

EINFÜHRUNG

W. D. Ross über moralische Erkenntnis,
das Richtige und das Gute¹

William David Ross (1877–1971) widmete sein langes Wissenschaftlerleben in erster Linie der Aristotelesforschung. Sein Name ist jedoch ebenso sehr mit der von ihm entwickelten Moralphilosophie verbunden – und das, obwohl seine Beschäftigung mit dieser Disziplin nur eine Episode blieb: Fast alle ethischen Schriften von Ross erschienen in dem relativ kurzen Zeitraum von 1927 bis 1939. Sie kulminieren in den beiden 1930 bzw. 1939 erschienenen Monographien *The Right and the Good* (= *RG*) und *Foundations of Ethics* (= *FE*),² von denen die erste hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt wird. *RG* bildet bereits einen vorläufigen Abschluss der Ross'schen Moralphilosophie, die durch das auf die *Gifford Lectures* von 1935/36 zurück-

¹ Für die Abschnitte I und III ist in der Hauptsache Bernd Goebel verantwortlich, für die Abschnitte II.1–3 und IV Philipp Schwind; die Abschnitte 2.4–5 und die Bibliographie stammen zu gleichen Teilen von den Herausgebern. In die Hinführung und den Abschnitt III wurden Teile des Aufsatzes »Wissen als intrinsischer Wert: W. D. Ross« (Goebel 2019) in überarbeiteter Form aufgenommen; wir danken den Herausgebern und dem Verlag Kohlhammer für die Genehmigung hierfür.

Die Herausgeber / Übersetzer danken allen Personen und Einrichtungen, deren Unterstützung das Erscheinen dieses modernen Klassikers der Philosophie in deutscher Sprache möglich gemacht hat: Christoph Halbig und dem Förderkreis der Theologischen Fakultät Fulda für die finanzielle Unterstützung, der Universität Zürich und der Theologischen Fakultät Fulda für die Möglichkeit zu Vorträgen und Diskussionen, Christoph Halbig, Sebastian Muders und Felix Timmermann für die konstruktiven Kommentare zu der folgenden Einführung, Rob Petre vom Oriol College Archive für seine Hilfsbereitschaft, dem St Catherine's College Oxford für ein Visiting Fellowship und Herrn Marcel Simon-Gadhof vom Felix Meiner Verlag für die ebenso angenehme wie kompetente Begleitung unseres Projekts in allen seinen Phasen.

² Ross 1930 (2/2002); Ross 1939.

gehende *FE* im Lichte der bald nach der Veröffentlichung von *RG* einsetzenden Diskussion vertieft und ausgeweitet wird.

Im Mittelpunkt der Diskussion von Ross' Ethik standen von Anfang an seine intuitionistische Methode mit ihrer Vorstellung von der Selbstevidenz ethischer Normen und Werte sowie seine Kritik am »Idealen Utilitarismus« Moores und dessen These, dass die richtige Handlung jene ist, die das größtmögliche Gut hervorbringt (vgl. *RG*, 1–47). Dem setzt Ross die Auffassung entgegen, dass sich die richtige Handlung aus der Abwägung einer Pluralität unabgeleiteter *Prima-facie*-Pflichten ergibt, von denen nur ein Teil auf die Optimierung der Handlungsfolgen bezogen ist. Diese Deontologie wurde zu einem modernen Klassiker unter den normativen ethischen Theorien. Sie wird häufig in einem Atemzug mit der kantischen genannt, deren Einseitigkeiten und Kontraintuitivität Ross vermeiden wollte. Seine These, dass moralische Intuitionen eine Quelle selbstevidenten Wissens sein können, wird bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert.

Erheblich seltener als die Pflichtenlehre von Ross wurde seine Güterlehre besprochen. Das ist insofern verwunderlich, als nur zwei Kapitel des in einem »goldenen Zeitalter der Werttheorie«³ verfassten *RG* vom Richtigen, aber deren fünf vom Guten handeln (eine Gewichtung, die sich in *FE* freilich mehr als umkehrt). Auch für einen Deontologen wie Ross bleibt die Axiologie ein wichtiges Teilgebiet der Ethik. Drei der sieben von ihm ausgemachten *prima facie*-duties, nämlich die Pflichten zur Wohltätigkeit, zur Selbstvervollkommnung und zur Gerechtigkeit, sind ausdrücklich Konkretisierungen des »allgemeine[n] Prinzip[s], dass wir so viel Gutes wie möglich herbeiführen sollen« (*RG*, 27); eine vierte, die Pflicht keinen Schaden zuzufügen, geht von der Existenz in sich schlechter Dinge aus. Um mir eine Meinung darüber zu bilden, was ich in einer bestimmten Situation tun soll, muss ich daher unter anderem wissen, welche Folgen mög-

³ Hurka 2004, 247; alle Übersetzungen englischer Zitate stammen von den Verf.

licher Handlungen gut und schlecht, welche besser und welche schlechter sind; wo keine besonderen *Prima-facie*-Pflichten ins Spiel kommen, besteht unsere Pflicht für Ross »schlicht darin, so viel Gutes wie möglich hervorzubringen« (FE, 252).

Dem versucht diese Einleitung dadurch Rechnung zu tragen, dass Ross' Theorien des Richtigen (II.) und des Guten (III.) neben der dazugehörigen moralischen Epistemologie – zu gleichen Teilen dargestellt und diskutiert werden. Vorangestellt ist eine Beschreibung des Lebens und Werks von Ross (I.); den Abschluss bildet ein kurzer Blick auf die Rezeption seiner moralischen Epistemologie in der Gegenwart (IV).

I. W. D. Ross

William David Ross wurde am 15. April 1877 als Sohn des Schulleiters John Ross († 1905) und seiner Frau Julia Swanson Keith († 1926) im schottischen Thurso geboren. Seine Brüder John Keith, Frederick Alexander und Donald George lebten als Ingenieur in Australien, Investmentbanker in London und freikirchlicher presbyterianischer Pfarrer in Schottland; vier weitere Geschwister starben im Kindes- oder jungen Erwachsenenalter.⁴ Die ersten sechs Lebensjahre verbrachte Ross weitgehend in Indien, wo sein Vater von 1866–1884 Rektor des am Ende seiner Amtszeit der Universität von Madras angeschlossenen *Maharaja's College* in Trivandrum (heute Thiruvananthapuram) im Britischen Protektorat Travancore war.⁵ Ross besuchte die *Royal High School* in Edinburgh und studierte an der Universität von

⁴ Die Inschrift des Familiengrabs auf dem *Grange Cemetery* in Edinburgh verzeichnet Namen und Lebensdaten; siehe dazu Dickson 2018.

⁵ Der lange als *Ross House* und heute als *Rose House* bekannte Wohnsitz der Familie (vgl. Sorabji o. J.) diente später und bis in die Gegenwart als Residenz für Minister der Bundesstaaten Travancore-Cochin und Kerala. Die Schule wurde 1942 in *University College* umbenannt, brachte einen indischen Präsidenten hervor und zählt bis heute zu den angesehensten des Landes.

Edinburgh klassische Philologie, bevor er als Stipendiat ein Studium der Philosophie und Altphilologie am *Balliol College* in Oxford aufnahm, das er 1900 abschloss, woraufhin er ein *Lectureship* am *Oriel College* sowie ein *Fellowship* am *Merton College* annahm, welches er 1902 gegen ein *Fellowship* am *Oriel College* eintauschte – im selben Jahr, da das Vermächtnis von Cecil Rhodes für *Oriel* eine Phase der Prosperität einläutete.⁶ Dort wirkte er bis 1929 als Tutor für Philosophie, unterbrochen von einem vierjährigen Militärdienst als Sekretär zunächst des Bewaffnungskomitees für die Nordostküste und anschließend des während des Ersten Weltkriegs in London eingerichteten Munitionsministerium.⁷ 1906 heiratete er Edith Ogden († 1953), die Tochter eines Anwalts aus Manchester, mit der er vier Töchter hatte;⁸ einer seiner Schwiegersöhne war der Privatsekretär Winston Churchills während dessen Zeit als Regierungschef im Zweiten Weltkrieg.

Von 1923 bis 1928 übernahm Ross in Oxford eine von Anfang an befristete Tätigkeit als *White's Professor of Moral Philosophy*. Er ersetzte in dieser Position den erkrankten John Alexander Stewart († 1933). Als dieser 1927 in den Ruhestand trat, wurde der Lehrstuhl neu ausgeschrieben. Ross entschied sich zugunsten des von ihm als geeigneter eingeschätzten Harold Arthur Prichard († 1947) gegen eine Kandidatur. In einem Brief an den Historiker George Norman Clark vom 27. Januar 1928 begründet er dies außerdem mit einer gewissen gedanklichen Erschöpfung auf dem Gebiet der Moralphilosophie nach der Arbeit an *The Right and the Good* sowie seiner größeren Neigung zur Metaphysik.⁹ Von

⁶ Rhodes († 1902) vermachte dem sich in einer prekären finanziellen Lage befindlichen *Oriel College* die damals gewaltige Summe von 100.000 Pfund; vgl. Nicholson 2013, 438–439.

⁷ Vgl. *Times* 1971, 18.

⁸ Emmet (1996, 7) erwähnt zwei von ihnen: »He had two daughters whom we called ›The Right‹ and ›The Good‹.«

⁹ Vgl. Clark 1971, 534 (aus dem Brief von Ross): »Thirdly, though I have been very glad to specialise on morals for five years, I was not very keen on

1929 bis 1946 war Ross *Provost* (Präsident) des *Oriel College*, von 1941 bis 1944 auch *Vice Chancellor* und später *Pro-Vice Chancellor* der Universität Oxford. Daneben übte er eine Fülle weiterer akademischer und öffentlicher Ämter aus. So war er von 1922 bis 1954 einer der leitenden Delegierten der *Oxford University Press*, 1931 bis 1932 Präsident der *Classical Association*, 1936 bis 1940 Präsident der *British Academy* (deren *Fellow* er seit 1927 war), 1939 bis 1940 Präsident der *Aristotelian Society*, 1935 bis 1939 Delegierter und 1947 erster Nachkriegspräsident der *Union Académique Internationale* und 1947 bis 1965 Beiratsvorsitzender des *Royal Institute of Philosophy*. Von 1940 bis 1941 war Ross Mitglied des Berufungsgerichts für Kriegsdienstverweigerer aus London und Südengland, 1941 bis 1952 Mitglied des Nationalen Schiedsgerichts, 1942 bis 1952 Vorsitzender des Schiedsgerichts für den öffentlichen Dienst und von 1947 bis 1949 Vorsitzender der *First Royal Commission on the Press*,¹⁰ nachdem er bereits in den 1930er Jahren diversen ministerialen Untersuchungsausschüssen angehört hatte, etwa der Kommission zum Schutz von Textilarbeitern vor Lungenerkrankungen in Kardierräumen.¹¹ Ebenfalls in den 1930er Jahren setzte Ross sich für eine Reihe vorwiegend deutscher und zumeist jüdischer Geisteswissenschaftler ein, die allein oder mit ihren Familien nach England ins Exil ge-

doing so permanently. I seem to have rather exhausted my ideas on the subject in the book I have been trying to write here; and on the whole, I prefer working on metaphysics, ancient and the most modern.«

¹⁰ Siehe die unvollständige Liste bei Stout 1967, 216–217. Eine solche Ämterfülle musste Ross freilich an seine Belastungsgrenze führen; vgl. dazu Lydon 2003, 94: »When renewal of his term of office [sc. for the National Arbitration Tribunal] was discussed in 1950, it was reported that he >never reads his papers until he is travelling up to the Tribunal and works with one eye on the clock anxious to catch the earliest train back to Oxford<.« Siehe auch Blanshard 1980, 60: »He seems to have had the enviable power of turning instantly and serenely from one type of activity to a wholly different one«; Prichard *et al.* 1971, 18: »He could switch his mind from scholarship to business with astonishing ease«.

¹¹ Vgl. Reuters 1947.

gangen waren, wie den klassischen Philologen und Orientalisten Richard Rudolf Walzer,¹² den Kunsthistoriker Otto Pächt, die Philosophen Helmut Kuhn¹³ und Raymond Klibansky oder den Mediävisten Lorenzo Minio-Paluello; auch mit Ernst Cassirer, der von 1933–1935 ein *Lectureship* am *All Souls College* innehatte, stand er in Kontakt.¹⁴ Er beherbergte einige von ihnen vorübergehend in seinem Haus und konnte ihnen mitunter ermöglichen, sich in Oxford eine neue Existenz aufzubauen. Seine Frau Edith hatte ihre Schulausbildung zum Teil in Deutschland absolviert.¹⁵ Ross pflegte eine Freundschaft mit dem Philologen Werner Jaeger,¹⁶ vermittelte einem seiner Studenten einen Aufenthalt in Marburg¹⁷ und vertrat eine internationale, an kontinentalen Standards orientierte Konzeption der Gelehrsamkeit. 1940 war Ross eines von drei Mitgliedern der auf Betreiben des Innenministeriums eingesetzten Oxforder Kommission zur Überprüfung der Möglichkeit, ausländische Wissenschaftler, die infolge des Kriegs interniert worden waren, freizulassen.¹⁸ 1947 engagierte sich Ross angesichts der durch den Teilungsprozess Indiens hervorgerufenen Flüchtlingskrise im *Indo-Pakistan Refugee Relief Committee* und war 1953 Mitunterzeichner einer Erklärung, die für eine Teilnahme Großbritanniens am Prozess der europäischen Integration eintrat.¹⁹ Für sein vielfältiges Wirken wurden ihm zahlreiche Auszeichnungen zuteil, so 1918 der *Order of the British Empire* vierter und 1938 zweiter Klasse (ver-

¹² Vgl. Walzer 1971, 24–27.

¹³ Vgl. Kuhn [1937]; zur Datierung der Dankesnotiz vgl. Goldenstedt 2013, 21.

¹⁴ Vgl. Whitaker 2017, 348–350; Hansson/Nordin 2006, 72.

¹⁵ Zur Rolle des Ehepaares Ross bei der Aufnahme und Integration jüdischer Intellektueller siehe auch Burton 1971 a, 18; Grenville 2017, 55; Teicher 2017, 329; Whitaker 2017, 55.

¹⁶ Vgl. Walzer 1971, 26–27.

¹⁷ Vgl. Robinson 1971, 24.

¹⁸ Vgl. Weindling 1996, 104–105.

¹⁹ Vgl. *Times* 1947; *Times* 1953.

bunden mit der Erhebung in den Ritterstand), neben einer Reihe von Ehrendoktorwürden, *Honorary Fellowships* und europäischen Staatsorden.²⁰

Ross war von großer Statur, sportlich – er spielte neben Golf regelmäßig Rasentennis – und erfreute sich bis ins hohe Alter einer robusten Gesundheit. Er fand Gefallen an Scharaden und Personenrätseln, bei denen er gerne Aristoteles verkörperte.²¹ Mit Prichard, dessen nachgelassene Schriften er herausgab,²² und seiner Familie verband ihn eine enge Freundschaft. Sein Auftreten war ruhig, höflich und ausgeglichen. Trotz seiner extremen Arbeitsleistung wird er von Studenten und Kollegen als zugänglich, wenn auch relativ wortkarg und auf seine Projekte konzentriert beschrieben.²³ Dem in Oxford allenthalben gepflegten Smalltalk war er abgeneigt. A. J. Ayer beklagt sich, Ross habe als Präsident seines Colleges dessen *Senior Common Room* in ein »Bollwerk des Puritanismus« verwandelt;²⁴ seine Beliebtheit bei lebenslustigen und zur Überheblichkeit neigenden Akademikern hielt sich in Grenzen.²⁵ Redegewandt in der Diskussion,²⁶ war Ross als Dozent nüchtern, gründlich und unpräntiös, wovon sich nicht immer alle Zuhörer mitreißen ließen.²⁷ Sein Verhalten als Tutor in der Einzelbetreuung scheint wechselhaft gewesen zu sein: Von einigen Studenten als außergewöhnlich schweigsam beschrie-

²⁰ Siehe die Aufstellung bei Warnock/Wiggins 2004, 806.

²¹ Vgl. Burton 1971 b, 23.

²² Prichard 1949; Prichard 1950.

²³ Vgl. Blanshard 1980, 60; ebd.: »economical of both time and words«.

²⁴ Ayer 1977, 308.

²⁵ Vgl. Wrigley 2006, 48 (über den Historiker Stanley Cohn, nach dem Bericht von A. J. P. Taylor): »He was quite young, he had Balliol arrogance (...). He was very unhappy at Oriol. He detested Ross and he did not get on with the others. He preferred hearties to intellectuals«.

²⁶ Vgl. Blanshard 1980, 60: »he could talk brilliantly«; Prichard *et al.* 1971, 18: »a man formidable in argument«.

²⁷ Vgl. Emmet 1996: »his manner of lecturing was dry (he repeated each sentence at dictation speed)«; Simpson o. J.: »he is seldom electrifying, but always thoughtful, provocative and edifying«.

ben, konnte er durchaus redefreudig sein und praktizierte neben den üblichen auch alternative, nicht auf Prüfungen ausgerichtete Lehrformen.²⁸

Ross blieb offenbar zeitlebens der presbyterianischen Kirche verbunden und besuchte die Gottesdienste in der 1915 geweihten St. Columba-Kirche in Oxford, an der er später das Amt eines *ruling elder* übernahm.²⁹ Die wohlwollende Diskussion des Determinismus in den *Foundations of Ethics* (vgl. *FE*, 208–251) wurde bisweilen als ein philosophischer Ausdruck seines Calvinismus empfunden. Nach dem Krieg bemühte er sich um die Einsetzung seines Landsmannes, des brillanten Theologen Thomas F. Torrance (der von 1939 bis 1940 am *Oriel College* studiert hatte) zum Pastor von St. Columba,³⁰ dieser kehrte jedoch nach Schottland zurück. Ross starb am 5. Mai 1971 im Alter von 94 Jahren in Oxford. Eine in der Bibliothek seines Colleges aufgestellte Büste von ihm wurde 1992 entwendet und ist seither verschollen.³¹

Neben seinen beiden Monographien zur Ethik umfassen die moralphilosophischen Schriften von Ross sechs zumeist im Umfeld von *The Right and the Good* entstandene Aufsätze und eine viel später (1954) publizierte – aber möglicherweise nicht viel später entstandene –³² Studie zur Moralphilosophie Kants. Auch seine Bücher zu Aristoteles (1923) und zur Platonischen Ideen-

²⁸ Siehe Burk 2000, 60–61: »Taylor claimed that he would read his [sc. essay] out while Ross would smoke his pipe in silence; when the hour was up, he would then say ›Very good‹ and give him another subject«, und vgl. dagegen Robinson 1971, 24: »Ross as a tutor listened carefully to his pupils' essays and criticized them in particulars. He often interrupted the reading to do this; and sometimes the essay never reached its end. (...) In the final term he held discussions of all the candidates together; and we were invited to philosophise there (...). Neither in these discussions, nor at any other time, did he tell us what to expect in the exam or how to go about it.«

²⁹ Vgl. Ayer 1977, 308: »A pious Scotsman«.

³⁰ Vgl. McGrath 1999, 60; 76.

³¹ Vermerk auf der Abbildung der Büste von W. D. Ross, Oriel College Archives PRO 2/45/3/3.

³² Hurka (vgl. 2014, 259) hält es für möglich, dass Ross' Kantbuch auf des-

lehre (1951) berühren ethische Fragestellungen. Die meisten seiner Publikationen galten der antiken Philosophie und dort ganz überwiegend dem Werk des Aristoteles:³³ So gab Ross von 1908 bis 1912 gemeinsam mit seinem älteren Oxforder Kollegen, dem Philosophen John Alexander Smith († 1939), und danach alleine eine 1931 abgeschlossene elfbändige Werksammlung in englischer Übersetzung heraus, von denen er selber zwei beisteuerte (1908 die *Metaphysik* und 1925 die *Nikomachische Ethik*; hinzu kam 1952 als nachträglicher zwölfter Band seine Übersetzung ausgewählter *Fragmente*). Ferner besorgte Ross sieben Aristoteleseditionen in der Reihe *Oxford Classical Texts* (*Physica*, 1950; *Fragmenta Selecta*, 1955; *De Anima*, 1956; *Politica*, 1957; *Topica et Sophistici Elenchi*, 1958; *Ars Rhetorica*, 1959; *Analytica Priora et Posteriora*, 1964, mit Lorenzo Minio-Paluello) sowie fünf ausführlich eingeleitete und kommentierte Textausgaben (*Metaphysics*, 1924; *Physics* 1936, *Prior and Posterior Analytics*, 1949; *Parva Naturalia*, 1955; *De Anima*, 1961);³⁴ mit Francis Howard Fobes gab er zudem 1929 die *Metaphysik* des Theophrast mit Kommentar und Übersetzung heraus und war 1949 Mitbegründer und -herausgeber des *Oxford Classical Dictionary*, für das er zahlreiche Einträge anfertigte. Die Aristoteleseditionen und -übersetzungen von Ross sind, teils in überarbeiteten Ausgaben, bis in die Gegenwart weit verbreitet.

Wurde Ross im Anschluss an die Veröffentlichung von *The Right and the Good* im damaligen Großbritannien als ein herausragender Ethiker, ja einer der bedeutendsten des Jahrhunderts – auf Augenhöhe mit G. E. Moore – angesehen,³⁵ kehrte sich

sen in den 1920er Jahren gehaltene Vorlesungen zur kantischen Ethik zurückgeht, von denen Blanshard (vgl. 1980, 59) berichtet.

³³ Erwähnenswert ist besonders auch seine Mitherausgeberschaft der ersten Auflage des *Oxford Classical Dictionary* (1949).

³⁴ Den besten Überblick gibt Walzer 1971, 25–27.

