https://doi.org/10.15407/fd2021.01.075
УДК 172

Михайло БОЙЧЕНКО, доктор філософських наук,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
провідний науковий співробітник Інституту вищої освіти НАПН України
mykhai@ukr.net
http ://orcid.org/0000-0003-1404-180X

НАСКІЛЬКИ ФОРМАЛЬНОЮ Є ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ?

Останні прижиттєві публікації Макса Вебера дають підстави скоригувати традиційні уявлення про етику відповідальності як суто калькулятивну і таку, що підпорядковує етичну мету правильно підібраним засобам її досягнення та неухильності її дотримання. Відданість певним цінностям для Вебера врешті виявляється підставою будь-якої можливої етики: в етиці переконання цю відданість протиставляють врахуванню усіх результатів етичного вчинку, а в етиці відповідальності ці результати прагнуть максимально врахувати, що має зробити більш надійним досягнення певних цінностей. Пристрасна ангажованість політичними цілями, які виражають інтереси спільноти, а не егоїстичні та марнославні наміри діяча, є надійною основою відповідальності політика. Пристрасне прагнення істини спрямовує продуману науково-дослідну програму вченого. У економіці прагнення досягнути особистої вигоди, яке властиве «економічній людині», потребує врахування спільного економічного блага як для тих, з ким ця людина веде свій бізнес, так і для громади, яка являє собою її життєсвіт і створює необхідні передумови для будь-якої можливої економічної діяльності. У будь-якій соціальній сфері, у кожній соціальній системі є своя логіка обрахунку успіху, однак щоразу цей обрахунок передбачає шанування та захист базових для цієї системи цінностей. У повсякденному житті спостерігаємо численні відхилення від цієї чіткої та прозорої логіки етики відповідальності, які створюють ілюзію її дисфункції. Так само нещире і непослідовне дотримання декларованих переконань може справляти хибне враження про усю етику переконання. Саме такі відхилення від внутрішньої цілісності етики відповідальності й етики переконання створюють хибне враження про них як про взаємно виключні стратегії поведінки. У сумлінному їх дотриманні етика переконання і етика відповідальності доповнюють одна одну. Формалізм етики відповідальності має сенс лише для більш строгого і безстороннього захисту цінностей, значущих для адептів цієї етики. Цей формалізм є запереченням лише для усіх інших, не релевантних цінностей, а не позначенням відповідальності щодо певного етичного зобов'язання як ціннісно пустої, байдужої форми. Вебер позначає перспективу здобуття визнання як шлях до колективної етики відповідальності у позитивному її значенні — як свідомого прийняття на себе спільнотою однодумців зобов'язання досягнути утвердження значущих для них цінностей.

Ключові слова: *Макс Вебер, етика відповідальності, етика переконання, цінності, зобов'язання, визнання, колективна відповідальність, спільнота.*

Цитування: Бойченко, М. (2021). Наскільки формальною є етика відповідальності? *Філософська думка*, 1, 75—95. https://doi.org/10.15407/fd2021.01.075

Замість вступу

До сотих роковин смерті Макса Вебера варто ще раз звернутися до його духовного заповіту, викладеного зокрема у його останніх двох працях — «Політика як покликання» і «Внутрішнє покликання до науки», крізь призму яких вся його творчість набуває певного специфічного висвітлення.

Одними з ключових пізнавальних засобів для розуміння сучасного суспільства для Макса Вебера були поняття етики відповідальності та формальної раціональності. Попри їх нерозривний взаємозв'язок, який був несумнівним для самого Вебера, надалі формальну раціональність розглядали нерідко ізольовано від етики відповідальності, а інколи й протиставляли їй. Усе це мало свої, щонайменше епістемологічні та евристичні переваги, зокрема сприяло розвитку розуміння цих понять, виявленню і розширенню горизонтів їхньої осмисленості, однак надмірне протиставлення та взаємна ізоляція цих понять не лише звужують їхнє значення, але створюють ризики непорозумінь у їхньому використанні. Все це спонукає щоразу знову повертатися до їхнього вихідного розуміння, яке було запропоновано Максом Вебером.

Сучасна наука відкриває щоразу нові, нечувані можливості не лише пізнання, але й зміни реальності — передусім, реальності соціальної, реальності самої людини. Багато які речі, які раніше людина не робила, тому що просто не здатна була це робити, тепер стали підвладними людині й відмова їх робити без належної потреби стала залежати вже не від влади природи над людиною, а від морального закону, який людина сама ставить над собою. Можливість миттєво знищити усе людство разом із власною планетою, можливість радикальної редакції не лише генетики рослин і тварин, але й власного геному — це лише окремі, хоча й безумовно вражаючі можливості, які відкрило для себе людство менше, ніж за останні сто років. Наука стала політикою, яка багато в чому визначає розвиток суспільства, а політики, зі свого боку, почали спрямовувати наукові дослідження, заохочувати одні та стримувати інші. Наукові відкриття перестали бути справою лише науковців, але потрапили під щільну опіку політиків, і від того, наскільки ці політики будуть ангажовані етичними цінностями, а не егоїзмом, жагою збагачення і насильства, залежить не лише майбутнє, але й сьогодення мільярдів людей. Тому чим далі людство реалізує своє покликання до науки, тим більш затребуваним стає його покликання до політики, а це закономірно покладає на людство обов'язок більш послідовно втілювати свою морально-етичну сутність, своє покликання до добра і відкрито брати на себе відповідальність за утвердження добра.

Змістова визначеність етичної форми

Саме у нерозривному взаємозв'язку етики і політики, теорії і практики, різних проявів раціональності сьогодні варто реконструювати філософську позицію Макса Вебера, яка окреслюється з його творів, передусім — таких

як «Політика як покликання» [Вебер, 1998в] та «“Об’єктивність” соціально-наукового пізнання» [Вебер, 1998]. Тут він прямо і цілком у кантіанському дусі заявляє про те, що істина соціального пізнання базується на певних цінностях і головною серед них є добро. Інша справа, що добро це є конкретним у кожному окремому випадку, а саме — починається з рішення людини утверджувати це добро: «Оскільки здебільшого кожна мета чогось «коштує» або може коштувати, люди, які мають почуття відповідальності, не повинні нехтувати можливістю зважити, як будуть співвідноситись цілі та засоби певних дій, а надати таку можливість — одна з найголовніших функцій критики за допомогою *техніки,* яку ми тут розглядаємо. Стосовно ж рішення, яке буде прийнято на підставі цього зважування, — то вже завдання *не* науки, а самої людини, яка наділена волею; вона зважує і вибирає поміж цінностями, про які мовиться, так, як підказують їй власна совість і світогляд. Наука може лише допомогти їй *усвідомити,* що всяка дія (а за деяких умов — і бездіяльність) зводиться, зрештою, до зайняття певної *визначеної* ціннісної *позиції,* і тим самим — чого сьогодні особливо охоче не помічають — до *протиставлення* іншим цінностям. Зробити вибір — особиста справа кожного» [Вебер, 1998б: с. 194]. У цьому контексті Вебер говорить про «завдання *соціальної філософії*», в основі своїй спільне з конкретними науками, однак при його виконанні соціальна філософія виходить за рамки окремих соціальних наук своїми засобами, які є «далекими від «індукції» у звичайному розумінні цього слова»: «Ми можемо навчити розібратися у взаємозв’язку між тими цілями, яких він прагне і між якими вибирає, насамперед шляхом виявлення тих «ідей», що складають основу — фактичну чи уявлювану — конкретної мети, та логічного зв’язку і подальшої еволюції цих ідей» [Вебер, 1998б: с. 194-195]. Ця еволюція виявляється, згідно з Вебером, пов’язаною з необхідністю визнання цих ідей іншими людьми — та й виникають ці ідеї у людини не на пустому місці, а на основі більш ранніх зважувань іншими людьми цих же (або майже цих же) цінностей, цілей, засобів і результатів дій. Таке «зважування цінностей» виходить за межі компетенції емпіричних наук, але є справою конкретних діячів, а щодо успіху чи неуспіху у цій справі можуть судити історія та філософія.

