

Meta-etica lui Hare: prescriptivismul universal

Să urmărim mai detaliat construcția teoretică a lui R. M. Hare. Voi începe cu meta-etica sa, „prescriptivismul universal”. Hare e un ferm partizan al ideii că teoriile etice sunt nu numai utile, ci și indispensabile, în discuțiile de etică aplicată. “Dacă vor să aplice cu succes teoriile etice la problemele practice, filosofilor trebuie să dispună mai întâi de o teorie. Acest lucru pare evident, dar ei procedează adesea ca și cum nu ar fi așa. O contribuție esențială pe care o poate aduce un filosof la rezolvarea unei probleme practice ar fi, de pildă, să arate care argumente sunt valide și care nu; dar pentru aceasta el ar trebui să dispună de o anumită metodă pentru a le deosebi pe unele de celelalte. Filosofia morală are nevoie, de aceea, de o bază în logica filosofică – deci într-o logică a conceptelor morale. [...] Cum vom alege, de exemplu, între două intuiții conflictuale [cu privire la avort]? Avem de-a face oare aici pur și simplu cu o întrecere pe tărâmul retoricii?” Ar fi rău pentru morală dacă ar fi așa, sugerează autorul, căci atunci în acest domeniu ar domni arbitrarul, totul fiind acceptabil. Pentru ca lucrurile să nu stea așa, noi trebuie să construim o “teorie a raționamentului moral care să ne permită să hotărâm *ce argumente vom accepta*”. Această teorie e o teorie *meta-etică*. Speranța autorului e, după cum se vede, să scoată discursul etic din spațiul simplei retorici și al judecăților de gust și să-l plaseze acolo unde l-au pus Platon, Aristotel sau Kant: în zona argumentelor raționale.



Colegiul Corpus Christi, Oxford, un alt loc unde a predat Hare

Voi relua în cele ce urmează prezentarea succintă a diferitelor teorii meta-etice pentru a ajunge, prin comparație, la prezentarea mai amănunțită a meta-eticii lui Hare. Să vedem, pe un exemplu familiar, ce susține **naturalismul obiectivist**. Să presupunem că Nicolae Ceaușescu, autorul unui decret de interzicere a avortului, se află în dispută cu un apărător al avortului și are loc următorul dialog televizat : *Ceaușescu* zice: Avortul este incorect moral. *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral. Cei doi par să se contrazică, opozantul pare să riște mult vrând să-i aducă dictatorului argumente pentru poziția lui; în orice caz, o discuție *rațională* pare să aibă loc. Să vedem însă dacă lucrurile stau așa din punctul de vedere al unui

naturalist obiectivist (a unui consecinționist hedonist, cum e Mill, de exemplu). În viziunea acestuia, atunci când Ceaușescu zice că avortul este incorect moral, el zice *de fapt*: (P) Avortul produce mai multe dureri decât plăceri. Iar *Opozantul* îi răspunde, *de fapt*: (Q) Avortul produce mai multe plăceri decât dureri. Comparând propozițiile *factuale* (P) și (Q) constatăm că: deoarece P și Q sunt adevărate sau false, și propozițiile morale care le corespund vor fi adevărate sau false; prin urmare, dacă P este adevărată, atunci non-P (care e identică cu Q) este falsă. Mai constatăm că, având de-a face cu o contradicție logică, putem spune că *Opozantul* îl contrazice (în sens logic) pe *Ceaușescu*, deci că are loc o *dispută etică* reală în contextul căreia am putea argumenta pro sau contra moralității avortului căutând să aflăm care e adevărul. Limbajul moral și discuția etică se apropie foarte mult de limbajul și discuția de tip științific. Putem întreba cu sens *de ce* se susține că avortul este corect moral și *ce argumente* se pot aduce în sprijinul acestei poziții. Putem spera, așadar, să aflăm adevărul cu privire la acceptabilitatea morală a avortului.

