

LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE  
PRAKTISKĀS FILOZOFIJAS NODAĻA

**MARKSISMA IETEKME UZ ŽANA POLA SARTRA  
EKSISTENCIĀLO VĒSTURES TEORIJU**

MAĢISTRA DARBS

Autore: **Marija Assereckova**

Studenta apliecības Nr.: ma09030

Darba vadītāja: Dr. habil. phil., profesore Māra Rubene

RĪGA 2014

## ANOTĀCIJA

Maģistra darbs aplūko Žana Pola Sartra vēlīno filosofiju, kurā viņš ir mēģinājis pārstrādāt eksistenciālisma filozofisko teoriju. Ja sākotnēji Sartra eksistenciālisma pētīšanas priekšmets bija fenomenoloģiskā ontoloģija ar vērstību uz apziņas esību, tad vēlīnajā posmā uzsvars tika likts uz sociālās un vēsturiskās dimensijas izzināšanu. Lai sasniegtu šo transformāciju, Sartrs strādāja pie tā, lai veiktu eksistenciālisma un marksisma sintēzi. Rezultātā tika izstrādāta oriģinālā sociālā teorija. Maģistra darbs sniedz šīs teorijas izklāstu, aplūko metodoloģijas jautājumu un sniedz atbildes uz jautājumu, cik lielā mērā var runāt par marksisma ietekmi uz Sartra sociālo filosofiju.

Maģistra darbā ir 67 lappuses, ir izmantotas 32 literatūras vienības, interneta resursus ieskaitot.

**Atslēgas vārdi:** Sartrs, eksistenciālisms, marksisms, dialektiskā prāta kritika, rareté, eksistenciālais marksisms

## ANNOTATION

This thesis examines the late philosophy of Jean Paul Sartre, where he tried to revise the philosophic theory of existentialism. If originally subject being analyzed in sartrean existentialism was phenomenological ontology with focus on the existence of consciousness, then in the late period the accent was transmitted onto the enquiry of social and historical dimensions. To complete this transformation, Sartre worked on integration of existentialism and Marxism. The outcome of it was the apparition of original social theory. The thesis presents this theory, deals with the question of its methodology and answers the question, whether we can speak about Sartre's social philosophy as Marxist, and if so, then to which extent.

The thesis consists of 67 pages, 36 sources are used, including the Internet materials.

**Key words:** Sartre, existentialism, marxism, critique of dialectical reason, rareté, existential marxism

## SATURS

Ievads .....	5.
	lpp.
1. Jautājums par metodi: Sartrs un Markss .....	13.
	lpp.
2. Sociālās dimensijas meklējumi	29.
eksistenciālismā.....	lpp.
2.1. Sartrs par dialektiku un tās	
pamatojumu.....	29.
	lpp.
2.2. Eksistenciālās vestures teorijas	
izklāsts.....	39.
	lpp.
3. Saistības un pretrunas starp marksismu	56.
un eksistenciālo vēstures teoriju.....	lpp.
Noslēgums .....	60.
	lpp.
Izmantotā literatūra un avoti .....	64.
	lpp.

## IEVADS

Pievēršoties viena eksistenciālisma filosofijas virziena pētniecībai, vispirms ir jāprecizē pētījuma robežas, jo eksistenciālisms ir tik plašs jēdziens, ka ar to var apzīmēt ne tikai konkrēto autoru konkrētus filozofiskus vai daiļliteratūras darbus, bet vispārējo kultūras virzienu, kura sākumi ir meklējami vēl deviņpadsmitajā gadsimtā, un kurš kulmināciju un lielāku atpazīstamību ir sasniedzis divdesmitā gadsimtā vidū. Ir piedāvājumi attiecināt jēdzienu „eksistenciālisms” tikai uz Žana Pola Sartra filosofiju<sup>1</sup>, kas šī pētījuma ietvaros ir ērts risinājums, jo lietojot pētījumā jēdzienu “eksistenciālisms”, ar to vienmēr būs domāts tieši Sartrs. Maģistra darba pētījuma centrā ir Sartra vēlīnās filosofijas posma darbi, tādi kā “Metodes problēmas” (*Questions de méthode*) un “Dialektiskā prāta kritika” (*Critique de la raison dialectique*), tomēr pirms tieši pievērsties šai Sartra filosofijai, ir jāmin daži vārdi par to filozofisko tradīciju, kuras ietvaros viņš pats ir darbojies, jo eksistenciālisma filosofijai raksturīgais skatījums uz cilvēka pasauli nepazūd Sartra vēlīnajā filosofijā, bet tiek transformēts un papildināts.

Domāšana par cilvēka eksistenci pieprasa jaunu kategoriālo aparātu, kurš agrāk netika izmantots ne eksaktajās, ne humanitārajās zinātnēs. Cilvēki tiek aplūkoti ne tikai kā substances ar noteiktiem atribūtiem un ne tikai kā subjekti, kas stājas attiecībās ar objektu pasauli. Eksistenciālisma tradīcija apgalvo, ka lai saprastu, kas ir cilvēks, nepietiek ar tradicionālo zinātņu zināšanām un izziņas metodēm. Eksistenciālisms nenoliedz zinātņu datu svarīgumu un nepieciešamību, bet apgalvo, ka cilvēka eksistence nevar būt pilnībā izziņāta caur tiem. Eksistenciālistus apvieno tas, kā viņi skatās uz cilvēku un kādu metodi izmanto, neskatoties uz acīmredzamām atšķirībām un nesaskaņām starp visiem autoriem, kurus tradicionāli pieskaita pie eksistenciālisma<sup>2</sup>. No šo autoru darbu klāsta var izdalīt problēmas un tēmas, kas tiem ir kopīgas, lai gan risinājumi var būt visnotaļ atšķirīgi, un eksistenciālismu, tātad, var definēt kā teoriju, kura mēģina tvert cilvēka eksistenci, izmantojot tādu kategoriju aparātu kā brīvība, absurds, bailes, pašapmāns, saistību uzņemšanās, atsvešināšanās utt. Eksistenciālismā šie jēdzieni kļūst par kategoriālo ietvaru, ar kuru palīdzību aplūkot cilvēku. Tie ir svarīgi esošā pētījuma ietvaros, jo ieņem būtisku lomu tajā, kā eksistenciālismā, Sartra variantā, tiks ievadīta sociālā dimensija un

---

<sup>1</sup> Crowell, Steven, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/existentialism/> (sk.05.04.2014.)

<sup>2</sup> Tā Francijā eksistenciālismu pārstāv - Sartrs, Kamī, Merlo-Pontī, de Bovuāra, Marsēls, Vāls, Vācijā - Jaspers, Heidegers, Būbers, bet starp eksistenciālistiem tiek arī minēti - spāņietis Ortega-i-Gasets, krievi — Berdjajevs un Šestovs u.c.

tajā, kā vispār tika uzstādīts jautājums par to, ka eksistenciālisms varētu sniegt savu pienesumu sociālajās filozofiskajās teorijās.

Pievēršoties vienam konkrētam autoram, mūsu gadījumā, Sartram, un dziļi nepievēršoties Sartra pirmajiem filozofiskajiem sacerējumiem, kas nav šī pētījuma priekšmets, tomēr nevar neakcentēt uzmanību uz to, ka pirmo reizi sociālā dimensija Sartra eksistenciālismā tiek skatīta darbā "Esamība un nekas", konkrēti nodaļās, kurās tiek aplūkotas attiecības ar citiem<sup>3</sup>.

Sociālā realitāte tiek parādīta pilna ar konfliktiem starp individuālajām apziņām, pats mods, caur kuru norisinās komunikācija starp tām, ir konflikts<sup>4</sup>; tam ir jāpievērš uzmanība tāpēc, ka arī turpmākajā Sartra filozofiskajā attīstībā lielu vietu ieņems jautājums par to, kā veidojas attiecības starp cilvēkiem, cilvēku grupām, kuras veidojas atbilstoši noteiktiem kritērijiem, un arī attiecības starp dažādām grupām raksturo konflikts, kura pamatojums ir meklējams ne tikai Sartra ontoloģijā, bet arī apkārtējā materiālajā vidē. Konflikta tēma, protams, netika pirmo reizi ievadīta sociālajā filosofijā caur Sartru, bet viņa skatījums uz sabiedrību ir savdabīgs ar to, ka konflikts to caurstrāvo, tas ir neatņemams un eksistenciāli neizbēgams.

Sartrs apraksta apziņas sociālo raksturu caur „skatiena” sociāli-psiholoģisko detalizētu analīzi<sup>5</sup>. Skatiens, pēc Sartra domām, ir robeža starp subjekta un cita cilvēka brīvību: skatoties uz citu, es padaru viņu par savas apziņas objektu, bet arī es pats tieku padarīts par objektu cita skatiena priekšā. Ja nebūtu cita, es pats nevarētu kļūt par objektu un apzināties sevi kā tādu. Skatiens, tāpat, ir pirmais, sākotnējais veids, kā cilvēks nonāk saskarsmē ar citiem, plaši runājot, ne tikai ar katru atsevišķu citu cilvēku, bet arī ar sabiedrību kopumā. Sartrs pasvīturo, ka cilvēku savstarpējo attiecību pamatā ir konflikts, jo cita lietiskošana atklājas caur atsvešinājumu un naidīgumu<sup>6</sup>.

Kad cits skatās uz mani un padara mani par objektu, cits atsvešina mani no manis pašā un laupa man subjekta pozīciju, un tādēļ es vairs neesmu tas, kas piešķir pasaulei jēgu un nozīmi, bet es pats kļūstu par apzīmējamo. Citi konstituē mani kā objektu, kas iederas viņu pasaules ainā. Tā, piemēram antisemīti objektificē ebreju kā kādu, kas satur sevī visas, pēc viņu domām, ebrejiem piemītošas negatīvas īpašības, un reāls, dzīvs ebreju izcelsmes cilvēks nevar neko padarīt ar šo viņam uzspiesto lomu<sup>7</sup>, tā liek cilvēkam, uz kuru skatās, kā uz objektu, pieņemt

---

<sup>3</sup> Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, transl. by Hazel E. Barnes. Washington Square Press, 1993. P.361-433

<sup>4</sup> Klasisks piemērs varētu būt Sartra sniegtais mīlestības attiecību skaidrojums, *Being and Nothingness*, Op.Cit., P. 364-379

<sup>5</sup> *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 252-303

<sup>6</sup> *Being and Nothingness*, Op.Cit. P. 378-379

<sup>7</sup> Sartre, J.-P., *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. Schocken, 1995. P. 8-18

tādu savas eksistences dimensiju, kuru viņš pats nevar ne izmainīt, ne atcelt, un vienīgais risinājums, kas viņam paliek, ir iesaistīties konfliktā un mēģināt atgūt zaudēto subjekta pozīciju, vai pasīvi pakļauties objekta statusam. Tā kā šī „skatiena” īpašība darbojas visās komunikācijas situācijās, un tiek attiecināta ne tikai uz cilvēku grupām, pret kurām tiek vērsta kaut kāda diskriminācija (antisemitisma, rasisma, homofobijas vai mizogīnijas<sup>8</sup> gadījumi), secinājums ir sekojošs – visa sociālā realitāte ir konfliktu caurvīta, un savstarpējas atzīšanas stāvoklis ir gandrīz neiespējams. Sabiedrību raksturo konflikti, nestabilitāte un cīņas gars.

Sociālās attiecības norisinās nevis starp cilvēkiem, kuri atrodas vakuumā, vai uz neapdzīvotas salas, kur viņiem nav ne vēstures, ne sociālās stratifikācijas, ne iepriekšējo paaudžu tradīciju, bet gan starp cilvēkiem, kuri lielā mērā ir pakļauti varas un dominēšanas attiecībām, kas ir vēsturiski izveidojušas. Situācija nav tāda, ka divi cilvēki, vai divas cilvēku grupas vienādi stipri paverdzina cits citu. Sākotnējās pozīcijas, kurās viņi atrodas, nav vienlīdzīgas.<sup>9</sup> Secinājums no šīs nevienlīdzības ir tāds – konflikta situācija, kas nosaka cilvēku komunikāciju un dzīvi sabiedrībā, pamatojas ne tikai cilvēka apziņā, bet arī materiālajā pasaulē.

Jaunu tēmu un problēmu ievadīšana eksistenciālisma filosofijā, pakāpeniskā grupu un konfliktu starp tām, nozīmes atzīšana, soli pa solim satuvināja Sartru ar marksismu. Šī tuvināšanās bija ilga un neviendabīga, īpaši ņemot vērā to, ka šī desmitgades ilgušās satuvināšanās un attālināšanās spēle norisinājās ne tikai filozofiskās teorijas, bet arī politiskās prakses līmenī un ka marksismu Sartram “iemiesoja” ne tikai filozofiskā tradīcija, bet arī konkrētie politiskie notikumi un politiskās partijas, kurās viņš centās atrast sekošanu marksisma ideju dzīvajiem, pozitīvajiem aspektiem, bet kur lielākoties atrada dogmatismu un marksisma aprobežoto versiju.<sup>10</sup> Tomēr par pašu marksismu Sartrs bija augstās domās un skatījās uz to, kā uz mūsu laikmeta filosofiju, kurai mēs nevaram paiet garām<sup>11</sup>.

Daži vārdi ir jāsaka arī par marksisma vietu un lomu, ko tas spēlēja Francijas intelektuālajā dzīvē Sartra laikmetā. Termins „marksisms” var tikt saattiecināts kā ar oriģinālām koncepcijām, kuras izstrādāja Markss un Engelss, kā arī ar viņu sekotāju praktisko darbību un politisko aktivitāti, un vēl par marksismu var nosaukt marksistiskās mācības teorētisko

---

<sup>8</sup> Sieviešu nīšana

<sup>9</sup> Kā klasisko piemēru var minēt Simonas de Bovuāras izstrādāto „otrā dzimuma” koncepciju, kurā viņa pierāda hipotēzi, ka sievietei nekad neatradās vienlīdzīgā pozīcijā ar vīrieti, lai varētu izlemt savu likteni un ka sievietei vienmēr nācās samierināties ar objekta statusu vīriešu kategoriju pasaulē, pati sievietei nekad iepriekš nebija varējusi izstrādāt savus kritērijus un normas, kas palīdzētu viņai konstruēt savu personīgo pasauli, kurā viņa būtu jēgu un nozīmi piešķirošs subjekts.

<sup>10</sup> Gerassi J. *Talking with Sartre*. Yale University Press, 2009. P. 100

<sup>11</sup> Sartre, J.-P. *Questions de méthode//Critique de la raison dialectique, Tome 1, Théorie des ensembles pratiques*. Paris, Gallimard. 1980. P. 17

pārinterpretāciju un jaunus skaidrojumus, kurus lielā skaitā ir piedāvājis divdesmitais gadsimts. Vispirms, līdz pat Otrā pasaules kara beigām Marksa teksti nebija īpaši daudz tulkoti franču valodā, kas, protams, apgrūtināja studijas. Arī pašas marksistiskās idejas nebija tās, kuras noteica politisko dienas kartību, jo Francijā jau ilgu laiku ir bijušas savas politiskās cīņas tradīcijas, kurās nedominēja Franču komunistiskā partija (dibināta 1920. gadā). Palielinoties pieejamo tekstu klāstam un cilvēku, kuri vēlējas studēt un popularizēt marksismu, skaitam, marksisms pakāpeniski sāka ieņemt savu vietu franču filozofiskajā un politiskajā domā, bet teikt, ka tam piemīta izšķiroša nozīme pirms Otrā pasaules kara beigām, būtu pārdroši. Tas, kas raksturo interesi par Marksa filosofiju pēc kara beigām, ir saistīts ar „1844. gada ekonomiski-filozofisko manuskriptu” publikāciju 1932. gadā, kurā Markss pievēršas ne tik daudz kapitālistiskās ekonomikas analīzei, cik pārdomām par to, kāds ir cilvēka stāvoklis šajā ekonomiskajā situācijā un kādam tam vajadzētu būt komunistiskajā formācijā. Pateicoties debatēm ap šo darbu, Markss vairs netika saistīts tikai ar padomju marksisma versiju un ar marksisma-ļeņinisma ideoloģiju.

Franču komunistiskās partijas ideologu izpildījumā marksisms bija pabeigta, slēgta doktrīna, kuras tēzes vienkārši vajadzēja pielietot uz vēsturiskajām situācijām. Laikam ritot, arvien skaidrāk varēja ieraudzīt, ka marksisms savā dogmatiskajā versijā nevar kļūt par revolucionāro virzošo spēku Eiropā. Šādai teorijai būtu jāņem vērā kapitālisma transformācijas, vispārējā labklājības līmeņa celšanos un izmaiņas sabiedrības stratifikācijā, un protams, fašistisko ideju mantojumu no trīsdesmitajiem gadiem. Devīņpadsmitā gadsimta izstrādātajam marksismam, protams, šie momenti bija sveši, un, ja marksisma piekritēji izvēlējās pieturēties pie ortodoksāla skatījuma, viņiem atlika tikai atkārtot pagājušā gadsimta uzstādījumus par strādnieku pauperizāciju, kapitālisma drīzo bojāeju un proletariātu kā vienīgo revolūcijas īstenotāju. Šāda pieeja kontrastēja ar to marksisma veidu, ko apzīmē ar nosaukumu „rietumu marksisms” un kurš vairāk interesējas nevis par ekonomiku, bet par sociālo vidi, kurā atrodas cilvēks kapitālismā, par attiecībām starp indivīdu un sabiedrību, un šeit sabiedrībai lielākoties tiek dots negatīvs vērtējums, savukārt indivīds, viņa brīvība un iespēja realizēt savas spējas, tiek pasvītrotas kā svarīgas. Rietumu marksisms, protams, nav viendabīgs, bet tā opozīcija partejiskam marksismam ir skaidra.

Marksisma faktors Sartram kļūst būtisks ne tikai teorētisko konstrukciju, bet arī reālās politiskās prakses līmenī. Sekojot līdzī marksisma iedvesmoto kustību mēģinājumiem dažādās pasaules vietās realizēt savu politiku, Sartrs centās analizēt esošo politiski-vēsturisko realitāti, izmantojot gan Marksa materiālistisko metodi, gan paša eksistenciālisma kategoriālo aparātu. Satuvināšanās starp abām filosofijas skolām eksistenciālismam nozīmētu jaunus apvēršņus un

sociāli-vēsturiskās dimensijas iegūšanu, savukārt marksismam tas nozīmētu antropoloģizāciju, humanizāciju un cilvēka atklāšanu no jauna.<sup>12</sup>

Sartrs saskatīja saistības starp marksismu un eksistenciālismu, īpaši tajā momentā, ka abas filosofijas vienmēr bija gatavas piedāvāt kādu iesaistības formu, runāja par tagadni un iespējamo nākotni, citiem vārdiem sakot, eksplicīti atklāja filosofijas praktiskos aspektus. Abas teorijas ir saistītas ar sevis un pasaules pārveidošanu, neviena no tām neaicina saglabāt pagātni un darboties veco tradīciju sliedēs. „*Veco paaudžu tradīcijas kā murgi nomāc dzīvo cilvēku prātus*”<sup>13</sup>, rakstīja Markss, un šī doma iederas arī Sartra skatījumā uz cilvēku un cilvēka attiecībām ar citiem, to skaitā, ar vēsturi. Tātad, lai gan no pirmā acu skatiena varētu šķist, ka eksistenciālisms un marksisms nav īsti tādas kustības, kas varētu būt apvienotas kopā, un tas joprojām paliek atklāts jautājums, cik lielā mērā Sartra vēlīnā filosofija ir vai nav marksistiskā, tomēr starp abām filozofiskajām pozīcijām ir arī zināmas sakritības būtiskos momentos.

Viens no pamata uzdevumiem, ko Sartrs sev izvirza, rakstot „Dialektiskā prāta kritiku”, ir solījums atgriezt marksismam dzīvīgo dialektisko skatījumu uz sociālo realitāti, pārdomājot marksistisko prakses jēdzienu eksistenciālā projekta perspektīvā. Tas arī varētu būt eksistenciālisma un marksisma integrācija un apvienojums vienā veselumā, kāda galu galā ir bijusi sākotnējā Sartra iecere<sup>14</sup>. Tas palīdzētu marksismam atbrīvoties no dogmām, kuras Sartra laikabiedri-marksisti vērtēja augstāk par empīrisko realitāti un par pieturēšanos pie paša Marksa izstrādātās metodoloģijas. Principā, Sartra mēģinājums veikt marksisma un eksistenciālisma sintēzi vijas ap vienu jautājumu, par kuru vienisprātis nav arī visi, kas pieskaita sevi pie marksistiem – vai tas, ka cilvēka rīcību nosaka vēsturiskie un ekonomiskie likumi, padara viņu par vienkāršu rīku, kurš nav apveltīts ar paša gribu, vai arī neskatoties uz to, ka cilvēks pats neizvēlas savu izcelsmi, laikmetu un sociālo piederību, kas ir faktori, kas daudzējādā ziņā nosaka viņa tālāko uzvedību un rīcības motīvus, cilvēku tomēr nevar galīgi determinēt un cilvēka dzīvē līdz ar to ir vieta brīvībai un personīgai izvēlei.

Šo dilemmu formulē arī Markss trešajā tēzē par Feuerbahu: „*Materiālistiskā mācība par to, ka cilvēki ir apstākļu un audzināšanas produkts, ka pārveidojušies cilvēki tātad ir citu apstākļu un pārveidotās audzināšanas produkts, — šī mācība aizmirst, ka tieši cilvēki pārveido apstākļus un ka audzinātājs pats ir jāaudzina.*”<sup>15</sup> Tas nav vienīgais citāts no Marksa, ko varētu

---

<sup>12</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 58.-59.

<sup>13</sup> **Marx, K.** *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*//*Karl Marx: Selected Writings*, 2<sup>nd</sup> edition, David McLellan (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 329

<sup>14</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 109-110

<sup>15</sup> **Marx, K.** *Theses on Feuerbach*// *Karl Marx: Selected Writings*, Op. Cit., P. 172

šeit likt kā piemēru tam, kādu problēmu cer atrisināt Sartrs savā vēlinajā filosofijā. Cits piemērs, šoreiz no darba „Svētā ģimene” varētu būt tāds: „*Vēsture nav kāda īpaša personība, kas izmanto cilvēku, lai sasniegtu savus mērķus. Vēsture nav nekas cits, kā cilvēka darbība*”<sup>16</sup>. Nekas, izņemot pašu cilvēku izvēli, neliek un neliks uzsākt kādu darbību, tostarp, arī revolucionāro. Piedāvājot savu Marksa lasījumu, Sartrs saka: “*Tāpat kā Kirkegors, Marks apstiprina unikālu atsevišķu eksistenci un tāpat kā Hēgelis apskata konkrētu cilvēku objektīvajā realitātē.*”<sup>17</sup>

Tas nozīmē, ka nepastāv nekādi dzelžainie vēstures likumi, bet ir tikai cilvēki, kas paši taisa vēsturi, un mēģina kaut ko izveidot no sevis, no tā, kas tika izveidots no viņiem bez viņu tiešas piekrišanas. Cilvēki paliek brīvi, bet brīvība nav tas pats, kas patvaļa un tāds stāvoklis, kad nekas netiek noteikts un kad dzīve sastāv no atsevišķām sporādiskām aktivitātēm, no kurām nevar izsecināt likumsakarības. Ir jāpasvīturo, ka eksistenciālā brīvība neparedz cilvēka izolāciju. Cilvēks ir brīvs nevis kontemplācijas momentā, filozofiskajā refleksijā vai mēģinājumā izzināt Dievu; brīvība izpaužas pasaulē, kas ir pilna ar lietām un citiem cilvēkiem, brīvība var izpausties tikai pasaulē. Sartrs skaidri noraida patības un pasaules duālismu, sakot: „*Brīvais sev neeksistē citādāk, kā stājoties attiecībās ar pretojošos pasauli. Bez šīs iesaistīšanas brīvības, determinisma un nepieciešamības nozīmes zaudē visu savu jēgu*”<sup>18</sup>. Sartra eksistenciālisms, gluži tāpat kā marksisms, cilvēku skatīja ikdienas pasaulē, saistītu ar visu, ko šī pasaule satur. Ideja par to, ka cilvēks ir brīvs veidot sevi un arī pasauli sev apkārt caur savām izvēlēm, satuvina Sartru ar marksismu tādā ziņā, ka šo brīvību ir iespējams izmantot par labu tam, lai virzītos pie sabiedrības, kas pieliktu punktu ekspluatācijai un atsvešinātam darbam. Bet šī tuvība ir neskaidra, pārāk vienkāršota un ģeneralizēta, lai apgalvotu, ka vēl „Esamības un nekā” posmā Sartrs apzināti būtu tuvojies marksismam.

Sartrs nav vienīgais tā laika domātājs, kurš grib pievērsties sabiedrības pētniecībai, izmantojot marksistisko kategoriālo aparātu, bet nepieņemot tā laika marksismu kā vienīgi patieso un iespējamo politisko praksi. Tāpat kā Sartra laikabiedri, Frankfurtes skolai piederīgie domātāji, arī viņš pats centās izstrādāt sabiedrības teoriju, kas iekļautu sevī vēstures skaidrojumu. Sartrs pieņem ekonomikas un šķiras ietekmes nozīmi, bet papildina to ar būtiskiem papildinājumiem – ar ģimeni, nāciju, utt. Atšķirībā no klasiskā marksisma, Sartrs uzskatīja, ka šķiriskā piederība ir tikai viens no faktoriem, kas nosaka cilvēka uzvedību sociumā. Šķiriskā analīze, viņaprāt, būtu jāpapildina ar cilvēka privātās vēstures analīzi. Šādu “eksistenciālo

---

<sup>16</sup> **Marx, K.** *The Holy Family*// *Karl Marx: Selected Writings*, Op. Cit., P. 154

<sup>17</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 21

<sup>18</sup> **Sartre, J. P.** *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 482

marksismu” Sartrs piedāvāja arī dažās sarakstītajās biogrāfijās<sup>19</sup> un paša autobiogrāfiskajā romānā „Vārdi” (*Les Mots*).

„Dialektiskā prāta kritikas” apjomīgie divi sējumi, otrais no kuriem tā arī palicis nepabeigts, ir pētniecības rezultāts, kuras priekštece ir neliela izmēra grāmata „Metodes problēmas”, kurā Sartrs īsi apraksta problēmas, kuras likušas viņam pievērsties eksistenciālisma un marksisma integrācijai, kā arī apraksta jaunu metodi, kura ir divu filozofisko ieviržu kopdarbības rezultāts – progresīvi-regresīvo metodi. Šī maģistra darba uzdevumi ir sekojoši – pirmkārt, sniegt Sartra sociālās teorijas tuvāku skaidrojumu, parādot tās vietu Sartra filosofijā kopumā, mēģinot noskaidrot, vai pavērsiens uz sociālo dimensiju ir atkāpšanās no sākotnējās eksistenciālisma filosofijas iecerēm, vai mēģinājums to transformēt; otrkārt, noskaidrot Marksa ietekmi uz Sartra sociālo filosofiju un secināt, vai to var saukt par marksistisko eksistenciālismu.

Sartra darbi, īpaši literāri, Latvijā ir tulkoti un lasīti<sup>20</sup>, tāpat ir bijuši pētījumi par tiem, piemēram, Daigas Kažociņas bakalaura darbs „*Kamī un Sartrs: brīvība kā cilvēka eksistences nosacījums*”, Ances Fokerotes maģistra darbs „*Skatiena problēma: Žans Pols Sartrs un Žaks Lakāns*”, bet Sartra vēlinajai filosofijai uzmanība īpaši netika pievērsta, līdz ar to šo maģistra darbu var uzskatīt par pirmo mēģinājumu Latvijas filosofijā par to runāt.