Добро завжди конкретне — але це не лише результат вибору кожного, але й результат узгодженого вибору певного добра конкретними людьми у конкретних соціальних та історичних обставинах, добро завжди конкретне й у цьому сенсі контекстуальне. Водночас добро завжди залишається добром і є впізнаваним як добро, попри множинність його проявів і способів втілення — добро завжди також є контрконтекстуальним. Тому добро завжди потребує певних зрозумілих усім моральних правил, певної форми, яка поєднує ці контекстуальну та контрконтекстуальну сторони добра, вбирає у себе і виправдовує розмаїтий, а інколи й дуже суперечливий зміст. Результати успішного набуття добром своєї форми важко переоцінити: етично осягнута, обґрунтована і спрямована форма людської поведінки здатна стати не лише

джерелом суспільного ладу, але й суттєвим чинником еволюції усього живого на планеті.

Макса Вебера нерідко розглядають як творця концепту формальної раціональності. Хоча історично це, можливо, і не зовсім точно, проте саме у версії Вебера формалізм постав як взірець досягнення інституційної досконалості. Не зайве нагадати, що до Вебера, а подекуди й після Вебера формалізм згадують як негативне явище, а саме як нездатність діяти належно у певних обставинах, відповідно цих обставин, як нехтування особливими потребами особистості, як сліпе і бездумне слідування певному жорсткому припису, як невиправданий ригоризм. А коли ригоризм буває виправданим і доречним? Вочевидь, за формою завжди має стояти зміст — але зміст більш значимий, аніж той, який цей формалізм заперечує.

Чи це зміст спільного інтересу громади проти егоїстичного інтересу індивіда, чи зміст прав людини проти сваволі та перевищення владних повноважень її представниками під виглядом захисту інтересу громади, чи права пригнічених і експлуатованих проти визиску тих, хто прагне монопольно визначати правила гри, чи захист суспільного ладу проти анархічних і деструктивних акцій професійних заколотників, чи боротьба за краще майбутнє проти тих, хто руйнує екосистему, чи захист чесного виробника проти недобросовісної конкуренції тих, хто, прикриваючись екологічними організаціями і діючи через них і за їхньою спиною, прагне здобути неправомірну вигоду за рахунок усування своїх конкурентів — у кожному з цих випадків на допомогу приходить принцип формалізму: справедливі домагання виявляється набагато легше формалізувати, аніж безчесні інтенції.

Ні, для злого умислу також завжди можна знайти відповідний закон, правило чи традицію — однак вони не отримують суспільної підтримки: їх назвуть крючкотворством, софістикою, окозамилюванням, наругою над здоровим глуздом, одним словом — формою без змісту, фейком проти фактів, облудою проти істини. Узагальнюючи, можна впевнено сказати — ці прагнення зловжити нормою заради партикулярного й антисоціального інтересу не отримають фактичної легітимації (хоча й можуть мати леґальний статус або й самі себе величати «легітимними»), адже не знайдуть опертя на фактичні цінності суспільного загалу. Злий умисел можуть зрозуміти, з ним можуть навіть змиритися на деякий час, але його не можуть підтримати, за нього ніхто не підніметься на захист — захищати можна лише цінності, а не антицінності. Навіть якщо злий умисел матиме силову підтримку, це не зробить його прийнятним і добрим: голе, просте насильство не зможе замінити легітимацію цінностями — єдино можливу справжню легітимацію.

Натомість втілений у життєсвіті певної спільноти етос як узвичаєний спосіб поведінки її членів якраз формалізується доволі легко — питання полягає лише у здатності передати цей етос поняттєво, лише у майстерності втілити його у легко впізнаваних образах, у бажанні закарбувати його у певних фігурах пам'яті. Від цієї формалізації лише один крок до інституціалізації —

а саме до визнання певних способів сприйняття, відтворення та коригування соціальної реальності як прийнятних не лише для однієї спільноти. Соціальний інститут долає обмеженість окремих життєсвітів, окремих етосів — і саме тому соціальний інститут задає той горизонт осмисленості та прийнятності, який робить його хоча і формальним щодо окремих життєсвітів, але все ж зрозумілим і важливим для них. Ця важливість розкривається у кількох площинах: герменевтично-комунікативній — інститут дає надійний смисловий фундамент для порозуміння і взаємодії представників різних спільнот, які визнають цей інститут; прескриптивно-нормативній — інститут надає зразки поведінки, які забезпечать успіх як всередині певної спільноти, так і за її межами; світоглядно-символічній — інститут вказує на інші соціальні інститути, які у своїй сукупності задають структуру для символічного універсуму, у якому знайдеться місце для численних життєсвітів.

Подальший огляд дотичних до етики відповідальності філософських сюжетів не претендує на вичерпність викладу кожного з них, однак має на меті розкрити перспективи етики відповідальності у її прагматичному вимірі: спробуємо виявити, як фактично цей концепт вплинув на розвиток соціальної теорії, і реконструювати, які саме контрфактичні характеристики етики відповідальності це зумовили і на які майбутні впливи та наслідки можемо ще очікувати.

Інституційний характер етики відповідальності Макса Вебера

Етика відповідальності у Макса Вебера виконує інституційну функцію, збираючи разом виконання завдань у комунікативно-герменевтичній, прескриптивно-нормативній і світоглядно-символічній площинах як виконання функцій соціального інституту. Це відбувається завдяки мобілізуючій силі етики відповідальності щодо трансформації розрізнених етосів в єдину стратегію етичного імперативу. Така стратегія має бути прийнятною для всіх, хто звертається до цього інституту, або він перестане функціонувати як інститут. Далеко не кожен соціальний інститут є критично залежним саме від дотримання індивідами певних етичних норм і слідування ним згідно з певними етичними цінностями. Але відповідальність — це хоча й передусім відповідальність перед самим собою, однак це також завжди і зобов'язання перед іншими не відступати перед несприятливими обставинами та досягати поставленої мети. Таким чином, етика відповідальності робить цю відповідальність спільною і взаємною: лише зустрічне дотримання відповідальності надає їй сили, яка не поступається впливу економічних, правових чи політичних чинників[1]. Щобільше, за умови згуртованості усіх адептів певного конкретного втілення етики відповідальності довкола базових її

[1] У своїй так і не завершеній праці «Господарство і суспільство» Вебер розлого і всебічно аналізує різні аспекти такого теоретичного підходу (Вебер 2012).

зобов'язань, ця етика перетворюється на реальний соціальний інститут, можливо, впливовіший за усі інші.