³⁵ Vgl. etwa Broad 1940, 228: »*The Right and the Good*, published in 1930, was much the most important contribution to ethical theory made in England for a generation«. Ein spätes Echo dieser Wertschätzung ist die Bemerkung

das Meinungsbild in den folgenden Jahrzehnten unter dem Einfluss besonders des Logischen Positivismus und der Philosophie Wittgensteins, aber etwa auch des Existenzialismus um. Der moralische Realismus und Non-Naturalismus, die kognitivistische Deutung moralischer Urteile und vor allem die intuitionistische Erkenntnistheorie – Positionen, die Ross mit den übrigen Vertretern einer auf Henry Sidgwick zurückgehenden und mit A. C. Ewing endenden ethischen Schule teilte –,³⁶ galten in führenden akademischen Kreisen als *non-starters*. Diese negative Einschätzung glaubte sogar ein Bearbeiter des von Prichard konzipierten Nachrufs auf Ross in der *Times* festhalten zu müssen.³⁷ Sie begegnet nur allzu deutlich in einer Reihe von – teils stark voneinander abhängigen – englischsprachigen Darstellungen der Ethik oder ihrer Geschichte aus den 1960er Jahren;³⁸ Ewing, sein bedeutendster Schüler auf dem Gebiet der Moralphilosophie, hatte sie zuvor bereits historisch aufgearbeitet und kritisch zu würdigen versucht.³⁹ In literarischen Kreisen galt die Ethik von Ross als konventionell und lebensfern. So schreibt zum Beispiel Iris Murdoch über Arthur Koestler:

von A. C. Ewing (1959, 126): »Sir David Ross, I think, made one of the most important discoveries of the century in moral philosophy in recognizing the fundamental character of these *prima facie* duties.« Siehe auch Prichard *et al.* 1971, 18: »*The Right and the Good* was for some time the most widely read of any work on moral philosophy«.

³⁶ Zur Prosopographie dieser Schule siehe Hurka 2011 a und 2014.

³⁷ Vgl. Prichard *et al.* 1971, 18: »*The Right and Good* (...) occasioned much controversy, though it is less in tune with post-war philosophical interests.« Zur Verfasserschaft dieses anonymen Nachrufs vgl. Burton 1973 b, 35.

³⁸ Vgl. Warnock 1960, 56–78; Frankena, 6/2017, 99–102; MacIntyre, 1966, 253–254; Warnock 1967, 4–17.

³⁹ Vgl. Ewing 1957 (2/1966), 65–95; Ewing 1959, 1–32. Dass Ewing von Ross bescheinigt wurde, er sei »wahrscheinlich der beste Philosoph in diesem Lande, der keinen Lehrstuhl innehat« (Ross 1948), konnte nicht verhindern, dass mit Richard B. Braithwaite ein vergleichsweise unausgewiesener Kandidat zum Nachfolger von C. D. Broad als *Knightsbridge Professor* für Moralphilosophie in Cambridge berufen wurde.

»He sees what are the real moral problems of now. He's a better moralist than Sir David bloody Ross and all the Oxford and Cambridge chaps rolled together«,⁴⁰

und über Dostojewskis *Dämonen*:

»If ever I taught ethics to students, I'd make them read that sort of thing, not Sir David bloody Ross on ›What constitutes a promise?‹«⁴¹

Zwar riss die Rezeption von Ross' Moralphilosophie auch damals nie ganz ab. Doch erst ein halbes Jahrhundert später setzte wieder ein verstärktes, bis heute anhaltendes Interesse an ihr ein, verbunden zumeist mit dem Versuch, sie in Teilen oder sogar als Ganze zu rehabilitieren⁴² oder wenigstens ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethik festzuhalten.⁴³ Dabei stellte man *The Right and the Good* sogar auf eine Stufe mit der *Nikomachischen Ethik*, Kants *Grundlegung*, Humes *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* und Mills *Utilitarismus*.⁴⁴ Neu bewer-

⁴⁰ Murdoch 1945 b, 44.

⁴¹ Murdoch 1945 a, 222; vgl. auch Emmet 1996, 7: »his examples seemed far from what we might feel were the pressing moral dilemmas« (...). Ross (...) seemed to live in a very different world from that of moral problems as they actually impinged on us.«

⁴² Einen Meilenstein in dieser Entwicklung markiert Philipp Stratton-Lakes Neuedition von und Einleitung zu *The Right and the Good* (Stratton-Lake 2002); siehe auch die Arbeiten von Robert Audi zum Intuitionismus, bes. sein *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value* (Audi 2005).

⁴³ Vgl. etwa Wolf 2002, 265: »Mit seinem Buch *The Right and the Good* hat er die Entwicklung der Ethik im 20. Jahrhundert maßgeblich mitbestimmt«; Simpson o. J.: »one of the most important British philosophers of the twentieth century«.

⁴⁴ Vgl. Kühn 2006, i. Siehe auch das Urteil von McNaughton 1998, 365: »In his two major ethical works (...) Ross offers the clearest and most ably defended account of a pluralist deontology in the twentieth century.«

tet wurde jüngst auch Ross' Stellung in der Geschichte der Analytischen Philosophie, welche nach allgemeinem Verständnis ja keineswegs auf bestimmte metaphysische oder epistemologische Positionen festgelegt ist: Trotz aller Vernachlässigung in entsprechenden Darstellungen erscheint Ross als einer der wichtigsten frühen analytischen Ethiker.⁴⁵ Ähnlich urteilte seinerzeit schon C. D. Broad, Ross versuche mit »gesundem Menschenverstand, Scharfsinn und Klarheit« – wie sie in dem »unglücklichen Zustand«, in welchem die Philosophie sich befinde, »gemeinhin auf triviale Haarspaltereien verschwendet werden« – Fragen von »immerwährender Bedeutung« zu erhellen; er tue dies bemerkenswerterweise in einer Zeit, in der die meisten klar denkenden Philosophen sich den Logischen Positivisten angeschlossen hätten, während die Denker, die im Unterschied zu diesen mit wirklich wichtigen Fragestellungen befasst seien, sich allzu häufig als »aberwitzig und konfus« erweisen.⁴⁶ Trotz seiner immensen Bedeutung für die Ethik und für die Historiographie der antiken Philosophie und seines umfangreichen akademischen wie öffentlichen Wirkens fehlt bis heute eine ausführliche Biographie.

II. Das Richtige

1. Ross' Methodologie und Handlungstheorie

The Right and the Good setzt ein mit der Klärung grundlegender methodischer Fragen, deren Diskussion zu einer den weiteren Aufbau des Buches strukturierenden handlungstheoretischen Festlegung zwischen Handlung und Handeln führt. Bevor Ross sich der Untersuchung des für die Ethik fundamentalen Begriffs des *Richtigen* zuwendet (die zwei anderen ethischen Grundbegriffe des *Guten* im Allgemeinen und des *moralisch Guten* im

⁴⁵ Vgl. Kaspar 2016, 657–674.

⁴⁶ Broad 1940, 239.

Besonderen werden separat behandelt), stellt sich zunächst das Problem, welche Vorgehensweise dem untersuchten Gegenstand angemessen ist. Eine Möglichkeit bestünde darin, sich bei der Definition des Richtigen ganz am Begriffsgebrauch der Mehrheit zu orientieren. Ein solche »eigentliche verbale Definition« (RG, 1) ist jedoch der Schwierigkeit ausgesetzt, dass der Begriff im Alltag mehrdeutig verwendet wird. So ist teilweise von einer richtigen Handlung bereits die Rede, wenn jemand das tut, was die Pflicht erfordert, wenn er oder sie z. B. seine Schulden begleicht. Es läuft dem allgemeinen Sprachgebrauch aber auch nicht zuwider, von einer richtigen Handlung zu sprechen, wenn diese aus einem entsprechenden Motiv erfolgt, etwa dem, der Pflicht nachzukommen (siehe RG, 1–2). Eine mögliche Erklärung für diese beiden verschiedenen Verwendungsweisen besteht darin, dass manche mit »richtig« die Erfüllung einer moralischen Pflicht bezeichnen, andere aber diesen Begriff mit »moralisch gut« gleichsetzen. Gegen die letztere Sichtweise wendet Ross ein, dass das Richtige nicht mit dem moralisch Guten identisch ist und folglich beiden Ausdrücken auch nicht die gleiche Bedeutung zukommen kann. Zwei Argumente sprechen für diese These (siehe RG, 4–6). Beide gehen von der Annahme aus, dass moralische gute Handlungen aus einem guten Motiv heraus getan werden. Das erste Argument beginnt mit der Prämisse, dass Sollen ein Können impliziert: Es kann keine Pflicht geben, etwas zu tun, wozu man nicht in der Lage ist. Es ist jedoch nicht möglich, so die zweite Prämisse, bestimmte Motive unmittelbar in sich hervorzurufen; und selbst wenn ich neben anderen Beweggründen ein bestimmtes Motiv habe, so ist es mir nicht möglich, mich dafür zu entscheiden, aus diesem und nicht aus jenen anderen Motiven zu handeln. Folglich kann es nicht meine Pflicht sein, aus einem bestimmten Motiv zu handeln. Das gute und das richtige Handeln können also nicht identisch sein. Das zweite Argument besteht in einer *reductio ad absurdum*. Vertreter der Position, nach der es unsere Pflicht ist, aus einem bestimmten Motiv zu handeln, sind in der Regel der Ansicht, dass

dieses Motiv im »Pflichtgefühl« besteht, d. h. in dem Gefühl, dass es unsere Pflicht ist, die entsprechende Handlung auszuführen. Daraus folgt, dass mit der Aussage:

(1) Es ist meine Pflicht, Handlung *A* aus Pflichtgefühl zu tun,

eigentlich gemeint ist:

(2) Es ist meine Pflicht, Handlung *A* aus dem Gefühl heraus zu tun, dass es meine Pflicht ist, Handlung *A* zu tun.

Der letzte Teil von (2) (»dass es meine Pflicht ist, Handlung *A* zu tun«) muss allerdings, um nicht der ganzen Aussage (2) zu widersprechen, so erweitert werden, dass er lautet: »dass es meine Pflicht ist, Handlung *A* aus dem Gefühl heraus zu tun, dass es meine Pflicht ist, Handlung *A* zu tun«, so dass sich ergibt:

(3) Es ist meine Pflicht, Handlung *A* aus dem Gefühl heraus zu tun, dass es meine Pflicht ist, Handlung *A* aus dem Gefühl heraus zu tun, dass es meine Pflicht ist, Handlung *A* zu tun.

Das gleiche Problem, mit dem (2) konfrontiert war, ergibt sich nun jedoch erneut und die Vertreterin der Position befindet sich in einem Regress. Folglich kann unsere Pflicht entgegen der Ausgangsthese nicht darin bestehen, etwas aus Pflichtgefühl zu tun; vielmehr beschränkt sie sich auf das Ausführen einer Handlung, gleich aus welchem Motiv diese erfolgt.

Um die im allgemeinen Sprachgebrauch angelegte Mehrdeutigkeit des Begriffs »richtige Handlung« zu vermeiden, schlägt Ross vor, mit »Handlung« (*act*) die erfolgte Veränderung (bzw. deren Initiierung) zu bezeichnen und mit »Handeln« (*action*) die Initiierung einer Veränderung aus einem bestimmten Motiv. Folglich sollten wir, so Ross, von einer »richtigen Handlung« (d. h. einer Handlung, zu der wir verpflichtet sind), aber von »moralisch gutem Handeln« sprechen und im Blick behal-

ten, dass bisweilen ein und dasselbe Tun oder Lassen als richtige Handlung und gleichzeitig als schlechtes Handeln (und umgekehrt) beschrieben werden kann (siehe *RG*, 7). Es ist diese Unterscheidung des Normativen vom Evaluativen, welche den Titel des Buches sowie dessen Aufbau erklärt: Während das Richtige in den ersten beiden Kapiteln behandelt wird, untersucht Ross in den verbleibenden Kapiteln davon getrennt das Gute.

Ross' handlungstheoretische Position ist unter seinen Zeitgenossen nicht unwidersprochen geblieben. Dies hat er zum Anlass genommen, in den *Foundations of Ethics* seine Ansichten vertieft darzulegen und zu verteidigen (siehe *FE*, 114–145). So versucht H. W. B. Joseph gegen Ross zu zeigen, dass das Handlungsmotiv Teil der moralischen Pflicht sein kann (siehe Joseph 1933, 28–58). Die Ausführung einer Handlung lässt sich nicht von den Motiven des Handelnden trennen, so Josephs Argument, denn andernfalls läge nur eine Körperbewegung, aber keine moralisch bewertbare Handlung vor. Der moralische Status einer Handlung hängt von diesem Motiv ab. Das lässt sich verdeutlichen, wenn wir uns unterschiedliche Handlungen vor Augen führen, die äußerlich identisch sind, denen aber unterschiedliche Motive zugrunde liegen. So kann ich eine Portion Austern um des Genusses willen verspeisen, oder aber nur, um meinen Gastgeber nicht vor den Kopf zu stoßen. Denkbar ist auch, dass ich damit zu verhindern suche, dass mein Tischnachbar eine weitere Portion erhält (siehe Joseph 1933, 45). Der moralische Status dieser drei äußerlich gleichen Handlungen, so Joseph, hängt vom jeweiligen Motiv des Handelnden ab – ein Unterschied, den Ross' Position scheinbar nicht abbilden kann. Dem widerspricht Ross. Die von ihm dargelegte Position ist nicht darauf festgelegt zu verneinen, dass intentionale Handlungen Motive voraussetzen, sondern bestreitet lediglich, dass die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung über die Motive des Handelnden bestimmt wird. Demzufolge sind alle drei der oben dargelegten Handlungen hinsichtlich ihres deontischen Status gleich einzuordnen. Worin sich das Handeln in den jeweiligen Fällen unterscheidet,

ist in Bezug auf seine moralische Gutheit, für deren Bewertung die Motive ausschlaggebend sind (siehe *FE*, 126–128).⁴⁷

Ross ist überzeugt, mit seiner Unterscheidung von Handlung und Handeln und der damit verbundenen Abgrenzung zwischen dem Richtigen und dem Guten nur eine Unterscheidung innerhalb der klassischen Positionen der Ethik explizit zu machen. So beschreibt Aristoteles den Inhalt dessen, was die Gerechtigkeit von uns fordert, ohne Verweis auf die Motive des Handelnden, wohl aber mit Blick auf die angemessene Verteilung von Gütern. Getrennt davon behandelt er, was es heißt, wie ein gerechter Mensch zu handeln, nämlich aus bestimmten Motiven heraus. Die Trennung von Pflicht und moralischer Gutheit findet sich explizit bei Kant, wenn dieser zwischen dem pflichtgemäßen Handeln, bei dem es nur auf die äußere Handlung, aber nicht auf die Motive ankommt, und dem Handeln aus Pflicht, welches aus Pflichtgefühl erfolgt, unterscheidet. Nur letzteres besitzt moralischen Wert, während ersteres lediglich richtig ist. Für Utilitaristen wie J. S. Mill sind für die Bestimmung des Richtigen nur die Konsequenzen der Handlung von Bedeutung, nicht aber die Motive. Letztere sind jedoch für die Bestimmung des Wertes einer Person ausschlaggebend (siehe *FE*, 138–140).

Für die Ausgangsfrage nach der angemessenen Methode zur Untersuchung moralischer Grundbegriffe ergibt sich aus der Verhältnisbestimmung des Richtigen zum Guten, dass Ross sein Vorgehen zwar am allgemeinen Sprachgebrauch orientiert, diesen aber nicht unhinterfragt abbildet, sondern Korrekturen vornimmt, wo Mehrdeutigkeiten oder Inkonsistenzen auftreten. Wie steht Ross aber zur Möglichkeit einer darüber hinausgehenden *substantiellen Definition*, welche das Definiendum auf

⁴⁷ Philip Stratton-Lake behauptet, dass aus Ross' Argumenten lediglich folgt, dass es nicht unsere *Pflicht* sein kann, eine Handlung aus einem bestimmten Motiv heraus zu tun. Dies lasse jedoch die Möglichkeit offen, dass eine Handlung *erlaubt* ist, solange sie aus moralisch guten oder neutralen Motiven erfolgt; vgl. *Rossian Pluralism and the Mistake of Moral Philosophy*, 133–134.

grundlegendere Begriffe zurückführt? Ob ein solches Vorgehen auf eine Untersuchung des Richtigen und des Guten anwendbar ist, hängt davon ab, ob diese Begriffe analysierbar sind. Ross verneint dies (siehe *RG*, 7–12). In Anlehnung an George Edward Moores sog. »Argument der offenen Frage« vertritt er die Auffassung, sowohl das Richtige wie auch das Gute seien einfache und irreduzible Begriffe. Moore hatte in seinen *Principia Ethica* argumentiert, »gut« könne durch keinen anderen Begriff definiert werden, weil die Aussage »»gut« bedeutet »Lust«« synthetisch (d. h. nicht aufgrund der in ihr enthaltenen Begriffe wahr) ist. Wäre die Aussage stattdessen analytisch (d. h. wahr aufgrund der in ihr enthaltenen Begriffe), so wäre es nicht verständlich, warum einige kompetente Sprachnutzer die Aussage »»gut« bedeutet »Lust«« (oder auch eine andere Definition) bejahen und andere sie verneinen können, ohne einen offenkundigen Fehler zu begehen. Bei analytischen Propositionen (z. B. »Dreiecke haben drei Seiten«) ist dies nicht der Fall, denn hier sind keine sinnvollen Zweifel an der Wahrheit der Aussage möglich. Da die Definition von »gut« in einer analytischen Proposition bestehen müsste, sich aber keine finden lässt, steht die Möglichkeit einer substantiellen Definition des Begriffs des Guten in Frage.⁴⁸ Ein analoges Argument ließe sich, so argumentiert Ross, auch gegen Versuche vorbringen, den Begriff des Richtigen zu definieren: So würde der *Common Sense* die Behauptung des idealen Utilitaristen, das Richtige sei *gleichbedeutend* mit derjenigen Handlung, die das größte Gut hervorbringt, zurückweisen; denn wenn wir z. B. sagen, dass wir eine Pflicht haben, Versprechen zu halten, so haben wir dabei nicht notwendigerweise die Konsequenzen unserer Handlung vor Augen (siehe *RG*, 9). Selbst wenn sich zeigen ließe (was Ross später verneint), dass es die Konsequenzen sind, die

⁴⁸ Das Argument der offenen Frage ist seit Moore heftig diskutiert worden und nimmt eine zentrale Stellung in der Metaethik des 20. Jahrhunderts ein. Für eine umfassende Darstellung der Debatte siehe den Sammelband von Sinclair 2018, zur Einführung eignet sich Miller 2013, 9–23.

eine Handlung richtig machen, wäre eine solche Aussage nicht zu verwechseln mit einer *Definition* des Richtigen. Ersteres gibt Auskunft auf die Frage, welche Eigenschaften eine Handlung besitzen muss, damit ihr die Eigenschaft zukommt, richtig zu sein, wohingegen eine Definition des Richtigen den Begriff in seine Bestandteile aufgliedern würde (siehe *RG*, 10–11). Während Ross ein solch reduktives Unterfangen für die beiden Grundbegriffe des Moralischen für unmöglich hält, sieht er in der Angabe von Kriterien richtigen Handelns eine zentrale Aufgabe der Moralphilosophie. Es ist diese Herausforderung, auf die seine normative Theorie eine Antwort gibt.

2. Die Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus

In einem ersten Schritt wendet sich Ross seinem Hauptgegner zu, dem im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in der angelsächsischen akademischen Kultur dominanten Utilitarismus, und zeichnet dessen Entwicklungsstufen kritisch nach (siehe *RG*, 16–19). Seine eigene Theorie der *Prima-facie*-Pflichten ist der Versuch, den normativen Implikationen, die sich aus der Diskussion verschiedener moralischer Phänomene ergeben und die den Utilitarismus als defizient erscheinen lassen, gerecht zu werden (19–29). Daran schließen sich erkenntnistheoretische Überlegungen an, in deren Rahmen Ross erläutert, was es heißt, selbstevidente Erkenntnis grundlegender moralischer Prinzipien zu erlangen (29–34; 39–41); auf der Grundlage seiner Erkenntnistheorie argumentiert er gegen Moore, dass das Richtige nicht im Hervorbringen der bestmöglichen Konsequenzen besteht (34–39). Schließlich führt er die handlungstheoretischen Überlegungen des ersten Teils weiter und erörtert, worin die Erfüllung einer Pflicht besteht (41–47).

Moores *idealer Utilitarismus* gilt Ross als die Kulmination bisheriger Versuche, eine utilitaristische Theorie zu formulieren. Moore zufolge zeichnen sich richtige Handlungen dadurch aus,

dass sie unter allen möglichen Handlungen die meisten intrinsischen Güter hervorbringen. Ihren Ausgang nimmt die utilitaristische Theorieentwicklung jedoch im *egoistischen Hedonismus*, für den diejenige Handlung die richtige ist, welche die Lust des Handelnden maximiert. Der egoistische Hedonismus scheitert daran, dass die meisten Pflichten die Rechte und Interessen Dritter zum Gegenstand haben und nicht die Lust des Handelnden; damit ist der egoistische Hedonist nicht in der Lage, die Alltagsmoral abzubilden. Diesem Einwand versucht der *hedonistische Utilitarismus* zu begegnen, indem er der Lust aller gleiches Gewicht beimisst. Auch wenn dies dem *Common sense* bereits näherkommt als der egoistische Hedonismus, so hat die Engführung auf die Lust immer noch zur Folge, dass andere Dinge, die auch in sich gut sind, aus dem Bild fallen. Dem trägt schließlich der *ideale Utilitarismus* Rechnung, welcher den Fokus von der Lust auf eine Pluralität intrinsischer Güter, vor allem auf »die Freuden menschlichen Umgangs und das Genießen schöner Gegenstände« (Moore 1903, 260) ausweitet und der diejenige Handlung als richtig bestimmt, die das meiste *Gut* hervorbringt.⁴⁹ Es ist diese Theorie Moores, in welcher Ross seine Hauptgegnerin sieht. Gegen den idealen Utilitarismus führt Ross ins Feld, er werde den moralischen Phänomenen nicht gerecht, da jener das Gesollte ausschließlich im Hinblick darauf bestimmt, welche Handlung den Betroffenen zu den meisten Gütern verhilft. Tatsächlich aber gibt es eine Vielzahl an Beziehungen, etwa die zwischen Freunden oder Partnern, zwischen Kindern und Eltern oder zwischen Versprechensgebern und -empfängern, aus denen sich Pflichten ergeben, die sich einem bloßen Nutzenkalkül entziehen.

