

раины (общая часть): Учебное пособие. -Х.: Одиссей, 1999. -224 с.

10. Овсенко Д.М. Административное право. Учебное пособие /Под ред. Т.А. Туманова. -М.: Юрист, 1999. -448 с.

11. Ноздрачев А.Ф. Государственная служба: Учебник. -М.: Статут, 1999. -591 с.

12. Атаманчук Г.В. Государственная служба как сфера управления // Проблемы теории и практики управления. -1992. -№ 4. -С 14-18.

13. Атаманчук Г.В. Обеспечение рациональности государственного управления. - М.: Юрид. лит., 1990. -488 с.

14. Мальцев Г.В. Государственная служба в России: проблемы становления // Проблемы теории и практики государственной службы: Сб. науч. ст. -М.: Изд-во МГУ, 1993. -С.12-16.

15. Мельников В.Г. Государственная служба в РФ: концепции, опыт, проблемы // Материалы «Круглого стола». -М.: РАУ, 1993. -С.340-344.

16. Воробьев В.А. Советская государственная служба. -Р-на-Д. 1986. -355 с.

17. Хошеретник А.Е. К вопросу о советской государственной службе // Вопросы советского административного права: Сб. ст. -М.: Изд-во МГУ, 1949. -С.118-121.

18. Битяк Ю.П. Державна служба в СРСР і розвиток її демократичних основ. Навчальний посібник. -К.: Наукова думка, 1990. -188 с.

19. Советское административное право: Учебник /Под ред. П.Г. Василенкова. -М.: Юрид. лит., 1990. -576 с.

20. Малиновський В.Я. Державне управління: Навчальний посібник. -Луцьк: Вегеса, 2000. -553 с.

21. Советское административное право /Под ред. В.М. Манохина. -М.: Юрид. лит., 1977. -544 с.

22. Административное право: Общая и особенная части /Под ред. А.П. Коренева. -М.: МВД СССР МВШМ, 1986. -487 с.

23. Лазарев Б.М. Государственная служба. -М.: Юрист, 1993. -425 с.

24. Стариков Ю.Н. Службное право. Учебник. -М.: Изд-во «БЕК», 1996. -698 с.

25. Закон України "Про державну службу" // ВВР України. -1993. -№ 52. -Ст.490.

26. Оболонский А.В. Человек и государственное управление. -М.: Наука, 1987. -261 с.

27. Цветков В.В. Ефективність державного управління // Державно-правова реформа в Україні. -К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 1997. -С.241-275.

Надійшла до редколегії 09.06.2003

ИНШИН НИ И ПОНЯТИЕ И СОДЕРЖАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ

Относительно анализа понятия и содержания государственной службы определены особенности ее социально-правовой характеристики.

INSHIN N.I. CONCEPT AND THE CONTENTS OF PUBLIC SERVICE

Concerning the analysis of concept and the contents of public service features of its social-legal characteristic are determined.



Ю.Ф. КРАВЧЕНКО

канд. юрид. наук

Державна податкова адміністрація України

УДК 340.342

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРАВОВУ СВОБОДУ

Розглянуті філософсько-концептуальні засади поняття правової свободи.

Чи маю я право робити те, що хочу? Чи маю я можливість робити те, що хочу? Чи можу я робити те, що мушу? Ці запитання є питаннями правової та моральної свободи.

Проблема правової свободи успішно розв'язується у контексті вчення про антропологічну зумовленість

права. Сутність цього вчення виражають поняття конфлікту, насильства і кооперації.