Це означає, зокрема, що неможлива індивідуалістична етика відповідальності: без обопільної відповідальності не складеться інституційна етика — індивідуальна жертва без зустрічної жертви, індивідуальний подарунок без зустрічного подарунку не породять взаємності зобов'язань, а лише здатні множити односторонні визиски, експлуатацію та зловживання, коли один/одні повинен/повинні робити все, а інший/інші — нічого. Деякі дослідники спрощено витлумачують формалізм етики Іммануеля Канта [Kant, 2016] — нібито можна бути етичним, просто дотримуючись власного рішення і будучи вірним самому собі. На наш погляд, така вірність, навіть якщо вона залишиться незламною впродовж усього життя, не дає етичної позиції. Адже невідомо, чи вона змінить на краще, чи зробить моральною поведінку інших — радше можна припустити, що невідомі іншим добрі наміри не здійснять на них жодного впливу. Невідома іншим вірність принципу не є для них вірністю. Вони можуть сприймати це як належне: дехто робить іншим добро не тому, що він/вона добрий/добра, а тому що вони є рабами або слугами і мають «від природи» обслуговувати/рабувати, не очікуючи на винагороду. Попри те, що таке ставлення видається надто наївним і диким, воно й у сучасному суспільстві зустрічається повсюдно та повсякчас. Звісно, що таке зверхнє ставлення аж ніяк не є етичним — але не можна визнати етичним і одностороннє служіння/рабування. А саме таким служінням і рабуванням по факту буде дотримання певних етичних зобов'язань щодо когось без взаємності. Це радше зруйнує етику, аніж підніме її на якийсь трансцендентний рівень. Етика починається там, де інші адекватно оцінюють чиюсь моральну інтенцію та зумовлений нею моральний вчинок — тобто коли інші відповідають на цей моральний вчинок власними моральними вчинками. Саме для встановлення певної еквівалентності між зустрічними інтенціями, які неминуче у чомусь будуть не лише подібними, але й відмінними одна від одної, і потрібен формалізм. Цей формалізм відволікається від морально несуттєвого та бере до уваги лише еквівалентність етичних намірів і корельованих з ними вчинків. Саме це і є тим формалізмом, за який, вочевидь, боровся Кант і який, поза сумнівами, був одним із джерел інституційного формалізму Вебера. Але для Канта цей формалізм моральних максим був лише гіпотетичною передумовою його наступної формалізації — як саме можлива така формалізація, показує вчення Канта про генія, судження якого стають суспільною нормою [Kant, 2011]. Вебер же докладно аналізує та класифікує різні форми інституціалізації та формалізації взаємного визнання — від цільових союзів і до менш формалізованих соціальних об'єднань. При цьому Кантова позиція виявляється ближчою до етики переконання згідно з Веберовою типологією.

Саме до такого інституційного витлумачення етики відповідальності схиляє також протиставлення Вебером етики відповідальності етиці пере-

конань. Для етики переконань не є важливими наслідки дій — важливою є лише сама дія як захист певного переконання, втілення певної цінності як такої, причому передусім на рівні власної самооцінки [Вебер, 1998в: с. 181]. Етика переконання перформативна — це дія заради дії, певна річ у собі, яка не потребує додаткових пояснень і виправдань — ані наступними подіями, спричиненими цією дією, ані якимись попередніми щодо цієї дії подіями. Тим більше вона не бере до уваги інші результати дії — ані віддалені її прямі наслідки, ані супутні або побічні ефекти від цієї дії. Етика переконання у цьому сенсі більш естетична, аніж етична: етичний вчинок вона розглядає як певний героїзм, дію всупереч обставинам, нехай навіть ціною значних втрат, у тому числі й втрати власного життя, а може, і життів інших людей: краса етичного вчинку тут абсолютно самодостатня. Естетика етики переконання перевершує і долає усі обставини, у яких виникає потреба в етичному вчинку — ці обставини помітні лише як сцена для цього вчинку-подвигу. Саме так сприймається етичний пафос «Іліади» Гомера [Гомер, 2006], «Порівняльних життєписів» Плутарха [Плутарх, 1991] та інших класичних моралістичних текстів з реальною історичною основою.

Етика відповідальності, на противагу етиці переконань, вбачає доцільність певного вчинку, саме зважаючи на певні наявні обставини, виходячи з фактичності тих детермінацій, які склалися. На відміну від етики переконань, для етики відповідальності важливим є певний перелам у цій детермінації, який може бути зумовлений етичним вчинком і досягнутий завдяки йому: беручи на себе відповідальність, людина прагне змінити те, що без її рішення відбувалося б інакше й відбувалось би менш морально або взагалі аморально. Якби не було такої контрфактичної настанови, якби, беручи на себе відповідальність, людина просто підпорядковувалася б «усвідомленій необхідності», тоді такий вчинок не був би етичним, понад те, це навряд чи взагалі був би саме вчинок, а не підпорядкована обставинам адаптивна поведінка (властива усім тваринам). Якщо і можна називати адаптивним етичний вчинок контрфактичного характеру, за якого людина вираховує оптимальне етичне рішення та свідомо бере на себе відповідальність за його втілення, — то така адаптація є специфічно людським способом адаптації, не доступним жодній іншій тварині.

Таку відповідальність з обрахуванням віддалених наслідків людина не може брати на себе самотужки — вона неминуче має залучати до цієї відповідальності інших людей. Це потрібно для того, щоби навіть після власної смерті або за менш трагічних і не настільки радикально несприятливих обставин вона могла бути впевненою, що важлива справа, якій вона присвятила свої моральні прагнення, не втратила гарантії своєї реалізації. Це одна з найважливіших складових відповідальності — враховуючи те, що усі люди смертні, та ще й «несподівано смертні», як говорив булгаковський Воланд [Булгаков, 1989]: бути за щось відповідальним лише ресурсом власних волі, розуму і вчинків — критично недостатньо. Тому людина, яка декларує свою

відповідальність, але не бере до уваги інших людей, не залучає їх до справи цієї конкретної відповідальності — насправді є особливим випадком етики переконання: коли людина суб'єктивно переконана, що вона відповідальна, але насправді, об'єктивно вона такою не є. Діяти нібито відповідально і красиво, але без важливих позитивних практичних результатів, або й навіть з шерегом негативних таких результатів — зовсім не означає продемонструвати свою відповідальність, навіть разово, а лише продемонструвати своє суб'єктивне переконання у власній відповідальності. Тобто це якщо і є втіленням етики відповідальності, то лише карикатурно та формально — у найгіршому, беззмістовному сенсі формалізму.

З іншого боку, етичне обґрунтування та виправдання формалізації соціальної взаємодії якнайкраще пояснює прийнятність легітимного примусу, властивого усім соціальним інститутам: інституційні цінності постають як у певному сенсі моральне виправдання такого формального примусу — усі учасники функціонування конкретних соціальних інститутів беруть на себе відповідальність захищати їхні відповідні конкретні інституційні цінності, адже інакше ці інститути втратять і свій сенс, і, відповідно, свою легітимність.

Спільне і відмінне у розумінні формальної складової суспільного життя у Фердинанда Тьоніса, Георга Зимеля і Макса Вебера

Поширеність у суспільному житті як належного, так і беззмістовного формалізму добре дослідили до Вебера Фердинанд Тьоніс і Ґеорґ Зимель. Безумовно, прямий вплив на Веберову концепцію формальної раціональності справила теорія соціальних форм Ґеорґа Зимеля. Втім, цей вплив не варто перебільшувати, адже йшлося у них дещо про різні речі. У Зимеля мова йде про соціальні форми як форми соціації, тобто форми взаємодії між людьми [Simmel, 1908] — власне про феноменальний рівень соціальної реальності, тоді як Вебер досліджує аналітичний рівень соціальної поведінки, коли виявляє у ній втілення формальної раціональності [Вебер, 2012]. Якщо вже говорити про формальний бік соціальної взаємодії як певну ціннісну характеристику, то у Зимеля, особливо у його праці «Філософія грошей» [Зіммель, 2010], радше мова йде про негативну оцінку формалізації суспільних взаємин, яку забезпечують зокрема гроші: наростання соціального відчуження і неухильне наростання знеособлення соціальної взаємодії призводять до все більш неминучого занепаду цінностей. На прикладі зміни ставлення до феномену кохання як втілення соціальної інтимності Зимель показує загрозу втрати гуманістичного сенсу соціальної взаємодії — ерзацом кохання, примхливого та ненадійного, стає гарантоване задоволення сексуальних потреб завдяки такій соціальній формі, як проституція. Сучасне суспільство демонструє набагато більш розмаїті та витончені форми заміщення кохання сексуальними практиками — від софістикованих технік «кохання» і до редукування сенсу сексуального життя до отримання безпосе-

реднього задоволення, неминучими наслідками чого виявляються значне знецінення вагітності, народження дітей і взагалі сімейного життя. Проте надана Зимелем характеристика цієї тенденції як «проституювання» не втратила своєї влучності й злободенності. Ще більш вражаючою є його оцінка за допомоги терміна «проституювання» усіх сучасних суспільних відносин.