Verdeutlichen lässt sich dies am Beispiel des Versprechens (siehe *RG*, 34–39). Nehmen wir an, es stehen zwei sich einander ausschließende Handlungsmöglichkeiten zur Wahl: Entweder

⁴⁹ Zur Diskussion von Moores ethischem Pluralismus siehe Heinrichs 2019, 117–131.

wir erfüllen ein gegenüber *A* eingegangenes Versprechen, was *A* einen gewissen Nutzen brächte, oder aber wir verhelfen durch eine andere Handlung *B*, dem wir kein Versprechen gegeben haben, zu einem vergleichsweise etwas größeren Gut. Wir würden unser Versprechen nicht ernst nehmen, so Ross, wenn wir es als offensichtlich betrachteten, dass wir uns um der Nutzenmaximierung willen für die zweite Option entscheiden sollen. Dieser Einwand gegen Moores Position hat auch Bestand, wenn der Utilitarist in seinem Nutzenkalkül mitberücksichtigt, dass jedes gebrochene Wort die für das menschliche Zusammenleben zentrale Institution des Versprechens schwächt und es aufgrund dieses Umstandes in dem gerade geschilderten Fall tendenziell unsere Pflicht ist, unser Versprechen gegenüber *A* einzuhalten. Ross legt dar, dass es selbst unter diesen Prämissen immer noch Fälle geben kann, bei denen wir, wenn wir dem bloßen Nutzenkalkül folgen, unser Versprechen brechen sollten, dies aber nicht die korrekte Antwort auf die Frage ist, was wir tun sollten. Vielmehr hat das Versprechen ein normatives Eigengewicht, welches nicht auf Nutzenerwägungen reduzierbar ist.

Verteidiger des Utilitarismus haben bezweifelt, ob die Deutung von Ross tatsächlich schlüssiger ist als eine Theorie, der zufolge es die mit dem Versprechen verbundenen Konsequenzen sind, welche die Pflicht, unser Wort zu halten, begründen. So hat etwa Arthur Wallace Pickard-Cambridge in Reaktion auf *The Right and the Good* Fälle zur Diskussion gestellt, in denen ein einst gültiges Versprechen aufgrund veränderter Umstände offenbar nicht mehr bindend ist (siehe Pickard-Cambridge 1932). Die Fälle sind so konstruiert, dass sich das Kosten-Nutzen-Kalkül nach Abgabe des Versprechens verändert. Sollte dies ausreichen, um zu erklären, warum die Versprechenspflicht hinfällig wird, sprächen die Beispiele für eine konsequentialistische und damit gegen die von Ross vorgeschlagene Theorie moralischer Pflichten (oder zumindest gegen die Ross'sche Deutung der Pflicht, Versprechen zu halten). In einem ersten solchen Fall verspricht *A* dem kranken Musiker *B*, diesem noch vor 17 Uhr eine neue Saite auf seine

Geige aufzuziehen. Um 16.45 Uhr liegt *B* jedoch im Sterben. Nun scheint *A* nicht mehr verpflichtet zu sein, seinem Versprechen nachzukommen, denn *B* kann davon nicht mehr profitieren (siehe Pickard-Cambridge 1932, 158). Im zweiten Beispiel stirbt *B* zwar nicht, *A* ereilt jedoch unvorhergesehenerweise eine Krankheit, die zur Folge hat, dass es ihm nur unter größten Schmerzen möglich wäre, das Instrument neu zu bespannen. Die Erfüllung des Versprechens ist also mit weitaus größeren Mühen verbunden, als es bei der Abgabe des Versprechens vorhersehbar war, und aufgrund dieser Tatsache endet auch die Versprechenspflicht (siehe *ibid.*). Weiterhin führt Pickard-Cambridge einen Fall an, bei dem das Versprechen aufgrund veränderter Umstände seinen Sinn verliert: *A* verspricht einem Bedürftigen *B*, diesem nach Ablauf von sechs Monaten eine Summe Geld zu spenden. Allerdings wird *B* in der Zwischenzeit reich und bedarf des Almosens nicht mehr. Das Versprechen scheint hinfällig, zumindest aber weniger bindend als zuvor (siehe Pickard-Cambridge 1932, 165–166).

In allen drei Beispielen ist es anscheinend das veränderte Kosten-Nutzen-Kalkül, welches Zweifel an der Existenz bzw. der unverminderten Stärke der Versprechenspflicht aufkommen lässt. Ross hatte aber gerade das Phänomen des Versprechens als Beispiel dafür angeführt, dass der Konsequentialismus als Erklärung unserer Pflichten zu kurz greift. Um seinen Einwand zu verteidigen und damit die Motivation für eine Alternative zum Konsequentialismus aufrechtzuhalten, bedarf es also einer alternativen Erklärung der vorgebrachten Fälle. Dies versucht Ross in den *Foundations of Ethics* zu leisten, wo er gegen Pickard-Cambridge u. a. anführt, dieser habe eine zu vereinfachende Vorstellung von der Praxis des Versprechengebens (siehe *FE*, 94–98). Der Gehalt von Versprechenspflichten lässt sich nicht auf das beim Geben eines Versprechens Gesagte reduzieren, sondern umfasst darüber hinaus beidseitig geteilte stillschweigende Annahmen. Im ersten Fall sind sich Versprechensgeber und -nehmer im Regelfall einig, dass das Versprechen nur gilt, sofern *B* in der Lage ist, das Instrument auch zu spielen. *B* hätte, so können

wir annehmen, diesem Zusatz zugestimmt, wenn er von *A* explizit gemacht worden wäre. Anders würde es sich verhalten, wenn das Versprechen gegeben worden wäre, um zum Beispiel *B* für einen durch *A* verursachten Schaden zu entschädigen. Ähnlich lässt sich der zweite Fall erklären, indem wir auf die von *A* und *B* geteilte Erwartung Bezug nehmen, dass sich die Umstände nicht grundlegend ändern. Die Dinge lägen anders, hätte *A* ausdrücklich versprochen, unter allen Umständen und ohne Rücksicht auf seine Gesundheit dem Versprechen nachzukommen. Auch beim dritten Fall kommt es auf die genauen Umstände an, etwa darauf, ob das Versprechen im Gegenzug zu einer Leistung gegeben worden ist; unter den gegebenen Umständen können wir jedoch davon ausgehen, dass der Grund in der Armut des Versprechensnehmers liegt.

Ob es Ross letztlich gelingt, mit dieser Erklärung alle möglichen Gegenbeispiele auszuräumen, muss hier offengelassen werden. Aber es sollte deutlich geworden sein, dass die von Pickard-Cambridge vorgebrachten Fälle nicht zwingend auf eine Widerlegung von Ross' Versprechenstheorie hinauslaufen.⁵⁰

Es gibt jedoch eine weitere Kategorie von Beispielen, die dem idealen Utilitarismus scheinbar in die Hände spielt. In Fällen, in denen wir uns zwischen der Erfüllung eines trivialen Versprechens oder einer Handlung, die ein wesentlich gewichtigeres Gut hervorbringt oder bewahrt, zu entscheiden haben (wenn ich etwa vor der Wahl stehe, entweder zu einer trivialen Verabredung pünktlich zu erscheinen oder jemand anderem das Leben zu retten), nehmen wir offenbar eine Güterabwägung vor, aufgrund derer wir uns dann häufig gegen das Versprechen entscheiden (siehe *RG*, 17–18). Dem Utilitaristen zufolge sind solche Extremfälle strukturell nicht verschieden von allen anderen Situationen, in

⁵⁰ Zu weiteren Kategorien kontext-sensitiver Fälle von Versprechenspflichten, denen die von Ross vertretene Ansicht möglicherweise nicht gerecht werden kann, sowie einer alternativen Erklärung, siehe Riedener/Schwind (in Vorbereitung).

denen wir uns fragen, ob wir ein Versprechen halten sollen: Hier wie dort geben die Konsequenzen unserer Handlungen den Ausschlag dafür, was wir tun sollen.⁵¹

3. Eine Ethik der *Prima-facie*-Pflichten

Dieser Deutung stellt Ross eine alternative Lösung des Problems entgegen: Neben der Pflicht, Versprechen zu erfüllen, ist im vorliegenden Fall eine weitere *Pflicht* einschlägig, nämlich die Minderung des Leidens anderer Menschen (siehe *RG*, 18). Wenn ich mich im Konfliktfall für die letztere Pflicht entscheide, so nicht, weil ich glaube, mich stets am größtmöglichen Gut orientieren zu sollen, sondern weil ich glaube, dass es sich dabei um die gewichtigere von zwei Pflichten handelt. Ross leugnet also nicht, dass in dem Konflikt zwischen trivialen Versprechen und gewichtigen Gütern letztere eine Rolle bei der Bestimmung unserer Pflicht spielen. Dies geschieht aber nicht über einen Vergleich der verschiedenen Konsequenzen, die sich aus den beiden Handlungsoptionen ergeben, wie es der Utilitarist annimmt. Das Gewicht der verschiedenen Pflichten hängt nicht ausschließlich von den Konsequenzen ab (siehe *FE*, 186): Dies würde nämlich die moralisch relevanten Beziehungen zu anderen Menschen auf die Frage reduzieren, inwiefern diese »Begünstigte meines Handelns«

⁵¹ In Extremfällen der beschriebenen Art läuft die in den *Foundations of Ethics* eingeschlagene Strategie (s. o.), die aufgrund äußerer Umstände geänderten Versprechenspflichten im Verweis auf die impliziten Annahmen des Versprechens zu erklären, ins Leere; denn unabhängig davon, ob etwa zwischen Versprechensgeber und -nehmer Einigkeit darüber besteht, dass triviale Versprechen nicht erfüllt werden müssen, wenn wesentlich gewichtigere Güter auf dem Spiel stehen (es ist vorstellbar, dass beide dies sogar explizit ausschließen), sollten wir ein triviales Versprechen jedenfalls brechen, wenn wir stattdessen etwa ein Kind vor dem Ertrinken retten können. Worauf es hier ankommt, ist also nicht, was beim Versprechen implizit angenommen wird, sondern die Tatsache, dass es einen Konflikt zwischen einem trivialen Versprechen und dem Leben eines Kindes gibt.

(*RG*, 19) sind. Eine solche Sichtweise vernachlässigt jedoch die vielen weiteren ethisch relevanten Weisen, in denen wir zu unseren Mitmenschen in Beziehung stehen können, etwa als Versprechensgeber und -nehmer, Partner, Eltern, Kinder usw. Alle diese Beziehungen können Anlass zu Pflichten geben, die im Rahmen des idealen Utilitarismus nicht adäquat erfasst werden.

Für solche Pflichten ist charakteristisch, dass sie mit anderen Pflichten in Konflikt geraten können; Ross nennt sie daher *Prima-facie*-Pflichten und unterscheidet sie von der *Pflicht schlechthin* (*duty proper*) (siehe *RG*, 19–20). Letztere bezeichnet diejenige Pflicht, die der Handelnde nach Abwägung aller ethisch relevanten Merkmale der Handlung als die stärkste betrachtet. Eine *Prima-facie*-Pflicht hingegen beruht auf nur einer von möglicherweise mehreren moralisch relevanten Eigenschaften einer Handlung, die sie jeweils zur Pflicht schlechthin machen würde, wenn es keine weiteren ethisch relevanten Umstände gäbe, die für andere Handlungen sprechen.⁵² Das Verhältnis zwischen den *Prima-facie*-Pflichten und der Pflicht schlechthin vergleicht Ross mit dem Wirken von physikalischen Kräften: Wie verschiedene Kräfte auf ein Objekt einwirken und die Richtung beeinflussen, in die sich dieses letztlich bewegt, so ist auch die Pflicht schlechthin das Ergebnis verschiedener *Prima-facie*-Pflichten, die in unterschiedliche Richtungen weisen. Die Analogie hat aber auch ihre Grenzen. Im Gegensatz zum Verhältnis der verschiedenen *Prima-facie*-Pflichten zueinander addieren sich die verschiedenen physikalischen Kräfte nach strikten Gesetzmäßigkeiten. Auch wirken Kräfte wie die Gravitation kausal, während die *Prima-facie*-Pflichten das Reich der Ursachen transzendieren (siehe *RG*, 28–29).

Ross führt zunächst sieben Arten von *Prima-facie*-Pflichten an: (1) die Pflicht, Versprechen zu halten, (2) Wiedergutmachungspflichten, (3) Dankbarkeitspflichten, (4) Pflichten der Ge-

⁵² Wie Stratton-Lake in 2000, 78–91, zeigt, lassen sich in *RG* und *FE* neben dieser noch zwei weitere Definitionen von *Prima-facie*-Pflichten finden.

rechtigkeit (d. h. eine Verteilung von Lust und Glück gemäß dem Verdienst), (5) Wohltätigkeitspflichten, (6) Pflichten der Selbstvervollkommnung und (7) die Pflicht, anderen keinen Schaden zuzufügen (vgl. *RG*, 21).

Die verschiedenen *Prima-facie*-Pflichten stellen basale Pflichten dar, die gemeinsam auftreten können. Dann ergeben sich aus ihnen komplexere Pflichten, wie etwa bei der Pflicht, die Gesetze des eigenen Landes zu befolgen, die aus der Dankbarkeitspflicht und einem impliziten Versprechen, sich den Gesetzen zu unterwerfen, zusammengesetzt ist (siehe *RG*, 27–28). Wenn etwas unsere Pflicht schlechthin ist, so gibt die Nichterfüllung derjenigen *Prima-facie*-Pflichten, welche in der Abwägung unterlegen sind und denen wir daher nicht nachkommen zu sollen glauben, dennoch Anlass zum Bedauern. Darüber hinaus ergeben sich Gründe, etwa im Falle eines gebrochenen Versprechens, für ihre Nichterfüllung Wiedergutmachung zu leisten (siehe *RG*, 28).⁵³

Entsprechend der handlungstheoretischen Festlegung von Ross, dass die Motive in Bezug auf die Richtigkeit einer Handlung keine Rolle spielen, müssen die *Prima-facie*-Pflichten so interpretiert werden, dass damit kein *Handeln* zur Pflicht gemacht wird, sondern nur *Handlungen*. Obwohl Dankbarkeit oder Treue gegenüber Versprechen in der Alltagssprache mitunter eine bestimmte innere Haltung implizieren, ist damit bei Ross nur die äußere Handlung gemeint, für erwiesene Dienste eine Gegenleistung zu erbringen bzw. ein Versprechen einzuhalten, und zwar unabhängig von den Motiven, aus denen dies geschieht.

⁵³ Andererseits scheinen keine Wiedergutmachungspflichten zu entstehen, wenn ich einer *Prima-facie*-Pflicht, der gemäß wir möglichst viel intrinsisch Gutes hervorbringen sollen, nicht nachkomme, weil sie einer anderen *Prima-facie*-Pflicht unterliegt. Wenn ich mich etwa entscheiden muss, entweder die Person *A* oder die Personen *B* und *C* zu retten, und ich die letztere Option wähle, so habe ich zwar Grund, zu bedauern, dass ich nicht auch Person *A* habe retten können, aber keine Wiedergutmachungspflicht ihr gegenüber.

Ross erhebt mit seinem Katalog der *Prima-facie*-Pflichten ausdrücklich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Zwar entsprechen, wie er betont, die von ihm aufgeführten Pflichten der Alltagsmoral und sind kaum zu leugnen, es ist aber nicht auszuschließen, dass es weitere Pflichten oder eine passendere Klassifikation gibt. Aus heutiger Sicht lässt Ross' Liste beispielsweise Pflichten, die Freiheit und Autonomie anderer zu fördern bzw. nicht einzuschränken, vermissen; spätere Deontologen wie Audi oder Beauchamp und Childress haben diesbezügliche Pflichten in ihre Pflichtenkataloge aufgenommen (siehe Audi 2004, 177–179; Beauchamp/Childress, Kapitel 4).

Ein geläufiger Vorwurf gegen die Ethik von Ross lautet, dass sie keinen Entscheidungsmechanismus liefert, um die verschiedenen *Prima-facie*-Pflichten gegeneinander abzuwägen (siehe etwa Rawls 1971, 35–36). Zwar hält Ross fest, dass etwa die *Prima-facie*-Pflicht, anderen keinen Schaden zuzufügen, im Regelfall gewichtiger ist als die Wohltätigkeitspflicht, aber er glaubt, kein Regelsystem angeben zu können, mit dessen Hilfe sich der Abwägungsprozess kodifizieren ließe. Was dies betrifft, lässt sich zweierlei anführen. Zum einen gibt auch der ideale Utilitarist kein Werkzeug an die Hand, um verschiedenartige Güter miteinander zu vergleichen, so dass ein Einwand dieses Typs nicht nur den Intuitionisten trifft. Fundamentalere aber ist Ross' Erwiderung, dass es keinen apriorischen Grund für die Erwartung gibt, dass in verschiedenen Kontexten die Abwägung zwischen denselben *Prima-facie*-Pflichten gleich ausfällt (siehe *RG*, 23–24).

Um die *Prima-facie*-Pflichten in eine gewisse Ordnung zu bringen, erwägt Ross, ob es eine höherstufige *Prima-facie*-Pflicht gibt, möglichst viele intrinsische Güter hervorzubringen; da, wie Ross im fünften Kapitel argumentiert, Tugend, Wissen und unter bestimmten Umständen auch Lust intrinsische Güter sind, würde eine solche *Prima-facie*-Pflicht die Wohltätigkeitspflicht sowie die Pflicht zur Selbstvervollkommnung unter sich subsumieren (siehe *RG*, 24). Damit wäre es zumindest gelungen, den Pflichtenkatalog von ursprünglich sieben Pflichten auf sechs

bzw. fünf zu kürzen.⁵⁴ Eine Folge einer solchen übergeordneten Pflicht wäre jedoch, dass wir auch unsere eigene Lust maximieren sollen, denn die *Prima-facie*-Pflicht zur Maximierung intrinsischer Güter unterscheidet anders als die Wohltätigkeitspflicht nicht zwischen der eigenen Lust und dem Wohlbefinden anderer. Mit der Annahme einer solchen *Prima-facie*-Pflicht hadert Ross allerdings: In *The Right and the Good* vertritt er die Ansicht, es gäbe diesbezüglich keine klare Intuition. Darüber hinaus sprechen eine Reihe von Überlegungen gegen eine Ausweitung der Pflicht, Lust zu befördern, auch auf die eigene Person (siehe *RG*, 24–26). So sind wir anders als beim Wohlbefinden anderer Menschen im Falle der eigenen Lust immer schon motiviert, diese zu befördern, so dass hier in der Regel keine Pflicht erforderlich scheint. Darüber hinaus haben Pflichten normalerweise die Funktion, das Streben nach Eigennutz zugunsten anderer Erwägungen in die Schranken zu weisen, was im Falle einer *Prima-facie*-Pflicht, die eigene Lust zu mehren, gerade nicht der Fall ist.⁵⁵ Dieser Überlegung zum Trotz bleibt es jedoch der Fall, dass unter der Annahme, Lust sei etwas Gutes, wir eine *Prima-facie*-Pflicht haben, auch die eigene Lust zu maximieren. Diese Schlussfolgerung ließe sich nur vermeiden, wenn wir (i) entweder die Überzeugung aufgeben, dass Lust ein intrinsisches Gut ist, oder wenn wir (ii) bezweifeln, dass es eine *Prima-facie*-Pflicht gibt, so viel Gutes wie möglich hervorzubringen, oder wenn wir (iii) annehmen, dass es zwar im Allgemeinen eine solche Pflicht gibt, diese

⁵⁴ Auch wenn Ross an genannter Stelle die Gerechtigkeit nicht aufführt, behauptet er später (siehe *RG*, 138, u. siehe unten, Abschnitt III.2.1) dass ein Zustand, in dem das Glück dem Verdienst entspricht, ein intrinsisches Gut darstellt; demnach ließen sich auch Gerechtigkeitspflichten unter eine *Prima-facie*-Pflicht subsumieren, möglichst viele intrinsische Güter hervorzubringen. Auch könnte man fragen, ob die *Prima-facie*-Pflicht, Schaden zu vermeiden, nicht auch auf intrinsische Güter zurückgeführt werden kann.

⁵⁵ Es ließe sich hinzufügen, dass wir bei Verstößen gegen eine Pflicht Reparationspflichten haben, dass bei der Pflicht, unsere eigene Lust zu mehren, eine solche Pflicht aber nicht eintreten kann.

aber keine Anwendung auf die eigene Lust findet. Ross lehnt alle drei Möglichkeiten ab (siehe *RG*, 25–26).

In den *Foundations of Ethics* wendet er sich demselben Problem erneut zu, gelangt aber zu einer anderen Antwort. An mehreren Stellen bestreitet er vehement, dass eine Pflicht, die eigene Lust zu fördern, mit der Alltagsmoral vereinbar sei (siehe *FE*, 72; 271). Ross geht sogar so weit zu behaupten, dies zähle zu den unbestreitbarsten aller moralischen Intuitionen und sei so eindeutig, dass die Aussage keiner weiteren Begründung bedarf (siehe *FE*, 272–273). Ohne ausdrücklich auf seine frühere Diskussion in *The Right and the Good* Bezug zu nehmen, kritisiert er die dortige Annahme, man könne von der Frage, ob Lust von anderen oder einem selbst empfunden werde, abstrahieren (siehe *FE*, 282 u. vgl. *RG*, 25). Während es uns befriedigt, unschuldige Lustempfindungen bei anderen wahrzunehmen, sind solche Gefühle in Anbetracht unserer eigenen Lust fehl am Platze. Auch ist es moralisch falsch (aber sicherlich möglich), sich über die Schmerzen anderer zu freuen, während es unmöglich (oder »merely silly«) ist, eine solche Einstellung gegenüber unseren eigenen Schmerzen einzunehmen. Aufgrund dieser Asymmetrie zweifelt Ross daran, ob Lust überhaupt ein intrinsisches Gut im strengen Sinne ist. Die deontologische Differenz zwischen der Lust des Handelnden selbst und der Lust anderer ist darauf zurückzuführen, dass die eigene Lust in einem anderen, weiteren Sinne gut ist als die Lust anderer.⁵⁶ Die Mehrung der eigenen Lust liegt für sich genommen nicht im Bereich des Richtigen oder des Falschen, sondern ist »moralisch völlig farblos« (*FE*, 277).

