątpią w samo istnienie *liberum*

---

<sup>31</sup> P. Mazarella, *Il pensiero speculativo di s. Anselmo d'Aosta*, Padova 1962, p. 100.

*arbitrium* i odwołują się tylko do łaski” (*De concordia* III, 1). Św. Augustyn, do którego nawiązuje św. Anzelm, nie widział sprzeczności między wolnością a łaską, która nie tylko, że nie przekreśla wolności, ale ją wspomaga.

W całej tradycji Ojców Kościoła jak i okresu Scholastyki *liberum arbitrium* należy do istoty rozumnej natury, zarówno aniołów, jak i człowieka. Z jednej strony widziano w nim psychologiczny warunek godności człowieka, który przekracza świat zwierząt, moralny warunek zasługi i naśladowanie wolności Boga, a z drugiej strony widziano w nim niedoskonałość stworzenia, korzeń niestałości człowieka i zdolność grzeszenia.

Św. Augustyn, do którego nawiąże św. Anzelm (*alter Augustinus*), odróżnia *libertas*, czyli zdolność do unikania zła, od *liberum arbitrium*, czyli zdolności dokonywania wyboru. Pierwsza tworzy większą wolność i przejawia się w „niemożliwości grzeszenia”, natomiast druga stanowi mniejszą wolność i przejawia się w „możliwości niegrzeszenia”. Refleksja św. Anzelma na temat wolności woli wychodzi z miejsca, do którego doszedł św. Augustyn, po którym przejmuje koncepcję mniejszej wolności, czyli zdolności do autodeterminacji, i koncepcję większej wolności, czyli zdolności do samodoskonalenia się. Szukając jednej, wspólnej definicji wolności, św. Anzelm doszedł do przekonania, że „wolność polega na zdolności do zachowania prawości woli ze względu na samą prawość”. Oryginalność tej definicji polega nie tylko na jednoczeniu i uproszczeniu definicji wolności, ale i na tworzeniu „bezinteresownej” moralności, gdyż zarówno św. Augustyn jak i scholastyka, zapoczątkowana przez Anzelma, mówiły o działaniu ze względu na cel jakim jest szczęście człowieka. Św. Anzelm mówi o trudności wynikającej z definiowania *liberum arbitrium* jako „zdolności do grzeszenia i niegrzeszenia”. Otóż *potestas peccandi* nie tworzy części prawdziwej wolności, ale wręcz przeciwnie, zmniejsza ją, gdyż jej zaprzecza. Nie może ona również służyć do definiowania wolności Boga i aniołów, zbawionych i człowieka. Św. Anzelm idzie tu śladem Boecjusza, który twierdził, że mniej potężny jest ten, który może czynić dobro i zło, od tego, który może czynić tylko dobro. Anzelm nie przekreśla augustyńskiego dualizmu między *liberum arbitrium* i *libertas*, gdyż jeden z jego traktatów nosi tytuł *De libertate arbitrii*, a nie *De libero arbitrio*, a tym samym wskazuje na to, że chce pisać o wolności, a nie o *arbitrium*, które pojmuje jako zdolność do wyboru i spontaniczność chcenia. Odróżnia on *arbitrium* od wolności *arbitrium*. Według niego wolność nie polega na możliwości grzeszenia i niegrzeszenia, gdyż w takim przypadku nie dotyczyłaby Boga i aniołów, ale na prawości woli ze względu na samą prawość. Nawet Bóg nie mógłby tej prawości przekreślić, gdyż nie może On przeczyć sam sobie. Nic nie jest więc bardziej wolnego od prawej

woli, gdyż żadna siła zewnętrzna nie może zniszczyć tej prawości. Gdy wolna wola traci z własnej inicjatywy swoją prawość, to wtedy staje się ona niewolnicą grzechu. Anzelm omawia następujące typy wolności: wolność niestworzoną, która jest tylko w Bogu, wolność stworzoną, która posiada prawość na dwa sposoby: utracalną (u aniołów przed próbą i u ludzi przed ich śmiercią) oraz nieutracałną (aniołowie wybrani i ludzie zbawieni). Wolność stworzona nie posiada prawości w dwóch przypadkach: gdy jest do odzyskania (ludzie w życiu doczesnym) i nie do odzyskania (aniołowie odtrąceni i odtraceni ludzie). Anzelm jest przekonany, że tylko wtedy można powiedzieć o Bogu, aniołach i człowieku, że są wolni – chociaż w różny sposób – gdy można podać wspólną definicję wolności, która odnosiłaby się do Boga, aniołów i człowieka. Ponieważ Bóg i dobrzy aniołowie nie mogą grzeszyć, dlatego też „możliwość grzeszenia” nie może wchodzić w zakres poszukiwanej definicji wolności. Zdolność grzeszenia ani nie tworzy wolności, ani nawet nie stanowi części wolności woli. Pierwszy człowiek i upadły anioł uczynili się „niewolnikami grzechu”, jednakże nie mogli w sobie zniszczyć naturalnej wolności *arbitrium*. Dopóki chcieli tego, czego powinni chcieć, zachowywali prawość swojej woli. Ostatecznie Anzelm dochodzi do przekonania, że „wolność *arbitrium* polega na władzy zachowania prawości woli dla samej prawości”. Rozumne stworzenie może opuścić prawość woli jedynie dlatego, że tego chce, gdyż prawość woli polega na „chcieniu tego, czego się powinno chcieć”, a z tego wynika, że można odrzucić wolę tylko inną wolą. Żadna więc pokusa nie może pozbawić woli jej prawości, jeżeli ona tego nie chce. Wola może stać się ofiarą pokusy, ale tylko w wyniku własnej decyzji, a nie wskutek zewnętrznego nacisku. Tylko ta wola stworzona jest prawa, która pragnie tego, czego Bóg pragnie od niej, by chciała. Tak więc nic nie jest bardziej wolnego od prawej, dobrej woli. Jednakże raz utracona prawość woli nie może być odzyskana przez człowieka bez pomocy Boga.

Definicja Anzelma zdaje się nie dostrzegać pierwotnego znaczenia pojęcia „wolność”. Augustyn podkreślał dwa aspekty *liberum arbitrium*, a mianowicie, że jest ono *facultas rationis et voluntatis* oraz że polega na pierwotnej możności wyboru między dobrem a złem. Definicja św. Augustyna, który traktuje *liberum arbitrium* jako władzę rozumu i woli, za pomocą której można wybierać dobro lub zło, jest ważna, gdy bierze się pod uwagę akty woli od momentu, gdy rozważa się ją jako wybór między dwiema rzeczami przeciwnymi. Definicja ta ma wartość dla stworzeń rozumnych, ale nie w stosunku do Boga, który nie może wybierać między dobrem a złem, gdyż zawsze wybiera tylko dobro. Gdy Anzelm mówi, że „wolność jest władzą”, to rozumie termin *potestas* właśnie w tym drugim znaczeniu, czyli jako efektywną siłę. W konsekwencji zdolność wyboru zła – według Anzelma – nie oznacza wolności, ale jej umniejszenie. Pragnienie tego, co jest użyteczne i dążenie do

szczęścia samo w sobie nie jest złe, a nawet jest czymś głęboko wpisanym w naturę człowieka. Jednakże złem jest pragnienie dobrobytu i szczęścia bez równoczesnego pragnienia prawości i sprawiedliwości. Zło moralne polega tu na tym, że nie chce się większego dobra. Anzelm miał tu na myśli nie wolność naturalną, ale wolność od nędzy i winy.