

Есето на Камю „Разбунтуваният човек“ е част от книга със същото заглавие, публикувана за пръв път през 1951 г. В нея Камю се опитва да разбере своето време — време от навечерието на Първата световна война, на установяването на фашизма и първите революционни процеси, време—свидетел на Испанската гражданска война, на Втората световна война, време, в което съжителствуват нихилизъмът и волята за утвърждаването на нови културни форми. „Смята се — пише Камю, — че една епоха, в която за 50 години са били убити и поробени 70 милиона човешки същества, трябва единствено и преди всичко да бъде съдена. Но нейната вина трябва освен това да бъде разбрана. . . Във времето, когато престъплението се кичи с тленните останки на невинността, чрез едно изненадващо преобръщане, присъщо на нашата епоха, тъкмо невинността е призвана да представи своите оправдания.“

Странно и парадоксално е това преобръщане, което в определени епохи обхваща от край до край човешкото. Шом ценностите, в името на които се живее животът, се абсолютизират и институционализират, се установява един сакрален свят, в който за всички въпроси има предразпитан готови и неотменици отговори. Обаче сакралното единство, поддържано от традицията или определена метафизика, започва да се сблъсква с факти и събития, които съвсем не могат да се подведат под абсолютизираните принципи. Ценностната система, валидна в сакралния свят, шом попадне под ударите на една непонятна действителност, постепенно, но сигурно се разпада. Ценностите на човешкия живот, вместо да ръководят реалния жизнен процес, започват да се противопоставят една на друга, да се опровергават взаимно и да се обезценяват. Настъпва времето, когато абсурдът започва да се среща зад всеки ъгъл. Човекът се затваря все повече в свой самотен свят, в който очевидно е само това, че едно страдание заменя друго и в този низ от страдания отсъства каквото и да било ценностно средоточие. Вече в нищо не се вярва и дори страданието е безсмислено. Но ако в нищо не се вярва и ако не можем да утвърдим никаква ценност, всичко е разрешено и нищо няма значение. Чувството за абсурдност е основата на позицията, от която дори на престъплението се гледа като на нещо безразлично, и вследствие на това — като на нещо възможно. Фактичeskото поругаване на всичко човешко в човека, цинизъмът и нихилизъмът, гаврата с ценностите на човешкия живот достигат своя апогей в хитлеристкия апокалипсис. Защо и по какъв начин масовите убийства са били идеологически оправдани и освещавани, как става възможно в името на свръчовека да бъдат унищожавани истинските човечи и по-общо—защо и по какъв начин действия в името на добри намерения от известна граница нататък се превръщат в своята противоположност и достигат не доброто, прокламирано като цел, а тъкмо обратното — до зло, нечувано по своите размери и пагубни резултати, — това е главният въпрос, който занимава Камю. Абсурдът, породен от сблъскването на прокламираните високи идеали и фактичeskото обезценяване на човешкото в човека, е едно усещане за ценностния вакуум, което вместо да допринесе за преодоляването му, съдейства за неговото разширяване и задълбочаване. Живеейки в абсурда, човек не е може би самият той престъпник, но с „невинността“ си, с безразличието си, с липсата на протест става съучастник в престъплението.

Албер Камю, когото българският читател познава преди всичко като тъгък познавач на абсурда, сам признава, че е чувствувал моралната необходимост да намери изход от състоянието на абсурд. „Аз исках — пише Камю — най-напред да изследвам отрицанието. В три форми: романната — „Чужденецът“; драматичната — „Калигула“, „Недоразумението“; идеологическата — „Митът за Сизиф“. Аз преминах през позитивното под още три форми: романната — „Чумата“; драматичната — „Обсадно положение“, „Съдните“; идеологическата — „Разбунтуваният човек“. Аз вече встъпвам в трети цикъл около темата за любовта.“

Жалко, че страниците за любовта, които Камю е възнамерявал да напише, остават ненаписани. Но и за направеното — първия цикъл за абсурда и втория за разбунтувания човек — Албер Камю е удо-

стоен през 1957 г. с Нобеловата награда за либература Тя му е присъдена, тъй като „в своите произведения той с ясно осъзната отговорност осветлява проблема за човешката съвест в нашето време“.