Šī iemesla dēļ, viena no grūtībām, ar kuru nācās saskarties maģistra darba izstrādes gaitā, bija atsevišķo speciālo terminu tulkošana. Tā kā „Dialektiskā prāta kritika” Sartrs izstrādā īpatnēju terminu vārdnīcu, no kuriem dažiem nav jēgas arī franču valodā ārpus Sartra filosofijas konteksta, izvēle bija starp terminu atveidošanu latviešu valodā vai to atstāšanu oriģinālvalodā, un galu galā, sekojot iepriekšējiem pētniekiem<sup>21</sup>, kuri arī saskārās ar Sartra vārdnīcas atveidošanas problēmu citās valodās, tika izlemts arī atrast šiem terminiem tulkojumu uz latviešu valodu, reizē sniedzot oriģinālu terminu, pirmo reizi to ievadot tekstā.

Sekundārās literatūras atlase notika, pamatojoties uz kritērija, cik lielā mērā autori ir nodarbojušies ar Sartra filosofijas analīzi, priekšroku dodot tiem speciālistiem, kuri par šo

---

<sup>19</sup> Baudelaire (1946), *S.G., comédien et martyr* (1952), Mallarmé: *la lucidité et sa face d'ombre* (1953), *L'idiot de la famille* (1971–2)

<sup>20</sup> Sartrs Ž.P. *Brīvība un atbildība* // Kentauris XXI, 1995, 80-86, Sartrs Ž.P. *Eksistenciālisms ir humānisms*: [fragm.] // Grāmata. 1992, 1, 37-47; Sartrs Ž.P. *Nelabums*. no franču valodas tulk. Skaidrīte Jaunarāja. Madrid: Mediasat Group, 2006. 167 lpp.; Sartrs Ž.P. *Vārdi*. no franču valodas tulk. Skaidrīte Jaunarāja; [Māras Rubenes pēcv.]. Rīga: Daugava, 2001. 222 lpp.; Sartrs Ž.P. *Pirmā nostādne attiecībās ar citiem: mīlestība, valoda, mazohisms* // Kentauris XXI, 2003, 31, 9-24; Sartrs. *Domas un atklāsmes*. Rīga: Zvaigzne ABC; Sartrs Ž.P., *Mušas: drāma trijos cēlienos*. Rīga, 2009; Svece, A. *Dzīvot patiesībā*//Eksistence un komunikācija. Rīga, 2006.

<sup>21</sup> Piemēram, Tomass Flins (*Flynn*), *Emory University* profesors, un Džozefs S. Katalano (*Catalano*), emeritus profesors *Kean University of New Jersey* un asociētais profesors *New School University of Social Research*. Abi autori ir vairākkārt rakstījuši par Sartra filosofiju, tostarp arī analizēja eksistenciālisma un marksisma integrāciju.

problemātiku ir uzrakstījuši vairākus darbus, vai arī tiem, kuri ir aplūkojoši Sartra vēlino filosofiju no specifiskā leņķa, piemēram, skatot to vardarbības vai koloniālisma aspektā. Tika mēģināts ievērot līdzsvaru starp Sartra laikabiedriem un mūsdienu autoriem, lai pierādītu, ka šīs problēmas joprojām var nodarbināt un ka to analīze var sniegt pienesumu ne tikai filosofijas vēsturei, bet arī mūsdienu debatēm par varas attiecībām, vardarbības klātesamību sabiedrībā utml.

Maģistra darbā ir trīs nodaļas, pirmā aplūko Sartra filosofijas evolūciju un skaidro kā un kāpēc Sartrs mēģina ievadīt eksistenciālismā sociālo dimensiju, kādas tēmas un kādā leņķī grib aplūkot un kādu metodi grib izstrādāt un pielietot. Otrā nodaļa ir veltīta tieši „Dialektiskā prāta kritikas” problemātikai, vārdnīcai un tās vietai Sartra filozofiskajā mantojumā, kā arī jau tiek mēģināts saattiecināt eksistenciālo vēstures teoriju ar marksismu, atrast kopsakarības un pretrunas, savukārt trešā nodaļa tieši pievēršas marksisma ietekmei uz Sartra vēlino filosofiju, mēģina skaidrāk, nekā tas ir ticis darīts iepriekšējās nodaļās, izskaidrot, kāda ir šīs ietekmes būtība un kas no marksisma tiek pārņemts, kas – atstāts ārpus iekavām, kā arī mēģina atbildēt uz jautājumu, vai Sartra vēlīnā filosofija ir marksistiskā vai tai tikai piemīt marksisma ietekme, bet kopumā tā pārstāv nemarksistisku skatījumu uz cilvēku, sabiedrību un vēsturi.

## 1. NODAĻA

### JAUTĀJUMS PAR METODI: SARTRS UN MARKSS

Pēc Otrā pasaules kara beigām divas reizes Sartra filosofiskās idejas guva masveida popularitāti un atnesa savam radītājam milzīgu ietekmi publiskajā sfērā; četrdesmitajos gados tā bija jauna filosofija, eksistenciālisms, kurš Sartra izpildījumā bija tik oriģināls, ka viņa vārds kļuva par tā sinonīmu; piecdesmitajos un sešdesmitajos gados tas bija Sartra mēģinājums apvienot eksistenciālismu ar marksismu, un atrast marksisma trūkstošu posmu. Gan Sartra dzīvi, kurā viņš ir veicis ceļu no malā stāvošā vērotāja līdz angažētajam intelektuālim, gan literāri-filosofiskajā mantojumā var diezgan viegli ieraudzīt robežas starp šiem diviem posmiem un par demarkācijas līniju kalpo kara laiks. Tomēr ir jāpasvīturo, ka stingri pieturēties pie nošķiruma starp divām dzīves un jaunrades daļām, nozīmē vienkāršot Sartra filosofiju, kaut vai tāpēc, ka Sartrs eksplicīti neatsakās no savām iepriekšējām idejām, bet gan turpina tās attīstīt vairāk vai mazāk artikulētā filozofiskā diskusijā ar saviem tuvākajiem līdzgaitniekiem un laikabiedriem, un politiskās prakses problēmām. Līdz ar to mēs nevaram runāt par agrīno un vēlīno Sartru, līdzīgi kā tas nereti tiek likts lietā, runājot, piemēram, par Vitgenšteinu.

Savā otrajā lielajā darbā „Dialektiskā prāta kritika” kā arī „Metodes problēmās”, kas kalpo tai par ievadu, Sartrs tieši neizmanto terminus no saviem iepriekšējiem darbiem, tādiem kā „Esamība un Nekas” vai no lekcijas „Eksistenciālisms ir humānisms”, bet var redzēt, ka viņš rūpīgi cenšas izveidot tādu eksistenciālisma un marksisma aliansi, kura neiznīcinātu viņa iepriekšējo filozofisko teoriju. Strikti nodalīt vienu Sartra filosofijas daļu no otras un apgalvot, ka „Dialektiskā prāta kritika” ir kaut kas pavisam atšķirīgs no „Esamības un nekā” nebūtu pietiekami pamatoti. Starp šiem darbiem ir zināmas konotācijas, pastāv noteikta pēctecība. Sartrs gan attīsta atšķirīgu terminoloģiju, bet rūpīgi aplūkojot abus darbus, varam secināt, ka „Dialektiskā prāta kritika” tiek konkretizēts „Esamības un nekā” fenomenoloģiski ontoloģiskais skatījums uz cilvēku, tuvāk izstrādājot tā eksistences sociāli-vēsturiskos aspektus. „Esamībā un nekā” tiek aprakstīta apziņas intencionālā vērstība, ķermeniskā eksistence un tās “iemestība” pasaulē, kurā katra noteiktība nes līdzzi sev negāciju. Arī šajā “brīvības” filozofiskajā “apcerēšanā”, kā to uztvēruši pirmie “Esamības un nekās” (1943) lasītāji, Sartrs skata konkrētās attiecības ar citiem. Tomēr šajā darbā Marksa<sup>22</sup> klātie neaparādās konkrētā problemātikas izvērsumā. Sartrs konkrēto attiecību analīzē pievēršas mazohismam, sadismam, mīlestībai u.t.ml.

---

<sup>22</sup> Uz Marksu tiek dota atsauce, pieminot proletariātu un attiecībā, kurā “cilvēks” kļūst “nopietns” un ir gatavs “skatīt sevi kā objektu”. Sk. **Sartre J.P.** *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 549-551

Tiesa Sartrs līdzās esamībai brīvības analīzē nosauc arī “darīt” (*faire*). Pagaidām gan arī “darīt” skatīts visai abstrakti un, varētu teikt, eksistenciāli, uz ko norāda “darīt” un “piederēt” (*avoir*) sastatīšana nodaļā, kurā tiek noformulēta “eksistenciālā psihoanalīzes” pieeja<sup>23</sup>. „Kritikā”, turpretim, par Sartra pētījuma priekšmetu kļūst cilvēku grupas un to darbības kā kolektīvie akti. Brīvais cilvēks, par kuru runā Sartra eksistenciālisms, tomēr dzīvo starp citiem sev līdzīgajiem, un noteiktā sociāli-vēsturiskajā vidē, un Sartrs grib atrisināt jautājumu, vai grupas aktivitātes un cilvēces vēsture vispār ir skaidrojamas, kādi likumi tur darbojas, ja tādi ir, un kas raksturo vēsturi.

Uz Sartra pēckara jaunradi lielu iespaidu atstāj viņa sabiedriskie centieni un publiskās aktivitātes,<sup>24</sup> un „Kritikas” izstrādāšana un tajā ietvertas idejas ir tas, ko Sartrs grib piedāvāt sociālo roblēmu risināšanai, gan filosofijas, gan reālās politikas jomās. Tas nav jāuztver kā mēģinājums padarīt „Kritiku” par politisko manifestu – Sartrs apzinājās, cik šaurs patiesībā varētu būt tās lasītāju loks.<sup>25</sup> Tomēr grāmatas publicēšana sakrīt ar aizvien lielāko iesaistīšanu politiskajās lietās. Marksistiskais eksistenciālisms jeb eksistenciālais marksisms ir tas, ar ko Sartrs mēģina padarīt savu filosofiju atbilstošāku tālaika realitātes izaicinājumiem. Vai tas viņam izdodas un cik lielā mērā Sartram sanāk apvienot šīs divas teorijas, šim jautājumam ir veltīts viss esošais pētījums. Pirmajā nodaļā uzmanība vairāk tiks pievērsta darbam, kurš kalpo par ievadu „Kritikai”, „Metodes problēmām”, jo šajā grāmatā Sartrs diezgan īsi un kodolīgi izklāsta gan savu metodoloģiju, gan iemeslus, kāpēc viņam šķiet svarīgi veikt eksistenciālisma un marksisma sintēzi, gan sniedz vairākus piemērus no vēstures un arī no literatūras, kuri pēc viņa domām, labāk ilustrē šādas sintēzes nepieciešamību.

Filosofija Sartram nekādā gadījumā nav pasīva un inerta, filosofijai nav raksturīgi prātojumi par tēmām un priekšmetiem, kuri nav vērsti uz reālu laikmeta problēmu risinājumu. Gluži otrādi, katru filosofiju Sartrs redz kā praktiski ievirzītu, pat to, kurai sākotnēji piemīt tikai vērojuma raksturs.<sup>26</sup> Sartrs liek akcentu uz praktisko, uz brīvības apoloģiju, bet vai tas nozīmē, ka šis Sartra apgalvojums nonāk pretrunā ar to, ko Markss postulē vienpadsmitajā tēzē par Feuerbahu – „*filosofi pasauli ir tikai izskaidrojuši*”<sup>27</sup>? Sartra interpretācijā filosofi ne tikai

---

<sup>23</sup> *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 557-575 .

<sup>24</sup> Te gan jāatzīmē, ka sabiedriskās aktivitātes var vienot, piemēram, Sartra un Fuko centienus, taču teorētiski viņa vēstures un sociālā filozofija jau piedzīvo asu kritiku pēc strukturālisma revolūcijas, kad priekšplānā tiek izvirzīti “stingrāki zinātnes kritēriji”, gan jaunas autoritātes. Tas gan nav traucējis Sartram tikt dēvētam par gadsimta domātāju, par “pēdējo filozofu”.

<sup>25</sup> *Talking With Sartre*. Op. Cit. P. 140-142

<sup>26</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P.16

<sup>27</sup> **Marx K.** *Theses on Feuerbach//Karl Marx: Selected Writings*, Op. Cit., P. 173

izskaidro, bet arī aktīvi piedalās pasaules veidošanā, lai gan tas var notikt pastarpināti, caur idejām, nevis tiešām politiskajām darbībām, un Sartra skatījums uz filosofiju kā uz aktīvu darbību, vēl nenozīmē revolucionāro izmaiņu pieprasījumu.

Sartrs izvēlas apvienot eksistenciālismu galvenokārt ar marksismu (bet ne tikai ar to, jo progresīvi-regresīvajai metodei būtu sevī jāiekļauj arī citu humanitāro un sociālo zinātņu sasniegumi psihoanalīzes, socioloģijas un etnogrāfijas jomās), jo marksisms priekš Sartra ir „dzīvā filosofija”, kas iemieso laikmetu un nosaka kategoriālo aparātu, ar kuru var izprast un aptvert realitāti. Marksisms ievirza sociāli-politisko praksi, un arī tā laika marksisma dogmatizācijā Sartrs redz nevis dabisko ceļu, bet gan esošās politiskās situācijas rezultātu, un apgalvo, ka nevar paiet garam marksismam, jo nav pārvarēti apstākļi, kas to ir radījuši<sup>28</sup>. Sartrs neizvērs plaši šo domu un tāpēc nav iespējams skaidri apgalvot, vai viņš bija domājis tieši kapitālismu kā sociāli-ekonomisko formāciju vai plašāk runājot, tādu vidi, kuru raksturo resursu trūkums jeb nepietiekamība, konflikts un atsvešināšanās. Eksistenciālismu Sartrs sauc par ideoloģiju<sup>29</sup>, kas šeit ir jāsaprot kā zināšanu sistēma, kas balstās dzīvajā filosofijā, tātad, marksismā, un kura mēģina izzināt maz izpētītus subjektīvas un objektīvas realitātes jomas.

Viens no iemesliem, kāpēc Sartram ir aktuāls marksisms, ir tas, ka Sartrs uzskaita iepriekšējā filosofijas vēsturē dažus posmus, kurus raksturo vienas filozofiskās idejas dominance un pēdējais no šiem posmiem ir marksistiskais, kurš tātad ilgst no deviņpadsmitā gadsimta vidus līdz pat Sartra laikmetam – uz to brīdi jau aptuveni simts gadus. Lai gan ir grūti apstrīdēt to, ka marksisms ir bijis ietekmīgs un ka daudzos gadījumos tas noteica ne tikai politisko praksi, bet arī filozofiskos vai sociālos pētījumus (vai arī kalpoja par kādas koncepcijas antitēzi, kā, piemēram, Maksa Vēbera gadījuma, kurš tika saukts par „buržuāzisko Marksu”), tomēr atlase, kuru Sartrs veica filosofijas vēsturē, šķiet miglaina. Kāpēc līdzās Marksam viņš izvēlējās Dekartu un Loku, Kantu un Hēgeli, kāpēc viņi ir apvienoti tieši tādos pāros, lai gan viņu filozofiskās teorijas nebūt nav radniecīgas? Turklāt, nav iespējams vilkt paralēles starp viņiem un Marksu, ja nu tikai Hēgeļa gadījumā. Bet runājot par marksismu, tā svarīgumu un aktualitāti Sartra laikmetā būtu iespējams pierādīt arī bez atsaucēm uz Jauno laiku filosofiju, jo galu galā pati divdesmitā gadsimta vēsturiskā situācija liecināja par marksistisko ideju visdažādāko izpratni un pielietojumu, un sociālās zinātnes savukārt tiecās šīs norises saprast un izskaidrot.

---

<sup>28</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 29

<sup>29</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 18

Eksistenciālisma nosaukšana par ideoloģiju varbūt nav veiksmīgākais Sartra solis ceļā uz eksistenciālisma un marksisma integrāciju. Izvēloties tieši šādu jēdzienu, jārēķinās ar to, ka tam jau ir sava vēsture un ka tieši marksistiskajā tradīcijā jēdzienam „ideoloģija” piemīt negatīva nokrāsa, un Marksa darbos šis jēdziens ir lietots ar citu nozīmi, nekā to izmanto Sartrs. Marksa filosofijā ideoloģija ir atkarīga no esošiem sociāli-ekonomiskajiem apstākļiem, bet tiecas pieteikt sevi kā neatkarīgu, objektīvu un vienīgi iespējamu reliģisko, tiesību un filosofijas sistēmu. Savukārt Sartrs, izmantojot vārdu salikumu „eksistenciālisms kā ideoloģija”, grib pasvītrot, ka eksistenciālisms pievēršas tiem eksistences aspektiem, kurus pagaidām noniecina esošā galvenā filozofiskā ideja, respektīvi, marksisms.

Gan eksistenciālismā, gan marksismā ļoti svarīgu lomu ieņem prakses aspekts – cilvēks pats veido sevi un apkārtējo vidi, tikai ja marksisms pievērš uzmanību tieši materiālo priekšmetu ražošanai un to ražošanas veidam, tad eksistenciālisms skatās uz praksi kā uz dzīves projekta realizāciju, kas vienmēr ir iespējams un kuru neviens, izņemot pašu subjektu, viņa vietā neīstenos un nepateiks priekšā, kas būtu jādara<sup>30</sup>. Vēl viens filosofijas raksturojuma aspekts, kas būs svarīgs turpmāk – ideja, pēc Sartra domām, vienmēr ir lielāka par domātāju, dzīvo ilgāku dzīvi un panāk vairāk. Nekļūstot par ideālistu triviālajā nozīmē, Sartrs akcentē šo aspektu, lai vēlāk piesaistītu to vienai no fundamentālām „Kritikas” tēmām – attiecībām starp cilvēku un vidi, kurā viņš dzīvo, jautājumam par to, cik lielā mērā viens nosaka otru. Jauns Sartra mērķis ir atvērt eksistenciālisma robežas, to ir nepieciešams izdarīt, lai filosofija atklātu sevi pašu un apliecinātu savu praktisko aspektu. Protams, sākotnējais eksistenciālisms, tāpat kā marksisms, pēckara Francijā angažēja masas un iesaistīja tās kustībā, kas pēc savas dabas bija politiskā un revolucionārā, un Sartra intelektuālais devums šīm kustībām ir milzīgs. Eksistenciālisms valdzināja pats par sevi, ne tikai kā teorija, bet arī kā dzīves prakse, autentiskuma meklējumi, arī pirms tam, kad Sartrs mēģināja ievadīt šajā filosofijā sociālo dimensiju ar saviem vēlīnajiem darbiem.

Patiešām, nav svarīgi, vai Sartra eksistenciālismu pieņem kā brīvības filosofiju<sup>31</sup>, vai izturas skeptiski<sup>32</sup>, tā piekritēju aktīvā iesaistīšanās dzīvē saka, ka tā nebija zilonkaula torņa filosofija. Lai saprastu, kāpēc Sartram vajadzēja mēģināt apvienot to ar marksismu, uzmanība ir jāpievērš jaunās metodes meklējumiem.

---

<sup>30</sup> Sartre J. P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard. 1996. P. 92

<sup>31</sup> Cohen-Solal A. *Sartre*. New Press, 2005.

<sup>32</sup> Aron R. *Marxism and the Existentialists*. New York, Harper&Row, 1969.

Sartra mērķis, rakstot „Metodes problēmas” ir humanizēt un antropologizēt marksismu, kuram, pēc viņa domām, pietrūkst skatījuma uz cilvēku kā uz individu ar savām vēlmēm un saviem pārdzīvojumiem, ar iekšējo pasauli, kuru pilnībā nenosaka piederība vienai vai otrai šķirai, lai gan arī tām ir svarīga loma.<sup>33</sup> Bet vienkārši pierakstīt marksismam klāt eksistenciālo skatījumu uz cilvēku, pētīt viņu ne tikai kā noteiktās šķiras pārstāvi, bet arī kā savatnīgu eksistenciālu projektu, nav iespējams. Būtu pārāk vienkārši apgalvot, ka eksistenciālismu vajag tikai paplašināt, ievietojot tajā sociālo dimensiju. Tāpat būtu vienkāršojums uzskats, ka Sartra eksistenciālismam būtiski pietrūkst sociālā un vēsturiska skatījuma, un tāpēc šis papildinājums ir vitāli nepieciešams, bez tā šī teorija ir nepilnīga. Starp eksistenciālismu un marksismu pastāv pretrunas, kas liek Sartram vispirms pārinterpretēt marksismu. Viņš nošķir Marksa metodi un pētījumu rezultātus no viņa sekotāju uzskatiem, vispirms no Engelsa dabas dialektikas<sup>34</sup> un pēc tam no saviem laikabiedriem, kurus viņš sauc par „slinkajiem marksistiem”<sup>35</sup>; atzīstot pašu Marksu, īpaši Marksu-vēsturnieku par progresīvu, otriem viņš pārmet, ka divdesmitā gadsimta marksisti nav ņēmuši vērā pārāk daudz no citu sociālo un humanitāro zinātņu sasniegumiem, un aprobežojuši savu teoriju.

Marksisma galveno trūkumu Sartrs saskata radikālā duālismā starp cilvēka apziņu un pasauli, kurā pasaule izrādās stiprāka par cilvēku un pakļauj to sev. Sartrs noraida dabas dialektiku, postulējot, ka dialektika var pastāvēt tikai un vienīgi cilvēku sabiedrībā, un ka dialektiskais prāts nevar pastāvēt ārpus cilvēka. Sartra dialektika ir materiālistiskā tādā ziņā, ka cilvēciskajā darbībā materiālie priekšnosacījumi ir primāri, bez tiem nekas nav iespējams un dialektiskā prāta izpausme ir vēsturiskā realitāte, kas ir raksturīga tikai cilvēkiem. Iemestība pasaulē (*délaissement*) ir viens no eksistenciālisma vadmotīviem, savukārt attiecības starp cilvēku un pasauli vēlāk būs viena no “Dialektiskās prāta kritikas” tēmām. Otrs pārmetums marksismam no Sartra puses ir tāds – dogmatizētais marksisms interpretē notikumus saskaņā ar normām, kuras tam ir ērtas. Ja notikums neiekļaujas ierastajās sliedēs, tas tiek izdzēsts no vēstures, un kā piemēru Sartrs šeit min notikumus Ungārijā 1956. gadā.<sup>36</sup> Šāda attieksme rodas no teorijas un prakses nošķiruma, kad par patieso tiek atzīta teorija un tai tiek piešķirta primaritāte attiecībā uz empīriskajiem faktiem.

---

<sup>33</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 24-25

<sup>34</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 110

<sup>35</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 43

<sup>36</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 25-27

Sartrs uzskata, ka tas ir raksturīgs tieši divdesmitā gadsimta vidus marksismam un pretstata tam paša Marksa vēstures analīzi. Tā, kā piemēru viņš min Marksa rakstu „Luija Bonaparta astoņpadsmitais brimērs”, kurā notiek 1848. gada revolūcijas, republikas un apvērsuma vēstures analīze. Sartra attieksme pret šo Marksa darbu ir pozitīva, viņš ierauga tajā marksisma heuristisko aspektu – tas atklāj jaunu informāciju par notikumiem un cilvēkiem, kuri šajos notikumos piedalās. Markss šeit, pēc Sartra domām, nonāk līdz vēstures analīzei, runājot Sartra vārdiem, ar totalizējošu shēmu starpniecību, taču šai totalizācijai nav stihisks raksturs – teorētiskā bāze nosaka pētījuma perspektīvu un viena vai otra vēsturiskā procesa pētījums, likumsakarību meklēšana, norisinās kopējas sistēmas ietvaros. Tas, kas atšķir šo klasisko Marksa pieeju vēsturei no modernā marksisma, ir, pēc Sartra domām, totalizācijas neunificējošais raksturs. „*Markss neaprobežojas, kā to izdarītu mūsdienās, ar apgalvojumu, ka sīkburžuāzija nodeva savu sabiedroto – proletariātu... bet cenšas atainot to gan kopumā, gan detaļās.*”<sup>37</sup> Šeit jau atkal parādās ideja par to, ka kopums nosaka detaļas tikpat lielā mērā, cik detaļas nosaka kopumu un šī savstarpēja atkarība vēlāk tiks analizēta „Dialektiskajā prāta kritikā”, kas kalpo par pierādījumu tam, ka „Metodes problēmas” uzsāk sarunu par svarīgiem Sartra vēstures un sabiedrības izpratnes aspektiem.

Tas, kas atšķir Marksa “totalizācijas” no ortodoksālā marksisma “totalizācijām”, ir attieksme pret šo totalizāciju būtību. Pēdējā gadījumā tā ir tieši būtība, kas nosaka un ievirza pētījumu – tādi totalizācijas veidi kā šķiras, kā piederība buržuāzijai vai proletariātam, ir vienmēr pastāvošas, piederība vienam vai otram nosaka uzvedību un politisko aktivitāti. Tas liek Sartra laikabiedriem-marksistiem pakļaut cilvēku praktiskās darbības saviem priekšstatiem par to, kādām šīs darbībām jābūt. Bet pēc Sartra domām, cilvēku kopienas, tādas kā šķiras, ir nepieciešams skaidrot caur pašiem cilvēkiem, kuri šīs kopienas veido – tāds ir Sartra uzstādījums.

No otras puses, Marksa metodi Sartrs sauc par heuristisku, jo tā vienmēr no jauna atklāj šķiras un tām piederīgos un totalizācijas tiek noteiktas pētījuma gaitā, nevis iepriekš. Tas paskaidro, kāpēc Marksa pieeja tik daudz uzmanības velta situācijas analīzei. Sartra novatorisms izpažās tajā, ka viņš aplūko sociāli-vēsturisko realitāti kā situāciju, nevis kā sākotnēji uzdotu un nemainīgu realitāti, kur visiem ir jādarbības atbilstoši savām lomām; situācija paredz brīvību rīkoties un to ir iespējams izmainīt. Kā pozitīvu marksismā Sartrs novērtē atklātu pieeju vēsturei un mēģinājumu aptvert to tās veselumā, saglabājot individuālo pieeju katrai noteiktai situācijai;

---

<sup>37</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 27

tomēr divdesmitajā gadsimtā šis process ir apstājies, „pārakmeņojies”<sup>38</sup>. Par piemēru šeit atkal kalpo notikumi Ungārijā, kuru dogmatiskie marksisti skaidro tā, it kā nebūtu nekādas starpības starp divdesmitā gadsimta Ungāriju un astoņpadsmitā gadsimta Franciju, jo sacelšanās pret varu, kas pirmajā gadījumā ir komunistiskā partija, otrajā – monarhija, viņi traktē kā mūžīgu un nemainīgu reakciju, kura ir tikpat viendabīga visos laikmetos, kā varas attiecības. Šāda pieeja iznīcina pašu marksisma būtību – materiālo skatījumu uz vēsturi un uz cilvēkiem, kuri mainās, mainoties vēsturei.

