

ISSN
2602-3466

entelekya

logico-metaphysical review

Vol 3
No 2
Nov 2019



entelekya
school of logico-metaphysics

Edited by
Entelekya



Entelekya

Logico-Metaphysical Review

e-ISSN: 2602-3466

Volume 3 • Number 2
November 2019

Publisher
Entelekya School of Logico-Metaphysics

Edited by
Ilyas Altuner

Entelekya Logico-Metaphysical Review is semiannual scholarly international peer-reviewed philosophy journal published in May and November.

Entelekya is the project under the name of 'Entelekya School of Logico-Metaphysics'. It publishes the studies on the Classical Aristotelian philosophy including Logic, Metaphysics, Rational Psychology and Theology, and their transmissions into Arabic and Latin world; in addition, other classical, modern and contemporary logical, metaphysical, metaphilosophical and metaethical researches related to the Aristotelian tradition.

Contact Information

Igdir Universitesi, Sehit Bulent Yurtseven Kampusu, Igdir, 76000, Turkey

Phone: +90-476-223-0042

Web: <http://www.entelekya.org>

E-Mail: entelekyareview@gmail.com

Entelekya Logico-Metaphysical Review is indexed by Akademia Social Sciences Index (ASOS), Directory of Open Access Journals (DOAJ), International Citation Index, Idealonline, and PhilPapers Index.

Editorial Staff

Editor-in-Chief

İlyas Altuner, Iğdır University, Turkey

Co-Editor

Fatih Özkan, Hacı Bayram Veli University, Turkey

Associate Editors

Ali Tekin, Trabzon University, Turkey

Hacı Kaya, Necmettin Erbakan University, Turkey

Managing Editor

Alaaddin Yanardağ, Iğdır University, Turkey

Book Review Editor

Abdullah Demir, Iğdır University, Turkey

Editorial Board

Daniel Novotný, University of South Bohemia, Czechia

Hasan Akkanat, Hacı Bayram Veli University, Turkey

John Corcoran, SUNY: University at Buffalo, USA

Murat Kelikli, Bartın University, Turkey

Mustafa Çevik, Social Sciences University, Turkey

Recep Alpyağıl, İstanbul University, Turkey

Advisory Board

Amos Bertolacci, Scuola Normale Superiore, Italy

Cecilia Martini Bonadeo, University of Pisa, Italy

Charles Burnett, University of London, UK

Cristina D'Ancona, University of Pisa, Italy

Deborah Black, University of Toronto, Canada

Hatice Nur Erkızan, Muğla S. K. University, Turkey

Hayri Şafak Ural, İstanbul University (Emeritus), Turkey

İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül University, Turkey

İlhan Kutluer, Marmara University, Turkey

Katerina Ierodiakonou, University of Geneva, Switzerland

Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany

Mauro Zonta, Sapienza University of Rome, Italy

Mehmet Bayrakdar, Yeditepe University, Turkey

Paul Thom, University of Sydney, Australia

Richard C. Taylor, Marquette University, USA

Richard Sorabji, University of Oxford (Emeritus), UK

Robert Wisnovski, McGill University, Canada

Şaban Teoman Duralı, İbn Haldun University, Turkey

Thérèse-Anne Druart, Catholic University of America, USA



Contents

ENTELECHY

- 53 Themistius / İlyas Altuner
Paraphrase of Book Lambda, 9

ARTICLES

- 61 Mehmet Arslan
Der Wille bei Augustinus
- 83 Yahya İncetahtacı
Cartesian Subject and Irrationality

BOOK REVIEW

- 101 Zehra Eroğlu
The Morality of Freedom by J. Raz

DEDICATION

This issue of *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* has been dedicated to Myles Fredric Burnyeat, died a short time ago, who was an English scholar of Ancient philosophy and president of the Aristotelian Society from 2005 to 2006. May he rest in peace.



Paraphrase of Book Lambda, 9 *

THEMISTIUS

Translated by

İLYAS ALTUNER 

Iğdır University

Entelechy

Submitted: 22.09.2019 | Accepted: 03.10.2019

Abstract: What makes Book Lambda the most important book of *Metaphysics* is to mention the fundamental substance of being. Therefore, Book Lambda is a book that has been regarded as valuable and has been studied extensively. Arabic translations of this book were in high demand in the Islamic world. We have also considered Arabic metaphysical translations, especially the translation of Book Lambda. The translation you will read is a commentary of the ninth chapter of Book Lambda by Themistius. The Greek original commentary of Lambda was lost, and after the Arabic translation, it was transferred to Latin and Hebrew. However, later parts of the Arabic text were also lost. In this chapter, Themistius comments on the part in which Aristotle discusses the difficulties on the nature of divine intellect and tries to prove that the object of reason, the act of thinking and the object of thinking are the same things.

Keywords: Aristotle, Themistius, Metaphysics, Book Lambda, divine intellect, thought.

* This translation is a section of studies which were performed under the title of 'Entelekyia School of Logico-Metaphysics'. For the translation source, see Themistius, "Sharḥ Ḥarf al-Lām", Ar. trans. Işḥāq ibn Ḥunayn, ed. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Arisṭū 'inda al-'Arab: Dirāsa wa Nuṣūṣ Ghayr Manshūra* (Cairo: Wakāla al-Maṭbū'āt, 1978), 19-21.

ENTELECHY

THEMISTIUS

PARAPHRASE OF BOOK LAMBDA

METAPHYSICS BOOK 12

© entelekya

ثامسطيوس

شرح ثامسطيوس لحرفه الالم

من مقالات ما بعد الطبيعة

انتليخيا

© entelekya

Paraphrase of Book Lambda, 9

For we have said that surely the first cause was intellect. It is required to investigate that: Does it act and think, or is it [thing] which does not act and thinks as a wise sleeping who does not make use of his knowledge? But this is nothing short of impossible. If it is an intellect which does not think and act various actions, when it becomes person who falls asleep, what is honorable and lauded for the first principle which moves everything and to which all of the things long for it as we have seen in bodies from the motion of people who beloved for their lovers as they asleep? Such an opinion kills the principle and source of life. Then it absolutely thinks. In that case, it requires to be investigated what its action is. Because it is not lacking from thinking either itself or other. If it thinks different, then it always thinks either the same thing or things more than one. Because if it thought of anything other than itself, then this would be the thing that controls to think of the intellect. The substance of the intellect then is not the intellect itself, and that intellect of it would simply be a substance that is not supreme. For it has only become supreme because it is both intellect and thinking. If its intelligible is from the outside, then it is the supreme and glorious because it is a reason and a cause to think of the intellect, so that the intellect becomes the cause of intelligible. Everything that happened because of others is more inferiority than the thing that caused it. Then the intellect becomes potential, and it must be difficult the connection and continuity of the action, so that all things that pass from potency to activity have difficulty and ease from the action. In this case, does the intellect think of the supreme nature or the inferior things? First, it is necessary to refute the assumption of the form of inferior things, we call that the intellect thinks of the glorious. If it was thinking of inferior things, then it would benefit glory from most inferior things; that is what to avoid. So, it is better not to benefit the perception things than to perceive it.

شرح ثامسطيوس لحرفه اللام، ٩

ولأننا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن ينظر: هل تفعل وتعقل، أم هي غير فاعلة ولا تعقل، كالعالم النائم الذي لا يستعمل علمه؟ إلا أن ذلك محال: فإنه 209b إن كان عقلا لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال، فما الذي للمبدأ الأول من الشرف والحمد في أن يكون كالغرق في النوم يحرك الجميع وتحن الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المعشوقين في وقت النوم لعشاقهم؟ والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينوعها. فهي إذن تعقل لا محالة. فيجب أن يبحث عن فعلها ما هو، وذلك أنه لا يخلو: إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره. وعقله لغيره إما أن يكون دائما لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة. إلا أنه إن كان يعقل شيئا آخر غيره خارجه عنه، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل، وليس جوهر العقل حينئذ عقلا بذاته، ولا ذلك العقل منه يسط فيكون جوهرها ليس في غاية الفضيلة. لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعقل. فإن كان معقوله من خارج، فذلك هو الأفضل والأشرف، لأنه سبب وعلّة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المعقولات. وكل ما كان بسبب غيره فهو أخس من الشيء الذي جعل سببه. فيكون العقل بالقوة، ويكون من الواجب أن يتعبه اتصال الفعل ودوامه، فإنه يوجد في الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعب واسترخاء عن الفعل. ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل، أو أشياء خسيصة؟ ويجب أن ينفي عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيصة، ونقول إنه يعقل التي في غاية الشرف؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيصة فهو يستفيد الشرف من أخس الأشياء، وذلك يجب أن يهرب منه. فإنه ألا يستفيد البصر أشياء أولى من أن يبصر.

So, what it thinks should be supreme and divine. Does it always think of one thing or many things? If it thinks of more than one thing, then does it think of all things at the same time, or by investigating it one by one, leaving one and turning towards the other? These situations are followed by inferior situations, because if the intellect were directly thinking of one thing, then it would either be perfect or not perfect. If it thinks perfectly, it is incomplete. If it does not think competently, then it cannot think and it is not sufficient. If the things that it thinks were multiple, it would be thinking about investigating them one by one, and then it would need to mention and benefit from something that is not itself. If it was thinking things at once indefinitely, then would it think of them perfectly or would it keep going to be imperfect and not competent? Yet, of course, it is impossible to think of things together. Regarding all these things, it must be free from the view that the first intellect benefits the intellect in all things or for many things; but it thinks one thing only. This thing is the supreme thing. It, therefore, thinks of itself and does not fall into it when such a difficulty. However, just as the person's love for himself does not satisfy him, so is thinking for itself does not satisfy it. Just as the person's love for himself is permanent, so is the thing that thinks of itself when it thinks. Yet when the lover of himself when loves himself and falls in love with him, so does the one who thinks; what thinks of itself thinks itself. The first intellect is the principle of all existing things known to him. Its thought is neither a method of investigation one by one, nor abandoning one and accepting the other, only perceiving together and at once. Because it is perfect and complete there is no need for time, just as the foresight eye perceives many things at once but more than that: the first intellect thinks of all intelligible together when thinks of itself. It is not necessary to deny this, nor to measure the fold by intellect, nor to pass from ignorance to knowledge, nor to need to it to draw conclusions that cannot be confirmed from obvious premises.

210a

فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية. أفتري ما يعقله دائما شيئا واحدا أو أشياء كثيرة؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها معا، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحدا وإقباله على آخر؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعة، لأنه إن كان يعقل دائما شيئا واحدا بعينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل. فإن كان يكمل به فهو ناقص. وإن كان لا يكمله فلا عقل له ولا اكتفاء. وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له. وإن كان عقله للأشياء في دفعة واحدة بلا مدة، فهل يكمل بها عقله، أو لا يكمل فيلبث غير تام؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء معا. ففي جميع هذه الأشياء يجب البراء من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة، لكن عقله لشيء واحد فقط. وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة. فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من التعب. لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شبع فيه، كذلك عقله لذاته لا شبع منه. وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم، كذلك حال الشيء الذي يعقل ذاته عند ما يعقله. وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويعشقها، كذلك الذي يعقل؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل. والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء الموجودة 210a المعلومه عنده. وعقله لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد، ولا بأن يدع واحدا ويقبل على الآخر، لكن بإدراكه معا ودفعة. ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان، كما أن العين البصيرة تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك: يعقل العقل الأول جميع المعقولات معا إذا عقل ذاته. ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يقاس بالعقل منه الضعف، ولا يخرج من جهل إلى معرفة، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات بينة.

It has been shown from all this that God is the first principle and knows both Himself and all of things that He is principle at the same time; and that He is also all the things on which they are based when He is the owner for himself. So, the intellect and intelligible is one: the first intellect thinks of the world, so that -to abound- when it thinks of itself, or thinks what it is, it thinks of itself that becomes the cause of all things and their principle.

وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأً معاً. وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالكا لجميع الأشياء التي قوامها به. والعقل والمعقول منه واحد: فالعقل الأول يعقل العالم، وذلك أنه - أن تكثر - إذا عقل ذاته، عقل أنه ما هو، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها.



Der Wille bei Augustinus

MEHMET ARSLAN 

Siirt Bar Association

Research Article

Submitted: 20.10.2019 | Accepted: 25.11.2019

Abstract: Where does evil come from and how can it be reconciled with God's omnipotence? For Augustine, it is the human will from which evil results. According to his teaching, however, the will is only free to sin. And without the grace of God no one can avoid sinning, said Augustine. According to Augustine, by virtue of reasonableness one can only strive for the good. He will still need the grace of God to decide for the good. Furthermore, Augustine thought that, if God gives his grace to a person, it is impossible for him to reject it or to act contrary to it. These Augustinian doctrines certainly have an important status in Christian theology. At the same time, they set the course for the philosophical framework of debate over free will, which has continued since the days of Augustine. This contribution outlines the specific Augustinian perspective in the mentioned debate.

Keywords: The question of theodicy, free will, original sin, the doctrine of grace and the freedom of will.

1. Unde malum?

Die Suche des *homo sapiens* nach den Gründen des Unerklärlichen in seiner Umwelt und einem Ausweg in der schweren Stunde des Lebens hat in den Sammler-Jäger-Gesellschaften zur Annahme animistischer Wesen geführt, die in der Natur verkörpert waren.¹ Später nach der Agrarrevolution hat sich die Idee von geistigen Wesen, von Göttern, entwickelt, die außerirdisch waren. Dabei gingen die Menschen von einem gewissen Polytheismus aus.² Die Götter wurden jeweils zu unterschiedlichen Anlässen angerufen und griffen zu Gunsten ihrer Anbeter Partei, wobei sie mit einer begrenzten Kraft ausgestattet waren. Auch wenn der Polytheismus die Idee eines *Supreme*-Gottes zuließ, war dieser Gott eine Art der letzten Erklärung des Gesamtuniversums, vielleicht eines kosmischen unbewegten Bewegers, der aber nicht interessiert war, sich in irdischen Geschehnisse einzumischen und überhaupt Partei zu greifen.³ Den Gegenpol zum Polytheismus stellte der Monotheismus dar: die Idee eines einzigen Gottes, der allmächtig und allwissend ist, also DER Gott.⁴ Allerdings begegnete dieser Gott von Anfang an sozusagen konzeptionellen Schwierigkeiten bzw. Widersprüche, die die Menschen bei ihrem Philosophieren über Gott und die Welt jahrhundertlang beschäftigt haben. So bezeugen die Menschen immer wieder das Böse in dieser Welt, erfahren es am eigenen Leib und stehen bei der Beendigung des Leidens hilflos da. Es ist diese

¹ Vgl. Peter Antes, *Grundrisse der Religionsgeschichte: Von der Prähistorie bis zur Gegenwart* (Stuttgart: Kohlhammer 2006), 16 f.

² Siehe auch Siegfried Kreuzer, "Entstehung und Entwicklung des monotheistischen Gottesbildes im Alten Israel und im Alten Testament," <http://www.kreuzer-siegfried.de/texte-zum-at/monotheismus.pdf>, Letzter Abruf: 31.07.2017, 2.

³ Friedrich Baumgärtel, "Monotheismus und Polytheismus." *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Hg. v. Galling, Kurt, Vierter Band (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960), 1113.

⁴ Eingehend hierzu Bernhard Lang, "Monotheismus," *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998), 148 ff. Kreuzer, "Entstehung und Entwicklung des monotheistischen Gottesbildes," 2.

anthropologische Weisheit der Menschen, die altbekannte Frage an Religionen stellte: unde malum, woher kommt das Böse? Dualistische Erklärungen entgegnen, dass die Welt ein Schlachtfeld zwischen dem Guten und dem Bösen ist. Während der Gott gemäß seiner Natur das Gute veranlasse und wolle, verursachen böse Mächte gemäß ihrer Natur die Bosheit.⁵ Mit der Idee eines theistischen Gottes ist diese Erklärung allerdings schwer vereinbar. Geschieht nämlich das Böse in der Welt vor Augen eines vollkommenen und allgütigen Gottes, so müsste es einen Grund dafür geben (die sog. Theodizee-Frage). Ist der Mensch böse und handelt er deshalb böse? Sein Schöpfer ist aber gut. Unterliegt der Mensch seinen Begierden wegen einer bösen Natur? Hat er überhaupt die Möglichkeit zwischen dem Bösen und Guten zu entscheiden? Wie verhält es sich dabei mit der Vernunft? Hat er gar ein Vermögen, von sich aus etwas Böses oder etwa Gutes anzurichten? Ist der Besitz des Willens so etwas?

2. Augustinus

Als eine theistische Religion hatte auch das Christentum zu diesen Fragenkomplexen Stellung zu beziehen. Diese Aufgabe übernimmt Augustinus (354-430 n. Chr.) bereits in der Spätantike⁶ und entwickelt dabei umfangreiche Lehren. Im Rahmen dieses Beitrags soll die Rolle des Willens im Vordergrund stehen. Dabei ist der Umstand nicht außer Acht zu lassen, dass das Christentum eine Religion des Buches ist und Augustinus seine Ansichten mit dem Text der Bibel in Einklang bringen musste.⁷

Wendet man sich den augustinischen Werken zu, so bestehen einige Schwierigkeiten bei ihrem Interpretieren. Sie enthalten eine Willenslehre nicht am Stück. Im Gegensatz dazu sind Augustinus' Ausführungen über den Willen in mehreren Schrif-

⁵ Saint Augustine, *The Problem of Free Choice*, trans. Dom Mark Pontifex (London: Longmans, Green, 1955), 11.

⁶ Zu Leben von Augustinus siehe eingehend Geerlings, *Augustinus*, 27 ff.

⁷ Malcolm E. Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 20, No. 1-2 (1974), 120.

ten verstreut, die jeweils zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten verfasst wurden.⁸ Augustinus wird in der Forschung auch vorgeworfen, dass er sein Willensverständnis in seinen späteren Werken geändert hat, ohne dies klarzustellen bzw. seine Willenslehre erneut komplett zu konzipieren.⁹ Er habe seine Willenslehre sukzessive entwickelt und dabei keinen großen Wert auf die Kohärenz mit seinen früheren Werken gelegt.¹⁰ Auch heute, wenn von *einer* augustinischen Lehre des Willens gesprochen wird, die die Forschung aus seinen Werken entnehmen möchte, bestehen Meinungsverschiedenheiten darüber, wie man Augustinus insgesamt einordnen soll. Wenn im Folgenden von einer augustinischen Willenslehre die Rede ist, so ist nicht behauptet, dass es eine einheitliche augustinische Willenslehre gibt. Es wird versucht, eine Auswahl der in der Literatur vertretenen Ansichten vorzutragen und hieraus eine Grundstruktur der augustinischen Willenslehre zu erarbeiten.

An dieser Stelle ist gleich anzumerken, dass sich Augustinus nicht nur als Philosoph mit dem Willen und den dazugehörigen Fragestellungen befasst hat. Ihm ging es dabei keineswegs lediglich um eine philosophische Klärung, sondern auch darum, seinen Glauben an Gott unter anderem philosophisch zu verteidigen.¹¹ Dies lässt sich bereits an dem Ausgangspunkt des augustinischen Befassens mit dem Willen erkennen, nämlich einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, zu dessen Anhänger er selbst vor seiner Bekehrung zählte.¹²

⁸ John M. Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," *The Journal of Theological Studies* 20, No. 2 (1969), 421.

⁹ Vgl. Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes* (Straßburg: K. J. Trübner, 1886), 1 ff.; Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 113 ff.; Joseph Kohler, "Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit," *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 3, No. 2 (1909-10), 254 ("Nicht immer wissenschaftliche Umsicht und Ruhe").

¹⁰ Kohler, "Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit," 255.

¹¹ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 420 und 443; Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 118 f; Augustine, *The Problem of Free Choice*, 15.

¹² Zu des Manichäismus siehe Augustine, *The Problem of Free Choice*, 6 f.

3. Augustinus' Antwort: der menschliche Wille

Im Besonderen ging es Augustinus darum, die Ansichten der Manichäer über das Böse und Gute in der Welt zu widerlegen.¹³ Die manichäische Lehre stellte Gottes Allmacht in Frage, weil der Gott laut dieser Lehre die Angriffe aus dem Reich der Finsternis nicht abwehren kann, die für das Böse und Leiden in der Welt verantwortlich seien.¹⁴ Seine Antworten auf den Manichäismus verfasste Augustinus in 387-388 in seinem frühen Werk *De libero arbitrio*, in dem er sich zum menschlichen Willen ausführlich äußert.¹⁵ Darin ist er davon überzeugt, dass „niemand etwas unwillentlich wollen kann“.¹⁶ Das ist der Ausgangspunkt der augustinischen Theodizee. Wenn Gott vollkommen und allgütig ist, dann müsste auch die Welt gut sein, die er erschaffen hat. Das physisch grauenvolle, moralisch Schlechte in der Welt kann also nicht göttlich sein. Es ist auf die Sünde und diese auf den menschlichen Willen zurückzuführen.¹⁷ Das Böse in der Welt resultiert also aus dem Willen.¹⁸ Für Augustinus ist es „Folge freier Entschlüsse des Willens endlicher Wesen“.¹⁹ Mit den Worten von Augustinus: „Nichts kann den menschlichen Geist zum Anhänger einer falschen Begierde machen als allein sein eigener Wille und seine freie Entscheidung“.²⁰

Der Wille stellt für Augustinus den Ursprung des Bösen dar.²¹

¹³ Norbert Fischer, „Freiheit und Gnade: Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre,“ Hrsg. Dieter Hattrup und Cornelius Mayer, *Freiheit und Gnade in Augustins Confessiones* (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2003), 202.

¹⁴ Fischer, „Freiheit und Gnade,“ 187.

¹⁵ Fischer, „Freiheit und Gnade,“ 178.

¹⁶ „Nemo autem vult aliquid nolens“. lib. arb. II 14, 37; Übersetzung von Christoph Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, No. 1-2 (1996), 116.

¹⁷ Augustine, *The Problem of Free Choice*, 11.

¹⁸ Fischer, „Freiheit und Gnade,“ 186.

¹⁹ Fischer, „Freiheit und Gnade,“ 187.

²⁰ „nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium“. lib. arb. I, II, 21, Übersetzung von Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,“ 116.

²¹ Fischer, „Freiheit und Gnade,“ 186; Gilbert, „Grades of Freedom,“ 203.

Diese Feststellung hilft Augustinus, die Willenslehre in seine Theodizee so einzufügen, dass der Gott gerecht bleibt, wenn er über die bösen Taten der Menschen richtet, obwohl das Böse und Leiden unter seiner eigenen Herrschaft vonstattengehen.²² Des Weiteren belegt der Wille für Augustinus, dass der Mensch ein verantwortliches Wesen ist und seine Handlungen ihm zugeordnet werden können.²³

Mit diesen Thesen konnte Augustinus gegen die Manichäer in einer wichtigen Frage seinen katholischen Glauben erfolgreich verteidigen: Gott kann wegen der Existenz des Bösen nicht zur Verantwortung gezogen werden.²⁴ Es ist in der Verantwortung des Menschen, der im Besitz den freien Willen ist, den Augustinus in dem *De libero arbitrio* konsequent vertritt.²⁵ Das augustinische Postulat des menschlichen Willens impliziert gleichzeitig einige theologische Probleme. Pelagianisten nämlich, eine christliche Sekte, gingen von einem weitreichenderen Verständnis des Willens aus, den Augustinus als Ursprung des Bösen so leidenschaftlich verteidigte. Der Wille war für sie nicht nur beim Sündigen frei, sondern beim Tun des Guten. Der Einwand des Pelagianismus richtet sich im Besonderen gegen die damals vorherrschende Ansicht über das Zusammenwirken der Gnade und des Willens. Für die Pelagianisten führte die Idee der Gnade bei Gläubigen zur Entmutigung und war der religiösen

²² Gerecht ist der Gott für Augustinus, wenn er richtet, auch deswegen, weil er die Wahrheit in Gewissen mit Vollkommenheit, nämlich ohne Fehler und unparteiisch, weiß. Der weltlichen Gerechtigkeit durch die Menschen haften aus der augustinischen Sicht allerdings entsprechende Makel an. Daher ist Augustinus über deren Genauigkeit skeptisch. Hierzu mehr Fischer, "Freiheit und Gnade," 177.