⁵⁶ Siehe unten, Abschnitt IV.1.2.

4. Die Erkenntnis von *Prima-facie*-Pflichten

Durch welchen Prozess aber gelangen wir zur Erkenntnis der *Prima-facie*-Pflichten? Zur Beantwortung dieser Frage greift Ross auf eine Analogie zur Mathematik zurück (siehe *RG*, 32–34). Genauso, wie wir beispielsweise lernen, dass zwei und zwei stets vier ergibt – indem wir uns eine Reihe von Beispielen vor Augen führen und daraus ableiten, dass es sich um eine allgemeine Wahrheit handelt –, erlangen wir die Erkenntnis, dass es *prima facie* richtig ist, ein Versprechen zu erfüllen, indem wir zuerst in konkreten, in moralischer Hinsicht ähnlichen Handlungssituationen die entsprechende Pflicht erfassen, und daraufhin – sofern wir reif genug sind, in allgemeinen Begriffen zu denken – erkennen, dass es allgemein im Wesen eines Versprechens liegt, eine *Prima-facie*-Pflicht zu konstituieren. Es handelt sich hierbei nicht um eine numerische Induktion, wie sie in den Naturwissenschaften vorkommt und bei der unsere Gewissheit mit jedem zusätzlichen beobachteten Fall weiter steigt. Ross redet daher von »intuitiver Induktion«.⁵⁷

Privilegierter Ausgangspunkt der normativen Ethik sind die »Meinungen und Überzeugungen« des allgemeinen moralischen Bewusstseins (vgl. *FE*, 1). Dies betrifft nicht nur die Pflichten-, sondern auch die Güterlehre: Die »einzige verlässliche Methode im Hinblick auf die Entdeckung von Gütern« besteht nach Ross im »unmittelbaren Nachdenken darüber, was wir wirklich denken«.⁵⁸ Das beinhaltet eine kritische Prüfung der entsprechenden Überzeugungen sowohl für sich genommen als auch im Vergleich miteinander. Manche stehen im Widerspruch zu besser begründeten Überzeugungen oder erweisen sich als

⁵⁷ Vgl. *FE*, 170; 320; siehe auch *RG*, 33. Ross beschreibt die intuitive Induktion im Zusammenhang mit dem Problem moralischer Erkenntnis auch in seiner Einführung zu Aristoteles; siehe 1923, 223.

⁵⁸ *RG*, 23; hier im Rahmen eines *tu-quoque*-Arguments gegen den güterethischen Einwand, Ross' Liste von *prima-facie*-Pflichten sei nicht systematisch genug.

»in sich selbst schlecht begründet« und entpuppen sich somit als Täuschungen. Die Wahrheit ethischer Pflichten und Werte ist nicht immer offensichtlich; ihre Erkenntnis setzt auch bei den Angehörigen von moralisch aufgeklärten Gesellschaften Aufmerksamkeit und geistige Reife voraus (vgl. *RG*, 29). Die Hochschätzung des moralischen Bewusstseins bezieht sich bei Ross dementsprechend auf die »moralischen Überzeugungen der bedachteten und am besten erzogenen Menschen«, auf die »Urteile des moralischen Bewusstseins der besten Menschen« (*RG*, 41). Diese sind die Grundgegebenheiten (*data*) der Ethik; ihre Rolle in der Ethik entspricht jener der Sinneswahrnehmungen in den Naturwissenschaften (vgl. ebd.). Ross behauptet, dass seine hier skizzierte, »altehrwürdige« Methode im Kern auch von Sokrates, Platon und Kant praktiziert wurde (*FE*, 1–2), doch orientiert er sich mit ihr vornehmlich an Aristoteles, der die Suche nach ethischer Einsicht bei den *endoxa* beginnen lässt. Tatsächlich liest sich Ross' sieben Jahre vor *RG* entstandene Darstellung der aristotelischen Methode in der Ethik wie ein Abriss seiner eigenen Vorgehensweise.⁵⁹ Die Überzeugung, dass sich im gegenwärtigen moralischen Bewusstsein das Nachdenken vieler Generationen über Werte und Normen kristallisiert – weshalb der Moralphilosoph es »mit dem größten Respekt« (*RG*, 41) zu behandeln habe –, bedingt einerseits einen gewissen Konservatismus. Andererseits sei es gerade dieses Nachdenken gewesen, welches das moralische Bewusstsein habe wachsen lassen:

»Moralischer Fortschritt war (...) möglich, weil es zu allen Zeiten Menschen gegeben hat, die (...) eine Moralität praktizierten oder doch wenigstens predigten, die in mancher Hinsicht höher war als die ihrer Rasse und ihres Zeitalters« (*RG*, 12; vgl. auch *FE*, 21).

Die grundlegenden moralischen und axiologischen Prinzipien sind nach Ross selbstevident. Das bedeutet, dass ein Mensch, der

⁵⁹ Ross 1923, 185.

sich den entsprechenden Propositionen mit genügender Aufmerksamkeit zuwendet, unmittelbar »sieht«, dass das Prädikat (>gehalten werden sollen<; >intrinsisch gut<), obwohl nicht im Begriff des Subjekts (>Versprechen<; >Tugend<) enthalten, notwendig auf alles zutrifft, was unter diesen Begriff fällt (*FE*, 320). Dies ist das Kennzeichen der Wahrheit synthetischer Urteile *a priori*, und insofern gleicht die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien der Ethik denen der Axiome in der Mathematik, die ebenfalls synthetische Urteile *a priori* sind (vgl. ebd.; 144; *RG*, 29–30). Das zugrundeliegende Erkenntnisvermögen ist in beiden Fällen die Vernunft. Eine selbstevidente Proposition erkennt man als wahr, sobald man sie versteht. Ross spricht auch davon, dass man ihre Wahrheit »erfasst« (*to apprehend*) und dass ein solches Erfassen ohne Weiteres Wissen konstituiert (vgl. *RG*, 29). Dieses Wissen ist unmittelbar gerechtfertigt und nicht von anderem Wissen abgeleitet: »Die wichtigsten moralischen Überzeugungen des einfachen Mannes scheinen mir nicht Meinungen zu sein, welche die Philosophie zu beweisen oder zu widerlegen hätte, sondern Wissen, von Anfang an.« (*RG*, 21, Anm. 1). Das Wissen um die Wahrheit selbstevidenter normativer oder evaluativer Prinzipien aufgrund »gewisser kristallklarer Intuitionen« (*FE*, 144) ist – im Sinne eines epistemologischen Fundamentalismus – die Grundlage für alles weitere Wissen über das Richtige und das Gute. Es ist für den Erkennenden nach Ross immer mit Gewissheit verbunden.

Ross ist aufgrund einer Aussage in *RG* (vgl. 30–31) oft so verstanden worden, als habe er nicht nur behauptet, dass selbstevidente moralische Propositionen keines Beweises bedürfen, sondern auch, dass sie keines Beweises fähig seien.⁶⁰ Dies dürfte aber eine Fehldeutung sein; denn Ross bezieht sich dort keineswegs auf selbstevidente moralische Propositionen im Allgemeinen, sondern nur auf die grundlegenden *Prima-facie*-Pflichten; diese hält er in der Tat für unabgeleitet, unableitbar und gänzlich un-

⁶⁰ Vgl. Audi 2005, 31; Hurka 2014, 119.

beweisbar. Das lässt indes die Möglichkeit moralischer Propositionen offen, die zugleich selbstevident sind und erschlossen (oder indirekt bewiesen) werden können.⁶¹

Ein wichtiger Einwand, den Ross bereits vorwegnimmt, der aber dennoch häufig gegen seine Theorie angeführt worden ist, betrifft die Uneinigkeit bezüglich Intuitionen sowie deren Instabilität. Moralische Überzeugungen sind, wie ein Blick in die Vergangenheit zeigt, einem steten Wandel unterworfen; selbst zu ein- und derselben Zeit herrscht – sei es aufgrund von kultureller Varianz oder aufgrund verschiedener Überzeugungen der Individuen – selten Einigkeit bezüglich moralischer Fragen. Eine Möglichkeit, auf diesen Befund zu reagieren, bestünde darin, in Zweifel zu ziehen, ob es überhaupt objektive Wahrheit im Bereich des Ethischen gibt (siehe *FE*, 17–21).

An verschiedenen Stellen kann man bei Ross Argumente finden, die sich als Antwort auf diesen Einwand verstehen lassen. Einige davon haben zum Ziel, dem Bild weitverbreiteter moralischer Meinungsverschiedenheiten entgegenzutreten, während andere hinterfragen, ob die verbleibenden Unstimmigkeiten wirklich zu skeptischen Schlussfolgerungen berechtigen. Die Intuitionen, die Ross im Auge hat, müssen *erstens* wie gesehen in mehrfacher Hinsicht qualifiziert sein, um als Kandidatinnen für selbstevidente Überzeugungen in Frage zu kommen: Sie sind das Ergebnis eines langen und sorgfältigen Nachdenkens von Menschen, die sich durch vielfältige moralische Erfahrung auszeichnen und resultieren aus kollektiven und generationenübergreifenden Reflexionsprozessen (siehe *RG*, 40–41). Das reduziert das Nebeneinander verschiedener Überzeugungen um diejenigen Intuitionen, welche nicht dieser Bedingung genügen. *Zweitens* führt Ross eine Unterscheidung von Intuitionen

⁶¹ Siehe auch Wolf 2002, 282; Stratton-Lake 2002, 176–177. In einem drei Jahre vor *RG* erschienenen Aufsatz bemerkt Ross (1927, 121) ausdrücklich, dass die Erschließbarkeit einer Wahrheit ihre intuitive Erkennbarkeit und also Selbstevidenz nicht ausschließt.

verschiedener Abstraktionsstufen ein, mit deren Hilfe sich die relevante Menge konfligierender Intuitionen weiter reduzieren lässt. Auf der einen Seite steht die Erkenntnis, dass bestimmte Handlungstypen *prima facie* gefordert sind (dass es z. B. eine *Prima-facie*-Pflicht gibt, Versprechen zu halten), auf der anderen die Überzeugung, was in einer konkreten Situation zu tun ist. Während Ross in *RG* davon ausgeht, dass unsere Überzeugungen bezüglich *Prima-facie*-Pflichten ebenso selbstevident sein können wie mathematische Axiome, weist er Überzeugungen darüber, was in einer konkreten Situation zu tun ist, einen schwächeren epistemischen Status zu. Eine diesbezügliche Erkenntnis ist nicht selbstevident, wie bei Konflikten zwischen mehreren *Prima-facie*-Pflichten deutlich wird, die nie mit abschließender Sicherheit geklärt werden können; wie im Bereich der Ästhetik ist der Prozess der Abwägung verschiedener *Prima-facie*-Pflichten nicht kodifizierbar (siehe *RG*, 30–32, und *FE*, 320–321). Aus diesen Gründen variieren unsere Intuitionen bezüglich der Frage, was wir in einer konkreten Situationen tun sollen, stärker als unsere Überzeugungen hinsichtlich der Existenz verschiedener *Prima-facie*-Pflichten. Der Bereich moralischer Überzeugungen, für den Ross sich interessiert, ist von Meinungsverschiedenheiten also weniger betroffen als andere Arten moralischer Überzeugungen. Und *drittens* erklärt Ross verbleibende Unterschiede in den moralischen Überzeugungen, indem er sie auf unterschiedliche äußere Umstände zurückführt (so ist Privatrache verurteilenswert, wenn sie das Gewaltmonopol des Staates untergräbt, mitunter aber die einzige Art, im vorstaatlichen Zustand auf Unrecht zu reagieren) oder nicht-moralische Meinungsverschiedenheiten für sie verantwortlich macht (Befürworter und Gegner der Fuchsjagd z. B. sind uneins, wie viel Leid damit den Tieren zugefügt wird und wie viel Spaß sie den Jägern bereitet; siehe *FE*, 18). Allerdings lassen sich nicht alle moralischen Meinungsverschiedenheiten – wie etwa die unterschiedlichen Ansichten bezüglich der relativen Gewichtung einzelner Güter – auf diese Weise erklären. Das rechtfertigt nach

Ross aber noch keinen Zweifel an der Existenz objektiver moralischer Gutheit als solcher, sondern setzt allenfalls das Vertrauen in unsere eigenen Überzeugungen herab. Schließlich unterliegen auch in den Naturwissenschaften die Theorien einem Wandel, und wenn durch gründliches Nachdenken eine moralische Überzeugung zugunsten einer anderen zurückgewiesen wird, so liegt auch hier ein an der Wahrheit orientierter Fortschritt vor (siehe *FE*, 20). Ross zeichnet dabei nicht das simple Bild eines linearen Fortschritts; vielmehr betont er, dass es durchaus auch Epochen moralischen Rückschritts geben kann.

5. Pflichterfüllung und Handlungstheorie

Ross beschließt seine Diskussion des Richtigen mit einer Reihe von handlungstheoretischen Überlegungen, die an die eingangs dieses Abschnitts präsentierte Diskussion anknüpfen. Ging es dort um die Behauptung, dass moralische Pflichten nur das Hervorbringen bestimmter Veränderungen (und nicht das Handeln aus einem bestimmten Motiv heraus) zum Gegenstand haben können, behandelt er nun die Frage, wie diese Veränderungen näher zu beschreiben sind und wie sich dies zu seinem deontologischen Ansatz verhält.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass wir unmittelbar nur Veränderungen in unserem Körper und unserem Geist herbeiführen können, während die meisten *Prima-facie*-Pflichten die Herbeiführung eines bestimmten Sachverhaltes erfordern, der über diese Veränderungen hinausgeht. Diesen Sachverhalt können wir in der Regel nicht nur auf eine einzige Weise herbeiführen, sondern vermittelt verschiedener von uns unmittelbar herbeigeführter Veränderungen in unserem Körper oder Geist. So können wir das Versprechen, ein Buch zurückzugeben, dadurch erfüllen, dass wir es dem Besitzer übergeben, aber auch dadurch, dass wir es verpacken und zur Post bringen. Man könnte daher meinen, so Ross, meine Pflicht bestünde nicht im Ausfüh-

ren einer bestimmten Handlung als solcher, sondern im Ausführen irgendeiner beliebigen Handlung, welche die Rückgabe des Buches bewirkt: Die Pflicht scheint sich auf die tatsächlichen Folgen zu beziehen, nicht auf die Handlung als solche, und der Utilitarismus wäre im Recht.

Die utilitaristische Position, dass sich die Pflicht auf die tatsächlichen Folgen bezieht, verdient den Vorzug vor der Auffassung (a), dass das Wesen einer individuellen richtigen Handlung in der bloßen *Absicht* besteht, einen bestimmten Sachverhalt herbeizuführen, wie auch vor der Auffassung (b), dass es in ihrer Eigenschaft besteht, einen bestimmten Sachverhalt *wahrscheinlich* zu machen. Im ersten Fall wäre es unsere Pflicht, aus einem bestimmten Motiv heraus zu handeln – eine These, die Ross bereits zurückgewiesen hat (siehe oben, Abschnitt IV.1); im zweiten Fall würden wir unsere Pflicht, das Buch zurückzugeben, auch dann erfüllen, wenn wir geeignete Schritte einleiten (es beispielsweise zur Post bringen und versenden), das Buch den Besitzer aber aufgrund unglücklicher Umstände gar nicht erreicht – eine Vorstellung, die unserem alltäglichen moralischen Denken widerstrebt (vgl. *RG*, 43), für das ein erfolgloser Rückgaberversuch nicht als Erfüllung des Rückgabepflichtens und der daraus entstehenden Pflicht zu gelten vermag. Utilitaristen werden diesen beiden Einsichten – dass die Pflichterfüllung weder darin besteht, mit einer bestimmten Absicht zu handeln, noch darin, das Versprochene wahrscheinlich zu machen, sondern darin, es tatsächlich hervorzubringen – gerecht, indem sie annehmen, dass sich moralische Pflichten auf das Hervorbringen eines bestimmten Resultats beziehen, wobei es auf die Motive des Handelnden nicht ankommt. Utilitaristen zufolge ist es dabei nie die *Handlung selbst*, die richtig ist, sondern die von ihr hervorgerufenen und getrennt zu betrachtenden *Handlungsfolgen*: Für die Bewertung der Handlung ausschlaggebend ist nicht, was ich tue, sondern welche Folgen mein Tun tatsächlich herbeiführt (siehe *RG*, 43).

Ross hält den Utilitaristen jedoch entgegen, wir seien der Überzeugung, dass es unsere Pflicht ist, *etwas zu tun*; wir glau-

ben nicht, dass sich die Pflicht auf – von unserer Handlung gesondert zu betrachtende – Konsequenzen bezieht (siehe *RG*, 44). Dies widerspricht nur auf den ersten Blick der Feststellung, dass Handlungspflichten auf das Herbeiführen von Sachverhalten bezogen sind, wie das Beispiel des Versprechens zeigt. Ross zufolge sind unmittelbare Handlungen und deren mittelbare Folgen nicht getrennt voneinander zu betrachten. Vielmehr sind Letztere mit Ersteren wesentlich verbunden. Und insofern ist es durchaus die Handlung als solche, »in its own nature« (*RG*, 44), die verpflichtend ist, und nicht bloß das Bewirken bestimmter Folgen. Wenn ich geeignete Bewegungen meines Körpers herbeiführe – etwa das Buch verpacke und damit zum Postamt laufe –, dann führe ich damit auch alles Weitere herbei, was schließlich zur Rückgabe des Buches führt. Es wäre vielleicht übertrieben zu sagen, dass ich dadurch die Rückgabe des Buches regelrecht *hervorgebracht* habe, weil noch weitere Handelnde wie die Postangestellten mit im Spiel sind und bis zum Erhalt des Buches durch den Besitzer möglicherweise noch viel Zeit vergeht. Aber es lässt sich sehr wohl sagen, dass ich die Rückgabe des Buches *sichergestellt* habe, wenn auch natürlich nur für den Fall, dass meine Bemühungen im Endeffekt tatsächlich erfolgreich sind. Dann lässt sich dieselbe Handlung, die wir als »Verpacken und Verschicken des Buches« beschreiben, ebenso gut als »die Rückgabe des Buches Sicherstellen« beschreiben. Und unter dieser zweiten Beschreibung ist die Handlung die Erfüllung meiner durch das Versprechen konstituierten *Prima-facie*-Pflicht. Weil jene weiteren Wirkungen zu ihrem eigenen Wesen gehören, ist die Handlung als solche richtig und nicht aufgrund ihrer Folgen. Wie Ross schreibt:

»Eine Handlung ist nicht richtig, weil sie gute Resultate herbeiführt, die mit ihr selbst nicht identisch sind; sie ist richtig, weil sie selbst das Herbeiführen eines bestimmten Sachverhalts ist. Ein solches Herbeiführen ist an und für sich richtig, unabhängig von irgendwelchen Folgen.« (*RG* 46f.)

Was mittelbare Handlungsfolgen von unmittelbaren unterscheidet, ist deren Abhängigkeit von äußeren Faktoren, welche der Kontrolle des Handelnden entzogen sind. Das ist für Ross aber kein Hindernis, auch jene als Bestandteil der Handlung zu betrachten; denn ohne die Veränderungen, welche der Handelnde unmittelbar verantwortet – etwa das Verschicken des Buches – würden auch die weiteren Konsequenzen, die in der Rückgabe des Buches kulminieren, nicht eintreten. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Pflicht nicht als erfüllt gilt, wenn der Handelnde zwar alles in seiner Macht Stehende getan hat, die Handlung aufgrund äußerer Umstände aber nicht in der Erfüllung der Pflicht resultiert. Die Pflichterfüllung ist zudem unberührt davon, ob die Handlung gründlich oder sorglos ausgeführt worden ist: Auch eine völlig achtlos ausgeführte Rückgabe zählt als Pflichterfüllung, solange das Buch seinen Besitzer unbeschadet erreicht. Darin unterscheidet sich die moralische Pflicht von der Gutheit, bei welcher die Motive des Handelnden Maßstab der Bewertung sind (siehe *RG*, 45–46).

Ein Problem, das sich aus Ross' Handlungstheorie ergibt, betrifft die Frage, wie weit die Konsequenzen gehen, welche im Hinblick auf die Erfüllung meiner moralischen Pflichten in die Handlungsbeschreibungen aufgenommen werden können. Auch wenn Ross betont, dass eine Handlung prinzipiell auf unendlich viele Arten beschrieben werden kann, indem wir die Folgen, welche sich aus meinem unmittelbaren Tun ergeben, enger oder weiter fassen, scheint es nämlich im Alltag im Hinblick auf die Pflichterfüllung einen Unterschied zu machen, in welchem Verhältnis die weiteren Handlungsfolgen zu meinem unmittelbaren Tun stehen. Betrachten wir eine Variation von Ross' Beispiel des geliehenen Buches: Angenommen, der Empfänger vererbt das Buch seiner Enkelin, welche durch die Lektüre dazu motiviert wird, ihr Vermögen den Armen zu spenden. Es ist zwar theoretisch möglich, eine Handlungsbeschreibung zu konstruieren, welche die Wohltätigkeit auf mein Versenden des Buches zurückführt (ohne das, so lässt sich stipulieren, die Enkelin nicht zu ihrem Handeln

angeregt worden wäre); aber es scheint abwegig, zu behaupten, ich hätte durch die Rückgabe des Buches meine Pflicht zur Wohltätigkeit erfüllt. Warum ist es plausibel, mir die Rückgabe des Buches, die nur mittelbar eine Folge davon ist, dass ich das Buch auf das Postamt gebracht habe, als Erfüllung meiner Pflicht anzurechnen, nicht aber die Wohltätigkeit der Enkelin? Ein mögliches Kriterium, welches es erlaubt, Handlungsbeschreibungen, unter denen ich durch Ausführung dieser Handlung eine Pflicht erfülle oder verletze, von anderen Beschreibungen zu unterscheiden, die kein solches Urteil zulassen, scheint in den Motiven des Handelnden liegen: Es war meine Absicht, das Buch zurückzugeben, nicht aber, die Enkelin des Besitzers zur Wohltätigkeit anzuregen.⁶² Eine solche Position sähe sich freilich mit Ross' Einwänden gegen die Annahme konfrontiert, es sei unsere Pflicht, aus bestimmten Motiven zu handeln. Aber auch Ross' Theorie bleibt eine Antwort auf das eben geschilderte Problem schuldig.

