

Johannes Duns Scotus

Freiheit, Tugenden und Naturgesetz

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Matthias Lutz-Bachmann,
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 27

Johannes Duns Scotus
Freiheit, Tugenden und Naturgesetz

Lateinisch
Deutsch

Johannes Duns Scotus

Freiheit, Tugenden und Naturgesetz

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt, eingeleitet und
mit Anmerkungen versehen von
Tobias Hoffmann



FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: Customized Business Services GmbH, Erfurt
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-34039-0

Danksagung

Den Herausgebern von Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora und Andreas Niederberger, danke ich herzlich für die Einladung, einen Band zu dieser inzwischen gut etablierten Reihe beizutragen. Die Arbeit habe ich während eines Forschungsaufenthalts in München begonnen, den die Alexander von Humboldt-Stiftung großzügig unterstützt hat. Giancarlo Lati OFM und Edward Coughlin OFM danke ich für die Druckerlaubnis der Texte aus der Editio Vaticana und aus den Opera Philosophica. Barnaba Hechich OFM, Witold Salamon OFM und Girolamo Pica FI von der Commissio Scotistica haben mir ihre Sammlung von Handschriftenreproduktionen zur Verfügung gestellt, so dass ich einige Lesarten prüfen konnte. Meinem Kollegen Timothy Noone bin ich für die ständige Bereitschaft zu Dank verpflichtet, mir bei philosophischen, historischen oder textkritischen Fragen zu Scotus weiterzuhelfen. Hannes Möhle danke ich für den Hinweis auf einige Tippfehler. Jörn Müller bin ich für Hinweise und Korrekturen zu meiner Einleitung dankbar. Michele Trizio hat mir dankenswerterweise seine Transkriptionen von Eustratius zur Verfügung gestellt, die ich in den Anmerkungen zitiere. Für aufmerksame Korrekturen des Manuskripts gebührt Ursula Johannsen meine innige Anerkennung.

Tobias Hoffmann

Inhalt

Danksagung	5
Einleitung	9
1. Leben und Bedeutung	9
2. Freiheit, Tugenden und Naturgesetz	12
a. Metaphysische Freiheit (<i>Metaphysikkommentar</i> IX q. 15)	14
b. Psychologie der Freiheit (<i>Lectura</i> II d. 25)	19
c. Komplexe Willensakte (<i>Ordinatio</i> II d. 6 q. 1 und q. 2)	27
d. Moralische Freiheit (<i>Ordinatio</i> II d. 6 q. 2)	30
e. Die Verbindung der Tugenden (<i>Ordinatio</i> III d. 36)	32
f. Naturgesetz (<i>Ordinatio</i> III d. 37)	42
g. Fazit: Duns Scotus' Anti-Naturalismus	46
3. Anmerkungen zu den Texten und zur Übersetzung	47
4. Abkürzungsverzeichnis	49
Allgemeine Abkürzungen	49
Abkürzungen der Bücher der Bibel	49
Abkürzungen der Werke scholastischer Autoren	50
Siglen von Werkausgaben	50
Werke des Aristoteles	50
Abkürzungen des kritischen Apparats	51
Handschriftensiglen	51

Text und Übersetzung

<i>Metaphysikkommentar</i> , Buch IX Quästion 15:	
Gibt Aristoteles auf angemessene Weise an, worin sich rationale und irrationale Vermögen unterscheiden?	55

Lectura, Buch II Distinktion 25:

Wird der Willensakt im Willen vom ihn bewegenden Objekt oder vom sich selbst bewegenden Willen verursacht?	99
--	----

Ordinatio, Buch II Distinktion 6:

Quästion 1: Konnte der böse Engel die Gottgleichheit erstreben?	155
Quästion 2: Bestand die erste Sünde des Engels formal im Hochmut?	169

Ordinatio, Buch III Distinktion 36:

Sind die moralischen Tugenden verbunden?	209
--	-----

Ordinatio, Buch III Distinktion 37:

Gehören alle Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz? . . .	277
---	-----

Anhang

Bibliographie	307
Bibliographien zu Duns Scotus	307
Werke von Duns Scotus	307
Andere Primärliteratur	307
Einführungen und Literaturberichte	310
Andere Sekundärliteratur	311
Register der Bibelstellen	316
Personenregister	317