²³ Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 119; David C. Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing: Augustine on the Will and Its Objects," *Communio: International Catholic Review* 29, No. 4 (2002), 621; Johann Kreuzer, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie: Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2000), 37.

²⁴ Augustine, *The Problem of Free Choice*, 9; siehe auch Geerlings, *Augustinus*, S.53.

²⁵ Kohler, "Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit," 255; Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 36 f.

Hingabe schädlich. Denn die Menschen würden dann *nur* auf Gotteshilfe hoffen und sich nicht anstrengen, um etwas Gutes zu tun. Die religiöse Hingabe hingegen lasse sich aber erst durch die Annahme begründen, dass *alles* vom freien Willen des Menschen abhängt.²⁶ Ist also der menschliche Wille dem Zugriff des Gottes entzogen?²⁷

Diese Ansichten der Pelagianisten konnte Augustinus nicht stehen lassen, der keinen Zweifel an der entgegengesetzten biblischen Offenbarung hatte.²⁸ Im Einklang mit dem Evangelium musste Augustinus darlegen, dass der menschliche Wille Grenzen hat, die Ursache des Guten Gott und nicht der Mensch ist sowie die Erlösung nur mit der Gnade Gottes erreicht werden kann.²⁹

Die Begründung dieser Sätze prägt die weitere Entwicklung der augustinischen Willenslehre entscheidend.³⁰ Augustinus braucht einerseits die Freiheit des bösen Willens (*voluntas perversa*), um die Verantwortlichkeitsthese aufrechtzuerhalten und den Gott von jeglicher Schuld an Böse freizusprechen. Andererseits kann er eine Freiheit des guten Willens (*voluntas recta*) weder unbegrenzt zulassen, noch kann er sie vollständig ausschließen, damit dem Willen als das einschlägige menschliche Vermögen in einer deterministischen Natur gar eine Bedeutung zukommt. Diesbezüglich reflektiert Augustinus in den *Confessiones* (397-401 n. Chr.)³¹ die Bildung seines eigenen Willens, als er sich im Verlauf seines Bekehrungsprozesses nach der Lektüre der neuplatonischen Philosophie mit dem Christentum befasste.³² Er besinnt sich nämlich darauf, dass sein Wille hin und her-

²⁶ Potntifex, *The Problem of Free Choice*, 10.

²⁷ Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 116.

²⁸ Kohler, "Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit," 257 f.; Fischer, t, 178.

²⁹ Augustine, *The Problem of Free Choice*, 13; Gilbert, "Grades of Freedom," 202.

³⁰ Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 37.

³¹ Hierzu siehe mehr Geerlings, *Augustinus*, 36; Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 619.

³² Fischer, "Freiheit und Gnade," 189 f.; Augustine, *The Problem of Free Choice*, 4; siehe auch Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 12 und 23.

gerissen war, als er sich von den „Irrlehren“ der Manichäer verabschiedete und Gott finden *wollte*.³³ Augustinus ist davon überzeugt, dass nur die Gnade Gottes seinem Willen zum Durchbruch verhalf.

4. Der Wille in Anbetracht der Erbsünde - Gnadenlehre und Erlösung

4.1. Im Allgemeinen

Um eine schlüssige Erklärung für die beiden unterschiedlich funktionierenden Naturen des Willens zu geben, greift Augustinus zuerst auf die Erbsünde zurück.³⁴ Für Augustinus ist der Wille frei, um zu sündigen, weil er wegen der Erbsünde eine verdorbene Natur hat.³⁵ Außerdem wird sich der Wille, weil ihm eben eine verdorbene Natur zugrunde liegt, ohne die Gnade Gottes unvermeidlich fürs Sündigen entscheiden.³⁶ Nichtsdestotrotz schließt Augustinus die freien Momente des menschlichen Willens nicht gänzlich aus.³⁷ Für Augustinus war erstens Adam vor der Erbsünde frei.³⁸ Zweitens verfügt der Mensch auch nach dem Sündenfall weiterhin über einige Überreste seiner einstigen Vernunft, mit deren Hilfe er nach Augustinus nach dem Guten streben kann.³⁹ Wie sich der Wille im Hinblick auf das Böse und das Gut im Einzelnen verhält, bedarf nach dieser kurzen Darstellung weiterer Klärung.

4.2. Die menschliche Natur

Bereits in *De libero arbitrio* nimmt Augustinus an, dass jeder Mensch *seine eigene besondere* Natur hat und dementsprech-

³³ Fischer, t, 185.

³⁴ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 114.

³⁵ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 114.

³⁶ Mit Nachweisen aus augustinischen Werke Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 114; Gilbert, "Grades of Freedom," 204.

³⁷ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 113.

³⁸ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 430; Gilbert, "Grades of Freedom," 202.

³⁹ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 434; siehe auch Fischer, "Freiheit und Gnade," 188.

hend handelt. Das ist für ihn kein Hindernis, um den Willen als menschliches Vermögen außerhalb der Naturkausalität zu platzieren. Denn im Gegensatz zu einem Stein und seinem Fall necessiert die menschliche Natur für Augustinus nicht. Der menschliche Wille handelt nicht mit der Naturnotwendigkeit, sondern aus seiner eigenen Kraft.⁴⁰ Dadurch nimmt Augustinus den Willen als *causa sui* an.⁴¹ Um einen infiniten Regress der menschlichen Handlungen zu vermeiden, belässt er die erste Ursache beim menschlichen Willen, der also die Ursache seiner selbst ist.⁴²

In *De libero arbitrio*, wie bereits oben aufgeführt, ist Augustinus davon überzeugt, dass ein Mensch in einer bestimmten Weise handelt, weil er so will. Hinzukommt seine besondere Natur: handelt er nun böse, so ist der Grund dafür seine böse Natur,⁴³ die sich in der *voluntas* ausdrückt. Innere Zwänge, die aus der Natur des Menschen herrühren und seinen Willen beeinflussen, sind für Augustinus für die Existenz eines unabhängigen Willensvermögens unbeachtlich. Dass ein Mensch entsprechend seiner Natur handelt, versteht sich für ihn von selbst.⁴⁴ Dabei ist der Wille für Augustinus von der *voluntas* getrennt. Die letztere ist nämlich eher „die menschliche Psyche“,⁴⁵ während der Wille aber eben das Vermögen des Menschen ist, eine Entscheidung zu treffen.⁴⁶ Wie bereits oben darauf hingewiesen, geht Augustinus davon aus, dass die Menschen eine verdorbene Natur haben, die sie von Adam durch die Erbsünde geerbt haben. Durch Adams Samen sind also alle Menschen verdorben.⁴⁷ Dass sie entsprechend dieser Natur willentlich sündigen, steht für Augustinus außer Frage. Ist der Wille dabei auch frei?

⁴⁰ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 620.

⁴¹ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 621.

⁴² Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 621.

⁴³ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 422.

⁴⁴ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 422.

⁴⁵ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 421.

⁴⁶ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 422.

⁴⁷ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 431.

4.3. Die Freiheit des Sündigens

Für Augustinus war Adam bei seiner Schöpfung mit dem Vermögen des freien Willens ausgestattet, das auch die Möglichkeit des Sündigens einschloss.⁴⁸ Auf die Frage, warum der Gott Adam nicht so geschaffen hat, dass ihm unmöglich gewesen wäre, zu sündigen, geht Augustinus nicht ein. Er hätte wohl argumentiert, dass die Unmöglichkeit des Sündigens Gottesgleichheit bedeutet hätte. Gleichzeitig war der Mensch in Adams Person vor dem Sündenfall frei von moralischer Verdorbenheit, obwohl ihm die ontologische Schwäche anhaftete, *Geschöpf* des Gottes zu sein. Er konnte daher nicht vollkommen und sündennimmun sein.⁴⁹

Ist der Mensch also durch die Erbsünde in die Notwendigkeit des Sündigens gefallen? Sündigt der Mensch auch gegen seinen Willen, weil er eine verdorbene Natur hat?⁵⁰ Kann man nach dem Sündenfall noch von seiner Freiheit reden?⁵¹ Wenn der Mensch ein verantwortliches Wesen ist, sodass er von Gott für seine Taten zur Verantwortung gezogen werden kann, ergeben sich bei einer Bestrafung wegen des unfreiwilligen Sündigens Bedenken hinsichtlich der Gerechtigkeit des Gottes. Denn der Mensch würde für die Sünden verantwortlich gemacht, auch wenn er ein Sklave seiner verdorbenen Natur ist und von sich aus keine Möglichkeit hat, das Böse zu vermeiden.⁵²

Für Augustinus liegt die Verantwortlichkeit des Menschen auch in dem Erwerb seiner Natur.⁵³ Mit der ersten Sünde hat Adam im Besitz der vollständigen Willensfreiheit die verdorbene Natur erworben und diese den Menschen überlassen.⁵⁴ Die Ve-

⁴⁸ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 430; Gilbert, "Grades of Freedom," 206.

⁴⁹ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 434; hierzu siehe auch Gilbert, "Grades of Freedom," 206.

⁵⁰ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 117.

⁵¹ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 130.

⁵² Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 425; siehe auch Gilbert, "Grades of Freedom," 207.

⁵³ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 116.

⁵⁴ Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 129.

verantwortlichkeit des Menschen ist also auch dadurch begründet, dass er seine undifferenzierte Freiheit, das zu tun, was er will, durch Adams Sünde zu Gunsten des Sündigens verloren hat.⁵⁵ Und in Adam sündigte die Menschheit.⁵⁶ Selbst wenn das Böse aus seiner verdorbenen Natur, die der Mensch frei erworben hat, gegen den eigenen Willen folgt, so ist er wegen des vorausgegangenen Erwerbs dieser Natur auch für das nachträgliche Böse verantwortlich.⁵⁷ Der Mensch hat sich also in einen moralisch defizitären Zustand gebracht, aus dem sündhafte Handlungen resultieren. Auch dafür ist er schuldig.⁵⁸ Schließlich bedeutet die Erbsünde, dass die menschliche Natur „schwer beschädigt ist und dringend die Hilfe eines Heilers“ benötigt.⁵⁹

4.4. Die Freiheit zum Guten

Trotz der Erbsünde und der verdorbenen Natur ist Augustinus davon überzeugt, dass der Mensch weiterhin im Besitz der Vernunft ist, die ihm aufgrund seiner Schöpfung nach dem Ebenbild Gottes gegeben ist, und deren Überreste den Sündenfall überstanden haben. Als der Gott in der Person Jesus Christus Fleisch, also Mensch wurde, war genau diese göttliche Natur wieder sichtbar geworden.⁶⁰ Kann die Vernunft dem menschlichen Willen zum Guten und damit zur Erlösung verhelfen?⁶¹

Augustinus ist von der biblischen Offenbarung überzeugt, dass die Hilfe Gottes immer notwendig ist.⁶² Wenn Augustinus also anführt, dass der Mensch seine Entscheidungen willentlich trifft, meint er nicht, dass der Mensch ein autonomes Wesen ist,

⁵⁵ Alflatt, „The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine,” 117.

⁵⁶ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 430.

⁵⁷ Alflatt, „The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine,” 116.

⁵⁸ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 423.

⁵⁹ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 432; Gilbert, „Grades of Freedom,” 203.

⁶⁰ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 434; für die Einflüsse der Dreifaltigkeitslehre in der augustinischen Willenslehre siehe Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 619.

⁶¹ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 432.