Протестът, разбира се, не е единствено възможното достойно човешко поведение, но във всеки случай чрез него човек превъзмогва своята абсурдна изолираност. Разбунтуваният човек се възправя срещу своя господар, който го угнетява и унижава, за да защити не просто себе си, а защитавайки себе си и собственото си достойнство, да защити човешкото достойнство изобщо. Разбунтуваният човек в акта на протест иска да покаже, че съществуват ценности, които трябва да бъдат уважавани от всички заедно и всеки един поотделно. Но преминавайки отвъд една граница, протестиращият от защитник на човешките права сам може да се превърне в агресор и диктатор. Трудно е да се каже къде точно започва това преобръщане. Ясно е обаче според Камю, че във всички човешки конфликти има граница, която, ако се прекрати, доброто се превръща в зло и добродетелта — в порок. Същността на човека се открива тъкмо в това — във всяка човешка ситуация отново и отново да търси и намира мярката, която не допуска обезчеляването на човешкото. Човекът е единственото същество, което все отново и отново се отказва да бъде това, което е. В този смисъл протестът е най-същностната човешка черта. Но оттук не следва, че променяйки се, човекът има само своята несвършваща история, а няма такова нещо като човешка природа изобщо. Но главното в човешката природа е това, че тя не е нещо веднъж завинаги дадено и не може да бъде фиксирана в никакви абсолютни или формални правила, а е по-скоро постоянно напрежение. Че мярката или границата на човешкото е някакси нарушена, разбираме благодарение на протеста. Осъразмереността и умереността, родени от протеста, могат да живеят единствено чрез него. Това е непрестанен конфликт, постоянно създаван и разрешаван. Протестът показва според Камю границата, отвъд която човешкото, възвисено над отделния човек и отделната човешка ситуация с цялата ѝ сложност, конкретност и разноплановост, заплашва да се превърне в отрицание на човечността.

В книгата си Камю изследва протеста като метафизическо състояние, като историческо явление и като художествена позиция.

Художникът утвърждава своето право да отхвърля чрез възгледите си, които налага върху действителността. Но това, което художникът запазва от действителността, помествайки го в сътворения от него свят, разкрива убеждението му, че допринася поне една част от реалното, измъкната от сенките на ставането, да бъде осветена в творбата. Ако художникът изцяло прогони действителността, се стига до чисто формални резултати, ако я приеме безкритично, той е неин лакей. В първия случай само се отрицава, във втория само се утвърждава, но и в двата случая художникът е пренебрегнал главното изискване към художественото творчество, а и към всяко творчество изобщо. Ако преповтаря една цялост, която е само непосредствено дадена, или ако е зает единствено с нейното разрушаване, художникът се отказва от протеста, от разумната свобода на творческия акт и не постига най-важното: единство, задължено за своя произход на ума. Корекцията, която художникът ще внесе в изображението на света чрез едно пренареждане на неговите елементи и чрез използване на свой собствен език, Камю нарича стил и смята, че тъкмо стилът придава на художествено претворения свят своето единство и своите граници. Правилото на красотата, което оспорва реалността, като същевременно ѝ придава завършеност и цялост, е същото като това на разбунтувания човек.

Публикуването на „Разбунтуваният човек“ донася на Камю в противоположност на неговите собствени очаквания тежко лично преживяване: разрыв с неговия по-раншен съмишленик Сартър и дълбокото и болезнено чувство, че е неразбран. Сартър не е съгласен преди всичко с отношението на Камю към революциите и историята. Критиките на Сартър в голяма степен се приближават до критиките, отправяни от гледна точка на марксизма. Въпреки разногласията с Камю в некролога за него Сартър дава кратка и обективна оценка на делото му: „Неговият упорит, същевременно тесен и чист, странен и чувствителен хуманизъм стои в неравна борба срещу огромните, неформални събития на нашето време. Но тъкмо чрез своя настойчив отказ той стои в сърцевината на тази епоха. . . като свидетелство, че съществуват моралните закони. Той беше, така да се каже, това непоклатимо свидетелство.“

От гледна точка на марксизма хуманизмът на Камю се подвежда под рубриката „абстрактен хуманизъм“, използвана в подобни случаи още от Маркс. Камю е безспорно моралист, но като моралист той е продължител на цялата тази дълга редица от моралисти, чиято творби изразяват може би най-оригиналното, което френската литература е създала.

