

ЕТИКАТА НА ДИМИТЪР МИХАЛЧЕВ¹ – РЕГУЛАТОР НА ЧОВЕШКИТЕ ОТНОШЕНИЯ²

Проф. д-р по философия Фотин Марчев
Икономически университет – гр. Варна

Резюме: В статията се анализират етическите възгледи на Димитър Михалчев – един от най-видните представители на българската философска етическа мисъл.

Върху основата на анализа на теорията на философията и на реалната социална действителност Д. Михалчев утвърждава „реалистичната етика“ в качеството ѝ на динамична система на общочовешките ценности.

Ключови думи: нравственост, морал, „дадено“, жизнено единство, закон, ред, щастие, егоизъм, воля, удоволствие, страдание, любов, етика на дълга, съзнание, свобода, детерминизъм, индетерминизъм, цел, избор, ценност, принуда, необходимост

THE ETHICS OF DIMITAR MIHALCHEV – REGULATOR OF HUMAN RELATIONS

Prof. Fotin Marchev, DPhil
University of Economics – Varna

Abstract: The article analyses the ethical views of Dimitar Mihalchev, a representative of the Bulgarian philosophical ethical thought. Linking the theoretical - philosophical analysis with social reality, D. Mihalchev advocates for „realistic ethics” as a dynamic system of values, pertaining to all mankind.

Key words: morals, moratemper, morality, „given”, living unity, law, order, happiness, egoist, will, pleasure, suffering, love, ethics of duty, conscience, freedom, determinism, indeterminism, purpose, choice, value, coercion, necessity.

Димитър Михалчев (1880–1967) е един от най-видните български философи, професор, чл.-кор. на БАН (1919) и действителен член на БАН (академик през 1932 г.)³

Димитър Михалчев изследва обстойно всички по-важни въпроси, свързани с изясняване същността на морала и етиката като наука. Тези въпроси той разглежда като **неокантианец** и като **привърженик на философията на Й. Ремке** (1848 - 1930)⁴.

¹ Вж. Известия. Списание на Икономически университет – Варна, 2001, кн. 4. Настоящата статия е преработен и допълнен вариант.

² „Етика” (според лекциите на Д. Михалчев). Лито-печат „Щастие” Л. Каравелов, 1943.

³ Димитър Михалчев е роден в Лозенград в занаятчийско семейство. След завършване на гимназията в Одрин следва философия в Софийския университет, където се дипломира през 1905 г. Д. Михалчев е специализирал в Германия в университетите в Грайфсвалд, Берлин, Фрайбург, Мюнхен и други, като същевременно слуша лекции и участва в семинарите на Вилхелм Шупе, Йоханес Ремке и др. (1905 - 1909). Негов научен кумир става Й. Ремке. През 1909 г. той издава на немски език съчинението „Philosophische Studien. Beitrage zur Kritik des modernen Psychologismus” с предговор от проф. д-р Йоханес Ремке. В тази своя публикация Д. Михалчев си поставя задачата да разруши позициите на „модерния психологизъм” начело с Рикерт - Винделбанд. Същевременно Д. Михалчев посещава Санкт-Петербург и се среща с П. Струве (1911) и други руски мислители – Н. Лоски, С. Франк, Ив. Лапшин, А. Базаров. Среща се и с Едуард Бернщайн (1906) в Берлин.

⁴ Вж. **Михалчев, Д.** Психологическата и обществената страна на нравствената проблема. // Мисъл, 1938, кн. 4, 5, 6, 7, 8; Проблемата за свободата на волята. // Училищен преглед, 1933, №1;

Същността на етиката като наука има своите исторически корени в творчеството на д-р Кр. Кръстев, Н. Илиев, Д. Кацаров, Я. Янев, Ст. Гидиков, Ив. Саръилиев, Ив. Георгиев, Ив. Гюзелев и др.⁵

Задачата на статията е да разкрие схващането на акад. Д. Михалчев за етиката като наука за нравствеността и морала⁶, като регулатор на човешките отношения.

Привърженик на философията на Й. Ремке, Димитър Михалчев смята, че това, което е нравствено за човека, важи за всяко съзнание, от което следва, че той смята нравствеността на човека за общовалидна характеристика⁷.

В духа на категоричния императив на И. Кант Д. Михалчев споделя идеята, че това, което важи за представителите на нормативната етика е нравствено дотолкова, доколкото е задължително за всеки човек. От тази позиция той извежда тезата за обективността на етиката. Това означава, че тя важи за всяко съзнание, независимо дали то я признава или не⁸.

В своите етически изследвания Д. Михалчев си поставя задачата да създаде една **теория на нравственото съзнание**, а това означава да се изясни онова, което се нарича **нравственост** и което всеки от нас свързва с тази дума. Той поставя този проблем в контекста на науката изобщо и по-конкретно на науката етика. Какво представлява според Д. Михалчев науката?