Людина несамостійна, недостатня істота, вона потребує допомоги з боку інших. Звідси відоме висловлювання Аристотеля: "Людина є по природі своїй істотою політичною" (тобто "соціальна" чи "суспільна") [1,

с.159]. Людина належить до істот, які живуть не по-одиноці, а спільною. Це підтверджує повсякденний досвід. Антропологічною константою є біологічні, психологічні, соціальні потреби людини. Надмірність, бажання більшого і незадоволеність потреб створюють підґрунтя для виникнення конфліктів. В існуванні конфліктів ми переконаємося в нашому щоденному досвіді. Безконфліктного співіснування людей, засвідчує історія, не існує. Хоча людина і має сильні соціальні імпульси, однак на них не можна покладатися. На підставі бідності чи шанобливості, заздрощів, ревнощів, помсти чи просто злості, страху, бажання влади, бажання власності чи пихи, нарешті, бажання нав'язати свої релігійні чи політичні переконання - на підставі таких спонукань людина виступає проти собі подібних. Так що конфлікт, чи по меншій мірі, його небезпека, напевне, є третьою антропологічною даністю чи константою. Через те, що небезпека конфлікту укорінена в простому факті людського існування, має сенс додатково до традиційного вчення про природу людини, говорити і про її конфліктну природу. Конфлікт є більш фундаментальним моментом людського існування ніж кооперація. На кооперації неможливо побудувати державу. Співіснування вільних індивідів, яким не загрожують ніякі соціальні конфлікти, і в якому можна обійтися без соціальних обмежень свободи, виявило себе в історії як немислиме [2-6].

Тепер запитавмо: що відбувається, коли, припустимо, соціальне не обмежене прагнення до блага однієї особи зштовхується з таким же необмеженим прагненням інших осіб? Якщо має місце всезагальна повна свобода від соціального примусу і соціального зобов'язання, людина може бажати всього, що вона може тільки побажати (вбити, пограбувати і спричинити образу). Подібна свобода є не чимось іншим, як зазіханням на життя, майно, гідність іншого. Звідси і соціальна симетрія відносин агресор-жертва: завдаючи заради власних інтересів збиток свободі інших людей, людина стає заручником такої ж свободи інших. Життя, гідність, власність - і взагалі все, що може мати для людини цінність, виявляється під загрозою. Тож, ви таким же чином можете стати жертвою чужого обману чи насильства, яким ви здатні вдатися до них самі. Той, хто живе поза соціальним примусом, такою ж мірою свободний, як і беззахисний. Тут можлива боротьба за що завгодно і якими завгодно засобами.

З огляду на сказане стає очевидним, що повинно мати місце *взаємне обмеження свободи*. Всезагальної, повної свободи у суспільстві не існує. За такого обмеження ніхто більше не може зазіхати на право вільно вбивати, грабувати чи ображати іншого. І тоді, хоча людина позбавляється деякої долі особистої свободи, відповідної свободи позбавляються і усі інші. Має місце взаємна відмова від свободи, що виражається у взаємному визнанні певної заборони. За своєю відмовою від свободи вбивати людина отримує рівнозначну відмову

інших, і її життя, власність, гідність, таким чином, здобувають певну міру захищеності. Має місце обмін свободи на гарантію захищеності свободи, а *відмова від свободи нагороджується правом на свободу*. Внаслідок цього неминуче обмеження свободи йде на користь кожному.

Отже, суспільне життя людей наповнене зіткненням різних інтересів. Іноді може здатися, що суспільне життя дійсно перетворилося б, за влучним висловлюванням Т. Гоббса, у "війну усіх проти усіх", коли б не було правил поведінки, що його стримують і впорядковують.

Вже у сивій давнині люди почали розуміти, що боротьба, доведена до непримиримості, до такої злоби, за якої сторони втрачають повагу одна до одної і можливість вести переговори і встановлювати примирення, шкодить їм обом. Розуміючи це, люди прагнули знайти такі посилення, які, задовольняючи більш чи менш інтерес обох сторін, що сперечаються, давали б їм можливість продовжувати і надалі сумісне життя. Кожна сторона вважала домагання суперника надмірними, і обидва суперника домовлялися звернутися до третього, вік, досвід і розум якого могли б вказати справедливе рішення. Родокерівник чи староста, вирішуючи суперечку, давав кожному певний імператив, який приписував йому його подальшу поведінку в суперечливому питанні. Цей імператив вказував кожному, по-перше, що він "може", тобто що йому дозволено, на що, по-друге, він "не має права", і, по-третє, те, що він "зобов'язаний" виконувати. Рішення судді було вагомим і впливало на суперників; це пояснювалося, з одного боку, їх довірою до його авторитету, з іншого - справедливістю того, що він постановив.