Einleitung

In diesem Band werden zentrale und einflussreiche Texte des Duns Scotus zu Freiheit und Moral zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vorgelegt. Nicht alle für die Thematik wichtigen Texte konnten in den Band aufgenommen werden. Als Ergänzung kann daher die umfassendere Textauswahl von Allan Wolter dienen.¹ Wolters Buch verfolgt die Absicht, Vorurteile zu Scotus' Ethik zu beseitigen. Der hier vorliegende Band hat das bescheidenere Ziel, einen ersten Zugang zu Scotus' ethischem Denken zu ermöglichen. Es geht hier also nicht darum, zu laufenden Debatten Stellung zu beziehen, sondern es sollen lediglich die ausgewählten Texte einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht werden.²

1. Leben und Bedeutung

Wie es bei mittelalterlichen Autoren nicht unüblich ist, verfügen wir nur über wenige direkte Quellen über das Leben des Duns Scotus; das meiste muss auf indirektem Wege rekonstruiert werden. Für die Kontextualisierung der hier übersetzten Texte reicht eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Eckpunkte seines Lebens.³

Johannes Duns ist ca. 1266 in Schottland geboren. Er trat noch als

¹ Wolter 1986 (zweisprachig). Das Buch ist 1997 ohne den lateinischen Text neu aufgelegt worden.

² Grundlegend für die Themen der vorliegenden Textauswahl sind Möhle 1995 sowie auf Englisch die Einleitung in Wolter 1986 und die Aufsätze von Möhle, Williams und Kent in Williams (Hg.) 2003. Diese Themen werden auch auf konzise Weise in Honnefelder 2008b diskutiert.

³ Die Forschungsliteratur zu Scotus' Leben ist umfangreich. Die wichtigsten Ergebnisse sind zusammengefasst in Möllenbeck 2008. Für eine Liste der authentischen Werke von Scotus, siehe ebd., S. 36–38. Zu Scotus' Leben und Werk siehe auch Söder 2005 (S. 10–17).

Junge in den Franziskanerorden ein und erhielt seine erste philosophische Ausbildung in Oxford. Das erste sicher belegte Datum ist seine Priesterweihe, die er 1291 in Northampton (England) empfing. Es gilt als wahrscheinlich, dass er zu diesem Zeitpunkt etwa 25 Jahre alt war; sein Geburtsjahr wird also anhand dieses Datums rekonstruiert.

Wie die neueste Forschung zeigt, hat Scotus in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre höchstwahrscheinlich am Lektoratsprogramm des Pariser Franziskanerkonvents teilgenommen. Das Lektoratsprogramm war eine außeruniversitäre theologische Ausbildung im Pariser Studienhaus der Franziskaner, zu der jede Franziskanerprovinz zwei bis drei begabte junge Ordensbrüder schickte. Das Programm dauerte drei bis fünf Jahre und war gleichsam eine Propädeutik im Hinblick auf das spätere Bakkalaureatsstudium. Als Student in diesem Programm war Scotus zwar nicht in der Universität eingeschrieben, seine Lehrer gehörten aber zum Pariser intellektuellen Milieu, und er selbst konnte öffentliche Disputationen besuchen.⁴ Scotus hat also sehr wahrscheinlich die großen Magister dieser Zeit persönlich gekannt: Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Ägidius von Rom. Als er mindestens acht Jahre später die im vorliegenden Band übersetzten Quästionen lehrte und redigierte, hatte er die Disputationen zwischen diesen Magistern offensichtlich lebhaft in Erinnerung und besaß davon möglicherweise auch eigene Mitschriften. (Darüber hinaus war ihm auch die veröffentlichte schriftliche Fassung zumindest einiger dieser Disputationen zugänglich.)

In den neunziger Jahren hielt sich Scotus wahrscheinlich im Oxforder Konvent auf, wo er weiterhin in der Theologie ausgebildet wurde, aber auch eigenständig im franziskanischen Studienprogramm Philosophieunterricht gab. Seine Aristoteles-Kommentare gehen auf diese Zeit zurück. Teile des Metaphysikkomentars hat Scotus später überarbeitet; die hier übersetzte Quästion aus dem Kommentar gehört zum späteren Material.⁵ In den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts hat Scotus an der Oxforder Universität die Vor-

⁴ Die Plausibilität von Scotus' Teilnahme am Pariser Lektoratsprogramm wird auf teilweise voneinander unabhängiger Beweisgrundlage herausgearbeitet in Courtenay 2012 und Noone et al. 2006 (S. 141*–143*). Siehe auch Noone 2010a.