Тому й змістом, який має наповнювати та відтіняти формальний бік суспільного життя, для Зимеля і Вебера постають дещо відмінні речі. В теорії Зимеля змістом виявляється матерія соціального життя як усе розмаїття мотивації людей до соціальної взаємодії — фактично усе багатство соціального досвіду на рівні передусім біологічних і психічних феноменів. Для Вебера ж матеріальна раціональність є саме раціональністю цінностей par exellence. При цьому цінності Вебер розуміє зовсім не як суб'єктивне надання переваги, яке має ситуативний і минущий характер, але натомість як «інтерес епохи», тобто як певний історичний тип — таку підставу для мотивації дій індивідів, яка сама спрямовує їх до дії, а не є їхньою випадковою забаганкою.

Втім, не завжди беруть до уваги ту обставину, що і Вебер, і Зимель у своєму зверненні до формальної грані соціальної реальності до певної міри дотримуються тих ідей, які ще у 1887 році висунув Фердинанд Тьоніс у своїй праці «Спільнота і суспільство» [Тьоніс, 2005]. Саме суспільство є тим типом соціальності, для якого властиве переважання опосередкованих різновидів соціальної взаємодії, а отже, саме суспільство продукує формалізацію соціальної взаємодії. Переважання формальної складової соціальної взаємодії Тьоніс пов'язує з історичною тенденцією до ослаблення загальносуспільної ролі соціальних спільнот, у яких стосунки мають переважно прямий, безпосередній характер, а тому не зазнають відчуження і не потребують формалізації. Втім, якщо для Тьоніса визначальною у зверненні або відкиданні формальних засобів забезпечення соціальної взаємодії виявляється воля (яка може і не обирати формалізації соціальних взаємин), то вже Зимель, з одного боку, розглядає усі різновиди соціальної взаємодії як такі, що мають формальну складову (більш чи менш очевидну), а з іншого — самі форми розглядає як характеристику соціальної динаміки не менше, якщо не більше, аніж соціальної статики, «чистої соціології», як її вбачав Тьоніс. Соціальні форми у Зимеля доволі гнучкі та розмаїті, а їхня «чистота» з'являється вже після їх виходу з прагматичного ужитку, коли вони набувають ігрового характеру. Вебер же повертається до Тьонісового більш лінійного розуміння формальної раціональності, однак спільна для членів суспільства значущість формальної раціональності у нього теж має не абсолютний, а історичний характер, та чи інша формальна раціональність виявляються типовими для того чи іншого суспільства. Тому помилкою було б вважати, що Вебер надавав якогось універсального характеру будь-якому прояву формальної раціональності. Зокрема, поширення інституційних практик, які чудово працюють в одному суспільстві, на інше суспільство зовсім не гарантує ані успішного прищеплення цих практик в інституційну структуру

іншого суспільства, ані тим більше — їх безконфліктного сполучення експортованої формальної раціональності з місцевими цінностями.

Для Тьоніса формальний підхід властивий передусім вищому рівню соціального пізнання — чистій соціології. Також він вирізняє соціологію прикладну та емпіричну [Toennies, 1971]. До певної міри можна стверджувати, що Зимель поширює формальну соціологію на прикладний рівень, виявляючи нескінченне розмаїття феноменальних соціальних форм, тоді як Вебер надає формальному підходу практичної сили: він не лише виявляє ознаки несвідомо застосовуваних формальних технік у поведінці пересічних дієвців, але й створює низку концепцій, які методологічно обґрунтовують і прагматично орієнтують дієвців свідомо використовувати формальний підхід у побудові та реалізації своїх стратегій поведінки і соціальної взаємодії.

Якщо Тьоніс субстантивує формальну раціональність, ототожнюючи її з суспільством, а Зимель підпорядковує соціальні форми їхній функціональній затребуваності, то Вебер формальну раціональність пов'язує зі стратегією поведінки особистості, корельованої з панівними стратегіями, наявними у суспільстві, в якому вона живе. Щоразу це певні конкретні, історично простежувані стратегії: залишковий вплив протестантизму доби раннього капіталізму, самодостатність обґрунтування економічної поведінки у ранньоіндустріальному суспільстві, піднесення ролі ефективного чиновництва у сучасних Веберу демократіях, розвиток урбанізму і загалом — поширення раціональної критики та раціонального удосконалення наявних соціальних інституцій. Формальна раціональність у Вебера виявляється стилем життя сучасного західного суспільства, нервом його модернізації. У перспективі ж розгортання подій XX століття виявиться, що це — стиль життя, близький і зрозумілий і для усього глобального людства. Втім, сама ідея формальної раціональності набуде за цей час розмаїтих і несподіваних втілень — саме завдяки її критичній залежності від вибору особистості та узгодження цього вибору з аналогічним, але все ж не тотожним вибором інших особистостей, від соціальних і культурних контекстів.

Межі застосовності формальної раціональності у розвитку соціальних теорій за останнє століття

У давній заочній суперечці Макса Шелера з Іманuелєм Кантом щодо переваг і недоліків формалізму в етиці та можливості його доповнення і навіть заміни матеріальною етикою цінностей дещо викривлено і шаблонно виглядає розрізнення Максом Вебером етики відповідальності та етики переконання, а саме — видається хибним і несправедливим характеризувати етику відповідальності як формалізм у етиці, до чого вочевидь хилить Шелер: «...я маю намір критикувати не "історичного Канта" з усіма його випадковими знахідками, але саму ідею *формальної етики* взагалі, яку нам етика Канта лише подає як, безумовно, найбільш значна і послідовна її репрезен-