Под **наука** Д. Михалчев разбира онова човешко начинание, което е насочено към разясняване на даденото. **Целта на науката** е да помогне безвъпросното изясняване на една или друга даденост. Тъй като има различни дадености, на тях отговарят и различни науки⁹. Познанието, за Д. Михалчев, е „откриване” на „даденото”, „измъкване” из „даденото”, онова, което сме имали и сме го „намирали в него” – в „даденото”. Така под „**дадено**” Д. Михалчев разбира всичко, което е „**съдържание на знанието**”¹⁰, което ще рече, че всички природни неща и явления не са нещо обективно, а са „дадени”, тъй като те са съдържание на „съзнанието”. В него (съзнанието) се „открива даденото” и т.н. Всъщност **теорията за даденото** е заимствана от Й. Ремке и по своята същност е опит за издигане над философията на материализма и идеализма. Тази позиция на Д. Михалчев и досега е обект на сериозна критика.

Разграничавайки **нрави** и **нравственост**, Д. Михалчев приема, че „**етиката е наука за морала**”. Такова едно определение налага да се дефинира понятието морал. За Д. Михалчев няма съмнение, че **Аристотел** (384 – 322 г. пр.н.е.) пръв въвежда термина „етическо”, за да означаи една група от дейности, в центъра на които стои

Егоизъмът като естетическа проблема. // Философски преглед, 1933, №3; Същината на морала в научна светлина, 1940, №3.

⁵ Вж. **Кръстев, Кр.** Живот за нравствен идеал. // Мисъл, 1902, кн. 3. **Илиев, Н.** Нравственост и идеали на нравственото възпитание. // Философски преглед, 1929, кн. 4. **Кацаров, Д.** Нравственото развитие и нравственото обучение. // Год. на СУ Ист. филол. факултет, 1941; **Янев, Я.** Проблема за човека. // Българска мисъл, 1930. Героичният човек. С., 1934. **Гидиков, Ст.** Съветът – нравствена задача. Философски преглед, 1937, кн. 1; **Саръилиев, Ив.** За волята. Психологически и метафизически етюд. С., 1920. **Георгиев, Ив.** Егоизъмът и безкористието като принципи на нравствения живот. // Философски преглед, 1933, кн. 2. Що е съвест. С., 1899. **Гюзелев, Ив.** Абсолютно съзнание. Опит за проникване в областта на обективния свят. // Списание на Българската академия на науките и изкуствата. XIV. Клон философско общество 2. С., 1942.

⁶ Вж. **Михалчев, Д.** Етиката (според лекциите на Д. Михалчев). Лито-печат „Щастие” Л. Каравелов. С., 1943.

⁷ Пак там, с. 3.

⁸ Вж. **Михалчев, Д.** Етиката ..., с. 4.

⁹ Пак там, с. 5.

¹⁰ **Михалчев, Д.** Мисъл, 1905, кн. 10, с. 614.

понятието добродетел¹¹. Гърсейки отговор на този въпрос, той е убеден, че тъй като **етиката иска да бъде наука за нравствеността**, тя трябва преди всичко да разясни какво значи думата „нравственост“. За него нравствеността е извлечена от думата „нрав“. Той свързва думата „**нрав**“ със съвместното съжителство (единство) на хората и тяхното съзнание. Такива единства той нарича **жизнени единства**¹². Това единство почива на **еднаквата воля на тези съзнания**. С други думи жизнено единство има там, където множеството съзнания имат една обща воля и искат едно и също нещо, означаващо преследването на една и съща цел. Там, където има жизнено единство, ще има и **целно единство**.

В основни линии Д. Михалчев отстоява **Кантовата етика**, но същевременно се опитва да я постави върху ремкеански основи и да я представи в „нова светлина“. Онова, което акад. Михалчев взема от Й. Ремке и го включва в Кантовата етика, е **идеята за абсолютната ограниченост на волята, на волевите постъпки**. Нравствени или безнравствени могат да бъдат само волевите постъпки, защото само едно съзнание, когато то е „дадено като желаещо, може... да си поставя цели“¹³.

Нравствените и волевите постъпки Д. Михалчев разглежда в непосредствена връзка с **обществото и общността**. В какво се състои разликата между онези жизнени единства, които той нарича общество, и общност? В случаите, когато гледаме на жизненото единство като на средство за постигането на една лична цел, имаме общество, а в случаите, когато жизненото единство е самоцел, имаме общност.