⁶² Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 426; Fischer, „Freiheit und Gnade,” 178.

das zwischen dem Guten und dem Bösen selbst unterscheiden und auf der Grundlage einer vorausgegangenen Abwägung selbstbestimmend entscheiden kann. Nur wenn der Mensch *der Gnade Gottes teilhaftig wird, kann er sich durch einen freien Willensakt für das Gute entscheiden*. Er ist aber nicht imstande, sich aus freien Stücken für das Gute zu entschließen.⁶³ Gottes Unterstützung ist für alles Gute, was der Mensch tut, notwendig.⁶⁴ Nur wenn der Wille durch den Gott so eingerichtet ist, kann der Mensch Gutes tun. Sonst ist er nur frei, um zu sündigen.⁶⁵ Da der Mensch auch zur Zeit der „Einrichtung des Willens“ nichts getan hat, hat er keinen Anspruch auf die Erlösung. Auch die letztere ist ein Akt der Gnade Gottes.⁶⁶

Mit dem oben Gesagten gelangt man bei Augustinus zu einem Paradox: der Mensch als Träger der Erbsünde hat nur die Freiheit, um zu sündigen.⁶⁷ Das Sündigen kann der Mensch ohne die Gnade Gottes nicht vermeiden.⁶⁸ Erweist der Gott aber seine Gnade einem Menschen, so ist es unmöglich, dass er sie abweist. Denn Gott ist allmächtig. Er kann die Umstände bei dem Menschen so einrichten, dass er sich dem Guten zuwendet. Wenn der Gott die Erlösung will, kommt sie mit Notwendigkeit.⁶⁹ Ist die Willensfreiheit bei Augustinus für den begnadeten Menschen ausgeschlossen?⁷⁰

4.5. Der auf das Gute eingerichtete Wille

In der Literatur verneint man diese Frage unter Berufung auf ein besonderes Zusammenspiel zwischen dem Willen und der Freiheit. Es wird darauf hingewiesen, dass sich der Begriff

⁶³ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 424; Gilbert, „Grades of Freedom,” 203 f.

⁶⁴ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 425.

⁶⁵ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 426.

⁶⁶ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 426 und 437.

⁶⁷ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 424.

⁶⁸ Alflatt, „The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine,” 116; Gilbert, „Grades of Freedom,” 203.

⁶⁹ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 437.

⁷⁰ Kohler, „Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit,” 259.

Freiheit nicht abschließend definieren lasse.⁷¹ In der nachaugustinischen Moderne wird die Freiheit im Wesentlichen als Unabhängigkeit in der Selbstbestimmung verstanden.⁷² Dieses Verständnis der Freiheit geht mit der Idee des Willens einher, der eine sich selbst bestimmende Freiheit komplementiert, unabhängig von jedem externen Determinanten sowie anderen Fakultäten operiert, die die menschliche Psyche ausmachen.⁷³ Von einem solchen Willensverständnis geht Augustinus sicherlich nicht aus. Der Grund also, warum Augustinus den Willen für frei hält, ist erstens seine von den nachaugustinischen modernen Ansichten abweichende Definition der Freiheit. Zweitens ist der Wille für Augustinus *a priori* auf das Gute eingerichtet.⁷⁴ Der Wille hat also eine intrinsische Natur.⁷⁵ Handelt also der Wille nach dem Guten, so ist er frei.⁷⁶ Setzt man aber den freien Willen mit dem Vermögen der uneingeschränkten Selbstbestimmung gleich, so würde das für Augustinus Nihilismus bedeuten.⁷⁷ Wenn der Wille in einer Weise auch eine Bewegung ist, dann wird er durch etwas anderes als ihn selbst, nämlich sein Objekt bewegt.⁷⁸ Versteht man die Freiheit als ausschließliche Selbstbestimmung, so wäre der Wille nur in einer Welt frei, in der keine intrinsischen Werte existieren und in der den Willen nichts beeinflusst. Die Wahl des Willens in einer bestimmten Situation wäre dann eine schiere Zufälligkeit. Augustinus geht aber davon aus, dass die Welt das bestimmende göttliche Gute enthält. In *De civitate Dei* (XII, 21) bringt Augustinus das deutlich zum Ausdruck: „die menschliche Freiheit ist eine genuine Neuigkeit. Sie ist aber keine blinde Wahl, sondern harmonisch mit der vorgesehenen Ordnung der Welt“.⁷⁹ Nimmt der auf das Gute einge-

⁷¹ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 618.

⁷² Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 618.

⁷³ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 619.

⁷⁴ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 625 und 630.

⁷⁵ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 625.

⁷⁶ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 624.

⁷⁷ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 629.

⁷⁸ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 631.

⁷⁹ Schindler, „Freedom Beyond Our Choosing,” 647.

richtete Wille nun das externe und ihn bestimmende Gute an, so erfüllt er sich selbst und ist dabei frei. Da der Wille frei ist, wenn er vom Guten affiziert wird, ist der Wille für Augustinus auch Liebe.⁸⁰

Die augustinische Willenslehre wirft auch nach diesen Ausführungen Fragen auf. Wie kann der Wille gar was Böses anrichten, wenn es auf das Gute eingerichtet ist?⁸¹ Wie oben aufgeführt, hatte Augustinus das Böse auf die durch die Erbsünde verdorbene Natur des Menschen zurückgeführt.⁸² Hier ist der auf das Gute eingerichtet und liebende Wille weit weg von der verdorbenen *Natur des Menschen*. Wie sich der Wille von der verdorbenen Natur des Menschen absondert, bleibt bei Augustinus unklar. Solche Unklarheiten sind in der augustinischen Willenslehre nicht völlig unbekannt.⁸³ Vielleicht war für Augustinus die Wahl des Bösen durch den Willen etwas Unerklärliches. Immerhin hat das Böse für ihn von Anfang an keine positive Ursache. Wie Augustinus sagt: was nicht existiert, kann nicht gewusst werden.⁸⁴

Die nächste Frage, die sich bei der Betrachtung des auf das Gute eingerichteten Willens ergibt, betrifft die Gnade Gottes und Erlösung. Denn nach wie vor gibt es für Augustinus zwei Gruppen von Menschen: die Begnadigten, denen der Gott seine Barmherzigkeit zukommen ließ, und die Verdammten, die nur die Gottes Gerechtigkeit erfahren.⁸⁵ Ist Gott jemandem nicht barmherzig und leitet seinen Willen nicht zum Guten hin, so handelt er für Augustinus trotzdem gerecht, weil alle Menschen an der Erbsünde beteiligt waren.⁸⁶ Die Erlösung bleibt also auch nach dem auf das Gute eingerichteten Willen der Gnade Gottes

⁸⁰ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 633; siehe auch Fischer, "Freiheit und Gnade," 188 f.

⁸¹ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 637.

⁸² Siehe oben IV.2.

⁸³ Vgl. Alfatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine," 114.

⁸⁴ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 646.

⁸⁵ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 439.

⁸⁶ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 439.

überlassen.⁸⁷ Diejenigen, die von Gott auserwählt sind, können Gottesgnade wiederum nicht abweisen und sie müssen sie annehmen. Diese Allmacht Gottes führt bei Augustinus schlussendlich zum Determinismus des Willens.⁸⁸ Sind also alle Menschen Puppen des Gottes?⁸⁹ Ist der gefallene Mensch ein Objekt des Gotteswillens?⁹⁰ Hat also Augustinus seine Willenslehre zu Gunsten einer biblischen Harmonie aufgegeben?⁹¹

4.6. Die funktionale Freiheit

In der Literatur hält *Fischer* diese Ansicht für „einseitig und verfälscht“.⁹² Nach ihm gibt es bei Augustin eine Dialektik der Freiheit und Gnade.⁹³ Die augustinische Willenslehre habe doch eine gewisse Konsistenz, wenn man zwischen der Naturkausalität und der Freiheitskausalität einerseits und der Gnadenkausalität andererseits unterscheiden würde.⁹⁴ Mit der Unterscheidung lässt sich für *Fischer* ein von der Natur unabhängiges Willensvermögen begründen, das aber dem Zugriff des Gottes nicht entzogen ist. Die empirische Freiheit des Menschen in einem monotheistischen System ist dabei konzeptionell ausgeschlossen.⁹⁵ Die Freiheit erfüllt für *Fischer* dennoch gewisse Funktionen in der Welt der endlichen Wesen, also der Menschen. Die Freiheit sei notwendig, damit eine Erkenntniskraft des Menschen und seine Verantwortlichkeit für die Willensentscheidungen angenommen werden kann.⁹⁶ Das Postulat der Freiheitskausalität ist

⁸⁷ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 427.

⁸⁸ Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,” 126.

⁸⁹ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 435.

⁹⁰ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 438.

⁹¹ Um den Rahmen des Essays an dieser Stellen mit der Einbeziehung der Frage der Vereinbarkeit der augustinischen Prädestinationslehre mit dem Willen nicht zu sprengen, wird diese Fragestellung hier ausgeklammert.

⁹² Fischer, „Freiheit und Gnade,” 179; siehe auch Kohler, „Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit,” 254 (Augustinus für einen Deterministen zu halten: „Größter Irrtümer der Geistesgeschichte“).

⁹³ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 192.

⁹⁴ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 180.

⁹⁵ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 181.

⁹⁶ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 181.

also unumgänglich, wenn man die Fähigkeit des Menschen zu Urteilen und zur Erkenntnis bejahen möchte.⁹⁷ Überwinde man also mit der Annahme einer Freiheitskausalität die Abhängigkeit des Menschen von der Natur, so stelle sich die Frage nach dem Erkennen seiner Freiheit. Da die Menschen *endlich* seien, könnten „sie die Tatsächlichkeit ihrer Freiheit und den Grad ihrer Verantwortung nicht objektiv erkennen und der gewollten Wirkung der Freiheit nicht aus eigener Kraft erreichen können. Diese drei Grenzen endlicher Freiheit wecken das unabweisbare Bedürfnis, das Dasein einer ursprünglichen Kausalität von unendlicher Kraft anzunehmen“.⁹⁸ Für Augustinus ist sie der Gott. Er sehnt sich mit der Liebe nach der Aufnahme in sein Reich. Der Wille und seine Freiheit sind auf dem Weg zur Erfüllung der genannten Sehnsucht notwendige Postulate. Sie sind aber weder hinreichend noch Endzwecke, um erlöst zu werden.⁹⁹ Vielmehr müssen der Wille und seine Freiheit in der Erkenntnis seiner Unvollkommenheit, nämlich „der Unwissenheit und der Schwäche“ auf den vollkommenen und allgütigen Gott und seine Gnade hoffen.¹⁰⁰ „Also müssen Freiheit und Gnade zusammenwirken, wenn Menschen auf Erfüllung ihrer Sehnsucht hoffen können sollen.“¹⁰¹ Findet also der menschliche Willen von sich aus nicht den Gott oder wird ihm keine Gnade zuteil, so ist immer noch kein Objekt des Gotteswillen. „Gods judgement is the key to salvation and his judgement is just“.¹⁰² „Gods justice is so far beyond our understanding that it cannot be recognized by human standards of measurement“.¹⁰³

Ist hiermit die augustinische Willenslehre im Zusammenhang mit ihren theologischen Aspekten ausgeführt, so wird sie im Folgenden eher philosophisch betrachtet.

⁹⁷ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 182.

⁹⁸ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 183; für den Begriff der Endlichkeit bei Augustinus siehe Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 25.

⁹⁹ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 188 f.

¹⁰⁰ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 192.

¹⁰¹ Fischer, „Freiheit und Gnade,” 193.

¹⁰² Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 440.

¹⁰³ Rist, „Augustine on Free Will and Predestination,” 440.