Ce se întâmplă dacă interpretăm cele două propoziții morale de pe poziția unui **naturalist subiectivist**: *Ceaușescu* zice: Avortul este incorect moral, ceea ce înseamnă acum: (P) Ceaușescu dezaprobă avortul (*Ceaușescu are* atitudinea de dezaprobare față de avort). *Opozantul* îi răspunde: Avortul este corect moral, ceea ce înseamnă: (Q) Opozantul aprobă avortul (*Opozantul are* atitudinea de aprobare față de avort). În această interpretare a dialogului moral, judecățile morale sunt adevărate sau false, în funcție de faptele descrise de ele; căci propozițiile P și Q *descriu* stări mentale; e vorba de stări mentale diferite pe care le au *persoane diferite*. Cum atât *Ceaușescu*, cât și *Opozantul* au stările mentale respective, propozițiile P și Q sunt ambele adevărate, în ciuda faptului că, după forma logică, una e negația celeilalte. Rezultă că *Opozantul nu îl contrazice* pe *Ceaușescu*, deși pare să o facă. Concluzia surprinzătoare e că dacă cei doi interlocutori ar fi adepți ai naturalismului subiectivist, atunci ei nu se pot contrazice niciodată. Morala nu e un spațiu al disputelor reale, ci al unor „certuri” aparente, de ochii lumii. Ar fi ca și cum unul ar spune „Mie îmi place vinul” iar celălalt ar răspunde „Mie nu-mi place vinul”: deși cei doi par să se contrazică, ei nu o fac, deoarece fiecare ne spune *cu adevărat* ce anume îi place. În această interpretare, propozițiile morale descriu atitudini ale vorbitorului, sunt așadar *judecăți de gust* și nu evaluări ale acțiunilor. Cum negația logică nu funcționează în acest context, disputa morală nu ține aici de domeniul logicii. Totuși, e greu de acceptat că judecățile morale au acest statut; așa cum le folosim noi în controversele cu privire la avort sau la inseminarea artificială, ele sunt judecăți bazate pe “temeiuri” (*reasons*) – adică în cazul lor are sens să întrebăm *de ce* e avortul imoral? În cazul judecăților de gust nu are sens să pui această întrebare. Ar fi tragic dacă singurul răspuns posibil la întrebarea „De ce e avortul imoral?” ar fi: pentru că așa-mi place mie.

Din perspectiva **intuiționistului**, *Ceaușescu* zice: Avortul este incorect moral și aceasta înseamnă, de fapt: (P) Acțiunea de a avorta posedă proprietatea *morală* a incorectitudinii. Iar *Opozantul* îi răspunde: Avortul este corect moral, ceea ce vrea să spună: (Q) Acțiunea de a avorta posedă proprietatea *morală* a corectitudinii (sau nu posedă proprietatea morală a incorectitudinii). În acest caz, propozițiile morale sunt adevărate sau false, în sensul corespondenței cu *faptele morale*. Propoziția Q este aici negația logică a propoziției P, deci *Opozantul îl contrazice* efectiv pe *Ceaușescu*. Odată cu intuiționismul, se reface logicitatea discursului moral: negația funcționează din nou, știm “de ce” avortul e corect moral. Propozițiile morale sunt numite de acești filosofi „intuiții” pentru că avem acces la adevărul lor printr-o pretinsă „intuiție morală” *sui generis*, capabilă să sesizeze *direct* valoarea morală a unei acțiuni sau a