⁵ Zur Spätdatierung von *In Met.* VII–IX, siehe »Introduction«, OPh. 3, S. xlii–xlvi.

lesung über die *Sentenzen* des Petrus Lombardus gehalten. Die *Lectura*, der einer der hier übersetzten Texte entnommen ist, bildete dazu das Vorlesungsskript. Schon zu dieser Zeit hat Scotus damit begonnen, dieses Skript für die Veröffentlichung vorzubereiten, das heißt, eine sogenannte *Ordinatio* anzufertigen. Drei der hier vorliegenden Texte sind der *Ordinatio* entnommen; sie sind allerdings nicht genau zu datieren, da Scotus an diesem Werk bis zu seinem Lebensende arbeitete.

In den akademischen Jahren 1302–1304 las Scotus erneut die *Sentenzen*, diesmal in Paris. Er hat diese Vorlesung im Gegensatz zur Oxfordter Vorlesung nicht für die Veröffentlichung vorbereitet; sie ist nur in *Reportationes* (das heißt Studentenmitschriften) enthalten, die aber durchaus von hoher Qualität sind. Den Pariser Unterricht musste er mehrere Monate lang unterbrechen, da er, wie viele seiner Mitbrüder, dem französischen König Philipp IV. (dem Schönen) im Juni 1303 die Unterstützung in dessen Streit mit Papst Bonifaz VIII. verweigerte. Nach dem Tod Bonifaz' VIII. und der Wahl Benedikts - XI. im Oktober 1303 erlaubte Philipp IV. die Rückkehr der exilierten Ordensleute, so dass Scotus möglicherweise schon im November, also kurz nach Beginn des akademischen Jahres, zurückkehren konnte.⁶ Im Frühjahr 1305 wird Scotus auf Empfehlung des Ordensgenerals und seines ehemaligen Lehrers Gonsalvus Hispanus *magister regens*, das heißt ordentlicher Professor der Theologie. Zu den Privilegien eines *magister regens* gehört die Erlaubnis, *Quodlibet*-Disputationen zu halten. Dies ist eine öffentliche Disputation, zu der ein breites Publikum zugelassen wurde und in der dem Magister von jedem beliebigen Teilnehmer (*a quolibet*) über jedes beliebige Thema (*de quolibet*) Fragen gestellt werden konnten. Scotus gab nur eine einzige *Quodlibet*-Disputation, wahrscheinlich 1306 oder 1307. Sie ist von außergewöhnlicher Länge und für die Rekonstruktion seines späten Denkens von besonderer Bedeutung. Im Jahr 1307 wurde er ins Kölner Studienhaus gesendet. Ein Jahr später, am 8. November 1308, starb Scotus in Köln im Alter von nur ca. 42 Jahren.

Trotz der relativ kurzen Zeit seiner akademischen Tätigkeit entfaltete Scotus sofort eine kaum zu überschätzende Wirkung. Innerhalb des Ordens galt er als »Doctor noster« (unser Lehrer) und wurde damit die wichtigste philosophische und theologische Autorität im

⁶ Courtenay 2012 (S. 16–18).

Franziskanerorden, wenngleich sich nicht alle Franziskaner als Scotisten verstanden. Er übernahm damit die Stellung, die ursprünglich Bonaventura innehatte, die aber dann für einige Jahrzehnte praktisch Heinrich von Gent zukam, der zwar kein Franziskaner war, aber auf höchstem denkerischen Niveau eine Alternative zu Thomas von Aquin darstellte, dessen Werk von den Franziskanern kritisch beurteilt wurde. Scotus' Einfluss war deutlich bis ins 17. Jahrhundert hinein zu spüren. Man konnte gleichsam nicht hinter Scotus zurückgehen. Die Dominikaner sahen in Scotus den Erzrivalen zu Thomas von Aquin, spielten jedoch häufig in der Widerlegung des Scotus auf dessen eigenem Spielfeld, indem sie die Probleme so diskutierten, wie sie von Scotus formuliert sind. Auch Wilhelm von Ockham und die Nominalisten sind stark von Scotus beeinflusst, wenngleich Ockham in der Kernfrage des Nominalismus, der Realität von Allgemeinbegriffen, Duns Scotus als den überzeugendsten Vertreter der realistischen Gegenposition besonders intensiv kritisiert hat. Die Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts verstanden sich zwar weitgehend als Thomisten, übernahmen aber unerschwerlich viele scotistische Themen. Über diesen Umweg hatte scotisches Gedankengut Einfluss auf Denker wie Descartes, Leibniz, Wolff und damit auch auf Kant.