Мария Димитрова

Какво е един разбунтуван човек? Човек, който казва „не“. Но макар че той нещо отхвърля, не отрищава; това е също човек, който казва „да“ от момента, в който извършва първия си бунтовен жест. Един роб, който е получавал команди през целия си живот, внезапно преценява като неприемливо едно ново нареждане. Какво е съдържанието на това „не“?

То означава например: „нештата продължиха твърде дълго“, „дотук да, но оттук нататък — не“, „вие отивате твърде далеч“ и още — „има граница, която не бива да прекривате“. Накратко, това „не“ утвърждава съществуването на ограничение. Същата представа за ограничение се открива в това чувство на протест, когато другият е „прекалил“, когато той разпространява своите права отвъд една граница, от която нататък се сблъсква с едно друго право и го накръпява. По такъв начин актът на протест почива върху категоричното отхвърляне на натрапничеството, преценено като нетърпимо и върху неясната убеденост в едно абсолютно право, по-точно върху впечатлението на разбунтувания човек, че е „в правото си...“ Протестът не съществува без чувството, че сам по себе си, по някакъв начин и в някаква степен е разумен. Тъкмо поради това разбунтуваният роб казва едновременно „да“ и „не“. Той утвърждава в едно и също време както границата, така и всичко, което предпоставя и иска да запази отсам границата. Той показва с упорство, че има в него някои неща, които „си струват труда...“, които трябва да бъдат взети предвид. Така той се противопоставя на командата, която го угнетява, настоявайки върху правото си да не бъде угнетяван над допустимата граница.

Във всеки протест има едновременно отвращение към потисничеството и пълно и спонтанно съгласие на човека с една част от самия него. Разбира се, тук се намесва неявно едно съждение за ценност, което може да е неоснователно, но което се утвърждава без оглед на рисковете. Дотук той поне си е мълчал, отдавайки се на отчаяние, в което е приел условията, въпреки че ги смята за несправедливи. Да продължи да мълчи значи да създаде впечатлението, че няма мнение, че не иска нищо и в някои случаи той достига действително до състояние да не иска нищо. Отчаянието, както и абсурдът имат мнение и желания относно всяко нещо изобщо и относно нищо в частност. Мълчанието изразява тази нагласа много добре. Но от момента, в който разбунтуваният човек започва да говори, макар че не казва нищо друго освен „не“, той иска и съди. Разбунтуваният човек прави пълно завъртане. Той крачи под камшика на господаря, но внезапно се обръща с лице към него. Той противопоставя това, което е ценено, на това, което не е. Не всяка ценност поражда протест, но всеки акт на протест мълчаливо предпоставя някаква ценност. Но действително ли става въпрос за някаква ценност?

Независимо от това, доколко объркано, но някаква степен на осъзнатост се ражда в акта на протест: внезапно проблесналото усещане, че има в човека нещо, с което той може да се идентифицира, макар и временно. Тази идентификация досега не е била истински почувствувана. Преди да се разбунтува, робът се е подчинявал на всички изисквания, отправяни към него. Много често той се е подчинявал, без да протестира, на команди, много по-неприемливи от тези, които отрищват неговия отказ. Той ги е приемал с търпение, макар че може да е протестирал вътрешно, но докато е мълчал, е бил зает много повече със своите непосредствени интереси, отколкото с осъзнаването на своите права. Но когато загубва търпение, с липсата на търпение започва едно движение в обратна посока, което се разпространява върху всичко, което по-рано е приемал. Този устрем е почти винаги противодействащ. В случая, когато отхвърля унизителната заповед на своя господар, робът отхвърля в същото време самото състояние на робство. Актът на протест го отвежда по-далеч от протестния отказ. Той пристъпва същата тази граница, която е определил за своя противник, като изисква сега двамата да бъдат третирани като равни. Това, което беше по-рано само една съпротива, към която човекът не можеше да бъде сведен, се превръща сега в целия човек, който се идентифицира с нея и се свежда до нея. Тази част от самия него, която иска да бъде уважавана, той започва да поставя над всичко друго и я обявява за по-обичана от всичко друго, даже за по-обичана от самия живот. Тя става за него висшето добро. Склонен досега на компромис, робът се хвърля изведнъж („донеже това е така...“) във „Всичко или нищо“. Съзнателността се ражда с протеста.