unei persoane, fără apel la metode empirice, intersubiectiv valabile, de testare a adevărului. Proprietatea corectitudinii morale, spre deosebire de culori, nu e accesibilă însă simțurilor obișnuite, ci numai unui presupus „simț moral”, contestat de psihologi. Eticienii s-au inspirat în acest caz de la esteticieni, care vorbesc de un *simț estetic*, de o capacitate intuitivă se a sesiza imediat frumosul într-o operă de artă. Dar, ceea ce e nesatisfăcător în această teorie nu e doar caracterul „straniu” (inexplicabil științific) al acestor calități și intuiții morale, ci și faptul că ea nu oferă nici un criteriu *obiectiv* de alegere între două “intuiții” conflictuale. Căci două persoane diferite pot avea intuiții morale diferite cu privire la avort (ca mai sus) iar teoria nu ne oferă nici un criteriu pentru a opta între ele. Apelul la o altă intuiție pentru a tranșa conflictul dintre intuițiile interlocutorilor noștri nu rezolvă problema căci nu explică de ce intuiția mea e mai bună decât a lor. „Intuițiile” intuiționiștilor nu se pot justifica pe sine, obiectează Hare. Ca fenomene psihice, ele sunt relative la fiecare persoană. Dacă vrem să scăpăm de acest relativism extrem și înțelegem prin "intuiții" nu opiniile morale personale, ci acelea asupra cărora există un *consens social* și pe care le-am asimilat cu toții, părăndu-ni-se *subînțelese* (“evidente”), atunci cădem iarăși în relativism, căci aceste convingeri sociale sunt specifice fiecărei culturi și valabile doar în interiorul ei. Dacă propoziția morală "Avortul e greșit moral" înseamnă că *societatea mea dezaprobă avortul*, atunci când membrii unei alte societăți spun "Avortul e corect moral" înțelegând prin aceasta *societatea mea aprobă avortul*, ei nu-i contrazic pe primii, deși aparent o fac. Cineva care trăiește într-o societate care dezaprobă avortul, atunci când spune "Avortul e corect moral" face o simplă eroare factuală. Dar acest *relativism* subminează ideea de moralitate. Morala nu poate fi o chestiune privată și nici o simplă convenție culturală locală.

Pentru un **emotivist**, atunci când *Ceaușescu* zice : Avortul este incorect moral se subînțelege că el vrea să zică : (P) Avortul, huo! Iar când *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral, el zice, de fapt : (Q) Avortul, bravo! În acest nou context al dialogului, în care contează enorm tonul vocii, condițiile de receptare, gestică etc., propozițiile P și Q nu sunt – cum par a fi - propoziții cu înțeles cognitiv, căci ele *nu spun* ceva despre lume (sunt « pseudo-propoziții », spune Ayer). Ele sunt semne grafice care *exprimă* sau *manifestă* sentimentele vorbitorului, instrumente de comunicare asemănătoare interjecțiilor. Ceea ce facem cu ele (exprimarea sentimentelor) putem face și cu mijloace non-lingvistice cum ar fi gestică. În viziunea emotivistului, e clar că propozițiile P și Q nu sunt adevărate sau false; deci Q *nu contrazice* P, chiar dacă pare s-o facă. Rezultă că, pentru emotivist, limbajul moral nu se supune regulilor logicii – de unde acuza de *iraționalism*. Iar disputa morală e doar un exercițiu retoric, eminentamente *persuasiv*, unde contează în primul rând trucurile psihologice de influențare a preopinentei și nu argumentele logice. Interlocutorii noștri încearcă să se convingă unul pe altul să accepte sau să nu accepte practicarea avortului, dar fără să poată oferi temeieri factuale pentru poziția lor, fără a crede în adevărul acesteia și fără a utiliza argumente logice în dispută. Etica nu mai e o disciplină filosofică ci devine astfel o ramură a propagandei, o anexă a retoricii.

Cum ar interpreta Hare exemplul nostru prin prisma propriei sale teorii meta-etice, **prescriptivismul universal** ? *Ceaușescu* zice : Avortul este incorect moral, și aceasta înseamnă : (P) Avortul este o crimă și diminuează natalitatea, deci nu vă recomand să avortați. *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral, și aceasta înseamnă : (Q) Avortul nu este o crimă și nu diminuează natalitatea, deci vă recomand să avortați. În acest cadru meta-etic, propozițiile morale au un *înțeles descriptiv*; și tocmai pentru că au înțeles descriptiv, ele pot fi adevărate sau false. Deci opozantul îl *contrazice logic* pe *Ceaușescu*. Dar ele au și un *înțeles prescriptiv*, anume unul

recomandator (și din punctul acesta de vedere se contrazic). Prin urmare, logicitatea discursului moral e restaurată: disputa etică ține acum de argumentarea logică, nu de retorică. Și are sens să întrebăm *de ce* e avortul incorect moral: avortul e incorect moral *pentru că* este o crimă și diminuează natalitatea. Poziția lui Hare e o depășire critică a emotivismului iraționalist prin recuperarea raționalității descriptivismului, dar fără descriptivism; sau numai cu *puțin* descriptivism.