Ці дві риси надзвичайно важливі: важко уявити собі, в яку хаотичну війну усіх проти усіх виродилося б людське співжиття, якщо б у людей не було довіри до авторитету і віри в справедливість. На цих двох засадах ґрунтується сама можливість норм суспільної поведінки взагалі. Наявність таких норм стає підставою мирного співжиття. Люди в змозі вести сумісне мирне життя лише тоді, коли кожний здійснює своє домагання і переслідує свій інтерес тільки до певних меж. Ці межі могли б, звичайно відшукуватися і встановлюватися кожним для себе і без будь-яких правил, якщо б люди були добрі і досконалі. Оскільки ж цього в дійсності немає, то правила поведінки необхідні. Такий стан речей неабияк виразно виразив І. Ільїн: "Як не гірко і не суворо лунає це, але право і правопорядок необхідні немов "намордник", для своєкорисної злої волі і для хижачого інстинкту цей своєкорисний інстинкт кожний мусить углядіти в собі самому і казати про самого себе: "Так, і для мене необхідне право". Суспільний тварині необхідне уявлення про точну межу можливого і неможливого, щоб не вдатися до боротьби усіх з усіма, і думка ця давня і неминуча як світ" [7, с.183-184].

Необхідність правил поведінки визнається усіма;

правда, одні вважають, що всі правила мусять бути записані, інші вважають більш доцільним неписані закони; одні настоюють на тому, що всі правила мають бути встановлені якимось зовнішнім авторитетом, інші віддають перевагу внутрішньому авторитету совісті; є мислителі, які вважають, що всі правила мають бути ґрунтовані на вільній згоді людей; є і такі, які думають, що цих правил має бути якомога менше. Але значення їх визнають усі.

Таким чином, з вчення про антропологічну зумовленість права випливає, що джерело соціального примусу - в простій соціальній ситуації, а саме в існуванні одних свободних індивідів сумісно з іншими. Сама необхідність співіснування індивідів утворює підставу для конфліктів, оскільки свобода вчинків одного індивіда якоїсь миті (надмірність і незадоволення потреб) обов'язково починає зачіпати свободу вчинків іншого. Для справедливого вирішення конфліктів існування права є неминучим. Правовий примус, як засіб вирішення конфлікту вигідний усім.

Виклавши основний зміст вчення про антропологічну зумовленість права, ми тим самим відповіли на такі питання правової свободи, як: чи маю я право робити те, що хочу, і чи маю я можливість робити те, що хочу? Запитання: чи можу я робити те, що мушу, залишилося без відповіді. Відповісти на це запитання дуже складно, оскільки тут потрібні ґрунтовні знання з галузі неемпіричної філософії. Тож ми змушені звернутися до метафізичної або трансцендентальної філософії і до її найбільш відомих представників Канта і Гегеля.

Перш за все, слід зазначити, що з огляду на викладений основний зміст вчення про антропологічну зумовленість права, стають зрозумілими наступні висловлювання Канта і Гегеля про правову свободу. За Кантом: "...Право - це сукупність умов, за яких свободна воля одного (особи) узгоджена з свободою другого, з точки зору всезагального закону свободи" [8, с.285]. Й за Гегелем. "Коли говорять, що свобода взагалі в тому, щоб *робити усе, що завгодно*, то подібне уявлення свідчить про повну відсутність культури думки, в якій немає і натяку на розуміння того, що в самі у собі і для себе свободна воля, право, мораль і т.д. ..." Звично людина вважає, що вона свободна, коли їй дозволено діяти за своїм бажанням, довільно, однак саме, в довільному бажанні полягає причина її несвободи. Якщо я хочу *розумного*, то і дію ... відповідно до поняття *морального* взагалі, у моральному вчинку я затверджую значимість не самого себе, а сутності... Якщо при розгляді довільного бажання, зупинитися на тому, що людина може хотіти того чи іншого, то це, справді, є її свобода; однак якщо добре пам'ятати, що *зміст вже даний*, то людина визначається ним і саме в цьому аспекті вже не свободна [9, с.80-8].