Приемайки тезата на Маркс (1818 - 1883), че общество има там, където има трудов процес, Д. Михалчев изтъква, че обществото от различни страни изглежда различно. Има жизнени единства, които човек избира сам, а има и жизнени единства, които човек свободно не може да избере. За да се говори за нрави, за обичаи, трябва да има една общественост, едно жизнено единство. Акад. Михалчев счита, че няма нрави без жизнено единство, но няма и жизнено единство без нрави. Който е член на едно жизнено единство, той го желае или като самоцел, или като средство. За Д. Михалчев във всички случаи, когато се говори за жизнено единство, безразлично дали то е нация, клуб, научно дружество и други, всяко от тях си има свои нрави, обичаи, закони, статут. За всеки член и за самото единство тези нрави, устава, статут са от определено значение. По тях всеки член се ориентира как да води своя живот като член на жизненото единство; те са задължително ръководство за всеки, който участва в него¹⁴. По този начин Д. Михалчев разкрива диалектиката на човешките (обществените) отношения.

В широкия смисъл на думата всяко единство има свой закон. Който е член на това единство, не може да не приема неговия устав, статут и ред. Човек, като член на това единство, може в същото време да твърди, че не признава неговия устав. За да бъде съзнанието член на това жизнено единство, означава да иска закони от това жизнено единство, тъй като, ако един член е само за изменение статута на жизненото равнище, то той още не е негов член.

Да иска съзнанието едно жизнено единство, това значи, че то трябва да се ръководи от него, от неговия устав и закони. Следва обаче да се прави разлика между **трябва** и **длъжен си**, когато се говори за жизнено единство. Едно е „**ти трябва**“, друго е „**ти си длъжен**“. „**Трябва**“ се употребява в смисъл „**трябва да ядеш**“, а не „**ти си длъжен да ядеш**“. Ако си член на едно дружество, ти трябва да признаваш неговия

¹¹ Вж. Аристотел. Никомахова етика. С., Изд. ГАЛ-ИКО, 1993, гл. 9.

¹² Михалчев, Д. Етика..., с. 8.

¹³ Михалчев, Д. // Мисъл, 1906, кн. 4, с. 263.

¹⁴ Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 24.

устав, едното без другото не може. Когато се каже „**ти си длъжен**”, това предполага две съзнания, едното от които заповядва, а другото изпълнява. В този случай, когато едното съзнание заповядва, а другото му се подчинява, пред човека има едно **господстващо отношение**. И разликата между жизненото единство и господстващото отношение е в това, че при **първия случай** (*жизненото единство*) имаме **необходимост**, а при **втория** (*господстващото отношение*) имаме **заповед**. В момента, в който едно съзнание, взето като член на жизнено единство, започва да заповядва на друг член на жизненото единство, жизненото единство е престанало вече да съществува. Щом се появи това отношение, което характеризира господстващата връзка, общността изчезва. Законът на едно жизнено единство не казва на своите членове, какво са длъжни да вършат, а какво трябва да вършат по силата на една необходимост, която се ражда от самото жизнено единство. Но ако някой възрази, че при господстващото отношение има единство между **заповедник** и **изпълнител**, то според Д. Михалчев това единство почива върху друга основа. Жизненото единство се крепи върху еднаквата воля на всички, затова там заповед няма, докато господстващото отношение се крепи на волята на заповедника. Поради това при господстващото отношение, където двете съзнания не са равни, може да се говори за заповед, за „**ти си длъжен**”. В единия случай имаме равнопоставени съзнания, а в другия – неравнопоставени. Волята на члена от жизненото единство се отличава от съзнанието, което се определя от заповедника. На едното място имаме свободно искане, а на другото – принудено искане.

Това, което обединява закона със заповедта, т.е. „**ти трябва**” с „**ти си длъжен**”, е, че съответното съзнание може да иска налаганото от закона или императива, но може и да не го иска. Разликата е, че заповедта идва от един съзнателен индивид, докато при жизненото единство законът се ражда от самото него, което се състои от отделни съзнания и затова при жизненото единство не може да става дума за никаква заповед.

Всеки човек, според Д. Михалчев, се стреми към своето лично удоволствие. „**Щастието**” на човека, неговото „добруване”, неговото „благополучие”, е крайната цел на всяка воля. Представителите на етиката на благоразумието считат, че на тях им се струва, че искат нещо по-друго от личното удоволствие. Но се оказва, че точно нашето „благополучие” е крайната цел на всяко човешко искане. С други думи винаги и навсякъде искането от човека е неговото удоволствие. **И понеже стремежът към лично, собствено удоволствие образува същината на егоизма, то следва, че човешката природа е егоистична, т.е. че човек винаги, при всички случаи на своя живот, е егоист**¹⁵.