Šāds marksisma pagrimums Sartram liek novērsties no tā un dod viņam pierādījumu, ka eksistenciālisms vēl joprojām ir nepieciešams un aktuāls. Jāsaka, ka vienīgais marksists, kuru Sartrs atklāti kritizē, sauksdams vārdā, ir ungāru izcelsmes filozofs Georgs Lukāčs, bet kritizē viņu<sup>39</sup> lielākoties par eksistenciālisma kritiku, kura atrodama Lukāča rakstā „Eksistenciālisms”<sup>40</sup>. Tā vietā lai kritizētu noteiktus autorus, Sartrs nosaka to vēsturiskās realitātes analīzes līniju, kura viņam šķiet nepieņemama un pat antimarksistiska – jo uztver to kā šablonu, kuru var lietot attiecībā uz jebkuriem notikumiem — „*vietēja reakcija izmanto tautas neapmierinātību un pasaules imperiālisms izmanto situāciju savā labā*”<sup>41</sup>. Šāda šablona pastāvēšana apdraud marksisma dzīvīgumu un to ir nepieciešams papildināt ar eksistenciālismu.

Kāds ir šis eksistenciālisms, kurš kalpo par marksisma papildinājumu? Ja starp „Dialektiskā prāta kritiku” un „Esamību un neko” var atrast zināmas konotācijas un jēdzienu attīstību, tad „Metodes problēmās” eksistenciālisms vairāk ir saattiecināts ar humanitāro disciplīnu kopumu, ar to, ko Sartrs sauc par starpposmiem (*médiations*). Starpposmi tver momentu vēsturiskā totalitātē un palīdz atjaunot konkrētu vienreizīgumu, eksistenci. Starp marksistisko skatījumu uz vēsturi un starpposmiem nevajadzētu būt pretrunām, jo pēdējais tikai papildina pirmo. Starpposmi ir nepieciešami, lai varētu atteikties no jebkāda veida vēsturiskā apriorisma, no uzskata, ka totalizācijas eksistē ārpus un iepriekš sava satura, respektīvi, reālās vēstures. Ar starpposmiem Sartrs saprot citu humanitāro disciplīnu devumu cilvēka dzīves un darbību aplūkošanā – šeit noder socioloģija, etnogrāfija, arī eksistenciālā psihoanalīze.

Jautājums, kas nodarbina Sartru ir tāds – ko nozīmē piederēt buržuāzijai/strādnieku šķirai/aristokrātijai? Marksisms skaidro tikai to, kā šīs šķiras darbojas, pievēršas šķiru kā totalitāšu lomai ekonomikā un vēsturē, bet neko nepasaka par to iekšējo saturu. Marksismā trūkst

---

<sup>38</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 29

<sup>39</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 24

<sup>40</sup> **Lukacs Georg**, *Existentialism*. <http://marxists.org/archive/lukacs/works/1949/existentialism.htm> (sk.05.04.2014.)

<sup>41</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 29-30

uzmanības subjektivitātei, neatkārtojamajam. Kā atsevišķs cilvēks ir iekļauts sociālā vidē, ražošanas attiecībās? Cilvēks nepiedzimst uzreiz ar algu un darbavietu, bet marksismu interesē tikai tāds cilvēks, kas ir aktīvs ražošanas procesa līdzdalībnieks. Citas teorijas – un arī eksistenciālisms, ar savu pievēršanos subjekta unikalitātei, var palīdzēt saprast, kā cilvēks kļūst par to, kas viņš ir, neatsakoties no marksisma vēstures un ekonomikas skaidrojumiem.

Viens no piemēriem, kas un kā var kalpot par starpposmu, ir psihoanalīzes iesaistīšana vēstures un personības attiecību analīzē. Lai gan tradicionāli eksistenciālistu attieksme pret psihoanalīzi ir atturīga, jo psihoanalīze skaidro cilvēku kā atkarīgu no instinktiem un bezapziņas, kas noliedz brīvības pastāvēšanu, tomēr psihoanalīze var būt noderīga, ja to izmanto kā rīku, ar kura palīdzību var atklāt to, ko neņem vērā marksisms. Eksistenciālās psihoanalīzes tēma ir interesējusi Sartru vēl “Esamības un nekā” lappusēs<sup>42</sup>. Šāda psihoanalīze aplūko cilvēku caur fundamentālajiem esamības modiemi, tādiem kā brīvība, projekts, autentiskums, nevis, kā to dara tradicionālā psihoanalīze, caur libido. Eksistenciālā psihoanalīze uztver cilvēku kā kopumu, nevis kā raksturojumu salikumam, un tās uzdevums ir atšifrēt cilvēka empīriskās rīcības, jo katrā no tām izsaka cilvēka patību un parāda viņa individualitāti, ar projektu un ar autentiskumu. “*Nav tādas izturēšanas ierāžas, patikas vai rīcības, kas nebūtu atklājoša*”<sup>43</sup>, saka Sartrs. Ja marksismu ģimene interesē kā darba sadales sākotnēja izpausme, kā ražošanas attiecību atveidojums mazā grupā, tad Sartru interesē subjektīva, iekšēja bērības ģimeniskā pieredze.<sup>44</sup> Caur subjektīvo bērns un vēlāk arī pieaugušais pārdzīvo intencionalitāti. Sartrs neontoloģizē ne ģimeni, ne grupu un neievada metafiziskus jēdzienus. Šeit viņš piekrīt marksistiem, ka pastāv tikai cilvēki un reālas attiecības starp viņiem<sup>45</sup>, ģimene jebkurā gadījumā konstituējas vēsturē un caur vēsturi, bet no otras puses, vēsture caur ģimeni tiek pārdzīvota subjektīvi. Psihoanalīze var palīdzēt atklāt šos pārdzīvojumus, un tas būs noderīgi, lai situētu aplūkojamu personību vēsturē kā pilnvērtīgu subjektu un ne tikai kā objektu, kurš tiek pakļauts likumiem un iepriekš noteiktām totalizācijām.

Būtu aplami uzskatīt, ka Sartrs vēlas ievest savā koncepcijā nejaušības un atbrīvot cilvēku no vēsturiskā materiālisma determinantiem. Gluži pretēji – „*gadījuma nozīme ir jāreducē līdz minimumam*”<sup>46</sup>, saka Sartrs. No vienas puses varētu šķist, ka šāda pieeja nevis padara marksismu par atvērtāku un humānāku<sup>47</sup>, bet pievieno vēsturiskajiem likumiem klāt vēl

---

<sup>42</sup> *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 557-575

<sup>43</sup> *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 568

<sup>44</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 46

<sup>45</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 55

<sup>46</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 58

<sup>47</sup> Jēdzienu „humāns” šeit ir jāizprot kā tādu, kas pievērš uzmanību cilvēka dzīves eksistenciāliem aspektiem

psiholoģijas, socioloģijas un etnogrāfijas aspektus un normas. Tomēr Sartrs uzskata, ka tāda pieeja palīdzēs novērst nejaušības, kuras var veidoties, neizprotot starpposmu nozīmi. Nepievēršot uzmanību indivīda ģimenes analīzei, par nejaušību kļūst kāds viņa ģimenes apstāklis (kā piemērus Sartrs piemin Bodlēru un Flobēru un notikumus viņu ģimenēs<sup>48</sup>), tāpat par nejaušību, uz kuru nevar balstīties vēsturiskajā analīzē, kļūst piederība etniskai vai reliģiskai grupai utt., jo vienīgais, kas paliek, ir šķira, bet, šķiras, norāda Sartrs, vienmēr sastāv no dalībniekiem, kuriem savā personīgā vēsturē faktu un notikumu ir daudz vairāk, nekā grib atzīt marksisms. Līdz ar to ir nepieciešams to visu ņemt vērā, lai pierādītu, ka situācija nav tik nenoteikta, ka šajos vēsturiskajos apstākļos (kurus caur ekonomikas formām pēta marksisms) noteikto lomu spēlēja arī katrs atsevišķs cilvēks (un šeit pētījumā iesaistās eksistenciālisms). Sartru nodarbina tāds koncepts kā „konkrētā totalizācija”<sup>49</sup>, kurā akcents ir likts uz tagadni, kur par primāriem tiek atzīti cilvēki un notikumi, nevis aprioras struktūras, ar kuru palīdzību šo tagadni var aprakstīt.

Sartra argumentācijā par labu tam, ka ir nepieciešams izstrādāt jaunu metodi, var uzskaitīt trīs punktus. Pirmkārt, dialektiskais skatījums uz cilvēku pieprasa jaunu racionalitāti, racionalitāti, kas aptvertu visas cilvēka dzīves dimensijas; otrkārt, šī metode ir heuristiska, tā atklāj jaunu, tā ir atvērta un vienlaikus progresīva un regresīva, kas nozīmē, ka tā tver cilvēka dzīvi gan vēsturiskajā totalitātē, gan subjektīvajā pieredzē; treškārt, šī metode ir balstīta Sartra projekta konceptā, kas ir cieši saistīts ar *praxis* jēdzienu. Šie koncepti ir cieši saistīti ar brīvības izpratni eksistenciālismā, jo visa dzīve ir projekts, cilvēki veido sevi un pārveido pasauli, projekts ir cilvēka specifiskā darbība, kas caurstrāvo visas sociālas sfēras. Cilvēku raksturo tas, ka viņš vienmēr pārvar situācijas, viņš izmaina un veido to, kas maina un veido viņu, pat ja šī darbība nesniedz atbrīvošanos un pašapziņu. Projekts vienmēr ir vērsts uz priekšu. Marksistiskā tradīcija, kas pasvītro nepieciešamo saikni starp teoriju un praksi, *praxis* redz kā nepieciešamību pēc pārveidošanas, izmainīšanas.<sup>50</sup> Šī mērķtiecīga cilvēka darbība noteiktos materiālajos apstākļos, dialektiskā darbība, kura noliedz, saglabā un pārveido ir pretstatā jēdzienam, kurš tiks eksplicēts „Kritikā” *pratico-inert*, jeb praktiski-inertais; tas raksturo tādu cilvēku grupu, kura ir pazuudējusi sākotnējo prakses jēgu – pārveidot. Praktiski-inertais ir arī dogmatiskais „slinkais” marksisms, kurš ir inerts un pārakmeņojies. *Praxis* savukārt pārvar situāciju, kurai praktiski-inertais pakļaujas. Šī metode raksturo jaunu marksistisko eksistenciālismu, vai arī marksismu,

---

<sup>48</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 47-49

<sup>49</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 58

<sup>50</sup> **Habermas, J.** *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, 1990. P. 61

piesātināto ar eksistenciālismu un citām jaunām humanitārām disciplīnām. „Metodes problēmās” tiek sniegts skaidrojums, kā ar progresīvi-regresīvas metodes palīdzību marksisms var iekļaut sevī jaunu, humāno dimensiju.

Viens no Sartra argumentiem, kāpēc rodas nepieciešamība pēc jaunas metodes, ir tas, ka šķiriskās attiecības, kuru aplūkojumam un analīzei vēsturisko izmaiņu un vēsturiskās prakses skaidrojumā, dod priekšroku marksisms, pašas par sevi ir kultūras sastāvdaļa, un pati kultūra ir atsvešināta, dzīvi sabiedrībā, vēsturē un kultūrā raksturo noteiktas īpašības, piemēram, globāka nepietiekamība (*rareté*<sup>51</sup>), kas padara par neiespējamu nepastarpinātu ekonomisko attiecību analīzi. Nostādot progresīvi-regresīvo metodi opozīcijā citām sociālā pētījumā pieejām, Sartrs pasvītro, ka pētījuma mērķis ir atklāt kaut ko jaunu, nevis kārtējo reizi izklāstīt visus faktus.

Progresīvi-regresīvās metodes pamatā ir objekta definēšana horizontālā plāksnē, kur atrodas ģimēns un referentgrupas pieredze; pēc tam notiek pievēršanās vertikālai plāksnei – vēsturiskajai totalitātei. Uzdevums ir tāds – atklāt cilvēka eksistenci caur viņu pašu, viņa vēsturi un mērķiem. Teorētiskajā līmenī regresīvā daļa nozīmē atgriešanos pagātnē, kura konstituē aplūkojamo indivīdu ģimenē, sabiedrībā un laikmetā, regresīvās metodes daļas uzdevums ir atklāt pētāmas realitātes sastāvdaļas, savukārt progresīvā daļa tver cilvēka nākotni, viņa projektu, kuru viņš taisās īstenot dotos apstākļos.

Eksistenciālisma izpētes priekšmets ir cilvēks, kurš atrodas sociālajā laukā, savas šķiras iekšā, starp kolektīviem objektiem un citiem cilvēkiem. Ja cilvēks neatsakās no savas brīvības, tad viņš ir spējīgs būt vēstures subjekts, ne tikai pasīvs objekts. Ne tikai teorētiskajos darbos var izsekot līdz šim Sartra ceļam no absolūtas brīvības pie brīvības, kura ir nosacīta ar vēsturi un Citiem. Šīs attiecības starp cilvēku un vēsturi parādās arī Sartra romānu triloģijā „Brīvības ceļi”, kur personāžs iet dialektisko ceļu starp brīvību, kā jebkura veida determinācijas neesamību, pēc tam vēsturi, kā absolūto varu, kas pārveido indivīdus par pasīviem elementiem, un galu galā nonāk pie brīvības, kas konstruē sevi, balstoties nosacījumos, kuri eksistē, pirms cilvēks ir sācis savu brīvības projektu īstenot un no kuriem nevar izvairīties.<sup>52</sup> Tātad, brīvība, paliekot Sartra koncepcijas centrā, ir būtiski papildināta ar sociāli-vēsturisko raksturojumu, kura tai sākotnēji pietrūcis.

---

<sup>51</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 82

<sup>52</sup> **Noudelmann F.** *Sartre*. ADPF, 2005, P. 34

Sartram ir raksturīga interese par biogrāfijām, par to liecina gan viņa apjomīgie darbi par pazīstamajām literatūras figūrām, gan arī veids, kā viņš skatījās uz vēsturi un uz to, kā cilvēks darbojās noteiktos vēsturiskajos apstākļos un kā spēj tajos realizēt savu projektu. Interese par vēsturi sasauca ar interesi par cilvēku, kas kopā veido eksistenciālo pieeju gan sabiedrībai kā indivīdu kopumam, kur katram ir savi projekti un savas iespējas īstenot brīvību, gan vēsturei, kā vispārējai totalizācijai, kas daudzējādā ziņā nosaka indivīdu un viņa dzīvi. Sartrs aplūko vēsturi no singularitātes un totalitātes pozīcijām, kur pirmais nozīmē individuālu eksistenci un visas tās sastāvdaļas, savukārt otrais – nosacījumus individuālās dzīves faktu iespējamībai<sup>53</sup>, respektīvi, to, kā dotie un pēc brīvas gribas neizvēlētie vēsturiskie un sociālie apstākļi veido personību un liek viņai būt tādai, kāda tā ir uz to brīdi, kad sāk realizēt savu brīvību.

Daži vārdi ir jābilst par šo projekta jēdzienu, kas ir būtisks Sartra filosofijai un it īpaši vēstures teorijai. Projekts, tāpat kā brīvība, ir daļa no tā, kas padara cilvēka realitāti par unikālu. Projekts nav jāsaprot kā plāns uz tuvāko vai tālāko nākotni, kuru cilvēks cenšas realizēt un tāpēc pieliek noteiktus pūliņus, lai rezultātā sasniegtu iecerēto. Šāds skaidrojums „būtu banalitāte”<sup>54</sup>, bet uz projektu ir jāskatās nevis kā uz brīvās gribas iekšējo konstrukciju, kas ir vērsta uz ārējiem objektiem, kurus grib modificēt sev uz labo, bet gan kā uz cilvēku realitātes ontoloģisko dimensiju. Tas nozīmē, ka cilvēku nevar aplūkot tikai kā tādu būtni, kuru var izskaidrot un saprast caur determinantiem, tostarp arī sociālajiem un vēsturiskajiem. Projekts – tas arī ir veids, kā cilvēks tiek galā ar apkārtējo realitāti, ar pasauli, jo projekts ir vērsts uz priekšu, uz nākotni, tas satur sevī neatņemamo brīvību un, kā Sartrs saka savā pirmā lielā darbā „Esamība un nekas”:  
„*Mans projekts... vienmēr ir skice esamības problēmas risinājumam*”<sup>55</sup>, bet vēlīnajā periodā Sartrs transformē projekta jēdzienu prakses (*praxis*) jēdzienā, un sniedz tam materiālu nokrāsu. Prakse ir saistīta ar pasaules pārveidošanu, tā ir cilvēka specifiskā darbība, kas caurstrāvo visas sociālas sfēras. Cilvēku raksturo tas, ka viņš vienmēr pārvar situācijas, viņš izmaina un veido to, kas maina un veido viņu. Prakse vienmēr ir vērsta uz priekšu, uz nākotni. Vēlīnajā filosofijā Sartrs definē praksi kā materiālās pasaules instrumentalizācijas projektu, kura realizētājs pats ir materiāls, no materiālajiem apstākļiem atkarīgs un līdz ar to, viņa projekts, viņa realizēta prakse var ciest neveiksmi, var sastapties ar kļūdainību un atsvešinājumu, jo šie fenomeni arī pieder pie materiālās pasaules. Sartrs atsakās no jebkādiem pieņēmumiem, ka brīvība un prakse varētu būt

---

<sup>53</sup> **Howells, C.** *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 2006. P. 238

<sup>54</sup> *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de **Francois Noudelmann** et **Giles Philippe**. Honore Champion Editeur, 2004. P. 396

<sup>55</sup> *Being and Nothingness*, Op. Cit., P. 480

iedzimtas un nākt pirms apzināšanas, ka cilvēks atrodas materiālajā pasaulē. Gluži otrādi, šīs ontoloģiskās dimensijas tikai tāpēc arī ir iespējamas, ka cilvēks, kā esamība-sev, ir dzīvs un uz praksi, uz pārveidošanu spējīgs organisms, kas visu mūžu atrodas materiālajā vidē, kas viņu, turklāt, nemitīgi apdraud. Sartrs raksturo praksi arī kā morālu izvēli, turklāt priekš individuālās prakses, tas ir visaugstākais novērtējums, jo individuālo praksi raksturo atbildības uzņemšanās un tā stāv augstāk par abstrakto un bezpersonisko, piemēram, birokrātisko praksi.

Atgriežoties pie jautājuma par progresīvi-regresīvo metodi, var definēt to šādi – principā, Sartra pārdomas šajā darbā visu laiku kustās ap vienu jautājumu, kura forma ir šāda – X (kāda noteiktā vēsturiskā personība) pieder pie noteiktās šķiras, bet ne katrs šīs šķiras piederīgais ir X vai tikpat izcils kā X. Kāpēc? Tradicionālā marksistu atbilde uz jautājumu, kas raksturo viena vai otra mākslinieka vai vienkārši cilvēka, dzīves darbību, ir tāda – viņš tā rīkojas tāpēc, ka pieder pie strādnieku šķiras/pie aristokrātijas/ pie buržuāzijas utt.<sup>56</sup> Sartru šāds variants neapmierina, jo pēc viņa domām, cilvēks ir tas, kas paliek vēl ārpus rases, dzimuma, vecuma, šķiriskās piederības. Sartru interesē nevis ārējie nosacījumi, bet tas, ko cilvēks ar šiem nosacījumiem izdara, jo svarīgi ir nevis tas, ko izdarīja ar cilvēku esošie sociāli-ekonomiskie apstākļi, bet tas, ko cilvēks izdarīja no tā, kas tika izdarīts ar viņu. Marksismam pietrūkst individualitātes, eksistenciālismam pietrūkst socialitātes – apvienojot šīs divas domāšanas paradigmas, Sartrs cerēja izstrādāt jauno sabiedrības un vēstures analīzes veidu, kas labāk atbilstu reālījām.

Darba „Metodes problēma” pamatjautājums varētu būt tāds – kādā veidā ir nepieciešams analizēt cilvēku un sabiedrību, ko šeit var piedāvāt marksisms, kādi ir marksisma trūkumi un kur ir eksistenciālisma vieta un nozīme? Tā kā šajā maģistra darbā atsevišķa nodaļa ir veltīta Sartra eksistenciālās vēstures teorijas attiecībām ar marksismu, šobrīd marksisms kā viena no šīs metodes sastāvdaļām un tā nozīmē netiks plaši eksplīcēta, bet pats veids, kā Sartrs nonāk pie idejas, ka tieši marksisms varētu būt tas, ar ko vajadzētu integrēt eksistenciālismu, ir sekojošs: viņš analizē iepriekšējos domātājus, no Kirkegora līdz Lukačam<sup>57</sup> un atnāk pie secinājuma, ka konflikts starp objektivitāti un subjektivitāti ir sens un sākās vēl Hēgeļa un Kirkegora laikos. Sartra interpretācijā, Kirkegora opozīcija Hēgelim izpaužas idejā, ka subjektīvā dzīve nekad

---

<sup>56</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 36

<sup>57</sup> *Ibid*, P. 18-25

neklūst par izziņas objektu, jo tā tiek pārdzīvota; eksistence paslīd garām izziņai un trūkums, ciešanas un kaisles ir realitāte, ko nespēj ne atcelt, ne pārvarēt objektivitāte un zināšanas<sup>58</sup>.

Savukārt Markss Sartra interpretācijā savu pētījumu centrā nostāda konkrētu cilvēku, kuru nosaka viņa intereses un mērķi, viņa darbs, materiālie apstākļi, kuros viņš eksistē. Marksam ir svarīgi vēsturiskie likumi, šķiru cīņa un ekonomisko nosacījumu (ražošanas attiecību) vara pār cilvēku, bet nekas, izņemot pašu cilvēku vēlmi, neliek un neliks uzsākt revolucionāru darbību. Šis Marksa, bet ne Engelsa vēstures un cilvēku traktējums bija svarīgs Sartram.

Viņš raksta: *“Tāpat kā Kirkegors, Markss apstiprina unikālu atsevišķu eksistenci un tāpat kā Hēgelis apskata konkrētu cilvēku objektīvajā realitātē.”*<sup>59</sup> Objektīvu realitāti marksisti aplūko kā tādu, kas ir caurvīta ar smagu darbu, apspiešanu, ekspluatāciju un resursu nepietiekamību, turklāt šie raksturojumi nav vienkārši dzīves atribūti, bet iegūstot dažādu formu, atrodas mums zināmo civilizāciju pamatā, un šī atkārtotamība un kontinuitāte ļauj veikt vēsturiskās totalizācijas un objektifikācijas, apgalvojot, ka vēsture nesastāv no nejaušībām, bet gan ka starp tās likumsakarībām pastāv saikne, kuras pamats ir ekonomika, ražošanas veids. Priekš marksisma visi augšā aprakstītie sabiedrības raksturojumi, ir cieši saistīti ar cilvēku fizisko izdzīvošanu, un viņi runā nevis par atsevišķiem agresijas vai cietsirdības faktiem, bet par sistemātisku dzīvesformu atražošanas veidu, kas ir iebūvēts mehānismos, ar kuru palīdzību mēs ražojam savu materiālo dzīvi. Šis veids negatīvi iespaido brīvās gribas robežas tādā ziņā, ka tas ierobežo darbības un radošuma iespējas esošo politikas, kultūras un tiesību institūtos, bet vai tas, ka šie institūti nosaka iespējamās uzvedības (gan privātās, gan sabiedriskās) rāmjus, nozīmē, ka cilvēks ir nepatstāvīgs un nav nekas cits, kā ārējo spēku aģents?

Sartrs redz vienu no galvenajiem saskarsmes punktiem starp marksismu un eksistenciālismu tajā *“ka eksistenciālisms ir pārliccināts, ka vēsturiskais materiālisms piedāvā vienīgo pieņemamo vēstures izskaidrojumu un ka eksistenciālisms paliek vienīga konkrēta pieeja realitātei.”*<sup>60</sup> Ar vēsturisko materiālismu šeit ir jāsaprot tas, ka vēsturi nepārvalda nekādi pārdabiskie spēki, ka vēsturi dara tikai un vienīgi cilvēki un ka materiālā pasaule ir vienīgā vide, kurā cilvēks dzīvo un darbojas. Līdz ar to, atbilde uz iepriekš izskaidrojošu jautājumu varētu būt tāda – ārējie spēki, respektīvi, materiālā pasaule ar tās institūtiem, priekšmetiem un nosacījumiem, ir cilvēku radīta vide, kas pamatojas tādos izejpunktos, kurus cilvēki atrod kā

---

<sup>58</sup> *Questions de méthode*, Op. Cit., P. 19-20

<sup>59</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 21

<sup>60</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 24

gatavus, iepriekš pastāvošus. Vēlāk Sartru nodarbinās jautājums, kas liek cilvēkiem vai nu pieturēties pie esošām normām, būt praktiski-inertam, vai īstenot *praxis*, radīt jaunu, neskatoties uz praktiski-inertā pretestību.

Sartrs kritizē dogmatisko marksismu un šāda marksisma nepatiku pret citām teorijām, kuras atklāti nerunā par šķiru cīņu un ekspluatāciju un neizmanto tikai klasiskās marksistiskās totalizācijas, kaut vai tādas kā termini „buržuāzija” un „proletariāts”. Šāda pieeja, pēc Sartra domām, spēlē pret pašu marksismu, jo atsvešina to no jaunākiem sasniegumiem humanitāro zinātņu jomā un vienīgais, kas paliek šādam marksisma veidam, ir pielāgot vēsturi savām dogmām. Kā piemēru Sartrs sniedz padomju un īpaši Staļina marksisma versiju<sup>61</sup>. Tas ir lūzums starp teoriju un praksi, atsvešināšanās, kur prakse kļūst par empīrismu, teorija – par tīru sastingušu dogmu.

Marksismā trūkst uzmanības subjektivitātei, neatkārtojamam. Kā atsevišķa personība ir iekļauta sociālā vidē, ražošanas attiecībās? Citas teorijas – to skaitā psihoanalīze un eksistenciālisms var palīdzēt saprast, kā cilvēks kļūst par to, kas viņš ir, neatsakoties no marksisma vēstures un ekonomikas skaidrojumiem. Šīs teorijas, pēc Sartra domām, uz darba rakstīšanas brīdi, nav pretrunīgas, tās papildina viena otru (vai tām vajadzētu tā darīt). Veidojot savu metodi, Sartrs izmanto vairākas zinātnes. Lai pētītu bērību, ir jāizmanto psihoanalīze, bet socioloģija un etnoloģija noder grupas dzīves un grupas specifikas analīzē. Šīs zinātnes aplūko cilvēku momentos, kurus Sartrs sauc par starpposmiem, un kuri tver momentu vēsturiskajā totalitātē un palīdz atjaunot konkrētu vienreizīgumu, eksistenci.

Ko nozīmē piederēt buržuāzijai/strādnieku šķirai/aristokrātijai? Marksisms skaidro tikai to, kā šīs šķiras darbojas, bet neko nepasaka par to iekšējo saturu. Ja tradicionāli marksisti skatās uz ģimeni kā uz sabiedrības šūniņu, tad Sartru interesē subjektīva, iekšēja bērības ģimeniskā pieredze. Caur subjektīvo bērns un vēlāk arī pieaugušais pārdzīvo objektivitāti. Bet Sartrs neontoloģizē ne ģimeni, ne jebkuru sociālo grupu. Viņš piekrīt marksistiem, ka pastāv tikai cilvēki un reālas attiecības starp viņiem.