Să elaborăm acum mai atent poziția lui R. M. Hare. Teza sa meta-etică centrală este: propozițiile morale nu sunt descripții, nici expresii fără înțeles cognitiv care *manifestă* sentimente, nici simple imperative de tipul “Avortează!” (căci acestea nu presupun nici un temei), ci sunt *precepte care ghidează acțiunea pe bază de temeiuri*, sunt *prescripții universalizabile* de tipul “Avortul e incorect moral” sau „Trebuie să nu avortezi”. Inspirația kantiană e evidentă aici: limbajul moral este tipic prescriptiv.

Pentru a explica proprietatea prescriptivității pe care o au toate propozițiile morale, Hare utilizează **teoria “actelor de vorbire”** a lui J. L. Austin (*How to Do Things With Words*, 1962). Teza centrală a acestei teorii de filosofia limbajului este: e greșit să credem că limbajul poate fi folosit doar pentru a spune ceva despre lume; el are o mulțime de alte funcții posibile; așadar, prin *rostirea* unei propoziții, noi putem înfăptui simultan mai multe “acte de vorbire” diferite: să spunem ceva cu înțeles, să întrebăm ceva, să recomandăm, să condamnăm, să anunțăm un verdict, să speriem pe cineva, să modificăm o decizie etc. Noi putem folosi limbajul în diferite scopuri, nu doar pentru a spune ceva despre cum stau lucrurile. Întrebarea e: în ce constă oare folosirea lui *tipic morală*?

Există trei tipuri de acte de vorbire:

- 1) **Actul locuționar** e actul de vorbire *de* a spune ceva *cu înțeles* despre cineva (*of saying something*). De pildă: Eu i-am spus “Popescu e bun”, *înțelegând* prin “bun” “monogam” și *referindu-mă* prin “Popescu” la Ion Popescu.
- 2) **Actul ilocuționar** este actul de vorbire de a face ceva *spunând* ceva (*in saying something*). De pildă: Spunând “Popescu e bun” eu *îl recomand* pe Ion Popescu. În acest caz, eu *recomand* spunând o propoziție, nu spun ceva adevărat despre subiectul ei. Există numeroase acte ilocuționare pe care le pot înfăptui spunând ceva: a da un sfat, a sugera, a da un ordin, a întreba, a promite, a prescrie, a recomanda etc. Evident, noi putem performa în același timp un act locuționar și unul ilocuționar: de pildă, locuția “Gheața e subțire” nu ne spune doar ceva *despre* gheață, ci are și forța ilocuționară a unui *avertisment*.
- 3) **Actul perlocuționar** este actul de vorbire de a face ceva *prin* spunerea a ceva (*by saying something*). De pildă, de a *produce anumite efecte* asupra trăirilor, gândurilor sau acțiunilor auditorului *prin* spunerea unei propoziții: prin spunerea propoziției “Popescu e bun” eu *l-am făcut* pe George să-l angajeze pe Popescu.

E util să remarcăm aici că actele ilocuționare pot fi aduse *sub convenții (reguli) lingvistice* universale (e.g. reguli gramaticale, logica imperativelor, întrebărilor, prescripțiilor etc.). Actele perlocuționare nu pot primi însă o asemenea structurare lingvistică și aceasta pentru că, dacă primele țin exclusiv de *comunicarea lingvistică*, cele din urmă țin de *determinarea cauzală* a agenților și de aceea scapă regulilor semantice și depind de hazardurile cauzalității fizice (de exemplu, eu *l-am făcut* pe

George să-l angajeze pe Popescu *prin* spunerea acelei propoziții numai datorită unui *context practic unic* în care am rostit acea propoziție).

Teza principală a lui Hare este următoarea: nota distinctivă a propozițiilor morale e că performează un anumit act ilocuționar, actul ilocuționar al *prescrierii* sau *recomandării* – indicat de termenii morali tipici „trebuie”, „corect”, „bun” etc. Aceasta este o soluție originală, non-descriptivistă și non-emotivistă. De altfel, Hare nu uită să se detașeze de aceste teorii mai vechi amintind de **“eroarea descriptivistă”** care constă în centrarea exclusivă a meta-eticienilor pe utilizarea *locuționară* a limbajului moral când, în realitate, am văzut că limbajul poate fi folosit cu multe alte funcții, utilizarea sa exclusiv descriptivă în etică antrenând multe neajunsuri. El amintește apoi și de **eroarea emotivistă** ce rezidă în aceea că judecățile morale sunt definite prin efectul lor *perlocuționar* (produc un efect psihologic în auditor). Or, efectele perlocuționare depind numai în parte de ce *spui*; ele depind și de tonul vocii, de starea psihică a auditorului, de locul rostirii etc. adică de o serie de condiții *non-lingvistice* care nu se supun regulilor limbajului și regulilor logicii – de unde căderea în iraționalism.