Виникають принципові запитання, в чому сутність "всезагального закону свободи", про який говорить Кант, і що це за "заданість змісту", на якому наголошує

Гегель? У відповіді на ці запитання - ключ до прояснення проблеми: чи можу я робити те, що мушу?

Проблема свободи волі плідно вирішується у контексті кантівського вчення про емпіричний і інтелігібельний характер людини. Людина, як емпіричний характер, перебуває в залежності не тільки від певних умов місця і часу, але і від певних причин (природна каузальність), тож емпіричний характер людини таким же чином зумовлений загальними зв'язками світу явищ, як і будь-який предмет нашого емпіричного знання. Людина свободна від умов часу і простору та причинних залежностей. І така її незалежність від природного закону причинності і зумовленість до дії суто зсередини себе, зі свого розуму і волі, називається інтелігібельною свободою. Тож людина є винятком з основного природного закону, згідно з яким будь-яке явище зумовлюється певною причиною. Вона здатна розпочати новий ланцюг явищ, найглибшим джерелом яких є розумно-вольова субстанція людини.

Отже, за Кантом, свобода не існує, якщо мати на увазі лише емпіричний характер людини. Свободу ми маємо тоді, коли вчинки визначаються інтелігібельним характером людини. У метафізичній особистості постає безпричинною субстанцією. В розумі і волі людини вбачають первинні, доконечні причини, які не висновуються вже з інших причин, а відтак, особистість відповідальна за прийняті нею рішення і вчинки, бо вона зі своїм водинням є першопричиною. Метафізичне поняття свободи, таким чином звеличує нашу особистість і перетворює її в безмежну основну субстанцію. Завдяки цьому поняттю людській особистості приписується першопричинність і самовизначеність.

Зі сказаного випливає, що проблема свободи для метафізичних мислителів укорінена в почутті обов'язку і відповідальності. Чи в змозі я зробити те, що я зробити мушу, - до цього зводиться питання! Я відчуваю природний каузально-закономірний внутрішній примус, під впливом якого необхідним і неминучим чином формується моя здатність уявляти, воліти, почувати; і в мені міститься свідомість воління, відповідно до якого я мушу мислити, бажати, почувати. У якому стосунку перебувають цей примус і це воління? У який спосіб їх можна поєднати і який смисл має їхня сукупна наявність [8, с.111-119]? Шукаючи відповіді на ці запитання, Кант доходить висновку, що поняття про свободу як автономію є поняття про моральний ідеал і моральну норму (закон), а відтак, кантівське поняття свободи стало етичним. Свобода (безпричинність) є наслідком, дії морального закону, категоричного імперативу. Й для Гегеля, "заданість змісту" є моральною, або етичною заданістю. Людина не мусить залишатися тим, чим вона є від емпіричної природи. Людським в людині є розум, а відтак, свобода і відповідальність. Свобода, як і розум, наслідком якого є, дається людині від природи. Свобода - це постулат. У своїй свободі людина є причиною самої себе [9, с.60, 67, 386-387].

Суттєво, що у західній традиції право рішуче пов'язували зі свободою, а відтак, і мораллю. Конче слід зауважити, що західне розуміння моралі характеризується неабиякою специфікою. Ця специфіка, своєю чергою, зумовлює й особливе, незвичне для нас, осмилення права.

Термін етики, як науки про мораль, вживається для позначення особливої сфери дослідження – “практичної філософії”. Якщо у “теоретичній філософії” ми висуваємо перед собою завдання вяснити підстави того, що має місце, то в “практичній філософії” розглядаємо закони того, що мусить бути. Тож головне питання етики: що ми мусимо робити? Етика виховує в людині покликання завершувати світ шляхом надбудови до сфери існуючої емпірії того, що мусить бути. Вона осмислює речі у їх цілісності й доконечності. Це і є неабиякою і незвичною для нас специфікою західного розуміння моралі, або етики(!). На цій підставі вчення про мораль споконвіку називають нормативним вченням про обов'язки.