III. *Das Gute*

1. Die Bedeutung von >gut<

1.1 *Intrinsische Gutheit als der in moralischer Hinsicht grundlegende Sinn von >gut<*

Im dritten Kapitel von *RG* untersucht Ross verschiedene Bedeutungen von >gut< und kommt zu dem Ergebnis, dass vor allem der prädikative Gebrauch des Wortes (>A ist gut<) die Axiologie berührt, während sein attributiver Gebrauch (>a ist ein gu-

⁶² Ließe sich nicht erwidern, ich habe unabhängig von meinen Motiven nach Ross meine Pflicht nicht erfüllt, wenn der Postbote es versäumt, das Buch dem Empfänger zu übergeben? Das wäre jedoch damit kompatibel, dass die Motivation nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür ist, meine Pflicht zu erfüllen; dies ist erst geschehen, wenn meine Handlung aus einem bestimmten Motiv heraus getan wurde *und* die Konsequenz, welche die Pflicht zum Gegenstand hat, auch eingetreten ist.

tes B«) zumeist nur einen deskriptiven Sinn aufweist (vgl. *RG*, 65–67). Beim prädikativen Gebrauch lassen sich die Bedeutungen ›nützlich‹ (oder ›instrumentell gut‹) und ›intrinsisch gut‹ unterscheiden. Die instrumentelle Gutheit besteht darin, Ursache von etwas intrinsisch Gutem zu sein, wodurch sich die intrinsische Gutheit als der in moralischer Hinsicht grundlegendere Sinn von ›gut‹ ergibt. Es ist in der Literatur umstritten, was es über die Nicht-Instrumentalität hinaus bedeutet, dass Gutheit ›intrinsisch‹ ist.⁶³ Ross schließt sich in *RG* der strengen Auffassung Moores an, wonach die intrinsische Gutheit von etwas nur auf dessen intrinsischer Natur beruhen kann, und damit nicht auf irgendwelchen Relationen zu anderen Dingen oder Zuständen. Was intrinsisch gut ist, so Ross, wäre daher selbst dann gut, wenn es ganz alleine im Universum existierte (*RG*, 75).⁶⁴ Einem weiten Begriff von ›intrinsisch gut‹ zufolge versteht man darunter einfach etwas, das nicht bloß als Mittel gut ist; und eine solche ›finale‹ Gutheit könnte, so wurde jedenfalls behauptet, sowohl auf intrinsischen als auch auf extrinsischen Eigenschaften oder Relationen supervenieren.⁶⁵ Ein Beispiel Moores aufgreifend, vergleicht Ross die intrinsische Gutheit mit der Gelbheit als einer natürlichen Qualität und hält einen schon von Moore beschriebenen Unterschied fest. Während die Gelbheit zu den »grundlegenden« oder »konstitutiven« Attributen ihres Trägers zählt (Ross spricht auch von den »*differentiae*«), handelt es sich bei der Gutheit um ein, wie Ross sagt, »konsequentes« (»*consequential*«) oder, wie man heute eher sagen würde, auf bestimmten Eigenschaften »supervenientes« Attribut.⁶⁶ Zusam-

⁶³ Siehe etwa Hurka 2006, 358.

⁶⁴ Vgl. Moore 1903, 162. Daher leugnet Perrys (vgl. 1926) subjektivisch-relationale Definition von »gut« im grundlegenden Sinne als »Gegenstand von jemandes Interesse« für Ross die Existenz von intrinsischer Gutheit überhaupt. Ross verwendet in *RG* fast 30 Seiten (75–104) auf den Versuch, diese naturalistische Definition von »gut« als unhaltbar zu erweisen.

⁶⁵ Vgl. Korsgaard 1983, 169–195; Schroeder 2016, 2.1.1.

⁶⁶ Vgl. *RG*, 121.

men mit der Quantität machen die grundlegenden und die supervenienten intrinsischen Qualitäten die intrinsische Natur einer Entität aus (vgl. *RG*, 117). Ross bejaht die Existenz intrinsischer Gutheit, wie er die Existenz des Richtigen bejaht. Die moralische Ordnung des Richtigen und Guten gehört für ihn nicht weniger zum Wesen des Universums als »die räumliche und numerische Struktur, die in den Axiomen der Geometrie oder Arithmetik zum Ausdruck kommt« (*RG*, 29–30).

Intrinsische Gutheit ist nach Ross der grundlegende Wertbegriff. Sie kommt sowohl als »moralische« Gutheit (als Eigenschaft etwa eines Charakters oder Motivs) wie auch als »nicht-moralische« Gutheit (als Eigenschaft etwa eines Zustands des Wissens oder der Lust) vor. Hier wie dort handelt es sich um einen ethischen Begriff. Das heißt im Falle von Tugend und Wissen, dass ihre intrinsische Gutheit eine *bewundernswerte* Eigenschaft darstellt, eine solche, der gegenüber die angemessene Einstellung eines moralischen Subjekts die Bewunderung ist (vgl. *FE*, 271). Damit greift Ross die von Brentano, Sidgwick, zu seiner Zeit von Broad und später von Ewing vertretene *fitting-attitude*-Analyse von »gut« auf, ohne sich ihr freilich (im Falle von Tugend und Wissen) ganz anzuschließen. Denn er betont, dass es sich nicht um eine Definition, sondern nur um eine *Beschreibung* oder *Paraphrase* des mit dem Ausdruck »intrinsisch gut« Gemeinten handelt (vgl. *FE*, 283). Wenn etwas bewundernswert ist, dann bedeutet dies nicht, sondern beinhaltet lediglich, dass es intrinsisch gut ist (vgl. *FE*, 279), und umgekehrt beinhaltet die intrinsische Gutheit von etwas, dass es ein angemessener (*fitting*) Gegenstand von Bewunderung ist. Nach Ross liegt hier also der Fall einer extensionalen Identität bei intensionaler Differenz vor. Wie Moore hält er daran fest, dass »gut« im moralisch grundlegenden Sinn eine nicht-relationale (vgl. *FE*, 282), einfache und unanalysierbare Eigenschaft bedeutet, die weder in moralischen noch in nicht-moralischen Begriffen definiert werden kann. Wenn wir Tugend, Wissen oder Lust als intrinsisch gut bezeichnen, so ist es eigentlich ein wirklicher Sachverhalt, den wir meinen: *dass ein*

bestimmter geistiger Zustand (»state of mind«) *besteht oder eine bestimmte Tätigkeit* (»activity«) *ausgeführt wird* (vgl. *RG* 86; 111–113; *FE*, 282–283). Daneben sind auch Personen, insofern sie sich durch die fraglichen Zustände oder Tätigkeiten auszeichnen, Träger von Gutheit.⁶⁷

1.2 Eine zweite moralische Grundbedeutung von >gut<

In *FE* nimmt Ross an seiner Theorie der intrinsischen Gutheit aus *RG* eine Modifikation vor, indem er >gut< im moralisch grundlegenden Sinne nunmehr als äquivok bestimmt und dem in seiner ersten Monographie entwickelten engen Begriff von intrinsischer Gutheit einen weiten an die Seite stellt (vgl. *FE*, 271–289), der insbesondere auf die Lust zutrifft. Die Gutheit fremder Lust beinhaltet offenbar nicht, dass der Geisteszustand, dem sie zukommt, ein angemessener Gegenstand von *Bewunderung* ist. Die Lust eines anderen Menschen ist vielmehr ein angemessener Gegenstand von *Befriedigung* – jedenfalls dann, wenn es sich um keine moralisch verwerfliche Lust wie Schadenfreude und es sich ferner um die Lust einer tugendhaften Person handelt (vgl. *FE*, 279).⁶⁸ Dieser zweite Begriff von >gut< ist im Gegensatz zum ersten relational, und er lässt sich durch zwei andere Begriffe *definieren*: den normativen des >Angemessenseins für< und den psychologischen der >Befriedigung<.⁶⁹ Den engen Begriff intrinsischer Gutheit nennt Ross auch den »eigentlichsten« (»most proper«) und den weiten Begriff einen »untergeordneten« (»secondary«)

⁶⁷ Vgl. *RG*, 155; *FE*, 283; gegen Hurka, der behauptet (2014, 45), dass sich »gut« im eigentlichen Sinne nicht auf Personen anwenden ließe.

⁶⁸ Die *eigene* Lust nennen wir für Ross dagegen nur im uneigentlichen Sinne gut.

⁶⁹ Skelton (2012, 4.2) verfehlt die Bedeutung der normativen Komponente, wenn er bemerkt, dass die Gutheit dieser Art von Lust »davon abhängt«, dass wir »richtigerweise« Interesse für sie aufbringen oder irgendeine Befriedigung in ihr finden. Die fragliche Art von Lust bleibt nach Ross jedoch auch dann gut, d. h. ein angemessener Gegenstand von Befriedigung, wenn niemand in ihr Befriedigung findet.

Sinn von ›gut‹ (*FE*, 285). Zwischen ihnen besteht ein einseitiges Implikationsverhältnis. Der weite Begriff intrinsischer Gutheit ist im engen enthalten (*FE*, 283): In Anbetracht von etwas, dessen Gutheit beinhaltet, dass es bewundernswert ist, ist es immer auch angemessen (richtig), Befriedigung zu empfinden. Die eine wie die andere Art von Gutheit begründet im Übrigen eine *Prima-facie* Pflicht, sie zu befördern (vgl. *FE*, 283, 290).

2. Ross' pluralistische Wertelehre und der Wert des Wissens

2.1 Die vier intrinsischen Grundgüter

Wenn die Gutheit von bestimmten wirklichen Geisteszuständen und Tätigkeiten als den primären Trägern von Gutheit nicht »konstitutiv«, sondern »konsequent« ist, d. h. auf bestimmten grundlegenden Eigenschaften jener Geisteszustände und Tätigkeiten superveniert, so hat ein Güterkatalog diese Eigenschaften zu benennen. Nach Ross gibt es deren drei:

»(...) die in ihnen enthaltene moralische Tugend, die in ihnen enthaltene Einsicht und die in ihnen enthaltene Lust. (...) Die Gutheit einer Handlung hängt davon ab, dass sie aus dem einen oder anderen von bestimmten benennbaren Motiven erwächst; die Gutheit einer intellektuellen Tätigkeit davon, dass sie einen Fall von Wissen oder von wohlbegründeter Meinung darstellt; die Gutheit eines Zustand des Gefühls davon, dass er lustvoll ist.« (*RG*, 122; 132)

Ähnlich wie Moore, dessen ausführliche Kritik an Sidgwick's monistischem Hedonismus diesen endgültig widerlegt zu haben schien,⁷⁰ geht Ross von einer Pluralität von Grundgütern aus, die

⁷⁰ Vgl. Moore 1903, 59–96. Daraufhin befürworteten nicht nur Ross' engster Mitsstreiter Prichard, sondern auch seine konsequentialistischen oder zum Konsequentialismus neigenden Gesprächspartner wie Rashdall,

sich nicht aufeinander zurückführen, sich überhaupt nicht weiter ableiten lassen. Damit weist der Bereich des Evaluativen nach Ross dieselbe irreduzibel pluralistische Struktur auf wie der Bereich des Deontischen, in dem wir mit einer Reihe unabgeleiteter *Prima-facie*-Pflichten konfrontiert sind. Tugend (*virtue*), Einsicht (*intelligence; insight*) – oder wie Ross öfter sagt: Wissen (*knowledge*) – und Lust (*pleasure*) sind die Elemente, aus denen sich fast alle übrigen intrinsisch guten Zustände und Tätigkeiten zusammensetzen. Hinzu kommt ein viertes grundlegendes Gut, das wie die Trias Tugend-Wissen-Lust unableitbar, jedoch anders als jene Güter weder ein Zustand oder eine Tätigkeit des Geistes noch einfach, sondern eine *Beziehung* zwischen geistigen Zuständen und Tätigkeiten ist: die Gerechtigkeit. Unter »Gerechtigkeit« versteht Ross eine der Tugend gemäße Verteilung von Lust (vgl. *RG* 27; 153; 154).⁷¹ Sie ist der einzige der vier Grundwerte, der nicht in einem geistigen Zustand, sondern in einer Relation zwischen geistigen Zuständen besteht.⁷² Zum intrinsischen Gut der *Tugend* zählt Ross neben bestimmten Neigungen undhaltungen (vgl. *FE*, 292) auch Absichten, Handlungen und Emotionen, die den durch sie konstituierten guten Charakter zum Ausdruck bringen. Die Tugend umfasst die bewundernswerten Motive unseres Handelns, d. h. bestimmte Arten des Wünschens. Die kantische Auffassung, dass ein »Handeln aus Pflicht« die

Pickard-Cambridge oder Ewing ausnahmslos einen Wertepluralismus – mit allerdings beträchtlichen Unterschieden im Detail; vgl. dazu den Überblick in Hurka 2014, 194–236.

⁷¹ Ross antizipiert einige der später von Rawls gegen verdiensttheoretische Konzeptionen distributiver Gerechtigkeit vorgebrachten (vgl. 1971, 310–315, dt. 1975, 344–350) Einwände und relativiert die Bedeutung des Wertes der Gerechtigkeit für staatliches Handeln, was Rawls in seiner Kritik an Ross nicht berücksichtigt.

⁷² Es trifft nicht zu, dass für Ross, wie Skelton behauptet (vgl. 2012, 4.2), nur geistige Zustände als Träger von Wert in Frage kommen und er deshalb glaube, dass es nur drei nicht-instrumentelle Güter gäbe. Die von Skelton angeführten Stellen zeigen lediglich, dass es für Ross *mindestens* drei nicht-instrumentelle Güter gibt.

einzigste Form des moralisch Guten, ja das einzige Gut überhaupt sei, lehnt Ross ab,⁷³ obgleich er das Pflichtbewusstsein als das für sich genommen beste aller Motive ansieht (vgl. *RG*, 164–165; 172; *FE*, 303–305). Auch der Wunsch, Gutes hervorzubringen, und – in geringerem Maße – der Wunsch, anderen Lust zu verschaffen oder Leid zu ersparen, seien moralisch gut und tugendhaft, woraus sich »drei Typen tugendhaften Handelns« (*RG*, 134; 163; vgl. *FE*, 296–305) ergeben. Ross erwähnt die Korrespondenz der Trias Wissen, Lust und Tugend mit der verbreiteten Einteilung der Elemente unseres geistigen Lebens in Erkennen, Fühlen und Streben und bemerkt, dass seine Güterlehre aus dieser Übereinstimmung »vielleicht einige Unterstützung bezieht« (*RG*, 140). Andererseits geht er nicht näher darauf ein, worin diese Unterstützung bestehen könnte. Insbesondere hat er es unterlassen, die von ihm anerkannten Güter durch das vielleicht naheliegende Argument zu rechtfertigen, ihre Realisierung komme der vollen Entfaltung der menschlichen Natur gleich.⁷⁴

2.2 *Wissen und wahre Meinung als intrinsisches Gut*

Im Folgenden soll die Wertelehre von Ross am Beispiel des zweiten von ihm identifizierten Grundwerts *Wissen* näher betrachtet werden. Beim Wissen handelt es sich für Ross eigentlich um einen komplexen Wert, nämlich ›Wissen und wahre Meinung‹; der Einfachheit halber redet Ross zumeist einfach von ›Wissen‹. Das Nachdenken über den intrinsischen Wert des Wissens wird dadurch erschwert, dass sowohl die meisten Arten als auch die meisten einzelnen Vorkommnisse von Wissen einen instrumentellen Wert besitzen, der so sehr auf der Hand liegt, dass es nicht leicht fällt, von ihm abzusehen. Dies ist nach Ross aber nötig, um jenen »rein intellektuellen Standpunkt« zu erlangen, von dem aus der »intrinsische Wert des Wissens« erst zu

⁷³ Vgl. Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford 1954, 11–12.

⁷⁴ Daher erscheint die Charakterisierung seiner Wertelehre als »Perfektionismus« durch Hurka (1998, 300) weniger angebracht.

erscheinen vermag (*RG*, 148). Verwechslungsgefahr besteht ferner mit einer anderen Form intrinsischer Gutheit, die dem Wissen nicht *qua* Wissen eignet, sondern nur insofern sich darin ein vortrefflicher Charakter und also Tugendhaftigkeit manifestiert. Dies trifft nach Ross auf Wissenszustände zu, welche die »Realisierung eines Wunsches nach Wissen« (*RG*, 153) sind; solches Wissen zeugt von einer Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen, die ein beträchtliches moralisches Gut darstellt. Schließlich besitzen viele, wenn auch nicht alle Wissenszustände noch eine dritte Form von intrinsischer Gutheit: Sie sind lustvoll. Dies ist der Ansatzpunkt für die reduktive Strategie des Hedonismus bei der Bewertung von Wissen: Sidgwick zufolge sind Wissenszustände überhaupt nur wertvoll, insofern sie selbst lustvoll sind oder Lust bewirken. Wissen an sich sei nicht gut.⁷⁵

Wenn Ross dagegen die intrinsische Gutheit des Wissens bejaht, steht er in einer langen Tradition westlichen philosophischen Denkens, das seit der Antike oft, wenn nicht in der Tugend, so im Wissen – besonders in der philosophischen, mathematischen und theologischen Erkenntnis – den höchsten Wert erblickte. Ross stellt in *RG* einigermaßen lapidar fest:

»Es erscheint klar, dass Wissen und in einem geringeren Grade das, was wir für den Augenblick »richtige Meinung« nennen können, in sich gute Geisteszustände sind« (*RG*, 138–139).

Damit hält er dreierlei fest: (1) Wissen ist intrinsisch gut; (2) wahre Meinung ist intrinsisch gut; (3) Wissen ist in sich besser als wahre Meinung. Ross verteidigt die generelle Zuschreibung von intrinsischer Gutheit an Wissen und wahre Meinung (»egal wovon oder worüber«; *RG*, 139) im ersten und zweiten Teil der These gegen den Einwand, dass es auch wertloses Wissen gebe. Er räumt ein, dass ein zusammenhangloses Wissen von Tatsachen wie der Anzahl der Stockwerke eines Gebäudes viel weniger

⁷⁵ Vgl. Sidgwick 1907, 400–401.

wertvoll zu sein scheint als etwa ein Prinzipienwissen.⁷⁶ Doch ist selbst jenes Wissen, so scheint er zu sagen, nicht gänzlich wertlos. In *FE* werden im Vergleich zur Lehre von der intrinsischen Gutheit des Wissens im vorliegenden Text einige Änderungen vorgenommen. Dort heißt es:

»Mir scheint also, dass Wissen – oder vielleicht sollten wir lieber sagen, die Tätigkeit des Geistes, die zu Wissen führt –, gut ist (...), in dem Sinne, dass sie eine bewundernswerte Tätigkeit des menschlichen Geistes ist; und dass diese Tätigkeit ihre Vortrefflichkeit (...) dem Umstand schuldet, dass sie gemäß ihrer eigenen maßgebenden Prinzipien durchgeführt wird, d. h. gemäß der von der Logik entdeckten Prinzipien.« (*FE*, 270; vgl. 324)

Bemerkenswert ist dabei, dass der fragliche, im früheren Werk noch »Wissen« genannte Wert nunmehr einer *Tätigkeit* des Geistes (*activity of the mind*), nämlich des Verstandes zugesprochen wird, nachdem in *RG* das Wissen selbst als ein geistiger *Zustand* (*state of mind*) ausgezeichnet wurde. Unerworbenes (angeborenes) Wissen scheint danach nicht eigentlich wertvoll sein zu können. Und während Wissen nach allgemeiner Auffassung nicht notwendig bewusst ist, ist nicht klar, ob die von Ross gemeinten Tätigkeiten unbewusst sein können. Man hat Ross daraufhin so verstanden, als ob er seine Ansicht, dass Wissen intrinsisch gut ist, später aufgegeben habe, weil er intrinsischen Wert an das Vorliegen von Bewusstsein knüpfte.⁷⁷ Doch auch in *FE* redet Ross vom Wert des Wissens, stellenweise auch vom intrinsischen Wert einer Theorie (*FE*, 267), so dass sich als seine wohlverstandene reife Position zu ergeben scheint, dass (a) die Wissen hervorbringenden *Tätigkeiten* des Verstandes die vornehmlichen Träger des gemeinhin »Wissen« genannten Wertes sind und

⁷⁶ Zur Vergleichbarkeit des Wertes verschiedener Zustände des Wissens siehe unten, 4.2.

⁷⁷ Vgl. Skelton 2012, 4.2.

dass (b) daneben auch der *Zustand* des Wissens als das Ergebnis dieser Tätigkeiten in sich wertvoll ist. Wenn die Gutheit einer Theorie von Ross hier auf deren *logische* Eigenschaften zurückgeführt wird, ist das nicht im Sinne eines totalen Apriorismus zu verstehen, der kein kausales Wissen oder jedenfalls keine induktive Rechtfertigung des Wissens zulässt; denn einem weiteren Begriff von Logik zufolge umfasst diese auch die induktive Logik.

Eine weitere Neuerung ist die Hinzunahme des – von den Regeln der Ästhetik geleiteten – künstlerischen Schaffens zu den primären Trägern intrinsischer Gutheit; er spricht auch von »Tätigkeiten des Verstandes und der schöpferischen Vorstellungskraft« (*FE*, 282–283). Offen bleibt, ob, und wenn ja, in welcher Weise auch künstlerische Tätigkeiten zu Wissen oder, wie man hier vielleicht besser sagt, zu Einsicht oder Verständnis führen können. Dass der reife Ross bei der Bestimmung der vornehmlichen Träger des traditionell als »Wissen« bezeichneten Wertes die künstlerischen Tätigkeiten den intellektuellen an die Seite stellt – und nicht etwa einen separaten Wert verkörpern lässt –, legt jedenfalls nahe, dass er von einem nicht näher spezifizierten Erkenntnispotenzial künstlerischer Aktivitäten überzeugt war.