5. Augustinus' Lehre des Willens-ihre Einflüsse in der nachaugustinischen Philosophie

Augustinus ist wohl der erste Philosoph,¹⁰⁴ der den Willen nicht nur als ein wichtiges psychisches Ereignis des menschlichen Geistes aufgefasst, sondern ihn als ein zentrales Element der Erkenntnisaktes sowie der Moralphilosophie eingeführt und ausgebaut hat.¹⁰⁵ In der Forschung ist es aber dennoch umstritten, ob und inwiefern sich Augustinus' Willenslehre von ihren altgriechischen Vorgängern abhebt.¹⁰⁶ Bei dem Streit geht es zum einen darum, den Verdienst der philosophischen Ausarbeitung des Willensbegriffs, so wie er in der nachaugustinischen Philosophie verstanden wird, allein bzw. im Wesentlichen seiner Person zuteilwerden zu lassen. Zum anderen handelt sich bei dem Streit um eine inhaltlich relevante Frage, nämlich wieweit Augustinus den Willen in der Sache von der griechischen und allen voran von der aristotelischen Philosophie abweichend verstanden hat. Auch Augustinus hatte mit einem rein philosophischen altbekannten Problem zu tun: Hat der Mensch bei der Wahl zwischen dem Guten und Bösen einen freien Willen? Hinzukommt aus der philosophischen Debatte auch seiner Zeit die Frage, wie der Mensch, der ja vernunftbegabt ist, etwas Vernunftwidriges entscheiden kann?

Die Antwort von Augustinus enthält, soweit man sie in ihren oben ausführlich dargelegten Einzelheiten von theologischem Gehalt abstrahiert, philosophisch wichtige strukturelle Erklärungen für das Verständnis des Willens. Dies lässt sich in erster Linie mit einem Vergleich seiner Willenslehre mit der griechischen Philosophie ausmachen. Augustinus nimmt nämlich zumindest in der frühen Phase seiner Philosophie und in einem bestimmten

¹⁰⁴ Für die Einflüsse von Augustinus in der abendländischen Philosophie im Allgemeinen siehe Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 8 ff.

¹⁰⁵ Für die Rolle des Augustinus bei der Entwicklung des Willens als eine wichtige Begrifflichkeit der Philosophie siehe mit weiteren Nachweisen Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 113 f.

¹⁰⁶ Für den Streit siehe etwa Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 114.

Kontext an, dass der Mensch anhand einer freien und bewussten Willensentscheidung sündigt, wofür er zur Verantwortung gezogen werden kann.¹⁰⁷ Gerade durch die Ausarbeitung der Möglichkeit einer willentlich bewusst aber vernunftwidrigen Handlung hat Augustinus den Willen philosophisch zur Gänze gebildet, dem in der griechischen Philosophie im Falle einer irrationalen Handlung keine Bedeutung zukommt.¹⁰⁸ Die griechische Philosophie erklärt den menschlichen Entscheidungsakt eher mit dem *Streben*. Gemeint ist damit, dass die Menschen zwar sich womöglich widersprechenden Neigungen unterliegen, beim Entscheiden und Handeln aber nach der vorherrschenden Neigung *streben*. In Ergänzung dazu entscheidet und handelt der Mensch nach der Strebenstheorie im Einklang mit dem Guten, weil er rational ist. Der bewusste Entscheidungsakt des Menschen ist also immer rational. Eine irrationale Entscheidung erklärt die Strebenstheorie mit Affekten, denen der Mensch *in einem unerklärlichen Moment* unterliegt. Mit dieser Erklärung des Entscheidens und Handelns ist in der Tat kein Platz für ein *Wahlvermögen*, das den Menschen befähigen würde, sich sowohl für das Gute als auch das Böse bewusst zu entschließen.¹⁰⁹ Das Fehlen des Willens als eine eigenständige Fakultät des menschlichen Geistes in der Strebenstheorie lässt sich bei Platons berühmten Satz deutlich feststellen: „Niemand wendet sich freiwillig dem Schlechten und demjenigen zu, was er für schlecht hält.“¹¹⁰ Auch bei Aristoteles fehlt eine begriffliche Erklärung für den Fall, wie sich der Mensch bewusst für das Böse entschließt, obwohl er sich in seiner Ethik den Fragen des schuldhaften Handelns in einem weitreichenderen Umfang als Platon widmete.¹¹¹

¹⁰⁷ Hierzu siehe oben III.

¹⁰⁸ Hierzu siehe Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,” 114.

¹⁰⁹ Hierzu siehe Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,” 115.

¹¹⁰ Zitiert nach Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,” 120.

¹¹¹ Für die Nachweise siehe Horn, „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs,” 122 f.

Augustinus' Verdienst bei der Durchbildung des Willens als ein zentraler Begriff der Erkenntnis- und Moralphilosophie ist, dass er neben den von der Strebenstheorie vertretenen „positiven und negativen Handlungstendenzen“ auch ein Moment des bewussten Entscheidens eintreten lässt, den er auf den Willen zurückführt. Während in seiner Philosophie die *voluntas* den Platz der Handlungstendenzen einnimmt,¹¹² ist für das bewusste Entscheiden das *liberum voluntatis arbitrium* verantwortlich. Das Zusammenspiel zwischen den beiden ist im Grundsatz wie folgt: Die Handlungstendenzen beeinflussen zwar den Willen, seine Fähigkeit aber, sich frei zu entscheiden, also die Freiheit der Willkür, das *liberum arbitrium*, wird dadurch nicht determiniert.¹¹³ Mit der augustinischen Philosophie handelt der Wille in einer bestimmten Weise, nicht weil er seinen Affekten *unterliegt* oder weil seine Vernunft etwas für gut erkannt hat, sondern schlussendlich weil er eine entsprechende Wahl getroffen hat.¹¹⁴ Somit entsteht ein Verständnis des Willens, der der Vernunft vorgeht und von ihr unabhängig und von sinnlichen und irrationalen Affekten zu unterscheiden ist.¹¹⁵

Mit der oben dargelegten strukturellen Ausarbeitung des Willens gilt Augustinus als Erfinder des Willens.¹¹⁶ Auch wenn Augustinus die oben genannten Neuigkeiten einführt, ist das Gewicht der griechischen Philosophie in seiner Willenslehre weiterhin spürbar. Allen voran Platon und Plotin haben seine Philosophie an einer entscheidenden Stelle beeinflusst, nämlich dass der Gott für das Böse in der Welt nicht verantwortlich ist, sondern der Mensch, und zwar wegen einer Vorwahl, die er in Person Adam im Himmel getroffen hat. Diese Idee weist große Ähn-

¹¹² Zum Ursprung des Begriffs *voluntas* aus dem römischen Recht siehe Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 619.

¹¹³ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 619; Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 127.

¹¹⁴ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 619.

¹¹⁵ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 619.

¹¹⁶ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 619; siehe auch die Fragestellung, ob Augustinus ein Philosoph der Freiheit ist, Rist "Augustine on Free Will and Predestination," 420.

lichkeiten mit der platonischen Idee der vorgeburtlichen Schicksalswahl der Seele auf. Platon spricht den Gott von jeder Schuld wegen des später infolge der Schicksalswahl eingetretenen Übels frei.¹¹⁷

Neu in der augustinischen Gesamtmetaphysik war das biblische Gottesbild. Gott war der Schöpfer *ex nihilo*. Er erschuf die Welt aus dem Nichts und so auch der menschliche Wille beim Augustinus.¹¹⁸ Hieran lässt sich bei Augustinus auch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Gott erkennen.¹¹⁹ In *De trinitate* (IV-XIII) bringt Augustinus das dadurch zum Ausdruck, dass zwischen der göttlichen Trinität und dem menschlichen Selbstbewusstsein eine Analogie besteht. Im augustinischen Selbstbewusstsein bestehen drei Momente des denkenden Selbstbewusstseins: Selbstbewusstsein als Objekt des Denkens, Selbstbewusstsein als Subjekt des Denkens und Selbstbewusstsein als Liebe.¹²⁰ Aufgrund dieser Unterscheidung wird Augustinus auch als Philosoph des Geistes bzw. des Bewusstseins angesehen.¹²¹ Hieraus ergibt sich auch eine bemerkenswerte Nähe der cartesianischen Philosophie des Geistes zu Augustinus.¹²² In der Tat spielt in der Philosophie von Descartes sowie Augustinus das cogito-Argument eine wichtige Rolle.¹²³ Auch bei der Überwindung des Zweifels und der Gewinnung der Gewissheit steht der Wille, den der Mensch in seinem Besitz hat, im Zentrum der augustinischen und cartesianischen Philosophie.¹²⁴ Der wesentliche Unterschied besteht jedoch in den divergierenden Ziele, die die

¹¹⁷ Hierzu siehe Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 431; Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 117.

¹¹⁸ Schindler, "Freedom Beyond Our Choosing," 622.

¹¹⁹ Hierzu siehe auch Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 9.

¹²⁰ Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 130; hierzu siehe auch Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 42.

¹²¹ Rist, "Augustine on Free Will and Predestination," 420; Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 19.

¹²² Hierzu generell siehe etwa Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 10.

¹²³ Hierzu siehe auch Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 118.

¹²⁴ Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 131.

beiden Philosophen verfolgen.¹²⁵ Während Augustinus auf der Suche nach der Erlösung und der Errichtung einer Gesamtmethaphysik ist, geht es Descartes um die Begründung einer Erkenntnistheorie für seine Wissenschaft. Der Wille und Gott haben daher verschiedene Funktionen für beide Philosophen.¹²⁶ Da die Aufgabe, die Rolle der beiden Begriffe in der cartesianischen Philosophie im Lichte der augustinischen Willenslehre zu erarbeiten, weitere Untersuchungen benötigt, wird sie in diesem Beitrag nicht in Angriff genommen.

Schließlich sind Einflüsse des augustinischen Willens in der späteren Moral- und Handlungsphilosophie deutlich spürbar. Die moralische Billigkeit einer Handlung wird, etwa in der Kants Philosophie, primär an seinem Willensanteil gemessen.¹²⁷ Der Wille wird als Ursache einer Handlung und das Vermögen aufgefasst, sich anders verhalten zu können.¹²⁸

Referenzen

- Alflatt, Malcolm E. "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine". *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 20, No. 1-2, 1974, 113-134.
- Antes, Peter. *Grundrisse der Religionsgeschichte: Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Baumgärtel, Friedrich. "Monotheismus und Polytheismus." Im AT., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hg. v. Gallig, Kurt, Vierter Band. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960.
- Fischer, Norbert. "Freiheit und Gnade: Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre." Hrsg. Dieter Hattrup und Cornelius Mayer. *Freiheit*

¹²⁵ Hierzu siehe auch Kreuzer, *Gestalten Mittelalterliche Philosophie*, 39.

¹²⁶ Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 131.

¹²⁷ Hierzu siehe Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 115.

¹²⁸ Horn, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs," 115.

und Gnade in Augustins ,Confessiones. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2003, 50-69.

Horn, Christoph. "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, No. 1-2, 1996, 113-132.

Geerlings, Wilhelm. *Augustinus-Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2002.

Gilbert, Christopher. "Degrees of Freedom: Augustine and Descartes." *Pacific Philosophical Quarterly* 86 (2005), 201-224.

Kahl, Wilhelm. *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*. Straßburg: K. J. Trübner, 1886.

Kreuzer, Johann. *Gestalten mittelalterlicher Philosophie: Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

Kreuzer, Siegfried. "Entstehung und Entwicklung des monotheistischen Gottesbildes im Alten Israel und im Alten Testament." <http://www.kreuzer-siegfried.de/texte-zum-at/monotheismus.pdf>.
 Letzter Abruf: 31.07.2017, 1-21.

Kohler, Josef. "Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit." *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 3, No. 2, 1909-10, 254-263.

Lang, Bernhard. "Monotheismus," *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band IV. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998, 148-165.

Augustine, Saint. *The Problem of Free Choice*. Trans. Dom Mark Pontifex. London: Longmans, Green, 1955.

Rist, John M., "Augustine on Free Will and Predestination." *The Journal of Theological Studies* 20, No. 2, 1969, 420-447.

Schindler, David C. "Freedom Beyond Our Choosing: Augustine on the Will and Its Objects." *Communio: International Catholic Review* 29, No. 4, 2002, 618-653.