2. Freiheit, Tugenden und Naturgesetz

Zentral für Scotus' Morallehre ist seine Konzeption der Freiheit. Wir können drei Dimensionen von Scotus' Freiheitstheorie unterscheiden. Metaphysisch gesehen ist für Scotus Freiheit die Möglichkeit, sich selbst auf eine von zwei Alternativen festzulegen. Der Gegenpol zur metaphysischen Freiheit ist Determiniertheit. Eine weitere Dimension ist die psychologische Grundlage der so verstandenen Selbstdetermination. Alle Scholastiker waren sich einig, dass die Wahlfreiheit zwischen Alternativen, genannt *liberum arbitrium*, sowohl im Intellekt als auch im Willen gründet. Zur Debatte stand, welcher Anteil dabei dem Intellekt und dem Willen zukommt. Grob gesagt lehrten die sogenannten Intellektualisten, dass die freie Wahl das Ergebnis der rationalen Überlegung ist und insofern vor allem auf den Intellekt zurückzuführen ist. Einige Intellektualisten betonten auch, dass dem Konzept der Selbstbestimmung metaphysische Grenzen gesetzt sind. Demgegenüber ging es den sogenannten Vo-

luntaristen hauptsächlich um die Kontingenz der Wahl zwischen Handlungsalternativen, und diese sahen sie letztlich im Willen grundgelegt. Eine dritte Dimension der Freiheitsthematik besteht nach Scotus darin, dass Moralität letztlich nicht in der natürlichen Dynamik des Strebens nach Erfüllung beziehungsweise nach Glück gewährleistet ist, sondern nur in der freien Entscheidung für das ethisch Richtige, unabhängig davon, wie sich diese Entscheidung auf das persönliche Glück auswirkt. Scotus behandelt diese drei Dimensionen der Freiheit in den ersten drei Texten dieses Bandes.

Wie es für scholastische Autoren charakteristisch ist, sind in Scotus' Ethik sowohl die Tugenden als auch das Naturgesetz von Bedeutung. Im Vergleich zu früheren Denkern wie zum Beispiel Thomas von Aquin liegt der Akzent in Scotus' Ethik aber nicht so stark auf den Tugenden. Einen guten Einblick darin, wie Scotus ihre Rolle versteht, gibt seine Behandlung der Verbindung der Tugenden. In der Antike und im Mittelalter war die Auffassung vorherrschend, dass die Tugenden so miteinander verknüpft sind, dass kein tugendhafter Habitus isoliert von den anderen Tugenden eine wahre Tugend sein kann. Die Tugenden bedingen sich und stärken sich gegenseitig. Also kann man nur entweder alle Tugenden haben oder keine einzige. Scotus lehnt diese Art der Verknüpfung ab. Besonders aufschlussreich ist seine Diskussion der Beziehung zwischen Klugheit und moralischen Tugenden. Dort behandelt er erneut das Verhältnis von Intellekt und Willen und entwickelt in diesem Zusammenhang sein Verständnis der Klugheit als intellektueller Habitus, der – im Gegensatz zur aristotelischen Lehre – von der affektiven Verfassung des Menschen unabhängig ist.

Für das Verständnis der scotischen Ethik ist schließlich seine Theorie des Naturgesetzes von großer Bedeutung. Das Naturgesetz, das im Dekalog verdeutlicht ist, gründet in der Vernunft Gottes, da es sich aus den ersten, an sich evidenten praktischen Prinzipien entwickelt. Nach Scotus sind aber nicht alle Gebote des Dekalogs strikt von den ersten praktischen Prinzipien abhängig, und deswegen kann Gott von einigen Geboten dispensieren. Es geht hier um das Verhältnis von Vernunft und Wille Gottes zu den ethischen Prinzipien. Noch grundlegender geht es aber um deren innere Vernünftigkeit.