3. Die Selbstevidenz von Werten und des Werts von Wissen

Wie die *Prima-facie*-Pflichten, so erfassen wir auch die grundlegenden *Güter* nach Ross unmittelbar: Das mit »Welche Dinge sind gut?« überschriebene Kapitel von *RG* ist auch deshalb so kurz, weil sich darin keine Ableitungen oder Beweise finden. Wie Ross gegen Ende des Kapitels bemerkt, hat sich sein Katalog der Grundgüter »aus eigener Kraft ergeben, durch Nachdenken darüber, was wir wirklich für gut erachten« (*RG*, 140). Entsprechend häufig verwendet Ross Wendungen wie *>it seems clear that<*, *>we should agree that<*, *>we think<*, *>we should all think<* (vgl. *RG*, 138–141). Ein reflektiertes Urteil darüber, was

wir wirklich für gut erachten, setzt nach Ross voraus, dass wir die Kandidaten für intrinsische Gutheit »an sich« betrachten, möglichst unabhängig von ihren Beziehungen zu oder Verbindungen mit anderen Dingen –⁷⁸ in den Worten Moores, dessen Methodologie Ross in diesem Punkt aufgreift: dass wir uns fragen, welchen Wert das betreffende Ding besäße, »*if it existed in absolute isolation, stripped of all its usual accompaniments*«. ⁷⁹ Um dem Vermögen unserer Vernunft zur Intuition des Richtigen und Guten auf die Sprünge zu helfen, konstruiert Ross Beispiele, die den fraglichen Wert oder die fragliche Pflicht isolieren. Im Bereich des Richtigen wird der Einfluss anderer Pflichten beispielsweise supprimiert, wenn Ross eine Situation beschreibt, in der zwei Menschen, von denen einer dem anderen ein noch nicht eingelöstes Versprechen gegeben hat, von anderen Menschen isoliert gemeinsam sterben, so dass weder die Erfüllung noch der Bruch des Versprechens irgendeine Auswirkung auf das allgemeine Vertrauen haben (vgl. *RG*, 39). Im Bereich des Guten entsprechen dem vier Gedankenexperimente, die Ross anstellt, um seine Leser in die Lage zu versetzen, den Wert eines jeden seiner vier Grundgüter zu erfassen (»*to bring before us in a vivid way what is really self-evident*«, *RG* 135). Die ersten beiden Gedankenexperimente haben jeweils zum Ziel, die *Irreduzibilität* des intrinsischen Wertes der Tugend bzw. der Lust gegen Versuche zu verteidigen, den einen auf den anderen zurückzuführen. Das dritte und vierte Gedankenexperiment haben jeweils zum Ziel, ein in seiner *Existenz* umstrittenes intrinsisches Gut neben den übrigen bereits anerkannten zu etablieren. Das vierte betrifft das Wissen. Wir werden aufgefordert, uns zwei Welten vorzustellen, die sich weder in ihrer totalen Lust-Leid-Bilanz noch in ihrer totalen Tugend-Laster-Bilanz noch ihrer totalen Gerechtigkeit-

⁷⁸ Vgl. Ross 1954, 10: »If we want to know whether a thing is good without qualification, the natural procedure is to contemplate the thing itself, not what happens when it is united with something else.«

⁷⁹ Moore 1903, Nr. 91, Nr. 53.

Ungerechtigkeits-Bilanz unterscheiden; nur dass die Personen in der einen Welt eine »bei weitem größere Einsicht in das Wesen und die Gesetze des Universums« besitzen als in der andern (RG, 139). Hier sehen wir nach Ross unmittelbar ein, dass die erste Welt besser als die zweite und dass Wissen mithin ein – von den übrigen Werten unabhängiger – intrinsischer Wert ist.

Ross' Gedankenexperiment zum Erweis des Wertes von Wissen ist dahingehend kritisiert worden, dass wir von den beiden Welten mit ansonsten gleicher totaler Wertbilanz die Welt mit den Wissenden womöglich nur deshalb für besser halten, weil wir glauben, Wissen sei *instrumentell* wertvoller als Unwissen.⁸⁰ Aber die Pointe des Gedankenexperiments besteht gerade darin, dass von jeglichem instrumentellen Wert des Wissens abstrahiert wird, weswegen diese Kritik genauso ins Leere geht wie der weitere Einwand, für die Bewertung der ersten Welt mit Ross als die bessere müsse man schon die Überzeugung mitbringen, Wissen sei ein intrinsisches Gut.⁸¹ Das Gedankenexperiment scheint durchaus in der Lage, durch Bewusstwerdung eines zuvor unbewussten apriorischen Wissens einen Überzeugungswandel herbeizuführen. Was bedeutet es aber für seine moralische Erkenntnislehre, wenn man meint, die von Ross im Anschluss gestellte rhetorische Frage »Kann irgendwer bezweifeln, dass der erste Zustand des Universums ein besserer wäre?« (RG, 139), *bejahen* zu können?⁸² Die ausbleibende Werterkenntnis würde hier für Ross lediglich zeigen, dass es nicht möglich ist, alle zu ihrer Erkenntnis Fähigkeit allein mit Hilfe der »Zwei Welten« zu solcher Erkenntnis zu führen. Vielleicht ließe sich die Werterkenntnis den übrigen auf eine andere Weise vermitteln, durch ein anderes Gedankenexperiment oder durch den Aufweis einer Implikation (wie der, dass der Wert der theoretischen Physik den intrinsischen Wert des Wissens beinhaltet); oder durch den Hinweis auf

⁸⁰ Vgl. Bergström 1987, 54.

⁸¹ Vgl. ebd., 55.

⁸² Vgl. ebd.

die Exzentrizität der wertverneinenden Position oder einen anderen Beweis. Die Verneinung des intrinsischen Werts von Wissen trotz seiner Selbstevidenz ist der Extremfall einer fundamentalen moralischen Meinungsverschiedenheit, wie er nach Ross die Ausnahme bleibt. Was die intrinsische Gutheit des Wissens und der übrigen *Grundwerte* angeht, seien sich, so schreibt er etwas optimistisch, »alle Menschen wahrscheinlich im Grunde einig« (*FE*, 19). Kontroversen bestünden aber im Hinblick auf den komparativen Wert der verschiedenen Güter. Uneinigkeit über das richtige *Verhalten* beziehe sich in den meisten Fällen nicht auf Pflichten, sondern auf nicht-moralische Tatsachen (vgl. *FE*, 18); andere Differenzen gehen auf die Verschiedenheit politischer und sozialer Umstände zurück und verdecken einen tieferliegenden moralischen Konsens. Ross wird dadurch bestätigt, dass hinsichtlich der intrinsischen Gutheit jedenfalls *bestimmter Formen* von Tugend, Wissen, Lust und Gerechtigkeit auch kulturübergreifend ein hohes Maß an Übereinstimmung zu herrschen scheint. Die Einmütigkeit im Hinblick auf das Gute scheint allerdings bei der Frage zu enden, wann eine Liste von grundlegenden Gütern vollständig ist. Viele haben geglaubt, die unmittelbare Erkenntnis irreduzibler Gutheit erstrecke sich nicht nur auf die vier von Ross genannten Tätigkeiten und Zustände, sondern beispielsweise auch auf Leistung, Freiheit, die eigene Lust, die Lust auch von Tieren, Biodiversität oder sogar das bloße Existieren von Substanzen.⁸³

⁸³ Vgl. etwa Swinburne 1998, 51: »I demur from Moore's suggestion that many ordinary things have no value in themselves. Surely every concrete thing – stick or stone – has value in itself; it is intrinsically good that it exists.«

4. Die Vergleichbarkeit des Werts von Wissen

4.1 Die Hierarchie der intrinsischen Güter: Wissen im Vergleich zu Tugend, Lust und Gerechtigkeit

Bei der Vergleichbarkeit von Werten unterscheidet Ross in *RG* Komparabilität (*comparability*) und Kommensurabilität (*commensurability*), ohne diese Begriffe selbst zu erläutern. Mit »Komparabilität« ist die Vergleichbarkeit anhand einer Ordinalskala gemeint, die es erlaubt, einen Grundwert als kleiner, gleichgroß oder größer als ein anderer Grundwert zu bestimmen. Dagegen bedeutet »Kommensurabilität« die Vergleichbarkeit anhand einer (metrischen) Verhältnisskala; sie erlaubt es, genaue Größenvergleiche zwischen Werten vorzunehmen. Wie es sich mit dem relativen Wert der Grundgüter verhält, erkennen wir nach Ross unmittelbar. Strenge Beweise glaubt er hierfür nicht vorlegen zu können, schließt aber auch nicht ausdrücklich aus, dass solche möglich sind, und geht jedenfalls nicht rein thetisch, sondern auch argumentativ vor.

Um mit den Thesen zu beginnen, so sind die vier Grundwerte Tugend, Wissen, Lust (nämlich fremde Lust) und Gerechtigkeit in den Augen von Ross *komparabel*. Tugend ist der höchste Wert und Wissen ein höherer Wert als Lust (vgl. *RG*, 149; 152), wenn ein geringer Zuwachs an Wissen auch durch ein ausreichend hohes Maß an Lust aufgewogen werden kann (vgl. *RG*, 151). Zur Stellung der Gerechtigkeit in dieser Hierarchie – abgesehen von ihrer Unterlegenheit im Hinblick auf die Tugend (vgl. *RG*, 153–154) – äußert sich Ross nicht; ebenso wenig geht er der Frage nach, ob die »Höher-als«- bzw. »Besser-als«-Relation transitiv ist. Die Überlegenheit der Tugend den anderen Werten gegenüber ist von grundsätzlicher Art. Tugend gehört nach Ross einer »höheren Wertordnung« (*RG*, 150) an. Kein auch noch so hohes Maß an Lust vermag den Wert von Tugend aufzuwiegen. Und auch im Vergleich zu Wissen ist moralische Gutheit »unendlich« besser: Kein Zuwachs an bloßem Wissen kann eine Beschädigung des Charakters oder die Vernachlässigung einer Pflicht rechtfertigen

(*RG*, 152). Tugend ist mit den anderen Werten mithin zwar *komparabel*, aber nicht *kommensurabel*.⁸⁴ In seiner ersten Monographie begründet Ross diesen Sachverhalt damit, dass Tugend auf einem höheren Niveau der Skala beginne, als ihn irgendeine auch noch so große Lust jemals erreichen kann (vgl. *RG*, 150).

Er korrigiert sich jedoch in der zweiten Monographie. Tugend sei überhaupt nicht auf derselben Skala verortet wie Lust; andernfalls könnte eine Lust durchaus den Wert von Tugenden erreichen, wenn sie nur groß genug ist (vgl. *FE*, 283). Wenn Ross hier seine These von der unendlichen Überlegenheit der Tugend im Hinblick auf die Lust präzisiert, so lässt er die andere These von ihrer unendlichen Überlegenheit im Hinblick auf das Wissen fallen. Denn nun hält er es für diskutabel (»a legitimate question«), ob wir entweder »eine gute moralische Tätigkeit« oder nicht vielmehr »eine gute intellektuelle Tätigkeit« bei uns und bei anderen fördern sollen (*FE*, 284). In *FE* kommt es somit zu einer – von der Forschung bislang nicht gewürdigten –⁸⁵ Aufwertung des Wissens. Der entscheidende Grund dafür ist, dass er die prinzipielle Überlegenheit der Tugend vor der Lust nunmehr darauf zurückführt, dass diese in einem anderen Sinne intrinsisch gut ist als jene (vgl. *FE*, 283–284). Die Tugend ist gut im primären Sinne des Wortes, der sich durch »bewundernswert« paraphrasieren lässt, die Lust dagegen lediglich im sekundären Sinne eines angemessenen Gegenstandes von Befriedigung. Aber auch das Wissen – als einziger Grundwert neben der Tugend – ist im primären Sinne des Wortes gut und gehört folglich derselben Wertordnung an wie die Tugend. Da wie die Lust auch die

⁸⁴ Vgl. *RG*, 150: »while pleasure is comparable in value with virtue (i. e. can be said to be less valuable than virtue) it is not commensurable with it, as a finite duration is not commensurable with infinite duration«; vgl. ebd., 154: »(...) there are two orders or classes of good things such that those in one class are not commensurable, though they are comparable, with those in the other«.

⁸⁵ So referiert etwa Hurka lediglich die frühe Position von Ross, dass Wissen zwar besser, aber nicht unendlich besser sei als Lust; vgl. 2014, 206.

Gerechtigkeit im sekundären Sinne des Wortes gut ist, lässt sich dem außerdem die prinzipielle Überlegenheit des Wertes von Wissen vor dem der Gerechtigkeit entnehmen. Auch im Hinblick auf das Verhältnis von Wissen und *Lust* ergibt sich eine neue Perspektive. Denn wenn die Überlegenheit des Wissens auch hier darin gründet, dass sein Wert einer höheren Ordnung angehört, so lässt sich die Auffassung aus *RG*, dass ein geringer Wissenszuwachs durch einen großen Lustgewinn aufgewogen werden kann, nicht länger aufrechterhalten. Es scheint sich im Gegenteil zu ergeben, dass wie die Tugend auch das Wissen der Lust »unendlich« überlegen ist. Damit aber scheint sich – in der Terminologie des vorliegenden früheren Werks – als reife Auffassung zu ergeben: Tugend, Wissen, Gerechtigkeit und Lust sind *komparabel* – schlechthin unvergleichbare Grundwerte gibt es für den Wertpluralisten Ross nicht. Tugend und Wissen sowie Gerechtigkeit und Lust sind ferner jeweils (zumindest theoretisch) *kommensurabel*; Tugend und Gerechtigkeit, Tugend und Lust, Wissen und Gerechtigkeit sowie Wissen und Lust sind dies dagegen jeweils nicht.

Ross' Auffassung, dass Tugend und Wissen *unendlich besser* sind als Lust, scheint kontraintuitive Konsequenzen zu haben. Ross versucht, dieser Kritik zuvorzukommen, indem er betont, seine Position habe »weniger asketische Konsequenzen«, als man vermuten würde; denn wer Tugend und Wissen fördert, fördere auch die Lust, sowohl die des Tugendhaften und Wissenenden selbst als auch die der Allgemeinheit; darüber hinaus würde das Streben nach höheren Gütern effektiver, wenn Pausen eingelegt werden, in denen man sich dem Vergnügen hingibt (vgl. *RG*, 152). Wenn man, so hatte Rashdall gleichwohl eingewandt,⁸⁶ die unendliche Überlegenheit der Tugend gegenüber der Lust behauptet, müsse man Kardinal Newman beistimmen, dass es weniger schlecht sei, wenn alle Menschen auf der Erde qualvoll den Hungertod sterben, »als dass eine Seele, ich möchte nicht sagen,

⁸⁶ Rashdall 1907, 43.

verloren geht, sondern eine lässliche Sünde begeht.«⁸⁷ Price, der Newmans Punkt für eine allzu »harte Rede« hält, kam daraufhin zu dem Urteil: »Es ist schwierig, diese (...) Lehre [sc. dass Tugend unendlich besser ist als Lust] zurückzuweisen, aber auch schwierig, sie zu akzeptieren.«⁸⁸ Und für Hurka nimmt sich die Auffassung von Ross, Tugend sei ein unendlich größerer Wert als Lust, zwar »edelmütig« an, zerbricht aber an der Kontraintuitivität von Folgerungen wie der, dass das Leben eines tugendhaften Menschen dann als überwältigend gut zu beurteilen wäre, selbst wenn dieser unaufhörlich qualvolle Schmerzen leidet.⁸⁹

Weniger problematisch erscheint die Behauptung von Ross, Tugend und Wissen seien *besser* als Lust (und insofern mit dieser *komparabel*). Für diese These beruft er sich nicht allein auf die unmittelbare Intuition einer wertmäßigen Überlegenheit der ersteren gegenüber der letzteren, sondern führt noch weitere Überzeugungen des allgemeinen moralischen Bewusstseins ins Feld. So halten wir das menschliche Leben für weitaus wertvoller als das von Tieren, obwohl die Lust-Leid-Bilanz eines Tieres die eines Menschen oft in den Schatten stellt; dies müsse als deutlicher Hinweis auf die Höherwertigkeit der spezifisch menschlichen Güter Tugend und Wissen genommen werden. Vielen Denkern, die eine Ausrichtung unseres Handelns am allgemeinen Wohlergehen forderten, hätte dementsprechend nicht irgendeine Art von Wohlergehen als Ideal gegolten, sondern nur ein solches, das sich aus bestimmten Quellen, nämlich aus Tugend und Wissen speist (vgl. *RG*, 150). Auch der Umstand, dass wir zwar eine Pflicht zur eigenen moralischen Vervollkommnung, jedoch keine entsprechende Pflicht zur Steigerung der eigenen Lust haben, deutet nach Ross auf einen größeren Wert der Tugend im Vergleich zur Lust hin (vgl. *RG*, 151).

⁸⁷ Newman 1894, 240.

⁸⁸ Price 1931, 354.

⁸⁹ Vgl. Hurka, *Value Theory*, 367.

4.2 Die Vergleichbarkeit verschiedener Instanzen von Wissen

In *RG* äußert sich Ross nicht nur zur Vergleichbarkeit von Tugend, Wissen, Gerechtigkeit und Lust untereinander, sondern auch zu der – wie er anmerkt, viel seltener diskutierten (vgl. *RG*, 145) – Vergleichbarkeit von Wissen und wahrer Meinung sowie zur Vergleichbarkeit verschiedener Instanzen von Wissen und verschiedener Instanzen von wahrer Meinung. Die Untersuchung der Vergleichbarkeit von Wissen und wahrer Meinung ist notwendig, da diese beiden geistigen Aktivitäten oder Zustände nach Ross wie gesehen den *Doppelwert* Wissen-und-wahre-Meinung konstituieren. In der Liste der Grundgüter wirkt ein solcher Doppelwert sperrig, und man ist geneigt zu fragen, warum Ross das Wissen und die wahre Meinung nicht auf eine gemeinsame Gattung wie die Erkenntnis zurückführt oder das Wissen als besondere Art der Gattung wahre Meinung bestimmt und den Wert nach dieser benennt. Der Grund dafür ist seine von Prichard übernommene Ansicht,⁹⁰ dass Wissen und wahre Meinung gar keiner gemeinsamen Gattung angehören, weil Wissen eine Aktivität bzw. ein Zustand *sui generis* ist, der im Unterschied zur wahren Meinung ein reines »Erfassen« von Tatsachen bedeutet und absolute Gewissheit einschließt (vgl. *RG*, 146). In diesen formalen Merkmalen – die eine wahre Meinung immer nur näherungsweise aufzuweisen vermag – gründet der höhere Wert des Wissens im Vergleich zu jener. Weil sich ein jedes Wissen als solches durch sie auszeichnet, schreibt Ross selbst einem isolierten Wissen um belanglose Tatsachen (auch dem, wie er es nennt, »bloßem Wissen«) einen Wert zu. Der Wert des Wissens beruht aber nicht nur auf seinem Wesen als geistiger Zustand, sondern hängt darüber hinaus von seinem Gegenstand ab. Wo-

⁹⁰ In seiner Studie über die kantische Erkenntnistheorie kommt Prichard zu dem Schluss (1909, 245): »Knowledge is *sui generis* and therefore a >theory< of knowledge is impossible. Knowledge is knowledge, and any attempt to state it in terms of something else must end in describing something which is not knowledge.«

ran bemisst sich der Wert *verschiedener Instanzen des Wissens*? Wir beschränken uns im Folgenden auf die Darstellung und Diskussion der diesbezüglichen Ausführungen von Ross und gehen nicht weiter auf seine Lehre vom Wert wahrer Meinung und der Vergleichbarkeit verschiedener Instanzen derselben ein.⁹¹

Was seinen *Inhalt* betrifft, bemisst sich der Wert des Wissens an seiner *Allgemeinheit und dem damit verbundenen Erklärungs-potenzial*, ein Gedanke, den Ross von Bradley übernimmt. Von den wertbestimmenden Faktoren des Wissens ist der Allgemeingrad die einzige Variable. Ross erklärt die Abhängigkeit des Werts von Wissen von der Allgemeinheit seines Gegenstandes damit, dass der Systemcharakter des Wissens verlangt, einzelne Wahrheiten auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Unser Wissensideal besteht nicht im bloßen Erfassen einer Tatsache (dem »Dass«), sondern im Erfassen auch ihres Grundes (dem »Warum«), sofern sie einen solchen besitzt (vgl. *RG*, 147–148). Ein Wissen um allgemeine Prinzipien und um die Abhängigkeit vieler weiterer Gegenstände des Wissens von diesen nennt Ross zur Unterscheidung vom bloßen Wissen auch »Einsicht oder Verständnis« (*RG*, 139). Gegen das Ross'sche Generalitätskriterium zur Bewertung von Wissen wurde eingewandt, dass es zu kontraintuitiven Urteilen führe. So scheint sich aus ihm zu ergeben, dass wir über kein besseres Wissen verfügen als jenes um das Gesetz vom Widerspruch; oder dass das Wissen über ein allgemeines physikalisches Gesetz wie den zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik auf jeden Fall wertvoller ist als ein solches über einen relativ speziellen historischen Gegenstand wie das Augusteische Prinzipat.⁹²

Thomas Hurka hat diese Bedenken aufgegriffen und darauf zurückgeführt, dass Ross in seinem Generalitätskriterium zwei verschiedene Begriffe von Allgemeinheit zusammenfließen lasse, nämlich das Ausmaß an »innerer Erklärungskraft« und jenes

⁹¹ Zu diesen beiden Punkte siehe Goebel 2019, 163f.

⁹² Price 1931, 353.

an »tatsächlicher Erklärung«. ⁹³ Obwohl dies aus den gleich dazulegenden Gründen nicht zutreffen dürfte, erscheint die Unterscheidung als solche berechtigt. Bei den hier angesprochenen Begriffen handelt es sich – wie man vielleicht treffender sagen könnte – zum einen um das Erklärungs*potenzial* und zum anderen um die faktische Erklärungs*leistung* von Gegenständen des Wissens. Es mag sinnvoll sein, sowohl das Erklärungs*potenzial* als auch die Erklärungs*leistung* als gutmachende Eigenschaften von Wissen zu betrachten. Aber nur ersteres trägt zur *intrinsischen* Gutheit des Wissens im Sinne von Ross bei, weil es sich nur beim Erklärungs*potenzial* um eine im strengen Sinne des Wortes intrinsische Eigenschaft handelt. Und nichts von dem, was Ross im vorliegenden Werk oder anderswo schreibt, deutet darauf hin, dass er unter der Allgemeinheit von Wissensgegenständen etwas anderes als eben deren Erklärungs*potenzial* versteht – im Einklang mit seiner Auffassung, dass Wissen im strengen Sinne des Wortes intrinsisch gut ist.