Cartesian Subject and Irrationality

YAHYA İNCETAHTACI 

Ankara University

Research Article

Submitted: 31.09.2019 | Accepted: 12.11.2019

Abstract: Determines the modern subject ontology, which manifests itself through cartesian design, through a negative distinction. Accordingly, in the soul-body dichotomy, the body is seen as a mere diffusion and has a secondary status, while the soul is identified with the mind. In this respect, the modern subject distinguishes itself from the mind, which it accepts as unchanging, unrestrained and universal in nature. The desire to establish a subject that is complete, complete and can dominate all existing ones becomes evident in such an understanding. With the Cartesian design, the whole of the ontic world is reduced to the designs of the subject; the world of knowledge overrides the world of the existing. In this respect, the first distinction made on the ontological plane for the Cartesian subject, which does not have the possibility of existence without the act of boundary and successive exclusion that reveals the dualities, emerges through reason and irrationality. Because while the existence of the soul is considered as mind; "I" exists only through the act of thinking. The main argument of our study is that "modernity identifies irrationality with being non-human and deems as an ontological problem by reducing human beings to mind".

Keywords: Cartesian subject, irrationality, rationality, reason, dualism.

Introduction

The main reason it is seen that why one of the main elements that embraces the history of philosophy, determines the plane it is positioned, allocates a specific purpose to it is the issue of duality as an expression of the pursuit of the unchanging, mobility, unaffectedness or, in other words, the "moon-top" world.

According to this, the truth can be revealed by the act of contacting a theoria, who is at the boundaries of the whole, and that he can only pursue comprehension, or can manifest himself. In other words, the intellectual mind, which is one of the four types of grasp, and which is considered to distinguish man from all other beings, consists of pure concepts, and does not contain any minor elements in it, and thus purifies the supply completely free from the sensory. However, this acceptance brings with it a distinction and therefore exclusion. The intellectual mind; the sense of comprehension separates itself from the imagination and the vehicle, and differs from them, and in this way, it invokes on an irreducible difference. As a matter of fact, in accordance with Whitehead's statement that "The History of Western Thought is a footnote to Plato", the philosophical search towards the immutable and fixed, or the general expression of truth itself, that can be initiated with Plato, deepen the controversy between post-modern era and take sides, or watch over negation.

However, Modernity draws a visibly sharp boundary between all other periods by identifying the human with the mind rather than centering the mind. The sharpness and even the impassibility of the border makes the period and understanding in question exclusive to itself. Undoubtedly, the most basic indicator of this situation appears in the goals adopted and the concepts centered.

As a matter of fact, human-God, human-nature and human-human relations in the Ancient Greek, Medieval and Renaissance periods differ as much as possible from the modern period. Be-

cause, in the modern period, when a new definition of people is being made, all relations are reorganized. Man defines himself as a universal and rational being, and in this context, the existence of nonhuman beings is absolutely determined by man. In this way of understanding, the whole of the earth becomes the subject's designs.

The Medieval Age, however, refers to a period in which the physical realm was regarded as an unchangeable and perfect cluster of signs. Accordingly, no being consists of himself; even man is a sign, and in this direction, he differs from the whole of the beings only because he is in a position to discover the meaning of those signs.

Similarly, in the Renaissance period, as a worldly entity, human beings are on a journey of discovery in the richness of their field of experience. In this period, sensation and perception are prioritized before thinking. In ancient Greece, *techne* activity for the purpose of transforming nature binds as an underestimated activity against *theoria*; the main thing for man is to distance himself from the object and realize his action, because complete and complete happiness can only be achieved in this way.

On the other hand, every area, from architecture to painting, from religion to education, extending from thought and practice to life is opened to question with modernity and is subject to a transformation beyond change. The main motive behind all these transformations is about the desire of modernity to establish a subject that can be dominant in the complete, complete and existing ones. With such a subject, it is aimed to establish a system whose boundaries are reinforced and that does not allow any element out of the plan. In this sense, the subject concept itself has to be transformed, and it is almost *ex nihilo* defined by going out of the frames drawn in the past.

The modern subject distinguishes itself from the mind, which is accepted as unchanged, unlimited and universal. As of this stage, while the whole of the ontic world is reduced to the designs of the subject; the world of knowledge overrides the

world of existing. The subject ceases to be an entity subject to time and space boundaries and open to influences. Identity is entered between mind and human, and it is impossible to mention any entity that is not considered within the intellectual categories. Accordingly, the rational is real and the real is considered rational.

In this direction, our study examines the Cartesian subject, which shows itself as the subject of modernity, through the negative distinction that is inherent to its ontology. The first distinction made on the ontological plane for the Cartesian subject, which does not have the possibility to exist without the boundary concept that reveals duality and the act of successive exclusion, arises through reason and irrationality.

As a matter of fact, the Cartesian subject of Descartes communicates exactly as the triangulation point of the mind-human identification. According to this, the human is defined as an essential thinking entity through the soul-body dichotomy. More precisely, according to the definition of modernity, it would not be possible for a madman to be accepted as a human being due to the lack of thinking angel of the baby or, for example, an Alzheimer's patient. Accordingly, the main argument of our study is that "modernity identifies human-irrationality with being non-human and deems it as an ontological problem by reducing it to mind".

Subject at Zero Point

The relationship between the subject who knows until the modern period and the known object follows a transcendent dimension that cannot be reduced to pure knowledge. Accordingly, the subject does not have an absolutely independent ontology from the object; all idea, Agathon, episteme or eidos etc. Despite the concepts, the beginning of knowledge is on perceptions that emerge with sensations. With modernity, a radical transformation takes place, and the world of knowledge takes precedence over ontology, the world of existing ones; epistemic status

of information is determined only by subject. However, as we have stated, in the ancient world, the knowledge has an identity shaped according to the existing as well as the subject. For example, in Plato, the knowledge of the ideas is in the status of an episteme, while the information about the visible objects is accepted in the doxa class. In this sense, information in Plato is not only determined by the subject, but also by the presence of the subject. In this situation, the act of knowing does not consist solely of the designs of the subject. In short, information in Plato is neither because of the subject nor the object, it is considered as a product of the subject's transcendence and the connection in question. In this context, knowledge represents a situation that transcends epistemological boundaries and is of an ontological nature.¹

With the subject emerging with modernity, we witness that the ontological nature is denied, and what exists is reduced to the designs of the mind. According to this, out of the mind for any being would consist of nothingness. In other words, the disconnection between the design that emerges in the mind of the subject and the thing in itself is denied, and the status of being is granted only for the subject who can be fully manipulated by the subject.

The modern subject, neglecting the transcendent and existing aspect of knowledge, shapes itself through the desire to dominate the world of being. The subject in question reduces the object to which it is directed to a ready-to-use entity. As such, the world of existence will not be able to speak of any pre-design beings, as it is made sense only through the designs in the mind of the subject.

However, while the understanding in question makes the human being a worldly being, it makes it free from the borders of time and space. For humans, all of the assets become a project

¹ Harun Tepe, *Varlık ve Bilgi: Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017), 25-9.

topic. Indeed, twentieth-century philosophers, from Heidegger to Adorno, from Levinas to Bauman, did not consider Holocaust or Hiroshima as a deviation, a factual phenomenon, or a bad error, the practices revealed by the subject's subject position. They saw it as a result of course. As a matter of fact, Bauman expresses his thoughts as follows:

Holocaust was born and practiced in our rational society, on the high stage of our civilization and at the peak of human victory, and is therefore a problem of society, civilization and culture.²

It is clear that the modern subject wants to fulfill the desire to be complete, complete and dominant. For this reason, it moves itself out of time and space and denies its existence with someone else. However, every existing in the world has to be subject to the boundaries of time and space, to the face of another, to the being itself. This state of subjection is also the source of the meaning that will arise between the human and non-human realms. In other words, the temporality state corresponds to an ontological situation for Human beings because it is an entity that goes to death. As a matter of fact, according to Heidegger, Dasein may find the meaning of his own existence temporally. He says:

The existence of Dasein finds its meaning in temporality. As a matter of fact, temporality is a possibility condition of Dasein's historical status, which is a temporal asset of itself, as well as whether Dasein exists in "time" and how it exists in "time".³

On the other hand, Descartes, who is accepted as the chief architect of modern thought, subordinates the subject to a hierarchical duality in thought and space. According to this distinction, which can take place in the dominant hierarchies of Derrida, which is subjected to structure-dismantling, and can be the source of all other "bullies", body-space is a secondary entity; besides, the concepts of mind, soul and mind have a central posi-

² Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997), 11.

³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitablığı, 2008), 20.

tion because they create thought. Descartes explains his opinion in this direction as follows:

At this moment where we believe that there is nothing really present or existing other than our thought, when we examine what we are, we need neither elongation, shape, place, or anything else that is given to the body, and just because we think, we clearly know that we exist. Therefore, the concept we get from our soul or thought comes before we get it from the body.⁴

Aiming to reach a certainty that will never shake and change over meditations, Descartes' main purpose consists in finding an Archimedes point that will move the earth, which corresponds exactly to the mind.

Descartes thinks that the purpose of certainty can only be achieved by doubting everything. At this point, for those who want to reach certainty by opening a parenthesis, we have to say that the method comes before the idea and that the ideas are determined according to the method. In this regard, the modern subject acts as an entity prioritizing the methodology. As a matter of fact, Descartes explains the method of reaching certainty through the apple basket metaphor. Accordingly, if there is any doubt that some apples in the basket are rotten, the whole of the apples should be emptied. Thus, the spread of rot can be prevented. In short, Descartes thinks that certainty can only be achieved by returning to the zero point. Zero point, on the other hand, corresponds to the existence of self or consciousness, and any factor that creates a ground for negativity. However, Leibniz criticizes Descartes for reversing the apple basket on a false assumption. Because Descartes thinks that the number of apples is finite, whereas according to Leibniz, the number of apples is infinite; therefore, the basket will never be emptied completely.⁵

For Descartes, the act of doubt itself figures supply as the on-

⁴ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 72.

⁵ Ulus Baker, *Sanat ve Arzu*, ed. Tansu Açık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 41.

ly fact that can be known at the first stage and will not give the slightest place to discuss it. Thus, it can be said that the codes of Cartesian philosophy are formed by the identification of doubt and reality, in this case the reality of the person who has suspicion will not be a subject of discussion. Indeed, Descartes says:

I had convinced myself that there was nothing in the world, that there was no sky, no earth, no mind and body, so did I not believe that I did not exist? Absolutely no, if I had convinced myself about something or just thought of anything, I was without a doubt.⁶

As it can be understood, doubt, thought or belief can only be permanent with the existence of man, Descartes reaches “Ego sum” and “Igo existo”, that is, “I am” and “I am” through this understanding. However, Descartes is still at the head of Meditations, and therefore is not sure of the reality of either God or nonhuman beings; he was only convinced of the certainty of the existence of “I”. The “I” in question consists of thought, as stated.

The Importance of the relationship between thinking and “I”

Until this stage of our study, it was seen that the concept of “I”, which corresponds to a kind of reflection that is introverted, self-verifying, indifferent to the other, has no place and time, denies its body, is identical to the act of thinking for Descartes. Accordingly, “I” represents a phenomenon that can only exist as long as it thinks and ends when it stops thinking. As a matter of fact, this thought is the key point of Meditations: “So, I’m just something to think about, if we say for sure; that is, I am a mind, a moment / a dream, or a mind / understanding.”⁷

Descartes, who deals with the ideas in the Third Meditation, states that it is natural to doubt the correctness of the ideas that exist in the mind about objects. Because, according to him, such ideas are obtained through the senses. However, there is no conclusion yet about the reality of the sensible area. In addition, there are ideals that are represented in the mind by their own,

⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 58.

⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, 61.

which have more objective reality and higher perfection than others. But Descartes develops an idea that reminds Anselmus' "ontological proof"; According to him, there is an idea that neither "I" nor any interference of the senses can be involved in its formation; the idea in question corresponds precisely to God. Despite his limitations and deficiencies, he thinks that the idea of perfection in man can only come from God, which is eternal.

Descartes *causa sui* states that God is a complete and perfect being. Such a God does not mislead anyone, nor chooses to deceive. Thus, doubts about the reality of the ontic world outside the "I" disappear in this way. Despite this, the states of error that arise result from the disproportion between free will and perception power.⁸ As will be understood, together with the philosophy of Descartes, man is accepted as an entity capable of isolating himself from the whole of the ontic world. In this case, he is positioned as an unhistorical subject, far from any influence. As a matter of fact, it is seen that Descartes' human-subject reached the existence of God through the angel of thinking and through him the reality of the whole of the ontic world.