Wie Scotus diese Themen im Kontext der Positionen seiner Zeitgenossen entwickelt, soll nun genauer betrachtet werden.

a. Metaphysische Freiheit (*Metaphysikkommentar IX q. 15*)

Der ausführlichste Text, in dem Scotus die Wahlfreiheit zwischen Handlungsalternativen diskutiert, findet sich im neunten Buch seines *Metaphysikkommentars*, Quästion 15.⁷ Obwohl Aristoteles im neunten Buch seiner *Metaphysik* überhaupt nicht vom Willen und nur vereinzelt von Streben und Wahl spricht, nimmt Scotus den Text zum Anlass für eine grundlegende Diskussion des Willensbegriffs und der Frage, wie die Freiheit des Willens gedacht werden muss. In der Textauswahl des vorliegenden Bandes steht diese Quästion deswegen an erster Stelle, obwohl sie zumindest in ihrer Endredaktion später anzusetzen ist als der zweite Text, in dem es um die Freiheitspsychologie geht.

Im neunten Buch behandelt Aristoteles das Vermögen (gr. *dynamis*, lat. *potentia*). Im zweiten und fünften Kapitel bespricht er den Unterschied zwischen irrationalen und rationalen aktiven Vermögen. Aktive Vermögen sind Vermögen, etwas zu bewirken; zum Beispiel bewirkt Wärme – ein aktives Vermögen – die Erwärmung der ihr ausgesetzten Gegenstände. Demgegenüber sind passive Vermögen das, was eine Wirkung aufnehmen kann; zum Beispiel hat Wasser das passive Vermögen, warm zu werden. Nach Aristoteles können irrationale Vermögen nur eine bestimmte Wirkung haben, zum Beispiel kann Wärme nur erwärmen und Kälte nur abkühlen; rationale Vermögen können hingegen Gegenteiliges zur Wirkung haben, zum Beispiel kann die Heilkunde Gesundheit und Krankheit bewirken.⁸ Grundsätzlich sind auch passive Vermögen gegenüber gegenteiligen Wirkungen offen. Wasser kann warm oder kalt werden. Unter konkreten Gegebenheiten sind sie aber nach Aristoteles immer auf einen bestimmten Zustand festgelegt, denn wenn sich ein aktives Vermögen einem passiven Vermögen nähert, resultiert eine bestimmte Wirkung. Wenn zum Beispiel ein Topf Wasser über dem Herdfeuer ist, kann das Wasser nur warm werden. Da sich rationale Vermögen indessen auf Gegenteiliges beziehen, allerdings nicht Gegenteiliges gleichzeitig bewirken können, muss nach Aristoteles etwas hinzukommen, das den Ausschlag für die eine oder die andere Alterna-

⁷ Siehe dazu Wolter 1990, Hoffmann 1999, González Ayesta 2007, Noone 2010b.

⁸ Aristoteles, *Met.* IX 2, 1046a36–b24.

tive gibt, zum Beispiel dafür, dass die Heilkunde benutzt wird, jemanden gesund und nicht krank zu machen. Für Aristoteles ist dies das Streben (*orexis*) oder die Wahl (*prohairesis*).⁹

Scotus gibt eine zwar aufmerksame, aber doch idiosynkratische Interpretation der beiden Kapitel. Die aristotelische Unterscheidung zwischen irrationalen und rationalen Vermögen versteht er als Unterscheidung von Natur und Wille, ein Begriffspaar, das auf Augustinus zurückgeht.¹⁰ Zunächst klärt er, in welchem Sinn irrationale Vermögen nur eine bestimmte Wirkung haben. Unter verschiedenen Umständen können sie nämlich durchaus verschiedene Wirkungen haben, je nachdem, was ihrer Wirkfähigkeit ausgesetzt ist.¹¹ So kann zum Beispiel die Sonne etwas Hartes verflüssigen (nämlich Eis) und etwas Weiches hart machen (nämlich Schlamm). Unter denselben Umständen können irrationale Vermögen jedoch nur eine bestimmte Wirkung hervorbringen (§43). Irrationale Vermögen sind also mit Naturnotwendigkeit tätig, weswegen Scotus sie unter dem Begriff der »Natur« beziehungsweise des »naturhaften aktiven Vermögens« einordnet.