тація і як набагато більш строга її форма з усіх надалі відомих» [Scheler, 1921: S. 2-3]. Але до такої позиції, вочевидь, схиляється не стільки Вебер, скільки сам Шелер, який слідом за критикою етики й епістемології Канта взявся за критику етики й епістемології Вебера — але вже як позитивіста: «Його радикальна похибка полягає у тому, що він вважає, нібито матеріальні цінності мають лише суб'єктивну значущість і що не може існувати шляху зобов'язуючого пізнання речей і цінностей, благ і системи благ поза позитивною наукою, а також «переконання» і духовного самозаспокоєння між представниками різних ціннісних систем. Але правильним є якраз прямо протилежне...» [Scheler, 1980: S. 433]. Саме так Шелер витлумачує позицію Вебера у «Внутрішньому покликанні до науки». Але якщо Вебер і розглядає етику відповідальності як формалізм в етиці, то зовсім у іншому сенсі, аніж цей формалізм розуміє Шелер. Останній приписує Веберу номіналізм: «...у основі його погляду на стосунок науки і світогляду лежить *номіналізм* — причому номіналізм не лише як логічна чи етична доктрина, але і як спосіб мислення взагалі» [Scheler, 1980: S. 435]. Він звинувачує далі Вебера разом з Рикертом у фікціоналізмі, тобто невизнанні за поняттями постійної предметної основи, але послідовне лише інструментальне їх використання. Що ж — це дійсно так, але у Вебера це набуває оформлення як методологічний індивідуалізм, що ж стосується соціальної онтології, то Вебер спирається на фундаментальну необхідність взаємного визнання індивідами (без такого визнання соціальна реальність ні на мить не можлива!), а тому назвати це можна радше соціальним концептуалізмом — за Вебером люди щоразу заново реконструюють свій соціальний світ, концептуально його переосмислюючи і надаючи йому нове (до певної міри), власне осмислення, збираючи по-новому успадковані значення в світогляд. Понад те, Вебер у «Внутрішньому покликанні до науки» прямо пише про неможливість науково обґрунтувати світогляд, відсилає до Толстого та інших авторитетів для надання осмисленості світу як цілому [Вебер, 1998г]. Тому Вебер не є не лише номіналістом, але й не є позитивістом. Та й саму розуміючу соціологію Вебера, яка апелює до інтерпретації, до прямо не спостережуваних смислів, у принципі неможливо редукувати до позитивізму! Тому у своєму формалізмі Вебер аж ніяк не є прихильником редукції етики до калькуляції результатів наших вчинків, а відповідальність не може бути відчуженою від того, хто її бере на себе: етика відповідальності — це не рецепт і не алгоритм поведінки, який можна довільно докладати до різних ситуацій і різних діячів; вона базована на глибоко особистісному переживанні та визріванні відповідального рішення, виходячи з конкретних життєвих обставин конкретної особистості. Ба більше — етика відповідальності потребує наявності спільного етосу, який формує колективну відповідальність у її позитивному розумінні, тобто свідоме прийняття на себе спільної відповідальності, як от відповідальності за майбутнє, про яку писали Ганс Йонас [Йонас, 2001] і Клаус-Міхаель Майєр-Абіх [Майєр-Абіх, 2004].

За що Шелер несправедливо критикував Вебера, то практично саме за те ж саме у сучасній економічній теорії Вебера схильні й досі хвалити і звеличувати як творця етики відповідальності: за редукцію мотивації поведінки до калькуляції її результатів. Етика тут цими специфічними послідовниками Вебера редукована до передбачуваності поведінки — саме це робить її легкою для розуміння іншими та для побудови спільних стратегій. На відміну від Вебера економісти відкидають увесь внутрішній світ суб'єкта дії, редукуючи його лише до спостережуваних результатів прояву цього внутрішнього світу в економічній поведінці. При цьому формалізм етики відповідальності нібито може набувати свого практичного втілення завдяки концепції «економічної людини», яку сучасні економісти виводять з праць Макса Вебера [Lizardo & Stoltz, 2017]. Так і понині Веберову формальну раціональність витлумачують як чисту калькулятивну раціональність без усяких ціннісних підвалин і додаткових етичних принципів: це раціональність «простого» обрахунку здобутків і втрат, зведення балансу дебету і кредиту — і тут не місце для якихось докорів сумління чи якогось іншого морального доважку: «Болівар не вивезе двох», як писав свого часу О'Генрі [О'Генрі, 2014], тобто «нічого особистого, лише бізнес». Розкривають небезпечні наслідки такого економічного підходу і концепт «суспільства ризику» Ульриха Бека [Beck, 1986], а за великим рахунком і алармістська концепція Джорджо Аґамбена [Кебуладзе, Іващенко та ін., 2018]. Якщо мораль за такого її трактування і може чогось коштувати, то цю ціну буде також калькульовано і вона буде лише добре зваженим аргументом на користь вибору однієї з альтернатив — але ніколи не буде вирішальним аргументом: у бізнесі перемагає лише той, хто стабільно дає більший прибуток, а не має якісь інші, можливо й позитивні риси — доброту, красу, справедливість тощо.

Такий підхід дає підстави аналізувати господарство як автономну соціальну систему, яка базується на власній економічній раціональності — і в цьому є однозначна перевага для економічної теорії та економічної практики. Однак такий підхід економічна теорія виробила ще в рамках австрійської школи політекономії, започаткованої Карлом Менгером щонайменше з 1971 року [Menger, 1883]. Дійсно, погляди Вебера явно вписуються у традицію методологічного індивідуалізму, до становлення якого значно причетна саме ця школа. Зокрема, соціальний атомізм Менгера отримав переосмислення як методологічний індивідуалізм саме під впливом Вебера. Проте Вебер також спирається і на деякі критиковані Менгером позиції представника історичної економічної школи Густава фон Шмолера [Schmoller, 1893]. Атомізм Менгера Вебер доповнює історизмом Шмолера, — так само як вчення про ідеальні типи Рікерта доповнював методом розуміння, запозиченим і переосмисленим у Зимеля і Вільгельма Дильтея. Відповідно, історична основа розуміння для Вебера уможливлює економічну раціональність, а не навпаки, як виходить у «чистих» економістів.

Аналогічну ситуацію спостерігаємо, коли намагаються вибудовувати інші версії «чистої» науки — права, політології тощо — явно чи неявно посилаючись на Вебера. Але завдячуючи Веберу ідеєю автономії обрахунку результатів дій саме у окремо взятій соціальній системі, як правило, втрачають той життєвий світ, світ етики відповідальності, без якого для Вебера неможлива справжня послідовність у виконанні певної справи. Кожен посвоєму — Ганс Кельзен, Карл Шміт та інші — намагаються досягнути Веберової чистоти формальної раціональності, однак при цьому підміняють етику відповідальності як частину концепції визнання іншими інстанціями — самодостатністю ієрархії правових норм [Кельзен, 2004], самодостатністю волі того, хто приймає рішення [Schmitt, 1927]. З цього приводу Вебер завбачливо зазначав: «Та чи справді існує якась етика, здатна висунути змістовно *тотожні* заповіді щодо еротичних і ділових, родинних і службових стосунків, ставлення до дружини, зеленярки, сина, конкурентів, приятелів, підсудних? Хіба для етичних вимог, які висуваються до політики, мусить справді бути байдуже те, що вона користується вельми специфічним *засобом* — владою, за якою стоїть *примус?*» [Вебер, 1998в: с. 178].

Кожного разу при цьому універсальний характер етики відповідальності виявляється редукованим до її значущості лише до однієї соціальної сфери — економіки, політики, права тощо — а принципи функціонування цієї сфери поширюються на усі інші сфери суспільного життя, тотально підміняючи їх, в результаті чого послідовники такого підходу отримують політизацію, економізацію, юридизацію тощо усього суспільного життя. Одна партикулярна форма витісняє собою усі інші, нав'язуючи як універсальну одну з можливих і насправді опційно альтернативних формальних раціональностей. Важливу концептуальну спробу уникнути такого результату здійснив Ніклас Луман, який у теорії соціальних систем припустив можливість співіснування різних способів реалізації формальної раціональності як системної раціональності: у такому випадку етика відповідальності розглядається не як така, що лише вимагає послідовного дотримання раніше обраної позиції, але як така, що передбачає обрання спеціальної партикулярної позиції у кожній з соціальних систем зокрема. Така множинність стратегій відповідальності компенсується тим, що у кожній конкретній ситуації сам дієвець обирає, якої саме з кількох можливих стратегій він буде дотримуватися: протягом свого життя він постійно перебуває у режимі переключень з однієї стратегії на іншу, причому успішність таких переключень зумовлена аналогічними зустрічними переключеннями інших дієвців, які таким чином і створюють спільно соціальну комунікацію — або ж ця комунікація залучає їх на цих умовах як своїх виконавців [Luhmann, 2001]. Таку логіку Луман простежує як на рівні окремих організацій [Луман, 2011], так і окремих соціальних систем [Luhmann, 1975]. Втім, навіть таке технологічне удосконалення випускає з рук саму суть етики відповідальності, яка проявляється лише у її порівнянні з етикою переконання.