However, the scholastic understanding that prevailed before modernity has a much different paradigm. The church has allocated its central position to God, not to man. In this respect, any building can only be realized by taking the God out of the way, and the reality of the "I" or the subject and the ontic world, which is called *masiva*, can be reached through a single God. Therefore, human has only a secondary position in this thought. In short, modernity distinguishes itself at the very beginning of the road with the definition of "I" it has revealed from previous periods. From this stage, the meaning of the article is determined by the human-subject.

Exclusive Subject

As can be seen, the Cartesian subject identifies with the mind through the soul-body dichotomy, making it impossible to speak

⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, 82.

of an irrational person and to accept such an entity within the category of human. Because without reason, it is not possible for a person to reach any consciousness about the reality of neither I, God nor the beings other than himself.

However, of course, it is not possible for all of the people to be placed in the "I" in question, to be accepted in the same category due to the status of differences or differences. In this case, either the way of modifying the model is chosen, or people are included in the "I" category by selecting certain classifications. Accordingly, the concept of border and the act of exclusion with it arise. Because each of them distinguishes between a boundary and an inner-outer difference. In this sense, in our opinion, the Cartesian subject refers to a subject who cannot do ontologically unlimited, cannot exist without the concept of boundary, and therefore cannot realize himself without resorting to the acts of exclusion and objectification in this way.

The Cartesian subject of modernity redefines human-world, human-human, human-goods and immanent-transcendental relationships, and in this way the world is embedded in a new system of signs, meaning. Although it does not have absolute transcendence, apart from the ontic realm that cannot be within the boundaries, I form the whole life, including language, around its own axis. Therefore, unlike all objects, it goes out of the indicators, and with this feature, it classifies, measures, and observes the presence in front of it.

On the other hand, it is possible to search the extension of the thought in question on a theological plane. As a matter of fact, the modern subject is identical with the provision of "the power of naming belongs to human" that Bacon received from the Old Testament. In this sense, there is an almost ontological difference between the named and the named. With his authority from God, man has the power to position himself on the boundaries of space and time, as well as the ability to decide what can be taken into the category of objects. In this way, the subject positions all of the existing by dividing and dividing and

classifying in this way. According to Descartes, there is no one that the subject cannot classify: “There is nothing too complicated and messy that cannot be put within certain boundaries and placed under certain headings.”⁹

In the world view of the Cartesian subject, the subject, which is itself on one side, and the whole of the existing ones on the other side; thus, the world borders are divided into two clearly and precisely. This division process takes place by transforming the object confronted with the subject into the subject of pure information. The basic desire of the Cartesian subject is to establish a major order that covers the entire world of ontic. Accordingly, all assets are positioned in a certain order, goal and purpose according to a particular method, principle or law. The subject does not allow any entity that it does not categorize, classify or classify for this purpose. Bauman says:

Modernity belongs to a period of thought on order; this order reflects the order of the world, the human habitat, the human self and the connection between these three.¹⁰

However, due to the nature of the article, irregularity binds as the founding other of all orders. Therefore, the desire to exclude irregularity and destroy it can never achieve a final result. The tension sliding between order and disorder continues. This tension, which never ends and never ends, is an indication that modernity will never end its mission. Because ontologically, the existence of order always needs disorder.

Therefore, there will be no order in a place where there is no disorder. On the other hand, this inability to be finalized and incomplete is essentially a desire to guarantee the existence of modernity. Because the phenomenon of irregularity, besides its founding, also maintains its exclusive property. In this way, modernity always has to maintain its alesta stance and constantly

⁹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 58.

¹⁰ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 14.

redefines the boundaries it draws to exclude irregularity. In other words, modernity seems to consist of a cycle of demolition on the "eternal spin" wheel, as in Sisyphos.

In the emergence of the new meaning, the Cartesian subject identifies the laws of reason with the sharpness and invariance of the laws of nature. These laws, which are accepted as decisive, immutable and indestructible in all time and place, are almost of a divine nature. As a matter of fact, Descartes expresses the identity between human and natural laws as follows: "It is God who creates the laws of nature just like a king creates laws in his own kingdom".¹¹ Therefore, modern period refers to an anthropomorphism. God's attributes are attributed to man so *religio* leaves his place to *natio*. The power, right and authority of the root of the ambiguous in life, hence to regulate the life, and to make the whole of the ontic world determinable, now belong to man. Accordingly, there will be no room for destiny or any transcendental, illogical or transcendental interventions within the plane in question. The Cartesian subject is in a position that not only captures the sword of Caesar but also the sword of God.

While fulfilling the desire for order, the aim is not only about creating contrasts in the division process over the border. Besides the separation, the main reason for drawing the border is which side is acceptable, correct, good, normal, acceptable etc. is about marking that. Accordingly, it is not possible to accept parity or equivalence in terms of value or ontic among those who are divided on both sides of the border. Bauman says this on subject:

Duality is one of the practices of power... The second member is nothing but the others opposite, the opposite (disreputable, repressed, exiled) of the first, and its creation. Indeed, the norm of abnormality, heresy is obedience to the law, sickness of health, barbarism civilization, animal man, woman man, foreign native, enemy friend, "they" "us", madness mind, foreign citizen, ordinary

¹¹ Bauman & Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 51.

man specialist. These are interdependent; but addiction is not symmetrical. The second party is dependent on the first because of its designed, forced isolation.¹²

In short, the Cartesian subject, who has positioned himself above the elite world, desires to establish a permanent order that is free from all deficiencies, gaps, closed to transitions. The desire in question realizes itself through the concept of border. Because order can only emerge by excluding the irregular. It is not possible for any transformation outside the project to take place within this order, in which the boundaries are completely determined and no coincidence or contingency is permitted. The instrumental mind that comes into play to establish and maintain the order makes the outside of the subject the subject of the technique and carries the existence from its natural environment to the laboratory plane. In this way, existence is reduced to the designs of the Cartesian subject and the ontological link between practical reason and freedom is denied.

The Problem of Irrationality

As can be seen, the modern subject is endowed with a Divine power as an entity with the angels of classification, separation, exclusion and definition. However, it is not only that the "I" has such a great power. Because the main question is about which person will be brought to the position of "I", which leads to discussions between Foucault and Derrida in the analysis of *Meditations*.¹³ As a result, Descartes sets off from doubt and reaches the undoubted truth of consciousness; but without question the question of whether all people have this consciousness remains suspended. Will the same conclusion be reached, for example, with a physiologically ill person? Can a crazy person who has problems with his mind within the limits of the "I" in question, in other words accepted outside of the normal, enter? Or, in a much

¹² Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 26-7.

¹³ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden & Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 31-48.

more general context, to whom will the subject draw the first boundary to establish his own ontology?

As will be remembered, the main argument of our study was that the Cartesian subject made himself through negative difference and that the basic distinction or cleft that formed his ontology was excluded by the exclusion of the irrational. As a matter of fact, Descartes expresses his point of view towards the mad at the very beginning of *Meditations* with the following sentences:

How can I deny that this body and these hands belong to me? Of course, if I do not compare myself with the madmen who thought they were king, though they were very poor, because they were soaked and screened in the dark vapor of their minds, who saw golden-glazed redbud caftans on them while naked or imagining that they were testing or carrying bodies made of glass. What's more, these are crazy. But if I were to take them as an example, I would have been as bulky as they were.¹⁴

As can be seen, Descartes excludes insanity from the outset, reveals a distinction between human and insane and states that they do not even need to be mentioned. Descartes accepts the mad as human beings, that is close to human beings but not fully human beings. The Cartesian model, then, only corresponds to the idea of a "normal", non-insane, mental fish, conscious and healthy "I". Accordingly, Foucault thinks that the point of view towards the insane has undergone a radical transformation with the modern period. Because, according to him, Descartes does not see madness in Cogito's court in a status worth examining and sends him out of mind.¹⁵ Because being irrational corresponds to the logic that is deemed standard and the lack of thinking angel afterwards, it is identified with being nonhuman for modern thought. Foucault expresses his thoughts as follows:

In the order of doubt, there is an imbalance between insanity and dream and delusion. They are in another state in relation to truth

¹⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, 48.

¹⁵ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yakı Kredi Yayınları, 2014), 57.

and what is after him; in the structure of righteousness, illusion and illusion have been exceeded; but madness is excluded by the suspicious subject.¹⁶

Foucault says that until the middle of the seventeenth century, the madman was approached with tolerance. They are even considered mystical beings; Thus, it is usual for the insane to be able to live their lives in society without being exposed to absolute exclusion. However, with the seventeenth century the said tolerance leaves its place to exclusion, and closure practices for the mad are put into effect at this stage. He says:

Man's fight with dementia was a dramatic debate that confronts man with the hidden powers of the world, and his experience of insanity was surrounded by images with all the wonderful boundaries of Expulsion from Heaven and Discretionary Divine, Animal, Metamorphosis and Knowledge.¹⁷

However, whenever "the objectivity of a cold, medical and scientific view emerges"¹⁸, then a new discourse develops and becomes the subject of insane knowledge and excluded from the humane. However, in our opinion, the realization of the exclusion by the Cartesian subject is ontologically essential. Because for Descartes, he calls it as "I" who thinks about the subject; as such, irrationality runs counter to the act of direct thinking.

Conclusion

The relationship between humans and the existence until the emergence of the Cartesian subject is on a multidimensional state. Accordingly, man is positioned according to the order of the universe, but he also has the power to know the truth. As a matter of fact, truth can be obtained through the action of a mankind to be realized by leaving a distance between the person

¹⁶ Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 58.

¹⁷ Foucault, *Büyük Kapatılma*, 27-8.

¹⁸ Foucault, *Akl Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 82.

and the object. However, the idea that started with the Cartesian subject and to be completed with Kant is on the devotion of the universe to the human understanding. Accordingly, it is not possible for the subject to leave a distance between the object because the object is absolutely the designs of the subject.

The Cartesian subject creates an irreversible cleft between himself and the non-self over the negative difference. The ultimate aim is to create an order according to the clear expressions that are clear in the human mind. In this direction, the Cartesian subject draws the first boundary by identifying himself with reason and thus an ontological distinction emerges. Accordingly, the body consists of only spreading and is outside the "I"; therefore, it can only be accepted in secondary status.

As a matter of fact, while Descartes is not even sure about the existence of the body, he does not have the slightest doubt about the existence of the soul that corresponds to mind or thinking. In this regard, the mind is both a necessary and sufficient condition to be a human being. In other words, there is no reality that transcends itself for the Cartesian subject. He always remains in himself and makes his existence permanent. Therefore, as revealed in the argument of our study, it is an ontological imperative for the Cartesian subject to be excluded, rejected, and not included in the category of "I".

With all this, it is clear that the relationship between the phenomenon of "I", whose frame is clearly limited, and the universe of life has to follow a one-dimensional course due to the acceptance of the uniqueness and availability of truth. Because the "I" itself is positioned on a state that is closed to all differences, static and therefore out of shape. This situation, on the other hand, deems the subject's existence from being possible, and considers it necessary. In this sense, the modern subject is considered to be an absolute substance of substance, free from all the individual features.

References

- Baker, Ulus. *Sanat ve Arzu*. Ed. Tansu Aık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. Çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Bauman, Zygmunt & Carlo Bordoni. *Kriz Hali ve Devlet*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Descartes, René. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. Çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. Çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*. Çev. Emre Bayoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma*. Çev. Işık Ergüden & Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2008.
- Tepe, Harun. *Varlık ve Bilgi: Ontolojik Yaklaşımın Felsefe Yapmak*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017.

Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 431 pp.