Corpus Christi College, biblioteca

Pentru a evita asemenea erori, soluția autorului nostru e să gândim altfel natura limbajului moral; să o gândim în așa fel încât să susținem că rostirea propozițiilor morale performează actul de vorbire *ilocuționar* al prescrierii: propozițiile morale **îți recomandă ce să faci**. Deci atunci când spun “Avortul este corect moral”, eu *prescriu* avortul, *îți spun* ce să faci (să avortezi), dar nu te *determin* să avortezi (așa cum aș face-o, de pildă, prin spunerea unei amenințări sau prin scoaterea pistolului).

Fie propoziția morală “Popescu e bun”. Să convenim că „bun” se referă în acest caz la proprietatea *monogam*; această proprietate e numită *standardul de aplicare* a lui “bun” sau *condiția de adevăr* pentru propoziția “Popescu e bun” sau *temeiul (reason)* pentru care Popescu e bun (în sens moral). Evident, acest temei se

poate schimba într-un alt cadru al discuției. Acum, Hare susține că **prescriptivitatea** este o proprietate *logică* a propozițiilor morale? Ce înseamnă aceasta?

E vădit faptul că propoziția “Popescu e bun” nu se reduce simplu la o descripție, căci ea spune ceva chiar *independent* de faptul că fixează un standard (descriptiv) de aplicare pentru “bun”; vreau să spun prin aceasta că noi putem schimba standardul de aplicare al lui „bun” (e.g. să spunem că „bun” se aplică la *un om care nu minte*) fără a modifica acest *ceva* pe care-l mai spune în mod suplimentar propoziția noastră. Dar ce ne spune ea oare *în plus* față de *faptul* că Popescu e monogam sau că e un om care nu minte? Ei bine, în ambele cazuri, ea ne *prescrie* ce să facem. „Bun” are și sensul de a ne *recomanda* să fim ca Popescu, pe când „roșu” din „Acest automobil este roșu” nu are această nuanță de sens. Prin urmare, spunând „Popescu e bun” (în sens moral) noi îl *recomandăm* pe Popescu. Această ilocuție e considerată de Hare *parte a înțelesului* propoziției și e numită **înțelesul prescriptiv** al propoziției “Popescu e bun”.

Trebuie remarcat acum că *standardele de aplicare* (echivalente cu **înțelesul descriptiv**) pentru “bun” sunt potențial infinite și *relative la diferite culturi*. Ce e moralmente bun pentru români poate să nu fie bun pentru musulmani etc. În schimb, *înțelesul prescriptiv* al lui “bun” (recomandarea) e *independent* atât de standardele de aplicare cât și de culturi – căci e o proprietate *logică* a lui “bun” care nu depinde de moravuri și limbi; și aceasta pentru că proprietățile universale ale prescripției (ale operatorului logic modal „trebuie”) sunt exprimabile în *logica deontică* și sunt aceeași în toate culturile, logica fiind la fel de universală ca matematica.

Teza completă a lui Hare ar suna mai exact astfel: propozițiile morale performează atât acte de vorbire locuționare (*spun ceva*) cât și acte de vorbire ilocuționare (*prescriu ceva*). Atunci când spun “Popescu e bun” performez mai multe acte de vorbire: (i) înțeleg că Popescu are proprietățile D (e.g. e *monogam*) și mă refer la Ion Popescu; și (ii) *spunând* aceasta, eu îl recomand pe Ion Popescu. Atunci când rostim propoziția “Popescu e bun” noi performăm actul locuționar de a spune ceva cu *înțeles* (că Popescu e monogam) și performăm totodată actul ilocuționar de a-l *recomanda* pe Ion Popescu. Prin urmare, înțelesul propozițiilor morale e determinat parțial (și secundar) de condițiile lor de adevăr D (înțelesul descriptiv) și parțial (dar primar) de anumite trăsături sintactice (prezența unor cuvinte morale ca “trebuie”, “bun”, “corect” etc.) care *indică* actul ilocuționar al prescripției (înțelesul evaluativ sau prescriptiv).