Но вижда се, че това е съзнание за едно всичко, още твърде неясно, и за едно нищо, което изкривя възможността човекът да жертвува себе си заради това всичко. Самият разбунтуван човек иска да бъде всичко, да се идентифицира изцяло с това добро, което внезапно е осъзнал и следователно иска

да бъде като личност признат и поздравен, или нищо, т. е. да бъде напълно унищожен от силата, която господства над него. В крайна сметка той присма като своя последна защита смъртта, вместо да бъде лишен от това изключително утвърждаване, както той би нарекъл например своята свобода. По-скоро би умрял прав, отколкото да живее на колена.

Според големите автори ценността „най-често представлява преминаване от факта към правото, от желаното към това, което трябва да се желае (като правило посредством желалото, приемано от всички)¹). Преминаването към правата се проявява, както видяхме, в протеста. От същия вид е преминаването от „трябва да бъде“ към „аз искам да бъде“. И може би още това е понятието за преминаване от индивида към едно добро, което ще бъде отсегата нататък универсално. Появата на „Всичко или нищо“ показва, че протестът обратно на общприетите мнения поставя под въпрос тъкмо самото понятие за индивидуалното, макар че се поражда именно в тази част от човека, която е най-индивидуална. Ако индивидът приема действително да умре и понякога наистина умира в акта на своя бунт, той показва чрез това, че се е жертвувал в името на общото благо, което смята за по-важно от своята собствена съдба. Ако той предпочита смъртта пред отричането на правото, защитавано от него, така е, защото смята това право за по-значително от самия себе си. Той действа по такъв начин в името на някакви ценности, още обрчкани, но за които той чувствава, че са общи за него и всички останали хора. Вижда се, че утвърждаването, което мълчливо присъствува във всеки протест, се разпростира над нещо, което стои по-високо от индивида и го издига до точката, в която той загубва своята предполагаема самота и му предоставя мотиви, в името на които да действа. Но важно е да се отбележи, че тези ценности, които съществуват преди всяко действуване, влизат в противоречие с ценностите, както те се разбират в чисто историческите философски системи, според които ценностите се узнават (ако изобщо се узнават), след като действията са извършени. Анализът на бунта води най-малкото до подозрението, че в противоположение с постулатите на съвременното мислене такова нещо като човешка природа съществува, както гърците са вярвали. Защо ще протестираме, ако няма нищо постоянно в човека, което да пазим. Робът се възправя заради всички човешки същества, когато смята, че заповедта е засегнала нещо в него, което не принадлежи единствено на него, а което е общата почва, върху която всички хора, даже тези, които го осъществяват и го потискат, образуват естествена общност².

Две наблюдения ще подкрепят това разсъждение. Да отбележим, първо, че актът на протест не е по същността си егостичен. Разбира се, той може да има егостични мотиви. Но може да се протестира срещу лъжата, също както и срещу потисничеството. Освен това, тръгвайки от такива мотиви, в своя най-силен устрем разбунтуваният човек не пази нищо, тъй като е заложил всичко. Той несъмнено изисква уважение към самия себе си, но тъкмо в такава степен, в каквата той се е идентифицирал с една общност.

Да отбележим впрочем, че бунтът не се ражда единствено и с необходимост при гнета, а може да се зароди също така пред гледката на потисничество, в което някой друг е жертвата. Разбира се, в този случай има идентификация с другия индивид. Но трябва да се уточни, че не става дума за психологическа идентификация, чрез хитростта на която индивидът се чувствава във въображението си като този, към когото е адресирана обидата. Той може да стигне дотам, че да не може да търпи обидата, отправена към другите, докато за себе си я приема без протест. Самоубийствата сред руските терористи³ като протест срещу бичуването на техните другари в Сибир илюстрират този голям жест. Тук не става вече въпрос за чувството за общност на интересите. Несправедливостта спрямо хора, които смятаме за врагове, може да бъде дълбоко отаратителна за нас. Това е идентификация на съдбата на един човек със съдбата на другите и избор на страна. Индивидът следователно не е единствено той възплещието на ценността, която иска да защити. Необходимо е най-малкото всички хора да я представляват. В протеста човек надмощва себе си, превръща се в другия и от такава гледна точка човешката солидарност е метафизична. Но засега ние говорим само за човешката солидарност, която се ражда в окоевите.