У західних вченнях, як минулих, так і сучасних, усі обов'язки моралі і традиційно поділяються на правові і обов'язки добродійності, моральне і правове – суть одне й теж. Це ще одна, наступна особливість у розумінні моралі і права і їх співвідношення(!). З цього приводу доречно запитати, чи властиве сучасному українському правознавству подібне осмилення моралі і права? Очевидно, що ні. Якщо ж ми хочемо увійти до складу країн романо-германської правової сім'ї, то чи не слід національне вчення про право привести у відповідність з романо-германськими принципами праворозуміння, правоутворення і правореалізації?

Оскільки мораль, як родове для права поняття, належить до сфери над-емпіричного пізнання, то Кант цілком послідовний, коли зазначає: “Всезагальний критерій, за яким взагалі можна пізнати як право, так і не-право, стане очевидним лише тоді, коли ми зігноруємо емпіричні принципи ...Право – це сукупність умов, за яких свободна воля одного (особи) узгоджена з свободою другого, з точки зору всезагального закону свободи” [8, с.285]. Тож, за Кантом, право має більше зводитися до мудрості, ніж до науки. (Філософія (від грецьк *phileo* – люблю, *sophia* – мудрість) – любов до мудрості). І за Гегелем, право і теорія права розпочинаються з антропологічного моменту, з свободної волі [9, с.114].

Вчення про обов'язки моралі Кант викладає у праці “Метафізика нравів у двох частинах”. У першій частині “Метафізичні начала вчення про право” йдеться про правові обов'язки у сферах природного або приватного і позитивного або публічного права. До правових

обов'язків Кант відносить свободну волю, добру волю, обопільну волю (справедливість), честь, гідність, совість. Ці обов'язки є нормативними принципами природного права *a priori*, вони мають постати основою і орієнтацією для позитивного права. У другій частині “Метафізичні начала вчення про добродійність” йдеться про обов'язки людини стосовно самої себе і інших людей (людяність, ввічливість, скромність, вдячність, доброзичливість співчуття, любов, дружба).

Слушно зауважити, що коли сучасні теоретики права звертаються до проблеми природного і позитивного права, то вони неодмінно посилаються на кантівські і гегелівські праці з цієї проблематики.

На закінчення, зазначимо, що питання правової свободи ми вирішували у контексті категорій фактичного, можливого і необхідного. Якщо емпіризм чи позитивізм має справу з безпосередньою дійсністю, зміною конкретних частковостей і схиляється до некритичного сприймання реальності з усіма її недоліками, то будь-яке трансцендентальне пізнання виходить за межі безпосередньої реальності і звертається до можливості систематичних змін, які в ній містяться. Крім того, трансценденталісти бачать реальність не тільки в категоріях можливого, але також і в категоріях належного і смислу. Вони не сприймають позитивістської вимоги відокремлювати факт від його буттєвих модальних інтерпретацій, бо така світоглядна позиція збіднює світ. Тож стає очевидним, що у кантівському висловлюванні “я можу, бо мушу” неабияк адекватно віддзеркалюється сутність правової свободи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I Античность. –СПб., 1994
2. Хеффе О. Политика. Права. Справедливость. Основное положение критической философии о праве и государстве. –М.: Гнозис, 1994.
3. Циппеліус Р. Філософія права. –К.: Тандем, 2000.
4. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. –М., 1993,
5. Фром З. Анатомия человеческой деструктивности. –М., 1994.
6. Феномен человека: Антология. –М., 1993.
7. Ильин И.А. Собрание сочинений. –Т.4. –М., 1996.
8. Кант И. Метафизика нравов: В 2-х ч. –Ч.1. Метафизические начала учения о праве. –СПб., 1995
9. Гегель Г. Философия права. –М.: Прогресс, 1998.

Надійшла до редколегії 22.06.2003

КРАВЧЕНКО Ю.Ф. К ВОПРОСУ О ПРАВОВОЙ СВОБОДЕ

Rassmotreny filosofsko-kontseptualnye osnovy ponyatiya pravovoy svobody

KRAVCHENKO JU.F. TO THE QUESTION ON LEGAL FREEDOM

Philosophical and conceptual bases of concept of legal freedom are considered.