Евдемонизмът¹⁶ счита, че човекът не може да се стреми към нищо друго, освен към своето собствено удоволствие¹⁷. За него човекът не само иска своето удоволствие, но той никога не иска и не може да иска само своето удоволствие. Ако всеки сам се опита да иска своето удоволствие, всъщност той иска такава промяна, каквато обещава то: т.е. доколкото човек иска, той винаги иска самото емоционално състояние, а не самото удоволствие (*както поддържа това етиката на евдемонизма*). Прочее то иска всъщност осъществяването на доставящото удоволствие. „**Удоволствието**” и „**доставящото това удоволствие**” са две **логически различни, но реални неразделни неща**. Вярно е, че удоволствието принадлежи винаги към исканото, но самото удоволствие не е никога предмет на волята; то не е никога нейна цел, то не е по

¹⁵ Михалчев, Д. Егоизмът като етическа проблема. // Философски преглед, 1933, № 3.

¹⁶ Щастие.

¹⁷ Вж. Михалчев, Д. Егоизмът..., с. 35.

никой начин „исканото“. Така, според Д. Михалчев, **ние не искаме само удоволствието, а винаги причинителя на удоволствието и само чрез него то влиза в целта**¹⁸. Вярно е, че евдемонистите смятат удоволствието за висша цел на всеки живот, но това тяхно убеждение им се вижда така непосредствено очевидно, както „огънят пари“, „снегът белее“ и т.н. Истина е, че няма съзнание, което да избягва удоволствието като такова. Същевременно евдемонистите учат, че човек много пъти се отказва от удоволствието, когато съзнава, че то влече след себе си по-големи страдания. Никой не обича страданието, не се подлага на него заради самото него. Понякога човешкото съзнание предпочита да иска неудоволствието, но само в случаи, в които това води към по-голямо задоволство и към избавление от по-значителни страдания. **Следователно удоволствието не е цел на човешката воля, а е винаги крайната цел на всяко искане.**

Д. Михалчев обръща внимание на факта, че според евдемонизма мисълта за една „безкористна воля“ противоречи на крайната цел на всяко волево същество. И ако човек смята, че е извършил нещо „безкористно“, той се лъже: извършил го е несъзнателно, пак за своя изгода. „Несъзнателната воля“ се явява в случая като последно убежище на евдемонистичната етика. Каква е обаче тази „несъзнателна воля“? Може ли изобщо волята да бъде безсъзнателна? Отговорът на Д. Михалчев е отрицателен. Защото да иска едно съзнание, това значи преди всичко да съзнава себе си като член на едно причинно отношение, да се самосъзнава като „виновник“ или причина за промяната, която се крие в исканото (целта), ако тя е настъпила и доколкото би могла да настъпи. „Несъзнателната воля“ – това е една първоразредна психологическа безсмислица, която би значела следното: съзнанието, което съзнава себе си като причина, е несъзнателното, а последното е равнозначно на едно „дървено желязо“. Оттук следва, че възможни в случая с безкористната воля са не увъртанията на едно погрешно в основата си етическо учение, а **самосъзнанието на всеки човек**. То е мярката за всяка обективна истина, която засяга естеството на човешкото искане. В основата на твърдението, че има несъзнателно искане, стои очевидното смесване на волята с влечението или инстинкта.

Всяка воля (все едно дали тя е користна или безкористна) има за цел някаква бъдеща промяна. Едно е да искаш самото удоволствие, а друго е да искаш една промяна, която се съпровожда от представата за удоволствие. Тази представа за удоволствие с нищо не прави дадената постъпка повече или по-малко користна, понеже тя е общ знаменател на всяка воля: нея я има и при користните, и при безкористните действия. Разликата между **егоизъм** и **алтруизъм**, между **себичност** и **безкористност** стои над тази еднаква за всяко искане психологическа характеристика. „**Не е вярно**, - пише Д. Михалчев, – **че удоволствието е крайната цел на всяка воля. Всеки опит да се противопостави тая погрешна евдемонистична теза на мисълта, че у човека може да има и безкористна воля, е безнадяжен и суетен**“¹⁹. По такъв категоричен начин Д. Михалчев защитава тезата си относно волята.

Според Д. Михалчев **евдемонистичното учение** се среща за първи път у Сократ (469 – 399 г. пр.н.е.). За него „добро е това, което е полезно за човека“. За **циническата школа доброто е това, което е равнозначно с полезното**. За **киренайците доброто е приятното, щастието, удоволствието**. Удоволствието е единственото благо и то силното, интензивно удоволствие. За **стоиците да си добродетелен, значи да си мъдър**. По този начин Д. Михалчев стига до извода, че евдемонизмът на класическата древност по своята същност е един индивидуален

¹⁸ Пак там, с. 37.

¹⁹ Михалчев, Д. Егоизъм..., с. 43 - 44.

евдемонизъм. Навсякъде става дума за „лично” щастие, за благополучие и щастие на отделния човек.