Rationale Vermögen können hingegen unter genau denselben Umständen gegenteilige Wirkungen haben. Entscheidend ist nämlich nach Scotus für die Unterscheidung zwischen irrationalen und rationalen Vermögen nicht, ob sie sich auf gegenteilige Gegenstände beziehen. Dass sich Heilkunde sowohl auf Gesundheit als auch auf Krankheit bezieht, ist für Scotus sekundär. Maßgebend ist vielmehr, wie sie ihre eigene Tätigkeit ausüben, nämlich entweder von außen

⁹ Aristoteles, *Met.* IX 5, 1048a5–11. Die arabisch-lateinische Übersetzung hat die Interpretation dieser Stelle beeinflusst; sie übersetzt »Streben oder Wahl« (1048a11) mit »*appetitus aut voluntas*« (Streben oder Wille), ed. Bernhard Bürke, S. 43. Während für Aristoteles die *prohairesis* das Resultat der praktischen Überlegung und insofern eine Funktion des praktischen Intellekts ist, betont auch Averroes' Kommentar zu der Stelle die Rolle des Willens bei der Entscheidung für eine Alternative; siehe *In Met.* IX com. 10, ed. Bernhard Bürke, S. 45. Siehe dazu Müller 2011 (S. 60, Anm. 186). Wilhelm von Moerbeke lässt *prohairesis* als Fremdwort stehen und übersetzt »*appetitum aut proheresim*«, siehe AL XXV/3.2, S. 184.

¹⁰ Augustinus, *De libero arbitrio* III c. 1 §9; CCSL 29, S. 275.

¹¹ Das ist bereits von Walter von Brügge, einem Franziskaner und Zeitgenossen des Thomas von Aquin, mit Bezug auf dieselbe Stelle der *Metaphysik* bemerkt worden; siehe *Quaestiones disputatae* q. 5 arg. 4 und ad 4, PhB 10, S. 48 und S. 53–54.

her determiniert oder nicht (§ 21–22). Dies ist der zentrale Gedanke der scotischen Willenslehre. Als Konsequenz dieser Konzeption ergibt sich, dass der Intellekt gar kein rationales Vermögen ist, da es dem Intellekt unter gegebenen Voraussetzungen nicht offensteht, etwas zu verstehen oder nicht, beziehungsweise einer Aussage zuzustimmen oder nicht (§ 36).¹² Nur wenn man den Intellekt in Verbindung mit dem Willen betrachtet, hat der Intellekt echte Handlungsalternativen. Nur dank des Willens, der die Aufmerksamkeit des Intellekts auf verschiedene Gegenstände lenken kann, ist es dem Intellekt möglich, Verschiedenes zu denken oder zu verstehen. Der Intellekt ist also streng genommen ein irrationales Vermögen, während der Wille das eigentliche rationale Vermögen ist (§ 41)! Sofern Scotus den Intellekt dennoch als rationales Vermögen gelten lässt, nennt er ihn jedoch das »unvollständige rationale Vermögen«, während der Wille das »vollständige rationale Vermögen« ist (§ 46–47). Nichtsdestotrotz ist der Intellekt ein naturhaftes Vermögen (§ 50).

Wahlfreiheit ist nach Scotus aus diesem Grund auch nicht letztlich auf den Intellekt zurückzuführen, so wie zum Beispiel Thomas von Aquin die Wahlfreiheit in der Fähigkeit des Intellekts begründet sah, sich auf Allgemeinbegriffe zu richten (während sich Sinneswahrnehmung nur auf Partikuläres richtet). Nach Thomas hat der Wille die Möglichkeit, zwischen Alternativen zu wählen, weil der Intellekt verschiedene Konzeptionen dessen haben kann, was in einer konkreten Handlungssituation erstrebenswert ist. Der Intellekt präsentiert jedes bestimmte Wahlobjekt vor dem Horizont des universalen Guten, so dass jeweils positive und negative Aspekte eines partikularen Guten zum Vorschein gebracht werden können, was dann zur einen oder anderen Wahl führt.¹³ Für Scotus genügt dies jedoch nicht, um Wahlfreiheit zu begründen, da sich nach seiner Auffassung in jedem Fall die Aktivität des Intellekts deterministisch vollzieht.

¹² Wie Scotus anderswo näherhin ausführt, steht es dem Intellekt nicht frei, den Begriff einer *species specialissima* (das heißt einer untersten Art, zum Beispiel »Mensch«, »Pferd«, »Rose«) zu verstehen oder nicht zu verstehen; siehe *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 § 76*, Vat. 3, S. 52. Ebenso wenig hat der Intellekt die Freiheit, einem evidenten Satz zuzustimmen oder nicht, zum Beispiel dem Satz »Das Ganze ist größer als sein Teil«; siehe *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 § 234*, Vat. 3, S. 140–141.

¹³ Thomas von Aquin, *S. theol. I–II q. 10 a. 2*, Leon. 6, S. 86a–b; *De malo q. 6*, Leon. 23, S. 148a–b.