Може да се уточни още позитивната страна на ценността, предпоставена във всеки протест, чрез сравнението ѝ с едно напълно негативно понятие, каквото е това за неприязънта, както е определено от Шелер. Протестът е в действителност нещо повече от искане в най-широкия смисъл на думата. Не-

¹ Камю цитира определеното за ценност от Философския речник. — Бел. прев.

² Общността на жертвите е една и съща с тази, която обединява жертвите и палачите, но палачите не знаят това. — Бел. авт.

³ Камю има предвид участниците в групата „Народна воля“, извършили атентат срещу цар Александър II през 1881 г. — Бел. прев.

неприятна е много добре определена от Шелер като самозараза, пагубно секретизиране, блато, продължителна безплодност. Протестът, обратно, разчува рамката и спомага да се изяви цялостно човекът. Той освобождава потопите, които, по-рано застояли, стават яростни. Шелер самият набляга на пасивната страна на неприятната, отбелязвайки голямото място, което тя заема в психологията на жените, отдадени на желанието и на притежаването. Изворът на бунта, обратно, носи принципа на прекомерната активност и на енергията. Шелер има право също, когато казва, че неприятната е винаги силно оцветена от завистта. Но някой завижда другиму за това, което няма, докато целта на разбунтувания човек е да защити това, което той е. Той не само утвърждава нещо добро, което не притежава или което му е отнето несправедливо. Той се стреми да наложи нещо, което той има и което в почти всички случаи смята за по-важно от това, за което може да се завижда. Разбунтуваният човек не е реалист. Според Шелер неприятната винаги се превръща в безскрупулна амбиция или в язвительност в зависимост от това, дали завладява силен или слаб човек. Но и в двата случая има желание да бъде нещо друго в сравнение с това, което е. Неприятната е винаги неприятна против самия себе си. Разбунтуваният човек, напротив, още със своята първа изява не допуска никой да докосва това, което е. Той се бори за целостта на част от своето същество. Той не се стреми да завоева, а да вдъхне уважение.

Изглежда най-сетне, че неприятната се наслаждава предварително на страданието, което би искала да измъчва обекта на завистта. Ницше и Шелер са прави, виждайки превъзходен пример за този вид чувствителност в пасажа, където Тертулиан информира своите читатели, че на небето един от силните извори на щастие за благочестивите ще бъде зрелището на римските императори, погълнати от пъкля. Същият вид щастие е налице при порядъчните хора, които отиват да наблюдават екзекуции. Разбунтуваният човек, напротив, по принцип се ограничава с това да отхвърля унижението, без да се интересува от другите. Той приема цялата обидна върху себе си, предполагайки, че нейната цялост ще бъде уважена.

Следователно не е ясно защо Шелер напълно откъждява духа на протеста с неприятната. Неговата критика на неприятната в хуманитаризма (който той третира като нехристиянска форма на любовта към човека) се отнася може би до някои неясни форми на хуманитарния идеализъм или до техниките на терор. Но тя става лъжлива относно човешкия протест срещу условията — жестът, който възпраща индивида в защита на достойнство, общо за всички хора. Шелер иска да покаже, че хуманитаризмът се съпътства от омраза към света. Обича се човекът изобщо, за да не се обичат отделните хора. Това е така в някои случаи и Шелер ще бъде разбран по-лесно, ако си дадем сметка, че за него хуманитаризмът е представен от Бентам и Русо. Но човешката любов към човека може да се зароди от други неща, а не от пресмятането на интересите или от вярата, впрочем теоретична, в човешката природа. Срещу утилитаристите и срещу възпитателя на Емил има логика, вложена например от Достоевски в Иван Карамзov, която от акта на протест стига до метафизически бунт. Шелер, който я познава, обобщава това схващане така: „В света няма достатъчно любов, за да я разпъваме върху нещо друго, освен върху човешките същества.“ Даже ако това изречение би било истина, главозамайващото отчаяние, което то предпоставя, заслужава нещо друго, а не пренебрежение. В действителност то погрешно тълкува разпокъсания характер на бунта на Карамзov. Драмата на Иван, напротив, е породена от това, че има твърде много любов без обект на любовта. Тази любов остава без приложение, боже е отречен, решено е тогава тя да бъде превърнена върху човешките същества в името на великодушно съучастие.