Етика відповідальності та етика переконання: взаємне доповнення

Етика переконання та етика відповідальності виглядають дещо карикатурно лише у їхньому екстремальному протиставленні: тоді етика переконання виглядає сліпою, а етика відповідальності — порожньою, за аналогією з відомим висловом Канта «думки без змісту — порожні, споглядання без понять — сліпі» [Kant, 1998: S. 130]. З одного боку, Вебер у «Політиці як покликанні» підкреслює принциповість такого протиставлення: «...будь-яка етично орієнтована дія може бути підпорядкованою *двом* принципово відмінним, непримиренно протилежним максимам: вона може бути орієнтованою або на «етику переконання», або на «етику відповідальності». Не в тому розумінні, що етика переконання має означати безвідповідальність, а етика відповідальності — безпринципність. Не про це мова. Але бездонно глибока прірва існує між тим, коли діють відповідно до максими етики переконання, — мовою релігії: «Християнин робить, як належить, а щодо наслідків покладається на Господа», — *або ж* діють згідно з максимою етики відповідальності: треба відповідати за (передбачувані) *наслідки* своїх дій» [Вебер, 1998в: с. 180-181]. З іншого боку, в тій же праці Вебер також наголошує на штучності такого протиставлення: «...етика переконання та етика відповідальності є не абсолютними протилежностями, а взаємодоповненнями, які тільки разом складають справжню людину, котра *може* мати «покликання до політики»» [Вебер, 1998в: с. 189]. У якому сенсі дві протилежні максими можуть уживатися у одній людині — ще й як граничні обґрунтування її загальної життєвої стратегії?

Насправді таке протиставлення є більш умовним — етика відповідальності висуває певні формальні вимоги для захисту щоразу цілком конкретних цінностей, які становлять певний зміст, чи іншими словами — матерію цієї етики. Інша справа, що умовою етики відповідальності є те, що її успіх є критично залежним від підпорядкування цих цінностей, цієї матерії формі зобов'язань, які становлять загальнозначуще витлумачення цих цінностей у певний нормативний спосіб. Зобов'язання мають тут силу саме завдяки їх унормуванню, їхній формалізації, яка дає змогу підійматися над обставинами і понад те — у певному стосунку і до певної міри формувати ці обставини, або ж переформатовувати їх завдяки стратегічним діям в рамках етики відповідальності.

Прекрасним прикладом такого розуміння етики відповідальності є сфера політики, у якій Вебер, окрім почуття відповідальності й окоміру, називає невіддільною складовою також пристрасть як «відданість справі» [Вебер, 1998в: с. 174]. Однак насправді усі ці три якості політика — пристрасть, почуття відповідальності та окомір — постають як три універсальні складові «етики відповідальності» і є значимими для неї не лише у політиці, адже політика тут радше служить певною моделлю системної поведінки: коли Вебер говорить про науку як покликання [Вебер, 1998г], чи про еконо-

мічну поведінку підприємця [Вебер, 1994], чи про щиру відданість релігії [Вебер, 1998а] — так чи інакше у нього проступають знову і знову ці три якості. За великим рахунком, виявляється, що етика відповідальності постає як єднальна ланка між матеріальною раціональністю («пристрасть») та формальною раціональністю («окомір») в усіх можливих сферах їх прояву. Але спосіб поєднання, чи, як говорить сам Вебер, «вибіркової спорідненості» [Вебер, 1994], матеріальної та формальної раціональності щоразу виявляється іншим: щоразу потрібно побачити і на власному досвіді пережити можливість і необхідність вираження і повноцінного втілення певних цінностей у певних правилах поведінки.

Аналогічно, етика переконань також не відкидає повністю формальну складову етичної норми, зумовлену, зокрема, необхідністю врахування визнання чи невизнання іншими певних переконань людини. По-перше, згадаймо Міда: свої переконання кожен формує не на порожньому місці, а в процесі виховання, під час якого людина переймає певні цінності від інших людей, що створює ситуацію щонайменше стихійної нормативності: коли нормальним є те, як зазвичай поводяться «значущі інші» — батьки, інші родичі або люди, які беруть участь у вихованні дитини [Мід, 2000]. Вебер, здається, має на увазі те ж саме, коли пише про традиційний тип панування [Вебер, 1998г: с. 160-166]. По-друге, як уже було сказано, етика переконань прагне завжди подати універсальний взірець для наслідування, яким мають стати вмотивовані єдино лише певним переконанням вчинки людини. Не випадково класичним прикладом такої етики Вебер вважає вчинки релігійних пророків [Вебер, 1998в: с. 185].

Науковці, як і політики, як і підприємці, як і всі люди, прагнуть втілення кращих цінностей. Усі ми до певної міри слідуємо власним переконанням, і у цьому сенсі, так чи інакше є адептами етики переконання: «...ми відчуваємо як щось *«об'єктивно»* цінне саме ті найглибші складники «особистості», ті вищі, останні ціннісні судження, які визначають нашу поведінку і надають сенсу та значення нашому життю. Адже обстоювати їх ми можемо лише в тому випадку, коли вони видаються нам значимими, такими, що походять з найвищих життєвих цінностей; коли вони формуються у боротьбі з життєвими явищами, що їм протистоять» [Вебер, 1998а: с. 196]. Відмінність науковців чи політиків, чи інших людей, які розглядають свою справу як покликання, у тому, що вони мають дійсно спробувати подивитися на власні переконання «об'єктивно». Однак для Вебера це не означає передусім їхню верифікацію, навпаки: цінності, як правило, є тим, що іще належить втілити в життя, тому що вони ще у ньому не присутні або недостатньо присутні: «Емпірична наука нікого не здатна навчити того, що він *повинен* робити; вона вказує лише на те, що він *може,* а за певних умов — і на те, що він *хотів би* зробити» [Вебер, 1998б: с. 196].

Цікавим і важливим є ще один аспект порівняння етики переконання з етикою відповідальності. Етика переконання працює тоді, коли ця етика є

«абсолютною етикою» [Вебер, 1998в: с. 180], тобто коли певні переконання є однаковими для всіх учасників взаємодії («*або* все, *або* нічого, — саме *у цьому* її зміст» [Вебер, 1998в: с. 179]) — тоді вона набуває раціональності, а не постає як безумний і абсурдний бунт одинака зі своїми химерними переконаннями проти усього його соціального оточення (що пізніше зобразять Франц Кафка у «Перетворенні» [Кафка, 1989] та Ежен Йонеско у «Носорогах» [Йонеско, 2003]). Вебер також говорить про специфічну добу, коли всіх афективно охоплюють єдині переконання — добу революції [Вебер, 1998в: с. 185, 188], адже «політика робиться головою, але, звичайно, *не лише* нею одною. Тут цілком мають рацію ті, хто сповідує етику переконання» [Вебер, 1998в: с. 189]. У добу революції усі — радісно чи болісно — приймають нові цінності як дещо неминуче, і у цьому полягає спільне переконання. Сила етики переконань саме у силі цієї тотальної невідворотності, і саме вона і лише вона виправдовує максималістські зазіхання усіх адептів етики переконання: «все або нічого!». Натомість етику відповідальності Вебер описує передусім як персоналістичну, таку, що потребує від кожної людини, зокрема, здатності звітувати перед собою за власні вчинки та їхні результати — прямі та непрямі, безпосередні й віддалені. Це і є та зрілість, про яку писав ще Кант у есеї «Що таке Просвітництво?» [Kant, 1784]. Однак між тотальністю етики переконання й індивідуалістичністю етики персональної відповідальності постає необхідність проміжної ланки: «...якщо в боротьбі за віру до політичних засобів вдаватимуться, керуючись тільки етикою переконання, то цим засобам можна завдати шкоди і дискредитувати їх на багато поколінь уперед, оскільки тут немає відповідальності за *наслідки*» [Вебер, 1998в, с. 188]. Цілком у дусі свого вчення про типи панування і перехід від харизматичного типу панування до традиціоналістського Вебер зауважує: «...традиціоналістська *повсякденність* настає після емоційної революції; герой віри і сама вона зникають і стають (що більш ефективно) складовим елементом конвенційної фрази політичних обивателів і технічних виконавців» [Вебер, 1998в, с. 188]. Таким чином, саме проходячи через горнило визнання, набуваючи колективної значущості, певне переконання може стати справжньою і надійною основою для етики відповідальності.