Der Wert, der einem Wissen aufgrund des Erklärungs*potenzials* seines Gegenstandes zukommt, ist nicht-relational und daher »akteursneutral« – das Erklärungs*potenzial*, etwa jenes eines wissenschaftlichen Prinzips, ist für jeden Menschen dasselbe. Dagegen ist der Wert, der einem Wissen aufgrund der Erklärungs*leistung* seines Gegenstandes zukommt, relational und »akteurszentriert«; denn er ist abhängig vom sonstigen Wissen des Menschen sowie von seiner Fähigkeit (und seinem Willen), logische Verbindungen zwischen den Gegenständen seines Wissens herzustellen. So wird das Wissen um ein prägendes Ereignis in der Kindheit für den Betroffenen viel aufschlussreicher und insofern wertvoller sein als für einen anderen, dem dieser Mensch völlig unbekannt ist. Vor dem Hintergrund des strengen Begriffs intrinsischer Gutheit, wie ihn Ross in *RG* zugrunde legt, muss eine solche Erklärungs*leistung* als *extrinsische* Eigenschaft eines Wissens erscheinen. Wenn Ross demnach die Allgemein-

⁹³ Vgl. Hurka 2014, 207–208; siehe auch Hurka 2011 b, 78–79.

heit als wertbestimmenden Faktor von Instanzen des Wissens anführt, so ist damit *pace* Hurka nur das Erklärungspotenzial ihrer Gegenstände angesprochen (vgl. *RG*, 147: »the more facts it is capable of explaining«). Möglicherweise hätte Ross gut daran getan, daneben auch die Erklärungsleistung als wertbestimmenden Faktor mit in Betracht zu ziehen, doch hätte dies größere begriffliche Umbauten in seiner Werttheorie nötig gemacht. Um »Einsicht und Verständnis« vor dem »bloßen Wissen« auszuzeichnen, scheint man im Übrigen nicht notwendig auf den Gegenstand des Wissens und dessen Erklärungsleistung abheben zu müssen. Man könnte den Grund für die Wertdifferenz auch auf der formalen Ebene ansetzen, von zwei ihrem Wesen nach verschiedenen kognitiven Zuständen ausgehen und das *Verstehen* als das Ideal des Wissens betrachten, so wie Ross das *Wissen* als Ideal des Meinens angesehen hat. Vielleicht sollte man sogar den intrinsischen Wert des Wissens und *a fortiori* den des wahren Meinens bestreiten und Wissen nur als instrumentell gut ansehen, nämlich im Hinblick auf das intrinsische Gut des Verstehens als dem wahren Ziel der vernünftigen Tätigkeit.

Andererseits wäre zu prüfen, ob auf der Seite des Wissensgegenstandes neben dem Erklärungspotenzial und der Erklärungsleistung noch andere wertrelevante Merkmale existieren wie etwa die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Wissensbereich. Beispiele für Bereiche, in denen Wissen als besonders wertvoll erachtet wurde, sind die Ethik, Ästhetik und Werttheorie, die Metaphysik und Naturphilosophie, die Mathematik, die theoretische Physik und Evolutionsbiologie, die Psychologie, die Erkenntnis seiner selbst und das Wissen um die eigene Beziehung zur Welt. Nicht in jedem Fall, so scheint es, lässt sich die besondere Wertschätzung mit der Allgemeinheit (oder dem instrumentellen Wert) des fraglichen Wissens erklären. Und nicht in jedem Fall handelt es sich um akteursneutrale Werte – der Gegenstand der Erkenntnis seiner selbst ist von Mensch zu Mensch verschieden, so dass, wenn die Erkenntnis seiner selbst intrinsisch wertvoller ist als die irgendeines anderen Menschen, für einen jeden Men-

schen zumindest eine Erkenntnis wertvoller ist als für alle anderen. Noch andere akteurszentrierte Werte im Bereich des Wissens sind denkbar wie etwa die Kenntnis des Charakters seiner Freunde und Verwandten, der Geschichte seines Gemeinwesens, Herkunftsortes und seiner Familie oder der Fauna und Flora seiner Umgebung.

Aber obwohl Ross wie gesehen akteurszentrierte Pflichten anerkennt, glaubt er im Hinblick auf Tugend und Wissen, sich der *fitting-attitude*-Analyse widersetzen zu müssen, die evaluative Begriffe auf normative zurückführt, und hält an der Akteursneutralität dieser beiden Grundgüter fest. Es mag zweifelhaft erscheinen, ob sich die Überzeugungen des allgemeinen moralischen Bewusstseins vom Wert des Wissens wirklich mit Ross als rein akteursneutral konzipieren lassen. Auch Fragen nach dem Wert möglicher Kombinationen von Wissensinhalten wäre nachzugehen, etwa der, ob es für uns als Wissende besser ist, Spezialisten oder Generalisten zu sein. Ross hat sich dazu weder im vorliegenden Text noch an anderer Stelle geäußert. Wir verdanken ihm gleichwohl wichtige Klärungen zur Werthaftigkeit des Wissens, eingebettet in eine methodisch reflektierte Werttheorie und eine ebenso gründliche wie originelle Analyse des Begriffs des Guten.

IV. Ross' Moralphilosophie heute

1. Ross als Referenzpunkt aktueller Debatten

Die von Ross in *The Right and the Good* vertretenen Thesen lassen sich schwerlich auf eine Kernaussage reduzieren und gehen über das hinaus, was häufig als »moralischer Intuitionismus« bezeichnet und in erster Linie mit Ross assoziiert wird, nämlich die Verbindung einer nicht-inferentiellen Theorie der Rechtfertigung, einer pluralistischen Deontologie sowie eines nicht-naturalistischen Realismus. Obwohl sich Positionen wie etwa die Gegnerschaft zum Utilitarismus, der Widerstand gegenüber redu-

tionistischen Positionen oder das Anliegen, den *Common Sense* zum Maßstab einer plausiblen ethischen Theorie zu erheben, wie ein Grundmotiv durch Ross' Werk ziehen, lassen sich viele seiner Ansichten – etwa seine Handlungstheorie, seine Überlegungen zu *Prima-facie*-Pflichten, zur moralischen Erkenntnistheorie oder zur Werttheorie – auch unabhängig davon sowie unabhängig voneinander betrachten. Das hat dazu geführt, dass von Ross vertretene Positionen gleich eine Reihe von unterschiedlichen Debatten in der (Meta-)Ethik geprägt haben. Im Folgenden soll exemplarisch auf drei Debatten in der moralischen Erkenntnistheorie hingewiesen werden, bei denen Ross auch in der Gegenwart einen Referenzpunkt darstellt.⁹⁴ Unberücksichtigt bleiben müssen Fragestellungen aus anderen Bereichen der praktischen Philosophie, etwa die nach der Rolle von Prinzipien in der Ethik. Dort hat Jonathan Dancy Ross' Einsicht in die Nicht-Kodifizierbarkeit der Gewichtung einzelner moralischer Pflichten radikalisiert und die These vertreten, es gäbe keine Moralprinzipien (siehe Dancy 1993 und 2006). Nicht behandelt werden kann ferner der Einfluss von Ross' Pluralismus auf die Bioethik, wo Beauchamp und Childress ihren weitverbreiteten Ansatz auf der Idee konkurrierender *Prima-facie*-Pflichten aufbauen (siehe Beauchamp/Childress 2013); oder auch die anhaltende werttheoretische Kontroverse hinsichtlich der Frage, ob es wie von Ross behauptet intrinsische Güter gibt (siehe etwa Zimmerman 1999 und Kraut 2011).

Seit dem Erscheinen von *The Right and the Good* hat neben der pluralistischen Deontologie von Ross seine Erkenntnistheorie die meiste kritische Aufmerksamkeit auf sich gezogen.⁹⁵ Hauptgrund dafür ist, dass die dort vertretene These, dass selbst-evidente Propositionen epistemologische Fixpunkte sind und als

⁹⁴ Eine umfassende Literaturübersicht zur englischsprachigen Debatte bietet Bedke 2019.

⁹⁵ Vgl. Brandt 1959, 190: »The most vulnerable point of the nonnaturalist doctrine is its epistemology.« Siehe auch Frankena 1963, 105.

gerechtfertigt gelten, ohne selbst wiederum einer Begründung zu bedürfen, eine Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigbarkeit moralischer Aussagen liefert, ein zentrales Problem der moralischen Erkenntnistheorie. In der gegenwärtigen Debatte wird diese nicht-inferentielle Theorie der Rechtfertigung als *Fundamentalismus* bezeichnet; Ross gilt als einer ihrer wichtigsten Repräsentanten. Diese Sichtweise konkurriert mit *kohärentistischen* Positionen, denen zufolge die Rechtfertigung moralischen Wissens keine privilegierte Klasse von Überzeugungen voraussetzt, sondern aus der sich gegenseitig stützenden Beziehung verschiedener Überzeugungen besteht, sowie mit *skeptischen* Theorien, die von einem rechtfertigungstheoretischen Regress ausgehen, wobei eine jede Proposition begründungsbedürftig ist und somit stets von weiteren Propositionen abhängt, die ihrerseits der Rechtfertigung bedürfen, so dass es letztlich keine gerechtfertigten moralischen Überzeugungen gibt.

2. Robert Audis Theorie der »moderaten« Selbstevidenz

Im Fokus der Auseinandersetzung steht besonders Ross' anspruchsvoller Begriff der Selbstevidenz. Robert Audi hat in einer Reihe einflussreicher Arbeiten, vor allem aber in seinem Buch *The Good in the Right*, zu zeigen versucht, dass eine intuitionistische Erkenntnistheorie mit einer weniger voraussetzungsreichen, »moderaten« Theorie der Selbstevidenz auszukommen vermag.⁹⁶ Ihr zufolge impliziert der Besitz selbstevidenten moralischen Wissens nicht, dass wir uns über den epistemischen Status unserer Überzeugungen im Klaren sind. Auch sind selbstevidente Propositionen nicht unanfechtbar, sondern können ihre Rechtfertigung verlieren, wenn andere Überlegungen dagegen sprechen. Drittens kann nach Audi eine Aussage unter Umständen

⁹⁶ Siehe insbesondere Audi 2004, 40–79, aber auch 2001 und 2008.

auch dann selbstevident sein, wenn sie aufgrund von Schlussfolgerungen für wahr gehalten wird. Das klingt zunächst widersprüchlich, ist es doch gerade das Anliegen einer selbstevidenzbasierten Erkenntnistheorie, zentrale moralische Aussagen ohne Rückgriff auf Prämissen zu begründen, die ihrerseits wieder gerechtfertigt werden müssen. Audi unterscheidet daher zwischen internen und externen Schlussfolgerungen; im Gegensatz zu letzteren haben erstere das Ziel, eine Proposition besser zu verstehen (etwa durch Begriffsklärung, Illustration oder Anwendung abstrakter Propositionen auf konkrete Fälle) und stützen sich nicht auf darüber hinausgehende und selbst wieder rechtfertigungsbedürftige Annahmen (vgl. Audi 2004, 51–52). Beispielsweise impliziert die Aussage, es gebe in einer Familie Ur-Großenkel, dass Familienmitglieder am Leben sind, die vier Generationen umfassen (vgl. Audi 2004, 49). Beispiele können helfen, diese Aussage selbstevident zu machen. Eine intuitionistische Erkenntnistheorie schließt nach Audi das Hinzuziehen solch interner Schlussfolgerungen nicht aus. Weiterhin behauptet Audi, die Rechtfertigung selbstevidenter Propositionen könne gestärkt werden, indem diese zusätzlich durch nicht-selbstevidente Rechtfertigungen begründet werden (d.h. über externe Schlussfolgerungen); Ross selbst hatte eine solche Möglichkeit für *Prima-facie*-Pflichten ausgeschlossen.⁹⁷ Ein Beispiel für moralische Propositionen, die sowohl nicht-inferentiell wie auch inferentiell gerechtfertigt werden können, ist für Audi der Katalog der *Prima-facie*-Pflichten, welcher nicht nur selbstevident ist, sondern darüber hinaus aus der kantischen Ethik abgeleitet werden kann (»kantischer Intuitionismus«).⁹⁸

⁹⁷ Vgl. *RG*, 30. Siehe dazu oben, S. XXXVIII u. Anm. 62.

⁹⁸ Siehe Audi 2004, 80–120. Zu einer Kritik an Audis Position siehe Kapel 2002; eine kritische Diskussion des Kantischen Intuitionismus findet sich bei Hurka 2007.

3. Selbstevidenz-Theorie vs. »Seeming State Theory«

Bei allen Unterschieden teilt der moderate Intuitionismus Audi mit der Theorie von Ross jedoch eine Grundannahme: Für beide bestehen Intuitionen darin, eine selbstevidente Proposition verstanden zu haben; es ist dieses Verstehen, welches die moralische Proposition rechtfertigt.⁹⁹ Eine Herausforderung, mit der sich diese Theorie konfrontiert sieht, liegt in der Frage, wie genau die Verbindung zwischen dem Verstehen einer selbstevidenten Position und deren *Rechtfertigung* zu fassen ist. Was erklärt den Umstand, dass adäquates Verstehen für die Rechtfertigung einiger (aber nicht aller) moralischer Aussagen ausreicht? Es besteht weithin Einigkeit, dass der Unterschied nicht in der Analytizität von *Prima-facie*-Pflichten liegt, dass also die Wahrheit von *Prima-facie*-Pflichten nicht bereits aus der Bedeutung der in ihr vorkommenden Begriffe folgt.¹⁰⁰ Eine überzeugende positive Antwort auf das Problem steht indes noch aus.¹⁰¹

Derweil hat in den letzten Jahren eine konkurrierende Theorie der Intuition zunehmend Anhänger gefunden, welche das Problem elegant zu lösen verspricht. Ihr zufolge besteht eine Intuition in dem mentalen Zustand, dass *etwas der Fall zu sein*

⁹⁹ Audi definiert selbstevidente Propositionen wie folgt: »[S]elf-evident propositions are conceived as truths such that (a) adequately understanding them is sufficient for justification for believing them (which does not entail that all who adequately understand them do believe them), and (b) believing them on the basis of adequately understanding them entails knowing them«; 2008, 478. Ähnlich auch Russ Shafer-Landau; vgl. 2003, 247–250.

¹⁰⁰ Siehe Bedke 2008, 254. Huemer erachtet substantielle Intuitionen der Art, wie sie Ross heranzieht, als unzuverlässig und beschränkt sich daher auf formale Intuitionen wie etwa der Transitivität von Werten (siehe 2008, 386). Möglicherweise sind solche Intuitionen analytisch; aber es stellt sich die Frage, ob sich daraus ausreichend handlungsleitende Einsichten ableiten lassen, wie sie eine normative Ethik ausmachen.

¹⁰¹ Siehe Audi 2008, 478–481, und Cuneo/Shafer-Landau 2014 für zwei Lösungsvorschläge. Möglich wäre es auch zu behaupten, dass das Phänomen der Selbstevidenz unanalysierbar ist.

scheint. Diese sogenannte »Seeming State Theory«, die prominent etwa von Michael Huemer vertreten wird, setzt im Unterschied zur Selbstevidenz-Theorie nicht die Überzeugung voraus, dass eine Proposition oder Tatsache wahr ist. Intuitionen dieser Art finden sich nicht nur im Bereich des Moralischen, sondern beispielsweise auch bei Sinneseindrücken (»Eine von zwei Linien scheint länger zu sein als die andere«), Erinnerungen (»Mir scheint es, als ob ich das Licht angelassen habe«) oder Introspektionen (»Ich scheine Kopfschmerzen zu haben«) (vgl. Huemer 2005, 99–100.). Was aber ist die Verbindung zwischen einem Eindruck, dass etwas der Fall zu sein scheint, und der Rechtfertigung der entsprechenden Proposition? Auskunft auf diese Frage gibt das als *phänomenologischer Konservatismus* bekannte Prinzip: *Wenn es S so scheint, als ob p, dann hat S, solange kein Grund bekannt ist, diesem Eindruck zu misstrauen, mindestens eine schwache Rechtfertigung, p für wahr zu halten* (Huemer 2007, 30). Die Verneinung des Prinzips wäre selbstwidersprüchlich; denn auch wenn wir das Prinzip anzweifeln, geschähe dies ja aufgrund unseres Eindruckes, die Argumente dagegen seien schlüssig (siehe Huemer 2007, 39–42). Anders als im Falle der Theorie der Selbstevidenz scheint aus der »Seeming State Theory« also unmittelbar zu folgen, dass Intuitionen rechtfertigen. Auch spricht für die Theorie, dass sie ein maximal allgemeines epistemisches Prinzip benennt, welches dann auf den speziellen Bereich der Moral angewendet wird.

4. Walter Sinnott-Armstrongs Argument gegen die Möglichkeit nicht-inferentieller Rechtfertigung

Neben der Diskussion um den moderaten Intuitionismus und der Kontroverse um die Natur selbstevidenter Aussagen steht eine dritte epistemologische Debatte, die ihren Ausgang bei der empirischen Sozialforschung nimmt. Ein von Walter Sinnott-Armstrong vorgebrachtes Argument versucht zu zeigen, dass es

im Bereich des Moralischen keine nicht-inferentielle Rechtfertigung geben kann. Damit greift seine Kritik eine Position an, die Ross wiederholt vertreten hat, ohne sie ausführlich zu verteidigen, die aber in der Gegenwartsdebatte häufig als zentraler erkenntnistheoretischer Beitrag des Intuitionismus angesehen wird.¹⁰²

Wie die empirische Sozialforschung gezeigt hat, unterliegen unsere moralischen Überzeugungen häufig Faktoren, die deren Wahrheitsanspruch unterminieren, etwa Parteilichkeit, unbewusste Vorurteile oder Emotionen. Zwar sind nicht alle, aber derart viele unserer moralischen Urteile auf diese Weise verzerrt, dass wir bei jedem unserer moralischen Urteile klären müssen, ob ein solcher *defeater* vorliegt, bevor wir ihm zu trauen berechtigt sind (d. h., wir müssen sogenannte *defeater-defeater* finden). Da eine solche Untersuchung aber selbst die Form einer Argumentation hat und daher auf Prämissen beruht, kann es keine streng nicht-inferentielle Rechtfertigung moralischer Überzeugungen geben und der begründungstheoretische Regress ist nicht gestoppt.

Eine Möglichkeit, auf dieses Argument von Sinnott-Armstrong zu antworten, lautet wie folgt: Selbst wenn *defeater-defeater* Teil der Rechtfertigung moralischer Überzeugungen sind, erweist dies – anders als Sinnott-Armstrong behauptet – nicht die Unmöglichkeit nicht-inferentieller Rechtfertigung. Das Anliegen des Fundamentalismus in der moralischen Erkenntnistheorie besteht darin, eine Rechtfertigung moralischer Überzeugungen zu finden, die selbst wiederum nicht begründungsbedürftig ist, und damit einem begründungstheoretischen Regress zu entkommen. Das mag zunächst so klingen, als seien *defeater-defeater* damit als Teil der Rechtfertigung ausgeschlossen, da diese auf empirischen Beobachtungen beruhen und in-

¹⁰² Sinnott-Armstrong hat seine Kritik in einer Reihe von Aufsätzen und Büchern entwickelt; hier wird jedoch nur auf die vorerst letzte Fassung seines Argumentes Bezug genommen (2011).

sofern begründungsbedürftig sind. Ersteres ist jedoch nicht der Fall, denn Fundamentalisten bezüglich der Begründung *moralischer* Überzeugungen sind nicht darauf festgelegt, auch hinsichtlich *nicht-moralischer* Überzeugungen einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus zu vertreten. Das Vorkommen von nicht-moralischen Überzeugungen als Teil der Rechtfertigung stellt für sie also nicht unbedingt ein Problem dar. Dieser Gedanke findet sich implizit auch bei Ross, wenn er nur solche Überzeugungen als selbstevident wertet, welche das Ergebnis einer langen, sich über mehrere Generationen erstreckenden Reflektion sind. Die Feststellung, dass diese Bedingung erfüllt ist, ist aber nur mit Verweis auf empirische Überlegungen möglich, die als solche nicht selbstevident sind. Das hält Ross aber offenbar nicht für problematisch. Der Position des erkenntnistheoretischen Intuitionisten liefe es hingegen zuwider, wenn die Rechtfertigung selbstevidenter moralischer Überzeugungen auf *moralische* Überlegungen Rekurs nähme und diese wiederum begründet werden müssten. Genau dies ist aber bei einem *defeater-defeater* nicht der Fall.¹⁰³

¹⁰³ Eine ausführlichere Diskussion dieses Arguments findet sich bei Schwind 2019. Zu einer weiteren Entgegnung auf Sinnott-Armstrongs Einwand siehe Ballantyne / Thurow 2013.

LITERATURVERZEICHNIS¹⁰⁴

1. In der Einleitung zitierte Literatur

(a) zum Leben und zur Person von Ross

[Anonym:] Photographie der verschollenen, sich ursprünglich in der Bibliothek des Oriol College befindlichen Büste von W. D. Ross, Oriol College Archives PRO 2/45/3/3.

Ayer, Alfred J.: *Part of My Life*, London 1977.

Blanshard, Brand: Autobiography, in: Paul A. Schilpp (Hg.): *The Philosophy of Brand Blanshard*, La Salle 1980, 1–185.

Burk, Kathleen: *The Troublemaker. The Life and History of A. J. P. Taylor*, New Haven 2000.

Burton, Reginald W. B.: Leserbrief, in: *Times* [London, England], 11. 5. 1971, 16.

–: Sir David Ross. Rede beim Gedenkgottesdienst für W. D. Ross am 2. Juni 1971 in der University Church Oxford, in: *Oriol Record* 1971, 22–24.