Progresīvi-regresīvās metodes pamatā ir objekta definēšana horizontālajā plāksnē, kur atrodas ģimene un grupas pieredze, bet pēc tam ir jāpievēršas vertikālajai plāksnei – vēsturiskajai totalitātei. Uzdevums ir atklāt cilvēka eksistenci nevis ar dabaszinātņu metodēm, bet caur viņu pašu, viņa un viņa piederības grupas vēsturi un mērķiem. Sartra vēstures teorijas, tāpat kā visa

---

<sup>61</sup> *Questions de méthode*, Op. Cit., P. 25-28

iepriekšēja eksistenciālisma, centrā atrodas atsevišķs cilvēks, „kurš ir sociālajā laukā, savas šķiras iekšā, starp kolektīviem objektiem un citiem cilvēkiem – atsvešināts, lietiskots, mistificēts, tāds, kādu to padarīja darba sadale un ekspluatācija, bet kurš cīnās pret to ar sabojātiem instrumentiem un neskatoties ne uz ko, atkāro teritoriju”.<sup>62</sup> Jāsaka, ka šeit ieskanās zināms sociālais optimisms, jo var nojaust ka Sartrs drīzāk atbalsta sociālā progresa ideju kā emancipācijas un atbrīvošanas ceļu. No otras puses, šāda optimisma iemesli ir neskaidri, jo Sartram tās nav ekonomiskās attiecības, piespiedu darbs vai preču fetišisms, kas ir atsvešinājuma iemesls, bet aktivitāte nepietiekamības apstākļos, kas liek uztvert katru citu kā draudu un apzināties, ka arī tu pats esi uztverts kā drauds; tā ir inertā matērija, kas nosaka atsvešinājumu, un tas ir dziļāks sociālās realitātes slānis, nekā ekonomiskās attiecības un ražošanas veids. Galu galā, pēdējo var mainīt, bet matērijas inerces no tiem nav atkarīga.

Sartrs mēģina izstrādāt tādu cilvēka dzīves pētīšanas metodi, kas vienādi labi darbotos, gan analizējot objektīvus un neizmaināmus vēsturiskos nosacījumus, kuros cilvēks ir ievietots, gan subjektīvo cilvēka dzīvi, kuras galvenie raksturojumi ir brīvība un prakse.

Progresīvi-regresīvās metodes būtība ir tāda, ka abām sastāvdaļām vajadzētu būt savstarpēji dziļi saistītām. Ja nebūtu progresīvas daļas un subjekta prakses pasaulē, tad sociālās realitātes pētniekiem, pēc Sartra domām, vajadzētu apmierināties ar kopējām, vispārīgām specifikācijām, tādām kā „sīkburžuāzija” vai „padomju birokrātija”, kas apslēpj konkrētus indivīdus un padara vēsturiskās situācijas par tādām, kuras nosaka jebkas, bet tikai ne indivīdu brīvās darbības, uz kurām tie noteikti ir spējīgi un kuras arī īsteno, neskatoties uz to, ka paši pieder pie šīs pašas sīkburžuāzijas vai birokrātijas, ko Sartrs neapšaubā, jo bez šo sociālo grupu nozīmīguma, bez dialektiskās saskarsmes starp mikro- un makrototalizācijas līmeņiem (tiem viņš pievēršas „Dialektiskajā prāta kritikā”), vēsture un jebkāda sabiedrības teorija pārtaptu par vienkāršu biogrāfiju kopumu. Kā norāda Sartra pētnieks Tomass Flins (*Flynn*), Sartra pieeja vēsturei var tikt salīdzināta ar rakstniekam nepieciešamo spēju tvert notikumu neizbēgamību un skaidrot to ar apkārtējiem, sociāli-vēsturiskajiem nosacījumiem, bet arī reizē ar to nepadarīt savus personāžus par subjektiem bet brīvās gribas, jo galu galā viņi tomēr paši izvēlas, lai gan izvēle var būt aprobežota ar apkārtējo vidi un tās nosacījumiem<sup>63</sup>. Ir jāsaprot indivīds iekšpus vēstures, nenonākot ne galīga determinisma, ne brīvās gribas absolūtizācijas pozīcijā.

---

<sup>62</sup> *Questions de méthode*, Op.Cit., P. 85-86

<sup>63</sup> **Howells, C.** *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 2006. P. 239

Progresīvi-regresīvā metode un citi jautājumi, kas parādās darbā „Metodes problēma”, sastāda sākotnējo skici vēlākajai Sartra vēstures teorijai, kas tiks plaši izvēsta „Dialektiskā prāta kritikā”. Nevar apgalvot, ka idejas, kuras tika postulētas „Metodes problēmā” pārceļo „Kritikā” bez lielām pārmaiņām, un ka Sartrs paliek uzticīgs pašai domai par to, ka vēsturē ir jēga un ka to ir iespējams atklāt caur progresīvi-regresīvo analīzi, ka totalizācijas ir izprotamas un, ja „Metodes problēma” pieņem par patiesu premisu, ka dialektiskā mijiedarbība starp progresīvo un regresīvo daļu, starp vēstures apstākļiem un brīvību, patiešām pastāv, tad „Dialektiskā prāta kritikā” vēl ir jāpierada paša dialektiskā prāta esamība. Pārstrādāta tiek arī augšā aprakstīta sociālā optimisma ideja, un „teritorijas atkarošana” vairs nešķiet tik pievilcīga un viegli īstenojama. Tomēr „Metodes problēmā” jau parādās vairākas tēmas, kas ir svarīgas, lai saprastu Sartra vēstures teoriju – pārliecība, ka pasaule un reizē ar to arī cilvēks, ir materiālās būtnes; ideja par to, ka vajadzētu apvienot marksismu un eksistenciālismu, jo viens satur to, kā trūkst otrajā; ideja par totalizācijas svarīgumu, runājot par vēsturi, jo totalizācija aptver kopā subjekta aktīvo praksi un sabiedrības inerci vai pretojošos praksi. Progresīvi-regresīvā metode atļauj gan pienācīgi novērtēt katras darbības individuālu unikalitāti, gan šīs darbības vietu vēsturē, ņemot vērā vēstures totalizācijas kustību. Metodes būtība jeb izstrādāšanas mērķis ir jauns veids, kā saprast cilvēka darbību, kas ņemtu vērā ne tikai likumsakarības, sociālo realitāti, kas liek darboties tieši šādā veidā, bet arī pasvītrotu individuālās izvēles nozīmi. Principā, darbības saprašana caur progresīvi-regresīvo metodi ir tas pats, kas situācijas saprašana. Agrāk jau pieminot situācijas nozīmi Sartram, tagad gribētos pasvītrot, ka priekš viņa progresīvi-regresīvā metode palīdz atklāt to, kā cilvēka veiktas izvēles ir noteikušas situāciju tādu, kāda tā ir. Situācija, protams, ir atklāts veidojums, ko ir iespējams mainīt, ja tā ir tagadnē, bet tas, kas Sartra izpratnē nosaka vēsturi, ir arī individuālās izvēles. Noskaidrot patiesību par vēsturisko posmu vai par biogrāfiskajiem notikumiem būtu apvienot vienā kompleksā ikdienas dzīves un plašas sociālās grupas realitāti. Tā ir Sartra vēstures teorijas pamata tēze – cilvēka vēsturiskā pieredze tiek pārdzīvota kolektīvos. Kolektīvs šajā gadījumā nav vienkārši cilvēku kopums, tam piemīt sava īpaša realitāte, „*realitāte, kas ir blāvāka par individuālo, un kas tomēr ir lielāka, nekā vienkārši ģeneralizācija vai koncepts*”<sup>64</sup>. Un jau atkal, tas, kas „Metodes problēmā” tiek pieņemts kā patiess, „Kritikā” kļūst par izzīņas priekšmetu – vai kolektīvi patiešām pastāv kā atsevišķas un vairāk vai mazāk patstāvīgas vienības, un ja jā, tad kādu vietu tie ieņem vēsturiskajās totalizācijās?

---

<sup>64</sup> **Catalano, J. S.** *A commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason Vol.1, Theory of practical ensembles.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 1986. P. 48

## 2. NODALA. SOCIĀLĀS DIMENSIJAS MEKLĒJUMI EKSISTENCIĀLISMĀ

### 2.1. Sartrs par dialektiku un tās pamatojumu

„Dialektiskā prāta kritika” ir Sartra mēģinājums “attīstīt”, tā dēvēto “eksistenciālo marksismu” jeb no fenomenoloģiskās ontoloģijas ar tās vērstību uz apziņas esību pāriet pie sociālās un vēsturiskās dimensijas filozofiskas apgūšanas. Šajā ziņā Sartrs no eksistenciālā skatpunkta, kura fokusā bijis indivīds, pievēršas sociālu veidojumu, proti, grupu analīzei. Šī evolūcija ir saistīta ar to, ka par darba tēmu kļūst jautājums: kā ir iespējamās cilvēku grupveida darbības, konkurences un materiālās nepietiekamības apstākļos? Indivīdu vēsturiskā esamība pasaulē nepieciešami paredz, ka viņi iesaistās savstarpējā komunikācijā, darbībās, apvienojas un viņiem ir kopīgie mērķi.

Cilvēku grupas jeb kolektīvi Sartram ir jauna filozofiskā kategorija, un tā atļauj viņam distancēties no iepriekš deklarēta postulāta, ka starppersonālas attiecības ir iespējamās tikai kā konflikts. Eksistenciālā vēstures teorija, atsakoties no vēstures kā dažu atsevišķu cilvēku biogrāfijas, mēģina gan ņemt vērā sociālās realitātes specifiku, gan individuālās prakses svarīgumu un tās nozīmi sociālās vides veidošanā. Šajā darbā Sartrs iet ceļu no vienkāršas atzīšanas, ka ir tādas, no marksisma terminoloģijas pārņemtas, vienības kā šķiras, šķiru cīņa, ražošanas attiecības utt., pie to iespējamības analīzes, pie vēsturiskās esamības un tās raksturojumiem, tas ir, pie tādiem konceptiem, kā praktiski-inertais, prakse, nepietiekamība. Tie visi apraksta to esamību, kurā materiālais skatījums uz vēsturi kļūst iespējams. Jāsaka, ka franču historiogrāfijas tradīcijā jau ir bijis veiksmīgs mēģinājums pārdefinēt vēsturi. Runa ir par Annāļu skolu (*École des Annales*), ar kuras formēšanos tiek saistītas revolucionārās izmaiņas vēsturiskajā zinātnē. Notika klasiskās vēstures kā naratīva koncepcijas aizvietošana ar vēsturi kā problēmu, vēsturi kā totālu, visaptverošu parādību. Pēc šīs skolas uzskatiem, vēsturei būtu jāapraksta visas sabiedrībā pastāvošas saites – ekonomiskās, sociālās, kultūras. Vēstures priekšmetam ir jābūt sabiedrībai kopumā, nevis dižo personību aprakstiem vai notikumu fiksēšanai. Šāda pieeja vēsturei atļauj novērot struktūras, kas pastāv sabiedrībā un ietekmē to ilgo laika posmu periodā. Tā pieprasa citu zinātņu pielietojumu, tādu kā socioloģija, etnogrāfija u.c. Ir iespējams novērot saistības starp šo skolu un Sartra vēstures traktējumu – abi ir uzsvēruši vēstures kā totalitātes svarīgumu, kā arī uzskatīja, ka vēsturi ir iespējams izskaidrot.

„Kritikas” jautājums ir tāds – kā, atrodoties materiālajos apstākļos, sociālajās attiecībās, un iekšā vēsturē, cilvēki ir kopējas prakses daļa? Kas to ierobežo, un kā šos ierobežojumus ir (ja tādi ir) iespējams pārvarēt? Sartrs pasvīturo saiknes, kuras savieno cilvēku praksi ar determinēto

nepieciešamību, ar notikumiem un apstākļiem, kurus nav iespējams ietekmēt, un ar brīvību, kas paredz „šo pašu apstākļu interiorizāciju caur dialektisko kustību”.<sup>65</sup>

Darba nosaukums atsauc atmiņā Kanta iedibināto “prāta” filozofiskās kritikas tradīciju. „Kritika” šajā izpratnē nozīmē izziņas iespējas nosacījumu noskaidrošanu, un viena vai otra izziņas veida robežu definēšanu. Dialektiskais prāts, kurš tiks analizēts, ir materiālistiskā vēstures izpratne, kuras galvenais nesējs filosofijā ir marksisms. „*Mūsu uzdevums, – raksta Sartrs, – nekādā gadījumā nav reālās vēstures rekonstrukcija tās attīstībā; tas nav arī konkrētais ražošanas formu vai atsevišķo grupu pētījums, kas vairāk piestāvētu socioloģijai vai etnogrāfijai. Mūsu uzdevums ir kritika... to var formulēt tādos terminos: pie kādiem nosacījumiem ir iespējama vēstures izziņa? Kādās robežās var būt nepieciešamas sakārtotas likumsakarības? Kas ir dialektiskais prāts, tā robežas un pamatojumi?*”<sup>66</sup>

No šejienes izriet secinājums, ka pētīšanas priekšmets Sartram ir nevis pati vēsturiskā procesa teorija, jo viņš vadās no pieņēmuma, ka tāda teorija jau pastāv, un ka tas ir marksistiskais vēsturiskais materiālisms, bet šīs teorijas epistemoloģiskais pamatojums. „Dialektiskā prāta kritika” ir iecerēta kā vēsturiskā materiālisma metateorija.

Šo pētījumu Sartrs sāk ar diviem plašiem ievadiem, pirmā no kuriem viņš aplūko, kādai jābūt dialektikai un kas jāņem vērā dialektiskajai metodei, ja tāda patiešām pastāv. Otrajā ievadā viņš pievēršas jautājumam par dialektiku no citas puses, un apdomā jautājumu, vai dialektika vispār ir iespējama. Jāņem vērā, ka visi šie dialektikas pētījumi neuzstāda sev par mērķi pierādīt dialektikas patiesumu un parādīt dialektisko metodi kā tādu, kas vienīgā spēj atklāt vēstures iekšējo patiesību. Drīzāk ar šiem ievadiem Sartrs mēģina pateikt, ka dialektika pati par sevi nav neitrāla un neeksistē atsevišķi no cilvēku darbībām noteiktā realitātē, un ka līdz ar to dialektiskā metode ir jāaplūko, neatraujot to no vides, kur tā dabiski ir (ja ir, jo tas vēl jāpierāda) radusies.

Sartram atsevišķi ir jāaplūko pati metode, pirms viņš pievēršas metodes pielietošanas videi, jo dialektiskā metode atšķiras no iepriekš aprakstītas progresīvi-regresīvās. Ja progresīvi-regresīvā metode pieņem par patiesu to, ka pastāv vēsturiskie notikumi, kuriem ir jēga, kurus caur vēsturi tiek apvienoti lielākās totalizācijās, un kuri ar šīs metodes palīdzību ir izzināmi, tad dialektiskajai metodei vispirms ir jāpierāda pašai sevi, ka tā ir relevanta metode un ka tā

---

<sup>65</sup> *Dictionnaire Sartre*, Op. Cit., P. 111

<sup>66</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P.135

nodrošina nepieciešamo skatījumu uz vēsturi. Šis dialektiskais skatījums aplūko vēsturi nevis, kā atsevišķu faktu, notikumu, personību sakopojumu, bet kā totalizāciju kopumu, un šīm totalizācijām piemīt jēga, kuru var izskaidrot. Dialektiskā metode, tāpat, ir savdabīga vēstures interpretācija, kas, pēc Sartra domām, nepieciešami izriet no cilvēku eksistences vēsturē. Tā kā mēs nekad nepieredzam ne atsevišķu, izolētu no citiem, no sociuma un no vēstures, indivīdu, tāpat mēs nepieredzam pasauli kā materiālu vidi, kas būtu tukša no cilvēkiem. Pasaules pieredze mums ir pieejama caur pašu pieredzi pasaulē, kas ir pirmā liela totalizācija, ar kuru saskaras dialektika. Cilvēka prāts, griba un darbība iedarbojas ar prakses palīdzību uz vidi, kurā viņš atrodas, savukārt šī vide liek cilvēkam pakļauties noteiktā veida determinācijām un padara cilvēka esamību par esamību vēsturē<sup>67</sup>. Totalizācijas koncepts padziļina situācijas konceptu no „Esamības un nekā”.

Cilvēka esamība vēsturē, Sartra skatījumā, pati rada dialektisko metodi, kas vienīga spēj to izzināt, ņemot vērā gan individuālo praksi, gan vēsturiskās nepieciešamības. Dialektika nerodas vakuumā, lai pēc tam tiktu attiecināta uz vēsturisko realitāti. Sartrs pretstata dialektisko metodi empīriskajai indukcijai<sup>68</sup>, pasakot, ka dialektika ir ekstrapolācija, kas nebeidzas, jo datu, faktuālās informācijas un likumsakarību starp tiem nekad nebūs pietiekami daudz, lai pamatotu dialektisko skatījumu uz vēsturi visā pilnībā; attiecinot secinājumus, kuri tika veikti, pētot vienu sociālu fenomenu, uz citu, neizbēgami radīsies nepietiekama pamatojuma problēma. Tas liek marksistiem savu pētījuma principu uzskatīt par vienīgo iespējamo un apgalvot, ka pati daba ir dialektiska, kas nozīmē, ka dialektiskais materiālisms ir dabisks, nepieciešami izrietošs. Sartra pagaidu arguments par labu dialektiskās metodes pastāvēšanai ir sekojošs – priekšmeti no dabas pasaules neizmaina mūs pašus, un to raksturlielumi, kurus mēs varam pieredzēt un izzināt, ir vienkārši salīdzinājumā ar to, ko mēs varam pateikt par vēsturiskajiem notikumiem. Lielā Franču revolūcija ir tāda, kāda ir, nevis tāpēc, ka tāds ir lietu dabiskais stāvoklis, bet tāpēc, ka liels daudzums cilvēku izdarīja savas individuālas izvēles. Dialektiskā pieeja, tāpat, ir nepieciešama, lai tvertu šo individuālas, brīvas darbības momentu vēsturiskajā realitātē. Šāds skaidrojums satur

---

<sup>67</sup> Vēsturiskuma problēma Sartram kļuva nozīmīga, pieredzot Otro pasaules karu. Šī ideja tiek ieskicēta kara dienasgrāmatās (Sartre, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre*. Paris, Gallimard, 1983.) Sartra pārdomas par karu un par savu esamību karā saturēja idejas par vardarbības iedabu un par to, kā indivīdi tiek noķerti vēsturiskajos procesos un viņu dzīves ietekmē vardarbība, kuru viņi paši ar savām tiešajām darbībām neradīja. Sakoties karam, visas nozīmes mainās, kas būtiski ietekmē indivīdu eksistenci. Esamība kļūst par esamību karā. Šajās dienasgrāmatās parādās arī iespējamais problēmas risinājums, jeb, kā indivīdam neklūt par visvarenās vēstures objektu. Sartrs raksta: „Cilvēks izmet sevi (*se jetant*) situācijām pāri un pārdzīvo tās cilvēku realitātes vienībā” (*Carnets de la drôle de guerre*, Op. Cit., P. 365). Eksistenciālās vēstures teorijas sākums, tāpat, ir meklējams krievu agrāk pirms „Dialektiskās prāta kritikas” publicēšanas, jo ideja par indivīda un vēstures mijiedarbību nodarbināja Sartru vismaz kopš 1940. gada.

<sup>68</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P.118

implicītu premisu, ka vēsture patiešām sastāv no individuālām darbībām, kurām kopā ir jēga; Sartrs atmet gan deterministisko skatījumu uz vēsturi, gan pozitīvistisko pieeju.

Bet šeit ir vēl kāds aspekts, kuram uzmanību pievērsis viens no Sartra filosofijas pētniekiem D. Katalano. Viņš atzīmē: „*Sartrs... pieņem par patiesu to, ka cilvēces vēsture ir vienota. Tas, ka atsevišķo vēsturu sakopojumu vietā pastāv viena vēsture (a history) bija jābūt pierādītam otrajā Kritikas sējumā. Tiesa, no šīs piezīmes neizriet, ka Sartra vēstures teorija ir nosacīti vēsturiska, tā vienkārši ir reģionāla un attiecās uz Rietumu pasaules vēsturi*”<sup>69</sup> Patiešām, aplūkojot gan Kritikas satura rādītāju, gan piemērus, kuri ir izkaisīti pa tās lapām, var secināt, ka Sartrs ir izmantojis tikai Rietumeiropas vēsturi. Ņemot vērā arī to, ka Sartrs ir centies pārinterpretēt marksismu, kas arī ir Rietumu industriālās sabiedrības attīstības rezultāts, tāpat kā kapitālisms kā sociāli-ekonomiskā formācija ir izveidojies tieši Rietumu sabiedrībā, šķiet, ka Katalano tēze ir patiesa – Sartra vēstures teorija satur sevi tikai Vakarzemes vēsturisko un sociālo pieredzi, un ar tās attiecināšanu uz citām sabiedrībām var rasties problēmas.<sup>70</sup> Sartrs pasaka vien to, ka dialektiskais skatījums uz vēsturi var būt patiesi mūsu sociālā universa robežās (*notre univers social*), kas ir organizēts, stratificēts un iekšēji nesaderīgs, pilns ar konfliktiem (*déchiré*)<sup>71</sup>. Tomēr viņš eksplīcīti neskaidro, kāds pamats ir stratifikācijai un konfliktiem, vai tie balstās īpašuma attiecībās, kā tas ir marksismā. Vēlāk, kad “Kritikā” sāk parādīties jaunas kategorijas, ar kuru palīdzību Sartrs aplūko realitāti, kļūst skaidrāks tas, ka konfliktu pamats Sartram tiešām ir kas cits, nekā īpašuma attiecības, un ka viņam sociālā realitāte ir stratificēta neatkarīgi no tā, kas tieši ir valdošā šķira.

Sartru nodarbina attiecības, kuras pastāv starp materiālo vidi un cilvēka apziņu, viņu interesē, kā mēs varam kaut ko zināt par vidi, kurā atrodamies. Un, lai gan viņš seko līdzi Kanta un Huserla tradīcijai, atzīstot apziņas aktīvo lomu zināšanu veidošanas procesā, bet piekrīt arī materiālisma filosofijai tādā ziņā, ka matērija pastāv neatkarīgi no apziņas. Dogmatiskais marksisms Sartram šķiet ne mazāk ideālistisks, jo lai gan tas it kā runā par matēriju, tas, pēc Sartra domām, drīzāk ir nodarbināts ar matērijas ideju, nevis ar matērijas dzīvu sarežģītu

---

<sup>69</sup> *A commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason Vol.1, Theory of practical ensembles*, Op. Cit., P. 58

<sup>70</sup> Varētu piezīmēt, ka arī tas marksisma (un tā politiskās prakses, padomju sociālisma) variants, ko kritizē Sartrs, ir izveidojies, attiecinot marksisma teoriju uz sabiedrībām, kas neatbilda paša marksisma standartiem, t.i., nebija industriāli attīstītas un ar vēl neizmeltām kapitālistiskā ražošanas veida iespējām; pieņemt, ka Sartra vēstures teorija ir universāla, nozīmētu pieļaut tādu pašu kļūdu, un pakļaut reālo citu sabiedrību vēsturi, kuru raksturo citi apstākļi, eksistenciālās vēstures teorijas dogmai.

<sup>71</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P.129

kompleksu. Kā jau tika pateikts nodaļas sākumā, mēs nepieredzam matēriju kā tādu, bet kā priekšmetu, kā parādību lietu pasaulē, kurā mēs kaut ko darām. Sartrs noraida marksisma atspoguļošanas teoriju, kas apgalvo, ka realitāte ir izzināma, ka nav barjeras starp parādību un „lietu sevi”, un ka izziņa ir process, kas pilnībā atklāj cilvēkiem realitātes attīstības likumus<sup>72</sup>, jo tā neņem vērā apziņas radošo ietekmi Cilvēki šādā dialektikas interpretācijā vienkārši vēro matēriju, kas izvēršas viņu acu priekšā atbilstoši saviem iekšējiem likumiem, un zināšanas šeit ir realitātes tiešs atspoguļojums, savukārt subjektivitāte tiek uzskatīta par traucējošu elementu, kas neļauj gūt patiesas zināšanas. Pēc Sartra domām, dialektiskajai metodei būtu nemitīgi jāpārbauda saiknes starp individuālo praksi un tās objektu, nevis akli jāpieņem, ka šī saikne ir un ka tās rezultāts ir patiesas zināšanas.

Sartrs uzskata, ka dialektikas pielietošanas lauks atrodas starp divām galējībām. Gan uzskats, ka materiālā pasaule ir reducējama līdz mūsu zināšanām, kuras ir apziņas aktīvas darbības rezultāts, un uz pasauli kā tādu, par kuru mēs nevaram spriest, gan „zinātniskais” marksisms, kurš, pēc Sartra domām, reducē vēsturi uz dabas dialektikas procesu, ir maldinoši un vienkārši aplami. Vēsture ir cilvēku, nevis dabas darbības rezultāts (un ir arī pirmatnējas sabiedrības „bez vēstures”<sup>73</sup> eiropiešu tradicionālā lineārajā izpratnē), un tāpēc dialektiskā metode ir jāattiecinā tikai uz vēsturi. Dialektiskās kustības nesēji ir cilvēku izvēles un šo izvēļu sekas, daba šajos procesos neiejaucas. Vēl jo vairāk, nekas, izņemot dialektiku, nevar tos pamatot. Šī doma vairākkārt atkārtojas pirmā ievada iesākumā un beigās, kur Sartrs uzskaita nosacījumus, kurus ir nepieciešams izpildīt, lai dialektiskais pētījums kļūtu iespējams, viņš atkal to pasvīturo: „... *dialektiku nevar pamatot ar nedialektiskām metodēm, tādām kā salīdzināšana, analogija, abstrakcija un indukcija. Dialektiskais prāts pamato sevi caur sevi pašu*”<sup>74</sup>.

Pieci dialektiskā prāta nosacījumi ir sekojoši: pirmkārt, dialektikai jāapstiprina sevi ikdienas pieredzē, jāatrod vēsturiskās nepieciešamības nejaušos (*contingent*) notikumos; otrkārt, dialektikai jānoraida spirituālisms un jebkādu spēku iedarbība uz vēsturi, atzīstot tikai pašu vēsturi un cilvēku aktivitāti tajā; treškārt, dialektikai jānoraida vēsturiskais determinisms un arī analītiskais prāts. Analītiskais prāts skatās uz vēsturi kā uz plašu, nesaskaitāmu darbību (un šīs darbības ir brīvas) kopumu, vēsture ir vidējais, ko šīs darbības producē. Analītiskajā prātā Sartru

---

<sup>72</sup> Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм* // В. И. Ленин ПСС. Т. 18, с. 131

<sup>73</sup> Sk., piemēram, Eliade, M. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Princeton UP, 1971.

<sup>74</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P.130

neapmierina arī tas, ka tas tiecas pēc zināšanām par atsevišķiem cilvēka esamības aspektiem, nemēģinot sniegt holistisku skatījumu uz tiem, it kā savstarpējo saistību nemaz nebūtu. Pēc Sartra domām, analītiskais prāts nav spējīgs tvert totalizācijas atvērtību un spēju brīvi transformēties. Analītiskais skatījums uz sociumu padara tā subjektus par mehānistiskajām būtnēm. Dialektiskais savukārt aplūko darbību tīklojumu kā savstarpēji saistīto, nosacīto ar indivīda un apkārtējo indivīdu pieredzi, un ņem vērā katras totalizācijas nepabeigto raksturu, iespēju izmainīties.