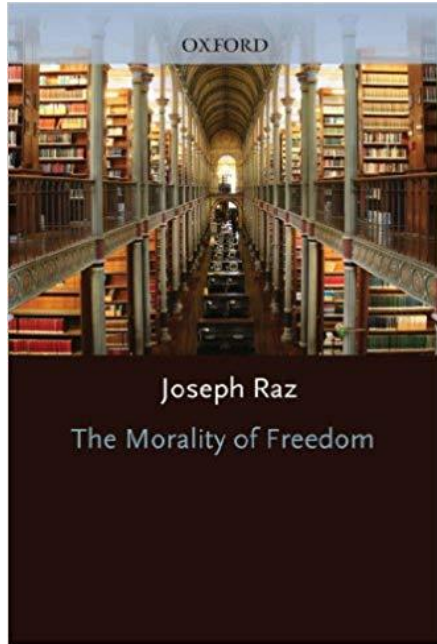
ZEHRA EROĞLU 

Ömer Halisdemir University

Book Review

Submitted: 12.11.2019 | Accepted: 20.11.2019

Joseph Raz (1939-) has made important contributions to contemporary philosophical literature by making important works in the philosophy of law, morality and politics. He has many works in these fields. However, *The Morality of Freedom* is a systematic collection of all these works. Although it has data from Raz's earlier works, we can say that it is the systematic representative work of Raz's thoughts about politics, morality and law. Because of this, *The Morality of Freedom* is one of the important works that contributed to the politics and moral philosophy in the last century. Raz is approaching the discussions that have emerged in recent years especially among liberals and communitarians from a different dimension. He shows his conciliatory contributions to the debate in this book.



ZEHRA EROĞLU ✉

Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies

Bor Yolu Üzeri, Merkez Yerleşke, Niğde, 51000, TR [zehraeroglu31@gmail.com]

Gürkan Özturan translated the book into Turkish in 2016 and published by Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, titled *Özgürlük Ahlakı*. Nevertheless, we will follow the original version of it in this work. The original version of it was published in 1986 by Clarendon Press, Oxford. It includes five main chapters and fifteen subchapters. Raz uses the first subchapter like an introduction or preparation chapter to the main chapters. Because of this, he focuses on the main concepts of political freedom and problems or deficiencies about them.

After this short preparation part, Raz deals with the issue of authority, which is highly discussed in the philosophy of law. In this chapter, the main concepts that Raz emphasizes are the legitimacy of authority and the authority of states. The main purpose of Raz's views on authority, which is also very effective in the philosophy of law, is to provide a legitimate basis for the relationship between individual and society (state). In this regard, he mentions dependence, normal justification, and pre-emptive theses.

The reason why Raz especially emphasizes the legitimacy of authority is that he believes that the state must have legitimate authority in order to offer an autonomous life to the individual. Thus, Raz wants to provide a moral basis for political theories. The reason why Raz started the book with the subject of authority is to explain the first connection of the issues of perfectionism and pluralism that he will later defend.

The second main chapter is about perfectionism. The term perfectionism is a very important concept in political, moral and legal philosophy to determine the relationship of the individual with authority or with society. Perfectionist theory advocates that the state, society or authority should support the individual in order to achieve his goals. According to this thought, the state must ensure conditions for individuals' aims. This idea is generally supported by communitarians. On the other hand, the anti-perfectionism adopted by the liberals does not require the support of the individual by the state or society and they support a

neutral state model. Although some liberals accept him as an anti-perfectionist, Raz approaches this from a different angle, positioning himself somewhere between communitarians and liberals. He reinterprets autonomy, one of the important concepts of liberalism, from a perfectionist perspective. According to him, autonomy is a helpful concept for states to increase morally valuable opportunities and to reduce the worthless ones.

In Raz's thought, one should aim a valuable life and the state should prepare the environment to realize these goals. Although liberals with this interpretation call him communitarian, Raz does not confirm this. In fact, his main aim is to create an autonomy-centered political philosophy, thus increasing good living options even in non-liberal societies. In this section, Raz also explains in detail why he adopted a perfectionist approach. He also criticizes anti-perfectionists that they misunderstand perfectionism at some point. The first is that liberals believe that perfectionism imposes the lifestyle of a particular group on others. Another misunderstanding is that liberals believe that perfectionism is not compatible with moral pluralism.

In the third chapter, Raz deals with freedom, individualistic freedom and rights. The issue that Raz discusses within the framework of these headings is whether political rights and freedom can be justified through fundamental rights or not. In addition, Raz explains in his opposition to rights-based approaches. Another important issue is the principle of this chapter. According to Raz, the principles of equality fail to direct people. Therefore, these principles do not exactly reflect political morality. Since Raz interprets autonomy from a perfectionist perspective, he also advocates a conception of freedom that includes both negative and positive freedom. While Raz advocates negative freedom to preserve the autonomy of the individual, he also needs positive freedom to provide the conditions necessary for the individual to achieve the goals he has set for a good life.

The fourth chapter is about value theory. This theory is a very important subject for both liberals and communitarians.

This chapter includes important subjects about value theory, like consequentialism, personal well-being and incommensurability. The issue discussed here is about ignoring situations where consequentialist theories, such as utilitarianism, do not satisfy people equally. In order to make a better explanation about this situation, Raz introduces some of the characteristics and types of consequentialism. Like, Strict Consequentialism, Comparability, Agent-Neutrality, Maximization, Transparency, Negative Responsibility I, Negative Responsibility II. Raz does not accept or reject all such types and features wholesale. However, it draws attention to the issue in order for the resultant theories to be aware of these differences. However, he especially criticizes strict consequentialism about its being only result oriented.

Personal well-being is one of the main subjects of Raz's political philosophy. Because according to him the goal of morality is ensuring personal well-being. Personal well-being is representative of whether one's life is good or not for him. Also according to him, happiness or personal well-being is possible only if one can realize the goals set for him. For this reason personal well-being is important both for morally and politically. Raz, therefore, believes that the good aims of the believers should support.

The third subject of this chapter is incommensurability. Raz defines incommensurability as the inability to choose between two valued options. This can be because of a variety of reasons and choices. Raz emphasizes the importance of social structure in this regard. Most values are based on social practices in accordance with his social dependence theory. In addition, social practices can be different according to societies. For this reason, they cannot commensurability. Raz supports this notion with the pluralism of value and argues that multiple values and good lifestyles can coexist without comparison.

The last chapter of the book consists of Raz's important thoughts about moral and political philosophy. The main themes of this chapter are freedom, autonomy and pluralism. Among

Raz's moral thoughts, autonomy is not just supporting good aims or being free from coercion. It includes both of them. The autonomous person creates his own life and follows the goals he chooses for his own good. The task of authority and society is to provide sufficient options and independence for this. Independence is only possible with the elimination of all pressures and manipulations. In addition to this, Raz supports autonomy by advocating value pluralism. He considers values as incommensurable and recognizes that more than one choice of good living can coexist. These different choices can coexist with toleration.

The main theory of the book can summarize that "The Morality of Freedom is a perfectionist and pluralist defense of autonomy." With this theory, Raz argues that individuals can have personal well-being by realizing their good life goals. Thus, happiness, which is the aim of politics and morality, will be caught.



Author Guidelines

1. **Entelekya Logico-Metaphysical Review** publishes studies on the Classical Aristotelian Logic, Metaphysics and Rational Psychology and Theology; in addition, other classical, modern and contemporary studies related to the Aristotelian tradition. Submissions are accepted in English but submissions in other languages are decided by Editorial Board.
2. Book reviews sent to **Entelekya** are expected appropriate to the publication policies of the journal. Book reviews written in other languages except for English never be accepted. As to translations, they can be published when related to Aristotelianism.
3. All papers must contain an abstract of 150 words and at least 5 keywords in English. When the submission language is different, it should include abstract and keywords both in English and in that language.
4. Papers should not exceed 5000 words, with a double space interlining, with margins, left 4,5, up 4,5, down 3,5 and right 4,5 cm. In papers, it should be made use of Times New Roman 11 points. Pictures or graphics in the papers should be sent separately as png or jpg file, maximum 10x20 cm in size.
5. Annotation and reference system of the journal has been described the Chicago Manual of Style, 16th Edition. Henceforth, in manuscripts to send to the journal, it will be used.

Style Sheet

A. BOOK OR A PART OF BOOK

One Author

¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London and New York: Routledge, 2009), 50.

² Ryle, *The Concept of Mind*, 51.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London and New York: Routledge, 2009.

Two or More Authors

¹ Alfred North Whitehead and Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), I 23.

² Whitehead and Russell, *Principia Mathematica*, I 30.

Whitehead, Alfred North and Bertrand Russell. *Principia Mathematica*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

Editor, Translator, or Compiler in Addition to Author

¹ Alfarabi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. Muhsin Mahdi (New York: The Free Press of Glencoe, 1962), 45.

² Alfarabi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, 49.

³ Aristotle, *Metaphysica*, trans. W. David Ross, *The Works of Aristotle*, vol. VIII, ed. W. David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1908-52), A.1, 980a21.

⁴ Aristotle, *Metaphysica*, A.1, 980b17.

⁵ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Anthony D. Woozley (New York: Meridian Book, 1974), 123.

⁶ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 129.

Alfarabi. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. Muhsin Mahdi. New York: The Free Press of Glencoe, 1962.

Aristotle. *Metaphysica*. Trans. W. David Ross. *The Works of Aristotle*, vol. VIII. Ed. W. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908-52.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Anthony D. Woozley. New York: Meridian Book, 1974.

Chapter or Other Part of a Book

¹ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle," *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji (New York: Cornell University Press, 1990), 23.

² Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle," 30.

Sorabji, Richard. "The Ancient Commentators on Aristotle." *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. Ed. Richard Sorabji. New York: Cornell University Press, 1990, 1-30.

Preface, Foreword, Introduction, or Similar Part of a Book

¹ George F. Hourani, "Introduction," Averroes, *On the Harmony of Religion and*

Philosophy, trans. and ed. George F. Hourani (London: Luzac and Company, 1976), 7.

² Hourani, "Introduction," 8.

Hourani, George F. "Introduction." Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Trans. and ed. George F. Hourani. London: Luzac and Company, 1976, 2-8.

B. JOURNAL ARTICLE

Article in a Print or Online Journal

¹ Amos Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), 250.

² Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics," 253.

Bertolacci, Amos. "On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics." *Arabic Sciences and Philosophy* 15, 2005, 241-75.

Article in a Newspaper or Popular Magazine

¹ Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *The New Yorker* (25 January 2010).

² Mendelsohn, "But Enough About Me."

Mendelsohn, Daniel. "But Enough About Me." *The New Yorker*, 25 January 2010.

C. OTHER FORMS

Book Review

¹ Mark McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian," *Metaphilosophy* 39 (2008), 149.

² McEvoy, "Fear of Knowledge," 149.

McEvoy, Mark. "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian." *Metaphilosophy* 39, 2008, 144-150.

Thesis or Dissertation

¹ Roger Ariew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham's Principle of Parsimony*, Ph.D. Thesis (Illinois: University of Illinois, 1976), 15.

² Ariew, *Ockham's Razor*, 21.

Ariew, Roger. *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham's Principle of Parsimony*. Ph.D. Thesis. Illinois: University of Illinois, 1976.

Presentation at Meeting or Conference

¹ Alix Cohen, "Kant on the Ethics of Belief," *The Proceedings of the Aristotelian Society* (London: University of London, June 2, 2014).

² Cohen, "Kant on the Ethics of Belief."

Cohen, Alix. "Kant on the Ethics of Belief." *The Proceedings of the Aristotelian Society*. London: University of London, June 2, 2014.

Film

¹ Joel Silver, *The Matrix* [Film], dir. Larry and Andy Wachowski (USA and Australia: Warner Bros. Pictures and Roadshow Entertainment, March 1999).

² Silver, *The Matrix*.

Silver, Joel. *The Matrix*. Film. Dir. Larry and Andy Wachowski. USA and Australia: Warner Bros. Pictures and Roadshow Entertainment, March 1999.

Website

¹ "Aristotle," Wikipedia, accessed May 10, 2014, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

² "Aristotle," Wikipedia.

Wikipedia. "Aristotle." Accessed May 10, 2014. <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