Висновок: етика відповідальності як вираз моральної зрілості особистості і спільноти

Насамкінець своїх роздумів щодо політики як покликання Вебер зауважує: «...величезне враження справить на мене, коли *зріла* людина (байдуже, молода вона чи літня), яка реально і всією душею відчуває свою відповідальність за наслідки і діє за етикою відповідальності, в якийсь момент скаже: «Я інакше не можу, на цьому стою». Отут є щось справді людське і зворушливе. Бо це якраз та ситуація, яка *для кожного* з нас, хто, звичайно, внутрішньо не вмер, повинна *мати можливість* колись настати» [Вебер, 1998в: с. 189]. У цьому пасажі вчуваються і Лютер, і Кант, але найбільш важливим є

те, що Вебер передає непрямо — його власний приклад того, наскільки важливим є особисте визнання, яке живить і зміцнює, надає цінності формальній грані визнання. Етика відповідальності безумовно є формальною — але формальною саме як ґрунтована на цінностях, на переконаннях, заради яких людина і здійснює цю формалізацію. Лише та пристрасна відданість справі, про яку пише Вебер у «Політиці як покликанні» та «Внутрішньому покликанні до науки», і здатна створювати і захищати, розвивати і примножувати суспільні інституції як ту соціальну форму, яка якнайкраще забезпечує функціонування усіх можливих соціальних змістів. При цьому етика відповідальності переконливо демонструє, що суспільним благом є передусім добро, яке люди втілюють в життя спільними зусиллями.

Вебер затято виступає проти панморалізму, сам будучи рафінованим моралістом: як згодом і Мартин Гайдеґер та Карл Шміт, він нетерпимий до фальші у питаннях етики, до спроб штучно приписати етичне неетичному, моральне аморальному, здійснити хибну валоризацію — але робить усе це, як і Фридрих Ніцше, заради повної етичної переоцінки всіх цінностей, заради того, щоби виявити справжні цінності, які лише й варті того, щоб будь-що починати робити, а якщо вже почав, то завдяки майстерному виконанню зобов'язаний доводити до вершин досконалості, раніше недосяжних.

ДЖЕРЕЛА

Булгаков, М. А. (1989). *Мастер и Маргарита*: роман. Москва: Молодая гвардия.

Вебер, М. (2012). *Господарство і суспільство. Нариси соціології розуміння* /пер. з нім. М. Кушніра. Київ: Всесвіт.

Вебер, М. (1998а). Напрями і щаблі релігійного заперечення світу / пер. з нім. О. Погорілого. В: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* (сс. 437-478). Київ: Основи.

Вебер, М. (1998б). «Об'єктивність» соціально-наукового пізнання / пер. з нім. О. Погорілого. В: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* (сс. 192-263). Київ: Основи.

Вебер, М. (1998в). Покликання до політики / пер. з нім. О. Погорілого. В: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* (сс. 173-191). Київ: Основи.

Вебер, М. (1998г). Про внутрішнє покликання до науки / пер. з нім. О. Погорілого. В: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* (сс. 310-337). Київ: Основи.

Вебер, М. (1994). Протестантська етика і дух капитализму /пер. з нім. О.Погорілого. Київ: Основи.

Вебер, М. (1998ґ). Три чисті типи легітимного панування / пер. з нім. О. Погорілого. В: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* (сс.157-172). Київ: Основи.

Гомер. (2006). *Іліада* /пер. з давньогр. Харків: Фоліо.

Зіммель, Г. (2010). *Філософія грошей* / пер. з нім. Київ: Промінь.

Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності*. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А.Єрмоленка. Київ: Лібра.

Йонеско, Е. (2003). Носороги / пер. з франц. Петра Таращука. *Зарубіжна драма XX сторіччя*. Уклад. і автор вступних статей Є. Волощук. Київ: Навчальна книга.

Кафка, Ф. (1989). Перетворення / пер. з нім. Івана Кошелівця. Кафка, Франц. *Оповідання (збірка)* (сс. 51-103). Мюнхен: Сучасність

Кебуладзе, В., Іващенко, І. та ін. (2018). «Священна та проклята людина» Джорджо Аґамбена. *Філософська думка*, 5, 116-120.

Кельзен, Г. (2004). *Чисте правознавство*. З додатком: Проблема справедливості /пер. з нім. О. Мокровольського. Київ: Юніверс.

Луман, Н. (2011). *Поняття цілі і системна раціональність: щодо функції цілей у соціальних системах* / пер. з нім. М.Бойченка, В. Кебуладзе. Київ: Дух і літера.

Мід, Дж. Г. (2000). *Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста* / пер. з англ. Т. Корпало. Київ: Український центр духовної культури.

Маєр-Абіх, К.-М. (2004). *Повстання на захист природи. Від довкілля до спільно світу* / пер. з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. Київ: Либра.

Норт, Д. (2000). *Інституції, інституційна зміна та функціонування економіки* / пер. з англ. І. Дзюб. Київ: Основи.

О'Генрі. (2014). Дороги, які ми вибираємо / пер. з англ. Олександра Гончара. В: О'Генрі. *Дороги, які ми вибираємо, та інші оповідання* (сс. 192-198). Київ: Знання.

Парсонс, Т. (2011). *Соціальна структура і особистість* / пер. з англ. В.Верлоки і В. Кебуладзе. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА.

Плутарх. (1991). *Порівняльні життєписи* /пер. з давньогр. Київ: Дніпро.

Тьоніс, Ф. (2005). *Спільнота та суспільство: основні поняття чистої соціології* / пер з нім. Н. Комарової та О. Погорілого. Київ: Дух і Літера.

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp.

Habermas, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.

Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift,* 12, 481-494.

Kant, I. (2016). *Kritik der praktischen Vernunft*. 4. Auflage. Holzinger.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinenVernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, XXVI.

Kant, I. (2011). *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp Verlag.

Lizardo, O. & Stoltz, D. S. (2017). Max Weber's ideal versus material interest distinction revisited. *European Journal of Social Theory*. 21 (1), 3-21. https://doi.org/10.1177/1368431017710906

Luhmann, N. (1975). *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker und Humblot.

Luhmann, N. (2001). *Legitimation durch Verfahren*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Menger, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Oekonomie insbesondere.* Leipzig: Dunker und Humblot.

Scheler, M. (1921). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a. d. S.: Max Niemeyer.

Scheler, M. (1980). Zusaetze aus den nachgelassenen Manuscripten zu „Probleme einer Soziologie des Wissens". Scheler, Max. *Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensfomen und die Gesellschaft. 3. Aufl.* (SS. 423-447). Bern und Muenchen: Francke.

Schmitt, C. (1927). Der Begriff des Politischen. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 58, 1-33.

Schmoller, G. von (1893). *Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Simmel, G. (1908). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Swedberg, R. (1999). Max Weber as an Economist and as a Sociologist: Towards a Fuller Understanding of Weber's View of Economics. *The American Journal of Economics and Sociology*, 58 (4), 561-582.