Философията на **новото време** поставя на преден план проблемите на жизнените единства, за **обществото и общността, проблемите за народността и държавата като социална действителност и въпроса за щастieto на всички. Целта на живота, мярката на морала в света е най-голямото щастие от живота на хората. Смисълът на всеки морален акт, основата на всяка гражданска добродетел е стремежът за щастieto на всички. Дори държавата, според Д. Михалчев, започва да се разглежда като средство за тази върховна цел. Всички учреждения на държавата, всички нейни мероприятия, закони и пр., всичко трябва да служи на тази върховна задача: щастieto на всички.** По този начин евдемонизмът на класическата древност се превръща в утилитаризъм. Тези схващания на Д. Михалчев показват неговата обществена гражданска позиция. Той е пълномощен министър на България в Прага (1923 - 1927) и в Москва (1934 - 1936).

Особено внимание Д. Михалчев отделя на етиката на Имануел Кант (1724 - 1804) и по-специално на **етиката на дълга и любовта.**

Кантовото философско учение за морала представлява най-съвършената форма на **етиката на дълга** (Метафизика на нравите, 1974). Д. Михалчев поддържа тезата на Кант, че няма човек, който да не намира в своята душа идеята за дълга. В този смисъл всеки човек иска да бъде нещо повече от това, което е; иска да бъде нещо по-друго, различно от това, което емпирически представлява всеки ден. Обаче Кант поддържа тезата, че дългът или нравственият закон не може да бъде някакъв **хипотетичен императив**, в който да се крие определена условност, което означава, че той прераства в **категорически императив**. Тук няма „ако”, а една безусловност. Ако започнем да питаме защо да направим това или онова, ако търсим едно „понеже”, това не е морал. В морала няма оправдание или основание. Там, където намерим поне грам от сметка или изгода, нравствеността е опорочена. **Следователно в идеята за дълга се крие едно безкористие.** За Д. Михалчев Кант ни е дал един нравствен закон, който извира от „съзнанието изобщо”, от практическия разум (Критика на практическия разум, 1993).

За дълг се говори само там, където има едно или друго общество или общност. Но според Д. Михалчев в учението на И. Кант не става дума за никакви жизнени единства. И въпросът защо сме длъжни, в етиката на Кант не намира отговор. У него човешкият практически разум е този, който иска от човешката сетивност. **Критикувайки Кантовата етика на дълга, Д. Михалчев добавя, че това, което предпоставя етиката на дълга, е всъщност човечеството. Но какво Кант разбира под човечество, остава неясно.**

Непосредствено свързана с дълга е и човешката **съвест**. Тя е съзнанието за дълга, тъй като съди за извършеното или пожеланото, съобразно или противоречащо на дълга. Няма човек, който да говори за дълг във от своето съзнание, за тая свързаност с едно или друго житейско единство. Това съзнание за дълга е именно онова, което се разбира под съвест. Вън от учението за дълга думата съвест няма смисъл. Значи там, където няма същество, което да съзнава своята принадлежност към някакво жизнено единство и оттам към своя дълг, не може смислено да се говори за съвест²⁰.

Наред с етиката на дълга и съвестта особено внимание Д. Михалчев отделя на **етиката на любовта**. Той **разглежда любовта в два смисъла** 1) Любов, в първия смисъл, можем да изпитваме към всичко, от което очакваме удоволствие. Тук той включва хора, животни, книги и други предмети. 2) Любов, във втория, нравствения смисъл, можем да имаме към съзнателните същества. Само с тях можем да имаме нещо

²⁰ Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 77.

общо, някаква еднаквост. Понеже човек може да люби едно-единствено съзнателно същество, естествено е, че той не може да има нещо общо, еднакво с една вещ. На тази основа Д. Михалчев предлага определение на **нравствената любов**. Когато човек обича другия, не защото е от неговата партия, класа, семейство и пр., а защото е съзнателно същество, то тази любов е нравствена любов. Тя предполага, че човек се издига до едно самосъзнание, че той съзнава себе си като нещо по-друго от своето цяло (*социален кръг*).

Свободата на волята е една от най-старите и най-значителните философски проблеми. В многообразието от интерпретации на проблема за свободата на волята исторически са се очертали две основни направления: **детерминизъм и индетерминизъм**. Д. Михалчев смята, че детерминизмът и индетерминизмът образуват една коренна противоположност, която обхваща цялото многообразие от възможни отговори. Човек трябва да бъде или на страната на детерминизма, или на страната на индетерминизма. Защото, ако човешката воля е обусловена, тогава и дума не може да става за някаква свобода. И обратното, щом волята може да бъде свободна, тогава необходимостта е по принцип отречена: или свобода, или необходимост.

Акад. Михалчев отхвърля както детерминизма, така и индетерминизма. Той прави опит да докаже, че и двете учения са еднакво неверни, че решенията им са неприемливи. Същевременно тези две течения съвсем не са така противоположни, както изглеждат на пръв поглед. Има нещо, което ги свързва и уеднаквява: то е общата основа, върху която са израснали. А тази основа е мисълта, че свободата и необходимостта се изключват. Или волята е свободна и тогава тя не може да е детерминирана, или обратното: всеки „волев акт“ е мотивиран и необходим, но в такъв случай няма вече място за свободата; тя е изключена. Колкото и да са различни детерминизмът и индетерминизмът, те „живеят“ с общата увереност, че свободата и необходимостта образуват тяхната основна и непреодолима предпоставка. Тази увереност свързва двете учения и ги поставя на един и същи фронт, но заедно с това ги прави еднакво неверни. Това е становището на Д. Михалчев, което съдържа някои противоречия.

Въпреки, че въпросът за свободата на волята е сравнително сериозно анализиран, все пак волята си остава един слабо засегнат в литературата въпрос (Д. Михалчев). Всички автори считат, че волята е едва ли не най-ясното нещо на света. А точно в неразясняване смисъла на тази дума лежи коренът на онези „мистерии“ и „световни загадки“, за които се говори от няколко века. Сам Д. Михалчев заявява, че се числи към онова направление на съвременната философия, което държи най-много за едно научно, строго и безвъпросно разяснение на фактите: това е философията на гениалния немски мислител Йоханес Ремке. Неговият труд върху свободата на волята е най-точното и най-дълбоко изследване, посветено на въпроса за волята през последните няколко десетилетия.

Като последователен ремкианец Д. Михалчев счита, че думата „воля“ съвсем не е еднозначна. Под воля следва да се разбира исканото от човека, неговата цел. Така че **волята едновременно е исканото и искащото съзнание; то е, което си поставя цели**. Според Д. Михалчев най-елементарното, от което трябва да тръгне анализът на волята, това е фактът, че има само една душа, само едно съзнание, което може да иска. За Д. Михалчев едно от най-важните неща, които характеризират волята, е обстоятелството, че няма воля без цел. **Целта – това е исканото**. С други думи, няма съзнание, което да не иска нищо. **Но какво е исканото, какво е целта?** Фактите учат, че винаги това е **представата за една промяна**. Бъдещата промяна, това значи промяна, която предстои да бъде осъществена, която е нещо несъществуващо до момента на искането, нещо недействително до този момент. Защо прибавяме думата „възможна“, бъдеща промяна? Защото човек иска и може да иска само промяна, която

може да бъде осъществена от неговото действие или от неговото съдействие.

Всяко искане по своята същност е едно причинно самоотношение на съзнанието към бъдещата възможна промяна („цел на волята”)²¹. Който иска, той съзнава себе си като причина, като „виновник” на промяната, към чието осъществяване се домогва, без значение дали е успял да я осъществи или не. Тъй като всяко волево съзнание, като искащо, винаги желае да осъществи нещо, т.е. да стане „причина” на някаква бъдеща промяна, то е преди всичко **причинно съзнание**.

Задълбочавайки анализа на волята, Д. Михалчев счита, че всеки, който иска нещо в даден момент, изпитва някакво особено неудоволствие. Но във всеки волеви случай човек стои пред едно противопоставяне – в момента на искането изпитва неудоволствие и същевременно си представя една бъдеща възможна промяна, която го „блзни” със своето удоволствие. Според Д. Михалчев: **1) изпитването на неудоволствие и 2) представата за удоволствие, с което ни изкушава искането, са двата момента, които участват във всеки волеви случай. Няма воля, няма искане, при което искащото съзнание да не изпитва някакво особено неудоволствие и в същия миг да не предвкушава удоволствието, в светлината на което е дадено искане (целта). Разглежданите два случая образуват един своеобразен контраст, който немският психолог Ремке нарича практическо противопоставяне**²². Практическото противопоставяне е това, което обуславя волята. То е основанието на волята, което значи основанието на всеки волеви случай, основанието на човешката съзнателна практика. Човек не би искал, сиреч съзнанието не би било воля, ако не беше налице това противопоставяне, този контраст, това основание. Навсякъде, където това противопоставяне съществува, се явява нещо ново: това е едно особено отношение, едно причинно самоотношение или себеотношение на съзнанието към една бъдеща възможна промяна. А това е най-същественото във волята.

Големият въпрос в етиката на Д. Михалчев и по-специално по въпроса относно волята е свързан с разбирането на **мотива** на волята. Обикновеният възглед по този въпрос си представя работата по следния начин: пред нас е „една нищо неискаща воля”, която трябва да се превърне в „искаща воля”. А за това са необходими мотиви. Така в случая се приема, че има два вида воля: „**воля в покой**” и „**воля в движение**”. За да се мине от покой в движение, тя трябва да е задвижена от нещо. В случая движещ е мотивът. Ако **думата мотив** може да има някакъв смисъл, той не може да бъде търсен в „нещо, **което движи волята**”, нито да я превърне от недействаща в действаща, нито пък **от „нищо неискаща” в „нещо искащо”**. Напротив, доколкото **думата „мотив”** може да има смисъл, то той е свързан с дейността на волево съзнание²³.

След незавършения анализ на волята Д. Михалчев отново се завръща към тезата за детерминизма и индетерминизма. Индетерминизмът смята, че волята може да иска едно или друго и без да е детерминирана от мотивите. С други думи индетерминизмът предполага, че волята е мислима и вън от мотивите, че тя има смисъл и без наличността на т. нар. „мотивировка”. А това значи, че индетерминизмът не държи сметка за действителния духовен живот. Той „снема” волята от мотивите, което означава, че би могло да има воля без мотиви. Същност махнем ли практическото противопоставяне от един конкретен волеви случай, пред човека ще остане не свободна от мотивация воля, а една дума без смисъл.

Принципно същата история е и при детерминизма. И той противопоставя

²¹ Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 91.

²² Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 94.

²³ Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 95.

„волята” на „мотивите”, все едно дали това разделяне на едното от другото се мисли само логически или реално. Важно е, че за да напусне своята пасивност, волята трябва да бъде активирана, подвижна, тласната от нещо, което (*волно или неволно*) се мисли като различно от нея. По такъв начин детерминизмът се натъква на същата грешка, която прави и противникът му (*индетерминизма*) – психологически негоден и невъзможен. Но той е в състояние на мъгла, щом се опита да разясни начина, по който волята бива мотивирана. Така детерминизмът и индетерминизмът се оказват незабелязано един до друг. Всъщност това, което определя волята и се явява като нейно основание (практическото противопоставяне), принадлежи на самото волево съзнание, т.е. към съзнанието, което иска и доколкото то иска. Всеки опит да се мислят мотивите като нещо по-друго, като различно от волята, е груба заблуда. Нито е мислима воля въвн от мотивите, нито пък има воля, която да е „пасивна”, за да може като такава да бъде активирана от някакви мотиви, все едно „външни” или „вътрешни”²⁴. В случая отношението на Д. Михалчев към детерминизма и индетерминизма е непоследователно. В опита си да анализира тези две течения в исторически аспект, той всъщност ги отъждествява и определя като негодни. Схващането му за волята заслужава специално внимание и допълнителен анализ.

След същността на мотивацията Д. Михалчев изяснява и т. нар. **искане**. Той е **убеден, че проблемът за свободата на волята е в тясна връзка с яснотата или неяснотата относно това, което фигурира като цел на волята. А целта, според Д. Михалчев, това е исканото**. То се оказва представата за една бъдеща възможна промяна, дадена винаги в светлината на удоволствието. Правейки по-задълбочено анализиране на целта, Д. Михалчев подчертава, че хората различават „цел” от „средство за целта”. Както целта, така и средствата за целта са нещо искано. Но докато целта е дадена винаги в светлината на удоволствието, много често „средствата за целта” може да не са дадени в светлината на удоволствието, дори често те остават под знака на неудоволствието²⁵. Според Д. Михалчев „целта” и „средствата за целта” принадлежат към едно и също искане, към една и съща воля; и двете образуват едно единно искано.

Д. Михалчев обръща внимание на факта, че още за **Сократ** (в диалога „Горгиас” на Платон (427 – 347 г. пр.н.е.)) волята винаги е искане на крайната цел на една постъпка, но не и средствата за нейното осъществяване. За акад. Михалчев всеки човек иска не това, което върши, а това, заради което го върши. Той счита, че **Сократ** разкъсва „средствата” от „целта”, тъй като последният не схваща, че искането обхваща не само „крайната цел”, а цяла верига, в която крайната цел е само последен член.

Анализът на волята учи, че има случаи, където искането е проста цел, която не предполага никакви средства. Има случаи, където първоначалното искане е разложено на средства плюс крайна цел. Имаме следователно **проста и разширена цел**. Простата цел се изчерпва с искането за една бъдеща промяна, която съставя исканото. За „средства” се говори там, където в исканото има редица от промени (най-малко две), осъществяването на всяка една от които е необходимо за постигане на следващата промяна, за постигане на трета, четвърта и други, докато се стигне до онази промяна, която хората наричат „**крайна цел**”. Преди „крайната цел” във веригата стоят наредени „**средствата**”, които могат да бъдат няколко. Който иска целта, той трябва да иска и средствата, които съответстват на тази цел. Средствата не са нищо друго, освен разширение на първоначалното искано²⁶. Разширеното първоначално искано се нарича

²⁴ Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 97.

²⁵ Пак там, с. 99.

²⁶ Вж. Михалчев, Д. Етика..., с. 101.

обособяване на целта. Няма разширение и няма обособяване на целта, ако няма воля, волево съзнание.

Особено място в етиката на Д. Михалчев заема проблемът за избора, който е ядрото на учението за свободата или несвободата на волята²⁷. Въпросите, които го вълнуват, той свежда до няколко: а) кога говорим за избор; б) кой може да избира и в) при какви обстоятелства може да приема избора? Според него пред избор може да бъде изправено само едно искащо съзнание. Който не иска, той не би могъл да избира. **Където няма воля и искане, там не може да има и избор.** Съпоставяйки избор и **ценност**, той счита, че те не са тъждествени. Може при всяко избиране да има ценене, но не всяко ценене е избиране. Искащото съзнание може да избира само тогава, когато неговата цел е разширена или обособена. Ако искането предпоставя „проста цел” (т.е. още не е разширена), тогава няма какво да се избира. С други думи, който избира, той има да избира за своята цел едно или много средства, или едно от многото обособявания на първоначалното искане.

Невинаги мислещото същество избира. Избира само тогава, когато е искащо съзнание. „Избирай” – това предполага воля, по-точно предполага разширение или обособяване на целта. При всеки волеви акт личността е раздвоена на две групи от тенденции, които се борят, решавайки един проблем за целта „чрез победата на по-висшите тенденции”.

Противоположна на избора етическа категория е **принудата**. Изборът и принудата се изключват взаимно, тъй като при принудата не може да става и дума за избор. Принудено искане има там, където е налице едно разрешение на първоначалното искане, при което разполагаме само с едно-единствено средство, което само по себе си е дадено на съответното съзнание в светлината на неудоволствието. Принудата е антропоморфна представа: човек бива принуден да върши нещо, когато би искал да върши обратното (Б. Ръсел).

Както изборът, така и принудата, предполагат искащото съзнание: само то може да избира или само то може да бъде принудено. Но изборът има смисъл само там, където целта е разширена или обособена, където има повече средства или обособяване, за да може избиращото съзнание да реши, да определи кое е сравнително „най-доброто”, „най-подходящото” за неговата цел. Принудата пък съществува и е мислима там, където има само разширение на целта. Принудата не се отнася до исканото като цяло, а засяга само средството.

В живота на човека съществуват безброй много случаи, когато неговото искащо съзнание не стои пред никакъв избор, нито пък има от какво да избира. По този начин Д. Михалчев се изправя и пред въпроса за **свободата на волята. Има ли свободна воля?** Това значи има ли искащо съзнание, което може да избира. Свободен в своята воля е този, който не е принуден. Не може да избира човек, който е принуден в своето искане и обратно – не може да бъде принудена една воля, която е свободна, т.е., която може да избира. Но къде остава тогава необходимостта като противоположност на свободата? Вековната противоположност, върху която почиват детерминизмът и индетерминизмът – това е „свободната необходимост”: 1) или човешкото искане е необходимо и тогава и дума не може да става за свобода, или 2) свободата и израстналата върху нея „отговорност” са безспорни факти. Тогава тезата за универсалността на необходимостта и причинността отпада.

Схващането на Д. Михалчев доказва, че необходимостта лежи в основата на всяко искане, тъй като няма воля без наличността на една практическа противоположност. Всяко искане е мотивирано, детерминирано. Всяка воля има своето

²⁷ Пак там, с. 104.

особено основание, т.е. има в основата си онзи контраст между едно изпитвано неудоволствие и едно предвкушено от целта удоволствие. А това значи, че целта на противоположното на свободата, респ. на избора, не е необходимостта, понеже необходимостта я има както при свободата, така и при принудата. Волята на този, който иска свобода, е така мотивирана, както и волята на онзи, който е принуден в своето искане. По такъв начин вековната противоположност **„свобода – необходимост”** отпада и на мястото ѝ вече стои **„свобода – принуда”**. Свободата и необходимостта не се изключват. Няма свобода вън от рамките на необходимостта. Обаче свободата и принудата, ако притежават необходимостта в своята основа, стоят едно срещу друго. И точно това е истинската противопоставка, която единствена е в състояние да осветли проблема, поставен в случая от Д. Михалчев. Детерминизмът и индетерминизмът, според него, са изградени върху една обща и неправилна основа (**свобода – необходимост**), която се оказва в последна сметка погрешна и невярна.

Функционирането на цивилизацията и културата без системата на моралните ценности е невъзможно. Отдавна е утвърдена общочовешката морална скала в областта на философията, политиката, икономиката (**и в бизнес етиката**), стопанското управление, междудържавните, международните и междуличностните отношения, науката, образованието и във всички други сфери на материалната и интелектуалната човешка дейност. В този аспект може да се говори за български принос в историята на философската култура и цивилизация при разработването на **динамичния модел на етическите категории и утвърждаването на нравствеността и морала като абсолютни регулатори на съвременните човешки (обществени) отношения.**