Clark, George Norman: Sir David Ross, 1877–1971, in: *Proceedings of the British National Academy* 57 (1971), 525–543; auch in: *Oriol Record* 1973, 20–35.

Dickson, Stephen C.: Photographie des Grabs der Familie von John Ross und Julia Swanson Keith, Grange Cemetery Edinburgh (2018), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/53/The_Ross_family_grave%2C_Grange_Cemetery.jpg.

Emmet, Dorothy: *Philosophers and Friends. Reminiscences of 70 Years in Philosophy*, Houndmills 1996.

Goebel, Bernd: Ross, W. D. (William David), in: Traugott Bautz

¹⁰⁴ Ein ausführlicheres Verzeichnis der Schriften von und über Ross bietet Goebel 2019.

- (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 40, Nordhausen 2019, 1109–1126.
- Grenville, Anthony: Academic Refugees in Wartime Oxford. An Overview, in: Sally Crawford, Katharina Ulmschneider, Jás Elsner (Hg.): *Ark of Civilization. Refugee Scholars and Oxford University, 1930–1945*, Oxford 2017, 50–61.
- Goldenstedt, Christiane: »*Du hast mich heimgesucht bei Nacht.*« – *Die Familie Kuhn im Exil*, Norderstedt 2013.
- Hansson, Jonas; Nordin, Svante: *Ernst Cassirer. The Swedish Years*, Bern 2006.
- Kuhn, Helmut: Dankesnotiz an W. D. Ross vom 4. Mai [1937], Oriol College Archives PRO 2/45/1/23.
- Lyddon, David: History and Industrial Relations, in: Peter Ackers, Adrian Wilkinson (Hg.): *Understanding Work and Employment. Industrial Relations in Transition*, Oxford 2003, 89–118.
- McGrath, Alistair: *T. F. Torrance. An Intellectual Biography*, Edinburgh 1999.
- Murdoch, Iris: *A Writer at War. The Letters and Diaries of Iris Murdoch, 1939–1945*, ed. Peter Conradi, Oxford 2009.
- : *Living on Paper. Letters from Iris Murdoch, 1934–1995*, ed. Avril Horner, Anne Rowe, London 2015.
- Nicholson, Ernest: »Hawkins, Monro, and University Reform«, in: Catto, Jeremy (Hg.): *Oriol College: A History*, Oxford 2013, 408–443.
- [Prichard, Harold Arthur *et al.*:] Sir David Ross (Obituary), in: Times [London, England], 6. 5. 1971, 18.
- Robinson, Richard: Brief, verlesen beim Gedenkgottesdienst für W. D. Ross am 2. Juni 1971 in der University Church Oxford, in: *Oriol Record* 1971, 24.
- Ross, William David: *Gutachten für A. C. Ewing vom 21. März 1948*, University of Manchester Library ACE/4/4.
- Reuters*: Pressemeldung PAR 4796-1(-M) vom 26. März 1947 anlässlich der Ernennung von W. D. Ross zum Vorsitzenden der *Royal Commission on the Press*, Privatbesitz d. Hg.
- Sorabji, Richard: Photographie von Rose House (Ross House), dem

- Wohnsitz der Familie von John Ross in Trivandrum, Indien, Oriel College Archives, PRO 2/45/3/2.
- Teicher, Anna: Jacob Leib Teicher between Florence and Cambridge. Arabic and Jewish Philosophy in Wartime Oxford, in: Sally Crawford, Katharina Ulmschneider, Jás Elsner (Hg.): *Ark of Civilization. Refugee Scholars and Oxford University, 1930–1945*, Oxford 2017, 327–340.
- Times* [London, England] vom 21. 10. 1947, 5: Indo-Pakistan Relief Fund.
- Times* [London, England] vom 7. 8. 1953, 3: Closer British Ties with Continent.
- Walzer, Richard Rudolf: Brief, verlesen beim Gedenkgottesdienst für W. D. Ross am 2. Juni 1971 in der University Church Oxford, in: *Oriel Record* 1971, 24–27.
- Weindling, Paul: The Impact of German Medical Scientists on British Medicine. A Case Study of Oxford, 1933–1945, in: Mitchell G. Ash, Alfons Söllner (Hg.): *Forced Migration and Scientific Change. Emigré German-Speaking Scientists and Scholars after 1933*, Cambridge 1996, 86–114.
- Whitaker, Graham: Philosophy in Exile. The Contrasting Experiences of Ernst Cassirer and Raymond Klibansky in Oxford, in: Sally Crawford, Katharina Ulmschneider, Jás Elsner (Hg.): *Ark of Civilization. Refugee Scholars and Oxford University, 1930–1945*, Oxford 2017, 341–356.
- Wrigley, Chris: *A. J. P. Taylor. Radical Historian of Europe*, London 2006.

(b) zur Ethik von Ross und ihrer Aktualität

- Audi, Robert: Kantian Intuitionism, in: *Mind* 110 (2001), 601–635.
- : *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton 2005.
- : Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (2008), 475–492.

- Ballantyne, Nathan; Thurow, Joshua C.: Moral intuitionism defeated?, in: *American Philosophical Quarterly* 50 (2013), 411–421.
- Beauchamp, Tom; Childress, James: *Principles of Biomedical Ethics*, Seventh Edition, Oxford 2013.
- Bedke, Matthew: Ethical Intuitions. What They Are, What They Are Not, and How They Justify, in: *American Philosophical Quarterly* 45 (2008), 253–269.
- : Intuitional Epistemology in Ethics, in: *Philosophy Compass* 5 (2010), 1069–1083.
- : Ethical Intuitionism, in: Oxford Bibliographies in Philosophy.
- Bergström, Lars: On the Value of Scientific Knowledge, in: Keith Lehrer (Hg.): *Science and Ethics*, Amsterdam 1987, 53–64.
- Brandt, Richard: *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs 1959.
- Broad, Charlie Dunbar: Besprechung von W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, in: *Mind* 49 (1940), 228–239.
- Cowan, Robert: Ethical Intuitionism, in: Oxford Bibliographies (2015), 21. 9. 2109, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0037.xml>
- Cuneo, Terence; Shafer-Landau, Russ: The Moral Fixed Points: New Directions for Moral Nonnaturalism, in: *Philosophical Studies* 171 (2014), 1–45.
- Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*, London 1993.
- : *Ethics without Principles*, Oxford 2006.
- Ewing, Alfred Cyril: *Ethics*, London 1953 (11/1975); dt. *Ethik. Eine Einführung*. Übers. u. mit einer Einl. hrsg. v. Bernd Goebel, Hamburg 2014.
- : Recent Developments in British Ethical Thought, in: Cecil Alec Mace (Hg.): *British Philosophy in the Mid-Century. A Cambridge Symposium*, London 1957 (2/1966), 65–95.
- : *Second Thoughts in Moral Philosophy*, London 1959.
- Frankena, William K.: *Ethics*, Englewood Cliffs 1963 (dt. *Ethik. Eine analytische Einführung*, Berlin 6/2017).
- Gaut, Berys: Moral Pluralism, in: *Philosophical Papers* 22 (1993), 17–40.

- Goebel, Bernd: Einleitung, in: Alfred Cyril Ewing, *Ethik. Eine Einführung*. Übers. u. mit einer Einl. hrsg. v. Bernd Goebel, Hamburg 2014, vii–lxxvii.
- : Wissen als intrinsisches Gut: Ulrich Lehner, Ronald Tacelli (Hg.): Wort und Wahrheit. Fragen der Erkenntnistheorie, Stuttgart 2019, 151–169.
- Heinrichs, Bert: *George Edward Moore zur Einführung*, Hamburg 2019.
- Huemer, Michael: Ethical Intuitionism, Basingstoke 2005.
- : Compassionate Phenomenal Conservatism, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (2007), 30–55.
- : Revisionary Intuitionism, in: *Social Philosophy and Policy* 25 (2008), 368–392.
- Hurka, Thomas: Perfectionism, in: Edward Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 7, London 1998, 299–302.
- : Normative Ethics: Back to the Future, in: Brian Leiter (Hg.): *The Future of Philosophy*, Oxford 2004, 246–264.
- : Value Theory, in: David Copp (Hg.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford 2006, 357–379.
- : Audi’s Marriage of Ross and Kant, in: Mark Timmons, John Greco, Alfred Mele (Hg.): *Rationality and the Good. Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, Oxford 2007, 64–72.
- (Hg.): *Underivative duty. British moral philosophers from Sidgwick to Ewing*, Oxford 2011.
- : *The Best Things in Life. A Guide to What Really Matters*, Oxford 2011.
- : *British ethical theorists from Sidgwick to Ewing*, Oxford 2014.
- Kappel, Klemens: Challenges to Audi’s Ethical Intuitionism, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (2002), 391–413.
- Kaspar, David: Ross’s place in the history of analytic philosophy, in: *British Journal for the History of Philosophy* 24 (2016), 657–674.
- Korsgaard, Christine M.: Two distinctions in goodness, in: *Philosophical Review* 92 (1983), 169–195.

- Kühn, Manfred: *Einleitung*, in: John Stewart Mill, *Utilitarismus*, hrsg. u. übers. v. Manfred Kühn, Hamburg 2006, i–xxxii.
- MacIntyre, Alasdair: *A Short History of Ethics*, New York 1966 (dt. *Geschichte der Ethik im Überblick*, Weinheim 4/2000).
- McNaughton, David: Intuitionism, in: Hugh LaFollette (Hg.): *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford 2000, 268–287.
- Miller, Alexander: *Contemporary Metaethics. An Introduction*, Second Edition, Cambridge 2013.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica*, Cambridge 1903 (dt., übers. v. Burkhard Wisser, Stuttgart 1970; erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1996).
- : The Conception of Intrinsic Value, in: ders., *Philosophical Studies*, London 1922, 253–275 (dt. Der Begriff des intrinsischen Werts, in: ders.: *Philosophische Studien*, übersetzt von Sebastian Muders, Heusenstamm 2007).
- Newman, John Henry: *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered*, 2 Bde., *New Edition*, London 1894.
- Perry, Ralph Barton: *A General Theory of Value*, Cambridge/Mass. 1926.
- Price, Henry Habberley: Critical Notice of W. D. Ross, *The Right and the Good*, in: *Mind* 40 (1931), 341–354.
- Prichard, Harold Arthur: *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford 1909.
- Rashdall, Hastings: *The Theory of Good and Evil*, 2 Bde., Oxford 1907.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971 (New Edition, 2005); dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt 1975.
- Riedener, Stefan; Schwind, Philipp: The Point of Promises (in Vorbereitung).
- Ross, William David: *Aristotle*, London 1923; sixth edition, London 1995.
- : The Basis of Objective Judgements in Ethics, in: *International Journal of Ethics* 37 (1927), 113–127.
- : *The Right and the Good*, Oxford 1930 (Ndr. Oxford 2002, hg. v. Philipp Stratton-Lake); <http://www.oxfordscholarship.com/oso/>

- public/content/philosophy/0199252653/toc.html; span. Übers.: *Lo correcto y lo Bueno*, übers. v. Leonardo Rodríguez Duplá, Salamanca 1994; ital. Übers.: *Il giusto e il bene*, übers. v. Roberto Mondacci, Milano 2004.
- : *Foundations of Ethics. The Gifford Lectures delivered in the University of Aberdeen, 1935–6*, Oxford 1939, Ndr. Oxford 2000.
- : *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; second edition, Oxford 1953.
- : *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<*, Oxford 1954.
- Schroeder, Mark: Value Theory, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition).
- Schwind, Philipp: Do psychological defeaters undermine foundationalism in moral epistemology? – A critique of Sinnott-Armstrong's argument against ethical intuitionism, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 22 (2019).
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*, 7th edition, London 1907 (dt. *Die Methoden der Ethik*, übersetzt von Constantin Bauer, 2 Bde., Leipzig 1909).
- Sinclair, Neil (Hg.): *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge 2018.
- Sinnott-Armstrong, Walter: An empirical challenge to moral intuitionism, in: Jill Graper Hernandez (Hg.): *The new intuitionism*, London 2011, 11–28.
- Skelton, Anthony: William David Ross, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition).
- Stout, Alan K.: Ross, William David, in: Paul Edwards (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 7, New York 1967, 216–217.
- Stratton-Lake, Philip: *Kant, Duty and Moral Worth*, London 2000.
- : Einleitung, in: W. D. Ross: *The Right and the Good*. Edited by Philip Stratton-Lake, Oxford 2002, ix–lviii.
- : Rossian Pluralism and the Mistake of Moral Philosophy (in Vorbereitung)
- Warnock, Geoffrey J.: *Contemporary Moral Philosophy*, London 1967.
- : und Wiggins, David (revised by): Ross, Sir (William) David (1877–1971), in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 47, Oxford 2004, 805–806.

- Warnock, Mary: *Ethics since 1900*, Oxford 1960.
- Williams, Bernard: What Does Intuitionism Imply?, in: Jonathan Dancy (Hg.): *Human Agency*, Stanford 1988, 189–198; auch in: ders.: *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers, 1982–1993*, Cambridge 1995, 182–191.
- Wolf, Jean-Claude: Bemerkungen zum ethischen Intuitionismus von W. D. Ross, in: Helmut Linneweber-Lammerskitten, Georg Mohr (Hg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg 2002, 265–288.

2. Weitere von Ross verfasste oder
herausgegebene Schriften zur Ethik

- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, translated by W. D. Ross, *The Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W. D. Ross*, Bd. 9, Oxford 1925.
- Prichard, Harold Arthur: *Moral Obligation. Essays and Lectures*, ed. William David Ross, Oxford 1949.
- : *Knowledge and Perception. Essays and Lectures*, ed. William David Ross, Oxford 1950.
- Ross, William David: Symposium: Is There a Moral End? (mit J. L. Stocks u. W. G. De Burgh), in: *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplementary Volume)* 8 (1928), 62–98 (91–98).
- : The Nature of a Morally Good Action, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 29 (1928/29), 251–274.
- : The Ethics of Punishment, in: *Journal of Philosophical Studies* 4 (1929), 205–211.
- : Symposium: The Coherence Theory of Goodness (mit H. J. Paton u. J. L. Stocks), in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 10 (1931), 52–80 (61–70).
- : The Meanings of Good, in: Raymond Bayer (Hg.): *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie. Congrès Descartes*, Paris 1937, Bd. 11: La valeur. Les normes et la réalité 2, 78–82.

3. Weitere Literatur zur Ethik von Ross

- Allegri, Francesco: *Le ragioni del pluralismo morale: William David Ross e le teorie dei doveri prima facie*, Rom 2005.
- Audi, Robert: Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics, in: Walter Sinnott-Armstrong, Mark Timmons (Hg.): *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford 1996, 101–136.
- : Self-Evidence, in: *Philosophical Perspectives* 13 (1999), 205–228.
- : Prospects for a Value-Based Intuitionism, in: Stratton-Lake, Philipp (Hg.): *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Oxford 2002, 29–55.
- Beck, Lewis White: Sir David Ross on Duty and Purpose in Kant, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 16 (1955), 98–107.
- Brennan, Susan K.: Ross, Promises and the Intrinsic Value of Acts, in: *Lyceum* 1 (1989), 43–56.
- Carson, Thomas C.: Ross and Utilitarianism on Promise Keeping and Lying: Self-Evidence and the Data of Ethics, in: *Philosophical Issues* 15 (2005), 140–157.
- Crisp, Roger: The Right and the Morally Good. A commentary on the first Chapter of Ross's *The Right and the Good*, in: Toni Rønnow-Rasmussen (Hg.): *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz* (2007), <http://fil.lu.se/hommagewlodek>.
- Dancy, Jonathan: An Ethic of Prima Facie Duties, in: Peter Singer (Hg.): *A Companion to Ethics*, Oxford 1991, 219–229.
- : Intuitionism, in: Peter Singer (Hg.): *A Companion to Ethics*, Oxford 1991, 411–420.
- : Wiggins and Ross, in: *Utilitas* 10 (1998), 281–285.
- Darwall, Stephen: Moore to Stevenson, in: Robert J. Cavalier (Hg.): *Ethics in the History of Western Philosophy*, New York 1989, 366–397.
- Fox, Arthur C.: The Right and the Good Once More, in: *Australasian Journal of Philosophy* 28 (1950), 1–28.

- Frazier, Robert L.: Intuitionism in Ethics, in: Edward Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 6, London 1998, 853–856.
- Geach, Peter T.: Good an Evil, in: *Analysis* 17 (1956), 33–42.
- Hooker, Brad: Ross-Style Pluralism versus Rule-Consequentialism, in: *Mind* 105 (1996), 531–552.
- Hughes, George Edward: Motive and Duty, in: *Mind* 53 (1944), 314–331.
- Jack, Henry H.: Utilitarianism and Ross' Theory of »Prima facie« Duties, in: *Dialogue* 10 (1971), 437–457.
- McCloskey, Henry John: Ross and the Concept of Prima Facie Duty, in: *Australasian Journal of Philosophy* 41 (1964), 336–345.
- McNaughton, David: An Unconnected Heap of Duties?, in: *Philosophical Quarterly* 46 (1996), 433–447.
- : Ross, William David, in: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 8, London 1998, 365–367.
- Muirhead, John Henry: *Rule and End in Morals*, London 1932.
- : The New Deontology, in: *Ethics* 50 (1940), 441–449.
- Oliveira, Luis R. G.: Rossian Totalism about Intrinsic Value, in: *Philosophical Studies* 173 (2016), 2069–2086.
- Olsen, Kristian: Ross and the particularism/generalism divide, in: *Canadian Journal of Philosophy* 44 (2014), 56–75.
- Orsi, Francesco: David Ross, Ideal Utilitarianism, and the intrinsic value of acts, in: *Journal for the History of Analytic Philosophy* 1 (2012), 1–22.
- Phillips, David: *Rossian Ethics. W. D. Ross and Contemporary Moral Theory*, Oxford 2019.
- Pickard-Cambridge, Wallace Arthur: Two Problems about Duty, in: *Mind* 41 (1932), 72–96; 145–172; 311–340.
- Pietroski, Paul M.: Prima facie Obligations: Ceteris Paribus Laws in Moral Theory, in: *Ethics* 103 (1993), 489–515.
- Rosen, Bernard: In Defense of W. D. Ross, in: *Ethics* 78 (1968), 237–241.
- Sayward, Charles: W. D. Ross on Acting from Motives, in: *Journal of Value Inquiry* 22 (1988), 299–306.

- Schmidt, Thomas: Vom Allgemeinen zum Einzelfall. Die orientierende Funktion moralischer Prinzipien, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 66 (2012), 513–538.
- Schwind, Philipp: Ethical intuitionism and the linguistic analogy, in: *Canadian Journal of Philosophy* 48 (2018), 292–311.
- Searle, John R.: Prima Facie Obligations, in: Joseph Raz (Hg.): *Practical Reasoning*, Oxford 1978, 81–90; erweiterte Fassung in: Zak van Straaten (Hg.): *Philosophical Subjects*, Oxford 1980, 238–59.
- Shaver, Robert: The Birth of Deontology, in: Thomas Hurka (Hg.): *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, Oxford 2011, 126–145.
- Shaw, Lucy M.: Can we choose our motives?, in: *Australasian Journal of Philosophy* 22 (1944), 93–105.
- Simpson, David L.: William David Ross, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy* (o. J.), <http://www.iep.utm.edu/ross-wd/>.
- Sinnott-Armstrong, Walter: Intuitionism, in: Lawrence C. Becker (Hg.): *The Encyclopedia of Ethics*, Bd. 1, New York 1992, 628–630.
- Skelton, Anthony: William David Ross, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012), <https://plato.stanford.edu/entries/william-david-ross/>.
- : Ross, William David (1877–1971), in: James Crimmins (Hg.): *The Bloomsbury Encyclopedia of Utilitarianism*, London 2013, 488–490.
- Stratton-Lake, Philipp: Can Hooker’s Rule Consequentialist Principle Justify Ross’s *Prima Facie* Duties?, in: *Mind* 106 (1997), 751–758.
- : (Hg.) *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Oxford 2002.
- : Introduction, in: ders. (Hg.): *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Oxford 2002, 1–28.
- : Pleasure and Reflection in Ross’s Intuitionism, in: ders. (Hg.): *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Oxford 2002, 113–136.
- : Ross, William David, in: *The Continuum Encyclopedia of British Philosophy*, Bd. 4, London 2006, 2764–2768.
- : Intuitionism in Ethics, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), <https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/>.

- : Ethical Intuitionism, in: Sacha Golob, Jens Timmermann (Hg.): *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge 2017, 549–561.
- Strawson, Peter Frederick: Ethical Intuitionism, in: *Philosophy* 24 (1949), 23–33.
- Stroud, Sarah: Lying as Infidelity: A Quasi-Rossian Account, in: Mark Timmons (Hg.): *Oxford Studies in Normative Ethics*, Bd. 7, Oxford 2017, 73–97.
- Thomson, Judith J.: The Right and the Good, in: *The Journal of Philosophy* 94 (1997), 273–298.
- Urmsom, John O.: A Defence of Intuitionism, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 75 (1975), 111–119.
- Whittemore, Robert C.: Does the Neo-Intuitionist Theory of Obligation Rest on a Mistake?, in: *Tulane Studies in Philosophy* 6 (1957), 101–127.
- Wiggins, David: The Right and the Good and W. D. Ross's Criticism of Consequentialism, in: *Utilitas* 10 (1998), 261–280; auch in: O'Hear, Anthony (Hg.): *Philosophy, the Good, the True and the Beautiful*, *Philosophy* 47 (2000), suppl. vol., 175–195.
- Wolf, Jean-Claude: Ein Pluralismus von prima-facie Pflichten als Alternative zu monistischen Theorien der Ethik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 601–610.
- Zimmerman, Michael J.: Prima Facie Obligation and Doing the Best One Can, in: *Philosophical Studies* 78 (1995), 87–123.
- : *The Concept of Moral Obligation*, Cambridge 1996, 5–10 (»Overall and prima facie obligation«), 141–88 (»Prima facie obligation«).
- : In Defense of the Concept of Intrinsic Value, in: *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999), 389–409.
- : Ross on Retributivism, in: Thomas Hurka: (Hg.): *Underivative Duty. British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, Oxford 2011, 166–182.