Впрочем в акта на протест, както то разгледахме досега, не се избира един абстрактен идеал при отсъствието на чувства и в преследване на безплодни изисквания. Настоява се, че трябва да се вземе предвид това, което в човека не може да се сведе до идеята, а именно тази пламенна част от човека, която не може да служи на нищо друго, освен на цялото битие. Следва ли отгук, че никакъв протест не е мотивиран от неприятната? Не, и ние знаем това твърде добре в този век на ненавист. Но ние трябва да разгледаме понятието за бунта в неговия най-широк смисъл, въпреки страха да му изменим, а в този най-широк смисъл бунтът се разминава с неприятната във всички пунктове. Когато Heathcliff от *Les Hauts de Hurlevent* предпочитва своята любов пред бога и иска да отиде на небето, за да се съедини с жената, която обича, говори не само неговата обидена младост, а и блестящият опит на цял един живот. Същото чувство кара Maître Eckhart в пристъп на изумителна ерес да каже, че предпочитва пъкля с Исус пред небето без него. Това е същото това чувство на любов. Следователно не бива срещу Шелер да се настоява прекомерно върху страстно утвърждаване, което се съдържа в акта на протест и което го разграничава от неприятната. Протестът, макар и отрицателен на пръв поглед, понеже нищо не създава, е дълбоко позитивен, разкривайки в човека това, което винаги трябва да бъде защитавано.

Но за да свършим, нека попитаме, не са ли относителни протестът и ценността, която той представя? Заедно с епохите и цивилизациите изглежда се променят мотивите за протест. Очевидно е, че парият индус, войниците от империята на инките, примитивът от Централна Африка или участниците в първите християнски общини не са имали един и същи предетай за бунта. Може също да се установи с голяма сигурност, че понятието за протест няма точно значение във всички тези случаи. Обаче гръцкият роб, крепостният селянин, кондотиерът от Ренесанса, парижкият буржоа от периода на Регентството, руският интелектуалец, живял около 1900 г., и съвременният работник, макар че се различават по мотивите си за протест, несъмнено са съгласни, че протестът е нещо правилно. Казано с други думи, проблемът за бунта изглежда няма точен смисъл извън границите на западната мисъл. Възможно е и нашата да станат по-ясни, ако отбележим както Шелер, че духът на протест се изразява по различен начин в обществата, където неравенството е много голямо (индийската кастова система) или, обратно, в общества, където има абсолютно равенство (някои примитивни общества). В обществото духът на протест е възможен само в групи, където теоретичното равенство прикрива голямото фактическо неравенство. Проблемът за бунта следователно не се отнася само до нашето западно общество. Някой може да е склонен да твърди, че той е свързан с развитието на индивидуализма, но предходните бележки ни предпазват от такова погрешно заключение.