Să trecem acum la **proprietatea, tot logică, a universalizabilității**. Hare subliniază că avem de-a face aici cu o proprietate *logică*, nu cu una “metafizică” așa cum credea Kant: adică cu problema ce *înseamnă* “trebuie”, nu ce trebuie *să fac*. Iată cum putem defini această proprietate logică. Plecăm de la presupunerea că în interiorul oricărei limbi există reguli de înțeles universale, fără de care comunicarea nu ar fi posibilă. Asta e valabil pentru toate cuvintele. E evident că nu ne-am putea înțelege dacă am schimba fără să anunțăm, la fiecare cinci minute, înțelesurile unor cuvinte. Dacă folosim cuvântul „casă”, într-un anumit context, cu un anumit înțeles (el fiind polisemic), atunci ori de câte ori se va repeta contextul respectiv va trebui să folosim cuvântul „casă” cu același înțeles dacă vrem să fim coerenti și să ne înțelegem. Aceasta e o condiție de *coerență logică* în folosirea limbajului. Dacă așa stau lucrurile, atunci: (a) dacă, în conformitate cu aceste reguli universale de înțeles, noi spunem “Popescu e *bun*” (pentru că e *monogam*), urmează că (b) ne este *logic imposibil* să spunem despre orice alt om care are exact aceleași proprietăți relevante ca și Popescu (adică e tot monogam) că acel om *nu e bun*; altfel, riscăm să nu ne

înțelegem. Dacă nu am proceda așa am varia aleator înțelesul descriptiv al lui „bun” și am bloca orice comunicare prin limbaj.

Iată și o variantă de definiție pentru cazul unei „trebuie-propoziții”: Dacă acceptăm că temeiul (descriptiv) pentru care spunem că acțiunea X **trebuie** să fie făcută este faptul că X este *îndeplinirea unei promisiuni*, prin aceasta ne obligăm logic să spunem că *toate* acțiunile care îndeplinesc promisiuni **trebuie**, *ceteris paribus*, să fie făcute. Prin urmare, universalizabilitatea e aici o proprietate ce ține de folosirea logic-coerentă a regulilor de înțeles într-o limbă în care vrem să putem comunica folosind cuvintele morale.

Ce ne sugerează proprietatea logico-lingvistică a universalizabilității? În primul rând, că trebuie să aplicăm aceleași propoziții (principii) morale la cazuri similare (*consistența* în judecată): e inconsistent să aplicăm “nu trebuie să minți” doar la prieteni, nu și la dușmani, în situații similare. Rezultă de aici, în al doilea rând, că ea e echivalentă cu condiția *imparțialității* în judecata morală (nu trebuie să ținem cont de identitatea persoanelor) – o proprietate centrală și în etica lui Kant. În al treilea rând, ea ne spune că există *temeiuri* descriptive pentru care o acțiune e morală: o acțiune e corectă moral *pentru că* are un set D de proprietăți *non-morale* care o fac corectă (judecățile morale sunt așadar judecăți *bazate pe temeiuri obiective*, nu judecăți subiective *de gust*); aceste proprietăți D sunt detectabile cu mijloace obișnuite, în ultimă instanță prin simțuri. În fine, în al patrulea rând, vedem că propozițiile morale sunt universalizabile tocmai *pentru că* sunt bazate pe temeiuri factuale (căci propozițiile descriptive sunt universalizabile, iar propozițiile morale sunt universalizabile datorită faptului că au o latură descriptivă).

Acum putem răspunde la întrebarea care e diferența dintre propozițiile morale și imperativele simple. Un imperativ simplu - cum e comanda “La dreapta!” - e valabil *hic et nunc*; el nu are nici condiții de adevăr și nici *nu e universalizabil*: în situații perfect similare primei comenzi eu pot comanda la fel de bine „La stânga!”. În schimb, propozițiile morale au condiții de adevăr și sunt universalizabile, deși nu sunt propoziții pur descriptive; ele performează actul ilocuționar al prescripției. De aceea se spune că propozițiile morale nu sunt imperative, dar *implică* imperative.