Determinisms uzskata, ka visa vēsture ir iepriekš uzdoto likumu rezultāts. Ja pastāv dialektika, tad tās metodei ir jāatklāj tāda racionalitāte vēsturē, kas ir lielāka par vienkāršu darbību summu un tajā pašā laikā nav aklo vēsturisko likumu iedarbības rezultāts. Dialektikai būtu jāatklāj individuālā prakse, kas rada vēsturi, kas savukārt ietekmē cilvēku realitāti. Ceturtkārt, iepriekšējā punktā pieminēta savstarpēja atkarība nav jāizprot hēgeliski, kā Absolutā vēstures gara izpausmi, jo cilvēku prakse apsteidz vēsturi, tā nevis atkārto jau notikušo, bet rada pilnīgi jauno, un pārstrādā tagadni, kas ir uztiepta viņiem virsū. Piektkārt, dialektikai ir jāpieņem ideālistiskais sevis pamatojums sevī pašā, jo nav nedialektiskās perspektīvas, no kuras varētu aplūkot dialektiku kā izziņas priekšmetu. Neskatoties uz to, ja dialektika ir patiesa, tad ne jau tāpēc, ka tā ir pareiza abstrakta shēma, ko attiecina uz faktiem, bet gan tāpēc, ka esošie materiālie apstākļi ir tādi, kas atļauj dialektiskajai metodei būt patiesai. Dialektika, aplūkota šādi, ir nominālistiska<sup>75</sup>. Pastāv tikai indivīdi un viņu darbību totalizācijas, un dialektika ir tas, kā mēs saucam to savstarpēju mijiedarbību. Dialektiku Sartra interpretācijā var saukt arī par apziņu, kas apzinās sevi attiecībā pret pasauli un vēsturi.<sup>76</sup>

Sartrs pasvīturo vēstures pētnieka pozīcijas nozīmi. Ja viņš pieņem neitrālā novērotāja pozīciju, tad arī vēsture viņam parādās kā neitrālu faktu sakopojums, bet, ja pastāv dialektiskais skatījums, tad tiem, kas pie tā pieturas, ir jāprot redzēt cilvēku darbības ne tikai vēsturiskā laikmeta kontekstā, bet arī jāsaprot, kā pašas šīs darbības maina laikmetu, ko tas sniedz tā iekšējai dinamikai (vai, gluži otrādi, kā provocē stagnāciju). Ja „Metodes problēmu” Sartrs sāka ar domu, ka filosofija ir kas vairāk par filosofu idejām, un, ka filosofija iemieso sevi laikmeta garu un augšupejošas sociālās grupas idejas, tad „Dialektisko prāta kritiku” viņš sāk ar to, ka pasvīturo, ka uz cilvēku darbībām ir jāskatās kā uz kaut ko lielāku par vienkāršām reakcijām uz apstākļiem un reizē ar to, ir jāprot ieraudzīt vēsturē cilvēku prakses realizāciju.

---

<sup>75</sup> Ibid., P. 132

<sup>76</sup> Catalano, J. *Reading Sartre*. Cambridge University Press, 2010. P. 121

„Kritikā” nemitīgi parādās jautājums par iespēju gūt patiesas zināšanas par vēsturi, kuras skartu totalizācijas, un ne tikai atsevišķus faktus (tas ir, vai mēs varam kaut ko zināt par parādību, notikumu kopumā, ievietot to plašākā totalizācijā, nevis vienkārši piefiksēt, ka tādā laikā un tādā vietā notika tas un tas), līdz ar to tiek aktualizēta zināšanu iespējamības problemātika. Patiesības meklējumi, patiesas zināšanas par apkārtējo realitāti Sartram ir attiecību jautājums starp cilvēku eksistenci un realitāti. Patiesība pati par sevi nav nedz subjektīva, nedz objektīva un tā pamatojas attiecībā, kas ir starp cilvēku realitātes esamību un lietu esamību. Piemēram, krāsa pastāv tāpēc, ka ir dzīvas būtnes, kam ir redze un kas spēj krāsu uztvert, redze strukturē krāsu un ja nebūtu redzes, tad jautājumam par to, vai krāsa pastāv vai nepastāv, nebūtu jēgas. Tā kā visiem cilvēkiem (piederīgiem, kā iepriekš tika noskaidrots, pie Rietumu pasaules) ir saistība ar vēsturi, pielietot dialektisko metodi būtu vienkārši.. Bet pastāvot iespējai aplūkot vēsturi kā neitrālo faktu apkopojumu, ir jābūt arī drosmei „ievietot sevi pilnībā mūsu vēstures pētījumā”<sup>77</sup>.

Priekš Sartra Marksa novitāte dialektiskās metodes izstrādāšanā izpaužas tajā, ka viņš piešķir dialektikai vēsturiskuma dimensiju. Atmetot Hēgeļa Absolūtā gara ideju, Markss „parādīja, ka vēsturei ir attīstība, ka esamība (*l'être*) nav reducējama uz zināšanām (*Savoir*)”<sup>78</sup>, tas ir, esamība ir plašāka, nekā mēs esam izzinājuši, un līdz ar to, vēsture ir lielāka par vēsturisko faktu sakopojumu, vēsturi ir iespējams skaidrot un interpretēt, bet vienalga tā paliks lielāka par vēsturiskajām teorijām, izies ārpus tām. Sartra izpratnē cilvēku prakse, kas veido vēsturi, apsteidz zināšanas par to, un tāpēc ir nepieciešams no jauna un no jauna pārvērtēt un pārdomāt (*repensér*) dialektisko metodi<sup>79</sup>. Viņš pārmet marksistiem, ka viņi nav to izdarījuši un ka ir palikuši pie Marksa laikmeta dialektikas, kas bija patiesa tobrīd, bet ne obligāti būs patiesa jaunās sociāli-vēsturiskajās reālijās. Šādas pārdomāšanas nepieciešamība izriet, pirmkārt, no būtiskām novirzēm praktiskā komunisma īstenošanā, kas liek aizdomāties par to, vai deviņpadsmitā gadsimta marksistiskā dialektika atbilst divdesmitā gadsimta vidus realitātei; otrkārt, dialektiskās metodes pārdomāšana atklāj jaunas kategorijas, ar kurām var aprakstīt sociālo realitāti, tādas kā deficīts, grupu darbības, starpposmi, sērijas (*séries*), u.c.

---

<sup>77</sup> *Reading Sartre*. Op. Cit., P. 120

<sup>78</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 121

<sup>79</sup> Turpat

Otrā ievada pamatjautājums ir sekojošs – vai dialektika pastāv un kādā veidā to ir iespējams atklāt. Sartra argumenti par labu dialektikai izriet no premisas, ka atbilde uz jautājumu ir atkarīga no tā, kādā veidā jautājumu uzdod. Atklāt dialektisko prātu atsevišķi no objekta, kas to nodarbina, ir iespējams tikai abstrakcijas veidā. Jēdziens „abstrakts” šeit ir cieši saistīts ar jēdzienu „konkrēts”. Konkrēts apzīmē dialektiskā prāta un dialektiskā objekta saikni, kur viens ir atdalāms no otra tikai caur abstrakciju, bet nepastāv atsevišķi. Dialektiskais prāts ir vēsturē iekšā, tādā gadījumā, ja mēs apzināmies savu iekļautību totalizāciju tīklā, kas galu galā arī sastāda pasauli un pasaules vēsturi. Dialektiskais prāts nav objektīvā metode, kas eksistē ārpus cilvēku veidotas realitātes, tā nav dabas likums, kas ir patiens dabas apstākļos. Priekš Sartra dialektikai ir jēga un tā ir iespējama tikai ja cilvēki paši vēlas skatīties uz savu vēsturi dialektiski, un atrast vēsturiskās sekas savām darbībām, nevis uzskatīt, ka tās ietekmē tikai viņu individuālo dzīvi, bet ne vēsturi kā tādu. Nepaturot prātā šīs sintētiskas vienotības ideju, tiek pazaudēta dialektikas būtība. Ir jāspēj izsekot līdzī kā individuālās dzīves izšķīst vēsturē un tāpat izsekot, kā šīs dzīves ir tikušas vēsturiski noformētas. Lai to izdarītu, ir nepieciešams atsegt to kā individuālā prakse ir saistīta ar grupu praksi un kā individuālā prakse norisinās grupas ietvaros. No vēsturiskajām kategorijām, tādām kā atsvešinājums, praktiski-inertais, sērijas, grupas, šķiras, darbs, indivīds pazūd kā galvenais spēlētājs, bet vienalga pārdzīvo šo grupveida praksi tieši caur dialektiskā prāta kustību.

Ja mēs pieņemam, ka videi, kurā mēs dzīvojam, ir ietekme uz mums, tad ir jāpieņem arī tas, ka šī vide ietekmē tos dzīves aspektus, kas sākotnēji var šķist dabiski un no sociāli-vēsturiskās situācijas neatkarīgi. Šeit var atsaukt atmiņā teikto „Metodes problēmā”, to vietu, kur Sartrs aplūko Kirkegoru. „Šis kristietis dzīvo un domā atklāsmes reliģijas rāmjos<sup>80</sup>”, saka Sartrs, un šī domāšana un dzīvošana kristietības ietvaros ir būtiska, lai varētu saprast, ko Sartrs domā ar vides ietekmi. Kirkegoram kristietība zaudē savu nozīmi, ja tā ir vienkārši rituālu un ticējumu apkopojums, ja būt kristietim nozīmē formāli apliecināt savu piederību šai konfesijai, bet kristietis un pagāns neatšķiras viens no otrā savā domāšanas un dzīvošanas veidā. Ja pieņem, ka ticīgais kristietis un tikumiskais pagāns dzīvo vienāda tipa ētisku dzīvi, tad kristietībai kā pasauli veidojošai sistēmai nav jēgas. Jēga ir tikai tad, ja tā patiešām izmaina indivīdu iekšēji, ietekmē ne tikai ticējumus, bet pašu ticības veidu, tās izpratni. Pēc Kirkegora, kristietim un pagānam būtu atšķirīgi jāizprot pati ētiskās dzīves ideja. Pēc Sartra, cilvēkam, kurš apzinās savu iemestību vēsturē, vēsture pati parādītos citā gaismā, caur totalizācijām.

---

<sup>80</sup> *Questions de méthode*, Op. Cit., P. 21

Sartrs atšķir totalitāti (*totalité*) un totalizāciju (*totalisation*), attiecinot pirmo uz organiskām būtnēm, kas ir lielākas par to daļu summu, piemēram, cilvēka organisms ir klasiskā totalitāte, kur katra daļa pārstāv visu veselumu un reizē var tikt aplūkota atsevišķi; totalitāte var būt arī cilvēku radītais priekšmets, piemēram, glezna vai simfonija, un šajā gadījumā, lai uztvertu krāsu vai skaņu secīgu sakopojumu kā jēdzīgu veidojumu, ir nepieciešama iztēles starpniecība. Galvenā atšķirība starp totalitāti un totalizāciju ir tāda, ka totalizācija ir atvērta process. Tā veidošana notiek tagadnē un tā sastāvdaļas attīstās un savstarpēji ietekmē viena otru pašas totalizācijas procesā. Atšķirībā no „Metodes problēmas”, kur Sartrs lika uzsvāru uz progresīvi-regresīvās metodes progresīvo daļu, kas ņemtu vērā individuālās izvēles un pieredzi, „Dialektiskā prāta kritika” ir regresīvā teorija, kas par sava pētījuma priekšmetu padara vienoto vēsturisko perspektīvu. Individīds šādā pētījumā tiek aplūkots kā tāds, kurš atrodas totalizāciju vidū un „Kritikas” uzdevums ir atklāt šīs totalizācijas, noteikt, kā individuālā praksē iekļaujas tajās, nevis, kā tas ir bijis „Metodes problēmā”, noteikt, kā individuālā prakse pārdefinē totalizācijas caur brīvām izvēlēm.

Jāpasvītro, ka Sartrs neaplūko vēsturi, kā atsevišķu cilvēku darbību summu. Būtu aplami uzskatīt, ka tas, ka viņš runā par indivīdiem un grupām, liecina par to, ka grupas pašas sastāv no atomistiskiem indivīdiem, un ka grupas vienkārši kalpo par jēdzienu, kas apkopo lielu indivīdu skaitu pēc noteiktām pazīmēm. Gluži otrādi, iemesls, kāpēc Sartrs lieto terminu „grupa” ir tāds, ka esamība grupā ir atšķirīga no izolēta indivīda esamības, tā ietekmē indivīda dzīves un domāšanas veidu un tieši tādas grupas ir nepieciešamas, lai varētu pierādīt totalizāciju iespējamību un saprotamību vēsturē. Individuālā prakse, kas norisinās caur grupu, nav tas pats, kas izolēts indivīds. Prakse paredz sadarbību ar apkārtējo pasauli, un šo pasauli veido grupas, līdz ar to, caur prakse mēs varam nonākt pie šiem dažādiem cilvēku kopojumiem (*ensembles humains*)<sup>81</sup>. Šīs grupas jeb šie kopojumi, neinteresē Sartru socioloģiski, jautājumam par to, kāds, piemēram, ir proletariāta sastāvs, viņš nepievēršas; viņu interesē, kādas parādības konstituē šo grupu, kā šajā konstituēšanā darbojas totalizācija, ko tā ņem vērā, kādos nosacījumos īstenojas, lai par kādu grupu varētu pateikt, ka tā ir strādnieku šķira. Šie te regresīvie momenti atklāj totalizācijas un kopā ar tām – pašu vēsturi. Sartra ideja ir tāda, ka ja vēsturē ir totalizācijas, tad tā ir izzināma, tad dialektiskais prāts eksistē un to pamato pati vēsture.

---

<sup>81</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 153

Runājot par Sartra dialektikas izpratni, ir jāpasvītro tas, ka pēc viņa stingras pārlicības, vēsture nav pabeigta, attiecības starp sociālajam struktūrām un reāli notikušiem vēsturiskajiem faktiem ir brīvākas, nekā tas ir Marksam, jo cilvēks nevis atspoguļo vēsturiskos likumus, bet rada sociumu, kurā tādi var attīstīties; Sartra sociālā vide nepieciešami ir neobligāta, tai piemīt nejaušības raksturs un līdz ar to arī pati dialektika kā realitātes tveršanas veids var tikt uzskatīta par hipotēzi<sup>82</sup>, par tādu metodi, kas nepretendē uz objektīvās patiesības atklāšanu, kas būtu brīva no cilvēciskās prakses nejaušas iedarbības. Tas, ka Sartrs aktualizē jautājumu, vai vēsture ir vienota un vai tai ir viena jēga, nenozīmē, ka šī viena vēsture stāv ārpus totalizācijām un ir totalitāte, pabeigta un gatava. Gluži otrādi, šāda vēstures interpretācija liecinātu par iekrišanu sliktā ticībā, jo nonāktu pretrunā ar eksistenciālās vēstures teorijas pamata postulātu – ka vēstures saturs ir ontoloģiski brīvo cilvēku darbību sakopojums, kurš nekad nevar būt pabeigts, jo cilvēku prakse nepieciešami ir vērsta nākotnē.

---

<sup>82</sup> **Flynn, T.** *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume One: Toward an Existentialist Theory of History (Sartre, Foucault & Reason in History)*. The University of Chicago Press. 1997. P. 56

## 2.2. Eksistenciālās vēstures teorijas izklāsts

„Dialektiskā prāta kritikas” pirmais sējums ir sadalīts divās grāmatās ar nosaukumiem „No individuālās prakses pie praktiski-inertā” un „No grupu prakses pie vēstures”. Pirmā grāmata parāda kā individuālā prakse totalizē un šādi apvieno apkārtējo pasauli saprotamās vienībās. Otrā grāmata aplūko attiecības, kuras pastāv starp grupu praksēm un vēsturi un dara to no specifiska, proti, deviņpadsmitā gadsimta Francijas vēstures skatpunkta. Šāds tematiskais izkārtojums atļauj sekot līdz Sartra tēzei – visas cilvēku darbības notiek caur rīku izmantošanu, kuri nāk no materiālās pasaules, un vēsturiskās darbības, kuras atbilst prakses jēdzienam, norisinās ar viena liela rīka – sociālās realitātes, palīdzību, tikai un vienīgi caur to; šo sociālo realitāti Sartrs sauc par praktiski-inerto, un tā sākotnēji, kad cilvēki tikai sāk apzināties sevi kā sociālās būtnes, sniedz viņiem sabiedrības kontūras, iemiesojot sevī likumus, ticējumus, institūcijas, uzvedības normas, tradīcijas utt. Praktiski-inertais atrodas opozīcijā individuālajai praksei un tomēr šī prakse var norisināties tikai sākoties praktiski-inertajā. Grupu prakse būtu neiespējama, ja pasaule netiktu pakļauta praksei un nebūtu izmainīta ar to.

Sartra sociālā teorija lielu lomu ieņem vajadzības (*le besoin*<sup>83</sup>) svarīguma pasvītrosana. Ar vajadzību sākas cilvēka iesaistīšana pasaulē, vajadzība liek viņam pasauli pārveidot un vispār stāties ar to kaut kādās attiecībās, kas sākoties, kļūst hierarhiskas. Caur rīkiem, kurus cilvēki rada, viņi veido attiecības ar pasauli, un rīku sistēmas savukārt nosaka cilvēku stāvokli pasaulē. Vajadzību radītie rīki palīdz gūt zināmu kontroli pār pasauli, bet šie paši rīki ir ierobežojums cilvēku varai pār to un pat iezīmē determinācijas virzienu, jo pasaule kļūst cilvēkiem pieejama caur šiem rīkiem un to ir iespējams pārveidot tieši ar šo rīku palīdzību, kas pastāv; rīku veids nosaka veidu, kurā tiek īstenota kontrole pār pasauli, praktiski-inertais sākas ar to, ka iesaista cilvēku attiecībās ar lietām. Izšķirošs moments šajā pamata tēzē ir tas, ka Sartrs uzskata, ka šādas attiecības ar apkārtējo vidi spēj izstrādāt tikai dialektiskais prāts. Cilvēkiem ir jābūt dialektiskām būtnēm, lai varētu spriest par to, ka lietas pastarpina (*médiées*) cilvēku tikpat lielā mērā, cik cilvēks pastarpina lietas. Lietas šeit ir tas pats, kas sociālie fakti, precīzāk, visas lietas ir sociālie fakti<sup>84</sup>. Ja cilvēku sabiedrība, piemēram, darbojas tā, ka tas apdraud kādu dzīvnieku vai augu

---

<sup>83</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 166

<sup>84</sup> Runājot par sociālajiem faktiem franču filosofijas kontekstā, nevar izvairīties no atsauces uz E. Dirkeima socioloģijas vienu aspektu, proti, uz sociālā fakta konceptu. Sociālais fakts nav atkarīgs no indivīdu darbībām, bet vienlaikus tam ir ietekme uz tām. Šī ietekme var izpausties kā tiesiskā regulēšana, kā reliģijas vai morāles normas.

sugu, tas nozīmē, ka vai nu šī suga, vai tās dzīvošanas areāls ir kļuvis par rīku, kurš ir nepieciešams cilvēkiem, lai apmierinātu savas vajadzības (un vajadzība, kā pasvīturo Sartrs, ir „*pirmā totalizējoša attiecība starp materiālo pasauli un cilvēku*”<sup>85</sup>), un iemesli, kāpēc tieši tāds rīks šobrīd ir vajadzīgs cilvēkiem, ir meklējami sociālajā realitātē, līdz ar to viss, ko skar cilvēku prakse, kļūst par sociāli nozīmīgiem faktiem. Šis moments piešķir cilvēka sākotnējai iemestībai pasaulē komunikācijas aspektu, tāpēc ka nepieciešamība pēc resursiem, precēm, attiecībām, liek veidot sakarus gan ar apkārtējiem cilvēkiem, gan ar pašu pasauli.

Sartrs atšķir bioloģiskās vajadzības no vēsturiskajām. Patiešām, arī no bioloģijas pozīcijām, cilvēkam ir nepieciešamas vairākas lietas, lai izdzīvotu, sākot ar barību, ūdeni un jumtu virs galvas. Bet tam, kā saka Sartrs, nav nekāda sakara ar vēsturi, ar to, kā vajadzība strukturē cilvēka un cilvēku grupas attiecības ar vidi, kas ir vēsturiskā. Bioloģiskā uzvedība un bioloģisko vajadzību apmierināšana palīdz saglabāt dzīvību un nodrošināt pastāvēšanu kā atkārtojumu, kā nemitīgu pagātnes atkārtosanos. Primitīvo sabiedrību darbības bija vērstas uz pagātnes saglabāšanu, tas ir, tās atkārtoja tādu pašu dzīvi, kāda bija iepriekšējām paaudzēm, bez tieksmes izmainīt tās veidu. Savukārt uzvedība vēsturē, darbības, kas ir lineāras un kuru tieksmās vektors ir nākotne, radikāli atšķiras no primitīvā atkārtojuma. „*Pirmatnējā sabiedrība*

---

Pēc Dirkeima, sociālais fakts ir socioloģijas zinātnes priekšmetiskais lauks. Sociālā realitāte ir stabila un reāla, tā attīstās pēc saviem īpašiem likumiem. Sabiedrība ir īpaša realitāte, kas nevar tikt reducēta pie kādas citas, piemēram, pie atsevišķa cilvēka dzīves realitātes. Tā ir autonoma gan pret to, gan pret dabas realitāti. Dirkeima socioloģijā ir noteikta sociālās realitātes primaritāte attiecībā pret individuālo. No šejienes nāk Dirkeima pamata ideja, ka indivīds rodas no sabiedrības, nevis sabiedrība – no indivīdiem, turklāt sociālos fenomenus var izskaidrot ar sociālo fakti palīdzību. Sociālie fakti Dirkeima socioloģijā ir arī tādi, šķiet, subjektīvie pārdzīvojumi, kā mīlestība vai pašnāvība. Indivīdi, kas sastāda sabiedrību, paši nerada tādu fakti kā pašnāvība, tā ir klāt sabiedrībā, kā neatkarīgs sociālais fakts, kuru nosaka citi fakti, piemēram, uzvedības normas vai piederība grupai. Pat ja cilvēks izvairās no sabiedrības, „pamet” to, tā jebkurā gadījumā turpinās saturēt sevī pašnāvības sociālo fakti, kuram ir pašam savs inerces spēks. Sartrs tieši neatsaucās uz sociālā fakta koncepciju, bet starp to un Sartra sociālās teorijas kategorijām iz zināmas paralēles – tā, gan nepietiekamība, gan praktiski inertais pastāv ārpus indivīdu veicamām darbībām. Tas, kā mēs ikdienā rīkojamies, neietekmē šo kategoriju ietekmi uz mums. Dirkeima socioloģijas pieņēmums: „*Sociālā fakta noteicošo iemeslu ir nepieciešams meklēt starp iepriekš pastāvošiem sociālajiem faktiem, nevis individuālās apziņas stāvokļiem*” (Durkheim, É. *The Rules of Sociological Method*, 8th edition, trans. Solovay S. and Mueller J., ed. Fatlin G. 1964, P. 13.), satuvina to ar Sartra teoriju, jo Sartrs tieši grib pierādīt, ka iemesls, kāpēc mēs atrodamies nepietiekamības situācijā, ir tas, ka mūsu sociālā pieredze nemitīgi atražo šo fenomenu, kuru neietekmē tas, ko un vai mēs par to domājam.

<sup>85</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 166

*pazīna badu, bet ne nepietiekamu uzturu*”<sup>86</sup> – tas nozīmē, ka veids, kā cilvēki pozicionē savas vajadzības, kopš ir apzinājušies sevi kā vēsturiskās būtnes, kurām ir pagātne un nākotne, kas iespējami var būt labāka, nekā pašreizēja situācija, ir pavisam citāds, nekā dzīvojot sabiedrībā, kas vēl nav atklājusi sev vēsturi. Vajadzība pēc labāka Sartram ir noteicoša pazīme. Viņš saka: „*Vajadzība ir pats organisms, kurš pārdzīvo sevi nākotnē, caur tagadnes traucējumiem... un prakse sākotnēji nav nekas cits kā attiecīgs starp organismu ar nākotnes mērķi un tagadnes organismu, kurš ir apdraudēts*”<sup>87</sup>. Šī apdraudētības sajūta, kura rodas no globālās nepietiekamības (kuru Sartrs detalizēti analizē tālāk) ir iemesls, kāpēc rodas vajadzības un kāpēc sākas prakse – attiecības ar ārējo pasauli. Jāpasvītro, ka Sartra skatījumā vēsturiskums nav kaut kāds fenomēns, kurš ir uzklāts virsū cilvēkam kā bioloģiskajai būtnei un no kura, nepieciešamības gadījumā, ir iespējams atbrīvoties. Vēsturiskums izmaina cilvēku eksistenci pašā tās pamatā, un atgriezties pie bioloģiskās atkārtotības pēc tam, kad esi sācis dzīvot vēsturē, nav iespējams. Tātad, arī izšķirt vēsturiskumu var tikai nosacīti.

Paliek jautājums – kā no bioloģiskajām, primitīvajām būtņēm cilvēki pārtop par vēsturiskajām? Sartram jau atkal tas ir jautājums, uz kuru nevar atbildēt, atrodoties ārpus šīs vēstures, uz objektīvām, ar vēsturisko pieredzi nenoslogotām pozīcijām. Dialektiskais prāts ir tas, ko mēs iegūstam, kļūstot par vēsturiskajām būtņēm. Dialektiskais prāts atļauj veidot mērķus, kas atrodas ārpus dabas. Piemēram, ēdiena iegūšana pati par sevi ir vienkārša dabiskā darbība, kuru nevar nosaukt par praksi jeb par vēsturisko darbību. Bet, kad ēdiena iegūšana sāk ietvert sevī labā uztura pazīmes, kad ēdienu sāk kvalificēt pēc kvalitātes pazīmēm, kad tas sāk simbolizēt ne tikai dabisko vajadzību apmierināšanu, bet arī iespējamo nākotni, kuru raksturo labs uzturs un kas vēl nepastāv, šī darbība iegūst vēsturisko nozīmi. Cilvēki tiecas pēc labākās augu audzēšanas metodes, jo grib labāk iekārtot savu dzīvi, jo vērtē atpūtu un brīvo laiku – šie koncepti nevarētu rasties dabiskās, nevēsturiskajās sabiedrībās.

Atsaucot atmiņā Sartra dabas dialektikas noraidījumu, tagad to var precizēt. Ja dialektika ir totalizācijas aptveršana, tad kāpēc no šīs totalizācijas būtu pilnībā jāizsvītro daba? Daba tomēr sastāda daļu no cilvēku realitātes, un, atkarībā no sabiedrības tehnoloģiskās attīstības līmeņa, daba ieņem atšķirīgu vietu tajā, tai tiek piešķirta atšķirīga nozīme. Dabai nav jābūt iekšēji piepildītai ar dialektikas likumiem, kuri ir neatkarīgi no cilvēku realitātes, bet uz dabu ir

---

<sup>86</sup> *A commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason Vol.1, Theory of practical ensembles*, Op. Cit., P. 89

<sup>87</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 168

iespējams skatīties dialektiski, atklājot, kādu lomu daba spēlē ikdienas krustojošos darbību tīklojumā.

Sartra skatījums uz cilvēka attiecībām ar apkārtējo vidi ietver sevi viņa brīvības traktējumu. Noliecot cilvēka dabu, Sartrs negrib pateikt, ka mēs esam brīvi darīt jebko un ka visas mūsu izvēles ir vienādi brīvi realizējamas. Tas, ka nav cilvēka dabas un ka cilvēks ir eksistenciāls projekts bez iepriekš nolemta likteņa, nozīmē, ka cilvēka situāciju var raksturot caur iekšējām attiecībām ar pasauli un citiem. Cilvēku pasaulē un vēsturē Sartra skatījumā nav vietas skaidrojumiem bioloģijas garā – iedabas nav, un cilvēks ir brīvs, bet šī neatņemama brīvība sākas praktiski-inertā vidē. Ja lekcijā „Eksistenciālisms ir humānisms” Sartrs akcentē, ka par glāvēni vai varoni nepiedzimst, bet kļūst, realizējot noteiktas eksistenciālas izvēles<sup>88</sup>, tad „Kritikā” viņš aplūko jautājumu, vai par buržuā/strādnieku piedzimst vai tomēr arī kļūst, un nonāk pie secinājuma, ka šķiriskā piederība nav kaut kas pielikts dzīvei klāt, drīzāk tā ir substance, kuras iekšā tiek pārdzīvotas attiecības ar citiem dotā vēsturiskajā situācijā. Praktiski-inertais ir prakses vienīga iespējama realitāte un tās nosacījums; iepriekšējo paaudžu praksi indivīds atrod jau kā gatavu šablonu piedāvājumu.