Toennies, F. (1971). *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*. Selected writings edited and with an introd. by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle. The University of Chicago Press.

Одержано 18.02.2021

REFERENCES

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp.

Bulgakov, M. A. (1989). *Master and Margarita: a novel* [In Russian]. Moscow: Molodaia Guardiia. [=Булгаков 1989]

Habermas, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.

Homer. (2006). *Iliad*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Folio. [=Гомер 2006]

Ionesco, Eugene (2003). Rhinos / lane. of the French. Petra Tarashchuk. Foreign drama of the twentieth century. Structure. and the author of introductory articles E. Voloshchuk. [In Ukrainian]. Kyiv: Textbook. [=Йонеско 2003]

Jonas, H. (2001). *The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization*. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Йонас 2001]

Kafka, F. (1989). The metamorphosis. [In Ukrainian]. Kafka, F. *Stories (collection)* (pp. 51-103). Munich: Suchasnist'. [=Кафка 1989]

Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufkl rung? *Berlinische Monatsschrift,* 12, 481-494.

Kant, I. (2016). *Kritik der praktischen Vernunft*. 4. Auflage. Holzinger.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, XXVI.

Kant, I. (2011). *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp Verlag.

Kebuladze, V., Ivashchenko, I. et al. (2018). "Sacred and Cursed Man" by Giorgio Agamben. [In Ukrainian]. *Philosophical thought,* 5, 116-120. [=Кебуладзе 2018]

Kelsen, H. (2004). Pure jurisprudence. With the appendix: The problem of justice / trans. with him. O. Mokrovolsky. [In Ukrainian]. Kyiv: Universe. [=Кельзен 2004]

Lizardo, O., Stoltz, D. S. (2017). Max Weber's ideal versus material interest distinction revisited. *European Journal of Social Theory*, 21 (1), 3-21. https://doi.org/10.1177/1368431017710906

Luhmann, N. (1975). *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker und Humblot.

Luhmann, N. (2001). *Legitimation durch Verfahren*. 6. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2011). *The Concept of Goal and System Rationality: On the Function of Goals in Social Systems*. [In Ukrainian]. Kyiv: Spirit and Letter. [=Луман 2011]

Mead, G. H. (2000). *Mind, self and society. From the point of view of a social behaviorist* [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [=Мід 2000]

Menger, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Oekonomie insbesondere*. Leipzig: Dunker und Humblot.

Meyer-Abbich, K.-M. (2004). *Uprising to Protect Nature. From the Environment to the Common World* [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Маєр-Абіх 2004]

North, D. (2000). *Institutions, Institutional Change and Functioning of the Economy* [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Норт 2000]

O'Henry (2014). Roads we choose [In Ukrainian]. In: O'Henry. *The roads we choose and other stories* (pp. 192-198). Kyiv: Znannia. [=О'Генрі 2014]

Parsons, T. (2011). *Social Structure and Personality*. [In Ukrainian]. Kyiv: DUH I LITERA. [=Парсонс 2011]

Plutarch. (1991). *Comparative Biographies*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dnipro. [=Плутарх 1991]

Scheler, M. (1921). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a. d. S.: Max Niemeyer.
Scheler, M. (1980). Zusaetze aus den nachgelassenen Manuscripten zu „Probleme einer Soziologie des Wissens". Scheler, Max. *Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensfomen und die Gesellschaft. 3. Aufl.* (SS. 423-447). Bern und Muenchen: Francke.
Schmitt, C. (1927). Der Begriff des Politischen. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 58, 1-33.
Schmoller, G. von (1893). *Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
Simmel, G. (2010). *Philosophy of money*. [In Ukrainian]. Kyiv: Ray. [=Зіммель 2010]
Simmel, G. (1908). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
Swedberg, R. (1999). Max Weber as an Economist and as a Sociologist: Towards a Fuller Understanding of Weber's View of Economics. *The American Journal of Economics and Sociology*, 58, 4, 561-582.
Tönnies F. (2005). *Community and Society: Basic Concepts of Pure Sociology.* [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Тьоніс 2005]
Toennies, F. (1971). *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*. Selected writings edited and with an introd. by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle. The University of Chicago Press.
Weber, M. (1998a). Directions and steps of religious denial of the world [In Ukrainian]. In: Weber M. *Sociology. General historical analyzes* (pp. 437-478). Politics. Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1998a]
Weber, M. (2012). *Economy and society. Essays on the sociology of understanding* [In Ukrainian]. Kyiv: Universe. [=Вебер 2012]
Weber, M. (1998b). "Objectivity" of socio-scientific cognition [In Ukrainian]. In: Weber M. *Sociology. General historical analyzes.* Politics. Kyiv: Osnovy. (pp. 192-263). [=Вебер 1998b]
Weber, M. (1998c). Politics as a Vocation [In Ukrainian]. In: Weber M. *Sociology. General historical analyzes. Politics* (pp. 173-191). Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1998c]
Weber, M. (1994). *Protestant ethics and the spirit of capitalism* [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1994]
Weber, M. (1998d). Science as a Vocation [In Ukrainian]. In: Weber M. *Sociology. General historical analyzes. Politics* (pp. 310-337). Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1998d]
Weber, M. (1998e). Three pure types of legitimate domination [In Ukrainian]. In: Weber M. *Sociology. General historical analyzes. Politics* (pp. 157-172). Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1998e]

Received 18.02.2021

Mykhailo Boichenko, Doctor of Sciences in Philosophy,
Professor at the Department of Theoretic and Practical Philosophy,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Leading Research Fellow at the Institute of Higher Education,
National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine

HOW FORMAL IS THE ETHICS OF RESPONSIBILITY?

Max Weber's last in his life publications give grounds to correct the traditional notions of the ethics of responsibility as purely calculative and one that subordinates the ethical goal to the right means of achieving it and the strictness of its observance. For Weber devotion to certain values is ultimately the basis of any possible ethics: in the ethics of conviction, this devotion is contrasted with taking into account all the results of the ethical act, and in the ethics of responsibility these results seek to take into account what should make certain values more reliable. Passionate commitment to political goals that express the interests of the community, rather

than the selfish and vain intentions of the politician is a solid basis for the responsibility of the politician. The passionate pursuit of truth directs the scientist's well-thought-out research program. In economics, the pursuit of personal gain, which is inherent for the "economic man", requires consideration of the common economic good both for those with whom the man makes his business and for the community, which is his lifeworld and creates the necessary conditions for any possible economic activity. In any social sphere, each social system has its own logic of calculating success, but each time this calculation involves respecting and protecting the basic values for this system. In everyday life we observe numerous deviations from this clear and transparent logic of the ethics of responsibility, which create the illusion of its dysfunction. Similarly, insincere and inconsistent adherence to declared beliefs can give the wrong impression of the whole ethics of conviction. It is these deviations from the intrinsic integrity of the ethics of responsibility and the ethics of persuasion that create the false impression of them as mutually exclusive behavioral strategies. In their conscientious pursuit, the ethics of conviction and the ethics of responsibility complement each other. The formalism of the ethics of responsibility makes sense only for a stricter and more impartial protection of the values that are important to the adherents of this ethic. This formalism is a denial only of all other, irrelevant values, and not a designation of responsibility for a particular ethical commitment as a value-empty, indifferent form. Weber points to the prospect of recognition as a path to a collective ethic of responsibility in its positive sense — as a conscious commitment by a community of like-minded people to commit to values that are significant to them.

Keywords: *Max Weber, ethics of responsibility, ethics of conviction, values, commitment, recognition, collective responsibility, community.*