Hare e de părere că mai există și alte prescripții universalizabile, cum sunt propozițiile estetice sau regulile tehnologice. Așa încât se vede nevoit să caute în continuare o diferență specifică pentru prescripțiile universalizabile *morale*. El crede că această proprietate distinctivă ar putea fi **dominanța** (*overridingness*). Nota ce deosebește datoriile morale e că sunt *mai tari* decât alte tipuri de prescripții. De aici rezultă că ele trebuie respectate *cu prioritate* (în raport cu prescripțiile estetice, prudentiale, tehnologice etc.). De ce sunt mai tari? Pentru că se aplică la oameni (nu la opere de artă, nici la piese metalice) și la cele mai importante acțiuni ale noastre din punct de vedere social.

Dar, putem ușor observa că în caz de conflict al datoriilor morale, o datorie morală poate *domina* o altă datorie morală; de pildă, dacă un pacient refuză tratamentul medical din motive religioase, avem un conflict al datoriilor: i) datoria de a respecta autonomia pacientului (dreptul său de a decide cu privire la sine) *versus* ii) datoria binefacerii (datoria medicului de a-l vindeca). Cum alegem în acest caz? Să zicem că medicul îl tratează pe bolnav împotriva voinței lui; atunci datoria binefacerii *domină* iar medicul încalcă datoria respectului autonomiei (în acest caz particular) deși o recunoaște în continuare ca datorie (ea rămâne valabilă *în principiu*, deși *în realitate* e încălcată). O astfel de datorie se cheamă **datorie prima facie**: ea e o datorie *de principiu* care în anumite situații poate deveni o datorie *reală* (aplicată efectiv), dar în altele poate fi încălcată, recunoscând-o totuși în continuare ca datorie *de principiu*.

Problema peste care am dat mai sus este că datoriile *morale*, ca datorii *prima facie*, nu se dovedesc a fi întotdeauna dominante; ne trebuie așadar un criteriu suplimentar pentru a le identifica. Hare adaugă o a patra condiție: propozițiile morale sunt prescripțiile universalizabile dominante (uneori dominate) care sunt obținute cu ajutorul „gândirii critice”, utilizând drept criteriu maximizarea satisfacerii preferințelor unui agent ideal. Aceasta e considerată o caracterizare *formală* a lui „moral”, adică una așa cum ar face-o o ființă perfectă.

Pe scurt, Hare preferă să identifice **sfera moralului**, sub aspect *formal*, doar prin trei proprietăți ale propozițiilor morale: prescriptivitatea, universalizabilitatea și dominanța. În fapt, doar primele două îi sunt suficiente pentru a-și continua argumentarea.

Identificarea *substanțială* a sferei moralului este una care pleacă de la compararea „regulilor empirice” cu „regulile morale”. Regulile empirice (*rules of thumb*) sunt reguli de eficiență, care nu antrenează, atunci când sunt încălcate, muștrări de conștiință, așa cum fac regulile morale, nici nu justifică pedepse sociale. Regulile tehnologice sau regulile prudentiale sunt exemple de reguli empirice. Regulile morale sunt *prescripții universalizabile dominante* și, am putea zice acum, ele sunt chiar ceva mai mult decât atât căci se referă la *clase de acțiuni* ce afectează *interesele altora* (spre deosebire de regulile prudentiale care vizează doar interesul *propriu*) și sunt asociate prin educație cu *muștrările de conștiință* în caz de încălcare, fiind impuse tuturor prin *penalizare socială*. Influența lui Mill e evidentă aici.

Dar Hare nu dă prea mare atenție acestei teme. Ceea ce vrea el să facă în continuare este ca din proprietățile *logice* ale “prescriptivității” și “universalizabilității” propozițiilor morale să *deducă într-o manieră a priori* un răspuns la întrebarea: cum ar raționa o ființă perfectă pentru a alege între două prescripții universalizabile? Răspunsul va fundamenta *etica normativă* a lui Hare axată în jurul teoriei celor “două niveluri ale gândirii morale”.