Sartra mērķis, rakstot „Kritiku”, ir pierādīt, ka vēsture ir izzināma, ka tai piemīt jēga, un ka jēga, kuru mēs ieliekam vēsturē, ir atkarīga no tā, kādā sabiedrībā mēs paši ļaujam sev dzīvot. Tā, ja cilvēces vēsturi raksturo konflikti un vardarbība, tā iemesls ir tas, ka cilvēki iestiprināja sociālajās struktūras cilvēka kā dabiski ļaunas būtnes tēlu. Tas atļauj dzīvot komfortablu dzīvi, piemēram, savā ģimenē vai draugu lokā, bet šo loku (kuru var aplūkot arī plašāk, piemēram, kā valsti, nāciju vai pat rasi) apdraud citi. Šīs bailes nav abstraktas, to pamats ir materiālā pasaule, ar kuru izrīkojas tā, ka tās resursu nepietiek visiem. Šī nepietiekamība liek rūpēties par „savējiem”, „citus” upurējot par labi savai izdzīvošanai. Leģitimāciju šādai attieksmei sniedz manihejskā tipa ētika – citas „*ar prātu apveltītas, plēsīgas un ļaunas*”<sup>89</sup> būtnes, apdraud manu pastāvēšanu, vēlas iznīcināt mani. Lieki piebilst, ka šīs ļaunas būtnes nav nekas cits, ka citi cilvēki, kuri nepietiekamības apstākļos tiek uztverti kā naidīgas būtnes, kuras būtu jāapkāro, jāiznīcina, jo tie iemieso ļaunumu. Šādu attieksmi Sartrs sauc par maniheisku, jo sociālā mijiedarbība starp atšķirīgām cilvēku grupām, tiek uztverta kā cīņa starp labo un ļauno, kur var būt tikai viens uzvarētājs. Šāda tipa attieksme pārvērtē cilvēku darbības, kuras var nosaukt par labām vai ļaunām, saucot tās par Labā un Ļaunā iemiesojumu.

---

<sup>88</sup> Sartre J. P. *L'existentialisme est un humanisme*. Op. Cit., P.80

<sup>89</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 208

Jāpasvītro, ka viņa skatījumā, tā ir „*abstrakta matrica visu cilvēku attiecību reifikācijai katrā sabiedrībā*”<sup>90</sup>. Neskatoties uz to, ka nepietiekamība tiek saukta par nejaušu (*contingent*) attiecību formu<sup>91</sup>, tas, kā norāda Sartrs, eksistē nemitīgi, kopš pirmatnējās sabiedrības laikmeta, un par to, ka tas eksistē vēl joprojām un nosaka sociālās attiecības, liecina tas, ka „*trīs ceturtdaļām no pasaules iedzīvotājiem ir nepietiekams uzturs*”<sup>92</sup>, kas liecina par nabadzību un nevienlīdzīgu pieeju resursiem. Nepietiekamība ir nejauša, jo mums nav pirms pieredzes zināšanu par to, vai sabiedrība, tāda, kādu mēs to pazīstam, būtu varējusi eksistēt nepietiekamības apstākļos. Nepietiekamības attiecībām ar cilvēkiem arī piemīt dialektiskais raksturs – cilvēki paši, caur savu praksi, padara pasauli par pilno ar to, un nepietiekamība savukārt padara indivīdus par izdzīvotājiem, par tādiem, kam nākas cīnīties savā starpā par pieeju visiem labumiem. Praktiski-inertais, vide, kas mūs aptver, satur sevī sekojošus trīs punktus – nepietiekamību, maniheisko attieksmi pret sociālo, un citu uztveršanu kā ļaunumu, kurš apdraud mūsu ieguvumus. Marģinalizētas cilvēku grupas, nabadzīgie, visi citi, kuri kaut kādā veidā ir citādi, var tikt uztverti kā ienaidnieki, turklāt vardarbība pret viņiem tiek īstenota kā atbilde uz viņu (iespējamo) vardarbību. Jāsaka, ka vardarbība, pateicoties nepietiekamības konceptam, Sartra vēstures teorijā ir racionalizēta, izprasta. Vardarbības iemesls nav cilvēku dabiskais, iedzimtais ļaunums, vardarbība ir „*nepietiekamības nejaušā fakta racionāla interiorizācija*”<sup>93</sup> – tas ir veids, kā mēs tiekam galā ar nepietiekamību, vēršoties pret citiem.

Var apgalvot, ka nepietiekamības tēma ir centrāla visā „Kritikā” un ka tā ir galvenais atspēriena punkts visā eksistenciālā vēstures teorijā, jo tieši ar to, ka ir nepietiekamība un ka cilvēki kaut kā mēģina tikt ar to galā, sākas vēsture, sākas sociālo attiecību, individuālo prakšu totalizācija. Vēsturiskumam ir materiālie nosacījumi; cilvēkam ir jācīnās ne tikai ar nelabvēlīgo dabu, bet arī ar citiem cilvēkiem, ar sociālo vidi, ar praktiski-inerto, kura galvenais raksturojums ir nepietiekamība. Nepietiekamības eliminācija novestu pie tā, ka vēsture, tāda, kāda mēs to pazīstam, pārstātu eksistēt, un sociālais iekārtojums kļūtu radikāli atšķirīgs. Nepietiekamības ietekme uz cilvēku sociālajām attiecībām radīja vēstures iespējamību. Tas, kas atklāja vēsturi, bija kolektīvais mēģinājums pārvarēt nepietiekamību, kas turpinās vēl joprojām. „Bezvēsturiskās” sabiedrības, kuras cenšas saglabāt puslīdz iespējamo līdzsvaru ar dabas nosacījumiem, šo mēģinājumu nav veikušas. Jāpiezīmē, ka šāda vēstures interpretācija liek

---

<sup>90</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 208

<sup>91</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 201

<sup>92</sup> Turpat

<sup>93</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 752

izklienāt mītu par kādreizējo pārticības un vispārējās labklājības laikmetu<sup>94</sup>, ne tikai tīri mitoloģiski, kā Zeltā laikmeta neesamību, bet arī kā konservatīvisma pazīmi, kurš aicina atgriezties pie pagātnes tradīcijām, apelējot pie pieņēmuma, ka agrāk dzīve ir bijusi labāka un sakārtotāka. Sartra sociālajā ontoloģijā nekādas labas pagātnes nevar būt, tāpēc ka jo vairāk mēs lūkojamies pagātnē, jo vairāk nepietiekamības ir mums apkārt.

Praktiski inertajam piemīt savs spēks, kas bieži darbojas pretī cilvēku darbībām, kuras ir vērstas uz to, lai apkarotu praktiski-inerto, padarīt situāciju labāku, likvidēt nepietiekamību. Sartra pētījumu var mēģināt ievietot ne tikai starp filozofiskajām teorijām, bet arī praktiskajā kontekstā – ja pasaule vienā un tajā pašā laikā piedzīvo industrializāciju, zinātnes strauju attīstību, dzīves kvalitātes uzlabošanu un karu turpināšanu, vardarbības palielināšanu, masu nabadzību, tad kāds ir šādu parādību iemesls – tas ka pasaulei tādai ir jābūt, vai tas, ka tā ir pasaule, kādai mēs atļaujam būt, pakļaujoties praktiski-inertā diktātam un pieņemot nepietiekamību kā neapstrīdamu dzīves raksturojumu. Nepietiekamība patiešām ir izšķirošs jēdziens Sartra vēstures teorijā. Ap to griežas viss pārējais, tas ir teorijas stūrakmens. Ja Markss un Engelss „Komunistiskās partijas manifestā” apgalvoja, ka visa līdzšinējā vēsture ir bijusi šķiru cīņa, tad Sartrs ar nepietiekamības konceptu var izskaidrot, kāpēc tas tā ir bijis. Salīdzinot Sartra teoriju ar marksismu, var secināt, ka diezin vai marksismā kāds viens koncepts iet cauri visām sociāli-ekonomiskajām formācijām, izņemot šķiru cīņu. Un tomēr, šķiru cīņa atrodas citā līmenī, nekā nepietiekamība. Šķiru cīņas iemesls varētu būt nepietiekamība, jo dažādas sociālās grupas cīnās par pieeju resursiem, ražošanas līdzekļiem, un vienai grupai izdodas piesavināties īpašuma tiesības uz tiem, savukārt otrā grupa paliek ekspluatējamo statusā. Nepietiekamība Sartra skaidrojumā atrodas pirms sabiedriskajām attiecībām, kuras var aprakstīt ar marksisma palīdzību. Turklāt nepietiekamība attiecas arī uz tām sabiedrībām, kuras īpašuma tiesības ir citādas, pieder valstij, nevis atsevišķai šķirai.

Praktiski-inertais nav uzspiests no ārpuses, tas, kā viss, kas attiecas uz vēsturi, ir tikai un vienīgi pašu cilvēku radītais un uzturētais fenomēns, kultūra, kas šķiet tik ierasta un mūžīga, ka to ir iespējams sajaukt ar dabu, saukt par cilvēku sabiedrības neatņemamu raksturojumu. Tas nosaka situāciju, kurā brīvi darbojas cilvēks, vai, lietojot Sartra raksturojumu, „*ielenc un ieceļ mani savā ansambli*”<sup>95</sup>. Šie ansambļi var būt jebkas, kas skar visikdienišķākās darbības. Piemēram, ja mēs meklējam dzīvokli vai māju, mūs vada personiskie iemesli – mēs gribam

---

<sup>94</sup> **Poster M.** *Existential Marxism in Postwar France, from Sartre to Althusser*. Princeton University Press, 1975. P. 280

<sup>95</sup> *Critique de la raison dialectique*, Op. Cit., P. 363

skaistu, lētu mājvietu netālu no darba, un tajā pašā laikā mūsu izvēli ietekmē visur esošais sociālais spiediens un pieprasījums pēc prestižas un drošas apkārtnes.<sup>96</sup> Praktiski-inertais ir tās totalizācijas, kuras ir mums apkārt ikdienā, tostarp, sabiedriskie līgumi, kultūras artefakti, kuru lietošanai ir savdabīgie noteikumi. Viss, sākot ar sabiedriskā transporta lietošanu un beidzot ar muzeja apmeklēšanu un uzvedības normu ievērošanu tajā, ietilpst praktiski-inertajā un viens tā aspekts ir darbību robotveidīga atkārtošana – praktiski-inertajā nav vietas praksei kā brīvai darbībai, praktiski-inertais patiesībā ir anti-prakse, kas pretojas īsteni jaunām un radošām kustībām. Praktiski runājot, mūsu intereses nonāk pretrunā ar apkārtējās pasaules iespējām šīs interese realizēt bez radikālas pasaules izmainīšanas. Praktiski-inertā anti-prakse izpaužas ikdienas dzīves katrā līmenī. Praktiski-inerto uztur cilvēku kolektīvās darbības, un šeit ir strikti jānodala grupas, kuras Sartrs uzskata par progresīvām un spējīgām uz īsteno praksi, un sērijām, kurās cilvēki ir vienlaikus atdalīti viens no otra, nejut savstarpējas saistības, bet tajā pašā laikā dara vienu un to pašu un atražo caur savām monotonām atkārtošām darbībām praktiski-inerto.

Runājot par praktiski-inerto un tā attiecībām ar praksi, ir jāpasvīturo tas, ka praktiski-inertajā ir ietverta pagātnes prakse, kura var „pārkauloties” un pārtapt par apspiedošu. Tā, piemēram, Sartrs raksturo „reālā sociālisma” praksi Staļina Padomju Savienībā, kuru viņš vērtēja kā deviāciju no tā, kam patiesam sociālismam vajadzētu būt; šī deviācija un tās sekas ir praktiskais apliecinājums tam, kā radoša revolucionāra prakse pārtop par praktiski-inerto, kā pagātnes prakse pārakmeņojas un izplata šo stāvokli uz tagadni – tā padomju birokrātija, politiskā sistēma kopumā neļāva atdzimt jaunai cilvēku praksei, inerces spēks bija pārāk liels. Šāda prakses transformācija nenozīmē, ka praksei nav jēgas. Tas, ka mēs uzsākam noteiktas darbības, bet nevaram pilnībā kontrolēt to sekas, nozīmē, ka esam brīvi, pirmkārt, atbrīvoties no iepriekš pastāvoša praktiski-inertā diktāta.

Atgriežoties pie nepietiekamības analīzes, ir jāpasvīturo, ka tas ir pilnībā cilvēcisks fenomēns, tāpat kā praktiski-inertais. Pēc Sartra, visas nozīmes un vērtības ienāk pasaulē tikai un vienīgi caur cilvēku realitāti un arī šķietami dabiskas vajadzības un raksturojumi, tādi kā mirstība, nepieciešamība pēc pārtikas un ūdens utt., ir antropoloģiski noslogotas, pastāvot nepietiekamības apstākļos. Ir jāatceras, kā Sartrs nošķir dabiskās vajadzības no vēsturiskajām – piemēram, cilvēku mirstība ir dabiska parādība, kas formāli paliek vienāda gan primitīvā, gan vēsturiskā sabiedrībā jebkādos apstākļos; tomēr mirstībai nepietiekamības situācijā piemīt citāda nozīme, mirstība vairs nav tikai dzīves nepastāvīgums – to apdraud citi, nepietiekamības dēļ

---

<sup>96</sup> *Reading Sartre*, Op. Cit., P. 49

dzīve var beigties no agresijas akta, kas padara pašu dzīvi par vērtību. Kritikas otrajā sējumā Sartrs tuvāk aplūko situāciju, kurā atrodas indivīdi, kuru dzīvi raksturo pārpilnība: „*Pārpilnība ne visiem, bet tikai viņam, kas nozīmē zaudēšanu citiem. Viņš ir izņēmuma gadījuma, ūnikums, jo viņam pieder tiesības uz to, kas ir nepietiekamībā. Un šo unikālo vērtību atzīst sabiedrība*”<sup>97</sup>. No šīs atzīšanas izriet arī kulturālas sliktās ticības koncepti – tie, kuru eksistenci nepietiekamība neapdraud, tiecas uztvert šo situāciju par dabisku, vainojot tos, kuriem šādas piekļuves resursiem nav, par slinkumu, centienu trūkumu, uzliekot uz viņiem vainu par nabadzību. Nepietiekamības vide nevar rasties, ja tā netiek atzīta, ja situāciju, kad nepietiekamība kļūst par to, kas nosaka sākotnējās antagonistiskas attiecības starp katru indivīdu un visiem citiem, nepieņem, kā vienīgi iespējamo. Tā kā viss, ar ko nākas saskarties cilvēkam, ir matērija, kuru izmaina un pakļauj savām vajadzībām caur praksi, pasaule tiek padarīta par pilno ar nepietiekamību arī ar prakses palīdzību. Cilvēku aktivitāte ir vienīgais veids, kā mēs spējam ietekmēt apkārtējo vidi.

Nepietiekamības koncepti pats par sevi, pēc Sartra domām<sup>98</sup>, nav ne pretrunā ar marksismu, ne sniedz tam papildus argumentāciju. Nepietiekamība paša par sevi nav saistīta ar ražošanas attiecībām, tā izpaužas visās sociāli-ekonomiskajās formācijās un to līdz šim nebija iespējams pārvarēt, mainot ražošanas veidu. Tiesa, citi koncepti, ar kuru palīdzību Sartrs skaidro sociālo vidi – vajadzība, prakse – ir tuvi marksistiskajam skatījumam uz sociālo. „*Darbs, rīku izmantošana iepriekš noteiktās sociālās un materiālās situācijās, ir sociālo attiecību īsts pamats*”<sup>99</sup> – līdz ar to, skatījums uz sociālo vidi gan Marksam, gan Sartram ir līdzīgs – abi iziet no tā, ka pastāv materiālā pasaule, ar kuru cilvēks mijiedarbojas ar sava darbu un sevis veidoto rīku palīdzību. Tomēr, tas, ka Sartrs velta uzmanību nepietiekamības fenomena aprakstīšanai, nozīmē, ka ar vienu darbu un ražošanas veidu, pēc viņa domām, nepietiek, lai pamatotu, kāpēc cilvēku attiecības savā starpā ir tieši tādas, kādas tās ir. Marksistiskais determinisms paredz, ka starp antagonistiskajām šķirām notiek sadursme, šķiru cīņa, un jo vairāk tas notiek kapitālistiskajā ražošanas veidā, kurš vienlaikus spēj saražot daudz preču un padarīt ekspluatējamo šķiru nabadzīgu; tomēr, pēc Sartra, pats ražošanas veids nesatur sevī principu, kas obligāti vestu pie tā, ka veidojas šķiriskās sabiedrības. Tas tiesa, ka ekonomika paredz darba sadali. Bet no šī fakta neizriet tas, ka grupas, kas pilda noteiktas funkcijas, obligāti būs antagonistiskās un ar pretējām interesēm. Tomēr, kā liecina vēsture, tieši tā pagātnē ir noticis un turpina notikt tagadnē. Tas liecina par to, ka vēsturi nosaka ne tikai ražošanas attiecības, bet arī

---

<sup>97</sup> Sartre J. P. *La critique de la raison dialectique. Tome 2. L'intelligibilité de l'histoire.* Gallimard, 1985. P. 430

<sup>98</sup> *Critique de la raison dialectique, T. 1, Op. Cit., P. 224-225*

<sup>99</sup> Turpat

citi apstākļi, un šādu noteicošo apstākli Sartrs redz nepietiekamībā. Nepietiekamība ir iemesls tam, kāpēc vēsture ir pilna ar vardarbību, bet šī vardarbība var būt arī potenciāla, to sevī satur visas sociālās attiecības un tostarp – arī attiecības starp grupām, kuras dalās atbilstoši darba sadalei.

Marksa vēsturiskie likumi darbojas vidē, kas jau ir nosacīta ar nepietiekamību, kura ir uzlikts videi caur praksi. Ja par atspēriena punktu ņemt šķiru cīņu, var noteikt, kā šī cīņa ietekmē sociālās attiecības, kultūru, vēsturi. Bet šķiru cīņai, kuras galvenais, ja ne vienīgais iemesls ir ražošanas attiecības, ir jābūt pamatotai nepietiekamībā, tai jānorisinās vidē, kura ir ar nepietiekamību pilna. Nepietiekamības vide satur sevī pamatu jebkādiem sociāliem konfliktiem; ražošanas attiecības paskaidro noteikta tipa vardarbību un konfliktus jebkurā sociāli-ekonomiskajā formācijā.

Viens no jautājumiem, kurus Sartrs cenšas atrisināt savā vēstures teorijā, ir jautājums par to, kāpēc cilvēku mēģinājumi izmainīt apkārtējo vidi, tikt galā ar nepietiekamības situāciju, risinot to, nevis maniheisma garā, bet ar mērķi nepietiekamību iznīcināt, cieš neveiksmi. Viņa atbilde uz to, kāpēc mēs esam sociāli bezspēcīgi, ir serialitātes (*sérialité*) koncepta izstrādāšana. Veids, kā cilvēki Rietumu pasaulē pārdzīvo savu dzīvi vēsturē, var tikt raksturots ar tieksmi pēc privātuma un brīvības – šie koncepti ir tie, kam tiek piešķirta vislielākā vērtība. Pašos par sevi tajos nav nekā sliktā, bet Sartru nodarbina jautājums, kā privātums mijiedarbojas ar praksi, kādu vietu ieņem vēsturiskajā kontekstā. Darbībām, kuru mērķis ir ietekmēt vēsturi, ir jēga tikai tad, ja tās ir organizētas. Pieņemot ideju, ka tikai privātums spēj pasargāt brīvību, mēs atņemam sev spēju ietekmēt vēsturi, precīzāk sakot – atstājam to citiem. To, kas ir serialitāte, Sartrs parāda ar piemēru palīdzību, sākot ar vienkāršām ikdienas situācijām, tādām kā atrašanās rindā autobusa pieturā, pārejot uz konceptuālāku piemēru par to, kā cilvēki kļūst par atsevišķiem spēlētājiem brīvajā tirgū un beidzot aplūkojot franču proletariāta dzimšanu deviņpadsmitā gadsimta sākumā. Pēdējais piemērs ir vēstures teorijai ir vissvarīgākais, jo tajā Sartrs saista kopā serialitāti un šķirisko apziņu. Piemēri parāda, kā sociālās struktūras, kuru iekšā mēs atrodamies kopš dzimšanas, pārveido mūs par izolētiem indivīdiem un liek darboties tā, ka par vienīgo mijiedarbības veidu kļūst sacensība, konkurence, kas satur sevī potenciālo vardarbību, bet nekādi ne organizēto un uz pārmaiņām vērsto darbību.

Sartram sociālo realitāti veido kolektīvi un grupas. Kolektīvi atbilst pasivitātei, pakļaušanai praktiski-inertajam un serialitātei, savukārt grupas atbild par aktīvu radošu praksi. Grupas rodas no kolektīviem, un kolektīvi ir tas, kas sniedz pamatu grupu praksei, lai gan šis pamats var būt tāds, ko grupu prakse vēlēšies izmainīt vai iznīcināt. Kolektīvi un grupas ir

saistīti savā starpā tādā ziņā, ka katrs sociālais lauks, kuru aplūko pētnieks, sastāv no ansambļiem, kuri ir gan praktiski-inertā gan prakses iemiesojumi. Šī saikne starp grupām un kolektīviem, starp praktiski-inerto un praksi norāda uz to, ka vēsturiskās darbības iemesli nav atrodamī individuāla subjektivitātē, bet ir cieši saistīti ar to, kādos kolektīvos viņš ir pārdzīvojis vēsturi.

Seriālie kolektīvi (*séries*) liek cilvēkam būt tādām, kā kolektīvs to pieprasa. Tā, būt ebrejam, kolonizatoram, karavīram, sīkburžuā nozīmē būt tādām serialitātes līmenī. Sērijā cilvēki ir savstarpēji aizvietojami un atrašanas sērijā uzliek uz cilvēka šīs sērijas nozīmes – tā, kā, jau tika pieminēts pirmajā nodaļā, atrašanās grupā ar kopēju nosaukumu „ebreji” antisemītiskajā sabiedrībā uzliek uz grupas piederīgiem visas nozīmes, kuras antisemīti saista ar vārdu „ebrejs”. Piederēt pie seriālās grupas nozīmē vispirms uztvert sevi kā grupas piederīgo un tikai pēc tam – kā cilvēku, kā sevi pašu. Serialitāte noliedz cilvēcību, padarot to pakārtotu kādam atsevišķam raksturojumam – būt ebrejam, būt sievietei, būt nabadzīgam sēriju kolektīvos ir svarīgāk nekā būt cilvēkam. Vienlaikus, un tas ir jāpasvīturo, sērija pieprasa atsvešinājumu no citiem sērijas biedriem. Atrasties seriālajā kolektīvā nozīmē „*būt Citam citu vidē*”<sup>100</sup> – sērijas dalībnieki ir atvienoti viens no otra, viņiem nevar būt kopīgie mērķi. Tās, pēc Sartra domām, ir „*seriālās domas un seriālās jūtas; citiem vārdiem, sērialitāte ir esamības mods, kas ietekmē gan individuālas attiecības savā starpā, gan mijiedarbību sociālajā vidē, un šis esamības mods transformē visas šīs vides struktūras*”<sup>101</sup>. Serialitāte ir saistīta ar iepriekš aprakstīto maniheiskās pieejas sociālajam fenomenam. Tā kā sociālo pasauli raksturo vardarbība, brīžos, kad vardarbība no potenciālās kļūst par aktuālo, serialitāte ietekmē attieksmi pret citiem, kas kļūst par vardarbības iemiesojumu. Kā piemēru Sartrs aplūko Lielo baiļu (*la Grande peur*)<sup>102</sup> periodu. To raksturo antagonisma radikalizācija un pieņēmums, ka meklēt vainas pierādījumus nav vajadzīgs, piederība bīstamām kolektīvām jau pati par sevi ir pierādījums, ka noziegums tika pastrādāts. Iemeslu šādai panikai Sartrs saskata nevis atsevišķajos vardarbības aktos, kuri notika arī iepriekš un neizraisīja tādu reakciju, bet tajā, ka šie notikumi iekļāvās praktiski-inertajā, kas saturēja sevī gadsimtiem ilgi uzkrāto antagonismu pret marģinalizētiem, nabadzīgiem sabiedrības slāņiem, un seriālā attieksme pret šiem slāņiem kulminēja vispārēji pieņemtā uzskatā, ka būt par zemnieku laikā, kad daži zemnieki saceļas, ir pietiekams pierādījums vainai.

---

<sup>100</sup> *Dictionnaire Sartre*, Op. Cit., P. 460

<sup>101</sup> *Critique de la raison dialectique*, T. 1., Op. Cit., P. 316

<sup>102</sup> Posms Lielās franču revolūcijas sākumā 1789. gadā, kuru raksturo vispārējā panika, nabadzīgo zemnieku sacelšanās, kuras rezultātā visi zemnieki tika uztverti kā noziedznieki, un pret viņiem tika vērsti liels vardarbības vilnis no valsts puses.

Šī analīze iekļaujas kopējā „Kritikas” garā, kas grib racionalizēt vēsturi. Sartram nepieņemams ir skaidrojums, ka šādus panikas momentus vēsturē ir iespējams izskaidrot psiholoģiski, kā masu histēriju, kā paniskās bailes, kuriem nav skaidrojuma „normālā” sociālā vidē. Praktiski-inertā un serialitātes alianse eksistenciālā vēstures teorijā parāda, kā tagadnes notikumus ietekmē pagātnes prakses.

Atšķirība starp darbībām kā tādām un vēsturiskajām darbībām ir tāda, ka pirmajā gadījumā mēs darbojamies ģimenes, draugu lokā, tādā vidē, kuras attiecības pieņem visus dalībniekus kā vienlīdzīgus; otrajā gadījumā uz skatuves parādās vēsture ar praktiski-inertā un serialitātes bagāžu līdzī – tā piemēram par vēsturisko darbību kļūst melnādainā cilvēka mēģinājums izīrēt māju rajonā, kur dzīvo baltā vidējā klase<sup>103</sup>. Viņš ir brīvs mēģināt realizēt savu darbību, bet par sekām viņš neatbild, nevar garantēt, ka viņa nodoms īstenosies. Mēs esam brīvi kā cilvēki, kuri atrodas noteiktā situācijā – tāds ir Sartra precizējums „Kritikā”. Brīvība izmainīt situāciju, respektīvi, atteikties no praktiski-inertā atražošanas attiecas nevis uz indivīdiem, bet uz grupām – seriālo kolektīvu pretstatiem.