Въз основа на фактите единственото заключение, което може да се извлече от забележката на Шелер, е това, че благодарение на теорията за политическата свобода в самата същност на нашето общество има нарастване в човека на представата за човешкото и благодарение на практическото ограничаване на същата тази свобода, нарастване на съответстващото му чувство на неудовлетвореност. Фактическата свобода не нараства пропорционално на човешкото ѝ осъзнаване. От тази констатация не можем да направим никакъв други извод освен този, че протестът е действие на съзнателен човек, човек, който има съзнание за своите права. Но нищо не ни позволява да кажем, че става въпрос единствено за правата на индивида. Напротив, вижда се, благодарение на солидарността, за която вече споменахме, че това е една все повече разширяваща се съзнателност, че човешкият род я овладява, следвайки своя път. В действителност индустът или парият не си поставят проблема за протеста, тъй като той е решен за тях чрез една традиция, възникнала преди тях, чийто отговор е свещен. Ако в сакралния свят не се поставя проблемът за протеста, това е защото действително не се открива никаква истинска проблематичност — всички отговори са дадени веднъж завинаги. Метафизиката е заменена от мита. Няма никакви въпроси, има само вечни отговори и коментари, които биха могли да бъдат и метафизически. Но преди човек да приеме сакралния свят и за да бъде в състояние да го приеме или преди да го напусне и за да може да го напусне, има винаги период на духовно търсене и протест. Разбунтуваният човек се намира в положението, в което се приема или отхвърля свещеното, и е свързан с искането за един човешки ред, в който всички отговори са човешки, т. е. разбираемо формулирани. От този момент нататък всеки въпрос, всяка дума са акт на протест, докато в свещения свят всяка дума е акт на благодарност. Възможно е да се покаже по такъв начин, че само два възможни свята могат да съществуват за човешкия ум: свещеният (или ако говорим с думите на християнството — светът на благодатта⁴) и светът на протеста. Изчезването на единия е еквивалентно на появата на другия независимо от това, че тази поява може да се осъществява в неясни форми. Тук отново преоткриваме „Всичко или нищо“. Днешният интерес към проблема за протеста възниква единствено от факта, че цялото общество иска да се дистанцира от сакралното. Ние живеем в една десакрализирана история. Човекът навярно не се изчерпва с протеста. Но историята днес чрез своите контестации ни кара да кажем, че протестът е едно от съществените измерения на човека. Той е нашата историческа реалност. Ако искаме да не бягаме от действителността, трябва да открием в нея нашите ценности. Възможно ли е далеч от сакралното и неговите абсолютни ценности да намерим правило за поведение? — това е въпросът, поставен от разбунтувания човек. Вече посочихме неяснотата на ценността, която поражда границата, където разбунтуваният човек умира. Питаме се сега дали такава ценност се открива в съвременните форми на мисълта и на протестните движения и дали ако е налице, уточнява своето съдържание. Но да отбележим предварително, че фундаментът на тази ценност е самият протест. Солидарността на хората се надстройва върху акта на протест, а той от своя страна няма друго оправдание освен това именно човешко съучастие. Следователно ние имаме право да кажем, че всеки протест, който утвърждава правото да се отрича или да се руши тази

⁴ Разбира се, има метафизически бунт в началото на християнството, но възкръсването на Христос и установяването на небесното царство на Бога, интерпретирани като обещание за вечен живот, са отговорите, които го правят безплоден. — Бел. авт.

солидарност, в същото време загубва правото си да носи името протест и става фактически съучастие в убийство. По такъв начин тази солидарност, доколкото изключително сакралното се има предвид, живее само благодарение на протеста. Истинската драма на разбунтуваната мисъл може да бъде изказана така: за да съществува човекът, трябва да протестира, но неговият протест трябва да защита границата, която се разкрива в самия него, граница, където хората, срещайки се, започват да съществуват. Разбунтуваната мисъл следователно не може да бъде изтласкана в паметта: тя е в постоянно напрежение. Следващи нейните действия и нейните резултати, трябва да кажем всеки път отново, че тя остава вярна на своята чиста първа проява или че, обратно, чрез пресищането и лъжата тя я изоставя в опиянението на тиранията и сервилността.

Междувременно тук е първата стъпка, която духът на протеста предприема — едно размишление, което по-рано е било оцветено от абсурдността и безплодната привидност на света. В абсурдния опит страданието е индивидуално. Но от момента, в който започва протестът, той има съзнанието, че е колективен, че е предприет за всички. Първият прогрес на ума, чувстващ чуждостта, е да осъзнае, че това чувство за отчужденост е споделено от всички хора и хората като цяло страдат от дистанцията, която съществува относно връзката им със света. Болестта, обхванала един човек, е станала колективна напасть. В нашите всекидневни дела протестът играе същата роля, която играе *coqito* в царството на мисълта: той е първата очевидност. Но тази очевидност откъсва индивида от неговата самота. Тази очевидност е общата почва, върху която всички хора градят своята най-важна ценност. Аз протестирам, следователно ние съществуваме.

Преведе от френски: Мария Димитрова