„Kritikas” pirmā sējuma pirmajā daļā Sartrs aplūko, kā individuālo eksistenci ietekmē dalība kolektīvos, kas raksturo dzīvi sērijās un praktiski-inertajā; otrajā daļā viņš pievēršas tam, kā serialitāti izmaina prakse, konkrēti grupu prakse. Sartrs izdala trīs grupas – saplūduši grupa (*groupe en fusion*), galvotāju grupa (*groupe assermenté*), organizācija (*l'organisation*) un institūcija (*l'institution*). Grupu praksi ir nepieciešams pētīt eksistenciālās vēstures teorijas ietvaros, jo grupu prakse atrodas opozīcijā praktiski-inertā anti-praksei, tā apvieno individuālās prakses un sniedz pēdējām kopīgu mērķi. Labākais piemērs grupu veidošanai ir revolucionārā aktivitāte, un kā piemērus Sartrs izmanto Lielo franču revolūciju un no tās izrietošo franču sabiedrības šķiru dalījumu. Bet ņemot vērā „Kritikas” rakstīšanas laiku un Sartra politiskās simpātijas, grupu piemērus var meklēt arī ne tik tālā nākotnē – karš Alžīrā, revolucionārā Kuba, 1968. gada *groupuscules* ir citi vēsturiskie notikumi, uz kuriem var attiecināt Sartra skatījumu uz revolucionāro praksi kā uz tādu, kuru īsteno grupas<sup>104</sup>.

Saplūduši grupa ir relatīvi reta parādība cilvēces vēsturē, īpaši salīdzinot ar praktiski-inertā apjomu un ietekmi. Šīs grupas dalībnieki ir „sapludināti” savā starpā, tiecoties pie kopējā mērķa. Kā piemēru saplūdušai grupai Sartrs uzskata Bastīlijas ieņemšanu 1789. gadā, ar šo piemēru pasvītrotot, ka šāda veida grupa savu vienotību un mērķa panākšanu apzinās pēc tam,

---

<sup>103</sup> *Reading Sartre*, Op. Cit., P. 60

<sup>104</sup> **Arthur, P.** *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Verso, 2010. P. 91

kad tas ir izdarīts – pašam grupas prakses momentam Sartrs dod apokalīpses (*apocalypse*)<sup>105</sup> nosaukumu. „Apokalīpse” ir sērijas beigas un saplūdušas grupas sākums, kad „katrs reaģē jaunā veidā, nevis kā cits, bet kā kopējās personības singulārais iemiesojums”<sup>106</sup>. Tas nozīmē, ka attiecības starp individuālo un grupas praksi ir cirkulāras – cilvēks apzinās, ka tas, ko viņš vēlas panākt, ir iespējams tikai caur vairāku cilvēku pūlēm; katrs grupas dalībnieks kļūst par starpnieku citu dalībnieku praksei un katrs „es” kļūst vienlīdzīgs ar „cits”.

Lai saprastu, ar ko saplūduši grupa ir unikāla, ir jāatceras Sartra pozīcija attiecībā uz esamību kopā ar citiem. Ontoloģiskajā līmenī to raksturo konflikts, un Sartrs noraida viedokli, ka pastāv iekšēja pozitīva attieksme pret citu, attieksme, kas uztver citus kā vienlīdzīgus mums pašiem. Un tomēr mēs esam spējīgi sadarboties, uzstādīt sev priekšā noteiktus mērķus un sasniegt tos kopīgiem pūliņiem. Šīs darbības ir jānošķir no darbībām, kuras norisinās saplūdušās grupas ietvaros. Atrodoties grupā, Sartra sociālajā teorijā, rodas „mēs” sajūta, tas, kas trūkst darbības, kuras vienkārši veic kopā, bet bez kopīgas atbildības un vienotības apzināšanās. Saplūduši grupa apvieno dalībniekus un veicina savstarpējas attiecības starp viņiem, kuri nav balstīti konfliktā un konkurencē par nepietiekamību. Grupas dalībnieki tiek uztverti kā līdzīgie, nevis kā pretinieki, maniheiskā ētika šeit nedarbojas. Grupu raksturo tas, ka katrs grupas dalībnieks kalpo par starpnieku cita dalībnieka darbībām, grupa darbojas īpatnēja kolektīva atbildība, vienlaikus ar to, ka visas darbības tiek veiktas individuāli un brīvi (arī pēc iepriekšējās norunas). Grupas svarīgums ir tāds, ka tā var pārvarēt praktiski-inertā galīgumu. Tas, ka daudzi cilvēki ir spējīgi apvienot savas brīvības un darbības, lai apgāztu iestingušo praktiski-inertā antipraksi, liecina par to, ka ir iespējams mainīt, ietekmēt vēsturi, ka to var virzīt ne tikai aklie vēsturiskie likumi, un ka tā arī nav nesistematizēto darbību summa.

Saplūduši grupa neveidojas pēc apzinātas vēlēšanas kļūt vienotiem un cīnīties pret atsvešinājumu un ekspluatāciju. Tā drīzāk ir tūlītēja reakcija uz praktiski-inertā nepanesamību un serialitātes apdullinošo un pasīvo esamību. Saplūduši grupa var arī neizveidoties, un ir jāpasvīt, ka Sartrs neskatās uz šīm grupām kā uz determinantiem, kuru parādīšanās uz vēstures skatuves ir tikai laika jautājums. Nākamais posms grupas iespējamā attīstībā ir galvotāju grupa, kuras dalībnieki jau apzināti apvienojas, kurus vieno „zvērests” (*serment*). Saplūduši grupa ir nestabila, to uztur kopā tikai viens mērķis, un tā riskē izklīst un izšķīst, atgriezties atpakaļ mierīgā pasīvi-inertajā un serialitātes vidē. „Zvērests” ir tas, ko grupas dalībnieki apzināti izdara

---

<sup>105</sup> *Critique de la raison dialectique*, T.1, Op. Cit., P. 410

<sup>106</sup> *Ibid*, P. 461

par labu tam, ka grupa turpinās savu pastāvēšanu, turpinās grupas praksi un īstenot darbības, kuras ir vērstas uz praktiski-inertā apkarošānu. „Zvērestu” var izprast kā savstarpēju atzīšanu – grupā, atšķirībā no kolektīva, pārējie tiek uztverti kā līdzvērtīgie, kā vienlīdzīgie. Galvotāju grupā valda attieksme, ko Sartrs sauc par brālību-teroru (*fraternité-terreur*) – jēdziena abas daļas ir vērstas uz grupas dalībniekiem. Kā norāda viena no mūsdienu pētniecēm P. Artūra<sup>107</sup> (*Arthur*), brālības-terora koncepts varētu attiekties uz partejiskās disciplīnas teoriju<sup>108</sup> – grupas dalībnieki apņemas būt lojāli, pildīt savus pienākumus, bet grupai ir tiesības uz vardarbības aktu attiecībā uz biedru, ja viņš atkāpjas no sava zvēresta. Vardarbības pakāpe var variēt no vienkāršas izslēgšanas līdz fiziskās vardarbības pielietošanas.

Galvotāju grupa jau nav saplūduši grupa, kas turas uz spontanitātes spēka un vēl nav organizācija, kur katram ir sava vieta un savi pienākumi, galvotāju grupa vēl saglabā sevī brīvību, kā galveno nosacījumu grupas pastāvēšanai; dalībnieku prakse ir brīva, to rosina pašu vēlme darboties, nevis grupas vadītāja uzspiesta nepieciešamība. Galvotāju grupa nav jāizprot sociālā kontrakta garā – tas būtu atomistiskais skatījums uz sabiedrību, kuru Sartrs noraida. Sociālais kontrakts nemaina cilvēku uzvedību, motīvus un nerada jaunas jēgas – kontrakts vienkārši definē nosacījumus, uz kuriem balstās ko-eksistence. Sartram sociālā dimensija ir svarīga tieši ar to, ka maina cilvēku. Cilvēks, kurš pasīvi pakļaujas praktiski-inertā spēkam un cilvēks, kurš spontāni iesaistās saplūdušā grupā un vēlāk caur zvērestu nolemj paildzināt grupas pastāvēšanu, pārvēršot to par galvotāju grupu, Sartram ir atšķirīgi. Skatījums uz vēsturi ir atšķirīgs, vērojot to pasīvi, vai aktīvi iesaistoties tajā.

Tālākā grupas attīstība no organizācijas uz institūciju lielākoties balstās grupas dalībnieku brīvas prakses reglamentēšanā. Organizācija paredz to, ka katram ir savi uzdevumi, kurus ir nepieciešams pildīt, lai sasniegtu kopējo mērķi. Darbību organizēšana un koordinēšana atļauj individuālām praksēm būt efektīvām. Organizācijas atšķirība no saplūdušās grupas ir tajā, ka organizācijā tas, ko dara viens cilvēks kopējā mērķa sasniegšanai, ir atkarīgs no tā, ko dara cits, un otrādi, ar noteikumu, ka darbības ir atšķirīgas; saplūdušā grupā cilvēki darbojas aptuveni līdzīgi, grupas pamatā ir spontāna darbība, kur katrs indivīds līdzinās pārējiem. Organizācijā dažādas funkcijas ir savstarpēji saistītas, jo tās tiek veiktas vienās totalizācijas ietvaros, totalizācijas, kuras pamats ir „zvērests”, solījums uzturēt grupas pastāvēšanu. Savukārt institūcija

---

<sup>107</sup> P. Artūra ir speciāliste Eiropas dekolonizācijas vēsturē, pasniedzēja *UC Berkeley* un *New School University* universitātēs, un *International Center for Transitional Justice* direktora vietniece.

<sup>108</sup> *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Op. Cit., P. 93

ir vēl viens solis līdz grupu prakses atmiršanas. Principā, „*grupa attīstās seriālā kolektīvā iekšā, parādās no tā un iekrīt atpakaļ tajā*”<sup>109</sup>, un institūcija ir pēdējais posms grupas attīstībā pirms atkrišanas atpakaļ praktiski-inertā vidē. Respektīvi, ja Sartra teoriju pārnest uz reālo vēsturi, tad vispilnīgāk tā atbilstu 1917. gada revolūcijai, kas, sev par mērķi uzstādot brīvības valstības sasniegšanu, kulminēja tieši savā opozīcijā, staļiniskā birokrātijā un terorā. Sartra atbilde uz jautājumu, kāpēc tā notika, būtu sekojoša – sākotnējās revolucionārās grupas darbības satur sevī utopisko momentu, patiesas brīvības momentu, bet būdamas nestabilas, šīm grupām ir tieksme institucionalizēties un zaudēt savu sākotnējo nozīmi. Turklāt ir jāpasvīturo, ka Sartrs atsakās no marksistiskās idejas par revolucionāru šķiru – šķira, proletariāts vai buržuāzija, ir sērijas, tie ir inerti kolektīvi, kas paši nespēj uzturēt revolucionāru kustību un panākt revolūcijas mērķus.

Šī pāreja no grupām uz sērijām nav ekskluzīvi Sartra izgudrojums. Tai ir līdzības ar klasisko sociologu koncepcijām, tā, piemēram jau pieminētam Dirkhemam sabiedrība virzās no mehāniskām uz organiskām solidaritātes formām, kuras ir atkarīgas no sabiedrības attīstības pakāpēm<sup>110</sup>. Organiskās solidaritātes gadījumā cilvēki uzticās viens otram, pildot atšķirīgus, bet savstarpēji saistītus uzdevumus, piešķirot lielu uzmanību cienīgai attieksmei pret citiem, ko var salīdzināt ar grupas aktivitātēm pirms serializācijas. Mehāniskā solidaritāte, gluži kā darbošanas sērijveida kolektīvos, paredz neizteiksmīgus savstarpējus sakarus refleksijas trūkumu par to, kas apvieno. Makss Vēbers nepārprotami ir iezīmējis Eiropas sabiedrības virzības pie birokrātijas tendenci<sup>111</sup>. Šī tendence viņa skatījumā nesolīja labāku un autentiskāku sabiedrību, drīzāk kaut ko diezgan drūmu. Tas, kas padara Sartra grupu un kolektīvu teoriju par atšķirīgu un uzmanības cienīgu, ir antagonisms starp grupām un kolektīviem, tas, ka vēlme pretoties serializācijai satur sevī patiesu vēlmi pēc Cīta atzīšanas. Viens no Sartra pienesumiem marksismam ir birokrātijas un autentisko revolucionāro kustību izviršanas kritika.

Kopumā, grupu koncepts eksistenciālajā vēstures teorijā ir ideāltips, nevis konkrēto vēsturisko grupu apraksts. Protams, piemēri no vēstures palīdz labāk izprast Sartra domu, bet kopumā visu veidu grupas šajā teorijā ir ideāltipiskās, tās konceptualizē vēsturiskos fenomenus, racionalizē tos, lai tie varētu būt izprasti. Pārsteidzoši ir tas, ka Sartrs, kurš visu laiku pasvīturoja individuālās dimensijas svarīgumu sociālajā pētījumā, runājot par saplūdušajām grupām, atsaka to dalībniekiem personīgās pieredzes saglabāšanā. Grupas dalībnieki kļūst saistīti viens ar otru,

---

<sup>109</sup> *A commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason Vol.1, Theory of practical ensembles*, Op. Cit., P. 166

<sup>110</sup> **Durkheim, E.** *The Division of Labor in Society*. Trans. **W. D. Halls**, intro. **Lewis A. Coser**. New York: Free Press, 1997. P. 31-68

<sup>111</sup> **Weber, M.** *Economy and Society*. University of California Press, 1978. P. 956-1006

viņi sāk atzīt cits citu un sarauj sērijām raksturīgo atsvešinājumu, tas tiesa. Bet Sartrs nekur neappraksta to, ka grupu dalībniekiem jebkurā gadījumā būs sava vēsture, sava pieredze, un savi projekti. Tas, ka grupai sākotnēji nepiemīt hierarhija, nenozīmē, ka tā ir pilnīgi amorfa. Ja tā būtu amorfa, kā tā spētu virzīties pretī mērķim, kurš tomēr tiek uzstādīts? Galu galā, cilvēkiem, kuri ieņēma Bastīliju, bija ne tikai šis te viens kopīgs mērķis, bet arī iemesli, kāpēc viņi nolēma piedalīties šajā pasākumā. Sartram nepieņemami ir psiholoģiskā rakstura skaidrojumi, tāpēc to nevar izskaidrot caur afektiem, ir nepieciešams racionāls situācijas un tās aktoru izvērtējums.

Grupu koncepcijās ir vēl viens moments, kas padara Sartra marksisma interpretāciju par īpatnēju. Vispār, aktīvas, radošas grupas kā pretstats pasīviem, inertiem kolektīviem nav marksistiskais skatījums uz sabiedrību. Ja Sartrs runā par grupām kā tādām, kuras ir spējīgas izmainīt vidi, cīnīties ar praktiski-inertā diktātu, tad šīm grupām būtu jābūt organizētām, nevis spontāni apvienotām viena apokaliptiskajā momentā. Sartra grupu īpatnība izpaužas arī tajā, ka grupas nebūt nav tas, uz ko, pēc viņa domām, cilvēkiem būtu jātiecas. Grupas rodas spontāni, tā ir salīdzinoši reta parādība cilvēces vēsturē un grupas jebkurā gadījumā agrāk vai vēlāk serializējas, pārdzīvojot grupas transformāciju uz organizāciju un institūciju. Sartrs no vienas puses, uzslavē grupas par to, ka tās pretojas praktiski-inertajam, un no otras puses, nolemj grupu praksi relatīvai neveiksmei. Turklāt, patiesa grupu prakse, kas vēl nesatur sevī nedz terora un baiļu elementus, nedz serializācijas potencialitāti, prakse, kas attiecas uz saplūdušo grupu, ir „prakse bez teorijas”<sup>112</sup> – tas nozīmē, ka tās dalībnieki nevar skaidri artikulēt savus mērķus un savus līdzekļus, kā to varētu izdarīt grupa, kas jau ir izgājusi cauri organizācijas procesam. Sartra pozīcija paliek ambivalenta – var skaidri pamanīt, ka viņa simpātijas attiecas uz saplūdušo grupu, bet politiskais spēks ir raksturīgs nākamiem grupu attīstības posmiem, kuri beigu beigās sagrauj saplūdušas grupas sākotnējās intences un cerības. Raugoties uz šo fenomenu no marksisma pozīcijas, var secināt, ka neviena no grupām nevar tikt salīdzināta ar revolucionārās šķiras konceptu, kur nu vēl ar avangarda partijas konceptu. Ne proletariātu kā revolūcijas nesēju klasiskajā marksismā, ne avangarda partiju nevar raksturot kā grupu, turklāt kā saplūdušo grupu, kurai nav teorētiskā pamatojuma un skaidri izvirzīto mērķu. Protams, jāpasvīturo tas, ka Sartrs savā vēstures teorijā par revolūcijas nepieciešamību vispār nerunā<sup>113</sup>. Viņa vēstures teorija nav

---

<sup>112</sup> **McBride, W. L.** *Sartre and Marxism/The Philosophy of Jean Paul Sartre*, Op. Cit., P. 626

<sup>113</sup> Sartrs kā filozofs šeit atšķiras no Sartra – politiskā aktīvista. Atbalstot revolucionāras un pret koloniālismu vērstas politiskās kustības visā pasaulē, savā vēstures teorijā viņš tomēr atrodas diezgan tālu no vardarbīgas pasaules pārkārtošanas. Iemesls tam nav vardarbības principiālā nepieņemšana (šeit kā piemēru var minēt Sartra rakstīto ievadu Franca Fanona grāmatai „Zemes nožēlojamie” (*Les damnés de la terre*, 1961), kurā viņš atrod anti-koloniālisma kustību vardarbības racionālu skaidrojumu un iestājas par labu tam, lai šī vardarbība tiek izprasta un, savā ziņā, pieņemta. Šajā tekstā Sartrs fokusējas uz revolucionāro grupu vienotību un mērķtiecību, nepievēršot

normatīva un tā arī nesatur sevī norādes uz to, kā sabiedrībai turpmāk būtu jārikojas, ja tā grib tikt vaļā no nepietiekamības un pārvērst kolektīvus grupās. Kā jau tika pateikts, dziļumā Sartra skatījums uz vēsturi ir pesimistisks, un progress caur revolūcijām, lai gan pastāv, bet ir minimāls.

„Kritikas” otrais, nepabeigtais sējums satur sevī eksistenciālās vēstures teorijas progresīvo momentu – kā cilvēku izvēles konstituē vēsturi tādu, kāda tā ir. Ja pirmajā sējumā nepietiekamības un vardarbības fenomeni tika aplūkoti, kā sociālās realitātes neatņemami elementi, tad otrajā uzmanība ir pievērsta tam, kāpēc cilvēki ir konstruējuši tieši tādu realitāti, kur šie koncepti parādās no negatīvas puses, liekot uzturēt antihumānu attieksmi cilvēku starpā. Ja vēsture ir izzināma, un, ja tās saturs ir nepietiekamība un vardarbība, tad ir jāizpēta, kā atsevišķas darbību totalizācijas izplatījās uz visu pasauli, caur aptverošām totalizācijām (*totalisation enveloppante*). Aptverošā totalizācija ir konkrēta vēsturiskā notikuma jēga. Otrās „Kritikas” uzdevumam vajadzētu pierādīt vienotās vēstures pastāvēšanu, šādi pierādot, ka vēsture vispār ir inteliģibla, ne tikai tās atsevišķie posmi; “Kritikas” turpinājuma uzdevumam vajadzētu būt mēģinājumam rekonstruēt vēsturi, balstoties uz indivīdiem, Sartram vajadzēja parādīt kā, neskatoties uz visiem sociāli-vēsturiskajiem determinantiem, katrā gadījumā tas ir tieši šis konkrēts cilvēks, kurš ar savām izvēlēm veido vēsturi, un ka šīs izvēles daļēji ietekmē cilvēka regresīvā daļa – ģimene, sociālā piederība utt.

„Dialektiskā prāta kritika” sniedz tādu vēstures teoriju, kurai sākotnējā projektā būtu jāapvieno sevī eksistenciālisms un marksisms. Un tomēr jau tagad var iezīmēt atsevišķas idejas, kas šo teoriju no marksisma ja ne gluži attālina, tad noteikti padara par oriģinālu pētījumu, nevis centienu vienkārši ievietot marksismā humāno dimensiju, kā tas sākotnēji bija iecerēts „Metodes problēmā”. Pašā „Kritikā” nav daudz salīdzinājumu ar marksismu, izņemot atsevišķas nodaļas, kuras ir veltītas dialektikai un nepietiekamības fenomena analīzei. Aplūkojot Sartra vēstures interpretāciju, var secināt – viņš neievada tajā vēsturisko likumus, kā tas ir izdarīts marksismā. Meklējot līdzsvaru starp absolūto determinismu un neracionalizējamo vēsturi, Sartrs nonāk pie variantā, ka vēsture nepastāv neatkarīgi no mūsu veiktajām izvēlēm, un pētniekam būtu

---

uzmanību tam, ko par šāda veida grupām viņš ir rakstījis „Kritikā” – ka šīs grupas, kuras ir pārgājušas pirmo saplūšanas posmu ir balstītas zvērestā, solījumā pieturēties pie grupas vērtībām un mērķiem, un ka grupas pamatā tagad ir arī bailes no nodevības, kas leģitimizē vardarbību attiecībā uz grupas biedriem. Interviju ciklā *On a raison de se révolter* (1974) Sartrs sniedz mājienu uz to, kā viņš redz iespējamās pārmaiņas sabiedrībā, kas varētu mazināt atsvešinājumu un ekspluatāciju, bet viņš pasvīturo, ka to nevar saukt par revolūciju, pat vairāk, apgalvo, ka „*revolucionārs ir tas, kas uzsāk revolūciju, bet neīsteno to... cilvēks, kurš apzinās savu atsvešinājumu*” (Sartre, J.-P. *On a raison de se révolter*. Gallimard, 1974. P. 341), bet šīs miglainas norādes netiek saistītas ar to, kas ir pateikts „Kritikā”. Var apgalvot, ka tas liecina par nekonsekvenci Sartra idejās, bet drīzāk tas varētu būt saistīts ar to, ka viņa vēstures teorijas pesimisms līdzsvaro pozitīvo politisko atbalstu grupām, kas ne vienmēr tika viennozīmīgi vērtētas.

jānoskaidro kā brīvais cilvēks realizē savu praksi, cīnoties ar praktiski-inertā opozīcijas spēkiem. Eksistenciālā vēstures un sabiedrības teorija transformē sākotnējo eksistenciālo situāciju, kurā atrodas cilvēks – serializētie indivīdi ir spiesti pakļauties praktiski-inertā standartiem un normām, praktiski-inertais ir sākums un vienīgā iespējama vide brīvībai.

Plaisa starp Sartra un Marksa idejām parādās tajā, ka, ja Markss pēta esošo vēsturi, atrod tajā likumsakarības, pasvītro ekonomisko attiecību primaritāti un taisa prognozes uz turpmāko vēstures attīstību, tad Sartrs aplūko nevis vēsturi, kas jau ir notikusi, bet tās iespējamības nosacījumus. Viņa izstrādātas kategorijas, ar kuru palīdzību viņš apraksta sociālo dimensiju, ir vēsturiskās, par to nav šaubu – vēsturiskums nav jāizprot kā epifenomēns cilvēku sabiedrībai. Bet tās darbojas citā līmenī, nekā marksistiskie vēsturiskie likumi. Sartra vēstures teorijā nav runas par nākotnes prognozēm, un šī teorija neattiecas tikai uz kapitālistisko sabiedrību, patiesībā nepietiekamības un vardarbības fenomenus tikpat labi var regulēt attiecības arī sociālistiskajā sabiedrībā.

### 3. NODAĻA. SAISTĪBAS UN PRETRUNAS STARP MARKSISMU UN EKSISTENCIĀLO VĒSTURES TEORIJU

Klasisks pārmetums mēģinājumam savienot vienā filozofiskajā teorijā marksismu un eksistenciālismu ir tāds – marksisma sākumi ir meklējami sociālajās konceptualizācijās, savukārt eksistenciālisms vienmēr ir runājis tieši par indivīdu un šī ir nepārvarama pretruna, kas traucē jebkādu izlīgšanu starp abām teorijām<sup>114</sup>. Tomēr šāds skatījums satur sevī pieņēmumu, ka filozofiskā teorija ir vienota un pabeigta sistēma, bez iekšējām pretrunām vai plaisām; ka vienreiz izstrādājot teoriju ar viena veida konceptiem, jebkurš mēģinājums šos konceptus pārstrādāt novedīs pie teorijas sagraušanas. Tomēr, izmantojot Sartra paša terminoloģiju, ja mēs lūkojamies uz filozofisko teoriju kā uz atvērto totalizāciju, nevis kā uz slēgto totalitāti, kuru vienīgo ir iespējams uztvert lineāri, kā uz tādu ideju, uz kuru var raudzīties no dažādām perspektīvām, tad marksisma un eksistenciālisma satuvināšanās nemaz nav tik ļoti neiespējama. Vismaz pārmetums, ka to sākumpunkts ir atšķirīgs, nav tas, kas apsola, ka šī integrācija ir lemta neveiksmei.

Marksa un Sartra realitātes pētījumu rezultāti no pirmā skatieta var šķist nesavienojami. Ja Marksam rezultāts izpaužas virsvērtības, darba, ekspluatācijas un ražošanas kategorijās, kuras visas ir saistītas ar preču ražošanu un ar šīs ražošanas veidu, tad Sartram realitāte parādās kā dialektiskā mijiedarbība starp cilvēka brīvo praksi un inerto matēriju, kas norisinās nepietiekamības apstākļos un zem praktiski-inertā diktāta, kas liek cilvēku grupām serializēties. Sartra realitātē preču ražošanas nozīme nav tik ļoti izteikta, kā tas ir Marksam. Jā, cilvēki patiešām ražo preces, jo to pieprasa vajadzības, bet Sartrs neakcentē uzmanību tieši uz preču ražošanu kā vienīgo praksi. Prakse – tās ir, plaši runājot, darbības, kas ir vērstas uz izmaiņām, tā piemēram Sartrs analizē Bastīlijas ieņemšanu, un cilvēku darbības šeit ir prakse, lai gan nekas netiek saražots. Sartrs neaplūko ekonomiku, bet par viņa pētījuma priekšmetu kļūst tās sociālās struktūras, kuras atrodas aiz vai zem ekonomiskās aktivitātes. Ja „Kapitāls” ir vēsturiski pārejošas sabiedrības formas detalizēta analīze, tad Sartra vēstures teorija ir mēģinājums veikt regresīvo analīzi, lai atklātu visas Rietumu vēstures komponentes, struktūras, kuras vienlaikus ir cilvēku radītas un no cilvēku prakses atkarīgas un šo praksi noteicošas. Ja Markss ir koncentrējis

---

<sup>114</sup> *Existential Marxism in Postwar France*, Op. Cit., P. 300

uzmanību uz vienu vēsturisko periodu, tad Sartrs skatās uz vēsturi visā tās plašumā. Varētu teikt, ka Sartra kategoriālais aparāts liek pamatus tam, uz ko vēlāk var attiecināt Marksa metodi.

Protams, var rasties jautājums – bet vai tad marksisma kategorijas neattiecas arī uz visu vēsturi, turklāt vēl uz nākotni? Vai tad šķiru cīņa, kas ir „*visu līdz šim pastāvošo sabiedrību vēsture*”<sup>115</sup> neiezīmē arī turpmāko vēstures attīstību, līdz pat marksistiskās atskārsmes par sociālistiskās revolūcijas globālo uzvaru? Vienā no savām vēstulēm Markss pauž nožēlu, ka viņa teoriju mēģina attiecināt uz visām sabiedrībām, neatkarīgi no tā, cik daudz tās jau ir pietuvojušās industriālā kapitālisma formai. Viņš raksta: „*Notikumi, kas ir pārsteidzoši līdzīgi, bet kas norisinās dažādā vēsturiskajā vidē, ved pie absolūti dažādiem rezultātiem... un šo fenomenu nevar atklāt, izmantojot vienu vēsturiski-filozofisko teoriju, kuras augstākā vērtība ir tas, ka tā ir pārvēsturiskā*”<sup>116</sup>. Tātad, šeit Markss iebilst mēģinājumiem uzskatīt viņa metodi par universālo formulu, kas var tikt attiecināta uz jebkuru sabiedrību, neatkarīgi no apstākļiem. Vai Sartra vēstures teorija var tikt uzskatīta par tādu? Pirmkārt, ir jāpasvītro, ka Sartrs savu teoriju neuzskata par pārvēsturisko. Dialektiskais skatījums uz vēsturi, vēstures racionālā izpratne ir iespējami tikai un vienīgi, atrodoties pašā vēsturē. Respektīvi, pētnieks pats nevar izvairīties no praktiski-inertā diktāta un serializācijas, kad runā par vēsturi. Šie fenomeni raksturo un iespaido ne tikai pagātņi, kurai vēsturnieks pievēršas, bet arī tagadni, kurā viņš dzīvo. Sartrs attiecina savu vēstures teoriju uz visu Rietumu pasaules vēsturi nevis tāpēc, ka ir abstrahējies no tās un atklājis tās vadmotīvus, atrodoties neitrālā novērotāja pozīcijā, bet tāpēc, ka gan praktiski-inertais, gan sērijas, gan grupas raksturo tagadni, kurā viņš pats atrodas. Pamatojot nepietiekamības kategoriju caur to, ka kopumā bagātajā un ar resursiem pilnajā pasaulē lielākā cilvēces daļa divdesmitā gadsimta vidū izjūt pārtikas deficītu, Sartrs nepārprotami norāda uz to, ka vēsture norisinās šeit un tagad, ka tā iespaido katra indivīda dzīvi, un ka šīs kategorijas, ar kuru palīdzību viņš apraksta vēsturi, nav pārvēsturiskās, nepieder pie metafizikas, bet ir cilvēku prakses rezultāts.

Tiesa, Sartrs nav optimistisks savā nākotnes redzējumā, atšķirībā no kaut vai arī no Marksa. Viņš atbalsta grupu mēģinājumus likvidēt birokrātisko aparātu, decentralizēt varu un kopumā demokratizēt sabiedrību, bet proletariāta diktatūra viņam nav pieņemama, jo organizētas varas attiecības paredz serializāciju. Lai gan abi autori nesniedz savu plašu un detalizētu nākotnes redzējumu, bet tomēr var secināt, ka Markss kopumā ir optimistiski noskaņots. Savukārt Sartrs, dzīvojot laikā, kad nācījas, saucot sevi par sociālistiskajām, tomēr piedzīvoja

---

<sup>115</sup> **Marx, K.** *The Communist Manifesto//Karl Marx: Selected Writings*, Op. Cit., P. 246

<sup>116</sup> **Marx K.** *Letter to Mikhailovsky//Karl Marx: Selected Writings*, Op. Cit., P. 618

būtiskas deformācijas un atkāpes no tā, kādam sociālismam vajadzētu būt, skatījās uz nākotni bez lielām simpātijām; lai gan pieminot miglaino brīvības valstību, kurā marksismam vairs nebūs nozīmes, tomēr Sartrs izvairās no nākotnes analīzes, kaut vai aplūkojot nepietiekamības konceptu. Nepietiekamība un serializācija ir pagātnes un tagadnes raksturojums, un nekas neliecina par to, ka nākotnē situācija varētu izmainīties – aptuveni šādu secinājumu var veikt, balstoties „Kritikā”. Sociālistiskās sabiedrības, pēc Sartra domām, galvenais raksturojums būtu nepietiekamības pilnīga un bezierunu likvidācija, bet ņemot vērā to, ka cilvēki ir spējusi darboties tikai tādā vēsturē, kuras pazīme ir nepietiekamība, šāda atcelšana ir vai nu neiespējama, vai arī ir ļoti sarežģīts un utopisks uzdevums, utopisks nevis tādā ziņā, ka tam pagaidām nav sakara ar esošo realitāti, bet ka tas patiešām nav sasniedzams. Līdz ar to Sartram nav iemeslu būt īpaši optimistiskam, raugoties nākotnē.

Gan Sartru, gan Marksu vieno uzskats, ka cilvēks nav izolēts indivīds. Katru reizi, lietojot jēdzienu „indivīds”, ir jāizprot, ka šis cilvēks nedarbojas vienatnē. Abiem domātājiem ir svešas jebkādas robinzonādes, kuras aplūko cilvēka darbības sabiedrībā tā, ir kā viņš atrastos uz neapdzīvotas salas, kur viss patiešām būtu atkarīgs tikai un vienīgi no viņa paša centieniem izdzīvot. Pasvītrojot individuālās prakses nozīmi, Sartrs ar to nedomā izolētā indivīda praksi, patiesību sakot, tādas vēsturiskajā sabiedrībā nemaz arī nevar būt. Sartrs savā marksisma interpretācijā izvairās no kategorijām, kuru pamatojums ir atrauts no pieredzes, no marksistiskās metafizikas, kuru lielākā mērā izstrādā Engelss „Dabas dialektikā”, un tāpat viņš atsakās pieņemt ideju par indivīdu, kurš vienīgais atbild par savām rīcībām. Veltot daudz uzmanības praktiski-inertā un serializācijas analīzei, Sartrs grib pierādīt, ka brīvību cilvēks var realizēt tikai kādā situācijā, nevis vispārīgi, un šo situāciju raksturojumiem ar brīvību ir maz kopīga, drīzāk tie ir brīvību paverdzinoši. „Kritikā” Sartrs atzina, ka brīvību tomēr daudz kas ierobežo: „*Agrāk es mēdzu domāt, ka absolūta indeterminācija ir brīvības patiesais nosacījums. Tagad, raugoties no grupas pozīcijas... es redzu, ka pretējais ir paties.*”<sup>117</sup> Pretējais – ka tikai atrodoties grupā, ir iespējams savu brīvību izmantot par labu tam, lai brīvība kļūtu pieejama pēc iespēja lielākam cilvēku skaitam.

Ir vēl viens moments, kurā attiecības starp Marksa un Sartra filozofijām ir neskaidras, un tas ir nākotnes moments. „Metodes problēmas” beigās Sartrs apgalvo, ka kaut kad nākotnē cilvēki būšot pārvarējuši tagadnes pretrunības un tagadnes nepieciešamību pēc nogurdinoša un atsvešinoša darba, respektīvi, kad tiks pārvarētas kapitālistiskās sabiedrības attiecības un izzudīs

---

<sup>117</sup> *Critique de la raison dialectique*, V. 1., Op. Cit., P. 491

esošais šķiru konflikts, tad marksisms savu būs nodzīvojis, un tā vietā stāsies brīvības filosofija<sup>118</sup>. Pirmkārt, nav skaidrs, vai šī brīvības filosofija būs jau pastāvošais eksistenciālisms, vai tas būs marksistiskais eksistenciālisms, tāds, kādu Sartrs izstrādā „Kritikā”, vai arī tas būs kaut kas principiāli jauns, par ko tagad vēl nav iespējams runāt, jo atrodoties sabiedrībā, kuru vēl raksturo atsvešinājums un ekspluatācija, izdomāt filosofiju, kas atbilstu brīvības valstības reālijām vienkārši nav iespējams? Otrkārt, Sartrs eksplicīti neanalizē šo pareģojumu saistībā ar marksisma versiju par nākotni. Saucot visu cilvēces vēsturi par priekšvēsturi<sup>119</sup>, Markss neuzskatīja, ka materiālistiskajam skatījumam uz vēsturi un uz sociālajiem procesiem būtu jāpazūd komunisma laikmetā. Apvienojot šos momentus ar to, kā Sartrs skatās uz filosofijas vēsturi un uz filosofiju vispār – kā uz lielu ideju kopumu, ideju, kas iemieso valdošās vai augšupejošās sociālās grupas intereses, var secināt – ja Sartra skatījumā marksismam kādreiz būtu jāpazūd no filosofijas skatuves, tas nozīmē, ka marksisms Sartram nav nekas vairāk par vienu no filozofijām, kuras spēlē savu lomu cilvēces attīstībā un ir saistīti, pat determinēti ar katra laikmeta sociāli-ekonomiskajiem nosacījumiem. Kā marksisms bija filosofijas reakcija uz industrializēto kapitālismu, tā cita filozofiski-ekonomiskā teorija var to aizstāt, kad ekonomiskās ražošanas attiecības būs izmainījušas. Vai tā būs brīvības filosofija, par kuru Sartrs ieminās „Methodes problēmas” beigās, paliek neskaidrs, bet acīmredzami ir tas, ka marksisms Sartram nav mūžīga filosofija, kas ir un būs aktuāla vienmēr un visos laikmetos (īpaši pēc tam, kad kapitālisms būs aizstāts ar kaut ko citu). Ir iespējams arī cits skatījums uz marksismu, kā uz tādu teoriju, kas iezīmē pārrāvumu starp ideoloģijām un kas cenšas, vismaz utopiskā līmenī pielikt tām punktu, bet šis marksistiskais skatījums uz filozofijām nav tas, pie kura visdrīzāk pieturas Sartrs.

---

<sup>118</sup> *Questions de methode*, Op. Cit., P. 104

<sup>119</sup> **Marx, K.** *Preface to A Critique of Political Economy*// *Karl Marx: Selected Writings*, Op. Cit., P. 426

## NOSLĒGUMS

Eksistenciālā vēstures teorija ir filozofiskais koncepts, kurš nav bijis tik ļoti ietekmīgs, kā to būtu iespējams sagaidīt, ņemot vērā Sartra popularitāti un ietekmi. To, protams, var izskaidrot ar pašas teorijas vājām pusēm – tā daudzviet ir spekulatīva, tās teorētiskais izklāsts ir samērā miglains un neskaidrs, un tā paliek nepabeigta. Viss pieminētais neveicina pozitīvu novērtējumu, atšķirībā no Sartra sākotnēja eksistenciālisma, kas tomēr ir pabeigtā filozofiskā koncepcija. Tas var būt viens no iemesliem, kas liek daudzējādā ziņā piekrist Tībingenes universitātes pētnieka Klauša Hartmaņa (*Hartmann*) vārdiem, ka Sartrs tomēr ir vairāk „Esamības un nekā”, nevis „Dialektiskā prāta kritikas” autors<sup>120</sup>. Tomēr „Dialektiskā prāta kritika” satur sevī marksiski koriģēto un precizēto realitātes skaidrojumu, varam novērot pēctecību starp esamību-sevī (*en soi*) un praktiski-inerto, esamību sev (*pour soi*) un praksi; konflikts un vardarbība no apziņas stāvokļiem pārtop par sociālās realitātes raksturojumiem, un tiek būtiski paplašināts leņķis, no kura tiek aplūkota cilvēka situācija un projekts.

Pārskatot „Dialektiskā prāta kritikas” vietu Sartra filozofiskā mantojumā, ir jāuzdod jautājums par filosofijas pētījuma priekšmetu – runāt par esamību vai par praksi? Terminoloģijas izmaiņas pastarpināti liecina par orientācijas un prioritāšu maiņu Sartra filozofiskajā attīstībā, maiņu no orientācijas uz apziņu, kas ir raksturīga klasiskajai Rietumu filosofijas daļai, uz praktisko aktivitāti, uz materiālās pasaules un tās saistībām ar cilvēcisko realitāti pētīšanu, kas ir raksturīgs marksismam. Kā par savu filozofisko pāreju izteicās Sartrs pats, „*esmu veicis ceļu no apziņas pētīšanas pie pārdzīvotas pieredzes (le vécu)*”<sup>121</sup>. Šai pieredzei nav sakara ar apziņu vai bezapziņu, tās būtība ir tajā, ka cilvēks nemitīgi pār-dzīvo pašu sevi, iesaistoties aizvien lielākā vēsturisko totalizāciju skaitā; pārdzīvota pieredze ir nosacīta ar „apstākļu varu” (*la force des choses*<sup>122</sup>), taču šī vara neparedz, ka cilvēkam obligāti ir jāiegrimst sliktā ticībā un jāturpina sekot viņam piedāvātam scenārijam. Viena no idejām, kas iet cauri agrīno un vēlīno Sartra filosofiju, ir atbildība par savām izvēlēm. Arī indivīds, kurš atrodas praktiski-inertajā, un ar sērijveida kolektīviem piepildītā sabiedrībā, pēc Sartra domām, ir tiesīgs uzņemties atbildību par savām darbībām. „Izvēloties sev, mēs izvēlamies visai cilvēcei”<sup>123</sup> ideja, lai gan eksplicīti nav atkārtota „Kritikā”, tomēr sniedz savu pienesumu eksistenciālisma sociālajai filosofijai.

---

<sup>120</sup> **Hartmann, K.** *Sartre's Theory of Ensembles/The Philosophy of Jean Paul Sartre*, Op. Cit., P. 631

<sup>121</sup> *Sartre, J. P.: Between Existentialism and Marxism*. Translated by **Matthews J.** Verso, 2008. P. 39

<sup>122</sup> *Ibid*, P. 33

<sup>123</sup> *Existentialisme est un humanisme*, Op. Cit., P. 12

Neskatoties uz to, ka tieši „Metodes problēma” un „Dialektiskā prāta kritika” nav politiskie manifesti, nav iespējams nošķirt šos teorētiskos darbus no Sartra sabiedriskajām aktivitātēm, jo galu galā tam, par ko tiek runāts teorijā, ir jāizpaužas praksē. „Kritika” norāda uz kategorijām, kas negatīvi iekrāso sociāli-vēsturisko realitāti. Rodas jautājums, vai Sartrs tomēr ir mēģinājis izstrādāt ceļu, kas spētu pārvarēt šo matērijas inerci, kas traucē pozitīvām pārmaiņām sabiedrībā.

Pēckara gadus Sartrs bija veltījis filozofiski-politiskā ceļa izpētei, kas varētu galu galā pievest pie autentiskā, radikāli demokrātiska un humānistiskā sociālisma. Pēc Sartra, staļinisti ne tikai atradās sliktās ticības varā, bet viņu vienkāršotais materiālisms pats par sevi ir ļaunprātīgs, jo uzliek uz cilvēku sociālās realitātes likumus, kas vairāt atbilst dabas likumiem; objektīvās vajadzības nav tas jēdziens sociālajā filosofijā, kuram Sartrs labprāt piekristu. Drīzāk objektīvas vajadzības satur sevī sliktu ticību, jo ar šī koncepta palīdzību tiek racionalizēta atteikšanās no brīvības, un cilvēku sociālā realitāte un vēsture tiek uztverti statistiski, kā neuzvaramās matērijas kustība, kur cilvēku darbības un brīvas izvēles maz ko var izmainīt.

Aplūkojot grupas un kolektīvus, Sartrs atzīst par vienīgi autentisko tikai pirmo grupas veidošanas posmu, saplūdušo grupu. Tomēr, kā jau tika norādīts, šāda veida grupa nespēj būt kvalitatīva revolucionāra kustība. Vai ir iespējama labāk organizēta grupa, kas vienlaikus nepakļautos serializācijai? *Le Rassemblement démocratique révolutionnaire* (Demokrātiski-revolucionārā savienība), sabiedriskā kustība, kuru Sartrs dibināja īsi pēc Otrā pasaules kara beigšanas, varētu kalpot par skici šādai organizācijai. Apvienojot sevī rakstniekus un politiskus aktīvistus no ne-komunistiskajiem kreisajiem, tā distancējas gan no staļinisma, gan no tā, ko varētu nosaukt par kapitālistisko politisko nometni; kustības mērķis bija sociālistiskā demokrātija un miera politika, debirokratizācija, revolucionāro izmaiņu atjaunošana, un kopā ar to visu – autentiskais sociālisms. *RDR* būtu jābalstās uz līdzdalības demokrātiju, visu biedru aktīvu piedalīšanos lēmumu pieņemšanā un cīņu pret franču kreiso sadrumstalotību. Tiesa, grupas neilgais mūžs, nav galīgais pierādījums tam, ka šāda veida organizācijas principā nav iespējamas, bet šī pieredze ir svarīga ar to, ka sniedz piemēru, kā Sarts redzēja pozitīvo sociālo aktivitāti, kuras galvenais uzstādījums ir „*nepieciešamību rīkoties pasaulē tā, lai padarītu to par plaukstošu*”<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Daigle, C. *Routledge Critical Thinkers: Jean Paul Sartre*. Routledge, 2010. P. 125

Sartre izklāstīja savu pozīciju attiecībā uz iespējamo vēstures jēgu arī atbildē uz Albēra Kamī *L'Homme revolté*. Viņš rakstīja:

„Jūs jautājat, vai vēsturei ir jēga? Vai tai ir mērķis? Man šiem jautājumiem nav nozīmes. Jo vēsture, ja tā ir atrauta no cilvēka, kas to taisa, ir tika abstrakts un statistisks koncepts, par kuru nekas nevar apgalvot, ka tam ir vai nav mērķa. Un problēma ir nevis tajā, ka mums ir jāzina vēstures mērķis, bet mums tāds vēsturei ir jāpiešķir”<sup>125</sup>.

Jēgas piešķiršana vēsturei caur individuālo praksi ir eksistenciālās vēstures teorijas vadmotīvs. Faktiski, vēsturiskais materiāls, tāds kā fakti, notikumi, personības, ir izejviela vēsturei, kas pozicionē sevi kā tādu disciplīnu, kas pēta totalizācijas. Vēsturiskās zināšanas šeit ir prakšu apkopojums, kas ņem vērā prakses sociālo cēlonību. Vēsture Sartram nesastāv no biogrāfijām vien, bet rakstot biogrāfijas, to skaita arī savējo, viņš vienlaikus rakstīja laikmeta portretu, kura ietvaros šīs personības izstrādāja savu dzīves projektu. Eksistenciālā vēstures teorija pievēršas vesela un daļas attiecībām sociāli-vēsturiskajā realitātē, eksistenciālā tās daļa fokusējas uz brīvu un atbildīgu individuālo praksi, bet vēsturiskā iekļauj prakses subjektus sociālā kopojumā. Respektīvi, runa ir par individuālo dzīvi un tās kolektīvo kontekstu.

Cik liela ir marksisma ietekme uz Sartra vēlīno filosofiju? Šajā filosofijā ir divi absolūti, divi pamata koncepti – vēsturiskais notikums un individuālā izvēle. Var pateikt, ka Marksa mācības izmantošana savām vajadzībām Sartra gadījumā ir diezgan dumpiniecisca<sup>126</sup>, jo viņš nedz attīsta tālāk Marksa konceptus, nedz atspēko tos, bet gan ņem atsevišķus marksisma aspektus – tādus kā cilvēka attiecības ar materiālo pasauli, konflikti starp kolektīviem (bet protams, Markss nav pirmais un vienīgais, kurš raksta par to, kādi un kāpēc sabiedrībā ir konflikti; var pat teikt, ka Sartra sociālā piesātinātība ar konfliktiem nepietiekamības dēļ līdzinās Hobsa visu karam pret visiem, nevis marksistiskajai šķiru cīņai), virsvērtības un šķiras jēdzienus<sup>127</sup>, kā arī materiālistisko skatījumu uz vēsturi kopumā – tādu, kas vēsturi redz kā cilvēku darbību summu, kur iederas arī materiālais ražošanas veids, bet kas nenosaka viens pats sabiedrības attīstību. Pēdējais, protams, attālina Sartra teoriju no klasiskā marksisma. No otras puses, Sartra sociālajā filosofijā tiek uzsvērts tas, ka cilvēks „vienmēr atrodas specifiskajās

---

<sup>125</sup> Sartre, J. P. “Réponse à Albert Camus”, *Les Temps Modernes* 82, Aug. 1952; in: *Existential Marxism in Postwar France*, Op. Cit., p. 190.

<sup>126</sup> *Routledge Critical Thinkers: Jean Paul Sartre*. Op. Cit., P. 122

<sup>127</sup> *Interview with Jean Paul Sartre*; in: *The Philosophy of Jean Paul Sartre*, Op. Cit., P. 20

vietās un laikos”<sup>128</sup>, un ka katrs laikmets pieprasa savu analīzi, kas satuvina viņu ar marksistisko vēsturiskās situācijas nozīmes pasvītrosānu cilvēka situācijas skaidrošanā.

Amerikāņu Sartra pētnieks Viljams Leons MakBraids (*McBride*) norāda uz diviem, pēc viņa domām, svarīgākiem momentiem, kuri apliecina Sartra devumu divdesmitā gadsimta marksismam<sup>129</sup>: pirmkārt, Sartrs atradās dziļā opozīcijā marksisma dogmatismam, kuru iemiesoja tā laika komunistiskās partijas un šo partiju ideologi. Sartrs akcentēja uzmanību uz to, ka katram marksistiskajam pētījumam, kas pretendē uz adekvātumu, ir jāņem vērā individuālos pārdzīvojumu un izvēles; otrkārt, Sartrs eksplicēja savu pieeju un savu metodi vairākos darbos, gan teorētiskajos, tādos kā šajā maģistra darbā aplūkotajos „Metodes problēma” un „Dialektiskā prāta kritika”, gan tādos, kur viņš teoriju pielietoja uz reālās vēstures bāzes, kā Flobēra biogrāfijā. Šāda teorijas un prakses kombinācija, lai gan ne perfekta, palīdzēja Sartram izvairīties no jebkura veida redukcionisma, vai tas būtu marksistiskais, freidiskais vai strukturālais redukcionisms.

Jautājums nav par to, kuram domātājam – Marksam vai Sartram piemīt adekvātākais un pareizākais skatījums uz vēsturi un sociālo realitāti, bet par to, cik daudz no Marksa pārņem Sartrs, kā transformē un pielāgo Marksa kategoriālo aparātu savām vajadzībām un vai marksistiskais eksistenciālisms jeb eksistenciālais marksisms ir pelnījis šādu nosaukumu, jo varbūt Sartra vēlino filosofiju labāk ir saukt citādi, piemēram, par eksistenciālo vēstures teoriju. Šādā nosaukumā neparādās marksisma jēdziens, kas vienlaikus nenozīmē, ka šajā teorijā nav nekā no marksisma, vai ka tā ir tam pretrunīga. Gluži vienkārši marksisma ietekme uz Sartra mēģinājumu iestrādāt eksistenciālismā sociālo un vēsturisko dimensiju var būt arī ne tik uzkrītoša, lai sauktu šo atjaunoto eksistenciālisma versiju par marksistisko. Turklāt, ietekme nenozīmē atkārtosānu, ietekmējoties no marksisma, marksismu var arī īpatnēji pārstrādāt, un līdzība nenozīmē tāpatību.

---

<sup>128</sup> Storm H. *Sartre's Political Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/sartre-p/> (sk.15.02.2014.)

<sup>129</sup> McBride, W. L. *Sartre and Marxism//The Philosophy of Jean Paul Sartre*, Op.Cit., P. 607-608

## Bibliogrāfija

### Avoti:

1. **Sartre J. P.** *La critique de la raison dialectique. Tome 1. Theorie des ensembles pratiques. Précédé de Questions de méthode.* Gallimard, 1960. 928 p.
2. **Sartre J. P.** *La critique de la raison dialectique. Tome 2. L'intelligibilité de l'histoire.* Gallimard, 1985. 480 p.

### Sekundārā literatūra:

1. **Arthur, P.** *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre.* Verso, 2010. 256 p.
2. **Catalano, J. S.** *A commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason Vol.1, Theory of practical ensembles.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 1986. 282 p.
3. **Catalano, J. S.** *Reading Sartre.* Cambridge University Press, 2010. 213 p.
4. **Cohen-Solal, A.** *Sartre. 1905-1980.* Schoenhofs Foreign Books. 960 p.
5. **Cohen-Solal, A.** *Sartre, un penseur pour le XXIe siècle.* Paris, Gallimard. 2005. 159 p.
6. **Daigle, C.** *Routledge Critical Thinkers: Jean Paul Sartre.* Routledge, 2010. 167 p.
7. **Desan, W.** *The Marxism of Jean-Paul Sartre.* New York, Doubleday & Co, 1966. 304 p.
8. **Fanon, F.** *Les Damnés de la Terre.* Préf. de **Jean-Paul Sartre.** La Decouverte, 2007. 311 p.
9. **Flynn, T.** *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume One: Toward an Existentialist Theory of History (Sartre, Foucault & Reason in History).* The University of Chicago Press. 1997. 356 p.

10. **Flynn T.** *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*. The University of Chicago Press, 2005. 360 p.
11. *Talking with Sartre. Conversations and Debates*. Ed. and translated by **Gerassi, J.** Yale University Press, 2009. 336 p.
12. **Howells, C.** *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 2006. 387 p.
13. **Howells, C.** *Sartre: the necessity of freedom*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 286 p.
14. **Klockars, K.** *Sartre's anthropology as a hermeneutics of praxis*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, 1998. 221 p.
15. **Marx, K.**, *Karl Marx: Selected Writings*, 2<sup>nd</sup> edition, David McLellan (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2000. 704 p.
16. *Jean Paul Sartre: Between Existentialism and Marxism*. Translated by **Matthews J.** Verso, 2008. 302 p.
17. *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de **Nouelmann F.** et **Philippe G.** Honore Champion Editeur, 2004. 527 p.
18. **Sartre, J. P.** *On a raison de se révolter*. Gallimard, 1974. 378 p.
19. **Sartre, J. P.** *Carnets de la drôle de guerre*. Paris, Gallimard, 1983. 688 p.
20. **Sartre J. P.** *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard. 1996. 120 p.
21. **Sartre, Jean-Paul**, *Being and Nothingness*, transl. by **Hazel E. Barnes**. Washington Sqare Press, 1993. 640 p.
22. **Poster M.** *Existential Marxism in Postwar France, from Sartre to Althusser*. Princeton University Press, 1975. 415 p.
23. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* / edited by **Schilpp, P. A.** 1st ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1981. 751 p.

### Interneta resursi:

1. <http://sartre.org/> (sk.15.02.2014.)
2. Jean Paul Sartre Internet Archive  
<http://www.marxists.org/reference/archive/sartre/index.htm> (sk.15.02.2014.)
3. **Crowell, S.** "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/existentialism/> (sk.15.02.2014.)
4. **Flynn, T.** "Jean-Paul Sartre", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/sartre/> (sk.15.02.2014.)
5. **Levy, B. H., Barash, J. A.** *Sartre et la politique*. Cités, No.22, Sartre a l'épreuve l'engagement au risque de l'histoire. (2005), pp. 143-151 (<http://jstor.org/stable/40621135>), sk. 23.01.2013.
6. **Gordon H., Gordon R.**, *Sartre On Our Responsibility For Dead Lives: Implications For Teaching History* <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Hist/HistGord.htm> (sk.15.02.2014.)
7. **Novack, G.** *Understanding History. Marxism and Existentialism*  
<http://www.marxists.org/archive/novack/works/history/index.htm> (sk.15.02.2014.)
8. **Storm H.** *Sartre's Political Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/sartre-p/>  
(sk.15.02.2014.)
9. **Swartz, D. L., Zolberg V. L.** *Sartre for the Twenty-First Century?* *Theory and Society*, Vol. 36, No.3 (June, 2007), pp. 215-222 (<http://jstor.org/stable/20730792>), sk. 23.01.2013.

Maģistra darbs „Marksisma ietekme uz Œana Pola Sartra eksistenciālo vēstures teoriju”  
izstrādāts LU Vēstures un filozofijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie  
informācijas avoti, un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autore: Marija Assereckova

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītāja: Dr. habil. phil., profesore Māra Rubene

Recenzenti: Dr. habil. phil., profesore Maija Kūle

Dr. phil. Ģirts Jankovskis

Darbs iesniegts Praktiskās filozofijas nodaļā

Dekāna pilnvarotā persona: metodiķe Inta Briede

Darbs aizstāvēts maģistra gala pārbaudījuma komisijas sēdē

Komisijas sekretārs: