KOTTAYAM PUBLIC LIBRARY

190

Call No. CHA-A Acc. No. 11936

Author. ചാക്കോ, പി. സി

Title. ആധുനിക മലയാള ചിന്തകൻമാർ

602

No. 11936

ആധുനിക യൂറോപ്യൻ ചിന്തകന്മാർ.



ഗ്രന്ഥകർത്താവു്:

ചി. റവി. ചാക്കൊ എം. എ.

എൽ. എസ്. പി. എസ്. സി (ലുവെയിൻ)

വിതരണം:

ഫോർവേഡ് ബുക്സ്റ്റാൾ

മൂവാറ്റുപുഴ.

1963.

വില രൂപാ അഞ്ചു്.

MSD

ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഇതരകൃതികൾ.

1) സാംസ്കാരിക സ്വാതന്ത്ര്യം.

2) മതവും പുരോഗതിയും 2 ഭാഗങ്ങൾ

[Christopher Dawson-ന്റെ Progress and Religion എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വിവർത്തനം]

3) പുരോഗതിയും വിലങ്ങുതടികളും

4) അധ:പതനത്തിനു് ഒരു മുഖവുര

5) Techniques de diffusion et Catholicisme (In French)

തയ്യാറായി വരുന്നു.

കലയുടെ തത്വശാസ്ത്രം

മാർക്സിസവും ആധുനികചിന്തയും

വിജ്ഞാനവും വീക്ഷണവും

THE KOTTAYAM PUBLIC LIBRARY
KOTTAYAM

സമർപ്പണം.

ജാരവൃത്തിയാണു് ജീവിതത്തിലെ ഏറ്റവും മഹത്തായ സംരംഭമെന്നും,

കാമാന്ധതയേക്കാൾ കമനീയമായി ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഒന്നുംതന്നെയില്ലെന്നും,

സൂകരസമുദായത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളും ലക്ഷ്യങ്ങളുമാണു് നമുക്കേറ്റവും അനുയോജ്യമെന്നും,

ദാർശനികചിന്തയും മതവുമെല്ലാം തനി വിഡ്ഢിത്തങ്ങളാണെന്നും,

കലയും സാഹിത്യവുമെല്ലാം പാർട്ടിയെ വളർത്താനുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും

വിശ്വസിക്കുകയും, പഠിപ്പിക്കുകയും, പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന

പടുവിഡ്ഢികൾ, മൻഷിമാർ, പമ്പരവിഡ്ഢികൾ, പ്രൊഫസറന്മാർ, പരമവിഡ്ഢികൾ, പത്രപ്രവർത്തകർ തുടങ്ങിയവരുടെ പുതിയ പരമ്പരയ്ക്കും അവരുടെ ജാരസന്താനങ്ങൾ, പാർട്ടൈംഭാര്യമാർ തുടങ്ങിയവർക്കും !

ഉള്ളടക്കം.

1) ഉപോദ്ഘാതം—i—xvi

(ആധുനിക ചിന്തയെപ്പററി)

റസ്സൽപ്രേമികൾ—ദാർശനികചിന്ത—സ്ഥൂലത—സ്വാതന്ത്ര്യം-മൂല്യങ്ങൾ-മാർക്സിസം-നിർയ്യുക്തികത-തത്വചിന്ത കേരളത്തിൽ—ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനവും—തത്വചിന്തയും—നമ്മുടെ കർത്തവ്യം.

2) ഹെൻറിബെർഗ്ഗ്സോൺ 1859—1941

1—40

ജീവചരിത്രം-നഷ്ടപ്പെട്ടസമയം-അവബോധം-കാലം-മനസ്സ്-സ്വാതന്ത്ര്യം-ആത്മാവും ശരീരവും-ജീവച്ഛക്തി-ബുദ്ധി-കാലത്തിൻെറ സർഗ്ഗാത്മകത-പരമസത്യങ്ങൾ-ഈശ്വരൻ-മതം.

3) ജാക്മാരിററയിൻ (ജ. 1882) 41-59

ജീവചരിത്രം-കലയും കവിതയും-മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം-ചരിത്രത്തിൻെറ തത്വശാസ്ത്രം.

4) റെറയ്യാർ ദ് ഷർദാൻ (1887-1955) 60-79

ജീവചരിത്രം-പരിണാമം-സങ്കീർണ്ണത-മസ്തിഷ്ക്കവൽക്കരണം-മനുഷ്യൻെറ വളർച്ച- ചിന്തയും മനുഷ്യനും- സാർവ്വത്രികമനുഷ്യൻ-പരമകോടി-ഉപസംഹാരം.

5) അസ്തിത്വവാദത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനങ്ങൾ.

യുക്തിവാദം-അനുഭവവാദം-ആത്മവത്ത- കീയർക്കെഗാർഡ്-പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം- മതചിന്ത - ഹെഗൽ.

6) സോരൻ കീയർക്കെഗാർഡ് (1813—1855) 88—98

ജീവചരിത്രം– ഹേഗലിന്റെ ചിന്ത–അസ്തിത്വം–ജീവിതമണ്ഡലങ്ങൾ–ജീവിതതലങ്ങൾ.

7) എഡ്മണ്ട് ഹുസ്സേർ (1859-1939) 99-106

പ്രാതിഭാസിക ചിന്തയുടെ പ്രത്യേകതകൾ.

8) മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ (1887-ൽ ജനനം) 107-123

ജീവചരിത്രം–സദാത്മകചിന്ത– ത്രിവിധസത്തകൾ–ജീവിതമണ്ഡലങ്ങൾ– ഒരുത്തൻ– ഉൽക്കണ്ഠ–ശൂന്യത–ശൂന്യവൽക്കരണം–അപരാധം–സാന്തത – കാറിഗറികൾ–വീക്ഷേപിതത്വം–മരണം–സ്വാതന്ത്ര്യം.

9) കാമ ജാസ്പേഴ്സ് (ജ. 1883) 124-139

ജീവചരിത്രം–അസ്തിത്വവാദം–എന്താണ് അസ്തിത്വം? ഈശ്വരൻ.

10) ഗബ്രിയേൽ മാർസൽ (ജ. 1889) 140-147

ജീവചരിത്രം–സത്തയുടെ രഹസ്യം– പ്രശ്നവും രഹസ്യങ്ങളും–ശരീരം–സംലഭ്യത– ഞാൻ–നീബന്ധം–പരമമായ നീ–ഉദ്യുക്തത.

11) ജീൻപോൾ സാർട്ടർ (1905—) 148-157

അസ്തിത്വം–ഭൌതികസത്ത–ബോധം–അപരൻ – വസ്തു–സ്വാതന്ത്ര്യം.

12) മോറീസ് മെർലോപോണ്ടി 1908-1961
158–172

ജീവചരിത്രം–ബിഹേവിയറിസം–ഭാഷയും മനുഷ്യനും.

13) സിഗ്മുണ്ട് ഫ്രോയിഡ് (1856-1939)
174—195

ജീവചരിത്രം–അപഗ്രഥനത്തിന്റെ ആരംഭങ്ങൾ–അബോധമനസ്സ്–ലൈംഗികത–വാസനകൾ–നിരൂപണം.

14) കാംഗ്രസ്തഫ് യുങ്ങ്. (1875-1961) 196-211

ഫ്രോയിഡും യുങ്ങും–ഭൂതവും ഭാവിയും–സമഷ്ടിയുടെ അബോധചേതന–ആദിരൂപങ്ങൾ, ആനിമൂസ്–അനിമ–ജീവത്സാകല്യം–മിത്തുകൾ–പ്രതീകങ്ങൾ–ചിഹ്നങ്ങൾ.

15) മാക്സ് ഷേലർ (1874-1928) 212-228

ജീവചരിത്രം–സമീപനരീതി–തത്വചിന്ത, ധർമ്മശാസ്ത്രം മൂല്യങ്ങൾ–പുരുഷൻ.

16) ബെനദെത്തോ ക്രോച്ചെ 1866-1952
229-135

കലയേപ്പറ്റി:

17) ലുഡ്വിഗ് വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റൈൻ (1889-1952)

ജീവചരിത്രം–എന്താണ് തത്വചിന്ത–ഭാഷ–അർത്ഥശൂന്യത

കുറിപ്പുകൾ

സൂചിക

ശുദ്ധിപത്രം

ഉപോദ്ഘാതം.

(ആധുനികചിന്തയെപ്പറ്റി)



I

കേരളീയരിൽ ഭൂരിപക്ഷത്തിനും വലിയ പരിചയമില്ലാത്ത ഒരു വിജ്ഞാനശാഖയാണ് തത്വശാസ്ത്രം. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ളവരിൽ പലരും ചില തത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളെങ്കിലും വായിച്ചിട്ടുണ്ടാകണം. അരിസ്റ്റോട്ടിൽ, പ്ലേറോ സോക്രട്ടീസ് തുടങ്ങിയവരും അധുനികചിന്തകന്മാരിൽ റസ്സൽ, ഡ്യൂവി, ജോഡ്, വൈറ്റ്ഹെഡ് തുടങ്ങിയവരും അവരുടെ ശ്രദ്ധയെ കുറെയൊക്കെ ആകർഷിച്ചിരിക്കണം. എന്നിരിക്കിലും തത്വശാസ്ത്രശാഖയിൽ അല്പമെങ്കിലും താല്പര്യമുള്ള ഭൂരിപക്ഷം കേരളീയരും റസ്സലിന്റെ കൃതികളുമായിട്ടാണ് കൂടുതൽ പരിചയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. തത്വശാസ്ത്ര (philosophy)ത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഒരു ശാഖയത്രെ ദാർശനികചിന്ത (Metaphysical thought). തർക്കശാസ്ത്രം, വിജ്ഞാനശാസ്ത്രം (Theory of knowledge), ധർമ്മശാസ്ത്രം, തുടങ്ങിയവ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഇതര ശാഖകളാണ്. ദാർശനികചിന്തയെസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇംഗ്ലണ്ടിലേയും അമേരിക്കയിലേയും ചിന്തകന്മാർ വളരെ പിന്നിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. അവരിൽത്തന്നെ ഏറ്റവും പിന്നണിയിൽ നിൽക്കുന്ന ആളാണ് റസ്സൽ. ദാർശനികചിന്തയെ വെറുക്കുന്ന ഒരാൾ നിഷ്കൃഷ്ടമായ അർത്ഥത്തിൽ തത്വചിന്തകനെന്ന ബഹുമതി അർഹിക്കുന്നില്ല. പദാർത്ഥത്തിന്റെ നിലയിൽനിന്നും ഒട്ടും ഉയർന്ന ഒരു പദവി മനുഷ്യനില്ലെന്നും മനസ്സ്, ആത്മാവ്, ചിന്ത, ഈശ്വരൻ, ധാർമ്മികമൂല്യ

ങ്ങളും തുടങ്ങിയവ വെറും മിഥ്യകളാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്നവർ ദാർശനികചിന്തയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരല്ലതന്നെ. ആത്മാവിന്റെ അമർത്ത്യത, ഈശ്വരാസ്തിക്യം തുടങ്ങിയവയിൽ വിശ്വാസമില്ലാത്ത ദാർശനികചിന്തകന്മാരില്ലെന്നു് ഇതിനർത്ഥമില്ല. ദാർശനികചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ മാത്രം സാധാരണഗതിയിൽ പൂർണ്ണമായി ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളല്ല ആത്മാവു്, ഈശ്വരൻ തുടങ്ങിയവ എന്നോ ഇതിനർത്ഥമുള്ളൂ. എന്നാൽ തങ്ങളുടെ അന്വേഷണങ്ങളേയും വിജ്ഞാനതൃഷ്ണകളേയും ആത്മാർത്ഥമായി പിന്തുടരുന്ന ഏതൊരു വ്യക്തിയുടേയും ചിന്തയിൽ പ്രകൃത്യതീതമായ ഈ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളോടു് വിദൂരമായ ഒരു ബന്ധമെങ്കിലും കാണാതിരിക്കുകയില്ല. ആത്മാവു്, ഈശ്വരൻ തുടങ്ങിയവയെ നിഷേധിക്കുകയോ അവഗണിക്കുകയൊ ചെയ്യുന്ന സാർട്ടർ പ്രഭൃതികളുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളും പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു വ്യക്തമാകും. പ്രസ്തുത ചിന്തകന്മാർ അവരുടെ പ്രമിതി (premises)കളാവശ്യപ്പെടുന്ന എല്ലാ നിഗമനങ്ങളിലേക്കും എത്തിനോക്കുവാൻ ധൈര്യപ്പെടുന്നില്ല എന്നുള്ളതാണു് വാസ്തവം. പലപ്പോഴും അവരുടെ നിരീശ്വരത്വമെന്നതു് (atheism) വാസ്തവത്തിൽ ഈശ്വരവിരുദ്ധത(Antitheism)യാണെന്നുകാണാം. ഈശ്വരനുണ്ടെങ്കിൽ അതു തന്നെ അദ്ദേഹത്തെ എതിർക്കുന്നതിനുള്ള കാരണമാണെന്നു മുണ്ടിക്കാണിച്ച ലെനിന്റെകാര്യമാണു് ഇവിടെ ഓർമ്മയിൽ വരുന്നതു്.

ദാർശനികചിന്തകൻ ഈശ്വരവിശ്വാസിയൊ ആത്മവാദിയൊ ആയിരിക്കണമെന്നില്ലെന്നും ആത്മാർത്ഥമായി തന്റെ അന്വേഷണങ്ങളും നടത്തിയാൽ മതിയെന്നും പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ദാർശനികചിന്തയോടു കൂറില്ലാത്ത ഒരുവൻ നിഷ്കൃഷ്ടമായ അർത്ഥത്തിൽ തത്വചിന്തകനാവുക സാദ്ധ്യമല്ല. ദാർശനികചിന്തയുമായി ബന്ധംപുലർത്തുന്ന ഒരുവൻ ഭൌതികവാദി (Materialist)യായിരിക്കുകയെന്നതും അസാദ്ധ്യമത്രെ. നിരീശ്വരവാ

ടികളായ ഇന്നത്തെ പല ചിന്തകന്മാരും ഭൌതികവാദത്തെ എതിർക്കുന്നവരാണ്. ഉദാ: സാർട്ടർ, മെർലോപോണ്ടി, സീമോൺബോവാർ, തുടങ്ങിയവർ. മനസ്സിനേറയും ജീവനേറയും പ്രത്യേകസ്വഭാവ (Specificity) ങ്ങളെ നിഷേധിക്കുകയും അവയും പദാർത്ഥവും ഒന്നാണെന്നു വാദിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് ഭൌതികവാദത്തിന്റെ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയവും അധ:പതിച്ചതുമായ രൂപം. വാസ്തവത്തിൽ 'മറ്റീരിയലിസം' എന്നു പറയുവാൻ പോലും ഭൌതികവാദിക്കർഹതയില്ല. കാരണം 'ഇസം' എന്നുള്ളതു് പദാർത്ഥാതീതമായ ഒന്നിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണല്ലൊ. 'വാദ'വും അതുപോലെതന്നെ. ബർട്രാൻഡ് റസ്സൽ തികഞ്ഞ ഒരു ഭൌതികവാദിയാണെന്നു മാത്രമല്ല, ദാർശനിക ചിന്തയെ അങ്ങേയറ്റം വെറുക്കുന്ന ആളുമാണ്. അങ്ങിനെയുള്ള ഒരു വ്യക്തിയിലൂടെമാത്രമാണ് കേരളീയരിൽ പലരും തത്വചിന്തയുമായി പരിചയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു് എന്നുവരുന്നതു നിർഭാഗ്യകരമല്ലെ? രാധാകൃഷ്ണന്റെ കൃതികളുടെ കാര്യം ഇവിടെ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല. പക്ഷെ അദ്ദേഹം പ്രധാനമായും ഒരു പരിഭാഷകനാണ്, ചിന്തകനല്ല. മനുഷ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മൌലികങ്ങളും അടിസ്ഥാനപരങ്ങളും അത്യന്തതങ്ങളുമായ എല്ലാ വശങ്ങളേയും നിഷേധിക്കുകയും പ്രപഞ്ചത്തേയും ജീവിതത്തേയുംപറ്റി തികച്ചും ഉപരിപ്ലവങ്ങളായ ചില വീക്ഷണങ്ങളും ഉപപാദിക്കുകയും തനിക്കു തികച്ചും അഭിമാനത്തോടുകൂടി അവകാശപ്പെടാവുന്ന ശാസ്ത്രീയവിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രശസ്തിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇതരവിജ്ഞാനശാഖകളെയെല്ലാം മിഥ്യകളായി പരിഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന റസ്സൽ പ്രഭൃതികൾക്കുമപ്പുറം തത്വചിന്തക്കു പുരോഗമിക്കുവാൻ കഴിയുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന ചിലരാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ചിന്തകന്മാർ.

II

എന്താണ് തത്വജ്ഞാനം? ചോദ്യപരമായ ചിന്ത (Interrogative thought)യാണതെന്നു് ആധുനികർ പറയാറുണ്ടു്. എന്തിനേപ്പറ്റിയാണു് തത്വചിന്തകൻ ചോദിക്കുന്നതു്? മനുഷ്യനെപ്പറ്റിത്തന്നെ. എന്താണ് മനുഷ്യൻ എന്നതു് ഇന്നത്തെ എല്ലാ ചിന്തകന്മാരേയും ആകർഷിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു പ്രശ്നമാണ്. മനുഷ്യനിലുള്ള ഈ താല്പര്യം എല്ലാക്കാലത്തും ഒരുപോലെയായിരുന്നുവെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല. കേവലമായ ആശയങ്ങളുടെ ചുവടുപിടിച്ചു് തത്വചിന്ത ആരംഭിച്ചിട്ടുള്ളവരും ചുരുക്കമല്ല. അവരുടെ ചിന്ത വെറും തത്വങ്ങളുടെ ഒരു ശൃംഖലമാത്രമാണ്. മനുഷ്യനേപ്പറ്റിയൊ അവന്റെ സ്ഥൂല പ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റിയൊ അവർക്കു താല്പര്യമില്ല. കാൻറ് ഹെഗൽ തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്ത ഉദാഹരണങ്ങളത്രെ. അവരുടെ ചിന്തയിലൊരിടത്തും മനുഷ്യനു സ്ഥാനമില്ലെന്നു് ഇതു കൊണ്ടർത്ഥമാക്കേണ്ടതുമില്ല.

കേവലം യുക്തിപരമായ കസർത്തുകളിലും ധിഷണയുടെ ശുഷ്കങ്ങളായ വ്യായാമങ്ങളിലും കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഹെഗൽ പ്രഭൃതികളും ഒരു വശത്തു്. യുക്തിഗതമായ വാദങ്ങൾക്കു് വലിയ പ്രാധാന്യമൊന്നുമില്ലെന്നും അനുഭവം മാത്രമാണ് പ്രധാനമെന്നും വാദിച്ചിരുന്ന അനുഭവവാദികളും മറ്റൊരു വശത്തു്. ഈ അനുഭവവാദത്തിന്റെ മറ്റൊരു വശമാണ് ശാസ്ത്രീയപരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന സത്യങ്ങളും മാത്രമെ സത്യങ്ങളാവുകയുള്ളുവെന്നു വാദിക്കുന്ന പോസിറ്റീവിസം. ആധുനികതത്വചിന്ത യുക്തിയേയും അനുഭവത്തേയും ഒരുമിച്ചു കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടു പോകുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. വെറും ആശയങ്ങളിലല്ല സംഭവ (Events)ങ്ങളിലാണ് അതു തല്പരമായിരിക്കുന്നതു്. ഈ സംഭവങ്ങളും ബാഹ്യമൊ ആഭ്യന്തരമൊ ആകാം. സംഭവ

No: 11936

ങ്ങളെ അനുഭവങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുവാൻ മനസ്സിനു സാധിക്കുന്നു. ഒരനുഭവത്തേയും നിരസ്ക്കരിക്കുന്നതു ശരിയല്ലതന്നെ.

ഫോർമലിസം എന്നതു് കലയിലെന്നപോലെ തത്വചിന്തയിലും ഇന്നു വിലയിടിഞ്ഞ ഒരു നാണയമാണു്. ഫോർമലിസംതന്നെയായ 'ലോജിക്' പോലും ഇന്നു അനുഭവപരതയെ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതത്രെ. ബുദ്ധിയുടെ മനശ്ശാസ്ത്രം (Psychology of Intelligence)മായി അതിനെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളവരാണല്ലൊ ഗോബ്ലോ, റോ, കോംറർ തുടങ്ങിയവർ.

ആധുനികചിന്തയുടെ നൂതനമായ ഈ ആഭിമുഖ്യത്തെ കുറിക്കുന്ന പദമാണു് സ്ഥൂലത. സുപ്രസിദ്ധ ഫ്രഞ്ചുചിന്തകനായ ജീൻവാൽ 'സ്ഥൂലതയിലേക്കു്' (Towards the Concrete) എന്നൊരു ഗ്രന്ഥം തന്നെ എഴുതുകയുണ്ടായി. അനുഭവപരതക്കാണു് ആശയപരതയേക്കാൾ ഇന്നത്തെ ചിന്തകന്മാർ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നതെന്നു സാരം. സിദ്ധാന്തസംഹിതകൾ ഇന്നാരും കെട്ടിപ്പൊക്കുന്നില്ല. പണ്ടത്തെ ചോദ്യങ്ങൾ മാത്രമല്ല ഇന്നുള്ള ചിന്തകന്മാർ ചോദിക്കുന്നതു്. സത്തയേപ്പറ്റിയുള്ള സൂക്ഷ്മമായ അപഗ്രഥനങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തു് സ്വാതന്ത്ര്യത്തേപ്പറ്റിയും മൂല്യങ്ങളേപ്പറ്റിയുമുള്ള അനേഷണങ്ങൾ സ്ഥലം പിടിച്ചിരിക്കുന്നു. അസ്തിത്വവുമായി ഏകീഭവിക്കുവാനുള്ള ചിന്തയുടെ പരിശ്രമങ്ങൾ പുരോഗമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ക്രിസ്തീയ ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ പോലും ഈ പ്രവണത ദൃശ്യമാണു്. ക്രിസ്തീയ ദൈവശാസ്ത്രം ക്രിസ്തീയജീവിതത്തിൽ (പരസ്നേഹാധിഷ്ഠിതമായ ക്രിസ്തീയജീവിതത്തിൽ) അടിയുറച്ചിരിക്കണമെന്നു് ലാബർത്തോണിയർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതു് ഈ അർത്ഥത്തിലാണു്. തത്വചിന്തകൻ 'സ്ഥൂലത'യിൽ തല്പരനായിരിക്കുന്നുവെന്നുപറഞ്ഞാൽ ക്രൂഷ്ചേവിനും കെന്നടിക്കും കത്തുകളെഴുതുന്നെന്നോ അണു

ബോംബിനെതിരായി ഒപ്പുശേഖരണം നടത്തുന്നെന്നോ സ്വന്തം ഭാര്യയ്ക്കു സുഖമില്ലാതിരിക്കുമ്പോൾ ചില 'സ്റ്റെപ്പിനി'കളേക്കൂടി എടുക്കുന്നതിനെ നീതീകരിച്ചു് ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിക്കുന്നെന്നോ ഒന്നുമല്ല അതിന്റെ അർത്ഥം. ഇതിനൊന്നും തത്വചിന്തകന്റെ പ്രത്യേക സഹായം നമുക്കാവശ്യമില്ല. തത്വശാസ്ത്രം സ്ഥൂലമായിരിക്കെത്തന്നെ ബുദ്ധിപര (Speculative)വുമാണു്. അതിന്റെ 'സ്ഥൂലത'കൊണ്ടു പ്രധാനമായും വിവക്ഷിക്കുന്നതു് മനുഷ്യനിലും മനുഷ്യജീവിതത്തിലുമുള്ള അദ്വൈതത്തിന്റെ വർദ്ധിതമായ താല്പര്യമാണു്.

മനുഷ്യന്റെ പ്രത്യക്ഷത്വം (Immediacy) ആദ്യമായും ലോകത്തോടാണെന്നും ആശയങ്ങളോടല്ലെന്നും ബെർഗ്സോൺ സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നാം നേരിട്ടബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു് ആദ്യമായും ലോകത്തോടാണു്, ആശയങ്ങളോടേതല്ലാത്ത ലോകത്തോടു്. മനുഷ്യന്റെ സാരം ലോകത്തിലായിരിക്കുക എന്നതാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ഹൈഡഗ്ഗർ പ്രഭൃതികളും ഈ സത്യത്തിന്റെ നേർക്കാണു് വിരൽചൂണ്ടുന്നതു്. ആധുനിക തത്വചിന്തകൻ ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുള്ളവനത്രെ. 'പ്രവൃത്തി' (Action) യിൽ നിന്നു വേണം തത്വചിന്ത ആരംഭിക്കുവാനെന്നു് ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ബ്ളോണ്ടൽ പ്രസ്താവിച്ചതു് തന്നിമിത്തമാണു്. മനുഷ്യന്റെ ഏറ്റവും മൌലികവും അടിസ്ഥാനപരവുമായ അനുഭവത്തെയാണു് പ്രവൃത്തി (Action) എന്ന പദംകൊണ്ടു് ബ്ളോണ്ടൽ വിവക്ഷിക്കുന്നതു്. വിജ്ഞാനത്തേയും ജീവിതത്തേയും തമ്മിൽ പൊരുത്തപ്പെടുത്തുക എന്നുള്ളതാണു് ആധുനിക തത്വചിന്തയുടെ മഹത്തായ ഔത്യം.

സത്തയേപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണു് ഒരു കാലത്തു് തത്വചിന്തയുടെ പ്രധാനഭാഗമായി അറിയപ്പെട്ടിരുന്നതു്. പക്ഷെ സത്താപരമായ ഈ അന്വേഷണങ്ങളും പലപ്പോഴും കേവ

ലമായ ആശയങ്ങളുടെ മണ്ഡലത്തിൽ ഒതുങ്ങി നിന്നതേയുള്ളു. മദ്ധ്യകാലയൂറോപ്പിലെ തത്വശാസ്ത്രവിചിന്തനങ്ങൾ (അക്വീനാസിന്റെ ഉൾപ്പടെ) ഇതിനു സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. (മനുഷ്യനേപ്പററി അക്വീനാസ് തന്റെ 'സുമ്മാ'യിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഭാഗം ഇതിനൊരപവാദമാണ്. എന്നിരിക്കിലും അനുഭവത്തിന്റെ തൈഷ്ണ്യത്തേക്കാൾ യുക്തിയുടെ ശുഷ്ക്കതയാണ് അതിലും മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നതു്.) ഇന്നും തത്വചിന്തകൻ സദാത്മകവിചിന്തനങ്ങളിൽ വ്യാപൃതനാണ്. പക്ഷെ സത്തയെന്ന ശുഷ്ക്കപദത്തിനുപകരം അസ്തിത്വം, ഉൽക്കണ്ഠ, ചരിത്രപരത, കാലം മരണം, ബോധം, രഹസ്യം, സ്വാതന്ത്ര്യം, മൂല്യം, തുടങ്ങിയ സ്ഥൂലമായ ചില യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേപ്പററിയാണ് അയാൾ ചർച്ച ചെയ്യുന്നതു്. തത്വശാസ്ത്രം മനുഷ്യവിജ്ഞാനീയ (Anthropology)മായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതിന്റെ ലക്ഷണമത്രേ ഇതു്.

III

മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ തല്പരനായ ആധുനികതത്വചിന്തകൻ കേവലസത്തയിലല്ല സ്വാതന്ത്ര്യം മൂല്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലാണ് കൂടുതൽ തല്പരനായിരിക്കുന്നതെന്നു് പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. മാനുഷികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരവിഭാജ്യഘടകമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. എന്താണ് സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നുവച്ചാൽ? അക്വീനാസിന്റേയും സ്പീനാസോയുടേയും കാൻറ്, ഹേഗൽ തുടങ്ങിയവരുടേയും വാക്കുകളിൽ ഇതിനുത്തരം നൽകുവാൻ പ്രയാസമില്ല. പക്ഷെ യുക്തിയുടേയും കേവലചിന്തയുടേയും ശൈലി ആധുനികമനസ്സിനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പററിയുള്ള മാരിററയിന്റെ വിവരണം ('മാരിററ'യിൻ എന്ന അദ്ധ്യായം നോക്കുക) നമ്മെ തികച്ചും തൃപ്തരാക്കാത്തതു്. യുക്തിയുടെ അപഗ്രഥനം കാരണപരതയുടെ ശൈലിയിലുള്ളതാണ്.

ആധുനികചിന്തയുടെ സമീപനം അസ്തിത്വപരവും പ്രാതിഭാസികവുമാണെന്നു് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഇതരഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും വ്യക്തമായിക്കൊള്ളും. അസ്തിത്വപരമായ ആധുനികചിന്തയും ആധുനികമനശാസ്ത്രവും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതു് 'ജീവിതത്തിലും ജീവിതത്തോടുമുള്ള ശ്രദ്ധ' എന്നാണു്. വർത്തമാനകാലത്തിലുള്ള ശ്രദ്ധയെന്നുംമനസ്സാന്നിദ്ധ്യമെന്നും അതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നവരും ഇല്ലാതില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യം സർഗ്ഗപരമാണു്. വർത്തമാനത്തെ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ വേണ്ടി ഭൂതകാലത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ഒരു കഴിവാണതു്. കാരണാധിഷ്ഠിതമായ അപഗ്രഥനത്തെ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നവരല്ല അസ്തിത്വവാദികൾ. ഭൂതകാലം നമ്മുടെ ഇപ്പോഴത്തെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ 'കാരണ'മാകുമ്പോൾ നാം അടിമകളായിത്തീരുന്നുവെന്നാണു് അവർ പറയുന്നതു്. നമ്മുടെ പെരുമാറ്റങ്ങൾ വർത്തമാനകാലത്തിൽ നിന്നും പ്രേരണ (Motive)കളാജ്ജീകരിക്കുമ്പോൾ നാം സ്വതന്ത്രരാണു്. പരിതോവസ്ഥകളല്ല വ്യക്തിയുടെ ഘടനയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതു്. വ്യക്തി പരിതോവസ്ഥകൾക്കു ഘടന നൽകുകയത്രെ ചെയ്യുന്നതു്.

എന്താണു് മൂല്യങ്ങൾ? ഡേക്കാർട്ടിന്റെ അനുയായികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മൂല്യവും സത്തയും ഒന്നാണു്. അസ്തിത്വത്തിന്റെ കൂട്ടുതൽ കുറവനുസരിച്ചു് സത്തകളുടെ മൂല്യവും കൂടിയൊ കുറഞ്ഞൊ ഇരിക്കും. ഈശ്വരനിലാണു് അസ്തിത്വം അതിന്റെ പരമകോടിയിലെത്തുന്നതു്. അതിനാൽ ഈശ്വരനാണു് ഏറ്റവും മഹത്തും പരമവുമായ മൂല്യം. എന്നാൽ കാന്റിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയിൽ മൂല്യമെന്നതു് ഇച്ഛാശക്തി (Will)യെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതും കർത്തൃനിഷ്ഠവുമാണു്. വസ്തുവിലല്ല മൂല്യമെന്നതു സാരം. ഇച്ഛാശക്തി അഥവാ മനസ്സുമായി മൂല്യത്തെബന്ധിപ്പിച്ച കാന്റു് അതിലൂടെ മൂല്യത്തേയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുകയത്രെ ചെയ്തതു്. ഫ്രാ

ജ്ഞാചിന്തകനായ ലാഗ്നോ കാൻറിൻെറ ഈ മാർഗ്ഗംതന്നെ പിന്തുടരുകയും പ്രവർത്തിക്കു മൂല്യമുണ്ടായിരിക്കണമെങ്കിൽ അതു സ്വതന്ത്രമായിരിക്കണമെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. പരമമായ യാഥാർത്ഥ്യം പരമമായ സത്തയല്ല, പ്രത്യുത പരമമായ മൂല്യമാണ്. മനുഷ്യൻ മൂല്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി സമരംചെയ്യുന്ന ഒരു ഭടനാണെന്നും അവൻസത്തയുടെ സ്തുതിപാഠകനല്ലെന്നും ജോജ്ജ് ബാസ്റ്റിഡ് പ്രസ്താവിച്ചതും ഈ ചിന്താഗതിയെ അനുകരിച്ചാണ്. (ഇന്നത്തെപല ദാർശനികചിന്തകന്മാരും സത്തയേപ്പറ്റിത്തന്നെ വ്യക്തമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടെന്നകാര്യം ഇവിടെ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല. തോമിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാർ ഉദാഹരമാണ്.)

സാർട്ടറിൻേറയും പോളാ (Polin) നേറയും അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം സർവ്വപരമാണ്, നിർമ്മാണാത്മകമാണ്. എല്ലാ മൂല്യങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നതു മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നതു സാർട്ടറിൻെറ ദൃഷ്ടിയിൽ പരമമായ ഒരാരംഭമത്രെ. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം അനന്തമായ ഒന്നാണെന്നു സാർട്ടർ വാദിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷെ മനുഷ്യൻ പരിമിതനാണെന്ന കാര്യം വിസ്മരിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യൻെറ പരിമിതികളേയും അവൻെറ അനന്തമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും തമ്മിൽ കൂട്ടിയിണക്കുവാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമത്തിൽ മാർക്സിയൻചിന്തയെ അഭയം പ്രാപിക്കുകയാണ് സാർട്ടർ ചെയ്യുന്നതു. അവശ്യകത (Necessity) യേയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുവാനാണല്ലൊ മാർക്സിയൻ ചിന്തയുടെ പരിശ്രമം. അവശ്യകതയുടെ നിയമങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുന്നതുതന്നെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു മാർക്സിസ്റ്റുകൾ വാദിക്കുന്നു.

എന്നാൽ മനുഷ്യപരിമിതി സത്താത്മകം (Ontological) മാത്രമല്ല, ആഗന്തുക (Accidental) വും കൂടിയാണ്. പരിമി

തമായ പരിതോവസ്ഥകളിലാണ് മനുഷ്യൻ ജീവിക്കുന്നതു്. സ്വാതന്ത്ര്യവും ഈ പരിതോവസ്ഥകൾക്കു വിധേയമാകണം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥകളും അവസ്ഥകളും നമ്മേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമാണു്. ചില പരിതോവസ്ഥകൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്നവയാണ്. അങ്ങിനെ വരുമ്പോൾ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നതു് മോചന (Liberation)ത്തിന്റെ ഒരു പര്യായമായിത്തീരുന്നു. ഇതും മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ ഒരു ചിന്താഗതിയത്രെ. ഫ്രെഡറികനീറ്റ്ഷും സിഗ്മണ്ട്ഫ്രോയിഡും കാൾമാർക്സുമെല്ലാം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മോചനപരമായ ഈ വശം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ്. ക്രിസ്തീയചിന്തകരായ ഫിനാൻസു് തുടങ്ങിയവരും ഇക്കാര്യം വിസ്മരിച്ചിട്ടില്ല.

മനുഷ്യനാണ് എല്ലാ മൂല്യങ്ങളുടേയും മാനദണ്ഡമെന്ന ആധുനികവാദത്തെ അംഗീകരിക്കുവാൻ ആസ്തികചിന്തകർക്കു് സാദ്ധ്യമല്ല. നാസ്തികരായ ചിന്തകന്മാർ മാത്രമാണ് ഈ വാദം അതിന്റെ ആത്യന്തികരൂപത്തിൽ ഉന്നയിക്കുന്നതെന്നും എടുത്തു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. പരമമായ സത്തയിൽ നിന്നും പരമമായ മൂല്യങ്ങളിൽനിന്നും തികച്ചും വേർപെട്ടും സ്വതന്ത്രനായും നിലകൊള്ളുന്നവർ അതിദയനീയമായ ഒരുതരം അടിമത്വത്തിലേക്കാണ് നീങ്ങുന്നതെന്നു് ആരെങ്കിലുമറിഞ്ഞുകൂടാത്തതു്?

ആധുനികചിന്തയുടെ സവിശേഷസ്വഭാവങ്ങളെയെല്ലാം ഇവിടെ വിവരിക്കുന്നില്ല. ഒരു സംഗതികൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. യുക്തിവാദ (Rationalism) ത്തിന്റെ കാര്യമാണതു്. ആധുനിക ചിന്തകന്മാരിൽഭൂരിപക്ഷവും നിയുക്തികത (Irrationalism) യുടെ നേർക്കു് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടവരാണ്. പക്ഷെ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനായിരിക്കുന്നിടത്തോളം അവന്റെ ബുദ്ധിയുടേയും യുക്തിയുടേയും കഴിവുകളെ നിഷേധിക്കുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ വിവിധ കഴിവുകളിൽ യുക്തി

യെമാത്രം പൊക്കിപ്പിടിക്കുകയും മറവുള്ളവയെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതും ശരിയല്ല. യുക്തിയും ബുദ്ധിയും വികാരങ്ങളും വാസനകളും അന്തർജ്ഞാനത്തിനും അവബോധത്തിനും മിസ്റ്റിസിസത്തിനുമുള്ള കഴിവുകളുമെല്ലാം മനുഷ്യനിൽ കൂടികൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഇവയേ എല്ലാം നാം കണക്കിലെടുത്തേ മതിയാവൂ. യുക്തിവാദി ഇവയിൽ പലതിനേറെയും നേക്ക് മനപ്പൂർവ്വം കണ്ണടക്കുന്നവനാണ്.

IV

താത്വികമായ ഈ വിചിന്തനങ്ങളും ഇനിയും ദീർഘിപ്പിക്കുന്നില്ല. ചിന്തയേക്കാളും ചിന്തകന്മാരേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥമാണല്ലൊ ഇതു്. യൂറോപ്യൻ ചിന്തകന്മാരേപ്പറ്റി മാത്രമാണ് ഇതിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. ആംഗ്ലോ-സാക്സൺ ചിന്തകന്മാരേപ്പറ്റി (റസ്സലിനേപ്പറ്റിയെങ്കിലും!) ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷാഭിജ്ഞരായ വായനക്കാർ കുറെയെല്ലാം കേട്ടിരിക്കും. എന്നാൽ യൂറോപ്യൻ ചിന്തകന്മാരുമായി പരിചയപ്പെടുവാൻ നമ്മുടെ ഭൂരിപക്ഷം അഭ്യസ്തവിദ്യർക്കും സാധിച്ചിട്ടില്ല. കാരണം ആധുനിക യൂറോപ്യൻ ചിന്തകന്മാരുടെ പ്രധാനങ്ങളായ മിക്ക കൃതികളും ഇതുവരേയും ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വന്നിട്ടില്ലെന്നുള്ളതുതന്നെ. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനകൃതിയായ 'Being and Time' ഇംഗ്ലീഷിൽ വന്നതു് 1962-ൽ (S. C. M. Press London) മാത്രമാണ്. 1928-ലാണ് അതിന്റെ മൂലകൃതി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതു്! ഹുസ്സേർ, ജാസ്പേഴ്സ്, ഷേലർ, ഹാർട്മാൻ തുടങ്ങിയവരുടെ കാര്യവും ഇതുപോലെതന്നെ. ആധുനികലോകത്തിലെ ഏറ്റവും ഉന്നതന്മാരും പ്രശസ്തരുമായ ചിന്തകരിൽ ഭൂരിപക്ഷവും ഫ്രാൻസ്, ജർമ്മനി, ആസ്ട്രിയ, ഇറ്റലി, സ്പെയിൻ, ഹോളണ്ട്, പോളണ്ട് എന്നിവിടങ്ങളിൽനിന്നുള്ളവരാണെന്നും പ്രത്യേകം

പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആധുനികചിന്തയുമായി ബന്ധം പുലർത്തുവാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ആർക്കും ഇന്നത്തെ ഏറ്റവും പ്രമുഖരും പ്രാമാണികരുമായ ഈ ചിന്തകന്മാരെ അവഗണിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ഫ്രാൻസ്, ജർമ്മനി, ഇറ്റലി, ആസ്ട്രിയാ എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ഏതാനും ചിന്തകന്മാരേപ്പറ്റി മാത്രമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളതു്. സോവിയറ്റ്റഷ്യയിലും ഇതരകമ്മ്യൂണിസ്റ്റു രാജ്യങ്ങളിലും സ്വതന്ത്രചിന്തക്കാവശ്യമായ അന്തരീക്ഷമില്ലാത്തതിനാൽ തത്വചിന്തക്കു് അവിടങ്ങളിൽ വേണ്ടത്ര വളർച്ച ലഭിച്ചിട്ടില്ല. എങ്കിലും അടുത്തകാലത്തെ ചില സംഭവവികാസങ്ങളും പ്രവണതകളും പ്രത്യാശക്കു വകനല്കുന്നവയാണ്. മാർക്സിയൻ ചിന്തയേപ്പറ്റിയും മാർക്സിസത്തേപ്പറ്റിയും പ്രത്യേകമൊരു പ്രബന്ധം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുവാനുദ്ദേശമുള്ളതിനാൽ ആ വിഭാഗത്തിലെ ചിന്തകന്മാരുടെ കാര്യം ഈ പുസ്തകത്തിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടില്ല. ദാർശനിക ചിന്തയുടെ ഉറവിടമായ ഭാരതഭൂമിയിൽ ഇന്നു് ആ ശാഖ മിക്കവാറും വളർച്ചയറ്റു കിടക്കുകയാണ്. ഭട്ടാചാര്യ, അരവിന്ദഘോഷ് തുടങ്ങിയ ചുരുക്കം ചില ചിന്തകന്മാർ മാത്രമാണ് ആധുനികഭാരതത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ളതു്. ഇതു് ഭാരതീയചിന്തയേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥമല്ലാത്തതിനാൽ അവരുടെ കാര്യവും വിട്ടുകളഞ്ഞിരിക്കുകയാണു്.

ആധുനികയൂറോപ്യൻ ചിന്തയുമായി അല്പമെങ്കിലും പരിചയമുള്ള സകലരേയും ഈ ഗ്രന്ഥം നിരാശപ്പെടുത്തുമെന്നതു തീർച്ചതന്നെ. കാരണം ഓരോ ചിന്തകന്റേയും ആശയങ്ങളിൽ വളരെച്ചുരുക്കം ചിലതുമാത്രമെ ഇതിൽ വിവരിക്കുകയൊ സൂചിപ്പിക്കുകയൊ ചെയ്തിട്ടുള്ള. ഇംഗ്ലീഷ്പോലും തത്വചിന്തക്കുപറ്റിയ ഒരു ഭാഷയല്ലെന്നിരിക്കെ മലയാളത്തിന്റെ കാര്യം പറയേണ്ടതില്ലല്ലൊ. ഹൈഡഗ്ഗർ, സാർട്ടർ തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്തയെ മലയാളത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചുകളയാമെന്നു കരുതിയ ഒരു ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ധിക്കാരം ചിന്താശീലന്മാരാ

ങ്ങം ക്ഷമിക്കുമെന്നും തോന്നുന്നില്ല. ആധുനിക യൂറോപ്പിലെ പ്രശസ്തരായ ചില ചിന്തകന്മാരുടെ പേരുകളെങ്കിലും (അവയുടെ ഉച്ചാരണംപോലും തെറ്റിച്ചാണ് എഴുതിയിരിക്കുന്നതു്) മലയാളികൾക്കു പരിചയപ്പെടുത്തുവാൻ ഈ ഗ്രന്ഥം ഉപകരിച്ചേക്കുമല്ലൊ എന്നോർത്തു് ഞാൻ സമാശ്വസിക്കുകയാണ്.

തത്വചിന്തയിലെ സാങ്കേതികപദങ്ങളും പലതും മലയാളത്തിലാക്കുവാൻ ഞാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ആ ശ്രമം വിജയിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നവകാശപ്പെടുന്നില്ല. അവയെപ്പറ്റി പണ്ഡിതന്മാരുടേയും ഭാഷാഭിജ്ഞന്മാരുടേയും അഭിപ്രായങ്ങളും നിർദ്ദേശങ്ങളും പ്രതീക്ഷിക്കാമല്ലൊ.

തത്വചിന്തയുടെ കഴിവുകളിലും മാഹാത്മ്യത്തിലും വിശ്വാസമില്ലാത്ത റസ്സൽ* പ്രഭൃതികളാണ് കേരളീയരുടെ ശ്രദ്ധയെ അല്പമെങ്കിലും ആകർഷിച്ചിട്ടുള്ള ആധുനികചിന്തകന്മാരെന്നു് ആദ്യം സൂചിപ്പിച്ചല്ലൊ. തത്വജ്ഞാനം ദാർശനികചിന്തതുടങ്ങിയവയുടെ നേർക്കു് റസ്സലിനോളംപോലും ബഹുമാനമില്ലാത്ത എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, കുറിപ്പുഴ കൃഷ്ണപിള്ള തുടങ്ങിയചില പണ്ഡിതന്മാരിലൂടെയാണ് ഇവിടെക്കുറേപേരെല്ലാം ഈ വിജ്ഞാനശാഖകളുമായി പരിചയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്! ദാർശനികചിന്തയെ തികച്ചും അവഹേളിക്കുകയും അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരും 'യുക്തി'വാദികളെന്നറിയപ്പെടുന്നവരുമായ മറ്റുചിലരുടെ കാര്യവും എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ടു്. ഫ്രോയിഡുമാത്രമാണ് ലോകത്തിലിതുവരേയും ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ഏക മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞനെന്നു ത

---

*റസ്സൽ തികച്ചും ആഭാസനായ ഒരു വ്യക്തിയാണെന്നുള്ള ഒരമേരിക്കൻ കോടതിയുടെ വിധിയും ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. സ്വഭാവത്തിൽമാത്രമല്ല ചിന്തയിലും അദ്ദേഹം ഒരു തനി ആഭാസൻതന്നെ! അതുകൊണ്ടാണു് പലരും അദ്ദേഹത്തെ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നതും!

ട്ടിവിടുന്ന മഹാ ബുദ്ധിമാന്മാരുടെ കാര്യവും ഇടയ്ക്കു സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവിർഭാവം തത്വജ്ഞാനത്തെയും ദാർശനികചിന്തയേയും ഞെരിച്ചുകളയുമെന്നുൽഘോഷിക്കുന്ന കുറെ ശാസ്ത്രപാമരന്മാരും നമ്മുടെ നാട്ടിലുണ്ട്. ശാസ്ത്രമെന്താണെന്നു് മനസ്സിലാക്കുവാൻ തികച്ചും അശാസ്ത്രീയമായ അനേഷണോപാധികളെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരുന്ന തങ്ങളുടെ ഗതികേടിനെപ്പറ്റി ഇവർ ചിന്തിച്ചിട്ടുപോലുമില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പരീക്ഷണവിധേയവും ഇന്ദ്രിയവേദ്യവും ആവർത്തനക്ഷമവും അതിനാൽ തികച്ചും ഉപരിപ്ലവവുമായ വശങ്ങളേപ്പറ്റി മാത്രമെ ശാസ്ത്രം ശ്രദ്ധിക്കുന്നുള്ളു. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നിരവധി തലങ്ങളിൽ ഒന്നിനെപ്പറ്റിമാത്രമെ അതു പഠനം നടത്തുന്നുള്ളു. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിഗമനങ്ങളംപോലും തത്വചിന്തകന്റെ അനേഷണോപഗ്രഥനങ്ങൾക്കു വിധേയമത്രെ. എങ്കിലും ഒരു കാര്യം സൂചിപ്പിക്കാം. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ അനേഷണങ്ങളേയും നിഗമനങ്ങളേയും തികച്ചും അവഗണിക്കുവാൻ തത്വചിന്തകനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരുപക്ഷെ ചില 'സെമിനാരി'കളിൽ മാത്രമെ ഈ അവഗണനയ്ക്കു് ഔദ്യോഗികമായ ബഹുമതിയും അംഗീകാരവും ലഭിച്ചിട്ടുള്ളു! എന്നാൽ സെമിനാരികൾക്കു പുറത്തും ലോകമുണ്ടല്ലൊ.?

ഇപ്രകാരമുള്ള അനാരോഗ്യകരങ്ങളും അപകടകരങ്ങളുമായ നിരവധി പ്രവണതകളും വൃത്തികേടുകളും കൂടിച്ചേർന്നു് കേരളത്തിലെ ചിന്താരംഗം ഒരുതരം 'ഈജിയൻ തൊഴുത്തായി' മാറിയിരിക്കുകയാണു്. കുറേക്കൂടി ശ്രദ്ധവായുവും വെളിച്ചവും ക്രമവുമെല്ലാം ചിന്തയുടെ രംഗത്തു് ഇവിടെയുണ്ടാകേണ്ടതു് പ്രാഥമികമായ ഒരാവശ്യം മാത്രമാണു്. സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ചിന്തയേസംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജനാധിപത്യവിരുദ്ധങ്ങളായ ആശയങ്ങൾക്കുംതത്വചിന്തകൾക്കുമാണു് ഇവിടെപ്രാമുഖ്യം ലഭി

ച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളതു്. ഈ പ്രവണതയേയും തിരുത്തേണ്ടതുണ്ടു്. അങ്ങിനെ ചിന്താമണ്ഡലവുമായി ബന്ധപ്പെടുവാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്കു്" വളരെയധികം കാര്യങ്ങൾ സൂക്ഷ്മോപരമായി ഇവിടെ ചെയ്തതീർക്കുവാനുണ്ടാകും. തത്വചിന്തക്കു് വിലയിടിയുകയും അതവഗണിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ പ്രധാനകാരണം പവ്രതഗവേഷണങ്ങളിലും ആശ്രമാന്തർഭാഗങ്ങളിലും അഭയം പ്രാപിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞകാലങ്ങളിൽ തത്വചിന്തകന്മാർ പ്രദർശിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു തരം വാസനയാണല്ലൊ. മറ്റു വിജ്ഞാനവിഭാഗങ്ങളെന്നപോലെതന്നെ തത്വചിന്തയും മനുഷ്യരുടെ പ്രശ്നങ്ങളുമായി ഇടപഴകുകയും പൊതുസ്ഥലങ്ങളിലേക്കു് ഇറങ്ങിവരികയും ചെയ്താൽ അതിന്റെ പ്രാധാന്യം വർദ്ധിക്കുമെന്നുള്ളതിനുസംശയമില്ല.

ഇപ്പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങളെല്ലാം സാധിക്കുവാനുള്ളൊരുഹെർക്യൂലിയൻ ശ്രമമാണൊ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ നടത്തിയിരിക്കുന്നതെന്നു ചോദിച്ചാൽ അല്ലേ അല്ല എന്നുതന്നെ ഞാൻ പറയും. അനേകം വ്യക്തികളുടേയും പ്രതിഭകളുടേയും ഒത്തൊരുമിച്ചുള്ള പ്രവർത്തനം അതിനാവശ്യമാണു്. ഈ ഗ്രന്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇതിലെചില ചിന്തകന്മാരുടേയെങ്കിലും സിദ്ധാന്തങ്ങളും ആശയങ്ങളുമെല്ലാം തികച്ചും ഗ്രഹണങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളും പലപ്പോഴും അപകടകരങ്ങളുമാണെന്നു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അവയെല്ലാം സ്വതന്ത്രമായചിന്തയുടെ സന്താനങ്ങളാണെന്നും നമുക്കനുസ്മരിക്കാം. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ടന്ന എല്ലാ ചിന്തകന്മാരുമായൊ അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായൊ ഗ്രന്ഥകർത്താവിനു യോജിപ്പില്ലതന്നെ. യോജിപ്പിലെത്താൻ നിവർത്തിയില്ലാത്തവരോടും നമുക്കു ബഹുമാനം തോന്നാമല്ലൊ. സാർട്ടറിന്റെ പല ആശയങ്ങളുമായും യോജിക്കുവാൻ നമുക്കു നിവൃത്തിയില്ല. പക്ഷെ ഇന്നത്തെ ഏറ്റവും പ്രഗത്ഭരായ ചിന്തകന്മാരിൽ ഒരുവനാണദ്ദേഹമെന്ന കാര്യം നാം സമ്മതിക്കുകതന്നെ വേണം. ഇതുപോലെതന്നെ മറ്റു പലരുടേയും കാര്യത്തിലും.

മിക്കവാറും വിവരണാത്മകമായ ഒരു പ്രതിപാദനമാണു് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലൂടനീളം ഞാൻ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. വളരെ ചുരുക്കം സ്ഥലങ്ങളിൽമാത്രമേ ചില ചിന്തകന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ നിരൂപണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ആ ഭാഗങ്ങളെ മായി എല്ലാ വായനക്കാരും യോജിക്കണമെന്നു് ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നുമില്ല.

സമരങ്ങളുടേയും പ്രക്ഷോഭണങ്ങളുടേയും, വിപ്ലവങ്ങളും, യുദ്ധങ്ങളും, അട്ടിമറികളും, അന്തഃശ്ഛിദ്രങ്ങളും തുടങ്ങിയവയുടേയും പ്രതിധ്വനികൾകൊണ്ടു മുഖരിതമായ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽപോലും തത്വചിന്തയിലും സത്യാന്വേഷണത്തിലുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ അഭിവാഞ്ഛയും ആസക്തികളും ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നതു് പ്രസ്താവാർഹമായ ഒരു സംഗതിയത്രെ. 'തത്വ'ത്തെ ചാണകമായി കണക്കാക്കുന്നവർ ഇന്നെന്നപോലെ എന്നുമുണ്ടായിട്ടുണ്ടു്. അവർ കോളജുപ്രൊഫസറന്മാരുടെ വേഷത്തിൽപ്പോലും നമ്മെ സമീപിക്കാറുമുണ്ടു്! മനുഷ്യനെ വെറുമൊരു യന്ത്രമായും ജീവിതത്തെ തികച്ചും അർത്ഥശൂന്യമായ ഒരു സ്വപ്നമായും കണക്കാക്കുന്നവരുടെ സംഖ്യയും കുറവല്ല. ഇവരുടെയെല്ലാം മദ്ധ്യത്തിലും ഇവരുടെയെല്ലാം എതിർപ്പുകളെ വകവെക്കാതെയും തത്വചിന്ത മുമ്പോട്ടുപോകുവാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കയാണു്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റേയും അഗാധതലങ്ങളിലേക്കും യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സാകല്യതകളിലേക്കും എത്തിനോക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നവർ കുറച്ചുപേരെങ്കിലും ഭൂമുഖത്തവശേഷിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം തത്വചിന്തയുടെ ഭാഗധേയങ്ങളും ഭദ്രമായിരിക്കും, തീർച്ച.

മൂവാറ്റുപുഴ,
1-3-1963.

പി. റ്റി. ചാക്കോ എം. എ.

NECESSITIY IS THE MOTHER OF



Invention

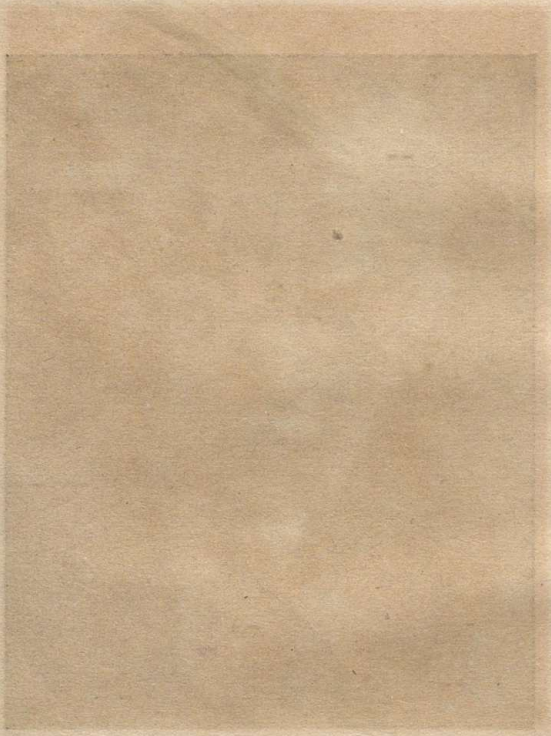
ജാക് മാരിറ്റയിൻ.

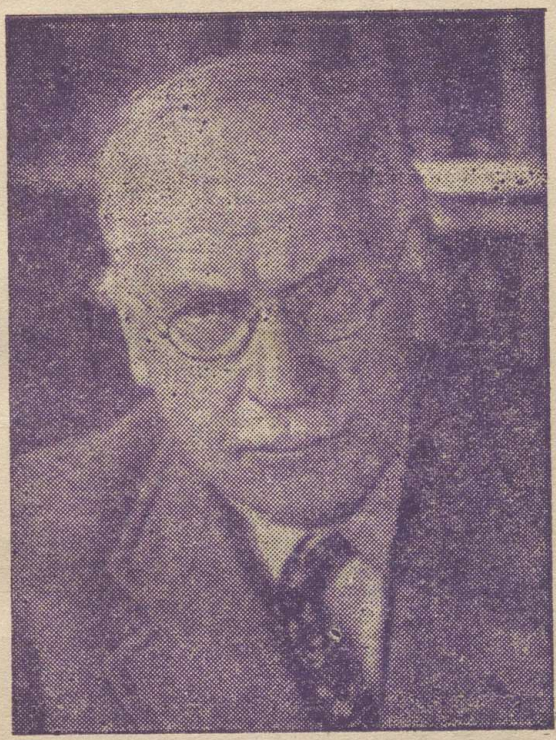


ജീൻ പോൾ സാർട്ടർ.



മോറീസ് മെർലോപോണ്ടി.

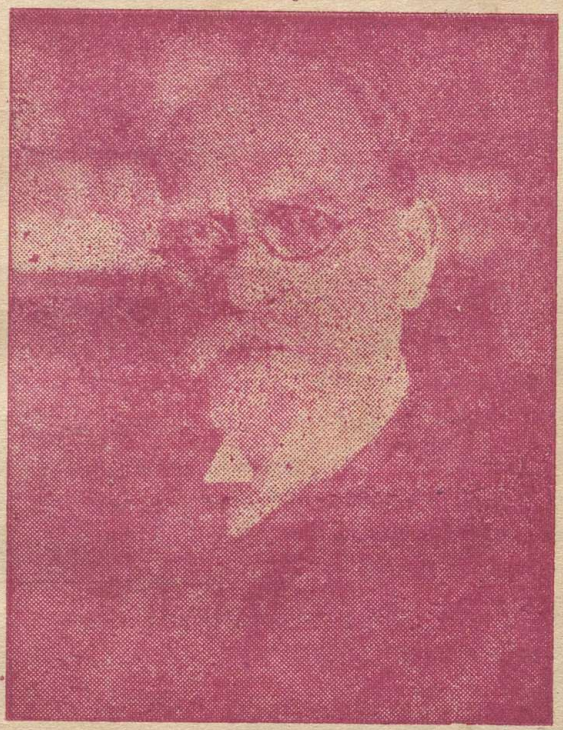




യുങ്.



ഗബ്രിയേൽ മാർസൽ



ഹസ്സൻ.

ഹെൻറി ബെർഗ്സോൺ
(1859—1941)

ജീവചരിത്രം.

ഹെൻറിബെർഗ്സോൺ 1859 ഒക്ടോബർമാസം പതി
നെട്ടാംതീയതി പാരീസിൽ ജ്ഞാതനായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ
പിതാവു് പോളണ്ടുകാരനും ഹാസിഡിം കക്ഷിയിൽപെട്ട ഒരു
യഹൂദനുമായിരുന്നു. വിദഗ്ദ്ധനായ ഒരു സംഗീതജ്ഞനായി
രുന്നു അദ്ദേഹമെങ്കിലും പ്രസിദ്ധി അദ്ദേഹമിച്ഛിച്ചിരുന്നി
ല്ല. പിൽക്കാലത്തു് മഹാനായ ഒരു ചിന്തകനെന്ന നിലയിൽ
അന്തർരാഷ്ട്രീയപ്രസിദ്ധിയാർജ്ജിച്ച ഹെൻറിബെർഗ്സോണും
ഈ മനോഭാവക്കാരനായിരുന്നു. ഈശ്വരനുമായി സേവനത്ത
ലൂടേയും പ്രാർത്ഥനയിലൂടേയും ഏകീഭവിക്കുകയെന്നതായിരുന്നു
ഹാസിഡിം ഗ്രൂപ്പിൽപെട്ട യഹൂദന്മാരുടെ ലക്ഷ്യം. മിസ്റ്റിക്
അനുഭൂതിയെപ്പറ്റി വിശ്വസാഹിത്യത്തിലെ ഏറ്റവും സുന്ദര
ങ്ങളായ ചില വിവരണങ്ങളും നമുക്കു നൽകിയിട്ടുള്ള ബെർഗ്
സോണിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഘടക
ങ്ങളും കണ്ടെത്തുവാൻ പരിശ്രമിക്കുന്നവർക്കു് ഈ വസ്തുത ചില
സൂചനകളും നൽകിയേക്കാം. ബെർഗ്സോണിന്റെ അമ്മയും
വളരെ മതതീവ്രതയുള്ള ഒരു സ്ത്രീയായിരുന്നു. പാരീസിലെ
കൊൺഡോർസെ സ്കൂളിലാണു് ക്ലാസ്സിക്കൽ വിദ്യാഭ്യാസവും
ഗണിതശാസ്ത്രം, തത്വശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവയുമായുള്ള പരിചയ
വും അദ്ദേഹത്തിനു സിദ്ധിച്ചതു്. പതിനൊൻപതു്, പന്ത്രണ്ടു് മുത
ലായവയിൽ അസാമാന്യമായ വൈദഗ്ദ്ധ്യം പ്രദർശിപ്പിച്ചി
രുന്ന കഥാപുരുഷൻ തന്റെ താല്പര്യങ്ങളും തത്വശാസ്ത്രശാഖയി
ലേക്കു നയിക്കുവാനുള്ള തീരുമാനം സ്വന്തം അദ്ധ്യാപകനെ
അറിയിച്ചപ്പോൾ അതൊരു മൌഢ്യമായിരിക്കുമെന്നതു് ആ

പ്രൊഫസർ വിധിപ്രസ്താവിച്ചതു്. അദ്ധ്യാപകന്റെ സിദ്ധികം പ്രവാചകന്റേതുമായി എപ്പോഴും ഒത്തുപോകാറില്ലെന്നതിനു് ഇതും ഒരു തെളിവായിരിക്കാം!

1881-ൽ അദ്ദേഹം തത്വശാസ്ത്രശാഖയിൽ പ്രധാനമായ ഒരു ബിരുദം നേടുന്നതിനുവേണ്ടി ഹെർബെർട് സ്പെൻസറെപ്പറ്റി ഒരു പ്രബന്ധം എഴുതിസമർപ്പിച്ചു. അന്നു് സ്പെൻസറുടെ ചിന്താഗതികളുമായി തികച്ചും യോജിപ്പിലായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ന്യൂട്ടൺ തുടങ്ങിയവരുടെ ശാസ്ത്രീയ നിഗമനങ്ങളും പരിണാമവാദം തുടങ്ങിയവയും ചിന്തയുടെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും വാഴ്ചനടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന അക്കാലത്തു് അതിൽ അത്ഭുതകരമായൊ അസാധാരണമായോ ഒന്നുംതന്നെ ഇല്ലായിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീടു് ആൻജേഴ്സിലും ക്ലെർമോൺട്ഫറാണ്ടിലും അദ്ധ്യാപകനായിരുന്നകാലത്തു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ വിപ്ലവകരങ്ങളായ ചില പരിവർത്തനങ്ങളും സംഭവിച്ചു. സ്പെൻസറുടെ 'യാന്ത്രികവാദലഹരി'യിൽ നിന്നും ഈ കാലത്തു് അദ്ദേഹം വിമുക്തനായി. എല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേയും തൃപ്തികരമായി വിവരിക്കുവാനുള്ള കഴിവു് സ്പെൻസറുടെ യാന്ത്രികവാദത്തിനില്ലെന്നു് അദ്ദേഹത്തിനു ബോദ്ധ്യപ്പെട്ടു. 1889-ൽ ഡോക്ടറേറ്റുബിരുദം നേടുന്നതിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹമെഴുതിസമർപ്പിച്ച സുപ്രസിദ്ധമായ പ്രബന്ധം ഈ പുതിയ ചിന്താഗതിയുടെ പ്രതിഫലനവും സമർത്ഥനവുമായിരുന്നു. 1900-ാമാണ്ടു് അദ്ദേഹം പാരീസിലെ കോളേജ് ദ് ഫ്രാൻസിൽ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രൊഫസറായി നിയമിക്കപ്പെട്ടു. പുരുഷന്മാരും സ്ത്രീകളും യുവാക്കന്മാരും വൃദ്ധന്മാരുമുൾപ്പെട്ട അതിവിപുലമായ ഒരു സദസ്സു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളും ശ്രദ്ധിക്കുവാൻ അവിടെ തടിച്ചുകൂടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും യാന്ത്രികവാദത്തിന്റേയും ധിക്കാരപൂർവ്വമായ അധിപ്രസരങ്ങളും ഉദ്ധതങ്ങളായ ആക്രമണങ്ങളുംകണ്ടു് മനംമടുത്ത

ഒരു തലമുറ വിമുക്തിക്കും വിമോചനത്തിനുംവേണ്ടി പ്രതീക്ഷാ നിർഭരങ്ങളായ ഹൃദയങ്ങളോടെ അദ്ദേഹത്തെ സമീപിച്ചു. അക്കൂട്ടത്തിൽ ജാക്കുമാരിറൈയിനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാവിവധൂവായ റെയിസ്സയും ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. അവരെല്ലാം കുറെയൊക്കെ സംതൃപ്തരായിട്ടാണ് മടങ്ങിപ്പോയതെന്നു പറയുന്നതിൽ വലിയതെറ്റില്ലതന്നെ. (മാരിറൈയിൻ പിൽക്കാലത്തു ബെർഗ്സോണിനെ ശക്തിയായി വിമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്.) ബെർഗ്സോണിന്റെ ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധഗ്രന്ഥമായ Creative Evolution പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതു് 1907-ലാണ്. പഠനത്തിനും ചിന്തയ്ക്കും കൂടുതൽ സൌകര്യങ്ങളും സമയവും ലഭിക്കുവാൻവേണ്ടി 1921-ൽ അദ്ദേഹം പ്രൊഫസർദ്യോഗം രാജിവച്ചു. Creative Evolution പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതിനുശേഷം ഇരുപത്തഞ്ചുകൊല്ലത്തോളം നിരന്തരമായ പഠനത്തിലും ചിന്തയിലും അദ്ദേഹം ചെലവഴിച്ചതിന്റെ പരിണതഫലമാണ് 1932-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ The two sources of religion and morality. ബെർഗ്സോണിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനഗ്രന്ഥമായും ആധുനികചിന്തയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ നമ്മുടെ സവിശേഷമായ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിക്കുന്ന ഒരു നാഴികക്കല്ലായും അതിനെ നമുക്കു പരിഗണിക്കാം. അതിനുമുമ്പുതന്നെ (1928-ൽ) സാഹിത്യത്തിനുള്ള നോബൽസമ്മാനം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചിരുന്നു. ചിന്താപരവും ബുദ്ധിപരവുമായ സഹകരണത്തിനുവേണ്ടി ലീഗ് ഓഫ് നേഷൻസ് നിയമിച്ച കമ്മീഷന്റെ പ്രസിഡണ്ടായും അദ്ദേഹം തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ലോകത്തിലെ പ്രമുഖങ്ങളായ അനേകം വിദ്യാപീഠങ്ങളും സർവ്വകലാശാലകളും അദ്ദേഹത്തെ ക്ഷണിക്കുകയും ബഹുമാനിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. ഇങ്ങിനെ ഫ്രാൻസിൽ മാത്രമല്ല ലോകം മുഴുവനിലും തന്റെ കീർത്തിധാവള്യവും പ്രഭാവവും പരത്തുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞെങ്കിലും മഹാനായ ആ ചിന്തകൻ പ്രശസ്തിയുടെ ഭൂഷംകുറഞ്ഞ ആകർഷണീയതകളാൽ തെല്ലും പ്രലോഭി

തനാകാതെ ചിന്തയുടേയും ധ്യാനത്തിന്റേയും അഗാതകളിലേക്ക് ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശരീര പ്രകൃതിപോലും ചിന്തയുടെ പരിണാമവിശേഷങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുവാൻ പോരുന്നതായിരുന്നതത്രെ! ആധുനികകാലത്തു് മഹത്വ (glory) ത്താൽ സ്പർശിക്കപ്പെട്ടകയും അനുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള വളരെപേരുക്കും ചിന്തകന്മാരിൽ ഒരാളാണു് ബെർഗ്സോൺ. എങ്കിലും തന്റെ കീർത്തിയുടെ പരമകോടികളിൽപ്പോലും സരളവും വിനയാന്നിതവുമായ തന്റെ ജീവിതചര്യയെ അദ്ദേഹം ഉപേക്ഷിച്ചിരുന്നില്ല.

ആർഭാടപൂർണ്ണമല്ലായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം—അതിന്റെ മഹനീയതകം ആന്തരികങ്ങളായിരുന്നതിനാൽ. ജീവിതത്തിലെന്നപോലെ മരണത്തിലും അദ്ദേഹം വിനയസമ്പന്നനായിരുന്നു. 1941-ജനുവരി നാലാം തീയതി തന്റെ 81-ാമത്തെ വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം നിര്യാതനായി. യുദ്ധത്തിന്റെ കരിനിഴലുകളിൽപെട്ടു് പാരീസ് നഗരം മൂകവും ശോകപൂരിതവുമായിരുന്ന ആ ദിനങ്ങളിൽ ആഘോഷപൂർവ്വമായ പരിപാടികളും വിലപിക്കുന്ന സഹസ്രങ്ങളുടെ അകമ്പടികളും കൂടാതെ ഏറ്റവും ലളിതമായ അന്ത്യോപചാരങ്ങളും മാത്രമാണു് അദ്ദേഹത്തിനു നൽകപ്പെട്ടതു്. ഗാർഷ്യ്സിമത്തേരിയിൽ ആ ശവമഞ്ചത്തിനു പുറകേ കൂടിയിരുന്നവരുടെ എണ്ണം ഏതാണ്ടു് മുപ്പതോളമായിരുന്നു.

ബെർഗ്സോൺ ഒരു യഹൂദനായിരുന്നെങ്കിലും തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ അവസാനകാലങ്ങളിൽ കത്തോലിക്കാസഭയിൽ ചേരുവാനുള്ള തീവ്രമായ അഭിലാഷം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. യഹൂദലോകം മുഴുവൻ ഘോരമായ യാതനകളിലൂടെ കടന്നുപൊയ്ക്കൊണ്ടിരുന്ന അക്കാലത്തു് പരസ്യമായി താൻ മതം മാറുന്നതു് പലവിധത്തകർക്കും കാരണമാകുമെന്നു് ഭയപ്പെട്ടാണു് അദ്ദേഹം ഔദ്യോഗികമായും പരസ്യമായും സഭയെ ആ

ശ്ലേഷിക്കാതിരുന്നതെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. തന്റെ മരണസമയത്തു് ഒരു കത്തോലിക്കാ വൈദികന്റെ ശുശ്രൂഷകളും ലഭിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശങ്ങളും നൽകിയിട്ടുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതും സ്മരണീയമാണു്. ഈ വിഷയം കൂടുതലായി ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്യേണ്ട ആവശ്യമില്ലല്ലോ.

ബെർഗ്സോണിസത്തിന്റെ പാശ്ചാത്തലം

നഷ്ടപ്പെട്ട സമയം:-

ബെർഗ്സോൺ തന്റെ പുതിയ വീക്ഷണങ്ങളും നിഗമനങ്ങളുമായി ചിന്താലോകത്തിലേക്കു കടന്നുവന്നപ്പോൾ അവിടെ ഭരണം നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന ശക്തികളും ഏതെല്ലാമാണെന്നറിയുന്നതു് വിജ്ഞാനപ്രദമായിരിക്കുമല്ലോ. പതിനേഴാം ശതകത്തിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഡേക്കാർട്ട് (1596–1650) എന്ന ഫ്രഞ്ചു ചിന്തകൻ യുക്തിയുടെ അനന്തവും അപരിമിതവുമായ കഴിവുകളിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. യുക്തികൊണ്ടു് കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതായി ഒന്നുമില്ലെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം. ഈ വീക്ഷണഗതി ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വികാസത്തോടുകൂടി കൂടുതൽ പ്രബലമായിത്തീരുകയും കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളിൽ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ സമഗ്രമായ ഒരുതരം ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ന്യൂട്ടൻ, ഗലീലിയോ, ലവോസിയെ തുടങ്ങിയവരുടെ ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും ഈ വീക്ഷണഗതിക്കു് പ്രാബല്യവും പ്രശസ്തിയും നല്കി. മനശ്ശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ജീവശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവയിൽ ഈ മനോഭാവത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങളും കാണുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കും, മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ 'അസോസിയേഷനലിസം' എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നതും ഹ്യൂം, സ്പെൻസർ, സ്യൂവേർട്ട്മിൽ തുടങ്ങിയവർ പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്നതുമായ സിദ്ധാ

ന്തം ഇതിനൊരുദാഹരണമാണു്. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയനിവേദനങ്ങ (Sensation) ളും ആശയങ്ങളും, വികാരങ്ങളും തുടങ്ങിയവയുമെല്ലാം ബോധതലത്തിലെ ചില അണു(atom)സഞ്ചയങ്ങളും മാത്രമാണത്രെ! ന്യൂട്ടന്റെ പ്രകൃതിശാസ്ത്രനിയമങ്ങളുംകൂടി സദൃശമായ ചിലനിയമങ്ങളാണു് അവയേയും ഭരിക്കുന്നതു്. യാന്ത്രികമായ ചിലനിയമങ്ങളുംകൂടി വിധേയമായതിനാൽ നമ്മുടെ മനസ്സു സ്വതന്ത്രമല്ല. സ്വാതന്ത്ര്യം ഒരു മിഥ്യമാത്രമാണു്. രാസപരിണാമങ്ങളുടെ ഫലമായി ഉളവാകുന്ന ചില ഉല്പന്നങ്ങളും പോലെയാണു് ടെയിനി (Taine) ന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ പാപപുണ്യാദികളും. മനശ്ശാസ്ത്രമെന്നതു് മനസ്സിന്റെ രസതന്ത്രശാസ്ത്രമത്രെ. കോംറ്റി (Comte) ന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനശ്ശാസ്ത്രമെന്നൊന്നു് ഇല്ലതന്നെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും യന്ത്രശാസ്ത്ര (Mechanies)ത്തിന്റേയും രസതന്ത്രത്തിന്റേയും സയൻസിന്റേയും സ്വാധീനശക്തികൾക്കു് വളരെയധികം വിധേയമായിരുന്നു. വ്യക്തികളെ അദ്ദേഹം ചിത്രീകരിക്കുന്നതു് സമൂഹത്തിന്റെ ഉപഗ്രഹങ്ങളായിട്ടാണു്. ശാസ്ത്രീയമായ മനോഭാവം മതമനോഭാവങ്ങളേയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയുമെല്ലാം അതിജയിക്കുമെന്നതു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉറച്ചവിശ്വാസമായിരുന്നു.

കാന്റു് തുടങ്ങിയ തത്വചിന്തകന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യ (the thing in itself) ത്തെ അറിയുവാൻ നമുക്കു കഴിവില്ല. നമ്മുടെ വിജ്ഞാനത്തിനു വിഷയീഭൂതമാകുന്നതു് പ്രതിഭാസം (Phenomenon) മാത്രമാണു്. പരമമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും, യുക്തിക്കും ഇന്ദ്രിയനിവേദനങ്ങൾക്കും അപ്പുറമുള്ള മേഖലകളും നമ്മേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അജ്ഞാതമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു.

ഈ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഭൌതികവാദം തഴച്ചുവളർന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ലല്ലോ. ചിന്തയെ തലച്ചോറിൽ നിന്നു പുറ

പ്പെടുന്നു, ഒരുതരം വാതകമോ നീരാവിയോ ആയി സങ്കല്പിക്കുവാൻവരെ അവർ ധൈര്യപ്പെട്ടു. മനുഷ്യനെന്നതു് പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഏറ്റവും സമുന്നതമായ പരിണാമവിശേഷമായി അവർ ചിത്രീകരിച്ചു. അവരുടെ വാദങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുവാനും അനേകം പേരുണ്ടായതു് സ്വാഭാവികം മാത്രമാണു്.

എല്ലാം പദാർത്ഥമാണെന്നു് ഒരു കൂട്ടർ വാദിച്ചപ്പോൾ എല്ലാം മനസ്സിന്റെ വിവിധ പരിണാമങ്ങളാണെന്നു് മറെറാരു കൂട്ടർ സമർത്ഥിച്ചു. ഹെഗലിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ആശയവാദി (Idealists) കളുടെ ആ സംരംഭവും വളരെയധികം ചിന്തകന്മാരെ ആകർഷിക്കാതിരുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചമെന്നതു് മനസ്സിന്റെ സൃഷ്ടിയാണത്രെ. മനുഷ്യനാകുന്ന സൂര്യനു ചുറ്റും അവന്റെ സൃഷ്ടിയായ പ്രപഞ്ചം സദാ ഭ്രമണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതേ അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ സർവ്വവും ചിന്മയമാണു്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഭൌതികവാദം, യാന്ത്രികവാദം എന്നിവയും 'അജ്ഞേയവാദം, ഭൌതികവാദം എന്നിവയുടെ ബഹുമാനപൂർവ്വകമായ ഒരു സങ്കലനം'മെന്നു് വ്യവഹരിക്കപ്പെടാവുന്ന ശാസ്ത്രീയ മനോഭാവ (Positive mentality)വുമാണു്, ബെർഗ്സോൺ ചിന്താലോകത്തിലേക്കു കടന്നുവന്നപ്പോൾ അവിടെ വാഴ്ച നടത്തിയിരുന്നതു്. മനുഷ്യന്റെ ആത്മീയത, അമർത്യത, സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയവയെ പാടെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടു മുന്നേറിയിരുന്ന ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങളേയും വാദഗതികളേയും ധീരമായി നേരിടുവാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനേറതു്. യുക്തിയുടെ സർവ്വംകഷമായ ആധിപത്യത്തേയും സയൻസിന്റെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാത്ത പ്രാമാണികത്വത്തേയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടും പരമമായയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരുവാനുള്ള അവയുടെ കഴിവുകേടിനെ എടുത്തുകാണിച്ചുകൊണ്ടുമാണു് ബെർഗ്സോൺ തത്വശാസ്ത്രത്തിലേക്കു കടന്നു വന്നതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിശദാംശങ്ങളിലേക്കു

കടക്കുന്നതിനുമുമ്പായി തന്റെ ചിന്തയുടെ പ്രകാശനത്തിനു് അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച ചില സാങ്കേതികരീതികളെപ്പററിക്കൂടി ഒന്നുരണ്ടു കാര്യങ്ങൾ സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

അവബോധ(Intuition)ത്തിന്റെ പരമമായ പ്രാധാന്യത്തെ പ്രകീർത്തിക്കുന്ന ഒന്നാണു് ബെർഗ്സോണിയൻ തത്വശാസ്ത്രം. യുക്തിയുടെ ഭാഷ ഈ മണ്ഡലത്തിൽ തികച്ചും അപര്യാപ്തവും നിസ്സഹായവുമായതിനാൽ ഉപമകളുടേയും ഉല്ലേഖങ്ങളുടേയും അനന്യസാധാരണമായ ഒരു ധാരാളിത്തം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ നമുക്കു കാണാം. അച്ചടിസ്സടികാഭവും സരളവും കവിതാമയവുമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യശൈലി സുപ്രസിദ്ധമാണു്. സാഹിത്യത്തിനുള്ള നോബൽ സമ്മാനം അദ്ദേഹത്തിനു നേടിക്കൊടുത്തതും ഈ കഴിവുകളാണത്രെ. ബെർഗ്സോണിന്റെ Creative Evolution എന്ന പുസ്തകം ഇംഗ്ലീഷിലെങ്കിലും വായിച്ചിട്ടുള്ളവരോടു് ഇക്കാര്യങ്ങളം വിവരിക്കേണ്ടതില്ല. ആ ഗ്രന്ഥത്തിലെ ആശയങ്ങളുടെ അസ്വീകാര്യതയോടൊപ്പം അവ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള സമ്മോഹനവും മാന്ത്രികശക്തിയുംകൊള്ളുന്നതുമായ ആ ഗദ്യശൈലിയും കൂടി ആ പുസ്തകം നിരോധിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ കത്തോലിക്കാസഭാധികാരികളുടെ പരിഗണനയ്ക്കു വിഷയീഭവിച്ചിട്ടുണ്ടാകണം.

ബെർഗ്സോണിന്റെ ചിന്ത

ബെർഗ്സോണിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സുപ്രധാനങ്ങളായ ന്യായവാദസന്ധികളം പരിശോധിക്കുകയാണു് നമ്മുടെ അടുത്ത ലക്ഷ്യം. കാന്റിനെയോ ഹെഗലിനേയോ പോലെ സുബദ്ധവും സുദൃഢവും ബൃഹത്തുമായ ഒരു സിദ്ധാന്തസംഹിത കെട്ടിപ്പൊക്കുവാൻ ബെഗ്സോൺ ശ്രമിച്ചിട്ടില്ലെന്നുള്ളതു വാസ്തവമാണു്. സിദ്ധാന്തസംഹിതകളം (Systems) കെട്ടിപ്പൊക്ക

ക്കുന്ന തത്വചിന്തകന്മാരുടെ കാലം അതിക്രമിച്ചിരിക്കുകയാണെന്നു പറയുന്നതിൽ വലിയ തെറ്റുണ്ടെന്നും തോന്നുന്നില്ല. കേവലം ധിഷണാപൗരുഷങ്ങളായ നിർമ്മാണകൌതുകങ്ങളെ അവജ്ഞയോടുകൂടി വീക്ഷിക്കുന്ന ആധുനികമനോഭാവത്തിന്റേയും അസ്തിത്വവാദം തുടങ്ങിയ ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വാധീനശക്തിയുടേയും ഫലമാണിതു്. ബെർഗ്സോണിന്റെ ചിന്തയിന്മേൽ ഒരു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അനുപാതങ്ങളും അധ്യാസിക്കാതെതന്നെ അതിന്റെ മുഖ്യധാനഘടകങ്ങളെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിച്ചു കാണിക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയും. അതിനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണു് ഇവിടെ നടത്തുന്നതു്.

തന്റെ ചിന്തയുടെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതു് 'കാലത്തേപ്പറ്റിയുള്ള അവബോധ' (The intuition of duration) മാണെന്നു് ബെർഗ്സോൺ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. കാലത്തേപ്പറ്റിയുള്ള തന്റെ പരിചിന്തനങ്ങൾക്കു സന്ദർഭം നല്കിയതു് യന്ത്രശാസ്ത്ര (Mechanics) ത്തിലെ 'റദി' എന്ന അക്ഷരമാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. സയൻസിന്റെ പരിഗണനയ്ക്കുവിധേയമായ കാലവും യഥാർത്ഥമായ കാലവും തമ്മിൽ വളരെ അന്തരമുണ്ടു്. നാളെ കഴുമരത്തിൽ കയറ്റപ്പെടുന്ന ഒരു വ്യക്തിയുടേയും നാളെത്തന്നെ വിവാഹവേദിയിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്ന ഒരാളുടേയും കാര്യമെടുക്കുക. ഘടികാരസൂചികളുടെ നീക്കം ശാസ്ത്രത്തസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രത്യേകമായ വ്യത്യാസങ്ങളൊന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ഈ രണ്ടു വ്യക്തികളേയും സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കാലത്തിന്റെ പ്രയാണം വ്യത്യസ്തമായ വേഗതകളിലാണെന്നതു് സുവിദിതമത്രെ. സയൻസിന്റെ സങ്കേതങ്ങളിലൂടെയും ഉപകരണങ്ങളിലൂടെയും സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കാലം കൃത്രിമമാണെന്നും അതിനു യഥാർത്ഥ്യവുമായി വലിയ ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്നുമാണു് ബെർഗ്സോൺ സമർത്ഥിക്കുന്നതു്. ചില പ്രതീക്ഷകളുടെ ദൈർഘ്യം കുറക്കുന്നതിനും മറ്റു

ചിലതിന്റെ ദൈർഘ്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനും ചില സംഭവങ്ങളെ മുൻകൂട്ടി കാണുന്നതിനുമെല്ലാം ഈ കൃത്രിമസമയം ഉപകരിച്ചേക്കാം. എന്നാൽ യഥാർത്ഥ സമയത്തെ കീഴടക്കുവാനോ നിയന്ത്രിക്കുവാനോ ശാസ്ത്രത്തിനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഓരോ വസ്തുവിനും സംഭവത്തിനും അതതിന്റേതായ കാലയളവുണ്ട്. ഗർഭസ്ഥമായ ഒരു ശിശു ഭ്രൂജാതനാകുന്നതിനും വയലിൽ വിതയ്ക്കപ്പെട്ട വിത്തുകൾ മുളച്ചുവളർന്ന് ഫലങ്ങൾ പുറപ്പെടുവിക്കുന്നതിനുമെല്ലാം നിശ്ചിതമായ കാലയളവ് ആവശ്യമാണ്. ഘടികാരത്തിന്റെ സൂചികൾ മാറ്റിവച്ചതുകൊണ്ട് ആ കാലയളവുകൾ പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടുകയില്ല. കാലം എന്നതു് വാസ്തവത്തിൽ ഒന്നാണ്. നിമിഷങ്ങളെന്നും നാഴികകളെന്നുമൊക്കെയുള്ള പേരുകളിൽ അതിനെ വെട്ടിമുറിച്ചുകഷണങ്ങളാക്കുന്ന ശാസ്ത്രം അതിനെ വാസ്തവത്തിൽ വിരൂപമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. സയൻസിന്റെ സമയത്തിൽ 'കാലം നിലനില്ക്കുന്നില്ല', അതിന്റെ അഭംഗുരതയും ഏകതാവും ശാസ്ത്രപ്രതീകങ്ങളിലൂടെ നഷ്ടപ്പെടുന്നു. കാലമെന്നതു് സത്തയുടെ ഘടനയിൽത്തന്നെ അലിഞ്ഞുചേർന്നിരിക്കുന്നു. സത്തയുടെ ഊടുപാവുകളാണ് കാലം.

ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കൈകാര്യംചെയ്യുന്ന കാലം യഥാർത്ഥമല്ലെങ്കിൽ യഥാർത്ഥമായ സമയത്തെ (പ്രൂസ്റ്റിന്റെ ഭാഷയിൽ നഷ്ടപ്പെട്ടകാലത്തെ) തിരിച്ചെടുക്കുവാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമത്തിൽ നാം ഏർപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ പരിശ്രമത്തിൽ നമുക്കുമാർഗ്ഗദർശമായിരിക്കേണ്ടതു് മനഃശാസ്ത്രമാണ്. മനസ്സിന്റെ ഘടനയേയും പ്രവർത്തനങ്ങളേയും പറ്റിയുള്ള ഒരന്വേഷണത്തിൽ നിന്നും കാലത്തിന്റെ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കുവാൽ നമുക്കു സാധിക്കുമെന്നാണ് ബെർഗ്സോൺ സമർത്ഥിക്കുന്നതു്.

അതിനാൽ മനസ്സിന്റെയും ചിന്തയുടേയും ഏറ്റവും പ്രാഥമികങ്ങളായ രൂപങ്ങളിലേക്കു് അടുത്തതായി നമുക്കു ശ്രദ്ധപ

തിപ്പിക്കാം. ബാഹ്യലോകത്തെ ലക്ഷീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള അതിന്റെ വിവിധ വ്യാപാരങ്ങളിൽനിന്നും മനസ്സിനെ വിനിവർത്തിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും ഭാഷയുടേയും പ്രതീകങ്ങളുടേയും മേഖലകളിൽ നിന്നും അതിനെ സ്വതന്ത്രമാക്കിക്കൊണ്ടും ആന്തരികമായ അതിന്റെ വ്യാപാരങ്ങളെ ഏകാഗ്രമായി നമുക്കുപരിശോധിക്കാം. ബാഹ്യലോകത്തിൽനിന്നും മനസ്സിനെ പിന്തിരിപ്പിക്കുക, അതിനെ നഗ്നമാക്കുക, സ്വന്തം സത്തയെപ്പററി ഏകാഗ്രമായി ചിന്തിക്കുക, കലർപ്പില്ലാത്ത ആ അനുഭൂതിക്കുവേണ്ടി എല്ലാത്യാഗങ്ങളും സഹിക്കുക, ഇത്രയുമാണ് ചുരുക്കത്തിൽ ആദ്യമായി നാം ചെയ്യേണ്ടതു്.

നമ്മുടെ ബോധത്തേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജീവിക്കുകയെന്നതിന്റെ അർത്ഥം ആശയങ്ങൾ വികാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെ ഒരു തുടർച്ചയെന്നത്രെ. ഈ ആശയങ്ങളേയും വികാരങ്ങളേയുമെല്ലാം പരസ്പരബന്ധമില്ലാത്തവയും വ്യതിരിക്തങ്ങളുമായി വീക്ഷിക്കുകയെന്നതു് നമ്മേസംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്വാഭാവികമാണ് എന്നാൽ ബോധാവസ്ഥയിലെ വ്യതിരിക്തങ്ങളായ ഈ വസ്തുതകളിൽ നിന്നും നമ്മുടെ മനസ്സിനെ പ്രതിനിവർത്തിപ്പിച്ച് കുറേക്കൂടി ഏകാഗ്രമായി നമ്മുടെ മനസ്സിനെ നാം പരിശോധിക്കുന്ന പക്ഷം യഥാർത്ഥവും അവ്യതിരിക്തവുമായ കാലപ്രവാഹത്തെപ്പററിയുള്ള ബോധം നമുക്കു സിദ്ധിക്കും. നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ പലവസ്തുക്കളെപ്പററിയുള്ളതും ഇടവിട്ടുള്ളതുമാകകൊണ്ടാണ് ബോധാവസ്ഥയുടെ നൈരന്തര്യ (Continuity) ത്തേപ്പററി നമുക്കുമനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കാത്തതു്. അല്പം ചരിവോടുകൂടി ഒന്നായിക്കിടക്കുന്ന ഭൂമിയിൽ നടകൾ കെട്ടുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന അനുഭവമാണ് മനസ്സിന്റെ ഏകാതനമായ ജീവിതത്തിൽ ആശയങ്ങൾകൊണ്ടു് സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നതു്. ഇങ്ങനെ ആശയങ്ങളുടേയും പ്രതിരൂപങ്ങളുടേയുമെല്ലാം പ്രതിബന്ധങ്ങളെത്തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ടു് മനസ്സിനെ അതിന്റെ യഥാ

ർത്ഥമായ അവസ്ഥയിൽ നാം പരിശോധിക്കുമ്പോഴാണ് കാലം കൊണ്ടുനിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണതെന്ന് (Time is stuff of mind) നമുക്കു ബോദ്ധ്യമാകുന്നത്. നമുക്കനുഭവവേദ്യമാകുന്നത് കാലത്തിന്റേയും അതിനാൽ മനസ്സിന്റേയും നൈരന്തര്യവും ഏകത്വവുമാണ്. ബുദ്ധിപരമായ നമ്മുടെ അപഗ്രഥനമാണ് അവയെ വിഭജിക്കുകയും വിഭിന്നങ്ങളായി ദർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്.

അതിനാൽ ബോധതലത്തിൽ വിഭിന്നങ്ങളായ അണുക്കളും വസ്തുക്കളും ഇല്ല. ബോധതലമെന്നത് ഒരു പ്രവാഹമാണ്, പുരോഗമനമാണ്. മൂർത്തമായ ബാഹ്യലോകത്തിൽനിന്നും നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയെതിരിക്കുവാനും ജീവിതത്തെ 'ശ്രദ്ധിക്കുവാനും' നമുക്കുകഴിയുന്നപക്ഷം ആന്തരീകജീവിതത്തിന്റെ നിരന്തരമായ ഗാനമാധുരി ആസ്വദിക്കുവാൻ നമുക്കുകഴിയും. അസ്സോസിയേഷണിസ്റ്റുകളും അറേറാമിസ്റ്റുകളുമായ മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ നമ്മുടെ മാനസികാനുഭൂതിയുടെ വിരൂപവും കൃത്രിമവുമായ ഒരു ചിത്രമാണ് നമുക്കുകാണിച്ചുതന്നിട്ടുള്ളത്. ഈ ചിത്രമാകട്ടെ ബാഹ്യലോകവസ്തുക്കളിൽ നാം ദർശിക്കുന്ന വൈവിധ്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിഫലനവും.

നമ്മുടെ മാനസിക ജീവിതത്തിന്റെ ഏകമായ ഈ പ്രവാഹത്തെ ഭഞ്ജിക്കുന്ന ചില ഘടകങ്ങളുണ്ട്. ബാഹ്യലോകം വിവിധ വസ്തുക്കളേക്കൊണ്ടുനിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ വസ്തുക്കളിന്മേൽ പ്രവർത്തനം നടത്തുന്നതിനുവേണ്ടിനമ്മുടെ മനസ്സിനെ പ്രസ്തുത വസ്തുക്കളിലേക്ക് നാം തിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ വസ്തുക്കളുടെ വൈവിധ്യം നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയേയും അതിലൂടെ നമ്മുടെ മാനസിക ജീവിതത്തേയും വിഭിന്നമാക്കുന്നു. മറെറാരു ഘടകമാണ് ഭാഷ. നമ്മുടെ ചിന്തകളുടെ പ്രകാശനത്തിന് വിവിധങ്ങളായ പദങ്ങളെയാണല്ലൊ നാമുപയോഗിക്കുന്നത്. ചിന്ത ഇങ്ങി

 No: 11936

നെ വെട്ടിമുറിക്കപ്പെടുന്നതുകാരണം ചിന്തയുടെ ഉറവിടമായ മനസ്സും ഛിന്നഭിന്നമാക്കപ്പെട്ട ഒന്നാണെന്നു് നാം സങ്കല്പിച്ചു പോകുന്നു.

മനസ്സു് ഏകമായ ഒരു ധാരയും പ്രവാഹവുമാണെന്നുള്ളതു തെളിയിക്കുവാൻ നമ്മുടെ ഓർമ്മശക്തിയേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരപഗ്രഥനം സഹായിക്കും. ബോധാവസ്ഥയുടെ ഒരു പ്രധാന ഘടകമാണല്ലൊ സ്മരണ. 'സ്മരണ'യെന്ന ഈ വാക്കിന്റെ കാര്യം തന്നെയെടുക്കാം. ഈ വാക്കിനെ ഒന്നായിട്ടാണല്ലൊ നാമെടുക്കുന്നതു്. അല്ലാത്തപക്ഷം അതിനു് ഒരർത്ഥമുണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. അവസാനത്തെ അക്ഷരമായ 'ണ' എന്നുച്ചരിക്കുമ്പോഴേയ്ക്കും 'സ്മ' 'ര' എന്നീ അക്ഷരങ്ങളും ഭൂതകാലത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. 'ണ' എന്ന അക്ഷരത്തിലെ സ്വരാംശവും ഉച്ചരിക്കപ്പെടുമ്പോഴേക്കും അതിലെ വ്യഞ്ജനാംശം ഭൂതകാലത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. ഇവയെല്ലാം ഉച്ചരിക്കുവാൻ എത്രസമയം വേണമെന്നു് ശാസ്ത്രീയമായി കണക്കുകൂട്ടിയെടുക്കാം. ആദ്യം ഉച്ചരിച്ചവയെല്ലാം ഭൂതകാലത്തിൽ ലയിച്ചുപോവുകയാണെങ്കിൽ (ഈ അക്ഷരങ്ങളും ശബ്ദങ്ങളുമെല്ലാം ഘടികാരത്തിന്റെ വിഭാഗങ്ങളെന്നുസരിച്ചു് വ്യതിരിക്തങ്ങളായി നാം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം) പ്രസ്തുതവാക്കിന്റെ അർത്ഥം നഷ്ടപ്പെടുന്നു. ഇതു ശരിയാണെങ്കിൽ 'സ്മരണ' എന്ന പദമുൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വാക്യത്തേയും ഒന്നായിത്തന്നെയാണു് നാം സ്വീകരിക്കേണ്ടതു്. 'സ്മരണ' എന്ന പദം ഉച്ചരിക്കുന്നതിനുമുമ്പു് ഭൂതകാലത്തിൽ ലയിച്ചുപോയ മറനേകം പദങ്ങളേയും ഈ പദത്തോടുചേർത്തു് ഒന്നായി സ്വീകരിക്കുമ്പോഴാണു് ഒരാശയം നമുക്കുലഭിക്കുന്നതു്. ഇതിന്റെയെല്ലാം അർത്ഥം ഭൂതവും വർത്തമാനവും രണ്ടും ഏകമായ കാലത്തേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവിഭാജ്യങ്ങളാണെന്നതത്രെ. ബോധാവസ്ഥയുടെ വർത്തമാനകാലത്തിനുപിന്നിൽ അതിന്റെ ഭൂതകാലംമുഴുവൻ ഒന്നായിനിലകൊള്ളുന്നു. നമ്മുടെ വർത്തമാനകാലം ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഇപ്പോഴത്തേ

തായ ഒരു ഘനീഭാവമാണു്. ഓരോനിമിഷത്തിലും അതിനുമു മ്പുള്ള ഭൂതകാലം മുഴുവൻ അപ്രത്യക്ഷമാവുകയാണെങ്കിൽ, നശി ച്ചുപോവുകയാണെങ്കിൽ ചിന്തതന്നെ നശിച്ചുപോകും. അതു കൊണ്ടാണു് നമ്മുടെ മാനസികജീവിതത്തെ മുഴുവൻ, ചില അല്പ വിരാമങ്ങളോടുകൂടിയതും, ഒരിടത്തും പൂർണ്ണവിരാമമില്ലാ ത്തതുമായ ഒരു വാക്യത്തോടു് ബെർഗ്സോൺ ഉപമിക്കുന്നതു്.

ഇങ്ങനെയെങ്കിൽ നമ്മുടെ സ്മരണാമണ്ഡലം മുഴുവൻ, നാ മോർമ്മിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളും മുഴുവൻ, ഈ നിമിഷത്തിൽ നമ്മുടെ ഓർമ്മയിൽ വരേണ്ടതാണു്. പക്ഷേ ഇതു ശരിയാണെന്നു് പ ലർക്കും തോന്നുകയില്ല. ഇതിനൊരു കാരണമുണ്ടു്. നമ്മുടെ താല്പര്യങ്ങളുടേയും ഉപയോഗങ്ങളുടേയും ആവശ്യത്തിനുതകുന്നി ടത്തോളം കാര്യങ്ങളും മാത്രമെ ഓരോനിമിഷത്തിലും നാം ഓർ മ്മയിൽ കൊണ്ടുവരുന്നുള്ളു. ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറ യുന്നതുപോലെ മനസ്സു് പ്രവൃത്തികളിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ട ഒന്നാണു്. അതു് 'യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു ധർമ്മ' (Function of the real) മത്രെ. അതിനാൽ ഇപ്പോൾ ഉപയോഗമു ള്ളിടത്തോളം കാര്യങ്ങളും മാത്രമെ ഇപ്പോൾ നാം ഓർമ്മി ക്കുന്നുള്ളു.

എന്നാൽ വർത്തമാനകാലത്തിന്റേയും ഉപയോഗലക്ഷ്യ ത്തിന്റേയും സീമകൾക്കപ്പുറത്തേക്കു് നമ്മുടെ മനസ്സിനെ വ്യാ പരിപ്പിക്കുവാൻ നാം ശ്രമിക്കുന്നപക്ഷം, ഭൌതികവസ്തുക്കളുടേ യും താല്പര്യങ്ങളുടേയും പ്രതിബന്ധങ്ങളെ തട്ടിത്തകർത്തുകൊണ്ടു് നമ്മുടെ ചിന്ത സ്വച്ഛന്ദമായി വിഹരിക്കുക്കാൻ അനുവദിക്ക പ്പെട്ടുമ്പോൾ. പതിനായിരക്കണക്കിനു സ്മരണകൾ നമ്മുടെ ബോധതലത്തിൽ വന്നുനിലകൊള്ളുകയായി. നിദ്രാവസ്ഥയി ലും അർദ്ധനിദ്രാവസ്ഥയിലും സ്വപ്നങ്ങളുടെ വേഷത്തിൽ നമുക്കു പരിചയപ്പെടുന്നതു് ഈ ഓർമ്മകളത്രെ. അപ്പോൾ നമ്മുടെ

ഓർമ്മകളെയെല്ലാം പിടിച്ചുകൊണ്ടുവരണമെങ്കിൽ സചപ്പസദ്ധ ശമായ ഒരനുഭൂതിയിൽ മാത്രമെ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നു സാരം. 'പാദാത്ഥികതപമാണ് വിസ്മൃതിയുടെ ഹേതു' വെന്നു റൈ യിസൺ പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥവും ഇതുതന്നെ.

ഈ സചപ്നാവസ്ഥയേയും താല്പര്യവിഹീനമായ മനോ ഭാവത്തേയും നിയമേന പരിശീലിക്കുവാൻ പരിശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളവ രാണ് പ്രൂസ്റ്റും പ്രഭൃതികളും. അങ്ങിനെ ചെയ്യുമ്പോൾ നമുക്കനഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ഭൂതകാലം മുഴുവൻ വീണ്ടും നമുക്കുലഭിക്കുന്നു. 'ദർശിക്കുകയെന്നുള്ളത് സ്മരിക്കുകയാണെന്നും' 'ഉണർന്നിരിക്കുകയെന്നതും മനസ്സുണ്ടായിരിക്കുക (to will) യെന്നതും ഒന്നാണെ" ന്നുമുള്ള ബെർഗ്സോണിന്റെ പ്രസ്താവനകളേയും സ്മരണയെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവരണത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വീക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്.

ഇപ്രകാരം ബെർഗ്സോണിന്റെ ചിന്തയുടെ ഈ ആദ്യ ഘട്ടം "സചപ്ന"ത്തിലാണ് അവസാനിക്കുന്നതെന്നും അതു് അലസതയിലേക്കും ജീവിത വൈമുഖ്യത്തിലേക്കുമാണ് നയിക്കുന്നതെന്നും ഒരാരോപണമുണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ മറുഭാഗങ്ങളും കൂടി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഈ ആരോപണം അടിസ്ഥാനരഹിതമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാം

കാലവും സ്വാതന്ത്ര്യവും

നമ്മുടെ സ്മരണമണ്ഡലത്തിലൂടെ നമുക്കനുഭവവേദ്യമാകുന്നതു് ഭൂതകാലം മാത്രമാണ്. അതിനെപ്പറ്റിചിന്തിക്കുവാൻ മാത്രമേ നമുക്കു സാധിക്കുകയുള്ളൂ. എന്നാൽ നമ്മുടെ മനസ്സ് ഭാവിയെ പ്രതീക്ഷിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. ഭൂതത്തേയും ഭാവിയേയും തമ്മിൽ യോജിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശൃംഖലയാണ് മന

സ്സ്. കാലമെന്നത് അവിരതമായ ഒരു പുരോഗതിയത്രെ. മുമ്പോട്ട് നീങ്ങുംതോറും അതിന്റെ പരിണാമങ്ങളും വർദ്ധിച്ചുവരുന്നു. അതോടൊപ്പം കാലത്തിലൂടെ പുറകോട്ടുപോകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും നമുക്കറിയാം. കാലത്തിന്റെ ഈ പുരോഗതിയോടൊപ്പം നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വവും വളർന്നുവികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഓരോ നിമിഷവും നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നൂതനവും അപ്രതീക്ഷിതവുമാണ്—അതേ ഓരോ നിമിഷവും ഓരോ പുതിയ സൃഷ്ടിയാണ്. നാം തുടർച്ചയായി നമ്മെത്തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ബോധവത്തായ ഒരു സത്തയേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്ഥിതിചെയ്യുക എന്നുവച്ചാൽ മാറിമാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുക എന്നുവച്ചാൽ വളരുകയെന്നർത്ഥം. വളരുക എന്നു പറയുന്നത് അനന്തമായി തന്നെത്തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയത്രെ".

സ്വയം സൃഷ്ടിചെയ്യുന്ന ഈ പ്രക്രിയ തന്നെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. യാതൊരു വിധമായ നിശ്ചിതതത്ത്വങ്ങളും വ്യവസ്ഥകളും നിയന്ത്രണങ്ങളും ഈ പ്രക്രിയയെ പ്രതിരോധിക്കുന്നില്ല, പ്രതിബന്ധപ്പെടുത്തുന്നില്ല. അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ മുൻകൂട്ടി ഒർശിക്കുവാനുള്ള ഒരു നിയമവും നിലവിലില്ലതാനും.

കാലവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അതിനാൽ ഒന്നുതന്നെയത്രെ. നമ്മുടെ ആചാരങ്ങളും, പാരമ്പര്യങ്ങളും, സാമൂഹ്യ ജീവിതം ഭാഷ തുടങ്ങിയവയുടെ ഘനീഭൂത രൂപമായ നമ്മുടെ ബാഹ്യവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ വലയങ്ങളും ഭേദിച്ചുകൊണ്ട് ആന്തരികജീവിതത്തിന്റെ അഗാധകളിലേക്ക് ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങുവാൻ നാം പരിശ്രമിക്കുകയോ അങ്ങിനെ കാലത്തിന്റെ ചൈതന്യങ്ങളും ചലനങ്ങളുമായി ബന്ധംപുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഓരോ നിമിഷത്തിലും നാം സ്വതന്ത്രരാണ്. സ്വതന്ത്രമായ നമ്മുടെ പ്രവൃത്തികളും നമ്മുടെ സമഗ്രമായ വ്യക്തിത്വത്തിൽനിന്നുടലെടുക്കുന്നവ

വയും അതിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നവയുമത്രെ. നമ്മുടെ സ്വതന്ത്രങ്ങളായ പ്രവൃത്തികൾക്ക് നമ്മോടുള്ള ബന്ധം ഒരു കലാകാരന്റെ പ്രകൃതിക്ക് ആ കലാകാരനുമായുള്ള ബന്ധത്തിനു തുല്യമാണ്. തുല്യമായ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള കഴിവല്ല ബെർഗ്സോണിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം. യഥാർത്ഥമായ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നതു് നമ്മുടെ ഏറ്റവും അഗാധവും അടിസ്ഥാനപരവുമായ പ്രതിപത്തികളെ സ്വതന്ത്രമാക്കുകയെന്നതത്രെ.

എന്നാൽ നാം സ്വയം നമ്മുടെ ജീവിതത്തിന്റെ അഗാധതകളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുകയും നമ്മെ മുഴുവനായി നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നിമിഷങ്ങളും വളരെ വിരളമത്രെ. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പലപ്പോഴും നാം അസ്വതന്ത്രരായിരിക്കുന്നതും. നാം സ്വപ്നാവസ്ഥയിലായിരിക്കുമ്പോഴും, നമുക്കു ഭൂതകാലം മുഴുവൻ ലക്ഷക്കണക്കിനു് ഓർമ്മകളിലൂടെ നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. അതോടൊപ്പം നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വവും ഛിന്നഭിന്നമായിപ്പോകുന്നു. (പരിപൂർണ്ണമായ ഏകാഗ്രതയോടുകൂടി എന്തെങ്കിലും പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നാം ഏർപ്പെടുമ്പോഴും, നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വം മുഴുവനേയും നാം നിയന്ത്രിക്കുന്നു. അപ്പോഴാണ് നാം യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്വതന്ത്രരായിരിക്കുന്നതു്. സ്വപ്നമല്ല പ്രവൃത്തിയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു നിദാനമെന്നു് ഇതിൽ നിന്നു തെളിയുന്നുണ്ടല്ലോ.) ബെർഗ്സോണിന്റെ ചിന്ത പ്രവർത്തനപരതയിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠിതമാണെന്നും ചിന്താപരമായ ജീവിതത്തെ അതുമാനിക്കുന്നില്ലെന്നും റസ്സൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ഈ ആശയത്തെ ആസ്പദീകരിച്ചാകണം. പക്ഷെ റസ്സലിന്റെ ഈ ആരോപണവും നിലനില്ക്കത്തക്ക ഒന്നല്ലെന്നു് പിന്നീടു് വ്യക്തമാക്കാം.

മനുഷ്യമനസ്സു് സ്വതന്ത്രമല്ലെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന യാന്ത്രികവാദികളും നിശ്ചിതത്വവാദികളുമായ മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ

അഭിപ്രായങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുവാൻ തന്റെ ഈ നൂതനതത്വം ഉപകരിക്കുമെന്നു് ബെർഗ്സോൺ വിശ്വസിച്ചു. മനസ്സിന്റെ വിവിധങ്ങളായ അവസ്ഥകളെ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അണുക്കളോടു് തുലനം ചെയ്യുകയും. ഈ അവസ്ഥകളെ ഭരിക്കുന്ന നിയമങ്ങളും ഭൌതിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിയമങ്ങളും പോലെതന്നെ കർശനങ്ങളാണെന്നു് പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണല്ലോ അസോസിയേഷണിസ്റ്റുകളും മറ്റും. എന്നാൽ യാന്ത്രികഘടനയും നിയമങ്ങളും കേവലം പ്രതിരൂപാത്മകങ്ങളും മാത്രമായ ചിത്രീകരണങ്ങളാണെന്നും ബോധതലത്തിൽ അണുക്കളില്ലെന്നും നമ്മുടെ മാനസികജീവിതത്തിന്റെ അഗാധതരങ്ങളായ അനുഭൂതികളും ആ തെറ്റിദ്ധാരണകളെ ദൂരീകരിക്കുവാൻ പര്യാപ്തങ്ങളാണെന്നും ബെർഗ്സോൺ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. യാന്ത്രികവാദികളും പറയുന്നതു് ഒരേതരത്തിലുള്ള കാരണങ്ങളും ഒരേതരത്തിലുള്ള ഫലങ്ങളും പുറപ്പെടുവിക്കുന്നുവെന്നത്രെ. എന്നാൽ മനസ്സിന്റെ ഓരോ അവസ്ഥയും തികച്ചും നൂതനമാണെന്നും അവ തമ്മിൽ സാദൃശ്യമില്ലെന്നുമത്രെ ബെർഗ്സോൺ പറയുന്നതു്. മറ്റൊരുവാദം ഇപ്രകാരമാണു് നിശ്ചിതമാ(determined)യ കാര്യങ്ങളെ മുൻകൂട്ടി കാണുവാൻ കഴിയും. മനസ്സു മറ്റൊന്നിനാൽ നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്ന നിയമങ്ങളും നിയന്ത്രണങ്ങളുമുള്ള വിധേയമാണെങ്കിൽ അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളേയും മുൻകൂട്ടി ദർശിക്കുവാൻ നമുക്കുകഴിയും. പക്ഷെ ഇതു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നതു് സുവ്യക്തമാണല്ലോ. മുൻകൂട്ടി ദർശിക്കുക, ദർശിക്കുക, പ്രവർത്തിക്കുക, എന്നിവയെല്ലാം നമ്മുടെ മാനസികജീവിതത്തിന്റെ അഗാധതകളേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒന്നുതന്നെയാണെന്നത്രെ ബെർഗ്സോൺ സമർത്ഥിക്കുന്നതു്.

അക്രമങ്ങളിലൂടേയും വികാരവായ്പ്പുകളിലൂടേയും മനുഷ്യമനസ്സിനെ സ്വതന്ത്രമാക്കുവാൻ നീറ്റ്ഷേ നടത്തിയ ആഹ്വാനത്തിന്റെ ഫ്രഞ്ചുവിവർത്തനമാണു് മനസ്സിന്റെ അഗാധതകളെ

സ്വതന്ത്രമാക്കുവാനുള്ള ബെർഗ്സോണിന്റെ ആഹ്വാനമെന്നു ചിലർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാതിരുന്നില്ല. അക്രമത്തിലും അധമവാസനകളിലും ആമഗ്നരാകുവാനല്ല സർഗ്ഗാത്മകമായ ഒരു ഗതിക്രമത്തിന്റെ മഹത്തായ പുരോഗതികളിൽ പങ്കുകൊള്ളുവാനാണ് ബെർഗ്സോൺ നമ്മെ ഉപദേശിക്കുന്നത്. സ്വതന്ത്രവും സർഗ്ഗാത്മകവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അതീവ ശ്രേഷ്ഠങ്ങളായ അഗാധതകളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക. അതാണ് ബെർഗ്സോൺ ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. നീറ്റ്ഷിന്റേയും ഫ്രോയിഡിന്റേയും സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി ബന്ധം പുലർത്തുന്ന ഒന്നല്ല പ്രസ്തുതസിദ്ധാന്തം.

ആത്മാവും ശരീരവും.

മനസ്സിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഇതുവ്യക്തമായി തെളിയിക്കുന്ന ഒരു ചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുമ്പിൽ മനസ്സും തലച്ചോറും തമ്മിലുള്ളബന്ധം ചില വിഷമപ്രശ്നങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മനസ്സിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ഒരു ഘടകമാണല്ലൊ ഓർമ്മശക്തി. മനുഷ്യന്റെ ഓർമ്മകളെല്ലാം അവന്റെ തലച്ചോറിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നതു് ഒരു സാധാരണ വിശ്വാസമത്രെ. മസ്തിഷ്കഭാഗങ്ങളിൽ ചിലതിനു് തകരാറുകളും മുറിവുകളും (lesions) സംഭവിക്കുന്നതിന്റെ ഫലമായി ഭാഗികമോ പരിപൂർണ്ണമോ ആയവിധത്തിൽ അവന്റെ ഓർമ്മശക്തി നശിച്ചുപോകാറുണ്ട്. എന്നാൽ ഇപ്രകാരമുള്ള ഓർമ്മക്കുറവുകൾ സുഖപ്പെടുന്നതായും പഴയ ഓർമ്മകളെല്ലാം വീണ്ടെടുക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നതായും തെളിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പ്രസ്തുത സ്മരണകൾ തലച്ചോറുമായി പാരാർത്ഥികമായ രീതിയിൽ ബന്ധപ്പെട്ടതാണെങ്കിൽ തലച്ചോറിന്റെ ഒരു ഭാഗം നശിക്കുമ്പോൾ പ്രസ്തുത സ്മരണകളും പൂർണ്ണമായി അപ്രത്യക്ഷമാക്കേണ്ടതാണ്. തലച്ചോറിൽ മുറിവുകളും കേടുകളും സംഭവിക്കുമ്പോൾ നമ്മുടെ ഓ

മ്മകളല്ല നശിച്ചുപോകുന്നതെന്നും ഓർമ്മകളെ 'തിരികെ വിളിക്കു (Evoke) വാനുള്ള കഴിവാണെന്നും ബെർഗ്സോൺ സമർത്ഥിക്കുന്നു. മസ്തിഷ്കമെന്നതു് നമ്മുടെ പ്രവൃത്തികളെ നയിക്കുവാനും നിയന്ത്രിക്കുവാനുമുള്ള ഒരു കേന്ദ്രം മാത്രമാണു്. പരിതസ്ഥിതികളുമായി യോജിച്ചുപോകുവാനും ബന്ധപ്പെട്ടുപോകുവാനുമുള്ള നമ്മുടെ യത്നങ്ങളിൽ അതു്, സിരാസഞ്ചയത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി, നമുക്കുവേണ്ടതു നേതൃത്വം നല്കുന്നു. മനസ്സിനെ മുഴുവൻ വർത്തമാനകാലത്തിലേക്കും അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലേക്കും തിരിച്ചുവിടുകയാണു് അതിന്റെ പ്രധാനജോലി. ഭൂതകാലത്തേയും അതിന്റെ സ്മരണകളേയും സംഭരിച്ചുസൂക്ഷിക്കുന്ന ഒരു കലവറയല്ല മസ്തിഷ്കം. നേരെമറിച്ചു് ഭൂതകാലത്തെ നമ്മിൽനിന്നു മറച്ചുവയ്ക്കുകയും ആവശ്യത്തിനനുസൃതമായി നമ്മുടെ മുമ്പിൽ അതിനെ ഹാജരാക്കുകയുമാണു് അതു ചെയ്യുന്നതു്. ജീവിതത്തെപ്പറ്റി ശ്രദ്ധിക്കുകാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്ന ഒരുപകരണമാണു് മസ്തിഷ്കം"

തലച്ചോറും ഓർമ്മകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഇപ്രകാരമാണെങ്കിൽ തലച്ചോറും ചിന്തയും തമ്മിൽ എന്തു ബന്ധമാണുള്ളതു്? സംഗീതം കേൾക്കുമ്പോൾ നാം ചിലപ്പോൾ താളംപിടിക്കാറുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ താളംപിടിക്കുന്ന നമ്മുടെ കൈകളിൽ ഒതുങ്ങിനില്ക്കുന്ന ഒന്നല്ലല്ലോ സംഗീതം. തലച്ചോറും ചിന്തയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും ഏകദേശം ഇതുപോലെയാണു്. മനസ്സിന്റെ ജീവിതവും പ്രവർത്തനങ്ങളും തലച്ചോറിന്റേതിനേക്കാൾ വിസ്തൃതവും വിശാലതരവുമാണു്. മനസ്സു് പദാർത്ഥത്തെ സ്പർശിക്കുന്നതു് തലച്ചോറിലൂടെയാണു്. മനസ്സും പരിതസ്ഥിതികളുമായി സമരസപ്പെട്ടുപോകാൻ തലച്ചോറുസഹായിക്കുന്നു. പക്ഷേ തലച്ചോറും മനസ്സും ഒന്നല്ലതന്നെ. മനസ്സു് തലച്ചോറിനെ ഉപയോഗിക്കുന്നുവെന്നു മാത്രം. ഇതു ശരിയാണെങ്കിൽ ശരീരവും മനസ്സും അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാ

ണെന്നു പറയുന്നതു് ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. മനസ്സു മുഴുവൻ മസ്തിഷ്കത്തിലാണെങ്കിൽ മസ്തിഷ്കം നശിക്കുമ്പോഴും മനസ്സും നശിക്കണം. എന്നാൽ മനസ്സു് മസ്തിഷ്കത്തേക്കാൾ വിശാലതരവും മസ്തിഷ്കത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നതുമായ ഒന്നായതിനാൽ തലച്ചോറു നശിച്ചാലും മനസ്സു് സ്ഥിതിചെയ്യുവാൻ പാടില്ലായ്കയില്ല. തലച്ചോറിനേയും പദാർത്ഥത്തേയും കവിഞ്ഞൊഴുകുന്ന മനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനം മനുഷ്യന്റെ അമർത്ത്യതയുടെ ഒരു സൂചനയല്ലേ? ഭൌതികവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കുവാൻ ബെർഗ്സോൺ ഉപയോഗിച്ച ഒരു വാദമുഖമാണിതു്.

ജീവപ്രകൃതി

മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികാനുഭവത്തിന്റെ ഏറ്റവും അമൂല്യഘടകമായ സ്വാതന്ത്ര്യം നമുക്കുമാത്രമുള്ള ഒന്നാണോ? പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാസത്തകളിലും അതിനെ ദർശിക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയുമോ? പദാർത്ഥമെന്നതു് നിശ്ചലതയാണു്, നിശ്ചിതത്വമാണു്, നിയമവിധേയത്വമാണു് നിശ്ചലമായ ഈ നിർണ്ണായകത്വത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു പ്രവേശനം സിദ്ധിക്കുന്നതിനെയാണു് ജീവൻ എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. പ്രസ്തുത ജീവനാകട്ടെ പദാർത്ഥത്തെ സ്വന്തം ആവശ്യത്തിനുവിനിയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പദാർത്ഥത്തിൽ അനേകം യുഗങ്ങളായി സംഭരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഊർജ്ജം ചില പ്രത്യേക നിമിഷങ്ങളിൽ ജീവന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കുപകരിക്കുന്നുവെന്നാണു് ബെർഗ്സോൺ പറയുന്നതു്.

മൃതപ്രകൃതിയുടെ ലക്ഷ്യസ്ഥിതിയിൽ അനിശ്ചിതത്വത്തിന്റെ ഒരു പ്രവാഹമായിട്ടാണു് ജീവൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു്. സ്വയം ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനു് പല ആഭിമുഖ്യങ്ങളും ഉണ്ടാകാം. ഇവയിൽ ചിലതിനെ തിരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണു് മനസ്സു്. അതിനാൽ മനസ്സും ജീവനും ഒരുപോലെ വിസ്തൃതങ്ങളായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളത്രെ.

ജീവൻ അതിന്റെ ആഭിമുഖ്യവൈവിധ്യങ്ങളിൽ നിന്നും ചിലതിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നു. പ്രവർത്തനത്തേയും ചലനത്തേയും തെരഞ്ഞെടുക്കുന്ന ജീവൻ ബോധരൂപമായി പരിണമിക്കുകയും അല്പാത്തത് അബോധാവസ്ഥയിലേക്ക് നീങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ബോധാവസ്ഥയിലേക്കു നീങ്ങുന്ന ജീവപരിണാമമാണ് ജന്തുലോകത്തിൽ ചെന്നു പര്യവസാനിക്കുന്നത്. അബോധാവസ്ഥയിൽ പരിണമിക്കുന്ന ജീവപ്രയാണമത്രെ സസ്യലോകമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

പദാർത്ഥവും ജീവനും ഇപ്രകാരം രണ്ടുഗതിക്രമങ്ങളുടെ പ്രാതിനിധ്യം വഹിക്കുന്നു. ജീവശക്തിയും പദാർത്ഥവും തമ്മിലുള്ളമത്സരത്തിൽ ജീവശക്തി വിജയിച്ചിട്ടുള്ളതിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങളാണ് ജീവനുള്ള സത്തകൾ. എന്നാൽ ജീവൻ ഒരിടത്തും പരിപൂർണ്ണമായി വിജയിച്ചിട്ടില്ല. കേവലപദാർത്ഥം അതിനോടുകൂടി എപ്പോഴും നാം കാണുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ മൃതവായ പദാർത്ഥത്തിന്റെ മേലുള്ള ഭാഗികമായ വിജയം മാത്രമാണ് ജീവൻ.

ജീവശക്തി മനുഷ്യരൂപം പ്രാപിക്കുവാൻവേണ്ടി നടത്തിയ ദീർഘവും ക്ലേശകരവുമായ പ്രയാണത്തിൽ സംഭവിച്ച പരാജയങ്ങളാണ് മനുഷ്യനൊഴികെയുള്ള ഇതരജീവിവർഗ്ഗം. മനുഷ്യവേഷം ധരിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ജീവശക്തി സ്വീകരിച്ച ചില വേഷങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളാണെത്രെ അവ.

മനുഷ്യന്റെ ശ്രേഷ്ഠതക്കും പ്രാഭവത്തിനും നിദാനമായിവർത്തിക്കുന്നത് അവന്റെ ബുദ്ധിശക്തിയാണ്. വാസനകളാണല്ലൊ മൃഗലോകത്തെ ഭരിക്കുന്നത്. ബുദ്ധിശക്തിയെന്നു പറയുന്നത് കൃത്രിമങ്ങളായ ഉപകരണങ്ങളും–പ്രത്യേകിച്ച് ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കുവാനുള്ള ഉപകരണങ്ങളും– നിർമിക്കുന്നതിനു

ള്ളകഴിവാണെന്നു് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. മറ്റു പലരംഗങ്ങളിലും ഒയനീയമായി പരാജയപ്പെട്ട ജീവശ്ശക്തി മനുഷ്യനിൽമാത്രമാണു് അതിന്റെ ഏറ്റവും മഹത്പപൂർണ്ണമായ സാക്ഷാത്ക്കരണം കണ്ടെത്തിയതു്. ഉപകരണങ്ങളും യന്ത്രങ്ങളും നിർമ്മിക്കുന്ന സൃഷ്ടാവായ ഒരു സത്തയെ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ സാധിച്ചതാണു് ഈ വിജയം. മനുഷ്യനിലൂടെ പദാർത്ഥം പരാജിതമാവുകയും ജീവൻ സ്വതന്ത്രമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. പൂർണ്ണത സിദ്ധിച്ച ഒരു ജന്തുമാത്രമല്ല മനുഷ്യൻ. അവൻ ജീവൻ തന്നെയത്രെ. അവൻ അവനേപ്പറ്റിബോധമുള്ളവനത്രെ. വർഗ്ഗമെന്ന നിലയിലും വ്യക്തിയെന്ന നിലയിലും തനിക്കുള്ള മഹത്പങ്ങളേയും അന്തസ്സുകളേയും മനുഷ്യൻ മറന്നുകളയരുതു്.

സയൻസിന്റെ ലോകത്തിൽനിന്നും കാലമാകുന്ന ഘടകം പുറംതള്ളപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആ ലോകത്തിൽ എല്ലാം മുൻകൂട്ടി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അബ്ജനകവും അമ്ളജനകവും ഓരോ അളവുകളിൽ കൂടിച്ചേരുമ്പോഴും വെള്ളമുണ്ടാകുന്നു. ഇന്നും നാളയും പതിനായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കു ശേഷവും ഇതുപരമാർത്ഥമെത്രെ. പക്ഷെ സുപ്രധാനമായ ഒരു പരമാർത്ഥത്തെ ശാസ്ത്രം വിസ്മരിക്കുന്നു. ലോകത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നും കാലത്തെ ഒഴിവാക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല ഒരു നിമിഷം കൊണ്ടല്ല ലോകചരിത്രം പൂർത്തിയാക്കപ്പെട്ടന്നതു്. ക്രമാനുഗതമായിട്ടാണു് ലോകം പുരോഗമിക്കുകയും വികസിക്കുകയും പരിവർത്തനങ്ങൾക്കുവിധേയമാവുകയും ചെയ്യുന്നതു്. ഓരോ നിമിഷത്തിലും പുതുതായി ചിലതു സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. കാലം സർഗ്ഗാത്മകമാണെന്നത്രെ ഇതിന്റെ അർത്ഥം. സൃഷ്ടിയുടെ രഹസ്യം ഇങ്ങിനെ നിത്യവും നവീകൃതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. ലോകത്തിന്റെ ആദിയിൽ, പ്രത്യേകമായ ഒരു നിമിഷത്തിൽ, സൃഷ്ടികർമ്മം പൂർത്തിയായിക്കഴിഞ്ഞു എന്നു പഠിപ്പിക്കുന്നവരുമായി ബെർഗ്സോൺ യോജിക്കുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചം ഒരു 'റെ

ഡിമെയ്ഡ്' വസ്തുവല്ല അതു രൂപം പ്രാപിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് — നാം വഴിയായും നമ്മിലൂടേയും.

ഹൈഡഗ്ഗർ തുടങ്ങിയ ചിന്തകന്മാർ കാലത്തെ ഒരു തിന്മയായി പരിഗണിക്കുന്നവരാണ്. അതു് നമ്മെ നമ്മിൽ നിന്നും അകറ്റുകയും, ഭൂതകാലത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ നമ്മുടെ മേൽ ഭൂർവാഹമായ ഭാരങ്ങളും ചുമത്തുകയും ഉൽക്കണ്ഠകളും കൊണ്ടു് ഭാവിയെ ഭയാനകമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബെർഗ്സോണിന്റെ ചിന്തയിൽ കാലം നമുക്കു് ആനന്ദപ്രദമായ ഒന്നത്രെ. വിജയത്തിന്റേയും വിമോചനത്തിന്റേയും വശ്യാനന്ദം കൊണ്ടു് നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒന്നാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ കാലം. യഥാർത്ഥമായ ആനന്ദം വിജയകരമായ സൃഷ്ടിയുടെ ഫലമാണെന്നത്രെ അദ്ദേഹം പഠിപ്പിക്കുന്നതു്.

ബുദ്ധിയും അവബോധ (Intuition) വും

മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിശക്തിയാണു് അവനെ 'പ്രകൃതിയുടെ അധിപനും ഉടമസ്ഥനു' മാക്കിത്തീർക്കുന്നതെന്നു് ഡേക്കാർട് പറയുന്നു. എന്നാൽ ഇതിനൊരുമറവശമുണ്ടു്. ബുദ്ധിശക്തി 'പ്രവർത്തനശക്തിയുടെ ഒരു അനുബന്ധ' മത്രെ. പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നിയമങ്ങളെയാണു് അതു നമുക്കുനല്കുന്നതു്—അതു പ്രായോഗികവും ഉപയോഗവാദത്തിൽ അധിഷ്ഠിതവുമാണു്. യഥാർത്ഥമായ വിജ്ഞാനത്തെയോ സത്യത്തെയോ നമുക്കുവെളിപ്പെടുത്തുവാൻ അതിനു കഴിവില്ലതന്നെ. സത്തയുടെ രഹസ്യങ്ങളിലേക്കുപ്രവേശിക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്ന ദിവ്യമായ ഒരു ശക്തിവിശേഷമായി അതിനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നവരോടു് ക്ഷമിക്കുവാൻ ബെർഗ്സോണിനു സാദ്ധ്യമല്ല. ബുദ്ധി ജീവപരിണാമത്തിന്റെ വിവിധഫലങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണു്.

തനിച്ചുകളിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുന്ന 'വാസന' (instinct) പോലെയാണു് മനുഷ്യനുനൽകപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന

THE KOTTAYAM PUBLIC LIBRARY
KOTTAYAM
No. 1132

ബുദ്ധിശക്തി. പരിസരങ്ങളുമായി യോജിച്ചുപോകുവാനുള്ള കഴിവാണ് രണ്ടിനേറെയും ഉപയോഗം. മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധി പദാർത്ഥാഭിമുഖമാണ്. ബാഹ്യവും ഭൌതികവുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കും പദാർത്ഥത്തിന്റെ മണ്ഡലങ്ങളിലേക്കും തിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ബുദ്ധിശക്തി നമ്മുടെ ആന്തരികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അപര്യാപ്തമാണ്. ബുദ്ധിയെന്നതു് പദാർത്ഥത്തിന്റെനേരെയുള്ള മനസ്സിന്റെ ശ്രദ്ധയത്രെ. മനസ്സ് തന്നേപ്പറ്റിത്തന്നെ ശ്രദ്ധാലുവായിരിക്കുന്നതു് ബുദ്ധിയിലൂടെയല്ല, അവബോധത്തിലൂടെയാണ്. നമ്മുടെ ആന്തരികമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ അവബോധത്തിനു മാത്രമേ കഴിവുള്ളൂ. ഈ അവബോധത്തെ നമ്മിൽ നിയമേന വളർത്തുവാനും വികസിപ്പിക്കുവാനും സാധിക്കും.

ബുദ്ധിയുടെ പ്രവർത്തനരീതി അപഗ്രഥനമാണ്. പ്രപഞ്ചയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ നിരന്തരമായ പ്രവാഹത്തിൽനിന്നും നിശ്ചിതരൂപകങ്ങളായ ചിലതിനെ അടർത്തിയെടുക്കുവാനാണ് അതു പരിശീലിച്ചിട്ടുള്ളതു്. പ്രപഞ്ചം ചലനാത്മകവും നൈരന്തര്യസ്വഭാവത്തോടു കൂടിയതുമാണല്ലോ. നിശ്ചലതകളെ നിരത്തിവച്ചതുകൊണ്ടു് ചലനം ഉണ്ടാവുകയില്ല. അതിനാൽ നിശ്ചലങ്ങളായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മാത്രം ഗ്രഹിക്കുന്ന ബുദ്ധിശക്തിയുടെ പ്രയോഗം കൊണ്ടു് ചലനാത്മകമായ പ്രപഞ്ചത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാനും നമുക്കുസാദ്ധ്യമല്ല. ചലനാത്മകമായ ജീവിതത്തേയും കാലത്തേയും മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ ശക്തരാക്കുന്നതു് അവബോധം മാത്രമാണ്. ബുദ്ധിപരതയുടെ വികലതകളിൽ നിന്നും നമ്മെ സ്വതന്ത്രരാക്കുന്ന മഹത്തായ ശക്തിയത്രെ അവബോധം.

ഒരു വസ്തുവിനേപ്പറ്റിയുള്ള അറിവു് രണ്ടുവിധത്തിൽ നമുക്കുസിദ്ധിക്കാം. ആ വസ്തുവിൽനിന്നും ബാഹ്യമായി നിലകൊ

ള്ളകയും പ്രത്യേകമായ ഒരു സ്ഥലത്തും കാലത്തിലും നിന്നുകൊണ്ട് അതിനെ വീക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് സിദ്ധിക്കുന്നതാണ് ആദ്യത്തെ രീതിയിലുള്ള അറിവ്. ഇതിനെ ആപേക്ഷിക ജ്ഞാനമെന്നു വിളിക്കാം. ബുദ്ധിപരവും അപഗ്രഥനപരവുമായ ജ്ഞാനം ഇപ്രകാരമുള്ളതാണ്. രണ്ടാമത്തെത്തരത്തിലുള്ള അറിവ് ആ വസ്തുവിന്റെ ഉള്ളിലേക്ക് നാം പ്രവേശിക്കുകയും ആ വസ്തുവിന്റെ അവർണ്ണനീയവും അവിഭാജ്യവുമായ പ്രത്യേകതകളേയും സവിശേഷമായ അതിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തേയും ഉള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു തന്നെ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് നമുക്കുസിദ്ധിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ജ്ഞാനം ഒരുതരം സഹാനുഭൂതി (Sympathy) യാണ്. അവ ബോധപരമായ ഈ ജ്ഞാനത്തെ പരമമായ (alsotute) ജ്ഞാനമെന്നു ബെർഗ്സോൺ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. 'പരമ'മെന്നതിന്റെ ഇവിടത്തെ അർത്ഥം ആപേക്ഷികമല്ലാത്തത് എന്നത്രെ. സ്ഥലകാലങ്ങളുടേയും ബാഹ്യവസ്തുക്കളുടേയും അപേക്ഷ കൂടാതെ ഒരു വസ്തു അതിൽത്തന്നെ എന്തായിരിക്കുന്നു എന്നറിയുന്നതാണ് ഈ പരമജ്ഞാനം.

അപഗ്രഥനം എപ്പോഴും വസ്തുക്കളുടെ പുറമെ ചുറ്റിനടക്കുന്നു. അപഗ്രഥനം പല വീക്ഷണകോണങ്ങളിലൂടെയാണ്. എന്നാൽ വിവിധങ്ങളായ വീക്ഷണകോണങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയല്ല ഒരു വസ്തുവിനേപ്പറ്റിയുള്ള യഥാർത്ഥജ്ഞാനം. ബുദ്ധിയുടെ അനേകം വീക്ഷണങ്ങളും കൊണ്ടുസിദ്ധിക്കാത്ത ജ്ഞാനം അവബോധത്തിന്റെ സരളമായ ഒരു വീക്ഷണത്തിലൂടെ നമുക്കു സിദ്ധിക്കുന്നു. അവബോധത്തിൽനിന്നും അപഗ്രഥനത്തിലേക്കു കടക്കുക സാദ്ധ്യമായ ഒരു കാര്യമാണ്. എന്നാൽ അപഗ്രഥനത്തിൽനിന്നും അവബോധം സിദ്ധിക്കുകയില്ല.

അവബോധം സരളമായ ഒന്നത്രെ. സരളതയിലെ പൂർണ്ണത (Plenitude in simplicity) യെന്നു ബെർഗ്സോൺ അ

തിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. കാലത്തേയും മനസ്സിനേയും അറിയുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നതു് അവബോധമാണു്. ചലനാത്മകങ്ങളായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെന്നനിലയിൽ അവയെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ ബുദ്ധിക്കുകഴിവില്ല. ("അവബോധത്തിലൂടെ ചിന്തിക്കുക" യാണെന്നു് ബെർഗ്സോൺ ഒരിടത്തു പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ടു്. കാലവും അവബോധവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു.)

കാലം സർഗ്ഗാത്മകമാണു്. അവബോധം കാലപരം തന്നെയായതിനാൽ അവബോധവും സർഗ്ഗാത്മകമത്രെ. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ മഹത്തായ സൃഷ്ടികളുടെയെല്ലാം ഉറവിടവും ഈ അവബോധമാണെന്നു പറയുന്നതു് ഇതുകൊണ്ടത്രെ. ചലനാത്മകമായ ഒരു രൂപരേഖ (a dynamic scheme) യുടെ ദർശനത്തിൽനിന്നുമാണു് പലപ്പോഴും അവബോധം ആരംഭിക്കുന്നതു്.

സർഗ്ഗപരമായ അവബോധം ബുദ്ധിപരമായ ഒരവസ്ഥയല്ല. അതൊരു വികാര (Emotion) മാണു്. ആദ്യം അവ ണ്ണനീയമെന്നുതോന്നുന്ന ഒരു വികാരത്തെയാണു് കലാകാരനാരും സാഹിത്യകാരനാരുമെല്ലാം പിന്നീടു് വിവരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതു്. ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും കലകളുടേയും നാഗരീകതകളുടേയും മഹത്തായ സൃഷ്ടികളുടേയുമെല്ലാം ഉറവിടം അവബോധമാണു്— വികാരത്തിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന അവബോധം. ഈ വികാരങ്ങളാകട്ടെ നമ്മുടെ ചേതനയെ അതിന്റെ അഗാധതകളിൽ നിന്നും ഇളക്കിവിടുകയും ചലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതു് ബുദ്ധിക്കതീത (Super-intellectual) മാണു്. മഹത്തായ ചിന്തകളുടെ പോലും അടിസ്ഥാനം ഈ വികാരാവസ്ഥയത്രെ. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മഹത്തായകണ്ടുപിടുത്തങ്ങളും പോലും ഇതിനു സാക്ഷ്യംവഹിക്കുന്നു.

അവബോധം സരളമാണെന്നു പറഞ്ഞല്ലൊ. അനന്തമായരീതിയിൽ പൂർണ്ണതസിദ്ധിച്ചതും ഫലപുഷ്ടവുമായ ഒരു സര

ളതയാണിതു്. വൈവിധ്യവും ബഹുലതയുമാണു് വസ്തുവ
വത്തിൽ ദരിദ്രമായിട്ടുള്ളതു്. സരളതയാകട്ടെ യഥാർത്ഥമായ
സമ്പന്നതയാണു്.

ബാഹ്യവും ആപേക്ഷികവുമായ വീക്ഷണം വൈവിധ്യത്തി
ലും ബഹുലതയിലുമാണു് പര്യവസാനിക്കുന്നതു്. സരളമായ
വീക്ഷണം ഏകീഭവ (unity) ത്തെവെളിപ്പെടുത്തുന്നു. പുറ
മേനിന്നുനോക്കുമ്പോഴും, ബുദ്ധികൊണ്ടു് പിശോധിക്കപ്പെട്ട
മ്പോഴും, ജീവിതം ബഹുലതയാണു്. ആന്തരികമായി, അവ
ബോധത്തിലൂടെ വീക്ഷിക്കപ്പെടുമ്പോഴാ ജീവിതത്തിന്റെ ഐ
ക്യവും സുസ്വരതയും വെളിപ്പെടുന്നു.

പക്ഷേ അവബോധത്തിന്റേതായ ഈ സരളത അത്ര ക്ഷി
പ്രലഭ്യമല്ല. വിഷമപൂർണ്ണമായ ഏകാഗ്രതയിലൂടെ മാത്രമെ
അവബോധം നമുക്കു സിദ്ധിക്കുകയുള്ളു. 'അവബോധം വിഷമ
കരമാണു്, അതു് നീണ്ടുനില്ക്കുന്നുമില്ല.' മനസ്സിന്റെ ശുദ്ധീകര
ണത്തിലും ഏകാഗ്രതയിലും കൂടിമാത്രമെ അവബോധത്തിന്റെ
ആഴങ്ങളിലേക്കു പ്രവേശിക്കുവാൻ നമുക്കുസാധിക്കുകയുള്ളു.

ഉപയോഗത്തിന്റേയും പ്രവർത്തനത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യങ്ങൾ
ക്കതീതവും നിഷ്പ്രയോജനവുമായ ഒരുതരം ജ്ഞാനം സിദ്ധിക്കുവാനും
വസ്തുക്കളേയും സത്തകളേയും സഹാനുഭൂതിയോടുകൂടി വീക്ഷിക്കു
ക്കുവാനും അങ്ങിനെ അവബോധത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനങ്ങളിലേക്കു്
ആരോഹണംചെയ്യുവാനും നമുക്കു കഴിയുമെന്നുള്ളതിന്റെ ഉത്തമ
നിദർശനമാണു് കലാപരമായ അനുഭൂതികളും.

എന്താണു് കലയുടെ ലക്ഷ്യം? സുദീർഘമായ ഒരുപന്ത്ര
ണ്ടനമാണു് ബെർഗ്സോൺ ഈ വിഷയത്തെപ്പറ്റി നമുക്കു
നല്കിയിട്ടുള്ളതു്, അതിന്റെ ഒരു സംക്ഷേപം ഇവിടെ നല്കാം.
വസ്തുക്കളുടേയും സത്തകളുടേയും വ്യക്തിത്വം നമുക്കജ്ഞാതമാ

ണ്ട്. പ്രകൃതിയുടേയും നമ്മുടേയും മദ്ധ്യത്തിൽ കാണാത്ത ഒരു തിരശ്ശീലയുണ്ട്. അതുപോലെ നമ്മുടെ യഥാർത്ഥമായ സ്വഭാവവും നമുക്കു പിടികിട്ടാത്തതാണ്. കവിയുടേയും കലാകാരന്റേയും മുമ്പിൽ ഈ തിരശ്ശീലകൾ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. സ്വന്തം വ്യക്തിത്വത്തേയും പ്രകൃതിയുടെ രഹസ്യങ്ങളേയും നേരിട്ടുമനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള ഒരു കഴിവാണ് അവർക്കുള്ളതു്. നമ്മുടെ സ്വന്തം വ്യക്തിത്വവും പ്രകൃതിയും സാധാരണക്കാരായ നമുക്കു മനസ്സിലാകുന്നതു് കേവലം ബാഹ്യമായ രീതിയിലാണ്. കലാകാരൻ ഉള്ളിൽ നിന്നും അവയെ ഗ്രഹിക്കുന്നു. സാമാന്യങ്ങളായ തത്വങ്ങളുടേയും പ്രതീകങ്ങളുടേയും സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് നാം പ്രപഞ്ചത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതു്. കലാകാരൻ ഇവയ്ക്കെല്ലാം അതീതനാണ്. കലയെന്നതു് ജീവത്തായ സഹാനുഭൂതിയത്രെ, അതിന്റെ മാർഗ്ഗങ്ങൾ സ്വതന്ത്രങ്ങളും അവബോധപരങ്ങളുമാണ്. സഹാനുഭൂതിയുടേതും സ്വീകരണസന്നദ്ധത(Receptivity)യുടേതുമായ ഒരവസ്ഥയാണ് അതു നമ്മിൽ സംജാതമാകുന്നതു്. നമ്മിൽക്കൂടികൊള്ളുന്ന അതിപ്രബലങ്ങളും രോധക (resistant) ങ്ങളുമായ പ്രവർത്തനശക്തികളെ മയക്കുകയും മെരുക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് പരിപൂർണ്ണവിധേയത്വത്തിനേറ്റതായ ഒരവസ്ഥ അതു നമ്മിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ കവിപ്രകടിപ്പിക്കുന്ന വികാരങ്ങളുമായി ഒരു സഹാനുഭൂതി നമുക്കുണ്ടാകുന്നു. അതു് നിദ്രാവസ്ഥയുടെ ഏറ്റവും സംസ്കൃതമായ ഒരു രൂപമാണ്. കവിയുടെ വികാരങ്ങൾ രൂപക(Image)ങ്ങളിലൂടെ ഉടലെടുക്കുന്നു. അവ താള ലയാനുസാരികളായ പദങ്ങളിലൂടെ പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രസ്തുതരൂപകങ്ങളുമായി പരിചയപ്പെടുമ്പോൾ ആ കലാകാരന്റെ സഹാനുഭൂതി നമ്മിലേക്കും പകരുന്നു — പക്ഷേ കലാകാരനേറ്റതുപോലെ തന്നെ അതു തീഷ്ണമായ തോതിൽ ആയിരിക്കുകയില്ലെന്നുമാത്രം. കലാനുഭൂതിയുടെ തീഷ്ണത മുഴുവൻ നമുക്കും ലഭിക്കണമെങ്കിൽ

കലാകാരനെപ്പോലെ തന്നെ സഗ്രപരമായ ആ 'മയക്ക'ത്തിൽ എത്തിച്ചേരുവാൻ നാമും പരിശ്രമിക്കണം.

കാലം, ജീവിതം എന്നിവയുമായി ഏകീഭവിക്കുവാൻ നാം പരിശ്രമിക്കുമ്പോഴാണ് കലാപരമായ അനുഭൂതിയുടെ ഏറ്റവും മഹത്തായ ചില നിമിഷങ്ങളും നമുക്കു സിദ്ധിക്കുന്നത്. അയതനലളിതങ്ങളായ ചില ചലനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഈ സഹാനുഭൂതി നമുക്കനുഭവപ്പെടാറുള്ളത്.

സൗന്ദര്യമെന്നതു് രൂപത്തിനേറതാണു്. രൂപമാകട്ടെ ആ ലേഖിതമായ ചലനമത്രെ. സുന്ദരങ്ങളായ ചലനങ്ങളും അയതനലളിത (Graceful movements) ങ്ങളായിരിക്കും. പദാത്ഥം ചേതനയാൽ ഉജ്ജീവിതമാവുകയും അതിന്റെ ലാഘവവും ജീവനും കുറെയെല്ലാം പദാത്ഥത്തിലേക്കു് പ്രവഹിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണു് അയതനലളിതങ്ങളായ ഈ ചലനങ്ങളും സംജാതമാകുന്നതു്.

ഇതിനു വിപരീതങ്ങളായ ചലനങ്ങളാണു് ഹാസ്യ (Comic) രസത്തിനു കാരണമാകുന്നതു്. (സ്വതന്ത്രങ്ങളും അയതനലളിതങ്ങളുമായ ചലനങ്ങൾക്കു പകരം യാന്ത്രികത്വം നമ്മെ നയിക്കുവാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ ആ പരിതഃസ്ഥിതിയെ നേരിടുന്നതിനുള്ള ഒരു പരിഹാരമാർഗ്ഗമായിട്ടാണു് ചിരി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു്. യാന്ത്രികത്വം മൂലമുള്ള ഒരു മരവിപ്പാണു് ഹാസ്യരസത്തിനു വകനൽകുന്നതു്. ഹാസ്യരസത്തെ ബെർഗ്സോൺ നിർവ്വചിക്കുന്നതു തന്നെ 'ജീവനോടു് ഒട്ടിച്ചുചേർക്കപ്പെട്ട യാന്ത്രികത്വം' എന്നത്രെ, ഒരു വിദൂഷകന്റെയോ കോമാളിയുടെയോ പ്രവർത്തനങ്ങളും പരിശോധിച്ചാൽ, ഈ വസ്തുത വെളിപ്പെടും.

ഇപ്രകാരം കലയുടെ മഹത്തായ ലക്ഷ്യം, ബുദ്ധിയുടെ കേവലങ്ങളും മരവിച്ചവയുമായ ചട്ടക്കൂട്ടുകൾക്കും ഭാഷയുടെ പ്രതീ

കണ്ടറിക്കും അതീതമായി നിലകൊള്ളുന്നതും, ഉപയോഗവാദത്താൽ മലിനപ്പെടാത്തതുമായ ഒരുതരം 'ശുദ്ധജ്ഞാനം' (Disinterested knowledge) നമുക്കുലഭിക്കുകയാണു്. ആത്മീയമായ സഹാനുഭൂതിയിലൂടെയുള്ള ഈ ജ്ഞാനമാണു് സാധാരണരീതിയിലുള്ളതോ ശാസ്ത്രീയമോ ആയ അറിവിനെക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ടതു്. എന്നാൽ ഏതാദൃശമായ ഒരു ജ്ഞാനം സിദ്ധിക്കുകയെന്നതു് സാധാരണ മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രായേണ അസാദ്ധ്യമത്രെ. കലാകാരന്റെ ജീവിതത്തിൽത്തന്നേയും ചില പ്രത്യേക സന്ദർഭങ്ങളിൽ മാത്രമാണു് ഇപ്രകാരമുള്ള വിശിഷ്ടാനുഭൂതികൾ ഉണ്ടാവുന്നതു്. നേരെമറിച്ചു് ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരു ജ്ഞാനം എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാകുവാൻ വേണ്ടി നിയമേന പരിശ്രമിക്കുകയെന്നതാണു് തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. അതിനാൽ കലയുടേയും തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യം ഒന്നുതന്നെ അതായതു് പരമജ്ഞാനം, രണ്ടും നമുക്കു സമ്മാനിക്കുന്നതു് പ്രപഞ്ചത്തേയും മനുഷ്യനേയും പറ്റിയുള്ള ആന്തരികവും അഗാധവുമായ അനുഭൂതിയും ജ്ഞാനവുമത്രെ. രണ്ടിന്റേയും രീതികൾ വിഭിന്നമാണെന്നുമാത്രം.

പരമസത്യവും ആപേക്ഷികസത്യങ്ങളും

പരമമായ സത്യത്തെ പ്രാപിക്കുവാൻ മനുഷ്യവിജ്ഞാനത്തിനും ബുദ്ധിക്കും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുള്ള വാദത്തെ ബെർഗ്സോൺ എതിർക്കുന്നു. അവബോധത്തിന്റെ സഹായത്താൽ പരമസത്യം നമുക്കു പ്രാപ്യമായിത്തീരുന്നു. ഇവിടെയാണു് വില്യം ജെയിംസിന്റെ വാദഗതികളുമായി ബെർഗ്സോണു വിയോജിക്കുന്നതു്. ബുദ്ധിയുടേയും ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും സഹായത്തോടുകൂടി പ്രായോഗികമായ ചില അറിവുകൾ നമുക്കുനേടാമെന്നും എന്നാൽ അവ വസ്തുക്കളുടെ യഥാർത്ഥസ്വഭാവത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുവാൻ പര്യാപ്തമല്ലെന്നുമാണു് ജെയിംസ് പ്രഭൃതികളുടെ വാദം ബെർഗ്സോൺ പറയുന്നതു് പദാർത്ഥത്തെപ്പറ്റി ശാസ്ത്രം നമു

ക്കുനൽകുന്ന ജ്ഞാനം പദാർത്ഥത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരമസത്യമാണെന്നും, എന്നാൽ മനസ്സിനേയും ചേതനയേയും പറ്റിയുള്ള പരമജ്ഞാനം നല്കുവാൻ ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിനു കഴിവില്ലെന്നുമാണ്. പദാർത്ഥത്തെപ്പറ്റി ആധികാരികമായി പറയുന്ന ഒരു വിജ്ഞാനശാഖ —പ്രകൃതിശാസ്ത്രം— സാധുവാണെങ്കിൽ മനസ്സിനേയും ചേതനയേയും പറ്റിപ്രതിപാദിക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ അവകാശങ്ങളും വകവച്ചുതരേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങിനെ നോക്കുമ്പോൾ ഭൗതികശാസ്ത്രവും തത്വചിന്തയുംതമ്മിൽ സംഘട്ടനമില്ലതന്നെ. അനുഭവജ്ഞാനമാണ് ഏറ്റവും പൂർണ്ണമായ ജ്ഞാനമെന്നതു് ശരിതന്നെ, നമ്മുടെ ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് വിഷയീഭൂതമാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെയാണ് ഭൗതികശാസ്ത്രം അവലംബിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ നമ്മുടെ അന്തരിന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമായ ഒരുതരം അനുഭവജ്ഞാനം കൂടിയുണ്ടെന്ന വസ്തുത ഭൗതീകശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ വിസ്മരിക്കുന്നതു് നിർഭാഗ്യകരമാണ്. അവബോധത്തിന്റെ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ ഈ അനുഭവം നമുക്കു സിദ്ധിക്കുന്നു.

ആന്തരികമായ അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നുടലെടുക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രം കുറേ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയല്ല. ഒരു സിദ്ധാന്തസംഹിത കെട്ടിപ്പടുക്കുകയല്ല അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. എല്ലാവസ്തുക്കൾക്കും പരിപൂർണ്ണമായ വിശദീകരണം നൽകുന്ന വിപുലമായ സിദ്ധാന്ത സംഹിതകൾകൊണ്ടു് യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ല, ഓരോ പുതിയ ആന്തരീകാനുഭവത്തിനും ഓരോ പുതിയവിശദീകരണം നൽകുവാനാണ് ബെർഗ്സോൺ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതു്. ഒരു തുറന്ന തത്വശാസ്ത്രമെന്നാണ് ഇതിനെ അദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നതു്. സിദ്ധാന്തരൂപത്തിലുള്ള ചിന്താപദ്ധതികൾ പുതിയ അനുഭവങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുവാൻ പര്യാപ്തമല്ല. അവ 'അടഞ്ഞുകിടക്കുന്ന' തത്വശാസ്ത്രങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ബെർഗ്സോൺ വിഭാവന ചെയ്യുന്നപോലുള്ള 'തുറന്ന' ഒരു

തത്വശാസ്ത്രം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ അനേകം വ്യക്തികളുടെ ദീർഘ കാലത്തെ പരിശ്രമം ആവശ്യമത്രെ. അടഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതികളും കെട്ടിപ്പടുത്തിട്ടുള്ളത് ചിലവ്യക്തികളാണല്ലോ. ഹെഗൽ കാൻറ് തുടങ്ങിയവർ.

ബെർഗ്സോണിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളും 'സമ്പൂർണ്ണമായ അനുഭൂതി' (Intergral experience)യെയാണ് ലക്ഷീകരിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രം നൽകുന്ന ബാഹ്യമായ അനുഭൂതികളേയും തത്വചിന്തയിൽനിന്ന് ലഭിക്കുന്ന ആന്തരികമായ അനുഭൂതിയുടേയും ആകത്തുകയാണത്. ധാർമ്മികവും ഭൗതികവുമായ സൃഷ്ടികളിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കേണ്ടത്. ഭൌതിക പദാർത്ഥങ്ങളുപയോഗിച്ച് സൃഷ്ടി നടത്തുന്നതോടൊപ്പം സത്യം സൃഷ്ടിക്കുവാനും മനുഷ്യൻ പരിശ്രമിക്കണം. ഇതാണ് സമ്പൂർണ്ണമായ അനുഭൂതിയുടെ മാർഗ്ഗം,

മനുഷ്യനും ദൈവവും

ജീവശക്തിയുടെ മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിൽ പദാർത്ഥവുമായി ഏറ്റുമുട്ടലുകളും നടക്കുകയും അങ്ങിനെ പ്രസ്തുത ശക്തി ഛിന്നഭിന്നമായിത്തീരുകയും ചെയ്തതിന്റെ ലക്ഷണങ്ങളാണ് മനുഷ്യനൊഴികെയുള്ള ജന്തുലോകത്തിൽ നാം കാണുന്നത്. എന്നാൽ പ്രസ്തുതശക്തി ചിലസ്ഥലങ്ങളിൽ വിജയിക്കുകയും കേന്ദ്രീകൃതമാവുകയും ചെയ്തതിന്റെ ലക്ഷണങ്ങളാണ് മനുഷ്യസമുദായത്തിൽ നാം കാണുന്നത്. ജീവശക്തിയുടെ പ്രയാണം മനുഷ്യ ജീവിതത്തിലാണ് അതിന്റെ ഉച്ചകോടിയെ പ്രാപിക്കുന്നത്. ജന്തുലോകത്തിലും മനുഷ്യലോകത്തിലും സമൂഹജീവിതം നിലവിലിരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ജന്തുലോകത്തെ നയിക്കുന്നത് അന്ധമായ ചിലവാസനകളത്രെ. മനുഷ്യൻ ബുദ്ധിയും സ്വാതന്ത്ര്യവുമുള്ളവനാണ്. ആജ്ഞിതങ്ങളായ ചില സ്വഭാവങ്ങളും പതിവുകളും വഴിക്കാണ് മനുഷ്യൻ അവന്റെ അനുദിനജീ

വിതത്തിൽ മുന്നോട്ടുപോകുന്നതു്. സമൂഹത്തിന്റെ പല ആ വശ്യങ്ങളും നമ്മുടെ സ്വഭാവങ്ങളിൽ നിഴലിക്കുന്നുണ്ടു്. സമൂ ഹത്തിന്റെകല്പനകളെ നാം പലപ്പോഴും അനുസരിക്കുകയും ചി ലപ്പോഴൊക്കെ നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹവും വ്യ ക്തിയും തമ്മിലുള്ള ഈ ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നാണു് ധാർമ്മികനി യമങ്ങളും ഉത്ഭവിക്കുന്നതു്. സ്വയം ജീവിക്കുവാനും നിലനില്ക്കു വാനുമുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ അഭിലാഷമാണു് ധാർമ്മിക നിയമ ങ്ങളിലൂടെ പ്രകാശിതമാകുന്നതു്. എന്നാൽ നമ്മോടൊട്ടജീ വിക്കുന്ന ഇതര സമൂഹങ്ങളെ വെറുക്കുവാനും എതിർക്കുവാനുമു ള്ള വാസനയും ചില സമൂഹങ്ങൾക്കുണ്ടു്. അവ സ്വാർത്ഥതാല്പര ങ്ങളാണു്. അടഞ്ഞുകിടക്കുന്ന സമൂഹങ്ങൾ(closed societies) എന്നാണു് ബെർഗ്സോൺ അവയെ വിളിക്കുന്നതു്. പരി ഷ്കൃതമായ നമ്മുടെ പലസമുദായങ്ങളും ഇപ്രകാരം അടഞ്ഞു കിടക്കുന്നവയാണു്, അവയുടെ ധാർമ്മിക നിയമങ്ങളും അപ്ര കാരമുള്ളവതന്നെ.

എന്നാൽ വിശ്വസാഹോദര്യത്തിലും പരസ്പര സ്നേഹ ത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതങ്ങൾ നയിക്കുന്ന മഹാന്മാരായ വ്യക്തികളും പുണ്യപുരുഷന്മാരും ലോകത്തിലുണ്ടായിട്ടുണ്ടു്. അവർ പ്രസംഗിക്കുകയും പരിശീലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് 'തുറന്ന' ഒരുധാർമ്മിക നിയമ (Open morality) മത്രെ. അവരുടെ സമൂഹം തുറന്ന ഒരു സമൂഹ (Open society) മാണു്. സമൂഹ ത്തിന്റെ കെട്ടുറപ്പു് (Social Solidarity) നേക്കാൾ മനുഷ്യ സാഹോദര്യത്തെയാണു് അവർ വിലമതിക്കുന്നതു്. ഈ പു ണ്യപുരുഷന്മാരേയും മഹാന്മാരേയും നയിക്കുന്നതു് വെറും ജീവശാസ്ത്രപരമായ ജീവശക്തിയല്ല, പ്രത്യുത സർഗ്ഗാത്മക മായ ഒരു ശക്തിയാണു്, അതേ ഈശ്വരൻ തന്നെയാണു്. ഈ മഹാന്മാരെയും മിസ്റ്റിക്കുകളേയും വേണമെങ്കിൽ 'അതിമാന ഷർ' എന്നു് നമുക്കു വിളിക്കാം. പക്ഷേ നീറ്റ്ഷിന്റെ

അതിമാനുഷർ സ്വാതന്ത്ര്യതയുടെ മൂർത്തീകരണങ്ങളാണെങ്കിൽ ബെർഗ്സോൺ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നവർ വിശ്വസാഹോദര്യത്തിന്റെ പ്രവാചകരും മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ഉദ്ധാരകരുമാണ്.

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ എറ്റവും മഹത്തായ ലക്ഷ്യം ഇപ്രകാരമുള്ള മഹാന്മാരുടേയും മിസ്റ്റിക്കുകളുടേയും ആവീർഭാവത്തെ സഹായിക്കുന്ന പരിതസ്ഥിതികളെ സൃഷ്ടിക്കുകയെന്നതാണ്, സർഗ്ഗാത്മകമായ വ്യക്തിതലങ്ങൾ ധാരാളമായി സമുദായത്തിൽ നിന്നും ഉയർന്നു വരണം

മരണഭീതിയിൽ നിന്നും വിഘടനത്തിന്റെ ശക്തികളിൽ നിന്നും നമുക്കു നേരിടാവുന്ന വിഷമങ്ങളിൽ നമ്മെ സമാശ്വസിപ്പിക്കുകയാണ് മതം ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ഇത് യഥാർത്ഥമായ മതമല്ല. ഇതിനെ 'നിശ്ചലമായ മതം' (static religion) എന്നാണ് ബെർഗ്സോൺ വിളിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനെ ജീവിതത്തോടും വ്യക്തിയെ സമൂഹത്തോടും ബന്ധിപ്പിച്ചു നിറുത്തുവാൻ മാത്രമാണ് ഇപ്രകാരമുള്ള മതം ഉപകരിക്കുന്നത്. കുട്ടികളെ രസിപ്പിക്കുവാനും ഉറക്കുന്നതിനും വേണ്ടി നാമുപയോഗിക്കുന്ന മുത്തശ്ശിക്കഥകളോടാണ് ഇപ്രകാരമുള്ള മതത്തെ അദ്ദേഹം ഉപമിക്കുന്നത്,

എന്നാൽ "യഥാർത്ഥവും ചലനാത്മകവുമായ മതം" (Dynamic religion) ക്രിസ്ത്യൻ മിസ്റ്റിക്കുകളുടേതാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ സർഗ്ഗാത്മകശക്തിയുമായി, ഈശ്വരനുമായി യോജിക്കുവാനുള്ള ഈ ശ്രമമാണ് ചലനാത്മക മതത്തിന്റെ കാതൽ. മിസ്റ്റിസിസമെന്നത് ഈശ്വരാനുഭൂതി (Experience of God) യത്രെ. മിസ്റ്റിക് അനുഭൂതിയാണ് മനുഷ്യനു ലഭിക്കാവുന്നതിൽ വച്ച് ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠവും മഹനീയവുമായ അനുഭൂതി.

ആധുനിക ലോകത്തിന്റെ പരിതാപകരമായ പരിതസ്ഥിതികളേപ്പറ്റിയും അവയെ പരിഹസിക്കുവാനുമുള്ള ചിലമാർഗ്ഗങ്ങളേപ്പറ്റിയുമുള്ള സൂചനകളോടുകൂടിയാണ് ബെർഗ്സോണിന്റെ ഏറ്റവും ഒടുവിലത്തെ ഗ്രന്ഥം സമാപിക്കുന്നത്. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ വ്യവസ്ഥിതികളിൽ അവശ്യം വരുത്തേണ്ട ചില പരിഷ്കാരങ്ങളും നിർദ്ദേശിച്ചശേഷം ആത്മീയതയുടെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ആധുനിക ലോകത്തെ നേരിടുന്ന ഏറ്റവും വലിയ വിപത്ത് ഭൌതികവാദമാണ്: പദാർത്ഥമാണ് ഇന്ന് ഏറ്റവും അധികം വിലമതിക്കപ്പെടുന്നത്. ബ്രഹ്മാണ്ഡമായ ഒരു ശരീരത്തിൽ വളരെ ചെറുതായ ഒരാത്മാവു്, അതാണ് ഇന്നത്തെ ലോകത്തിന്റെ ഗതികേട്. അതിവിപുലമായി വളർന്നിട്ടുള്ള ഈ ശരീരത്തിനു് ആത്മീയമായ ഒരനുബന്ധം (Supplement of soul) കൂടി ആവശ്യമുണ്ട് മെക്കാനിസത്തിനു് കുറച്ച് മിസ്റ്റിസിസം കൂടി വേണം. യാന്ത്രികതയെ പൂർത്തീകരിക്കുവാൻ ആത്മീയതയും കൂടി വളരുവരണം. മനുഷ്യൻ പദാർത്ഥത്തിന്റെ കീഴിൽ കിടന്നു ഞെരുങ്ങുന്നിടത്തോളം കാലം ആത്മീയ പുരോഗതി സാദ്ധ്യമല്ല. പദാർത്ഥത്തേയും ഭൌതിക പ്രപഞ്ചത്തേയും കീഴടക്കേണ്ടതു് ആത്മീയ പുരോഗതിക്കാവശ്യമാണ്. ഇന്ന് ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരു കീഴടക്കലാണ് ശാസ്ത്രം സാധിച്ചിരിക്കുന്നതു്. അതിനാൽ ഇന്നത്തെ ലോകത്തിൽ മിസ്റ്റിസിസവും മതവും വിജയിക്കുവാനുള്ള പരിതസ്ഥിതികളും സംസൃഷ്ടമായിട്ടുണ്ട്. ഭാരതീയരുടെ മിസ്റ്റിസിസം ഒരു പരാജയമായിരുന്നു. കാരണം പൂർണ്ണവും യഥാർത്ഥവുമായ മിസ്റ്റിസിസം പ്രവർത്തനപരമായ ജീവിതത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ഈ പരാജയത്തിനുകാരണം പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കുവാൻ ഭാരതീയർക്കു കഴിയാത്തതാണ്—ക്ഷാമങ്ങളും വെള്ളപ്പൊക്കങ്ങളും ദാരിദ്ര്യവുമെല്ലാം. മറെറാരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ മിസ്റ്റിസിസത്തിനു് മെക്കാനിസം ആവശ്യമാണ്—ആത്മാവിനു് ശരീരമാവശ്യമായിരിക്കുന്നതുപോലെ.

മനുഷ്യവർഗ്ഗം മഹത്തായ ഒരു പ്രയാണത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണു്. ആധുനിക കാലത്തു് ഈ പ്രയാണം ഭാഗികമായി നിലച്ചിരിക്കുന്നു: പദാർത്ഥവും ചേതനയും ഒത്തൊരുമിച്ചുള്ള യാത്ര ചെയ്യേണ്ടതിനുപകരം പദാർത്ഥം മുന്നോട്ടു് പോയിരിക്കുന്നു. ഇനിയും ചേതനയാണു് പുരോഗമിക്കേണ്ടതു്.

ബാഹ്യദൃഷ്ടിയിൽ പരസ്പരബന്ധമില്ലാത്തവയെന്നു തോന്നിക്കുന്ന ചരിത്രഗതികളും ഇന്നു പരസ്പരം സമ്മേളിക്കുകയാണു്. സാങ്കേതികവും യാന്ത്രികവുമായ പുരോഗതി, ജനകീയ പ്രക്ഷോഭണം, സാമാന്യജനങ്ങളുടെ മുന്നേറ്റം, ക്രിസ്തുമിസ്റ്റിസിസം എന്നിവ. ആദ്യം പറഞ്ഞ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം അവസാനം പൂണ്ടിക്കാണിച്ച ക്രിസ്തുമിസ്റ്റിസിസത്തിന്റെ വളർച്ചക്കും വികാസത്തിനും സഹായിക്കേണ്ടതാണു്. നാളത്തെ ചരിത്രഗതി എന്തായിരിക്കുമെന്നു് നമുക്കു നിശ്ചയമില്ല. പക്ഷേ എന്തായിരിക്കണമെന്നറിയുവാൻ ഈ അപഗ്രഥനം നമ്മെ സഹായിക്കും. അതിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തേണ്ടതു് നാം തന്നെയാണല്ലോ.

അതു സാധിച്ച പുരോഗതിയുടെ ഭാരത്തിനടിയിൽ പെട്ടു്, മാനുഷകം ഇന്നു് തേങ്ങിക്കരയുകയാണു്. സ്വത്തം (മാനുഷകത്തിന്റെ) ഭാവി സ്വകരങ്ങളിൽത്തന്നെയാണു് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നുള്ളതു് അതിനറിഞ്ഞുകൂടാ. തുടർന്നു ജീവിക്കുവാൻ അതിനു് അനുഗ്രഹമുണ്ടോയെന്നു് പരിശോധിക്കേണ്ടതു് ആദ്യമായും അതുതന്നെയാണു്. വെറുതെ ജീവിച്ചാൽ മതിയോ അതോ നമ്മുടെ ഈ ഭൂമിയിലും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രധാനമായ ധർമ്മം നിറവേറുവാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമം കൂടി നടത്തണമോ എന്നും തീരുമാനിക്കേണ്ടതും അതുതന്നെയാണു്. "പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ നമ്മെ നിർമ്മിക്കുവാനുള്ള ഒരു യന്ത്രമാണല്ലോ"

ബെർഗ്സോണിയൻ തത്വചിന്തയുടെ ഏറ്റവും മൌലികങ്ങളായ ചില അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങളേപ്പറ്റി മാത്രം അതും വളരെ ഉപരിപ്ലവമായ രീതിയിൽ, ഒരു വിവരണം നൽകുവാനെ ഇവിടെ സാധിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ബെർഗ്സോണിസത്തെ സമഗ്രമായി വിമർശിക്കുവാനും വിലയിരുത്തുവാനുമുള്ള ഒരുപരിശ്രമം ഇവിടെ നടത്തുന്നില്ല. അനേകംഗ്രന്ഥങ്ങളും തന്നെ ഈ തത്വത്തേപ്പറ്റി അനേകം ഭാഷകളിൽ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അക്കാരുടെ ഉപരിഗവേഷണങ്ങളെ പ്രതിബന്ധപ്പെടുത്തുവാനോ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുവാനൊ ഉള്ളയാതൊരുദ്ദേശവുമതെന്നെ ചുരുക്കം ചില സംഗതികളും ബെർഗ്സോണിസത്തേപ്പറ്റി ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

ബെർഗ്സോണിയൻ തത്വചിന്തയിലെ പല സിദ്ധാന്തങ്ങളും അപ്പാടെഅംഗീകരിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്തവയാണ്. അവബോധത്തേയും ബുദ്ധിശക്തിയേയും പറ്റിയുള്ള ബെർഗ്സോണിയൻ സിദ്ധാന്തത്തിൽ മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ കഴിവുകൾക്ക് വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം നല്കിയിട്ടില്ല. അവബോധത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ വകവച്ചതരുവാൻ തയ്യാറുള്ളവരാണ് ഇന്നത്തെ എല്ലാ സുപ്രധാന ചിന്തകന്മാരുമെങ്കിലും അതു് മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിപരതയെ തീർത്തും അവഗണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരംഗീകരണമല്ലതന്നെ. ബെർഗ്സോൺ ഒരു ബുദ്ധിവിരോധി (anti-intellectualist) ആണെന്നുള്ള ആരോപണത്തിൽ വലിയതെറ്റൊന്നുമില്ല. ബുദ്ധിപരതയുടെ ആത്യന്തികങ്ങളായ അവകാശവാദങ്ങളെ നിഷേധിക്കുവാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിശ്രമം ബുദ്ധിപരതയെത്തന്നെ നിഷേധിക്കുവാനാണ് ഒരളവിൽ ഉപകരിച്ചതു്.

ബോധാവസ്ഥ, ഓർമ്മശക്തി, കാലം, സത്ത തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റി ബെർഗ്സോൺ ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ള വിവിധ സി

ദ്ധാന്തങ്ങളും വളരെയധികം വിമർശനങ്ങൾക്കു് പാത്രീഭവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ പല സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഉഗ്രമായി വിമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്.

മനുഷ്യന്റെ വികാസത്തേയും പ്രാപഞ്ചിക ചരിത്രത്തേയും പറ്റി വളരെ അഗാധമായ രീതിയിൽ ബെർഗ്സോൺ ചിന്തിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഒടുവിലത്തെഗ്രന്ഥം അവസാനിക്കുന്നതുതന്നെ ചരിത്രത്തേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ദർശനത്തിലാണു്. ആത്മീയമൂല്യങ്ങൾക്കു് ഇന്നത്തെ ലോകത്തിൽ നാം നൽകേണ്ടുന്ന പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം വളരെ ഊന്നിപ്പറയുകയുണ്ടായി. വിശ്വപ്രസിദ്ധന്മാരേയും മിസ്റ്റിക്കുകളേയുമാണു് നാം കൂട്ടുതലായി അനുകരിക്കേണ്ടതെന്നു് അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിക്കുമ്പോൾ അതൊരു ഭ്രാന്തജല്പനം മാത്രമായി കണക്കാക്കുവാൻ നമുക്കു നിവൃത്തിയില്ല.

പക്ഷേ ബെർഗ്സോണിന്റെ പ്രത്യേകമായ ചില സിദ്ധാന്തങ്ങളോ തത്വങ്ങളോ അല്ല അദ്ദേഹത്തോടുള്ള ബഹുമാനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ആധാരം. ഇതുയധികം ആത്മാർത്ഥതയോടും സത്യസന്ധതയോടും കൂടി സത്യാന്വേഷണത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു മഹാൻ ആധുനികകാലത്തുണ്ടായിട്ടില്ലതന്നെ. തന്റെ പ്രൊഫസറുദ്യോഗവും ഇതരബഹുമതികളും വലിച്ചെറിഞ്ഞുകൊണ്ടു് പ്രശസ്തിക്കോ ബഹുമതിക്കോ വേണ്ടി ഉഴറി നടക്കാതെ സ്വതന്ത്രമായ ഗവേഷണങ്ങൾക്കും അന്വേഷണങ്ങൾക്കും വേണ്ടി അദ്ദേഹം തന്റെ ജീവിതം ചെലവഴിച്ചു. ഒരു കൊല്ലത്തിൽ ഒരു ഡസൻ പുസ്തകങ്ങളെങ്കിലും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചില്ലെങ്കിൽ അതൊരു കുറവാണെന്നു കരുതുന്നവരാണല്ലോ ഇന്നത്തെ പല ചിന്തകന്മാരും. ബെർഗ്സോൺ പ്രധാനമായി രണ്ടുപുസ്തകങ്ങളാം മാത്രമേ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. കാൽനൂറ്റാണ്ടു കാലത്തെ ഗവേഷണത്തിന്റേയും പഠനത്തിന്റേയും

ഫലമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'Two sources of religion and morality'. പക്ഷേ അദ്ദേഹത്തിന്റെ Creative Evolution മാത്രമാണ് ഇന്നും നമ്മുടെ അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ ഇടയിൽ പ്രധാനമായും അറിയപ്പെടുന്ന ഗ്രന്ഥമെന്നുള്ളതു് നിർഭാഗ്യകരം തന്നെ. അവിശ്വാസത്തിലും അജ്ഞേയവാദത്തിലും നിന്നാരംഭിച്ചു് മതത്തിന്റെയും മിസ്റ്റിസിസത്തിന്റെയും മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ പുരുഷാത്മകനായ ഈശ്വരനിൽ ചെന്നു് പര്യവസാനിക്കുന്ന ഒരു ദീർഘ പ്രയാണമാണു് ബെർഗ്സോണിന്റേതു്. മതത്തിനും മിസ്റ്റിസിസത്തിനും ആത്മീയ മൂല്യങ്ങൾക്കും ഇത്രയധികം പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുവാൻ സഹായിച്ചിട്ടുള്ള ബെർഗ്സോണിയൻ തത്വചിന്ത ഒരു മതത്തിന്റെയും ചട്ടക്കൂട്ടിലൂടെയല്ല പ്രത്യുത സ്വതന്ത്രമായ അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെയാണു് വളർന്നിട്ടുള്ളതെന്നതും സുപ്രധാനമായ ഒരു സംഗതിയാണല്ലോ.

ബെർഗ്സോണിസത്തിലെ പല സിദ്ധാന്തങ്ങളും കാലാന്തരത്തിൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ടേക്കാം. പക്ഷേ ബെർഗ്സോണിന്റെ ലക്ഷ്യം—സ്വതന്ത്രമായ അന്വേഷണത്തിന്റെയും ആത്മാർത്ഥമായ സത്യതൃഷ്ണയുടേയും അവയ്ക്കുവേണ്ടി സഹിക്കപ്പെട്ട നിരവധിയായ ക്ലേശങ്ങളുടേയും ഉജ്ജ്വലമായ സാക്ഷ്യം ഒരിക്കലും വിസ്മരിക്കപ്പെടുന്നതല്ല.



ജാക്ക് മാരിറ്റയിൻ

(ജനനം 1882)

ആധുനിക ക്രിസ്തീയ ചിന്തകന്മാരിൽവച്ച് എന്തുകൊണ്ടും അഗ്രഗണ്യനായ ഒരു മഹാവ്യക്തിയാണ് ഫ്രഞ്ചുകാരനായ ജാക്ക് മാരിറ്റയിൻ. തോമിസ്റ്റിക് തത്വചിന്ത (തോമസ് അക്വീനാസിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയുള്ള തത്വചിന്ത) ക്കു് ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള നൂതനമായ പ്രാധാന്യത്തിന്റേയും ഊർജ്ജസ്വലതയുടേയും പ്രശസ്തിയുടേയും പ്രധാനകാരണങ്ങളിലൊന്നു് മാരിറ്റയിന്റെ അനന്യസാധാരണവും അവിശ്രാന്തവുമായ പരിശ്രമങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളുമത്രെ. ഏതാണ്ടു നൂറാണ്ടുകാലത്തേക്കു ദീർഘനിദ്രയിലും ആപേക്ഷികമായ അപ്രശസ്തിയിലും ആണ്ടുകിടന്നശേഷം തോമിസം ഉയിർത്തെഴുന്നേല്ക്കുവാൻ തുടങ്ങിയതു് 19-ാം ശതകത്തിന്റെ അന്തിമഘട്ടത്തിലാണ്. ആ കാലഘട്ടം തൊട്ടിങ്ങോട്ടു് 1963 വരേയും തോമിസത്തിനുണ്ടായിട്ടുള്ള പുരോഗതിയും നേട്ടങ്ങളും അത്ഭുതാവഹങ്ങളാണ്. അവയെ എല്ലാം സവിസ്തരം ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. പുരോഹിതരും അൽമായരും കത്തോലിക്കരും അകത്തോലിക്കരുമായ അനേകം പ്രശസ്തചിന്തകന്മാരുടെ സേവനങ്ങളും സംഭാവനകളുംകൊണ്ടു് സമ്പന്നമായിട്ടുള്ള ഒരു ചിന്താശാഖയാണ് ഇന്നു് നിയോതോമിസം. ബാൽമെസ്, സീലിയാറ, മേഴ്സിയെ ഡെസ്കോക്, റൂസ്സെലൊ, സെർട്ടിലാൻഷ്, ഗെമെല്ലി, മാസ്നോവൊ, റെയിമെയ്ക്കർ, റാനർ, ബ്ളോണ്ടൽ, ഡിവുംഫ്, മരേഷാൽ, വാറന്റ്കിൻ തുടങ്ങിയ അനേകം പ്രമുഖചിന്തകന്മാരുടെ പേരുകളും ഇത്തരുണത്തിൽ അനുസ്മരിക്കേണ്ടതുണ്ടു്. സുപ്രസിദ്ധരായ ഈ തോമിസ്റ്റിക് ചിന്തകന്മാരുടെ ഗണത്തിൽ മുന്നണിയിൽ തന്നെ നില്ക്കുവാൻ അർഹതയുള്ള ഒരു വ്യക്തിയത്രെ മാരിറ്റയിൻ.

ഇന്നു ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന കത്തോലിക്കാ ചിന്തകന്മാരിൽ ഇതു യധികം അന്തർദ്ദേശീയ പ്രശസ്തിയും സ്വാധീനശക്തിയും ആ ർജ്ജിക്കുവാൻ മാറ്റാർക്കുംതന്നെ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നതു് ഒരു പര മാർത്ഥം മാത്രമാണു്. അദ്ദേഹം ഒരു പുരോഹിതനല്ല എന്നുള്ളതു മാത്രമാണു് ഇതിന്റെ കാരണമെന്നുവാദിക്കുന്നതു് ശരിയായിരി ക്കുകയില്ല. (ബുദ്ധിശക്തിയിലും 'ഒറിജിനാലിറ്റി'യിലും ആശ യങ്ങളുടെ പുരോഗമനപരമായ സ്വഭാവത്തിലും മാരിറ്റയി ന്റെ അഞ്ചയൽപക്കത്തുപോലും നിൽക്കുവാനർഹതയില്ലാത്ത പല കത്തോലിക്കാപുരോഹിതന്മാരും മാരിറ്റയിനെ നഖശിഖാ ന്തം എതിർക്കുകയും ആക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നുള്ള വസ്തുത ഇവിടെ മറച്ചുവക്കുന്നില്ല. ചില അൽമായ കത്തോലിക്കരും ഈ വിഷയത്തിൽ പിന്നോക്കമായിരുന്നിട്ടില്ല. കേരളത്തിലെ ഒരു സുപ്രസിദ്ധ കത്തോലിക്കാപണ്ഡിതനു് — അദ്ദേഹമൊരു വൈദികനാണു് — മാരിറ്റയിൻ ഒരു ശപ്തസത്തയാണു്!) മാരി റ്റയിന്റെ അനുഭവങ്ങളും വീക്ഷണവിശാലതയും ആഭിമുഖ്യ ബുദ്ധിയും അത്യഗാധമായ പാണ്ഡിത്യവും സർവ്വോപരി ജീവിതശു ദ്ധിയുമാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രശസ്തിയുടെ പ്രധാനനിദാന ങ്ങളും. അദ്ദേഹം കൈകാര്യം ചെയ്തിട്ടുള്ള വിഷയങ്ങളുടെ വൈ പുല്യം വൈവിധ്യവും മറ്റൊരു സുപ്രധാനഘടകമത്രെ. മാരി റ്റയിൻ പ്രധാനമായും ഒരു ഭാർശിനിക ചിന്തകനാണെന്നുള്ളതു സുവിദിതമാണു്. എന്നാൽ ശുദ്ധമായ തത്വചിന്തയുടെ ഉന്നത ശിഖരങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധിഷണ വ്യാപരിച്ചി ട്ടുള്ളതു്. രാഷ്ട്രമീമാംസ, ധനശാസ്ത്രം, മനശ്ശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യ പ്രശ്നങ്ങൾ, ആനുകാലികപ്രശ്നങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസം, ശാ സ്ത്രീയവിഷയങ്ങൾ, കല, സാഹിത്യം, കവിത, മതം, മിസ്റ്റിസി സം തുടങ്ങിയ വിവിധ വിഷയങ്ങളിലേക്കു് വെളിച്ചം വീശുവാ നും തനേറതായ സംഭാവനകൾ നല്കുവാനും അദ്ദേഹത്തിനു സാ ധിച്ചിട്ടുണ്ടു്. കലയുടെ തത്വശാസ്ത്രം (Aesthetics) സംബന്ധി ച്ചു് അദ്ദേഹമെഴുതിയിട്ടുള്ള നാലഞ്ചുഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ രണ്ടെണ്ണമെ

ങ്കിലും ('Art and Scholastieism,' 'Creative Intuition in art and Poetry') ആ വിഷയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവക്കു് സുവിദിതങ്ങളാണു്. രാഷ്ട്രമീമാംസയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ അടുത്തകാലത്തു് ചരിത്രംസൃഷ്ടിച്ച ഒരു ഗ്രന്ഥമാണു് 'മനുഷ്യനും രാഷ്ട്രവും. മനുഷ്യവിജ്ഞാനത്തേപ്പററി അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുള്ള 'Degrees of knowledge' ആ വിഷയത്തിൽ ഒരു ക്ലാസ്സിക്കു തന്നെയാണു്. ആധുനികകാലത്തിനും പരിതസ്ഥിതികൾക്കും അനുയോജ്യമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥിതിയുടെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ പ്രതിപാദിച്ചുകൊണ്ടു് അദ്ദേഹമെഴുതിയിട്ടുള്ള 'True Humanism' എല്ലാ സാമൂഹ്യചിന്തകന്മാരുടേയും മുക്തകണ്ഠമായ പ്രശംസക്കു പാത്രീഭവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. യുദ്ധവിരോധം കൊടുമ്പിരിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ഇസ്രായേലിന്റെ ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യത്തേയും ഔത്യത്തേയുംപററി ഇതു അനുഭവപൂർവ്വവും ശ്രദ്ധേയവുമായ രീതിയിൽ ഉപന്യസിച്ചിട്ടുള്ള മറെറാരു ചിന്തകനെ കണ്ടെത്തുക വിഷമകരമത്രെ. ഫൈന്ദവതത്വശാസ്ത്രത്തോടും മിസ്റ്റിസിസത്തോടും മാരിറൈനിൻ പ്രദർശിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള സഹാനുഭൂതിയും താല്പര്യവും പ്രത്യേകം പ്രസ്താവാർഹമാണു്. സുപ്രസിദ്ധരായ ധാർമ്മികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാ (Moralists) രേപ്പററിയും അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളേപ്പററിയും അദ്ദേഹമെഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മഹാഗ്രന്ഥം (ഇതിന്റെ ഒന്നാം ഭാഗം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞു) ഇതിനകം സാർവ്വത്രികമായ അഭിനന്ദനങ്ങൾ ആർജ്ജിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഫ്രോയിഡിയൻ സിദ്ധാന്തം, അസ്തിത്വവാദം, മാർക്സിസം, നിരീശ്വരവാദം, ഭൌതികവാദം തുടങ്ങിയവയെ നിരൂപണം ചെയ്യുന്ന നിരവധി പ്രബന്ധങ്ങൾ മാരിറൈനിൽ നിന്നു നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അരപതോളം സുപ്രധാന ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കർത്താവായ ആ എൺപതുകാരന്റെ പ്രതിഭയും ബുദ്ധിശക്തിയും ഇന്നും അക്ഷീണമായും അവിരതമായും പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്.

ജാക് മാരിറേയിൻ (Jacques Maritain എന്ന പേരി ന്റെ ശരിയായ ഫ്രഞ്ചുച്ചാരണം ഏകദേശം ഷാക് മാരീത്താൻ എന്നത്രെ) 1882-ൽ പാരീസിൽ ജാതനായി. സൊർബോൺ സർവ്വകലാശാലയിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്താണ് റഷ്യാക്കാരിയായ റെയിസ്സായുമായി പരിചയപ്പെടുകയും പ്രണയ ബന്ധത്തിലേർപ്പെടുകയും ചെയ്തത്. മാരിറേയിന്റെ സഹധർമ്മിണിയും നിതാന്തസഹകാരിയുമായിരുന്ന റയിസ്സാ ഒരു നല്ല കവിയും തത്വചിന്തയിൽ അഗാധമായ പരിചയം സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള വ്യക്തിയുമായിരുന്നു. (1962-ൽ റയിസ്സാ നിര്യാതയായി) 1906-ൽ അവർ ഇരുവരും കത്തോലിക്കാസഭയെ ആശ്ലേഷിച്ചു. പാരീസിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുപുറമെ മാരിറേയിൻ രണ്ടുകൊല്ലം ജർമ്മനിയിലെ ഹൈഡൽബർഗ്ഗ് സർവ്വകലാശാലയിൽ സുപ്രസിദ്ധ ജീവശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഹാൻസ് ഡ്രീഷിന്റെ കീഴിൽ ജീവശാസ്ത്രം പഠിക്കുകയുണ്ടായി. 1914-ലാണ് അദ്ദേഹം പാരീസിലെ കത്തോലിക്കാ സർവ്വകലാശാലയിൽ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രൊഫസറായി നിയമിക്കപ്പെട്ടത്. പിന്നീട് റൊറൊന്റോ കൊളംബിയാ, പ്രിൻസ്ടൺ തുടങ്ങിയ വിവിധകേന്ദ്രങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം അദ്ധ്യാപകനായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. 1945 മുതൽ 1948 വരെ അദ്ദേഹം വത്തിക്കാനിലെ ഫ്രഞ്ച് അമ്പാസിഡർ പദം അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. തന്റെ ബുദ്ധിപരവും ചിന്താപരവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ സമയവും സൗകര്യവും ലഭിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ് ആ ജോലിയിൽനിന്നും അദ്ദേഹം സ്വയം വിരമിച്ചത്. ഇപ്പോൾ അദ്ദേഹം അമേരിക്കയിലാണ് താമസിക്കുന്നത്. എല്ലാവർഷവും വേനൽക്കാലത്ത് അദ്ദേഹം ഫ്രാൻസ് സന്ദർശിക്കാറുണ്ട്. സ്വന്തം മാതൃഭാഷയായ ഫ്രഞ്ചിലാണ് തന്റെ മിക്ക ഗ്രന്ഥങ്ങളും എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെങ്കിലും അടുത്തകാലത്തായി അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷിലും ധാരാളമായി എഴുതുന്നുണ്ട്. മാരിറേയിന്റെ ഫ്രഞ്ചുശൈലിയും ഗദ്യവും സുപ്രസിദ്ധമത്രെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മിക്കവാറും എല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളുംതന്നെ ഇംഗ്ലീ

ഷിലേക്കും ഇതര യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലേക്കും വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത, പ്രവർത്തനങ്ങൾ, ജീവചരിത്രം തുടങ്ങിയവയെ അധികരിച്ചും അനേകം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിവിധ ഭാഷകളിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായിട്ടുണ്ട്.

മാരിറൈനിൻ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ള നൂതനങ്ങളും ശ്രദ്ധേയങ്ങളുമായ ആശയങ്ങളേയും വീക്ഷണങ്ങളേയുമെല്ലാം അവയുടെ പൂർണ്ണമായ രൂപത്തിൽ ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലല്ലൊ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാ സംബന്ധിയും സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ചില ആശയങ്ങളെപ്പറ്റിയും ചരിത്രതത്ത്വശാസ്ത്ര (Philosophy ol history) ത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ അദ്ദേഹമുന്നയിച്ചിട്ടുള്ള ചില വീക്ഷണങ്ങളേപ്പറ്റിയും സംക്ഷിപ്തമായ ചില സൂചനകൾ നൽകുവാനാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

കലയും കവിതയും

1953 ലാണ് മാരിറൈനിന്റെ Creative Intuition in Art and poetry എന്ന വിശ്രുത ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകൃതമായത്. രണ്ടു മൂന്നു ദശാബ്ദങ്ങൾക്കുമുമ്പ് അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച Art and Scholasticism എന്നഗ്രന്ഥത്തിലെ ആശയങ്ങളെ നൂതനവും അഗാധതരവുമായ രീതിയിൽ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രകാശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. കവിതയെപ്പറ്റിയും അതിന്റെ ഉറവിടങ്ങളേപ്പറ്റിയും ഈ കൃതിയിൽ മാരിറൈനിൻ ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ള ആശയങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുവാൻ പോകുന്നത്.

കവിതയുടെ ചൈതന്യമാണ് എല്ലാ കലകളേയും ഉജ്ജീവിപ്പിക്കുകയും ഉണർത്തിവിടുകയും ചെയ്യുന്നത്. അത് കവിയുടെ മാത്രം പ്രത്യേകമായ അവകാശമല്ല തന്നെ. തികച്ചും

സാധാരണമായ ഒരുവസ്തുവിനെ ദർശിക്കുമ്പോഴും, ചിലപ്പോഴും നമ്മിലുളവാകുന്ന വിശേഷമായ ഒരുതരം ആനന്ദാനുഭൂതി ഈ നിരീക്ഷണത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ കവിയിലും കലാകാരനിലും കവിത അതിന്റെ ഉന്നതവും വിശിഷ്ടവും സുഘടിതവുമായ രൂപത്തിൽ നാം കാണുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിന്റെ കാരണം അവരുടെ മനസ്സിന്റെ ശുദ്ധിയും ആന്തരികമായ അവസ്ഥയും ആ അവസ്ഥക്ക് പ്രത്യേകം യോജിച്ചതാണ് എന്നുള്ളതുതന്നെ. കവിയിലും കലാകാരനിലുമണ് കവിതയുടെ ചൈതന്യം സ്വാത്മകമായി ഭവിക്കുന്നതു്. സാധാരണക്കാരനിലുള്ള കവിതാചൈതന്യം സ്വാത്മകമല്ല, അതായതു് കൃതികളിലൂടെ രൂപം പ്രാപിക്കുവാൻ പോന്നതല്ല. ധാർമ്മിക (moral) ജീവിതവും വരപ്രസാദ (grace) വും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് കലകളും കവിതകളും തമ്മിലുള്ളതെന്നു് മാരിറെയിൻ പറയുമ്പോഴും അതു മനസ്സിലാക്കുവാൻ ക്രിസ്തീയ ചിന്തയുമായി അല്പം പരിചയം ആവശ്യമാണ്. മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ സൽപ്രവൃത്തികൾക്കും ഈശ്വരസഹായം ആവശ്യമാണെന്നു് ക്രിസ്തുമതം പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഈ സഹായത്തിനു് പൊതുവിൽ 'വരപ്രസാദ'മെന്നാണുപേർ. എന്നാൽ വരപ്രസാദം മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തികച്ചും ബാഹ്യവും അന്യവുമായ ഒന്നല്ല. അതു് അവന്റെ പ്രവൃത്തികളെ ഉള്ളിൽനിന്നു പ്രചോദിപ്പിക്കുകയും സഹായിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതുപോലെ തന്നെയാണ് കവിതയുടെ ചൈതന്യം കലകൾക്ക് പ്രേരകമായിരിക്കുന്നതു്. 'Poetry is a divination of the spiritual in the things of sense which expresses itself in the things of sense and in a delight of sense' (P. 235). നമ്മുടെ ദർശനശക്തിക്ക് ഒരു നൂതനതയും തീക്ഷ്ണതയും പ്രദാനംചെയ്തുകൊണ്ടാണ് കവിതാചൈതന്യം തന്മിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതു്. അതു് ഇന്ദ്രിയവസ്തുക്കളിൽ അന്തർഹിതമായിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയാതീതമായ അംശങ്ങളെ ദർശിക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാക്കുന്നു. നമ്മുടെ

അന്തസത്തയും വസ്തുക്കളുടെ അന്തസത്തയും തമ്മിലുള്ള ഒരുവേഴ്ചയാണ് കവിത ['an inter communication between inner being of things and the inner being of the human self' (P. 3)] യെന്ന് തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തുതന്നെ മാരിറേയിൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രപഞ്ചവും കവിഹൃദയവും തമ്മിൽ രഹസ്യമായ ഒരുവേഴ്ച (Complicity) നിലവിലുണ്ടെന്നും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആധികാരണമായ ഈശ്വരനിലേക്കു തിരിയുവാൻ ചിലപ്പോൾ കവിതയുടെ ചൈതന്യം നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കാമെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും കവിതയുടെയും മിസ്റ്റിസിസത്തിന്റേയും അനുഭൂതികളും വ്യത്യസ്തമാണെന്നും കവി ആദ്യമായും ഒരു വിശ്വാസിയൊ ദീർഘദർശിയൊ അല്ലെന്നും അദ്ദേഹം എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. തന്റെ നാനാമുഖങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളും പലപ്പോഴും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ വികാരങ്ങളേയും അനുഭവങ്ങളേയും ഒരു കേന്ദ്രത്തിൽ യോജിപ്പിക്കുവാനും ഉൽഗ്രഥിക്കുവാനുമുള്ള കവിമനസ്സിന്റെ പരിശ്രമഫലമാണ് കാവ്യം.

കവിത ദാർശനികചിന്തയല്ല. അതു് പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായി ഒരു 'ഗാനം' അഥവാ 'ഗീത' യാണ്. അതു് നമ്മുടെ ചേതനയുടെ അഗാധതകളിൽനിന്നും ഉയിർകൊള്ളുന്നു. യുക്തിയെന്നും ബുദ്ധിയെന്നും ഭാവനയെന്നുമെല്ലാമുള്ള വിഭജനങ്ങൾക്കുമുമ്പുള്ള ഒരു മാനസികാവസ്ഥയിലാണ് അതിന്റെ ഉറവിടം. പ്രാണമൂലക (Vital) മായ ഒരനുഭൂതിയെന്ന നിലയിൽ അതിനു പ്രത്യേകമായ ഒരു ഐക്യസ്വഭാവവും സാകല്യതത്വവും സിദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. കവിതാനുഭൂതിയിൽ ജ്ഞാനപരമായ ഒരു ഘടകം അന്തർഹിതമാണെങ്കിലും ഈ ജ്ഞാനം ധിഷണാപരമെന്നതിനേക്കാൾ വൈകാരികവും അനുഭവാധിഷ്ഠിതവുമത്രെ. അറിയുക എന്നുള്ളതല്ല ഈ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം, പ്രത്യുത സൃഷ്ടിക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. സർഗ്ഗാത്മകമായ ഈ ആത്മനിഷ്ഠത (creative

subjectively) യുടെ രഹസ്യത്തിലൂടെ വസ്തുനിഷ്ഠത (Objectively) യുടേയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും രഹസ്യങ്ങളിലേക്കു് ഒരുമിക്കാഴ്ച ലഭിക്കുവാൻ കവിക്കു സാധിക്കുന്നു. ആശയങ്ങളിലൂടെയും ധാരണകളിലൂടെയും രൂപംകൊള്ളുന്ന ഒരു ജ്ഞാനമല്ലാത്തതിനാൽ കവിതാമയമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രകടനോപാധി പ്രതീകങ്ങളും അടയാളങ്ങളും സർവ്വോപരി 'കൃതി' കളുമാണു്.

കവികർമ്മത്തേയും കവിതയുടെ ഉത്ഭവത്തേയും പറ്റിയുള്ള മാരിറ്റയിന്റെ ആശയങ്ങളും സത്തയേപ്പറ്റിയുള്ള ചലനാത്മകവും ഉദാരവുമായ ഒരു ദാർശനികവീക്ഷണത്തിലെത്തെ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യവ്യക്തിത്വം സത്തയുടെ നികേതനവും ഒരർത്ഥത്തിൽ അതിന്റെ ഉല്പത്തിസ്ഥാനവുമായതുകൊണ്ടാണു്, അസ്തിത്വപരമായി സ്വയം വടിഞ്ഞൊഴുകുവാൻ അതിനു സാധിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണു് കവിത സാദ്ധ്യമായിത്തീരുന്നതു്. അധികരിച്ച ധാരാളത്വ (Super abundance) ത്തിന്റേതായ ഈ നിയമം ഒരു പ്രപഞ്ചനിയമംതന്നെയാണു്.

എന്നാൽ മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിലാണു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഇതരഭാഗങ്ങളിലേക്കാൾ ഈ സർഗ്ഗാത്മകവാസനയും ചൈതന്യവും വദ്ധിതതോതിൽ നാം കണ്ടെത്തുന്നതു്. മനുഷ്യവ്യക്തിയിൽ ഈ പ്രവണത സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പദവിയിലേക്കുയർത്തപ്പെടുന്നുണ്ടു്. എങ്കിലും സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള പ്രേരണവെറും വാസനാധിഷ്ഠിതമായ ഒന്നല്ലതന്നെ. അടിസ്ഥാനപരമായിനോക്കുമ്പോൾ അതു് ബുദ്ധിപരമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണു്. മനുഷ്യബുദ്ധി സ്വയം പ്രകടിപ്പിക്കുവാനും ആലപിക്കുവാനും സ്ഥൂലമായ കൃതികളിലൂടെ സ്വയം പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനും വെമ്പിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മനസ്സിന്റെയും ബുദ്ധിയുടെയും അടിസ്ഥാനപരമായ ഈ സർഗ്ഗാത്മകപ്രവണതതന്നെയാണു് കലയുടേയും അടിസ്ഥാനം. അമൂർത്തവും ആത്മീയവുമായ അതിന്റെ പ്രകൃതിക്കു് ആവശ്യമായ സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കപ്പെടുന്ന

പക്ഷം അതു സൗന്ദര്യത്തിലൂടെ സൃഷ്ടിയിലേർപ്പെടട്ടം. (Left to the freedom of its spiritual nature, the intellect strives to engender in beauty" P. 55)

നമ്മുടെ ബുദ്ധിപരമായ പ്രകൃതിക്കു് രണ്ടുവശങ്ങളുണ്ടെന്നു് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാകുന്നു — അതായതു് സർഗ്ഗാത്മകതയും യുക്തിപരതയും. യുക്തിപരതയാണു് അറിവിലേക്കു നയിക്കുന്നതു്. സർഗ്ഗാത്മകത കലയിലേക്കും. ഈ രണ്ടുവിധത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ബുദ്ധി സദാ ജാഗരൂകമാണു്. സന്ദർഭവും സാഹചര്യങ്ങളുമനുസരിച്ചു് അവയിൽ ഒന്നു് മറെറാന്നിനു വിധേയമായിരിക്കുമെന്നു മാത്രം. എന്നാൽ കവിതയേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബുദ്ധിയുടെ ഈ രണ്ടു ധർമ്മങ്ങളും തുല്യനിലയിലാണു് പ്രവർത്തിക്കുക. സർഗ്ഗാത്മകവ്യാപാരവും യുക്തിയുടെ വ്യാപാരവും അതിൽ ഒരുപോലെ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. എന്നാൽ യുക്തി അഥവാ അറിവു് കവിതയേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യുക്തിവിചാര (Ratiocination) ത്തിലെന്നതിനേക്കാൾ അനുഭവപരതയിൽ അധിഷ്ഠിതവും ഉപയോഗിത എന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽനിന്നു വിനിർമ്മുക്തവുമത്രെ.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ ബുദ്ധിയുടെ സർഗ്ഗപരമായ പ്രവർത്തനം ജ്ഞാനപര (Cognitive) മായ പ്രവർത്തനത്തിനു വിധേയമാണു്. കലയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ ജ്ഞാനപരമായ പ്രവർത്തനം സൃഷ്ടിപരമായ പ്രവർത്തനത്തിനു വിധേയമായിരിക്കുന്നു. സൃഷ്ടിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണു് ഇവിടെ ബുദ്ധി അറിയുന്നതു്. കവിതയിൽ ഈ രണ്ടുപ്രവർത്തനങ്ങളും തുല്യമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നു. കവിതയിൽ സർഗ്ഗാത്മകതാ സ്വാതന്ത്ര്യ (Free creativity) മാണു്. ഇതു് കൂടുതൽ വിശദമാക്കാം.

ശാസ്ത്രത്തിനു് ലക്ഷ്യമായ ഒരു വിഷയം അഥവാ വസ്തു ഉണ്ടു്. സത്തയെ അതിന്റെ അനന്തമായ ഭാഗങ്ങളോടുകൂടി കീഴ

ടക്കുവാൻ അതുശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സൃഷ്ടിപരമായ ബുദ്ധിയുടെ പ്രവൃത്തിയും ജ്ഞാനപരമായ അതിന്റെ പ്രവൃത്തിയും ഈ ലക്ഷ്യത്താൽ പുരസ്കൃതങ്ങളും പരിമിതങ്ങളുമാണു്. കലയ്ക്കും ഒരു ലക്ഷ്യവും വിഷയവുമുണ്ടു്. എന്നാൽ ഈ വിഷയം ശാസ്ത്രത്തിലെപ്പോലെ അപരിമിതമല്ല. ഒരു കൃതി നിർമ്മിക്കുക എന്നതാണു് അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. അതിനാൽ കലാപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും നമ്മുടെ ബുദ്ധിയുടെ വ്യാപാരങ്ങളും കലയുടെ ലക്ഷ്യത്താൽ പരിമിതമാക്കപ്പെട്ടവയാണു്.

കവിതയുടെ കാര്യം ഇവ രണ്ടിൽ നിന്നും വിഭിന്നമത്രെ. കവിതക്കു് വിഷയമില്ല (Poetry has no subject (P. 169) അതുകൊണ്ടാണു് കവിതയിൽ ബുദ്ധിയുടെ സ്വാത്മകത്വം തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായിരിക്കുന്നതു്. സൗന്ദര്യം പോലും കവിതയുടെ വിഷയമൊ ലക്ഷ്യമൊ അല്ലതന്നെ—സൗന്ദര്യാത്മകമായ നിർമ്മാണത്തിനുള്ള തരയാണു് അതെങ്കിലും. കവിതയുടെ 'transcendental correlative' ആണു് സൗന്ദര്യമെന്നും അതിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കെല്ലാമുപരിയായ ലക്ഷ്യമാണു് സൗന്ദര്യമെന്നും മാരിറെയിൻ പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ തത്വചിന്തയുമായി പരിചയമില്ലാത്തവർക്കു് ആ പ്രയോഗങ്ങൾ അത്രതന്നെ സുഗ്രാഹ്യമായി എന്നുവരില്ല.

എന്നാൽ വിഷയവും ലക്ഷ്യവുമില്ലാതെ സ്വയം പൂർത്തീകരണത്തിലെത്താൻ കവിതക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരു വിഷയത്തിലൂടെയല്ലാതെ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കുവാനും സ്വപ്രകടനം സാധിക്കുവാനും നമ്മുടെ മനസ്സിനു സാദ്ധ്യമല്ലല്ലൊ. കവിത അതിനു സ്വന്തവും ഹിതകരവുമായ ഒരുവസ്തുവിനേയും വിഷയത്തേയും കണ്ടെത്തുവാൻ ശ്രമിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ സ്വന്തം പ്രകൃതിയുടെ ചോദനങ്ങൾക്കു വിധേയമായിത്തന്നെ ചലനാത്മകമായ ഒരു പ്രക്രിയയ്ക്കു് കവിത വിധേയമാകേണ്ടതുണ്ടു്. ഈ പ്രക്രിയയാകട്ടെ കലയുടേതു തന്നെയാണു്. കലയുടെ പ്രവർത്ത

നം നിർമ്മാണപരമാണല്ലൊ. കവിതയും ആ വഴിക്കു സഞ്ചരിച്ചേമതിയാവൂ. കവിത കലയെ ഉജ്ജീവിപ്പിക്കുകയും പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യണം. കലയേയും കവിതയേയും സംബന്ധിച്ച് ഇതുവരെ നിലവിലിരുന്ന ധാരണകളെ പാടെ പൂതുക്കുവാനും പരിഷ്കരിക്കുവാനും ഉപകരിക്കുന്ന ഒരു നവീന ആശയമാണ് മാരിറെയിൻ ഇവിടെ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നതിൽ സംശയമില്ലതന്നെ.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി മാരിറെയിന്റെ പല പ്രബന്ധങ്ങളിലും ചർച്ച ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എല്ലാ തത്വചിന്തകന്മാർക്കും പൊതുവെ ഇഷ്ടപ്പെട്ട ഒരു വിഷയമാണിതെങ്കിലും എല്ലാവരും അതിനെ സമീപിക്കുന്നതു് ഒരേവിധത്തിലല്ല. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്തചെയ്തു് അതിനെ പരിപൂർണ്ണമായി നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടം ചിന്തകന്മാരുണ്ട്. മാർക്സ് ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പെടുന്നു. മനുഷ്യൻ പരിപൂർണ്ണസ്വതന്ത്രനാണെന്നും അവൻ സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെയാണെന്നും ആ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു് പരിധികളും അതിർവരമ്പുകളുമില്ലെന്നും പഠിപ്പിക്കുന്ന ചിന്തകന്മാരുണ്ട്. സാർട്ടർ അവരുടെ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നു. ഈ രണ്ടു വാദഗതികളിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ആത്യന്തികപക്ഷങ്ങളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ടു് യാഥാർത്ഥ്യവുമായി കൂടുതൽ ഇണങ്ങിച്ചേരുന്ന ഒരു ധാരണയാണു് തോമിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാർക്കുള്ളതു്. തോമിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്ന മാരിറെയിന്റെ ചില ആശയങ്ങളുമായി നമുക്കിപ്പോൾ പരിചയപ്പെടാം.

രണ്ടു തരം സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളെപ്പറ്റി തോമിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാർ നമ്മെ ഉൽബോധിപ്പിക്കാറുണ്ട്. ആദ്യത്തേതു് നിർബന്ധ (constraint) മില്ലാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണു്. സ്വത:

പ്രവൃത്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം (Liberty of Spontaneity) എന്നാണ് ഇതിനെ വിളിക്കാറുള്ളത്. സാധാരണയായി രാഷ്ട്രമീമാംസകരും മറ്റും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിർവ്വചിക്കാറുള്ളത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്. (ലാസ്ക്കി തുടങ്ങിയവരുടെ നിർവചനം നോക്കുക. Liberty is absence of restraint) എന്നാൽ രണ്ടാമതൊരുതരം സ്വാതന്ത്ര്യം കൂടിയുണ്ട്. ഇത് അവശ്യനിയമ (Law of Necessity) ത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമുക്തിയത്രെ. തെരഞ്ഞെടുപ്പിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം (Liberty of choice) എന്നാണ് തോമിസ്റ്റുകരും ഇതിനെ വിളിക്കുന്നത്.

സ്വത: പ്രവൃത്തിയുടേതായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു് രണ്ടു് അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളുണ്ട്. മനുഷ്യമനസ്സിൽനിന്നും വിഭിന്നമല്ലാത്ത, മനസ്സതന്നെയായ ഒരുതരം സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് ആദ്യത്തേത്. മനസ്സിന്റെമേൽബലം പ്രയോഗിക്കുമ്പോഴാണ് അതു് അസ്വതന്ത്രമായിത്തീരുന്നു. മനസ്സിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവവുമായി അഭേദ്യമായ രീതിയിൽ ഒന്നിച്ചിരിക്കുന്നതും ജീവനുള്ള എല്ലാ സത്തകളിലും ആനുപാതികമായി ദൃശ്യമാകുന്നതുമായ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി മാരിറെറയിൻ ദീർഘമായി ഉപന്യസിച്ചിട്ടുണ്ട്. രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽപെടുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു് മാരിറെറയിൻ നൽകുന്ന പേരു് 'സ്വശാസനത്തിന്റേതും ഹർഷോദ്രേകത്തിന്റേതുമായ സ്വാതന്ത്ര്യം' (Liberty of autonomy and exultation) എന്നത്രെ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതരൂപമാണിതു്. രണ്ടാമതുപറഞ്ഞ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യവും ആദ്യം പ്രതിപാദിക്കാണിച്ചവിധത്തിലുള്ള (അതായതു് മനസ്സിനു സ്വാഭാവികമായുള്ളതും എല്ലാ ജീവികളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതുമായ സ്വാതന്ത്ര്യം) സ്വാതന്ത്ര്യവും ഒന്നാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബെർഗ്സോൺ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി ഉപന്യസിച്ചതു്.

സ്വത:പ്രവർത്തനത്തിന്റേതായ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു് രണ്ടവാന്തരവിഭാഗങ്ങളുണ്ടെന്നും അവയിൽ ആദ്യത്തേതു് എല്ലാജീവി

കാംക്ഷം സാധാരണമാണെന്നും രണ്ടാമത്തേതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതരൂപമെന്നും നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഇവരണ്ടിന്റേയും മദ്ധ്യത്തിലാണ് തെരഞ്ഞെടുപ്പു സ്വാതന്ത്ര്യ (Liberty of choic) ത്തിന്റെ സ്ഥാനം. അടുത്തതായി സ്വതന്ത്രമായ മനുഷ്യ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ തോമിസ്റ്റിക് അപഗ്രഥനവുമായി നമുക്ക് പരിചയപ്പെടാം. മാരിറെയിൻ തികച്ചും ആകർഷണീയവും സമർത്ഥവുമായ രീതിയിൽ സ്വന്തം ശൈലിയിലും ഭാഷയിലും ഈ അപഗ്രഥനത്തെ ആവർത്തിക്കുവാനും പൂർത്തീകരിക്കുവാനും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മനുഷ്യബുദ്ധി (Human Reason)യാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മൂഴുവൻ അടിസ്ഥാനമെന്ന് തോമിസ്റ്റുകൾ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ബുദ്ധി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന നന്മയുടെ വെളിച്ചത്തിലും അതിന്റെ ആകർഷണത്തിനു വിധേയമായിട്ടുമത്രെ മനസ്സ് (Will) പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നന്മയെ സ്നേഹിക്കുകയും ആഗ്രഹിക്കുകയുമാണ് മനസ്സുചെയ്യുന്നത്. നന്മയെ അല്ലാതെ മറെറാന്നിനേയും ആഗ്രഹിക്കുവാനൊ സ്നേഹിക്കുവാനൊ മനസ്സിനു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യബുദ്ധിക്ക് നന്മയെന്നു തോന്നുന്നത് എപ്പോഴും യഥാർത്ഥ നന്മയായിരിക്കണമെന്നില്ല. നന്മയെ ആഗ്രഹിക്കുകയും സ്നേഹിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന അവശ്യ നിയമത്തിലാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്നുള്ളത് വിചിത്രമായ ഒരു വൈപരീത്യം തന്നെ.

നന്മയെ സ്വീകരിക്കുന്ന മനുഷ്യമനസ്സ് തിന്മയെ തിരസ്കരിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മനുഷ്യമനസ്സ് പ്രത്യേകങ്ങളും പരിമിതങ്ങളുമായ നന്മകൾകൊണ്ട് തൃപ്തിപ്പെടുന്നതായി ഒരിക്കലും ഒരിടത്തു നാം കാണുന്നില്ല. അനന്തവും അപരിമേയവുമായ നന്മമാത്രമെ മനുഷ്യമനസ്സിനെ പരിപൂർണ്ണമായി തൃപ്തിപ്പെടുത്തുകയുള്ളു. പരിമിതനായ മനുഷ്യന്റെ ആഗ്രഹങ്ങളുടേയും അഭിലാഷങ്ങളുടേയും അന്ത്യലക്ഷ്യം അപരിമേയ

നന്മയാണെന്നുള്ളതും വിചിത്രമായ ഒരു വൈപരീത്യം തന്നെ. പരിമിതവസ്തുക്കളിൽ നന്മയുണ്ടെങ്കിലും അവ പരമമായ നന്മയുടെ ആസ്ഥാനമല്ലാത്തതിനാൽ ഒരർത്ഥത്തിൽ അവയിലും തിന്മയുണ്ട്. ഈ തിന്മയാകട്ടെ അപൂർണ്ണതയിൽ നിന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്നതാണ്.

പരിമിതവസ്തുക്കൾ എത്രതന്നെ ആകർഷകങ്ങളും സുഭഗങ്ങളുമായിരുന്നാലും മനസ്സിന്റെ പൂർണ്ണമായ അംഗീകാരത്തിനും അഭിനന്ദനത്തിനും പാത്രമാകത്തക്കരീതിയിലുള്ളതും അന്തിമവുമായ ഒരു തീരുമാനം അവയെസ്സംബന്ധിച്ചെടുക്കുവാൻ മനുഷ്യബുദ്ധിക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ബുദ്ധിയിൽനിന്നുള്ള അന്തിമമായ ഒരു തീരുമാനം ലഭിക്കാതെ യാതൊരുപ്രവൃത്തികളും ചെയ്യുവാൻ മനുഷ്യനുസാദ്ധ്യമല്ലെന്നുള്ളതും വ്യക്തമത്രെ.

ഈ വിഷമ വൃത്തത്തിൽ നിന്നും പുറത്തുചാടുന്നതെങ്ങിനെ? തോമിസ്റ്റും ചിന്തകന്മാരുടെ ഉത്തരം ഏകദേശം ഇപ്രകാരമാണ്. മനസ്സിന്റെ ആഗ്രഹത്തിനു വിഷയമാകേണ്ട വസ്തുവിനെ നിർദ്ദേശിക്കുവാൻ മനസ്സു (will) തന്നെ ബുദ്ധിയെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. അതിന്റെ പ്രവൃത്തിക്കു പ്രേരകമാകേണ്ട വസ്തുവിനെ നിർദ്ദേശിക്കുവാൻ മനസ്സുതന്നെ ബുദ്ധിയെ നിർബന്ധിക്കുന്നു. അതിനാൽ മനസ്സ് ഏതൊന്നിന്റെ പ്രേരണയ്ക്കും ആകർഷണത്തിനും വിധേയമാകുന്നുവോ ആ പ്രേരണയുടേയും ആകർഷണത്തിന്റേയും കാരണം ബുദ്ധിയേക്കൊണ്ടു പ്രദാനം ചെയ്യിക്കുന്നു മനസ്സുതന്നെയാണ്. (The will acts in such a way that its motivations are given to it by the intelligence. The will is the cause of the attraction to which it submits)

ബുദ്ധിയുടേയും മനസ്സിന്റേയും ഈ പരസ്പരകാരകത്വം (Reciprocal causation) ചിലർക്കെല്ലാം ഒർഗ്രഹമായി തോ

ന്നിയേക്കാം. അതിനാൽ അല്പം കൂടി അതിനെ വിശദീകരിക്കാം. സ്വതന്ത്രമായ പ്രവൃത്തിയുടെ സാരകാരണം (Formal cause) ബുദ്ധിയാണ്. പ്രവൃത്തിക്കുള്ള പ്രേരണ (Moitvation) യും അതിന്റെ വിധ (scheme) വും നിർണ്ണയിക്കുന്നതും ബുദ്ധി തന്നെ. എന്നാൽ ബുദ്ധിയുടെ ആലോചന (deliberations) കാംക്ഷ ഒരു വിഷമമിടുകയും അതിനെ ഒരു പ്രത്യക വസ്തുവിൽ കേന്ദ്രീകരിപ്പിക്കുകയും ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് മനസ്സാണ് തന്നിമിത്തം പ്രവൃത്തിയുടെ നിമിത്തകാരണം Efficient cause) മനസ്സത്രെ. ഇങ്ങനെ പ്രവൃത്തിയെ ആത്യന്തികമായി നിശ്ചയിച്ചുറപ്പിക്കുന്ന കാരണം (the sole determining reason of the act) മനസ്സ (will) തന്നെ ആയതിനാലും ദാർശനിക മതമനുസരിച്ച് നിമിത്തകാരണമാണ് സാരകാരണത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമെന്നുള്ളതുകൊണ്ടുമാണ് പ്രവൃത്തിയെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു നാം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതു്.

പ്രകൃതി (Nature), നിശ്ചിതത്വ (Determinism) ത്തിനു വിധേയമാണ്. മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണ്. എന്നാൽ കാൻറ് തുടങ്ങിയ ചിന്തകന്മാർ വാദിക്കുന്നതുപോലെ പ്രകൃതിയും സ്വാതന്ത്ര്യവും പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളായ ഘടകങ്ങളല്ല. പ്രകൃതിയിലാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം നിലയുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ പ്രകൃതിയിൽ നിലയുറപ്പിച്ചതെങ്കിലും പ്രകൃതിയിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്ന ഒന്നല്ല സ്വാതന്ത്ര്യം. അതുപ്രകൃതിയെ അതിശയിക്കുകയും അതിജയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രകൃതിയുടെ പരതന്ത്രതകാംക്ഷം സീമകാംക്ഷം ഉപരിയായി ഉയരുവാനും പ്രകൃതിയുടെ സൃഷ്ടാവിനെത്തന്നെ സ്നേഹിക്കുവാനും മനുഷ്യമനസ്സിനു സാധിക്കുന്നതു്. (ഈ അപഗ്രഥനത്തിൽ സ്വതന്ത്ര 'മനസ്സി'നേപ്പറ്റിയാണ് നാം പറഞ്ഞതെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ മനുഷ്യവ്യക്തിക്കാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം നാം കല്പിക്കേണ്ടതു്. (The free subject)

ചരിത്രത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം

ചരിത്രത്തെ പ്രകൃതിശാസ്ത്രം പോലുള്ള ഒരു വിജ്ഞാനശാസ്ത്രം പോലുള്ള ഒരു വിജ്ഞാനശാഖയായി ഉയർത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ചിലരുണ്ട്. അവരുടെ പരിശ്രമങ്ങളുടെ പരിഹാസ്യതയേപ്പറ്റി എന്തുപറയട്ടെ. ചരിത്രവും സത്തയുടെ നിയമങ്ങൾക്കു വിധേയമായ ഒന്നാണ് എന്നാൽ ഇവിടെ ഈ സത്ത ആഗന്തുക (cotiugent being) മായ ഒന്നായതിനാൽ പരിപൂർണ്ണമായ സുഗ്രാഹ്യത ചരിത്രത്തേസ്സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അസാദ്ധ്യമായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു.

ചരിത്രത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തേപ്പറ്റി മാരിറേയിൻ പല തവണ ഉപന്യസിച്ചിട്ടുണ്ട്. അടുത്തകാലത്തു് ഈ വിഷയത്തെ അധികരിച്ചു് അദ്ദേഹം നോട്ടർ ഡാം സർവ്വകലാശാലയിൽ നാലുപ്രസംഗങ്ങൾ നടത്തുകയുണ്ടായി. അവ ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളതിനെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് ഇവിടെ ചിലതെല്ലാം കുറിക്കുന്നതു്.

ചരിത്രത്തേസ്സംബന്ധിച്ചു് ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനു് പലതും പറയുവാനുള്ളതുപോലെ തത്വചിന്തകനും ചിലതെല്ലാം പറയുവാൻ സാധിക്കും. എന്നിരിക്കിലും ഒരുകാര്യം മാരിറേയിൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും ഈശ്വരാസ്തിക്യത്തിലും വിശ്വാസമില്ലാത്ത ഒരാൾ ചരിത്രതത്വശാസ്ത്രത്തിൽ കൈവക്കുന്നതു വളരെ അപകടകരമായിരിക്കും. ചരിത്രത്തെ ശരിക്കുമനസ്സിലാക്കുവാൻ ഇവരണ്ടിലുമുള്ള വിശ്വാസം അത്യന്താപേക്ഷിതമത്രെ.

തത്വചിന്തകൻ ചരിത്രത്തിൽ ചില നിയമങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നുവെങ്കിൽ അതിന്റെ അർത്ഥം ആ നിയമങ്ങൾ ചരിത്രസംഭവങ്ങളെ കൂട്ടത്തിൽ സുഗ്രഹമാക്കുകയും പ്രകാശമാനമാക്കുകയും

ചെയ്യുന്നുവെന്നുള്ളതുമാത്രമാണു്. ഒരു പ്രത്യേക സാഹചര്യത്തിൽ മനുഷ്യൻ എങ്ങിനെ പ്രവർത്തിക്കുമെന്നു് സുനിശ്ചിതമായി പറയുവാൻ പ്രസ്തുത നിയമങ്ങളും ഉപകരിക്കുകയില്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ നിയമങ്ങളും ചരിത്രത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയാണു്, അതിനെ അവശ്യവൽക്കരിക്കുക (throw light on history and not necessitate events of history) യല്ല ചെയ്യുന്നതു്.

പ്രധാനമായും രണ്ടുതരത്തിലുള്ള നിയമങ്ങളാണു് മാറിറയിൻ ചരിത്രത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്നതു്. ആദ്യത്തേതു് ചരിത്രസംഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനപരങ്ങളും സുസ്ഥിരങ്ങളുമായ ചില സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള സാമാന്യനിയമങ്ങളത്രെ. ഇവയെ Functional or axiomatic laws of history എന്നു് മാറിറെയിൻ നാമകരണം ചെയ്യുന്നു. രണ്ടാമത്തേതു് ചരിത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതും പ്രത്യേക സംഭവങ്ങളേയും കാലഘട്ടങ്ങളേയും മാത്രം ബാധിക്കുന്നതുമായ നിയമങ്ങളത്രെ. ഇവയെ Typological or vectorial laws of history എന്നാണു് മാറിറയിൻ വിളിക്കുന്നതു്.

ഈ രണ്ടു തരം നിയമങ്ങൾക്കും ഓരോ ഉദാഹരണങ്ങളും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. ചരിത്രത്തിലൂടെ നന്മയും തിന്മയും ഒരുപോലെ വളരുകയും പുരോഗമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നുള്ളതു് ഒരു സാമാന്യ നിയമമാണു്. ധാന്യങ്ങളുടെകൂടെ കളകളും വളർന്നുവരുന്നതുപോലെ. നന്മയുടെ വളച്ചയും പുരോഗതിയും നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ തിന്മക്കു പുരോഗമനമുണ്ടോ? ആപേക്ഷികമായി തിന്മയും ലോകത്തിൽ വർദ്ധിച്ചുവരുന്നുണ്ടെന്നതാണു് വാസ്തവം. മനുഷ്യമനസ്സു് ആത്മാവും ശരീരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം ഇതു് ഇപ്രകാരമായിരിക്കുകയും ചെയ്യും.

ഇനി ഒരു പ്രത്യേക നിയമ (Vectorial law)ത്തിന്റെ കാര്യമെടുക്കാം. മനുഷ്യചരിത്രത്തിനു് വിവിധ ദശകളുണ്ടെന്നതു് കോംറ്റും സ്പെൻസറുമെല്ലാം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളതാണു്. മാറിറയിനും ഈ ആശയവുമായി അനുകൂലിക്കുന്നുണ്ടു്. മന്ത്രവാദ (Magic)ത്തിന്റെ ദശയിൽനിന്നും മനുഷ്യർ യുക്തിവിചാര (Logic)ത്തിന്റെ ദശയിലേക്കു പുരോഗമിക്കുന്നതു് ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകനിയമമാണെന്നു് മാറിറയിൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഈ രണ്ടു ദശകളും മനുഷ്യചരിത്രത്തിലെ അനിഷേധ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണു്. യുക്തിവിചാരത്തിന്റെ ദശയേക്കാൾ താഴ്ന്ന ഒരവസ്ഥയാണു് മന്ത്രവാദത്തിന്റേതെന്നു് എല്ലാവരും സമ്മതിക്കും. എന്നാൽ അതൊരു മാനുഷികദശയാണു്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനു് പ്രാപഞ്ചികയാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റി വിലപ്പെട്ട പല ഉൾക്കാഴ്ചകളും സംഭാവന ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരു ദശയുമാണതു്. അതിനാൽ മന്ത്രവാദദശയെ കോംറ്റും സ്പെൻസറുമെല്ലാം ചെയ്തതുപോലെ, അപഹസിക്കുകയും ആക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു ശരിയല്ല.

മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും ഭാവിയെന്താണു്? തികച്ചും ലക്ഷ്യപുരസ്കൃതവും ആദ്ധ്യാത്മികവും മൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതവുമായ ഒരു വീക്ഷണത്തിലൂടെ മാത്രമെ മനുഷ്യന്റെ ഭാവിയെപ്പറ്റി അർത്ഥപൂർണ്ണമായ എന്തെങ്കിലും ചർച്ചകൾ നടത്തുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ. മാറിറയിന്റെ വീക്ഷണം ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിൽ അടിയുറച്ച ഒന്നായതിനാൽ അതു് അടിസ്ഥാനപരമായി ശുഭപ്രതീക്ഷ നിറഞ്ഞ ഒന്നത്രെ. ആ വീക്ഷണത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങളിലേക്കു് പ്രവേശിക്കുവാൻ ഇവിടെ നിവൃത്തിയില്ല തന്നെ.

ഉപസംഹാരം

മാറിറയിന്റെ ബഹുമുഖമായ ചിന്തയുടേയും പഠനങ്ങളുടേയും ചിലകോണുകളിലൂടെ വളരെ വേഗത്തിൽ സഞ്ചരിക്കു

വാൻ മാത്രമാണ് നാമിവിടെ ശ്രദ്ധിച്ചതു്. പ്രസ്തുത ചിന്തയുടെ എല്ലാവശങ്ങളും എല്ലാനിഗമനങ്ങളും സാർവ്വത്രികമായ അംഗീകാരത്തിനു വിധേയമായി എന്നവരുന്നതല്ല. അപ്രകാരമുള്ള ഒരു മഹാഭാഗ്യം ലോകത്തിലെ ഏതെങ്കിലുമൊരു ചിന്തകനുലഭിക്കുകയെന്നതും അസാദ്ധ്യമത്രെ. എന്നിരിക്കിലും മാരിറേയിന്റെ വീക്ഷണത്തിലും ചിന്തയിലും സുപ്രധാനമായ പലതത്വങ്ങളും നിഗമനങ്ങളും നമ്മെ പ്രബുദ്ധരാക്കുവാനും നമുക്കു് മാർഗ്ഗദർശനം നൽകുവാനും സർവ്വഥാപര്യാപ്തങ്ങളാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലേക്കും ചിന്തകളിലേക്കും കുറെയെങ്കിലും ശ്രദ്ധതിരിക്കുവാൻ വായനക്കാരിൽ ചിലരെങ്കിലും ശ്രദ്ധിക്കുന്നതു് എത്രകൊണ്ടും ഫലപൂർണ്ണമായ ഒരാഭിമുഖ്യമായിരിക്കും.

റെയ്മാർ ദ് ഷർദാൻ

(1881—1955)

ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും തത്വചിന്തയുടേയും മണ്ഡലങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല മതത്തിന്റേയും ഈശ്വരവിജ്ഞാനീയത്തിന്റേയും മണ്ഡലങ്ങളിലും വളരെയധികം ഒച്ചപ്പാടുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മഹാചിന്തകനാണ് ജെസ്വീട് സഭാംഗമായ ഫാദർ ഷർദാൻ. കത്തോലിക്കാസഭാധികാരികൾ ഷർദാന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് വിശ്വാസികൾക്ക് ഒരു മുന്നറിയിപ്പു (Monitum)നല്കിയതു് ഏതാനും മാസങ്ങൾക്കുമുമ്പാ(1962-ൽ)ണ്. സുപ്രസിദ്ധ ജീവശാസ്ത്രചിന്തകനും മതവിശ്വാസവുമായി അത്രതന്നെ പൊരുത്തമില്ലാത്ത ഒരു വ്യക്തിയുമായ പ്രൊഫസർ ജൂലിയൻ ഹക്സ്ലിയാണ് ഷർദാന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനങ്ങൾക്ക് അവതാരികയെഴുതിയിട്ടുള്ളതു്. ഇതെഴുതുമ്പോൾ ഷർദാന്റെ ഏഴിലധികം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഫ്രഞ്ചിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇനിയും പലതും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുവാനിരിക്കുന്നതേയുള്ളൂ. സാധാരണ ജനങ്ങളും പണ്ഡിതന്മാരുമെല്ലാം അത്യധികമായ ആവേശത്തോടും ആർത്തിയോടും കൂടിയാണ് ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പാരായണം ചെയ്യുന്നതു്. ഫ്രാൻസിൽ ഇന്നു് ഏറ്റവും ചെലവുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ഷർദാന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മുൻപന്തിയിൽ നിലകൊള്ളുന്നു. കത്തോലിക്കാസഭയുടെ ഭരണക്രമങ്ങളും ശിക്ഷണവിധികളുമായി പരിചയമില്ലാത്ത സാധാരണ വായനക്കാർ ഈ പുസ്തകങ്ങളേപ്പറ്റി വത്തിക്കാൻ നല്കിയ മുന്നറിയിപ്പിൽ അത്ഭുതവും അമ്പരപ്പും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ടത്രെ. പക്ഷെ വത്തിക്കാനിലെ അധികാരികൾ ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ നിരോധിച്ചിട്ടില്ലെന്നതും നാം ഓർമ്മിക്കണം ആധുനിക ശാസ്ത്രം മതവിശ്വാസത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നുവെന്നാണ് പൊതുവെ പറയാറുള്ളതു്. എന്നാൽ ശാസ്ത്ര

കാരനായ ഷർദാന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളും അനേകായിരങ്ങളെ മതവി ശ്വാസത്തിലേക്കും ഈശ്വരചിന്തയിലേക്കും പ്രത്യാനയിക്കാൻ പര്യാപ്തമാകുന്നുണ്ടെന്നും ഭാവിയിലും ഈ പ്രവത്തനം തുടരുമെന്നു മാണ് നിരീക്ഷകരുടെ അഭിപ്രായം ഷർദാന്റെ ചിന്തയെച്ചു റിയുള്ളതാല്പര്യത്തിന്റെ ഈതരംഗങ്ങളുംക്ക ശക്തികൂട്ടുന്ന ഘട കങ്ങളും ഏതെല്ലാമാണ്? ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ അതിനുള്ള സം ക്ഷിപ്തമായ ഒരു മറുപടി നല്കുവാൻ ശ്രമിക്കാം

ജീവചരിത്രം

1881-മെയ് മൂന്നാം തീയതിയാണ് ഫ്റാൻസിലെ ഓ വേർഞ്ഞി (Auvergne) ൽ ഷർദാൻ ഭ്രജാതനായതു. മതവി ശ്വാസം തഴച്ചുവളർന്നിരുന്ന ഒരു ക്രിസ്തീയ കുടുംബമായിരുന്നു ഷർദാന്റേതു. തന്റെ അഗാധമായ ഈശ്വരവിശ്വാസത്തിനു താൻ കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു സ്വന്തം അമ്മയോടാണെന്നു ഷർ ദാൻ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടു. എന്നാൽ ഈശ്വരവിശ്വാസ ത്തോടൊപ്പം ഭൌതിക ലോകത്തോടുള്ള സ്നേഹവും അദ്ദേഹ ത്തിൽ ചെറുപ്പം മുതൽക്കേ വളർന്നു വന്നു. പദാത്ഥവും അതി നുള്ളിൽ പ്രകാശം പരത്തിയിരുന്ന അജ്ഞാതമായ ഏതൊ ഒന്നു തന്നെ ആകർഷിച്ചിരുന്നതായി അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തി യിട്ടുണ്ടു.

ജസ്വീറ് വൈദികരുടെ കീഴിലാണ് അദ്ദേഹം വിദ്യാ ഭ്യാസം നടത്തിയതു. 1899-ൽ അദ്ദേഹം ഈശോ സഭയിൽ ഒരംഗമായിച്ചേർന്നു. തത്വചിന്തയും ഈശ്വരവിജ്ഞാനീയവും അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കവേ തന്നെ ഊഴ്ജ്ജതന്ത്രത്തിലും അദ്ദേ ഹം തല്പരനായി. രണ്ടുമൂന്നു കൊല്ലത്തേക്കു (1906—1908) അദ്ദേഹം ഈജിപ്തിലും അമേരിക്കയിലുമെല്ലാം ഒരു അദ്ധ്യാപക നായി ജോലി നോക്കുകയും ഊർജ്ജതന്ത്രം പഠിപ്പിക്കുകയും ചെ യ്തിട്ടുണ്ടു. 1912-ൽ അദ്ദേഹത്തിനു ഗുരുപ്പട്ടം കിട്ടി.

ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിൽ സേവനം അനുഷ്ഠിക്കുവാനും അദ്ദേഹത്തിനവസരം ലഭിച്ചു. യുദ്ധാനന്തരം ശാസ്ത്രീയപഠനങ്ങൾക്കും ഗവേഷണങ്ങൾക്കുമായി അദ്ദേഹം ചൈന, എത്യോപ്യ, ഇൻഡ്യ (1935—55), ബർമ്മാ മുതലായ രാജ്യങ്ങൾ സന്ദർശിച്ചു. 1935—36 ലാണ് പീക്കിങ്ങ് മനുഷ്യന്റെ (Sinanthropus) അവശിഷ്ടങ്ങൾ അദ്ദേഹം കണ്ടെടുത്തത്. നരവംശശാസ്ത്ര ഗവേഷണത്തിലെ സുപ്രധാനമായ ഒരദ്ധ്യായമായിരുന്ന ഈ കണ്ടുപിടുത്തം. 1938-ൽ പാരീസിലെ പുരാവസ്തു ഗവേഷണശാലയുടെ ഡയറക്ടറായി അദ്ദേഹം നിയമിക്കപ്പെട്ടു. 1950-ൽ ഫ്രാൻസിലെ ശാസ്ത്ര അക്കാഡമിയുടെ അംഗത്വം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചു. പാരീസിലെ കോളേജ് ദ് ഫ്രാൻസിൽ ഒരു പ്രൊഫസറാകുവാൻ അദ്ദേഹം ക്ഷണിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും പ്രസ്തുത ഉദ്യോഗം അദ്ദേഹം നിരസിക്കുകയാണുണ്ടായതു്. പിന്നീടു് ആഫ്റിക്കയിലും അമേരിക്കയിലും ചില പര്യടനങ്ങൾ നടത്തിയശേഷം 1954-ൽ അദ്ദേഹം പാരീസിലെത്തുകയും വീണ്ടും അമേരിക്കയിലേക്കു പുറപ്പെടുകയും ചെയ്തു. 1955 ലെ ഈസ്റ്റർ തിരുന്നാളിൽ ന്യൂയോക്കിൽ വച്ചു് അദ്ദേഹം നിര്യാതനായി.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പലതും ജീവിച്ചിരുന്നപ്പോൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചില്ല. ഈശോസഭയിലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മേലധികാരികളുടെ അനുവാദം ലഭിക്കുവാനുള്ള പ്രയാസങ്ങളാണു് ഇതിനുകാരണമെന്നു് പറയപ്പെടുന്നു. ഏതായാലും ഇന്നു് ഷർദാന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാണു്. ഇംഗ്ലീഷിൽ അവയുടെ വിവർത്തനം പുരോഗമിച്ചു വരുന്നു.

ഷർദാന്റെ ചിന്ത

ഷർദാന്റെ കൃതികളെ പൊതുവിൽ മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളായി തരം തിരിക്കാം. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ വിഭാഗം തികച്ചും സാ

ങ്കേതികമാണു്. അവ പുരാവസ്തുഗവേഷണ(palcontology)ത്തെ സംബന്ധിച്ചുവായാണു്. രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തെ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയം (Phenomenology)) എന്നാണു് സാധാരണ വിളിക്കാറുള്ളതു്. ശാസ്ത്രീയമായ തന്റെ പഠനങ്ങളേയും ഗവേഷണങ്ങളേയും ആസ്പദമാക്കിയുള്ള ഒരു ദ്ഗ്രഥനമെന്നോ ജീവിതവീക്ഷണമെന്നോ ഇതിനെ വിളിക്കാം. മൂന്നാമത്തെ വിഭാഗം ദൈവശാസ്ത്രപരമാണു്. ക്രിസ്തു വിജ്ഞാനീയം (Christology) എന്നാണു് ഈ വിഭാഗം അറിയപ്പെടുന്നതു്. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഷർദാന്റെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തെ മാത്രമെ പരാമർശിക്കുന്നുള്ളൂ. അരിസ്റ്റോട്ടൽ പ്രഭൃതികളും തോമിസ്റ്റും ചിന്തകന്മാരും പ്രപഞ്ചവിജ്ഞാനീയം (Cosmology) എന്നു വിളിക്കുന്ന വിജ്ഞാനമണ്ഡലവും ഷർദാന്റെ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയവും ഏകദേശം ഒന്നുതന്നെയാണു്. വസ്തുക്കൾക്കു് നിഗൂഢമായ ഒരന്തർഭാഗവും അതിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തമായ ഒരു ബാഹ്യഭാഗവും ഇല്ലെന്നും, അവ പൂർണ്ണമായും നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുവെന്നും കാൻറിന്റെ ശുദ്ധവസ്തു (Thing in itself) ഒരു മിഥ്യയാണെന്നുമുള്ള ആധുനിക പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ നിഗമനങ്ങളുമായി ഷർദാന്റെ ചിന്തയും യോജിക്കുന്നുണ്ടു്. പ്രാതിഭാസികമായ അപഗ്രഥനരീതി ദാർശനിക (Metaphysical) ചിന്തയ്ക്കുവിരുദ്ധമായ ഒന്നല്ലെന്നും അതു് ദാർശനിക ചിന്തയിലേക്കുനയിക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാണെന്നും കൂടി ഇവിടെ പ്രസ്താവിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. എന്നാൽ ഷർദാന്റെ ചിന്ത പ്രധാനമായും ദാർശനികമായ ഒന്നല്ലെന്നുള്ളതും നാമോത്തിരിക്കണം

പരിണാമം

പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ പരിണാമനിയമത്തിനു വിധേയമാണെന്നതു് ഷർദാനിയൻ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും മൗലികമായ നിഗമനങ്ങളിൽ ഒന്നത്രെ. പ്രപഞ്ചമെന്നതു് ഒരു പ്രത്യേക നിമിഷ

ത്തിൽ ഒരു 'റെഡിമെയ്ഡ്' വസ്തുവായി ഉടലെടുത്തതല്ലെന്നും അതിനു് ഒരു ജനന (Genesis) വും വളർച്ചയുമുണ്ടെന്നും, ഷർഡാൻ പഠിപ്പിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഈ ആരംഭത്തെയാണു് പ്രപഞ്ച ജനനം (Cosmogenesis) എന്ന പദം കൊണ്ടു് അദ്ദേഹം വിവക്ഷിക്കുന്നതു്. ഇന്നു നാം കാണുന്ന പ്രപഞ്ചവും യാഥാർത്ഥ്യവും പൂർണ്ണവളർച്ച പ്രാപിച്ചവയല്ല. അവ ഇപ്പോഴും വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. അതു് സത്ത (Being) യുടെ മാത്രമല്ല, വിജ്ഞാന (Knowledge) ത്തിന്റേയും നിയമമാണു്. വസ്തുക്കളും അവയെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ അറിവും വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നു സാരം

ഡാർവിന്റെ പരിണാമ വാദം ജീവികളെ മാത്രം സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണു്. എന്നാൽ ഷർഡാന്റെ ചിന്തയിൽ ജീവികളും വസ്തുക്കളും പ്രപഞ്ചയാഥാർത്ഥ്യം മുഴുവനും പരിണാമ നിയമത്തിനു വിധേയമാണു്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ നിസ്സാരമായ ഓരോ തരിയും ഈ പരിണാമക്രമത്തിലെ അവിഭാജ്യഘടകമാണു്. പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കൾക്കും ജീവികൾക്കും മുഴുവൻ പൊതുവായ ഒരുല്പത്തിയാണുള്ളതു്. അവ മുഴുവൻ അതിവിപുലവും ഗംഭീരവുമായ ഒരു പ്രക്രിയയിലൂടെ മുമ്പോട്ടു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

കാലമെന്നതു് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു മാന (Dimension) മാണെന്നും പരിണാമം ഈ മാനത്തിന്റെ സൂചികയാണെന്നും ഷർഡാൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മറെറാരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ വസ്തുക്കളുടേയും ജീവികളുടേയും കാലപരമായ ക്രമമാണു് പരിണാമം.

പരിണാമ സിദ്ധാന്തത്തെ അംഗീകരിക്കാത്തവരായി ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരിൽ ആരെങ്കിലുമുണ്ടെന്നുതോന്നുന്നില്ല. എന്നാൽ പരിണാമത്തിനു് ഒരു ലക്ഷ്യ(Orthogenesis)മുണ്ടോ എന്നകാര്യത്തിൽ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഭിന്നാഭിപ്രായക്കാരാണു്, പരി

ണാമത്തിനു് നിശ്ചിതമായ ഒരു ലക്ഷ്യവും ഗതിയുമില്ലെന്നും അതു് അന്ധവും ലക്ഷ്യരഹിതവുമാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ധാരാളമുണ്ടു്. അഥവാ പരിണാമത്തിനു് എന്തെങ്കിലും പ്രത്യേക ലക്ഷ്യമുണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെയും ശാസ്ത്രീയോപാധികളുപയോഗിച്ചു് പ്രസ്തുത ലക്ഷ്യം കണ്ടുപിടിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണു് അവരുടെ വാദം. ഈ രണ്ടു വാദഗതികളേയും ഷർദാൻ നിഷേധിച്ചിട്ടുണ്ടു്. പരിണാമത്തിനു് ഒരു ലക്ഷ്യവും ഉദ്ദേശവുമുണ്ടെന്നും തികച്ചും ശാസ്ത്രീയമായ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ പ്രസ്തുത ലക്ഷ്യം കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ സാധിക്കുമെന്നുമാണു് ഷർദാൻ വാദിക്കുന്നതു്. ഈ ലക്ഷ്യമെന്താണെന്നു് അദ്ദേഹം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ടു്.

വർദ്ധനമാനമായ സങ്കീർണ്ണത

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആരംഭദശമുതൽ ഇന്നുവരെയുള്ള അതിന്റെ പരിണാമ പുരോഗതികളെ നാം പരിശോധിക്കുന്ന പക്ഷം ഒരു സാമാന്യനിയമം നമുക്കു കണ്ടെത്തുവാൻ സാധിക്കും. ജീവികളും വസ്തുക്കളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമായിത്തീരുന്നുവെന്നതാണു് ഈ നിയമം. വർദ്ധനമാനമായ ഈ സങ്കീർണ്ണത ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മുഴുവൻ പരിണാമത്തിൽ ഒരു സ്ഥിരഘടക (Parameter of Increasing Complexity) മായി വർത്തിക്കുന്നു. ആദിമ പദാർത്ഥം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണത പ്രാപിച്ചതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണു് ബോധം (Consciousness) ഉദയം ചെയ്തതു്. മനസ്സു് പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഏറ്റവും സങ്കീർണ്ണമായ രൂപങ്ങളിലൊന്നത്രെ.

ഏറ്റവും ചെറുതു് (Infinitely small) ഏറ്റവും വലുതു് (Infinitely great) എന്നിങ്ങിനെ രണ്ടുതരം അനന്തത (Infinity) കളുമായിട്ടാണു് ശാസ്ത്രീയ ചിന്ത ഇതുവരേയും പരിചയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്. ഏറ്റവും സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നിന്റെ

ആവിർഭാവം മൂന്നാമതൊരുതരം അനന്തതയെ നമുക്കു വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. മൂന്നാമതു ചുണ്ടിക്കാണിച്ച വിധത്തിലുള്ള സങ്കീർണ്ണതയാണു് മനസ്സിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു കാരണം.

എന്താണു് 'സങ്കീർണ്ണ'മെന്ന പദംകൊണ്ടു് വിവക്ഷിക്കുന്നതു്? ആദ്യമായി പറയേണ്ടതു് അതു് ക്രമരഹിതമായ ഒരു സമുച്ചയ (A disordered aggregate) മല്ലെന്നുള്ളതു്. വിജാതീയത (Heterogeneity) യും സങ്കീർണ്ണതയും ഒന്നല്ല. ചന്ദ്രൻ, സൂര്യൻ തുടങ്ങിയ ഗ്രഹ (Planets) ങ്ങളുടെ ഘടനവിജാതീയമാണു്. പക്ഷേ അവ സങ്കീർണ്ണങ്ങളല്ല. ക്രമീകൃതമായ ഒരു വിജാതീയത (An organised hetrogeneity) മാണു് സങ്കീർണ്ണതയുടെ പ്രധാന ലക്ഷണം. അണുക്കൾ (Atoms), ജീവകോശ (cells) ങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ സങ്കീർണ്ണതയ്ക്കുദാഹരണങ്ങളാണു്. നിശ്ചിതമായ പരിധികൾക്കുള്ളിൽ നിലകൊള്ളുന്നതും പരിമിതമായ പ്രവർത്തനമണ്ഡലത്തോടു കൂടിയതുമായ ഒരു സംഹതി (Combination) യാണു് സങ്കീർണ്ണതയെന്നു് വീണ്ടും ഷർഡാൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. ഒരു ഗ്രഹത്തിലൊ നക്ഷത്രത്തിലൊ ഇപ്രകാരമുള്ള ഐക്യവും പരിധികളും നാം കാണുന്നില്ല. അതു് ചില വസ്തുക്കളുടെ വെറും ആഗന്തുകമായ ഒരു സംയോജനം മാത്രമാണു്. സങ്കീർണ്ണത സ്വയം കേന്ദ്രീകൃത (antocentered) വും സീമിതവും ഘടനാപരമായ ഐക്യത്തോടുകൂടിയതുമാണു്.

ഒരു വസ്തുവിലോ ജീവിയിലോ നാം കാണുന്ന ഘടകങ്ങളുടെ സംഖ്യയും വൈധ്യവും മാത്രമല്ല അതിനെ സങ്കീർണ്ണമാക്കുന്നതു്. അവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും എണ്ണവും കൂടി കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുണ്ടു്. ഒരു മോളിക്യൂൾ (Molecule) സധാരണ ആറ്റത്തേക്കാൾ സങ്കീർണ്ണമാണു്. ഒരു ജീവകോശം അതിനുള്ളിലുള്ള രസതന്ത്രവസ്തുക്കളേക്കാൾ സങ്കീർണ്ണമാണു്.

സങ്കീർണ്ണതയുടെ ഏറ്റക്കുറവനുസരിച്ച് ഭൗതികവസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും നമുക്കു തരംതിരിക്കാം. ഏറ്റവും കുറഞ്ഞ സങ്കീർണ്ണതയോടുകൂടിയവയാണ് രസതന്ത്രത്തിലെ നൂറോളം മൂലക (Elements) ങ്ങൾ. അടുത്തുവരുന്നതു് മോളിക്യൂളുകളും അതിനുശേഷം വരുന്നതു് വൈറസു (virns) കളുമാണ്. പിന്നീടു് ഏകകോശജീവികളും അതിനുശേഷം മറ്റു ജീവികളും വരുന്നു. സങ്കീർണ്ണതയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഈ വിഭജനം ചരിത്രപരമായ അവയുടെ ഉത്ഭവക്രമത്തേ സംബന്ധിച്ചും ശരിയാണ്. അതായതു് ആദ്യമുണ്ടായതു് അണുക്കളും പിന്നീടു് മൂലകങ്ങളും എന്ന ക്രമത്തിൽ ഏറ്റവും അവസാനം ഉദയംചെയ്തതു് ജീവികളാണ്.

വർദ്ധമാനമായ സങ്കീർണ്ണതയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള ഈ വിഭജനം ഊർജ്ജതന്ത്രവും (Physics) ജീവശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ ദീർഘകാലമായി നിലവിലിരിക്കുന്ന ശത്രുതയെ അവസാനിപ്പിക്കുവാൻ പര്യാപ്തമാണെന്നും ഷർഡാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഏറ്റവും സങ്കീർണ്ണമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള ഊർജ്ജതന്ത്രമാണ് ജീവശാസ്ത്ര (Biology is the physics of the most complex) മെന്നു് വേണമെങ്കിൽ പറയാം.

അതിഭീമങ്ങളും അണീയസ്സു (Infinitely small) ക്കളുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ മദ്ധ്യേ കുടുങ്ങിക്കഴിയുന്ന മനുഷ്യന്റെ നില ഇപ്രകാരം നോക്കുമ്പോൾ എവിടെയാണു്? സങ്കീർണ്ണതയുടെ വീക്ഷണകോണത്തിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യനാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന ജീവിയെന്നു് നിഷ്പ്രയാസം മനസ്സിലാക്കാം. പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഏറ്റവും സങ്കീർണ്ണമായ രൂപങ്ങം മനുഷ്യനിലാണ് നാം കാണുന്നതു്. മനസ്സാണ് ഏറ്റവും സങ്കീർണ്ണമായ ഈ രൂപം. മനസ്സിനേയും പദാർത്ഥത്തേയും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതു് യാഥാ

ത്ഥ്യത്തെ വിശ്രുപപ്പെടുത്തുകയാണെന്നും പദാത്ഥത്തിന്റെ ഏറ്റവും സങ്കീർണ്ണരൂപമാണ് മനസ്സെന്നും ഷർദാൻ ആവത്തിച്ചു പ്രഖ്യാപിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ജീവൻ, ബോധം എന്നിവ ഭൌതികപദാത്ഥ (World stuff) ത്തിനു മുഴുവനുമുള്ള ഗുണങ്ങളാണെന്നും എന്നാൽ അവ ഓരോ പ്രത്യേക വസ്തുവിലും വിവിധ അളവുകളിലാണ് കാണപ്പെടുന്നതെന്നും ഷർദാൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. പദാത്ഥത്തേയും ജീവനേയും തമ്മിൽ കഴിയുന്നത്ര അകറ്റിനിറുത്തുവാനും അവയെ തികച്ചും വ്യതിരിക്തങ്ങളാക്കി ചിത്രീകരിക്കുവാനുമുള്ള സാധാരണ പ്രവണതയോട് ഷർദാനനുഭാവമില്ലതന്നെ.

മസ്തിഷ്കവൽക്കരണം.

പ്രപഞ്ചപരിണാമത്തെ മുഴുവൻ വിവരിക്കുന്ന രണ്ടു സ്ഥിരഘടക (Parameter) ങ്ങളെയാണ് ഷർദാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ആദ്യത്തേതിനെയാണ് വർദ്ധമാനമായ സങ്കീർണ്ണതയെന്ന പേരിൽ മുകളിൽ വിവരിച്ചത്. രണ്ടാമത്തെ സ്ഥിരഘടകമാണ് മസ്തിഷ്കവൽക്കരണം (Cephalisation)

പദാത്ഥത്തിന്റെ വർദ്ധമാനമായ ജീവവൽക്കരണ (Vitalisation) ത്തെ അളക്കുവാൻ ഏറ്റവും പറ്റിയ ഉപാധി ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേകഘട്ടത്തിൽ അതിനു് എത്രമാത്രം ആന്തരികതാ (Interiority) വും കേന്ദ്രീകൃതത്വ (Centration)വും സിദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നു പരിശോധിക്കുകയാണ്. ഈ ആന്തരികതാവം തന്നെയാണ് ബോധം എന്നു സാധാരണയായി വിളിക്കപ്പെടുന്നതും.

ബോധതലത്തിന്റെ വളർച്ചയുമായി ഏറ്റവുമധികം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു് ജീവികളുടെ സിരാചക്ര (Nervous system) മാണല്ലൊ. സിരാചക്രത്തിന്റെ വൈപുല്യവും സങ്കീർ

ണ്ണതയും പരിണാമപുരോഗതിക്കനുസൃതമായി വർദ്ധിച്ചാണ് വരുന്നത്. സിരാസഞ്ചയത്തിന്റെ ഈ വളർച്ച ക്രമേണ ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തു—അതായതു തലച്ചോറിൽ—കേന്ദ്രീകൃതമാകുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയെയാണ് മസ്തിഷ്കവൽക്കരണം എന്നു വിളിക്കുക. മസ്തിഷ്കത്തിന്റെ വലിപ്പവും വൈപുല്യവും സങ്കീർണ്ണതയും പരിണാമപുരോഗതിയനുസരിച്ചു വർദ്ധിച്ചാണു വരുന്നതു്.

മസ്തിഷ്കവൽക്കരണത്തിനു് പ്രാപഞ്ചിക പരിണാമത്തിൽ അതിപ്രധാനമായ ഒരു പങ്കു വഹിക്കുവാനുണ്ടു്. മസ്തിഷ്കവല്ക്കരണത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി പരിണാമപ്രക്രിയക്കു് ഒരു സാർത്ഥകതയും ലക്ഷ്യവും സിദ്ധിക്കുന്നു. പരിണാമം ലക്ഷ്യപുരസ്കൃതമാണെന്നു തെളിയിക്കുവാനുള്ള ഏറ്റവും പറ്റിയ ശാസ്ത്രീയോപാധിയും അതു തന്നെ.

മനുഷ്യന്റെ വളർച്ച.

മനുഷ്യന്റെ കാര്യം പറയുന്നതിനുമുമ്പു് ഷർദാൻ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള ചില സാങ്കേതികപദങ്ങളുടെ അർത്ഥം അല്പമായി വിവരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെയാണു് Cosmogenesis എന്ന പദം കൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കുന്നതു്. പദാർത്ഥത്തിന്റെ ആദിമരൂപങ്ങളുടെ ഉത്ഭവവും അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. പരിണാമത്തിലെ അടുത്തഘട്ടം ജീവോൽപത്തിയാണു്. ജീവോല്പത്തിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദമാണു് Biogenesis. ജീവികൾ വസിക്കുന്ന പരിതോവസ്ഥയെ Biosphere എന്നു വിളിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചപരിണാമത്തിലെ മൂന്നാമത്തെ ഘട്ടമാണു് മനുഷ്യോല്പത്തി. ഇതിനെ Anthropogenesis എന്നാണു് വിളിക്കുന്നതു്.

മനുഷ്യന്റെ ഉദയത്തിനുശേഷം പുതിയ പരിണാമരൂപങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുന്നില്ലെന്നതു ശരിതന്നെ. എന്നാൽ പരി

ണാമ പ്രക്രിയ മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി അവസാനി ച്ചുവെന്ന വിശ്വസിക്കുന്നവരുമായി യോജിക്കുവാൻ ഷർദാനു സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യവല്ക്കരണം (Hominisation) ഇപ്പോഴും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അതിലൂടെ ജീവനും ജീവനിലൂടെ പദാർത്ഥവും പദാർത്ഥത്തിലൂടെ പ്രപഞ്ചവും വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഭാവിയിലെ മനുഷ്യന്റെ വളർച്ച പ്രധാനമായി മാനസികവും ബുദ്ധിപരവും ആത്മീയവുമായിരിക്കുമെന്നും മനുഷ്യൻ തനിക്കു ചുറും ഒരു മനോമണ്ഡലം (Noosphere) സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ വ്യാപൃതനായിരിക്കുകയാണെന്നും ഷർദാൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ജീവമണ്ഡല (Biosphere) ത്തേക്കാൾ സൂക്ഷ്മതരവും ശ്രേഷ്ഠവുമായ ഒരു മണ്ഡലമാണ് മനോമണ്ഡലം. ഭാവി മനുഷ്യനെ ഷർദാൻ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതു് 'Ultra human' എന്ന സമസ്തപദമുപയോഗിച്ചാണ്. മനുഷ്യനിലുള്ള ഏറ്റവും മികച്ചവയും ശ്രേഷ്ഠങ്ങളുമായ സാദ്ധ്യതകളെ ഭാവി മനുഷ്യൻ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരും.

മനുഷ്യൻ ജന്തുശാസ്ത്രപര (Zoologically) മായി ഇപ്പോഴും പൂർണ്ണവളർച്ചയിലെത്തിയിട്ടില്ലെന്നും അവന്റെ മാനസികമായ ശക്തികളുടേയും സിദ്ധികളുടേയും പൂർണ്ണരൂപം ഇതുവരേയും പ്രകടമായിട്ടില്ലെന്നും ഷർദാൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ആശയങ്ങളോടു് യോജിക്കുന്ന മറ്റൊരു ജീവശാസ്ത്ര ചിന്തകനാണ് ജൂലിയൻ ഹെക്സ്ലി

ചിന്തയും മനുഷ്യനും

ഷർദാന്റെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ചു് ബോധ (consciousness) വും ജീവനും സമവിസ്തൃത (coextensive) ങ്ങളാണ് പരിണാമത്തിന്റെ മുമ്പോട്ടുള്ള ഗതിയിൽ ബോധം ആദ്യമായി

സ്വയം കേന്ദ്രീകൃതമായിത്തീരുമ്പോഴാണ് ചിന്ത ഉത്ഭവിക്കുന്നതു്. ചിന്തയ്ക്കു വിധേയമായിത്തീരുന്നതോടുകൂടി പരിണാമപ്രക്രിയ പുതിയ ഒരുഘട്ടത്തിലേയ്ക്കു് പ്രവേശിക്കുകയാണു്. ഇതുവരേയും ജീവൻ പരിണാമത്തിനു വിധേയമായിരുന്നു. ഇനിമുതൽ പരിണാമവും ജീവനും ചിന്തയ്ക്കു വിധേയമാകുന്നു. ഈ നൂതനഘട്ടത്തെയാണു് 'സ്വയം പരിണാമം' (Auto-evolution) എന്നു് ഷർദാൻ നാമകരണം ചെയ്യുന്നതു്.

അറിവുണ്ടായിരിക്കുക എന്നു മാത്രമല്ല, അറിയാമെന്നു് അറിവുണ്ടായിരിക്കുക അതാണു് ചിന്തിക്കുവാനുള്ള കഴിവിന്റെ ലക്ഷണം. മനുഷ്യനിലാണു് ഈ കഴിവു് നാം കാണുന്നതു്. ജന്തുക്കൾക്കു് പലതും അറിയാം. പക്ഷെ അറിയാമെന്നകാര്യം അവയ്ക്കറിവില്ല. മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പു് പ്രകൃതി നിർദ്ധാരണ (Natural selection) ത്തിന്റെ നിയമങ്ങളാണു് പരിണാമത്തെ നയിച്ചിരുന്നതു്. മനുഷ്യന്റെ വരവോടുകൂടി ചിന്താശക്തി പരിണാമത്തെ നയിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്നു. മനോമണ്ഡലം ജീവമണ്ഡലത്തെ അപേക്ഷിച്ചു് തികച്ചും നൂതനമായ ഒരു പ്രതിഭാസം തന്നെയാണു്

നാം ചിന്തിക്കുമ്പോൾ നമ്മുടെ ബോധതലത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നതു് പരിണാമത്തിന്റെ അവിരതമായ പ്രക്രിയ തന്നെയാണു്. മനുഷ്യൻ ഏതൊന്നിനാൽ സംവഹിക്കപ്പെടുന്നുവോ ആ പരിണാമ പ്രക്രിയയെ മുഴുവൻ വിധിക്കു (Judge) വാനുള്ള കഴിവു് ചിന്തയിലൂടെ അവനു സംസിദ്ധമായിരിക്കുന്നു. തന്നിലൂടേയും തനിക്കു ചുറ്റിലും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ പരിണാമപ്രക്രിയയെ തുടർന്നുകൊണ്ടുപോകാതിരിക്കുവാൻ മനുഷ്യനുസാദ്ധ്യമല്ല. പരിണാമത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയം (Phenomenolgy of evolution) പ്രവൃത്തിയുടേതായ ഒരു പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനിയ (Phenomenology of action) ത്തിലേക്കു നയിക്കാതിരിക്കുവാനും സാദ്ധ്യമല്ല.

പ്രപഞ്ചഗതിയുമായും പരിണാമ പ്രക്രിയയുമായും മനുഷ്യൻ സഹകരിക്കണമെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിനു് ഒരുദ്ദേശവും അർത്ഥവുമുണ്ടായിരിക്കണം ചക്രഗതിയിലുള്ള (cyclical) ഒരു പരിണാമത്തിനു് അർത്ഥമുണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. ഒരിക്കൽ കടന്നുപോയ ഭാഗങ്ങളിലൂടെ പ്രപഞ്ചം വീണ്ടും കടന്നുപോകുന്നില്ല. അതു് പുരോഗമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണു്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം പ്രപഞ്ചം ഇപ്പോഴെത്തിയിട്ടുള്ള വളർച്ചയുടെ ഘട്ടത്തിൽ നിന്നും അതിനു പിൻതിരിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണു്. പരിണാമം പുരുഷാത്മക (Personal) മായ ഒരു ഘട്ടത്തിലാണു് ഇപ്പോൾ എത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യപുരുഷനാണല്ലൊ വർദ്ധമാനമായ സങ്കീർണ്ണതയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്നതും അവസാനത്തേതുമായ സാക്ഷ്യമായി വർത്തിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യൻ വീണ്ടും പാദാർത്ഥികതലത്തിലേക്കും ശൂന്യതയിലേക്കും നിപതിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അവൻ പുരുഷനായി തുടരുകതന്നെ ചെയ്യണം. അതെ അവൻ അമർത്യനാണു്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ മനസ്സിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി പരിപൂർണ്ണമായ നാശത്തിന്റെ സാദ്ധ്യത അവസാനിച്ചിരിക്കുകയാണു് മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമായി ഒരിക്കലും നശിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചവും ഒരർത്ഥത്തിൽ അനശ്വരമാണു്. കാരണം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതരൂപമാണല്ലൊ മനുഷ്യൻ.

സാർവ്വത്രിക മനുഷ്യൻ

പരിണാമ പ്രക്രിയയിൽ പലഘട്ടങ്ങളുണ്ടെന്നു് ഷർദാൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇവയെ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യം വിവരിക്കേണ്ടതായിരുന്നെങ്കിലും ദീർഘമായ വിവരണങ്ങളും ഒഴിവാക്കുവാൻ വേണ്ടി അതു ചെയ്തില്ലെന്നേയുള്ള. ഇപ്പോൾ അല്പം ചില വിശദീകരണങ്ങളും കൂടി ആവശ്യമായി വന്നിരിക്കുകയാണു്. ഈ വിശദീകരണം കൂടാതെ മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയുള്ള ഷർദാന്റെ ആശയങ്ങളും വ്യക്തമാകുന്നതല്ല.

ആവർത്തനാത്മകമായ ഒരു വളർച്ച (Recurrent growth) എന്നാണ് ഷർദാൻ പരിണാമത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. വളർച്ച (growth) എന്നതിന്റെ അർത്ഥം പുരോഗമനാത്മക (progressive) വും പിന്നോക്കം പോകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതുമായ ഗുണീഭവിക്കൽ (Multiplication) എന്നത്രെ. ഈ ഗുണീകരണം ഒരു സമുച്ചയ (Accumulation)ത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. സമുച്ചയം സംഘടന (Organisation)ക്കു കാരണമാകുന്നു.

ആവർത്തനാത്മകമായ വളർച്ചയുടെ ഓരോ ദശയിലും മൂന്നഘട്ടങ്ങളും നമുക്കുകാണാം. ഇവയെ വൈവിധ്യം (Divergence) കേന്ദ്രീകരണം (convergence) ആവിർഭാവം (Emergence) എന്ന നാമകരണം ചെയ്യാം. പരിണാമത്തിന്റെ പുരോഗതി ഒരുതരം വൈരുദ്ധ്യ സിദ്ധാന്ത (Divergence)ത്തിനു വിധേയമാണ്. എന്നാൽ ഹെഗലിന്റെയൊ മാർക്സിന്റെയൊ വൈരുദ്ധ്യവുമല്ല പരിണാമത്തിലൂടെ നാം കാണുന്നത്. വൈവിധ്യത്തിലെ വിരുദ്ധത (Opposition in divergence)കേന്ദ്രീകരണത്തിലെ സംശ്ലിഷ്ടത (composition in convergence), ആവിർഭാവത്തിലെ രൂപാന്തരം (Transformation in emergenc) എന്നിവയാണ് പ്രസ്തുതനിയമങ്ങളും.

ഈ വിവരിച്ചതെല്ലാം ശ്രഷ്ടങ്ങളായ കേവലതത്വങ്ങളും മാത്രമാണ്. ചില ഉദാഹരണങ്ങളും കൊണ്ട് അവയെ വ്യക്തമാക്കാം. ആദിമ ദശകളിൽ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അതിസൂക്ഷ്മവുമായ കണിക (particles) കളും കൊണ്ടു നിറഞ്ഞിരുന്നു. ഇവയിൽ ചിലതു് ന്യൂട്രോണുകളും പ്രോട്ടോണുകളും, പോസിട്രോണുകളും, എന്നിങ്ങനെ തിരിഞ്ഞു. ഇതു് വൈവിധ്യത്തിന്റെ ദശയാണ്. വിവിധങ്ങളായ ഈ കണികകളും ഒന്നിച്ചുകൂടി (Accumulate) അണുക്കളാ (Atoms) യി

ത്തീർന്നു. അണുക്കളും ഒരു പുതിയ ആവീർഭാവത്തെക്കുറിക്കുന്നു. അവ സംഘടനയുടെ ഒരു രൂപം കൂടിയാണു്.

ഈ പുതിയ ആവീർഭാവത്തിൽ നിന്നും വീണ്ടും ഒരു വൈവിധ്യം സംജാതമാകുമ്പോഴാണു് മൂലക (Elements) ങ്ങളും ഉത്ഭവിക്കുന്നതു് മൂലകങ്ങളും കൂടിച്ചേർന്നു് മോളിക്യൂളുകളും ഉണ്ടാകുന്നു. ഇവ വീണ്ടും വൈവിധ്യം സ്വീകരിച്ചു് പുതിയ ജീവികളും രൂപമെടുക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ പോകുന്നു പരിണാമഗതി.

മനുഷ്യ സമുദായത്തെ ഈ നിയമം എങ്ങിനെ ബാധിക്കുന്നുവെന്നു് നോക്കാം. ആദ്യത്തെ ദശ വൈവിധ്യത്തിനേറതാണു്. ആദിമമനുഷ്യൻ ക്രോമസോൺ, നിയാണ്ടർത്താൽ, ജാവാമനുഷ്യൻ എന്നിങ്ങിനെ വിവിധ രൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഇതു കൂടാതെ വർഗ്ഗപരമായ വൈവിധ്യവും നമുക്കുകാണാം.

ഈ വൈവിധ്യം കേന്ദ്രീകരണത്തിലേക്കു് നീങ്ങുമ്പോഴാണു് സംഘങ്ങളും സമൂഹങ്ങളും കുടുംബങ്ങളും സമൂഹങ്ങളും ഗോത്രങ്ങളും ഉടലെടുക്കുന്നതു്. ഈ കേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉത്തമനിദർശനമാണു് ആധുനിക നഗരങ്ങളും.

വൈവിധ്യത്തിന്റെ ദശയെ പിന്നിട്ട മാനുഷ്യകം പുതിയ ഒരുദശയിലൂടെ –കേന്ദ്രീകരണ ദശയിലൂടെ–നീങ്ങുന്നുണ്ടോ? ഉണ്ടെന്നാണു് ഷർദാന്റെ അഭിപ്രായം. ഈ ദശയെയാണു് ഗ്രഹവൽക്കരണം (planetisation) എന്നു് ഷർദാൻ വിളിക്കുന്നതു്. ഇന്നു് ഭൂമി നരവംശശാസ്ത്രപരമായി ഒരൊറ്റ ഗ്രഹ (Planet) മായി മാറിയിരിക്കുകയാണു്. ഇതുയും നാം ഭൂമി ശാസ്ത്രീയ വീക്ഷണത്തിൽ മാത്രമെ ഒരു ഗ്രഹമായിരുന്നുള്ളൂ. അന്തർദ്ദേശീയമായ വാർത്താവിനിമയ സൗകര്യങ്ങളും ഗതാഗത സൗകര്യങ്ങളുമാണു് ഈ ഗ്രഹവൽക്കരണം സാധിച്ചിട്ടുള്ളതു്.

ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ കേന്ദ്രീകരണപ്രവണതയെപ്പറ്റി ഷർദാന് പലതും പറയുവാനുണ്ട്. മാനുഷകത്തിന്റെ ഈ കേന്ദ്രീകരണപ്രവണതയുടെ ഏറ്റവും ഉയർന്നരൂപമാണ് സമൂഹവൽക്കരണം (socialisation) ആധുനിക സമഷ്ടിവാദം (collectivism) സമൂഹവൽക്കരണത്തിന്റെ ആഗന്തുകവും വികൃതവുമായ ഒരു രൂപമാണെന്നു് ഷർദാൻ പ്രത്യേകം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഐകൃം എപ്പോഴും വ്യതിരേകവൽക്കരണ (Differentiation) ത്തിനുവിധേയമാണ്. ശരീരത്തിലെ ജീവകോശങ്ങളും സമൂഹത്തിലെ അംഗങ്ങളുമെല്ലാം ഇതിനുദാഹരണമാണ്. അതിനാൽ ഘടകങ്ങളുടെ വ്യക്തിതത്തെ നിശ്ശേഷം നിഹനിക്കുന്ന ഐകൃം വിരൂപവും വഴിതെറ്റിയതുമായ ഒന്നത്രെ. പരിണാമഗതിയിലൂടെ രൂപം പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ള ജീവനുള്ള വ്യക്തികളും തികച്ചും യഥാർത്ഥങ്ങളായ സത്തകളാണ്. മനുഷ്യ വ്യക്തിയുടെ കായ്ത്തിൽ ഇതു പരിപൂർണ്ണമായും ശരിയാണതാനും. പുരുഷാത്മകനായ (Personal) മനുഷ്യനിൽ പര്യവസാനിച്ചിരിക്കുന്നപരിണാമപ്രക്രിയ വെറുമൊരുമിഥ്യയല്ല. പ്രാപഞ്ചിക പരിണാമം പുരുഷാത്മകമാണെന്നവരെ ഷർദാൻ വാദിക്കുന്നുണ്ട്. സമഷ്ടിവാദം മനുഷ്യപുരുഷന്റെ വ്യക്തിതത്തേയും അവന്റെ യഥാർത്ഥമായ സ്വഭാവത്തേയും അവഗണിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്.

പരമകോടി

ബെർഗ്സോണിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രപഞ്ചം ഒരു വൈവിധ്യത്തെയാണ് ലക്ഷീകരിക്കുന്നതു് —അതായതു് പുണ്യപുരുഷന്മാരും മിസ്റ്റിക്കുകളും ധാരാളമുള്ള ഒരു ലോകം. ഷർദാന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം ഏകാത്മക (unitive) മാണ്. മനുഷ്യ വ്യക്തികളും അവരുടെ വൈവിധ്യത്തെ —അതായതു് വ്യക്തിതത്തെ— നശിപ്പിക്കാതെതന്നെ യഥാർത്ഥമായ ഒരു ഐകൃഭാവത്തിലേക്കു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരി

ക്കുന്നു. ഈ ഐക്യഭാവത്തിലെത്തുമ്പോഴാം ഇന്നു് കേന്ദ്രീകൃത ദശയിലുള്ള മനുഷ്യൻ അവന്റെ ആവിർഭാവ ദശയെ പ്രാപിക്കുന്നു. ആവീർഭാവദശപ്രാപിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇപ്പോഴത്തെ മനുഷ്യനിൽ നിന്നു് കുറെയൊക്കെ വ്യത്യസ്തനായിരിക്കണമല്ലോ. ഈ പുതിയമനുഷ്യനെ ക്രിസ്തിക (ChristicMan) മനുഷ്യൻ എന്നാണു് ഷർദാൻ നാമകരണം ചെയ്യുന്നതു്. ക്രിസ്തുവിനെ അനുകരിക്കുകയാണല്ലോ ക്രിസ്തീയ ദൃഷ്ടിയിൽ ഓരോ മനുഷ്യന്റേയും മുഖ്യകർത്തവ്യം. ഒരു ക്രൈസ്തവ പുരോഹിതനായ ഷർദാന്റെ വീക്ഷണവും ഈ ആശയത്തിൽ പര്യവസാനിക്കുന്നതിൽ അതിശയകരമായി ഒന്നുമില്ലതന്നെ.

ഈ ക്രിസ്തിക മനുഷ്യരെല്ലാം അവരുടെ വൈവിധ്യത്തെ ഒരു ബിന്ദുവിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നുണ്ടു്. ഈ ബിന്ദുവിനെയാണു് 'ഒമേഗാ പോയിൻറ്'' എന്നു് ഷർദാൻ നാമകരണം ചെയ്യുന്നതു്. ഗ്രീക്കു് അക്ഷരമാലയുടെ അവസാനത്തെ അക്ഷരമാണല്ലോ ഒമേഗാ. പ്രപഞ്ചപരിണാമത്തിന്റേയും ഷർദാനിയൻ ചിന്തയുടേയും പരമകോടിയായ ഈ ഒമേഗാപോയിൻറിനേപ്പററിക്കൂടി അല്പം പ്രസ്താവിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

ഈ പരമകോടിയിൽ യോജിക്കുന്ന മനുഷ്യ വ്യക്തികളുടെ പുരുഷാത്മകമായ വ്യക്തിത്വം നശിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ ഈ പരമകോടിയും സ്വന്തം വ്യക്തിത്വമുള്ള ഒരു പുരുഷ സത്തയാണു്. അനേകം മനുഷ്യവ്യക്തികൾ കൂടിച്ചേരുമ്പോഴാം അതിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ഒരു നൂതനസത്തയല്ല ഈ പരമകോടി. ഈ മനുഷ്യവ്യക്തികളേയും പ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവനും ഉജ്ജീവിപ്പിക്കുന്നതും സ്വന്തമായൊരു ജീവിതത്തോടു കൂടിയതുമായ ഒരു പുരുഷ സത്തയാണതു്. മററു വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ അതുതന്നെയാണു് ഈശ്വരൻ. മനുഷ്യന്റെ ലക്ഷ്യം ഈശ്വരപ്രാപ്തിയാണെന്നു സാരം.

ഉപസംഹാരം

ഷർദാനിയൻ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും സുപ്രധാനങ്ങളും വിശിഷ്ടങ്ങളും പ്രഖ്യാതങ്ങളുമായ ചിലവശങ്ങളേപ്പറ്റി മാത്രമേ മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചുള്ളൂ. ഇതു വിശാലവും പ്രാപഞ്ചിക (cosmic) വുമായ പരിമാണങ്ങളോടും അനുപാതങ്ങളോടും കൂടിയ ഒരു മഹാമനസ്സിന്റെ വിചിന്തനങ്ങളുമായി അല്പമായെങ്കിലും പരിചയപ്പെടുന്നതുതന്നെ ഒരു മഹാഭാഗ്യമത്രെ. പ്രസ്തുത ചിന്തയെ നിരൂപണംചെയ്യുവാനും വിലയിരുത്തുവാനും കഴിയണമെങ്കിൽ ഷർദാന്റെ പ്രസിദ്ധീകൃതവും അല്ലാത്തതുമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂലങ്കഷമായ ഒരു പഠനം ആവശ്യമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം ഇതുവരേയും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലതാനും. ഇതിനും പുറമെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൈവശാസ്ത്രപരവും ആത്മീയവുമായ ആശയങ്ങളുമായും പരിചയപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അതിനുള്ള പരിശ്രമവും ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ നടത്തിയിട്ടില്ലല്ലൊ.

ഏതായാലും ഒന്നുരണ്ടുകാര്യങ്ങൾ ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. ദൈവ ശാസ്ത്രപരവും തത്വചിന്താപരവുമായ നിഷ്കൃഷ്ടപരീക്ഷണത്തിൽ വിശദാംശങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ചില അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടാകാം. ഷർദാനിയൻ ചിന്തയിലെ ഏറ്റവും വിവാദപരവും സംശയാസ്പദവുമായ ഭാഗം പദാർത്ഥവും മനസ്സും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തേപ്പറ്റിയാണ്. എല്ലാം മനോമയമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം. എല്ലാം പദാർത്ഥമയമാണെന്നതത്രെ ഭൗതിക വാദികൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. ഷർദാനേറ്റത് ആത്മീയമായ ഏകതത്വവാദ (Spiritualistic Monism) മാണെങ്കിൽ ഭൗതിക വാദികളുടേത് പദാർത്ഥപരമായ ഏകതത്വവാദ (Materialistic Monism) മാണെന്നു ചിലർ പറയാറുണ്ട്. ഈ അഭിപ്രായം ശരിയാണോ എന്നു് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നില്ല.

ജഡപദാർത്ഥത്തിൽ ജീവൻ ഒരു പ്രകാരത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നാണ് ഷർദാൻ പറയുന്നത്. ഭാവിയിലെ ചിത്രശലഭം അതിന്റെ കീടാവസ്ഥ (Larva) യിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുമ്പോഴും ചിത്രശലഭം തന്നെയാണല്ലൊ. ഇതേ രീതിയിൽ പദാർത്ഥത്തിൽ ജീവൻ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നാണ് ഷർദാൻ പറയുന്നത്. പദാർത്ഥത്തിൽ ജീവൻ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന രീതിയെ കീടാത്മകമായ പൂർവ്വാവസ്ഥ (Larval Preexistence) എന്നാണ് നാമകരണം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

ഇത് ഒരുവിധത്തിലും അംഗീകാര്യമായ ഒരു സിദ്ധാന്തമല്ലതന്നെ. തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ ഷർദാനുണ്ടായിരുന്ന പരിചയക്കുറവാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത് ജഡപദാർത്ഥവും ജീവനും തമ്മിൽ നികത്താനാവാത്ത ഒരു വിടവാണുള്ളതെന്ന് സുവ്യക്തമത്രെ. പദാർത്ഥം അതിൽത്തന്നെ, അതിന്റെ സ്വഭാവത്താൽത്തന്നെ ജീവനുള്ള ഒന്നല്ല. (Matter is intrinsically incapable of having life) എന്നാൽ മറെറാരു ബാഹ്യശക്തിയുടെ (Extrinsic cause) ഇടപെടൽ വഴിയായി പദാർത്ഥത്തിൽ ജീവൻ ഉളവാക്കാം. ജീവനെസ്വീകരിക്കുവാൻ സ്വാഭാവീകമായിത്തന്നെ പദാർത്ഥത്തിനു ശക്യത (Intrinsic potency) ഇല്ല, എന്നാൽ ബാഹ്യമായ ഇടപെടൽകൊണ്ട് ഈ ശക്യത (Extrinsic potency) അതിനു സിദ്ധിക്കാം.

പദാർത്ഥവും ജീവനുംതമ്മിലുള്ള ബന്ധം കീടാത്മകമായ പൂർവ്വാസ്തിത്വ (Larval preexistence) ത്തിനേറതല്ലെന്നും അതു ശക്യാത്മകമായ പൂർവ്വാസ്തിത്വ (Potential preexistence) ത്തിനേറതാണെന്നും തത്വചിന്തയുടെ ഭാഷയുപയോഗിച്ച് നമുക്കുപറയാം. പദാർത്ഥത്തിൽ ജീവൻ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് കീടാത്മകമായ പൂർവ്വാസ്തിത്വത്തിന്റെ രൂപത്തിലാണെങ്കിൽ പദാർത്ഥത്തിൽ ജീവനുണ്ട്. ഈ വാദം തെറ്റാണെന്ന് നാം കണ്ടു

കഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ പദാർത്ഥവും ജീവനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ശക്യാത്മകമായ പൂർവ്വാസ്തിത്വത്തിന്റേതാണെങ്കിൽ അതിന്റെ അർത്ഥം പദാർത്ഥത്തിൽ ജീവൻ ഒട്ടുംതന്നെയില്ലെന്നും എന്നാൽ പദാർത്ഥത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണത ഒരു ഘട്ടത്തിലെത്തുമ്പോഴേ ജീവനെ സൃഷ്ടിക്കുവാനതിനു സാധിക്കുമെന്നുമാണു്. ഈ അഭിപ്രായമാണു് ശരിയെന്നു് പ്രകൃതിശാസ്ത്രവും തത്വശാസ്ത്രവും ഒരുപോലെ സമ്മതിക്കും. ഷർഡാന്റെ സിദ്ധാന്തം, സുപ്രസിദ്ധ മാർക്സിസ്റ്റും ചിന്തകനായ ഗറോഡിപോലും പറയുന്നതുപോലെ, പദാർത്ഥത്തിന്റേയും ജീവന്റേയും സവിശേഷ സ്വഭാവ (Specificity) ത്തെ നശിപ്പിക്കുകയാണു് ചെയ്യുന്നതു്. തന്നിമിത്തം അതു വികലവും അസ്വീകാര്യവുമാണു്.

ഷർഡാനിയൻ ചിന്തയുടെ ഈ ഭാഗം നമുക്കു സ്വീകാര്യമല്ലെങ്കിലും മഹത്തായ ആ ചിന്ത മറ്റുപലവിധത്തിലും ആധുനിക മനസ്സിനെ ആകർഷിക്കുവാനും സ്വാധീനിക്കുവാനും പ്യാപ്തമാണെന്നുള്ളതു് സംശയരഹിതമായ ഒരു വസ്തുതയത്രെ.

ആസ്തിക വാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനങ്ങൾ

ആധുനിക യൂറോപ്യൻ ചിന്തയിലെ ഒരു പ്രമുഖ 'ഫാഷനും' പ്രവണതയുമായി വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ള ഒന്നാണ് ആസ്തികവാദം അഥവാ എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസം. പ്രസ്തുത ചിന്താഗതിയുടെ മൗലികമായ അടിസ്ഥാനങ്ങളേയും സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളേയും പറ്റിയുള്ള സംക്ഷിപ്തമായ ഒരു വിവരണം ആധുനിക ചിന്തയുടെ ഗതി വിഗതികളും മനസ്സിലാക്കുവാൻ വളരെയധികം സഹായകമായിരിക്കും.

കഴിഞ്ഞ രണ്ടുമൂന്നു ശതാബ്ദക്കാലത്തെ യൂറോപ്യൻ ചിന്തയുടെ ചരിത്രം പരിശോധിക്കുന്നപക്ഷം പ്രധാനമായും രണ്ടുപ്രവണതകളും അതിൽ നമുക്കു ദർശിക്കാം. റാഷണലിസം എമ്പിരിസിസിസം എന്നീപേരുകളിലാണ് ഇവ അറിയപ്പെടുന്നതു്. എന്താണ് റാഷണലിസം? യുക്തി അഥവാ ബുദ്ധി (Reason) യുപയോഗിച്ച് ഏതുവിധത്തിലുള്ള ജ്ഞാനവും ആർജ്ജിക്കാമെന്നും യുക്തിയുടെ സാഹായ്യമുപയോഗിച്ച് ഗ്രഹിക്കുവാനൊ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാനോ ഒന്നുമില്ലെന്നുമാണ് റാഷണലിസ്റ്റുകളുടെ വാദം. എമ്പിരിസിറ്റുകളുടെ നിലപാട് ഇതിനുനേരെ വിപരീതമത്രെ. അനുഭവങ്ങളാണ് എല്ലാത്തരത്തിലുമുള്ള അറിവിന്റേയും അടിസ്ഥാനമെന്നു് ഇക്കൂട്ടർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും നമുക്കു് നേരിട്ടു് അനുഭവവേദ്യമാകുകയും ചെയ്യുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കുമപ്പുറമുള്ള ഒന്നിനേയും ഇവർ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. കേവലമായ യുക്തി വിചാരങ്ങളല്ല, സ്ഥൂലമായ അനുഭൂതികളാണ് അറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ പ്ലെറ്റോയുടേയും അരിസ്റ്റോട്ടലിന്റേയും കാലം മുതൽക്കുതന്നെ ഈ രണ്ടു തരത്തിലുള്ള ചിന്താരീതികളും നിലവിലിരിക്കുന്നുണ്ട്.

THE KOTTAYAM PUBLIC LIBRARY KOTTAYAM

അസ്തിത്വവാദമെന്നതു് റാഷണലിസ്റ്റം ചിന്താഗതിക്കെതിരായുള്ള ശക്തിയായ പ്രതിഷേധത്തിൽ നിന്നും ഉയിരെടുത്തിട്ടുള്ളതാണ്. ജർമ്മൻ ചിന്തകനായ ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തസംഹിതയാണ് യുക്തി വിചാരത്തിന്റെ ആത്യന്തികവും പരമവുമായ രൂപമായിക്കണക്കാക്കപ്പെടുന്നതു്. എന്തിനേയും എല്ലാത്തിനേയും സമ്പൂർണ്ണമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുവാനും വിവരിക്കുവാനും പര്യാപ്തമായ ഒരു തത്വസംഹിതയാണ് തന്റെ ആശയവാദമെന്നു് ഹെഗൽ അവകാശപ്പെട്ടിരുന്നു. കേവലം യുക്തിയുപയോഗിച്ചു് മനുഷ്യൻ കെട്ടിപ്പടുത്തിട്ടുള്ളതിൽ വച്ചു് ഏററവും ആകർഷകവും ഭീമാകാരവുമായ ഒന്നത്രെ ഹേഗലിന്റെസിദ്ധാന്തസംഹിത. ഹേഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം വെറും യുക്തിയുടെ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളാണെന്നും സ്ഥൂലമായ അനുഭവങ്ങൾക്കും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കും അവയിൽ സ്ഥാനമില്ലെന്നുമാണ് അസ്തിത്വവാദികളുടെ ആരോപണം. കിയർക്കെഗാർഡ് എന്ന ഡാനീഷ് ചിന്തകനാണ് ഈ അഭിപ്രായഗതി ആദ്യമായി ഉന്നയിച്ചതു്. കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങൾ ഏതാണ്ടിപ്രകാരമാണ്. 'ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തസംഹിത എത്രമാത്രം സമാകർഷകവും സർവ്വം കഷവുമായിരുന്നാലും, ഞാൻ സ്ഥൂലരൂപം ധരിച്ച മനുഷ്യനും അവന്റെ വ്യക്തിത്വവും ആ സിദ്ധാന്തസംഹിതയുടെ ഒരു ഭാഗമല്ല. ഹെഗീലിയൻ തർക്കശാസ്ത്ര (logic) ത്തിന്റേയൊ വൈരുദ്ധ്യവാദ (Dialectics) ത്തിന്റേയൊ ഒരു ഘട്ട (moment) മായി മനുഷ്യവ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തെ പൂർണ്ണമായും യുക്തിവൽക്കരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലതന്നെ. മനുഷ്യന്റെ ജീവിതം, ജനനം, മരണം, സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കേവലയുക്തിയുടെ കസർത്തുകൾ കൊണ്ടും വ്യാഖ്യാനിക്കുവാനും മനസ്സിലാക്കുവാനും ശ്രമിക്കുന്നതു് പരാജയത്തിലേ പര്യവസാനിക്കൂ. പ്രപഞ്ചത്തേയും മനുഷ്യജീവിതത്തേയും മുഴുവൻ യുക്തിവൽക്കരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കാതെ മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥവും സ്ഥൂലവു

മായ അവസ്ഥയെ വിവരിക്കുവാനാണ് തത്വശാസ്ത്രജ്ഞൻ ശ്രമിക്കേണ്ടത്.

മനുഷ്യൻ എന്നുപറയുന്നത് ഏതാനും യുക്തിവിചാരങ്ങളുടെ ആകെത്തുകമാത്രമല്ലെന്നും യുക്തിവിചാരങ്ങളുടെ സംഖ്യ എത്രയധികമായി വർദ്ധിപ്പിച്ചാലും മനുഷ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ എല്ലാഘടകങ്ങളേയും ഉൾക്കൊള്ളുവാൻ അവയ്ക്കസാദ്ധ്യമല്ലെന്നുമുള്ള കാര്യങ്ങളും നിഷ്പ്രയാസം നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാം. യുക്തിവൽക്കരണം എത്ര പുരോഗമിച്ചാലും മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ എന്തൊരെന്നു് ആവ്യാഖ്യേയമായി, ന്യൂനീകരണവിധേയമില്ലാത്ത (irreducible) തായി, രഹസ്യപൂർണ്ണമായി അവശേഷിക്കും. ഈ രഹസ്യഘടകത്തെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് യുക്തിയിലൂടെയല്ല പ്രത്യുത അവബോധ (Intuition) ത്തിലൂടെ—അതായത് നേരിട്ടുള്ള അനുഭവത്തിലൂടെ—യാണ്. ഈ തത്വമാണ് അസ്തിത്വവാദികളും ഏറ്റവും പ്രധാനമായി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്. പക്ഷേ സ്വീകാര്യമായ ഈ ആശയത്തോടൊപ്പം മറ്റൊരുകാര്യം അസ്തിത്വവാദികളും വിസ്മരിച്ചുകളഞ്ഞു—അതായത് സത്തയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ബുദ്ധിക്കു കഴിവുണ്ട് (Being is intelligible) എന്ന തത്വത്തെ. അസ്തിത്വവാദത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന നിർയുക്തികത (Irrationalism) യുടെ നിദാനവും ഇതുതന്നെ.

സ്ഥൂലമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേയും മനുഷ്യനേയും പറ്റിയുള്ളചിന്തയാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ പ്രധാനസ്വഭാവം. മനുഷ്യന്റെ ആത്മവത്ത (subjectivity) യിലേക്കും വ്യക്തിതത്തിലേക്കും ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങുവാനാണ് അസ്തിത്വവാദികൾ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ അസ്തിത്വവാദവും റാഷണലിസവും അവയുടെ ശുദ്ധമായ അവസ്ഥയിൽ ഒരു ചിന്തകനിലും നാം കാണുകയില്ല. ഹെഗലിന്റെ തത്വചിന്ത പരിപൂർണ്ണമായും അനുഭവജ്ഞാനത്തെ അവഗണിക്കുന്നെന്നോ കിയെർക്കെഗാർഡ് യു

കതിയുടെ സഹായം കൂടാതെയാണ് തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ആ വീഷ്ക്കരിച്ചതെന്നോ ആരും പറയുകയില്ലതന്നെ.

എന്നാൽ കിയർക്കെഗാർഡ് വളരെയധികം എഴുതിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും സുസംഘടിതമായ ഒരു സിദ്ധാന്ത സംഹിത കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനുകഴിഞ്ഞില്ല. അസ്തിത്വവാദത്തെ ഒരു തത്വചിന്താ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പദവിയിലേയ്ക്കുയർത്തുവാൻ സാധിച്ചത് ഹസ്സേർ എന്ന ജർമ്മൻ ചിന്തകൻ ആവിഷ്ക്കരിച്ച പ്രാതിഭാസിക രീതി (Phenomenological method)യുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ്. ഫിനോമിനോളജി (പ്രാതിഭാസികവാദം) എന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്ന തത്വചിന്താപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവാണ് ഹസ്സേർ. ഒരു വസ്തു അഥവാ സത്ത യെന്നുപറയുന്നതു് അതിന്റെ ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണെന്നും പ്രത്യക്ഷീഭൂതമായ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ പിന്നിൽ രഹസ്യപൂർണ്ണമായ സാരങ്ങളൊ (Essences) ന്നും ഇല്ലെന്നുമാണ് പ്രതിഭാസവാദികളുടെ സിദ്ധാന്തം. ഇതു ശരിയാണെങ്കിൽ ഒരു വസ്തുവിനെ പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ അതിനെപ്പറ്റിയുള്ള പൂർണ്ണമായ ഒരു വിവരണം മതി. അനുമാനങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും നിഗമനങ്ങളുമെല്ലാം അനാവശ്യമാണ്. തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ കർത്തവ്യം എല്ലാത്തിനേയും ശരിയായി വിവരിക്കുകയെന്നുള്ളതുമാത്രമാണ്. വിവരണാത്മകം മാത്രമായ ഈ രീതിയെയാണ് അസ്തിത്വവാദികളും തങ്ങളുടെ ചിന്താവിഷ്ക്കരണത്തിനുള്ള മുഖ്യ ഉപാദിയായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ അവബോധങ്ങൾക്ക് തത്വശാസ്ത്രപരമായ ഒരു രൂപം നല്കുവാൻ ഈ വിവരണരീതി വളരെ ഉപകരിച്ചു.

മനുഷ്യന്റെ ഉൽക്കണ്ഠകളും, ഭീതികളും, വികാരങ്ങളും, അവന്റെ ശരീരം, ജനനമരണാദികളും, സ്ഥലകാലങ്ങളുമായി അവനുള്ള ബന്ധങ്ങളും, ഇതരവ്യക്തികളുമായുള്ള അവന്റെ വേ

ഴ്ചകളും, അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം, പരിതസ്ഥിതികളും തുടങ്ങിയ സ്ഥൂലങ്ങളായ വസ്തുതകളേയും അനുഭൂതികളേയും പറ്റിയാണ്. അസ്തിത്വവാദികളും പഠനം നടത്തുന്നതു്. ഇവയെല്ലാം കൂടി ഒറ്റപദം കൊണ്ടു് സൂചിപ്പിക്കുവാനാണു് 'അസ്തിത്വം' എന്ന പദം ഇവർ ഉപയോഗിക്കുന്നതു്. കേവലമായ അർത്ഥത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുക എന്നുള്ളതല്ല അസ്തിത്വം കൊണ്ടുവിവക്ഷിക്കുന്നതു്. പ്രത്യുത ഒരു മനുഷ്യൻ എന്ന നിലയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതിനെയാണു്.

അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷതകളും അടുത്തതായി മൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. വസ്തുനിഷ്ഠ (objective) വും ന്യായവാദപര (Logical) വും കേവല (alstract) വുമായ ചിന്തയോടുള്ള പ്രതിഷേധമാണു് ആദ്യത്തേതു്. ഇതിന്റെ ഫലമായി യുക്തിവാദത്തിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠിതമായ എല്ലാ തത്വസംഹിതകളേയും അസ്തിത്വവാദികളും തിരസ്കരിക്കുന്നു. അസ്തിത്വവാദികളുടെ പ്രധാന ചിന്താവിഷയവും പഠനവിഷയവും സ്ഥൂലമായ മാനുഷിക യാഥാർത്ഥ്യമാണു്. നേരിട്ടനുഭവിക്കുന്നതും വ്യക്തിഗതങ്ങളുമായ അനുഭവങ്ങളേയും അവബോധങ്ങളേയും അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ടാണു് അസ്തിത്വവാദികളും മുന്നേറുന്നതു്.

മനുഷ്യധിഷണയുടേയും യുക്തിയുടേയും കഴിവുകളിൽ താരതമ്യേന വിശ്വാസം കുറഞ്ഞവരും ദീർഘനാളായി അനുഭവവാദ (Empiricism)ത്തിലേക്കു് ചാഞ്ഞിരുന്നവരുമായ പ്രോട്ടസ്റ്റന്റു് മതവിഭാഗക്കാരുടെ ഇടയിലാണു് അസ്തിത്വവാദത്തിനു് ഏറ്റവുമധികം പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ളതു്. കത്തോലിക്കാ ചിന്തകന്മാർ പൊതുവെ അംഗീകരിച്ചുപോരുന്ന തോമിസ്റ്റിക തത്വശാസ്ത്രം യുക്തിയുടെ കഴിവുകളിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒന്നാണെന്നതു് സുവിദിതമത്രേ.

ഇന്നത്തെ അസ്തിത്വവാദികളെ പൊതുവിൽ രണ്ടായിതരം തിരിക്കാറുണ്ട്. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ആസ്തിക്യവാദികളായ അസ്തിത്വവാദികളിൽപ്പെട്ടവരാണ് ഗബ്രിയേൽ, മാർസൽ, കാംജാസ്പേഴ്സ് എന്നിവർ. ഈശ്വരാസ്തിക്യം നിഷേധിക്കുന്ന നാസ്തികരായ അസ്തിത്വവാദികളിൽ പ്രമുഖനാണ് ഫ്രാൻസിലെ ജീൻപോൾ സാർട്ടർ. ജർമ്മൻകാരനായ ഹൈഡഗ്ഗർ ഈശ്വരാസ്തിക്യത്തിന്റെ പ്രശ്നത്തിൽ നിന്നും ഒഴിഞ്ഞുനില്ക്കുവാനാണ് ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹം ഈശ്വരവാദിയാണെന്നോ നിരീശ്വരവാദിയാണെന്നോ തീർത്തുപറയുക ഇന്നും ദുഷ്ക്കരമത്രെ.

മാർസൽ, ജാസ്പേഴ്സ്, സാർട്ടർ, ഹൈഡഗ്ഗർ എന്നിവരാണ് ആധുനിക യൂറോപ്പിലെ ഏറ്റവും പ്രശസ്തരായ അസ്തിത്വവാദികൾ. മാർസലിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനകൃതി അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'തത്വശാസ്ത്രോദ്ധയനം' (1927) യാണ്. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ സുപ്രധാനകൃതിയായ 'സമയവും സത്തയും' പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടതും 1927-ൽത്തന്നെ. ജാസ്പേഴ്സിന്റെ 'തത്വശാസ്ത്രം' 1933-ൽ മൂന്നുവാള്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു. സാർട്ടറിന്റെ 'സത്തയും ശൂന്യതയും' 1942-ലാണ് പുറത്തായതു്. ജാസ്പേഴ്സിന്റേയും ഹൈഡഗറിന്റേയും ചിലകൃതികളെല്ലാം ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ആധുനിക അസ്തിത്വവാദം വാസ്തവത്തിൽ മതാത്മകമായ ഒരു ചിന്താധാരണയുടെ ഭൗതികവൽക്കൃതരൂപം മാത്രമാണെന്നാണ്. ചിലരുടെ അഭിപ്രായം. മനുഷ്യന്റെ ആത്മവത്തയേയും അവന്റെ ഉൽക്കണ്ഠകളും, ഭീതികളും, ആത്മീയമായ അവസ്ഥകളും തുടങ്ങിയവയേയും പറ്റി അഗാധമായ പരിചിന്തനങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുള്ളവരാണ് സെൻറ് അഗസ്റ്റിൻ, പാസ്ക്കൽ ബ്ലോണ്ടൽ തുടങ്ങിയവർ. ശ്രിഷ്ണാപരത (Intellectualism) യുടെ മൂർത്തീകരണമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന അകപീനാ

സ് പോലും ഒരസ്തിത്വവാദിയാണെന്നു് തെളിയിക്കുവാൻ ചിലർ ശ്രമിക്കാതിരുന്നിട്ടില്ല. തങ്ങൾക്കിഷ്ടമുള്ള ചിന്തകന്മാരെ 'പഴഞ്ച'ന്മാരായി തള്ളിക്കാതിരിക്കുവാനുള്ള ഒരുശ്രമവും ഈ നിഗമനത്തിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കണം.

കേവലമായ ധിഷണാപരതയേയും വസ്തുനിഷ്ഠതയേയും തിരസ്ക്കരിക്കുകയും സ്ഥൂലമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കും വ്യക്തിഗതമായ അനുഭൂതികൾക്കും പ്രധാന്യം നൽകുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ചിന്താസമ്പ്രദായം സാഹിത്യവുമായി കുറെയെങ്കിലും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുക സ്വാഭാവികം മാത്രമാണു്. ഇന്നത്തെ അസ്തിത്വവാദികളിൽ മാർസലും സാർത്രും സാഹിത്യരംഗത്തു് വളരെയധികം പ്രശസ്തിയാർജ്ജിച്ചവരത്രെ. പ്രധാനമായും നാടകങ്ങളിലൂടെയാണു് ഇവർ തങ്ങളുടെ തത്വശാസ്ത്രപരമായ അഭിപ്രായങ്ങൾക്കു് സ്ഥൂലരൂപവും സ്ഥിരീകരണവും നൽകിയിട്ടുള്ളതു്.

അസ്തിത്വവാദികളുടെയിടയിൽ ഒരു വലതുപക്ഷവും ഇടതുപക്ഷവും നിലവിലിരിക്കുന്നുണ്ടു്. വലതുപക്ഷത്തിന്റെ അസ്തിത്വവാദത്തെ 'എക്സിസ്റ്റൻഷ്യൽ' ഫിലോസഫി എന്നും ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ അസ്തിത്വവാദത്തെ 'എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസ്റ്റു്' ഫിലോസഫി എന്നും ചിലർ വിളിക്കാറുണ്ടു്. വലതുപക്ഷം ഈശ്വരവിശ്വാസികളും ഇടതുപക്ഷം നാസ്തികരും ഉൾപ്പെട്ടതാണു്.

ഹെഗലിനെതിരായുള്ള കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ എതിപ്പിൽ നിന്നാണല്ലൊ അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവം. എന്നാൽ ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ തീക്ഷ്ണമായി എതിർത്തിട്ടുള്ള മറെറാരു ചിന്തകനെക്കൂടി നമുക്കു പരിചയമുണ്ടു് — കാൾമാർക്സു്. എന്നിരിക്കിലും അസ്തിത്വവാദത്തെ ശക്തിയായിവിമർശിക്കുകയും എതിർക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണു് മാർക്സിസ്റ്റുകൾ. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവത്ത (subjectivity) യെ നിഷേധിക്കുക

യും ധിഷണാശക്തിയിൽ അതിരുകടന്നു വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്തകന്മാരുടെ ഈ എതിർപ്പു് സ്വാഭാവികം മാത്രമാണു്. മാർക്സിസ്റ്റു പക്ഷത്തുനിന്നും അസ്തിത്വവാദത്തെ ഏറ്റവുംകൂടുതൽ വിമർശിച്ചിട്ടുള്ളതു് ലൂക്കാഷ് (Lukacz) ആണു്. അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ മാർക്സിസത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യുന്ന ഒരു ബൃഹത് ഗ്രന്ഥം സാർത്തർ ഈയ്യിടെ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയുണ്ടായി. Criticism of dialectical reason എന്നാണതിന്റെ പേരു്.

യുദ്ധാനന്തര യൂറോപ്പിൽ പ്രത്യേകിച്ചു് പാരീസിൽ അസ്തിത്വവാദം ഒരുവലിയ ഫാഷനായിരുന്നു ചിന്താരംഗത്തും ഫാഷനുകൾ ഉയർന്നുവരാമെന്നുള്ളതിന്റെ ഒരു തെളിവായി ഇതിനെ ചിലർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടു്. സാധാരണയായി സർവ്വകലാശാലകളിലെ പ്രസിദ്ധരായ പ്രൊഫസറന്മാരായിരുന്ന ഇത്തവരേയും തത്വചിന്തയുടേയും മറവും മണ്ഡലത്തിൽ വിപ്ലവപരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു കാരണക്കാർ. ഫ്രാൻസിലെ അസ്തിത്വവാദം സർവ്വകലാശാലകൾക്കു പുറമേനിന്നുമാണു് ഉയർന്നുവന്നിട്ടുള്ളതു്. പക്ഷെ ജർമ്മനിയിൽ സർവ്വകലാശാലകൾ ഇക്കാര്യത്തിലും പിന്നോക്കം നിന്നിട്ടില്ല.

സോരൻ കിയർക്കേഗാർഡ്

1813—1855

I

'അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ പിതാവ്' എന്ന അപരാഭിധാനത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്ന കിയർക്കെഗാർഡ് ഡന്മാർക്കുകാരനായിരുന്നു. 1813-ൽ കോപ്പൻഹേഗനിലാണ് അദ്ദേഹം ജനിച്ചത്. വിരൂപനും ക്ലനനും വിഷാദശീലനുമായിരുന്നെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബുദ്ധിശക്തി അസാമാന്യമായിരുന്നു. തന്റെ പിതാവിൽ നിന്നും അദ്ദേഹത്തിനു സിദ്ധിച്ച വിദ്യാഭ്യാസം പ്രധാനമായും പാപം, കർത്തവ്യബോധം, തുടങ്ങിയവയെപ്പറ്റിയുള്ള ഉപദേശങ്ങളായിരുന്നു. 1830 മുതൽ 1840 വരെയുള്ള കൊല്ലങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം കൂടുംബാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രനായി ഉപരിവിദ്യാഭ്യാസം നിർവഹിച്ചു. ഇക്കാലത്തു് വളരെ ധൂർത്തവും നിയന്ത്രണരഹിതവുമായ ഒരു ജീവിതമാണ് അദ്ദേഹം നയിച്ചിരുന്നതു്. 1841-ൽ ബുദ്ധിപരമായ ഒരു പ്രതിസന്ധിഘട്ടത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം കടന്നു പോവുകയും മതത്തിലേക്കും മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലേക്കും പിന്തിരിയുകയും ചെയ്തു. തിയോളജിയിൽ ഡോക്ടറേറ്റു ബിരുദം നേടിയശേഷം ചിലപള്ളികളിൽ അദ്ദേഹം മതപ്രസംഗം നടത്തുകയുണ്ടായി. ഇക്കാലത്തുതന്നെയാണ് റെജിന ഓൽസൻ എന്ന ഒരു പതിനേഴുകാരിയുമായി അദ്ദേഹം പ്രണയബന്ധത്തിലേർപ്പെട്ടതു്. പക്ഷെ ഈ ബന്ധം അധികനാൾ നീണ്ടുനിന്നില്ല. കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ചിന്താപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളും ആരംഭിക്കുന്നതു് ഈ സംഭവത്തിനുശേഷമാണ്. പകൽ സമയത്തെ ചുറ്റിത്തിരിയലുകൾക്കുശേഷം രാത്രിയുടെ യാമങ്ങളും പാനത്തിനും ചിന്തക്കുമായി അദ്ദേഹം വിനിയോഗിച്ചിരുന്നു.

വളരെയധികം ഒച്ചപ്പാടുകൾക്കുകാരണമായ രണ്ടു വിവാ
ദങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം ഏർപ്പെടുകയുണ്ടായി. ആദ്യത്തേതു് 1845
ലായിരുന്നു. സന്മാർഗ്ഗവിരുദ്ധവും ശ്ലേഷ്മവുമായ പ്രതിപാദനങ്ങ
ളുടെ പേരിൽ ഒരു ഡാനീഷ് പത്രത്തെ അദ്ദേഹം ശക്തിയാ
യി വിമർശിച്ചു. ആ പത്രം അധികം കഴിയുന്നതിനുമുമ്പു് അ
പ്രത്യക്ഷമായെങ്കിലും കിയർക്കെഗാർഡിനെ പരസ്യമായി ആ
ക്ഷേപിക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള ചില ലേ
ഖനങ്ങളും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുരേഷമാണു് ആ പത്രം തിരോധാനം
ചെയ്തതു്. ഇതോടുകൂടി കിയർക്കെഗാർഡു് രാജ്യത്തെങ്ങും അറി
യപ്പെട്ടു.

രണ്ടാമത്തെ വിവാദം കൂടുതൽ ഗൗരവസ്വഭാവമുള്ളതായി
രുന്നു. 1854-ൽ കോപ്പർഹേഗനിലെ മെത്രാൻ മരിച്ച
പ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിനെതിരായി കിയർക്കെഗാർഡു് ശക്തി
യായ ചില ആരോപണങ്ങളും ഉന്നയിച്ചു.. ഇതോടുകൂടി സഭ
യുമായുള്ള എല്ലാബന്ധങ്ങളേയും ഉപേക്ഷിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം
നിർബ്ബന്ധിതനായി.

ഈ രണ്ടു വിവാദങ്ങളും ഹേതുവായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ
ക്തികളും വളരെയധികം ക്ഷയിച്ചുപോയിരുന്നു. അദ്ദേഹ
ത്തിന്റെ സഹോദരീസഹോദരന്മാരായ ആറുപേരും ചെറുപ്പ
ത്തിൽ തന്നെ മരിച്ചുപോയതിനാൽ തന്റെ വിധിയും അപ്രകാ
രമായിരിക്കുമെന്നു് അദ്ദേഹം തീർച്ചപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. 1855
ഒക്ടോബർ രണ്ടാം തീയതി വഴിയിൽ വച്ചു് അദ്ദേഹം ബോധം
കെട്ടുവീഴുകയും പതിനൊന്നാംതീയതി ആശുപത്രിയിൽ വച്ചു്
42-ാമത്തെ വയസ്സിൽ നിര്യാതനാവുകയും ചെയ്തു. പ്രോട്ടസ്റ്റ
ന്റുകാരുടെയിടയിലെ പാസ്റ്റർക്കൽ എന്നാണു് ചിലർ അദ്ദേഹ
ത്തെ വിളിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ധാർമ്മികവും മതപരവുമായ കാര്യങ്ങ
ളേപ്പറ്റി വളരെ തീഷ്ണമായി ചിന്തിക്കുകയും എഴുതുകയും ചെ

യ്തിട്ടുള്ള ഒരു ഫ്റഞ്ചു് കത്തോലിക്കാ എഴുത്തുകാരനായിരുന്ന പാസ്ക്കൽ.

കിയക്കെഗാർഡിന്റെ കൃതികളിൽ ചിലതുമാത്രമെ ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു ഭാഷാന്തരം ചെയ്തിട്ടുള്ളു. അവയിൽ രണ്ടെണ്ണത്തിന്റെ വിവരങ്ങളും താഴെ ചേർക്കുന്നു.

1) Either/or Princeton Uni. Press. 1944
2) Concluding unscientific post script
Princeton U. P. 1941

ഈ ഗ്രന്ഥകാരൻ ഫ്റഞ്ചുവിവർത്തനങ്ങളെയാണു് പ്രധാനമായും ആശ്രയിച്ചിട്ടുള്ളതു്. കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ മിക്കഗ്രന്ഥങ്ങളും ഫ്രഞ്ചിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്.

II

ആദ്യമായും ഒരു തത്വചിന്തകൻ തന്റെ മുമ്പിൽ കാണുന്നതു് തനിക്കംഗീകരിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത ഒന്നിനെയായിരിക്കുമെന്നും അയാളുടെ പ്രഥമമായ അവബോധം നിഷേധത്തിനുള്ള ഒരു കഴിവായിരിക്കുമെന്നും ബെർഗ്സോൺ പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി. ഒരാൾ ചിന്തിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്നതു് ആക്കെങ്കിലും എതിരായിട്ടാണെന്നതെ ലഷേലിയറുടെ അഭിപ്രായം. കിയർക്കെഗാർഡിനേ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ നിരീക്ഷണങ്ങളും കുറേയൊക്കെ ശരിയാണു്. യുക്തിയുടെ കഴിവുകൾക്കും അവകാശങ്ങൾക്കും നാടുങ്ങൾക്കും എതിരായിട്ടാണു് കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ചിന്ത ആവിർഭവിക്കുന്നതു്. ബുദ്ധിപരതയുടെമൂത്തീകരണമായ ഹേഗലിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തെ ആക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ടും വിമർശിച്ചുകൊണ്ടുമാണു് അദ്ദേഹം രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുന്നതു്. യുക്തിയെ അവലംബിച്ചുകൊണ്ടുള്ള എല്ലാ ചിന്താപദ്ധതികളോടും—അവ മതപരങ്ങളാകട്ടെ, തത്വശാസ്ത്ര

പരമാകട്ടെ—അദ്ദേഹത്തിനു പ്രതിഷേധമാണു്. വെറും യുക്തി യിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠിതമായ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളേയും പെരു മാറ്റങ്ങളേയും അദ്ദേഹം ശക്തിയായി എതിർത്തു. ക്രിസ്ത്യാനി കളിൽ ഭൂരിപക്ഷത്തേയും അദ്ദേഹം ഭത്സിച്ചതു് ഇക്കാരണത്താ ലാണു്. തന്റെ Post script എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെയാണു് ഹേഗലിനേയും യുക്തി വാദത്തേയും ഏറ്റവും ശക്തിയായി അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചിട്ടുള്ളതു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന വാദ മുഖങ്ങളിൽ ചിലതു് നമുക്കു പരിശോധിക്കാം.

ഹേഗലിന്റെ സിദ്ധാന്ത സംഹിത സർവ്വംകഷവും സമ്പൂ ർണ്ണവുമാണു്, ശരിതന്നെ. പക്ഷേ നാം അതിലേക്കു പ്രവേശി ക്കുന്നതെങ്ങിനെ? ഈ പ്രവേശം സ്വതന്ത്രമായ ഒരു തീരുമാ നത്തിലൂടേയും തെരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടേയും ആകാനെ നിവൃത്തി യുള്ളൂ. ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പും തീരുമാനവും പ്രസ്തുത സിദ്ധാ ന്തത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമല്ല. അതിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതു് തർക്ക ശാസ്ത്രം (Logic) മൊ യുക്തിയൊ അല്ലതന്നെ.

ഹേഗലിന്റെ ചിന്താരീതി വൈരുദ്ധ്യാത്മക (Dialecti-cal) മാണു്. വൈരുദ്ധ്യ വാദത്തിൽ എല്ലാ ആശയങ്ങളും കുറെ യൊക്കെ ശരിയാണു്. കാരണം പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളായ ആ ശയങ്ങളാണല്ലോ നൂതന സത്യങ്ങളുടെ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിനു് വഴി തെളിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ സത്യം ഒന്നാണെന്നും അതിൽ തരത മങ്ങളില്ലെന്നും കിയർക്കെഗാർഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നു.

തർക്കശാസ്ത്രത്തിന്റെ കസർത്തുകളിലൂടെ വെറും ആശയങ്ങ ളുടേതായ ഒരു സൗധം പണിതുപൊക്കുവാൻ ഒരു വിഷമവുമി ല്ല. പക്ഷേ ഈ ആശയസൗധവും യഥാർത്ഥ ലോകവും തമ്മിൽ വല്ല ബന്ധവുമുണ്ടോ? യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ ആശ യങ്ങളല്ല, പ്രത്യുത അസ്തിത്വമുള്ള വ്യക്തികളാ (Existing individuals) ണു്. ഈ വ്യക്തികളാകട്ടെ ആശയ മണ്ഡല

ത്തിനപുറത്തു് സ്വയം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. ഈ വ്യക്തികളെ മനസ്സിനുള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അതേ അസ്തിത്വം സിദ്ധാന്തവല്ലരണത്തിനു വിധേയമല്ല (There cannot be a system of existence.)

അവസാനത്തെ ഈ വാദം ഹേഗലിനെ മാത്രമല്ല തത്വചിന്തയെ മുഴുവൻ ബാധിക്കുന്ന ഒന്നത്രെ. ഹേഗൽ പ്രപഞ്ചത്തിനു് യുക്തിവൽക്കൃതമായ ഒരു രൂപം നല്കുവാൻ ശ്രമിച്ചതേ ഉള്ളു. എന്നാൽ എല്ലാ തത്വചിന്തകന്മാരും ഏറെക്കുറെ ഇതു തന്നെയല്ലേ ചെയ്യുന്നതു്. പ്രപഞ്ചത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാനും അതിനെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുവാനുമുള്ള ഒരു ശ്രമമാണു് തത്വചിന്ത. അതു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണു് കിയർക്കെഗാർഡ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്. അദ്ദേഹം തന്റെ ആശയം കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുകയെന്നതു് അതിനെ നശിപ്പിക്കുന്നതിനു് തുല്യമാണെന്നും അസ്തിത്വവും ചിന്തയും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളാണെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു.

തത്വശാസ്ത്രം യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിശദീകരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ യുക്തി കാലനിരപേക്ഷ (Non temporal) മായതിനാൽ കാലത്തിലൂടെ ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിശദീകരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലതന്നെ. തത്വചിന്തയുടെ അന്വേഷണരീതി വസ്തുനിഷ്ഠമാണു്. അതു് അന്വേഷകന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചു നിലകൊള്ളുന്ന ഒന്നല്ല. എന്നാൽ കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ സത്യം വ്യക്തിനിഷ്ഠ (Subjective) മാണു്. വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അഗാധതയിലേക്കു് ചൂഴിഞ്ഞിറങ്ങിയാൽ മാത്രമേ സത്യത്തെ കണ്ടെത്തുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു.

ഇപ്രകാരം തത്വശാസ്ത്രത്തെ തരം താഴ്ത്തിയശേഷം ക്രിസ്തീയചിന്തയുടെ നേർക്കാണു് അദ്ദേഹം തിരിയുന്നതു്. ദൈവശാ

സ്സും മതവിശ്വാസത്തെ ഒററിക്കൊട്ടക്കുന്നുവെന്നും നശിപ്പിക്കുന്നുവെന്നുമാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം, വിശ്വാസമെന്നതു് യുക്തിക്കും യുക്തിവൽക്കരണത്തിനും വിധേയമല്ല. വിശ്വാസം തികച്ചും അസ്തിത്വപരമാണു്. ഈശ്വരനും ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള വേഴ്ചയാണതു്. മനുഷ്യന്റെ തീഷ്ണമായ ഒരു ചലനവും അവന്റെ സത്തയുടെ മുഴുവൻ സംഘർഷവുമാണു് വിശ്വാസത്തിൽ നാം കാണുന്നതു്. യുക്തിയിലൂടെയല്ല ഈശ്വരനെ അന്വേഷിക്കേണ്ടതു്. ഈശ്വരനെ പ്രാപിക്കുവാൻ വേണ്ടി ബുദ്ധിയെ നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നതിലാണു് വിശ്വാസമടങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്നുവരെ അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ടു്. 'ഔദ്യോഗിക' ക്രിസ്തുമതത്തെ അധിക്ഷേപിക്കുകയാണു് ഈ നിരൂപണങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നതു്.

III

മാനുഷികമായ അസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രധാന സ്വഭാവങ്ങളും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുവാനും വിവരിക്കുവാനുമാണല്ലോ അസ്തിത്വവാദം പരിശ്രമിക്കുന്നതു്. കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിനു് പ്രധാനമായി എട്ടുതരത്തിലുള്ള സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളുണ്ടു്. ഈ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെ 'കാറ്റഗറീസ്'' (Categories) എന്നാണു് അദ്ദേഹം നാമകരണം ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്. ഈ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും ഏതൊക്കെയാണെന്നു് അടുത്തതായി ചർച്ചചെയ്യാം.

ആദ്യത്തേതു് മൗലികത്വം അഥവാ അനന്യസാധാരണത്വ (Orginality or uniqueness) മാണു്. ഒരു വ്യക്തിയേപ്പോലെയല്ല മറെറാരു വ്യക്തി. മറെറാർക്കുമില്ലാത്ത സവിശേഷതകളോടു കൂടിയവരാണു് ഓരോമനുഷ്യരും. 'ഓരോരുത്തരും തനിച്ചു ജീവിക്കുകയും തനിച്ചു മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു' മാർക്സിസത്തിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണത്തിൽ നിന്നും തികച്ചും വിഭിന്നമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണല്ലോ ഇതു്.

(4) മനുഷ്യജീവിതം രഹസ്യപൂർണ്ണമാണ്. ഓരോരുത്തനും അവനവന്റെ ഉള്ളിൽ രഹസ്യപൂർണ്ണമായ ഒരു ലോകത്തെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്, തന്നെത്തന്നെ പരിപൂർണ്ണമായ രീതിയിലും നേരിട്ടും മറ്റൊരു വ്യക്തിക്കു വെളിപ്പെടുത്തുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. ഇതരവ്യക്തികളേപ്പറ്റി സാമാന്യമായ ഒരാശയം രൂപീകരിക്കുവാൻ മാത്രമേ നമുക്കു കഴിയുകയുള്ളൂ.

(5) ഓരോ വ്യക്തിയും നിരന്തരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു വിധേയനാണ്. തന്നെത്തന്നെ അതിശയിക്കുന്നതിനും താൻ എന്തായിത്തീരുവാൻ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവോ ആ ലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനും വേണ്ടിയുള്ള നിരന്തരപരിശ്രമങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവരാണ് മനുഷ്യർ.

(6) മനുഷ്യൻ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു വിധേയനാണെങ്കിലും അവൻ എപ്പോഴും വർത്തമാന കാലത്തിലാണ് ജീവിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ വർത്തമാനകാലത്തിനു് അനന്തമായ ഒരു മൂല്യമുണ്ട്. കാരണം നിത്യത്വം നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലേക്കു കടന്നുവരുന്നതു് വർത്തമാനകാലത്തിലൂടെയത്രെ.

(7) മനുഷ്യർ സ്വതന്ത്രരാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നതു് പരമമായ ഒരാരംഭ (Alsolute beginning) മത്രെ. നിർയുക്തികമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. കാരണം യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിശദീകരിക്കുവാനൊ മുൻകൂട്ടി ദർശിക്കുവാനൊ സാദ്ധ്യമല്ല. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലൂടെ മനുഷ്യൻ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതു് തന്നെത്തന്നെയാണ്. സ്വയം തെരഞ്ഞെടുക്കുക, താൻ എന്തായിത്തീരണമൊ അതായിത്തീരുവാൻ പരിശ്രമിക്കുക, അതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം.

(8) മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം എപ്പോഴും ഈശ്വരസന്നിധിയിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നതു്. വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ ചിന്ത

യാണ് അസ്തിത്വവാദികൾ പിന്തുടരുന്നതെങ്കിലും അവരുടെ അന്വേഷണങ്ങൾ വ്യക്തിമാത്രനിഷ്ഠങ്ങളല്ല. വ്യക്തി മനസ്സിന്റെ ആഴങ്ങളിൽ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കുവാനും അവർക്കു സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്തീയ ജീവിതം ഈശ്വരന്റെ മുമ്പിലുള്ള ഒരുതരം ഏകാന്തതയാണെന്നത്രെ കിയർക്കെഗാർഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളത്.

മനുഷ്യൻ പാപിയാണ്. രണ്ടു വീക്ഷണ കോണങ്ങളിലൂടെയാണ് കിയർക്കെഗാർഡ് പാപത്തെ ദർശിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം പരിമിത (Finite) വും അവശ്യമല്ലാത്ത (Contingent) തുമാണല്ലോ. ഈ വികലതയെ 'ദാർശനികമായ പാപം' എന്നദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നു. 'ധാർമ്മികമായ പാപം ഇതിനും പുറമേയുള്ളതാണ്. ഉത്ഭവപാപമാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. പാപം മൂലം മനുഷ്യൻ ദൈവത്തിനെതിരായി വർത്തിക്കുന്നുവെന്നും അതേകാരണത്താൽ തന്നെ അവൻ ഈശ്വരന്റെ മുമ്പിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. മനുഷ്യൻ പാപിയായതുകൊണ്ടാണ് രക്ഷപ്പെടുവാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ അവസാനത്തെ സ്വഭാവവിശേഷം ഉൽക്കണ്ഠയാണ്. ഇതിനുമുമ്പ് നാം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച എല്ലാ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും ഉൽക്കണ്ഠക്കു വക നൽകുന്നവയാണ്. മനുഷ്യന്റെ പാപം, അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം, ഉത്തരവാദിത്വബോധം, രഹസ്യപൂർണ്ണത തുടങ്ങിയവയെല്ലാം മനുഷ്യനെ അത്യധികം ഉൽക്കണ്ഠാകുലനാക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ ഉൽക്കണ്ഠ നിറഞ്ഞവനും കൂടിയാണ്. ഉൽക്കണ്ഠാകുലമായ ഒരു സത്തയാണ് മനുഷ്യൻ.

IV

അസ്തിത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും വിവരിച്ചശേഷം അടുത്തതായി അതിന്റെ വിവിധതലങ്ങളെ അഥവാ മണ്ഡല (Spheres of existence) ങ്ങളെ വിവരിക്കുവാനാണ് കിയർക്കെഗാർഡ് പരിശ്രമിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അസ്തിത്വത്തിനു മൂന്നുതലങ്ങളുണ്ട്, സൗന്ദര്യാത്മകം, നൈതികം, മതപരം എന്നിവയാണവ. സൗന്ദര്യാത്മകമായ തലത്തിൽ ജീവിക്കുന്നവർ ഗൗരവമുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാറില്ല. അവർ വർത്തമാനകാലത്തിലും അതിന്റെ സുഖസന്തോഷങ്ങളിലും ജീവിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ളവർക്ക് 'അസ്തിത്വമില്ല' (They do not exist) എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. അസ്തിത്വത്തെ അതിന്റെ സാങ്കേതികാർത്ഥത്തിലാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ.

നൈതികമായ മണ്ഡലത്തിൽ ജീവിക്കുന്നവർ ഗൗരവക്കാരും തങ്ങളുടെ കർത്തവ്യനിർവ്വഹണത്തിൽ തല്പരരുമാണ്. അവർക്ക് യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വമുണ്ട്. ജീവിതത്തെ അതിന്റെ എല്ലാ വിശേഷത്തിലുമുള്ള ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളോടും സാധ്യതകളോടും കൂടി വീക്ഷിക്കുന്നവരാണവർ.

മതപരമായ മണ്ഡലമാണ് മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതമായിട്ടുള്ളത്. കാരണം പ്രസ്തുതമണ്ഡലത്തിലൂടെ മനുഷ്യൻ ഈശ്വരനുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നു. സ്നേഹമാണ് മതപരമായ അസ്തിത്വത്തെ ഭരിക്കുന്ന നിയമം.

ഈ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള അസ്തിത്വങ്ങളേയും മറ്റൊരു പ്രകാരത്തിൽ കൂടി അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. സൗന്ദര്യാത്മകമായ അസ്തിത്വം ആനന്ദാനുഭവത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളതും വിധിയെ ഓർത്ത് ഉൽക്കണ്ഠാകുലമാകുന്നതുമാണ്. പെയ്ഗൻ മനോഭാവ

മാണ്. ഇതിനുദാഹരണം. നൈതികമണ്ഡലമാകട്ടെ പ്രവൃത്തി പരവും നിയമങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ ഉൽക്കണ്ഠാകുലമാകുന്നതുമാണ്. യഹൂദമതമാണ് ഇതിന്റെ ഉദാഹരണം. മതപരമായ മണ്ഡലത്തിൽ മുന്തിനിൽക്കുന്നത് സ്നേഹമാണ്. അതു് പാപത്തെ ഓർത്തു ഭയപ്പെടുന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിലാണ് ഈ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും നാം ദർശിക്കുന്നതു്.

ഈ മൂന്നു ജീവിതതലങ്ങളും നിഷ്ഠുരമായ അതിർത്തികളോടു കൂടിയവയത്രെ. കേവലമായ യുക്തിയുപയോഗിച്ചു് ഇവയിൽ ഒന്നിൽ നിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്കു കടക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അവതമ്മിലുള്ള ദൂരം അനന്തമാണ്. തെരഞ്ഞെടുപ്പും മാനസാന്തരവും വഴിയായിട്ടാണ് ഒരു ജീവിതതലത്തിൽ നിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്കു നാം പ്രവേശിക്കുന്നതു്. സ്ഥൂലവും ജീവത്തുമായ പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെ വേണം ഇതു സാധിക്കുവാൻ — യുക്തിവാദത്തിലൂടെയല്ല. സ്നേഹം, പരിഹാസം, വിനോദം എന്നിവയാണ് ഈ പരിവർത്തനത്തിനുള്ള ഉപാധികൾ.

V

കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളേയും ചിന്തകളേയുമെല്ലാം ഇതിലുമധികം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുവാൻ ഇവിടെ നിവൃത്തിയില്ല. ഹേഗൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ള 'ദുർഗ്രഹമായ മനസ്ഥിതി'യുടെ ഒരുപഗ്രഥനമാണ് കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ചിന്തയെന്നു പറയുന്നതിൽ വലിയ തെറ്റില്ലതന്നെ. അനന്തസത്തയായ ഈശ്വരന്റെ മുമ്പിൽ താൻ എത്രയോപരിമിതനാണെന്നുബോദ്ധ്യമാകുമ്പോഴാണ് മനുഷ്യനു് ഈ ദുർഗ്രമായ മനസ്ഥിയുണ്ടാകുന്നതെന്നു് ഹെഗൽ പറയുന്നു. പക്ഷേ ഈ മനസ്ഥിതി തികച്ചും താൽക്കാലികം മാത്രമാണെന്നും മനുഷ്യൻ പരമസത്തയുമായി ഏകീഭവിക്കുമ്പോൾ അതു് അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊള്ള

മെന്നും ഹേഗൽ സമർത്ഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ മനുഷ്യന്റെ ഈ ദുർഭഗ സ്ഥിതിയാണ് അവനേ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സാധാരണമായിട്ടുള്ളതു്. അതിനെ അതിജയിക്കുവാൻ അവനു സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യന്റെ ഉൽക്കണ്ഠ ഒരിക്കലും അവസാനിക്കുകയില്ല. കാരണം മനുഷ്യനെന്നും പരിമിതനായിത്തന്നെ സ്ഥിതിചെയ്യും—ഈശ്വരനായിത്തീരുവാൻ ഒരിക്കലും അവനു സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതിനാൽ!

എഡ്മണ്ട് ഹുസ്സേൾ
(1859-1939)

പ്രാതിഭാസിക വാദം അഥവാ ഫിനോമിനോളജി എന്നറിയപ്പെടുന്ന തത്വശാസ്ത്ര ശാഖയുടെ ഉപജ്ഞാതാവാണ് ഹുസ്സേൾ. ജർമ്മിനിയിലെ ഗൊട്ടിൻഗൻ, ഫ്രീബുർഗ് എന്നീ സർവ്വകലാശാലകളിൽ അദ്ദേഹം അദ്ധ്യാപകനായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. നാസികളുടെ ശല്യങ്ങളിലും സമ്മർദ്ദങ്ങളിലും നിന്ന് രക്ഷപ്പെടുവാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ അവസാന കാലത്ത് സ്വിറ്റ്സർലണ്ടിലേക്ക് മാറിത്താമസിച്ചു. അവിടെ വച്ചാണ് അദ്ദേഹം 1939-ൽ നിര്യാതനായത്. തന്റെ ജീവിതകാലത്ത് വളരെ കുറച്ചുമാത്രമെ ഹുസ്സേൾ ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കയ്യെഴുത്തു ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അവയുടെ സംഖ്യ നൂറിലധികമായിരിക്കുമെന്നു കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ഈ കയ്യെഴുത്തു ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം ഇന്ന് ബൽജിയത്തിലെ ലുവെയിൻ സർവ്വകലാശാലയിലാണ് സൂക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അനേകം വിദ്യാർത്ഥികളും പണ്ഡിതന്മാരും ഗവേഷകന്മാരും അവയെ നിത്യേന ഉപയോഗിക്കുകയും അവയുടെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആധുനിക പാശ്ചാത്യചിന്തയെ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു വ്യക്തിയാണ് ഹുസ്സേൾ. തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ മാത്രമല്ല സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവയിലും ഈ സ്വാധീനശക്തി ദർശനീയമാണ്. ഇന്നത്തെ പല കത്തോലിക്കാ ചിന്തകന്മാരുംപ്പെടെ ക്രൈസ്തവരും അക്രൈസ്തവരുമായ നിരവധി തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രധാന നിഗമനങ്ങളുമായി യോജിക്കുന്നവരത്രെ.

ഹുസ്സേൽ ഒരു അസ്തിത്വവാദിയല്ല. എന്നാൽ ഇന്നത്തെ അസ്തിത്വവാദികളുടെ ഗവേഷണങ്ങൾക്കും വിചിന്തനങ്ങൾക്കും വളരെയധികം സഹായകമായ ഒരുപഗ്രഥന രീതിയും വിവരണ രീതിയും പ്രദാനം ചെയ്യുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രാതിഭാസിക രീതി എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഈ സമ്പ്രദായത്തെപ്പറ്റി ചില വിവരണങ്ങളും നല്കുകയാണ് ഈ ഉപന്യാസത്തിന്റെ പ്രധാന ലക്ഷ്യം.

II

തത്വചിന്തയ്ക്ക് പ്രകൃതി ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിഷ്പക്ഷതയും ഉറപ്പും നൽകുവാനാണ് ഹുസ്സേൽ പരിശ്രമിച്ചത്. തികച്ചും സംശയ രഹിതങ്ങളും സ്വയം വിശദങ്ങളുമായ അവബോധ (Intuition) ങ്ങളുടെ അടിത്തറയിൽ നിന്നുവേണം ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരു തത്വചിന്തയെ പടുത്തുയർത്തുവാനെന്നു് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു, ഈ ലക്ഷ്യംപ്രാപിക്കുവാൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച മാർഗ്ഗം ഫ്രഞ്ചുചിന്തകനായ ഡേക്കാർട്ടിന്റേതു തന്നെയാണ്, സ്വന്തം ചിന്തയൊഴികെയുള്ള എല്ലാത്തിന്റെയും അസ്തിത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും സംശയിക്കുകയും ചെയ്തു കൊണ്ടാണ് ഡേക്കാർട്ട് തന്റെ വിചിന്തനങ്ങൾ സമാരംഭിച്ചത്. നിയമേനയുള്ള സംശയത്തിന്റെ (Methodical doubt) മാർഗ്ഗമെന്നു് ഇതിനെ വിളിക്കാം. ഈ അന്വേഷണ സമ്പ്രദായത്തെ അതിന്റെ പരമസീമകൾ വരേയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുവാനാണ് ഹുസ്സേൽ പരിശ്രമിച്ചത്. ചിന്തയും നിരൂപണവും കൂടാതെയും ചോദ്യം ചെയ്യാതെയും നാം സാധാരണയായി അംഗീകരിച്ചുപോരുന്ന സത്യങ്ങളേയും ബോദ്ധ്യങ്ങളേയുമെല്ലാം കുറേനേരത്തേക്കുമാറ്റി നിറുത്തിയിട്ട് ('Put in the Parentheses' എന്നാണ് ഹുസ്സേൽ പറയുന്നത്.) ശാസ്ത്രീയവും സൂക്ഷ്മവുമായ തെളിവുകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ അവയെ പരിശോധിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. ഇപ്രകാരമുള്ള സൂ

ക്ഷ്മപരിശോധനക്കു ശേഷം ലഭിക്കുന്ന സത്യങ്ങളും മാത്രമേ നിഷ്കൃഷ്ടമായ തത്വചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുവാൻ പാടുള്ളൂ. പ്രാതിഭാസികമായ ന്യൂനീകരണം (Phenomenological reduction) എന്നാണ് ഈ അന്വേഷണ സമ്പ്രദായത്തെ അദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നതു്.

നമ്മിൽ ഏറ്റവും സ്വാഭാവികവും സഹജവുമായി നിലനിന്നുപോരുന്ന ബോദ്ധ്യം ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ളതാണ്. നമുക്കു ചുറ്റും കാണുന്ന ഈ ലോകം വാസ്തവത്തിൽ 'അവിടെ' സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നാണെന്നുള്ള ബോദ്ധ്യമില്ലാത്തവരായി ആരും തന്നെയില്ല. പക്ഷേ ഡെക്കാർഡ് തുടങ്ങിയ തത്വചിന്തകരുടെ അപഗ്രഥനങ്ങളിൽ നിന്നും നാം മനസ്സിലാക്കുന്നതു് ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വംപോലും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാമെന്നുള്ളതാണ്. ഹുസ്സേർലും അതു തന്നെയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. ബാഹ്യലോകത്തെ 'ബ്രാക്കറിലിട്ട്' നിറുത്തിയശേഷം അതിന്റെ അസ്തിത്വത്തെത്തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും സംശയിക്കുകയും കൃത്യമായി പരിശോധിക്കുകയുമാണ് ആദ്യമായി അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നതു്. സമഗ്രമായ ഈ സന്ദേഹ പൂർണ്ണതയിൽനിന്നുമാണ് പ്രാതിഭാസികവാദത്തിന്റെ സുപ്രധാനങ്ങളായ ഗവേഷണങ്ങളും സമാരംഭിക്കുന്നതു്.

III

ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വം സംശയാസ്പദമാണെങ്കിൽ പിന്നെ അവശേഷിക്കുന്നതു് സംശയിക്കുന്ന ഞാൻ മാത്രമാണ്. പക്ഷേ എന്റെ ശരീരവും അനുഭവങ്ങളും ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ ഒരു അവിഭാജ്യഘടകമല്ലേ? എങ്കിൽ എന്റെ വ്യാവഹാരിക സത്ത (Phenomenal self) യും അസ്തിത്വവും സംശയവിധേയമല്ലേ. ഈ സന്ദേഹപ്രക്രിയ പിന്നെവിടെയാണ് അവസാനിക്കുക? തികച്ചും സുനിശ്ചിതവും സംശയരഹി

തവുമായി നമ്മിൽത്തന്നെ നാം കണ്ടെത്തുന്നതെന്താണ്? അതു മറെറാന്നുമല്ല, നമ്മുടെ ചിന്ത തന്നെയാണ്. ഡേക്കാർട്ടും ഹസ്സേർളും ഈ ഒരേനിഗമനത്തിലാണ് എത്തിച്ചേരുന്നതു്. 'ഞാൻ ചിന്തിക്കുന്നു' (I think) എന്നുള്ളതാണ് തികച്ചും സംശയരഹിതമായി നമുക്കു ലഭ്യമാകുന്ന ആദ്യത്തെ ബോദ്ധ്യം. ഈ ബോദ്ധ്യത്തെയാണ് 'അലൗകികബോദ്ധ്യ' (Transcendental consciousness) മെന്നും കാൻറും 'ശുദ്ധമായ അഹം' (Pure Me) എന്നും ഹസ്സേർളും വിളിക്കുന്നതു്.

എന്നാൽ ശുദ്ധവും സ്വയം പര്യാപ്തവും ലക്ഷ്യരഹിതവുമല്ല നമ്മുടെ ചിന്തയും ബോധവും. ബോധമെന്നുള്ളതു് എന്തിനെയെങ്കിലും പററിയുള്ള ബോധമാണ് (All consciousness is consciousness of something). ചിന്തിക്കുക എന്നുള്ളതു് എപ്പോഴും എന്തിനെയെങ്കിലും പററിയാകണം. ചിന്തയുടേയും ബോധത്തിൻറേയും ഈ സ്വഭാവവിശേഷത്തെയാണ് ഉദ്ദേശപരത അഥവാ Intentionality എന്നു് ഹസ്സേർൾ നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നതു്. ഇതു് തോമിസ്റ്റിക് തത്വചിന്തയിൽ നിന്നും ബ്രെൻറാനൊ എന്ന ചിന്തകൻവഴി ഹസ്സേർളിനു ലഭിച്ച ഒരാശയമത്രെ.

നാം ആദ്യം കണ്ട ശുദ്ധമായ അഹം അഥവാ അലൗകികബോദ്ധ്യം തനിച്ചു നില്ക്കുവാൻ കഴിവുള്ള ഒന്നല്ല. വിഷയിയെ കൂടാതെ വിഷയവും വിഷയമില്ലാതെ വിഷയിയും തനിച്ചുനില്ക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ. ശുദ്ധമായ അഹം ശുദ്ധമായ വിഷയി (Pure subject) യാണ്. അതിൻറെ വിഷയ(object)മാണ് മറവുള്ള എല്ലാവസ്തുക്കളും. വസ്തുക്കൾ നമ്മുടെ മനസ്സിൻറെ വിഷയമായിത്തീരുമ്പോഴാണ് പ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്ന നിലയിലേക്കു് അവ ഉയരുന്നതു്. മനസ്സാണ് പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അസ്തിത്വഹേതു. എന്നാൽ മനസ്സിൻറെ സാന്നിദ്ധ്യമില്ലാത്തപ്പോൾ വസ്തുക്കൾ ഇല്ലാതെയാകുന്നെന്നോ നശിച്ചുപോകു

ന്നെന്നോ ഹുസ്സേൾ പറയുന്നില്ല. മനസ്സിന്റെ അഭാവത്തിൽ അവ പ്രതിഭാസങ്ങളല്ല. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ് വസ്തുക്കൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്—കാരണം അവ എന്റെ മനസ്സിന്റെ വിഷയങ്ങളത്രെ. ഞാൻ കാണുന്ന രീതിയിലുള്ളതല്ലാത്ത ഒരു തരം യാഥാർത്ഥ്യം അവയ്ക്കുണ്ടായിരിക്കാം. പക്ഷെ അതിൽ എനിക്ക് താല്പര്യമുണ്ടാവുകസാദ്ധ്യമല്ല. അവ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന രീതിയിൽ വസ്തുക്കൾക്കുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാത്രമെ തത്വചിന്തകൻ വിവരിക്കുന്നുള്ളൂ.

വിഷയി എന്ന നിലയിൽ ശുദ്ധമായ അഹം തത്വവും അതിന്റെ വിഷയങ്ങളായ വസ്തുക്കളും(ഇവയെ Pure subjects എന്നാണ് ഹുസ്സേൾ വിളിക്കുന്നു) കൂടിച്ചേർന്ന മൗലികമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെയാണ് ജീവിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ 'ശുദ്ധമായ ധാര' (Flux pur de vecu) എന്നാണ് ഹുസ്സേൾ വിളിക്കുന്നത്. ഇതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഏറ്റവും സുനിശ്ചിതവും സംശയരഹിതവുമായ യാഥാർത്ഥ്യം. ഇതിനെ വിവരിക്കുകയാണ് തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. 'ഫിനോമിനോളജി എന്നു പറയുന്നതും മറ്റൊന്നല്ല.

നമ്മുടെ മനസ്സിനു വിഷയീഭവിക്കുന്ന പ്രതിഭാസങ്ങളെന്ന നിലയിൽ കവിഞ്ഞ പ്രാധാന്യമൊന്നും വസ്തുക്കൾക്ക് കല്പിക്കേണ്ടതില്ലെന്നും അവയിൽ രഹസ്യപൂർണ്ണമായി ഒന്നുമില്ലാത്തതിനാൽ അവയെ വിവരിക്കുകമാത്രമാണ് തത്വചിന്തകന്റെ കർത്തവ്യമെന്നും ഹുസ്സേൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ തത്വശാസ്ത്രം പ്രശ്നങ്ങളില്ലാത്ത ഒരുവിജ്ഞാനശാഖയായിത്തീരും. നമ്മുടെ മുമ്പിൽ നേരിട്ടു നാം കാണുന്നതും നമ്മുടെ അനുഭൂതികൾക്ക് നേരിട്ടുവിഷയമാകുന്നതും മാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യമെങ്കിൽ അവയെ വിവരിച്ചാൽ മാത്രം മതി, വിശദീകരിക്കേണ്ടയാവശ്യമില്ല. എന്നാൽ അനുഭവ

ങ്ങളം എന്ന വാക്കുകൊണ്ട് ഹുസ്സേർ വിവക്ഷിക്കുന്നതു് നമ്മുടെ ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളം മുഖേനയുള്ള അനുഭവങ്ങളെ മാത്രമല്ല, പ്രത്യേത ജീവിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ശുദ്ധമായ ധാരാസാകല്യത്തെയാണു്, അതായതു് നാം 'ജീവിച്ച' എല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമെന്നു സാരം. അലൗകികമായ അനുഭവം (Transcendental experience) എന്നതെ ഹുസ്സേർ ഇതിനെ വിളിക്കുന്നതു്.

പ്രാതിഭാസികചിന്ത പ്രധാനമായും മൂന്നുതരത്തിലുള്ള ആഭിമുഖ്യങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണു് മുന്നേറിയിട്ടുള്ളതു്. ആദ്യത്തേതു് അഹംതത്വത്തിന്റെ അപഗ്രഥന (Egological analysis) മാണു്. നമുക്കു നമ്മേപ്പറ്റിത്തന്നെയുള്ള ബോധത്തെ വിവരിക്കുകയാണു് ഇതിന്റെ ലക്ഷ്യം. രണ്ടാമത്തേതു് ഉദ്ദേശപരതയുടെ അപഗ്രഥന(Analysis of intentionality) മാണു്. നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ വിവിധ ലക്ഷ്യങ്ങളം, ഉദ്ദേശങ്ങളം, അവസ്ഥകളം തുടങ്ങിയവയേയും അവയുടെ വിവിധവിഷയങ്ങളേയും അപഗ്രഥിക്കുകയാണു് ഈ ശാഖയുടെ ലക്ഷ്യം. ദർശനം, ഭാവന, ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളം തുടങ്ങിയവയേയും അവയുടെ വിഷയങ്ങളേയും പറ്റി ഈ ശാഖ പഠനം നടത്തുന്നു.

മൂന്നാമത്തെ വിഭാഗം നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന നാനാതരത്തിലുള്ള പ്രതിഭാസങ്ങളേയും വസ്തുക്കളേയും പറ്റി പഠനം നടത്തുന്നതാണു്. ഈ ശാഖയെ സത്താശാസ്ത്ര (Ontology) മെന്നു വിളിക്കുന്നു. പലതരത്തിലുള്ള പ്രതിഭാസങ്ങളം, അവയുടെ കേവലവും സ്ഥൂലവുമായ ഘടനകളം തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റിയെല്ലാം പഠനം നടത്തുന്നതു് ഈ ശാഖയാണു്. പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ സ്ഥൂലസത്താഭാവങ്ങളിലേക്കു് വെളിച്ചം വീശുവാൻ ഏറ്റവും യോജിച്ച ഉപാധിയെന്ന നിലയിൽ സാഹിത്യവും പ്രാതിഭാസിക ചിന്തയുടെ ഒരവിഭാജ്യഘടകമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടു് ഇന്നു്. മാർസൽ, സാർത്തർ, ബോ

വാർ, കാമൂസ് തുടങ്ങിയവർ സാഹിത്യത്തിലൂടെ പ്രാതിഭാസിക ചിന്തയ്ക്ക് സംഭാവനകൾ നൽകിയിട്ടുള്ളവരത്രെ.

പ്രാതിഭാസിക ചിന്തയുടെ അപഗ്രഥന രീതി നമ്മുടെ വിജ്ഞാന സീമകളെ വിപുലീകരിക്കുവാൻ എത്രയധികം ഉപകാരപ്രദമാണെന്ന് ഇവിടെ വിവരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. നമ്മുടെ വികാരങ്ങൾ, സങ്കല്പങ്ങൾ, ദർശനങ്ങൾ, സ്നേഹദ്വേഷാദികൾ, ലൈംഗികതാപം, തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റിയും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളേപ്പറ്റിയും മെർലോപോണ്ടി, സാർത്തർ, മാർസൽ തുടങ്ങിയവർ നടത്തിയിട്ടുള്ള പ്രാതിഭാസിക രീതിയിലുള്ള അപഗ്രഥനങ്ങൾ വായിച്ചാൽ മാത്രമേ ഈ ചിന്താരീതിയുടെ മഹനീയതയും കഴിവും ബോദ്ധ്യപ്പെടുകയുള്ളൂ. അതോടൊപ്പം പ്രാതിഭാസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനമേഖല അനന്തവും അതിവിപുലവുമാണെന്നും നമുക്കനുസ്മരിക്കാം. ഇങ്ങിനെയല്ലെങ്കിൽ ഹുസ്സേർ ന്യൂറോളം പുസ്തകങ്ങൾ എഴുതിയിട്ടുണ്ടെന്നതു് അത്രയധികം അത്ഭുതത്തിനു കാരണമാകേണ്ടതില്ല. അദ്ദേഹത്തിനുശേഷം പല വിഷയങ്ങളേയും പറ്റി ഈ രീതിയിലൂടെ നടത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ള അപഗ്രഥനങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. അവയുടെ സംഖ്യ ദിനംപ്രതി വർദ്ധിച്ചുകൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. ആധുനിക ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും മഹത്തായ നേട്ടങ്ങളിലൊന്നാണ് ഫിനോമിനോളജി എന്നതിനു സംശയമില്ല. ഇങ്ങനെയെങ്കിൽ ഇന്നത്തെ അസ്തിത്വവാദികളിൽ പ്രമുഖരായിട്ടുള്ളവരും ഈ അപഗ്രഥന രീതിയെ സ്വായത്തമാക്കിയതിൽ അത്ഭുതത്തിനവകാശമില്ലല്ലൊ. പ്രാതിഭാസികവാദത്തിന്റെ ഒരു ശാഖയായ സത്താശാസ്ത്രത്തെ അവലംബിച്ചുകൊണ്ടാണ് സാർത്തർ തന്റെ 'സത്തയും ശൂന്യതയും' എന്ന ബൃഹത്ഗ്രന്ഥം രചിച്ചിട്ടുള്ളതു്. മാർസൽ തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്തയുമായി പരിചയപ്പെടുമ്പോൾ കൂടുതൽ ഉദാഹരണങ്ങളുദ്ധരിക്കാം. അസ്തിത്വവാദത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അവശ്യമുള്ളിടത്തോളം മാത്രമേ ഹുസ്സേളിന്റെ

ചിന്തയെ ഇവിടെ വിവരിച്ചുള്ളൂ. ഹുസ്സേളിന്റെ അതിവിപുലമായ ചിന്താപദ്ധതികളേയും സിദ്ധാന്തങ്ങളേയും ഇതുപോലൊരുസംക്ഷിപ്ത വിവരണത്തിൽ ഒതുക്കിനിറുത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതു് തികച്ചും സാഹസികമായിരിക്കുമല്ലൊ.

മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ
(1888—)

ആധുനിക ജർമ്മൻചിന്തകന്മാരുടെ ഗണത്തിൻ ആഗ്രിമ സ്ഥാനമർഹിക്കുന്ന മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ 1889 ലാണ് ജനിച്ചതു്. ഫ്രീബൂർഗ്ഗ് സവ്വകലാശാലയിൽ തത്വശാസ്ത്രപ്രൊഫസറായി അദ്ദേഹം നിയമിതനായതു് 1928–ലാണ്. ആ സ്ഥാനം അതിനുമുമ്പു് അലങ്കരിച്ചിരുന്നതു് ഹുസ്സേം ആണെന്നുള്ളതും സ്മരണവുമത്രെ. 1933–ൽ ഫ്രീബൂർഗ്ഗ് സവ്വകലാശാലയുടെ റെക്ടറായി അദ്ദേഹം നിയമിതനായെങ്കിലും ഏതാനും മാസങ്ങൾക്കുശേഷം പ്രസ്തുത ജോലി രാജിവച്ചു് അദ്ധ്യാപനവൃത്തിയിൽ തന്നെ അദ്ദേഹം തുടർന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായ പക്ഷപാതങ്ങൾ ചിലവിവാദങ്ങൾക്കും സംശങ്ങൾക്കുമെല്ലാം അവസരം നൽകിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നില്ല. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനകൃതിയായ "കാലവും സത്തയും" (Sein and Zeit) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗം 1928–ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായി. രണ്ടാംഭാഗം ഇതുവരേയും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുകയില്ലെന്നാണ് പലരുടേയും അഭിപ്രായം. 1928–ൽ തന്നെ ഹൈഡഗ്ഗറുടെ മറ്റു രണ്ടു പ്രബന്ധങ്ങളും കൂടി (ഒന്നു് കാൻറിനേപ്പറ്റിയുള്ളതാണു്) പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു. 1930–ൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാർഗനികചിന്ത എന്തു് (What is Mrtaphssics) എന്ന ഗ്രന്ഥവും 1937–ൽ ഹോൾഡർലിൻ എന്ന കവിയേപ്പറ്റിയുള്ള രണ്ടു പ്രബന്ധവും വെളിച്ചം കണ്ടു. രണ്ടാംലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം ഏതാനും ഗ്രന്ഥങ്ങളും കൂടി പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ടു്. അവയിൽ ഹ്യൂമാനിസത്തേപ്പറ്റിയുള്ള പ്രബന്ധം, സത്യത്തിന്റെ സാരം, ഉപന്യാസങ്ങളും പ്രസംഗ

ങ്ങളും (1954), Identity and Difference (1957) എന്നിവയും 1962 ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ നീറ്റ്ഷിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു പഠനവും ഉൾപ്പെടുന്നു. ഹൈഡ്ഗ്ഗറുടെ പ്രധാനകൃതിയായ 'സത്തയും കാലവും' ഇതുവരേയും വിജയകരമായ രീതിയിൽ മറ്റൊരു ഭാഷയിലേക്കും വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. (സ്പാനിഷ് ഭാഷയിൽ ഈയ്യിടെ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഒരു വിവർത്തനം തികച്ചും വികലമാണെന്നു കേൾക്കുന്നു). മറ്റു ചില പ്രബന്ധങ്ങളും പ്രസംഗങ്ങളും ഫ്രഞ്ചിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഹൈഡ്ഗ്ഗറുടെ പ്രധാനഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ജന്മൻമൂലവും മറ്റുചില ഹ്രസ്വവിവർത്തനങ്ങളുമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥകാരൻ കണ്ടിട്ടുള്ളൂ. ഹൈഡ്ഗ്ഗറിനെപ്പറ്റി ഇംഗ്ലീഷിൽ ലഭിക്കാവുന്ന ഏറ്റവും ആധികാരികമായ പഠനം തോമസ് ലാൻഗൻ (Thomas Langen) അടുത്തകാലത്തെഴുതിയ The Meaning of Heidgger (Columbia Univ. Press 1959) എന്ന ഗ്രന്ഥമാണെങ്കിലും ഈ ഗ്രന്ഥകാരൻ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളൂ ഡിവേലൻസ്, വെർണോ, ഫിങ്ക് തുടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ തത്വചിന്തകന്മാർ ഹൈഡ്ഗ്ഗറിനെപ്പറ്റി എഴുതിയിട്ടുള്ള പ്രബന്ധങ്ങളത്രെ. ഹൈഡ്ഗ്ഗറിന്റെ ചിന്തയും ഭാഷയും ഒരുപോലെ സങ്കീർണ്ണങ്ങളാണ്. ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ തന്നെ പുതിയപദങ്ങളും സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടും ഉള്ള പദങ്ങൾക്കു പുതിയ അർത്ഥങ്ങളും നൽകിക്കൊണ്ടുമാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ചിന്താപദ്ധതി ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ഇതര യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലേക്കുപോലും വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുവാൻ വിഷമതയുള്ള ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയെ മലയാളത്തിൽ വിവരിക്കുകയെന്നതു് എത്രയോ വിഷമകരമായിരിക്കും? ഹൈഡ്ഗ്ഗറിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനഗ്രന്ഥമായ 'കാലവും സത്തയും' എന്നതിലേയും മറ്റുചില പ്രബന്ധങ്ങളിലേയും ചില സുപ്രധാനമായ ആശയങ്ങളുടെ ഒരു പുറംവരമാത്രമെ ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ.

ആത്മീയവും മതപരവുമായ ആശയങ്ങളേയും മൂല്യങ്ങളേയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ചിന്തയെ ഭൗതികവൽക്കരിക്കുവാനാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ പരിശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു് ഒരു വിധത്തിൽ പറയാം. ഹൈഡഗ്ഗർ വ്യക്തിപരമായി ഈശ്വരാസ്തികൃത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നുള്ളതു് വിവാദവിഷയമാണു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രപരമായ അന്വേഷണങ്ങളിൽ നിന്നും 'ഈശ്വര പ്രശ്നം' സമർത്ഥമായ രീതിയിൽ ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. ആസ്തികൃപരമായ ചിലഘടകങ്ങളും ഹൈഡഗ്ഗറുടെ ചിന്താപദ്ധതിയിൽ അധ്യാസിക്കുവാനും ചിലർ (സീവേർത് തുടങ്ങിയവർ) പരിശ്രമിക്കാതിരുന്നിട്ടില്ല, എങ്കിലും ഹൈഡഗ്ഗറുടെ ചിന്ത നിരീശ്വര (atheistic തത്വത്തിലേക്കാണു് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നതെന്നുള്ള ഭൂരിപക്ഷം വ്യാഖ്യാതാക്കളുടേയും അഭിപ്രായമാണു് കൂടുതൽ സ്വീകാര്യമെന്നു തോന്നുന്നു.

സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന, അസ്തിത്വമുള്ള, ആയിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണല്ലൊ സദാത്മകമായ അവസ്ഥയെന്നുപറയുന്നതു്. 'സദാത്മകം സർവ്വം സർവ്വത്ര' എന്നു ഭാരതീയരും പറയാറുണ്ടല്ലൊ. ഇംഗ്ലീഷിൽ Being എന്നപദത്തിനു് ആയിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയെന്നും ആയിരിക്കുന്ന വസ്തുവെന്നും അർത്ഥമുണ്ടു്. സത്ത എന്ന പദത്തിനും ഈ അർത്ഥം കല്പിക്കാമെന്നു തോന്നുന്നു. ഏതായാലും ഇംഗ്ലീഷിലെ Being എന്നതിനു തുല്യമായി നമുക്കുപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരു പദം 'സത്ത' തന്നെ. മലയാളത്തിലെ 'ഉള്ളായ്മ' എന്ന പദം സത്തയുടെ അവസ്ഥാ സൂചിയായ അർത്ഥത്തെ കുറിക്കുന്നതുതന്നെ, സത്തയ്ക്കു് രണ്ടു പ്രധാന വിഭാഗങ്ങളും കല്പിച്ച ചിന്തകനാണു് കാൻറ്. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കവിഷയമാകുന്നതും അവയുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതുമായ സത്തകളെ പ്രതിഭാസ (Phenomena) ങ്ങളെന്നും പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ സാരമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതും ഇന്ദ്രിയ വിഷയകമല്ലാത്തതുമായ

സത്തകളെ 'സാര' (Noumena) ങ്ങളെന്നും കാൻറ് വിഭജിച്ചു. ഈ വിഭജനത്തെ ശക്തിയായി എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ തന്റെ വിചിന്തനങ്ങളം ഉൽഘാടനം ചെയ്യുന്നതു്. കാൻറിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സാരങ്ങളം മാത്രമാണ് നിഷ്കൃഷ്ടമായ അർത്ഥത്തിൽ സത്തകളം. അതായതു് യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വം പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കല്ല, അവയുടെ പിന്നിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന സാരഭൂതവും ഇന്ദ്രിയവിഷയമല്ലാത്തതുമായ ഘടകത്തിനാണ്. എന്നാൽ ഹൈഡഗ്ഗർ പറയുന്നതു് സത്തയും പ്രതിഭാസവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നത്രെ. നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന (Manifest)തുമാത്രമാണ് സത്തയെന്നും സത്ത മുഴുവനായി നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു. അതിനാൽ പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കുപിന്നിൽ രഹസ്യപൂർണ്ണമായി ഒന്നും തന്നെയില്ല. പ്രതിഭാസങ്ങളെ പൂർണ്ണമായി വിവരിക്കുവാൻ സാധിച്ചാൽ അതിന്റെ അർത്ഥം സത്തയെ പരിപൂർണ്ണമായി വിവരിച്ചുകഴിഞ്ഞുവെന്നാണ്. സത്തയേപ്പറ്റിയുള്ള ഒന്നായതിനാൽ ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്ത സത്താശാസ്ത്രം (Ontology) മാണ്. എന്നാൽ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ പരിധിക്കുള്ളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിൽക്കുന്ന ഒന്നായതിനാൽ പ്രാതിഭാസികമായ സത്താശാസ്ത്രം (Phenomenological Ontology) മാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റേതു്. പാരമ്പരാഗതവും കൂടുതൽ അംഗീകാര്യവുമായ സത്താശാസ്ത്രം ദാർശനിക (Metaphysical) മത്രെ. എന്നുവച്ചാൽ പ്രതിഭാസങ്ങളിൽ (അവയ്ക്കുപുറത്തല്ല) രഹസ്യപൂർണ്ണവും ഇന്ദ്രിയവിഷയകമല്ലാത്തതുമായ ഘടകങ്ങളം കൂടിയുണ്ടെന്നു് വാദിക്കുന്നവരാണ് ദാർശനിക സത്താശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെന്നു സാരം. തോമിസ്റ്റിക് സത്താശാസ്ത്രം ദാർശനികമാണ്.

ഇനിയും ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്താസരണികളെത്തന്നെ നമുക്കു പിന്തുടരാം. സത്തയും പ്രതിഭാസവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു സൂചിപ്പിച്ചല്ലോ. സത്ത പ്രതിഭാസം തന്നെ ആയതി

നാൽ പ്രത്യക്ഷീഭവനം അഥവ പ്രകടന (Manifestation) മത്രെ. പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുകയെന്നതു് നമുക്കു വേണ്ടി (for us) മാത്രമാണു്. നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാത്തതു സത്തയല്ലെന്നു ചുരുക്കം. മനുഷ്യനാണു് എല്ലാത്തിന്റേയും മാനദണ്ഡമെന്നു് പണ്ടേതന്നെ പൈതാഗോറസ് പറഞ്ഞുവച്ചതു് ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്തയേ. സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ശരിതന്നെ. ഈശ്വരൻ ഒരു പ്രതിഭാസമെന്ന നിലയിൽ നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാത്തതുകൊണ്ടാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ ഈശ്വരനെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാത്തതു്!

പൊതുവും സാമാന്യവുമായ അർത്ഥത്തിൽ സത്തയേപ്പറ്റിയും അതിന്റെ അർത്ഥത്തേപ്പറ്റിയും അന്വേഷിക്കുവാനാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ പരിശ്രമിക്കുന്നതു്. ആധുനിക ലോകം സത്തയെ വിസ്മരിച്ചുകളഞ്ഞെന്നും അതു നിർഭാഗ്യകരമാണെന്നും അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു. സത്തയുടെ ശുദ്ധവും സാമാന്യവുമായ രൂപം കണ്ടെത്തുകയെന്നുള്ളതാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ ആത്യന്തികമായ ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ ഇതു മനസ്സിലാക്കുവാൻ ആദ്യമായി നാം പരിശോധിക്കേണ്ടതു് മനുഷ്യസത്തയേയാണു്. അതാണല്ലോ നമുക്കേറ്റവും എളുപ്പത്തിൽ അഭിഗമ്യമായ യാഥാർത്ഥ്യം. എന്നാൽ ശുദ്ധവും സാമാന്യവുമായ സത്തയെ അന്വേഷിച്ചു പുറപ്പെട്ട ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്ത ഇപ്പോഴും മനുഷ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പരിമിതികളിൽ തന്നെ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുകയാണു്. 1928-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗം ഇതുവരേയും പ്രസിദ്ധീകരിക്കാത്തതു് ഇതിന്റെ ലക്ഷണമത്രെ.

സത്തകളെ പൊതുവിൽ മൂന്നായി ഹൈഡഗ്ഗർ തരംതിരിക്കുന്നുണ്ടു്. ആദ്യവിഭാഗത്തിൽ പെട്ട സത്തയെ ഡാസൈൻ (Dasein) എന്ന ജർമ്മൻ പദം കൊണ്ടാണു് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്. ഈ വാക്കിന്റെ അർത്ഥം 'അവിടെ ആയിരിക്കുക'

(to be there) എന്നാണ്. മനുഷ്യ സത്തയെയാണ് ഹൈ ഡഗ്ഗർ ഈ പദം കൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. മനുഷ്യസത്തയു ടെ (ഡാസൈനിന്റെ) പ്രത്യേകത അതു് ഒരു താനായിരിക്കൽ (Selbst-self) അഥവാ വിഷയി (subject) അല്ലെങ്കിൽ ബോധം ആയിരിക്കുക എന്നതത്രെ. ജഡവസ്തുക്കൾ (Brute matter) ളാ ണ് സത്തയുടെ രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗം. അവയുടെ സത്തയെ ജഡസത്ത (seiendes) എന്നാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ വിളിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനൊഴികെയുള്ള ഇതര വസ്തുക്കളാണ് ഉദാഹരണം. വിശേഷണ രൂപത്തിൽ, അതായതു് ജഡസത്തയെ സംബന്ധി ച്ച എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ontical എന്ന പദമാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതു്. മൂന്നാമത്തെ വിഭാഗം യഥാർത്ഥസത്ത (Sein or true being) യുടേതാണ്. അസ്തിത്വമുള്ള എല്ലാ ത്തിനും അർത്ഥം നല്കുന്നതു് യഥാർത്ഥ സത്തയാണ്. ഈ അ ർത്ഥ (Meaning) ത്തെയാണ് യഥാർത്ഥ സത്തയെന്നു വിളിക്കു ന്നതെന്നും പറയാം. ഈ അർത്ഥം വെറും ബുദ്ധിപരമായ ഒന്ന ല്ലെന്നും അനുഭവാത്മകമാണെന്നും കൂടി പറയേണ്ടതുണ്ട്. മനു ഷ്യനാണ് ജഡവസ്തുക്കൾക്കു സാർത്ഥകത നൽകുന്നതു്. ജഡവ സ്തുക്കളെ യഥാർത്ഥസത്തയാക്കി മാറ്റുവാൻ കഴിവുള്ളതു് മനു ഷ്യനു മാത്രമാണ്. യഥാർത്ഥ സത്തയെന്നതിന്റെ വിശേഷണ രൂപം ontological എന്നാണ്. ഇതിന്റെ വിപരീതം ontical എന്നാണെന്നു കണ്ടുകഴിഞ്ഞല്ലോ.

യഥാർത്ഥ സത്ത(sein)യേയും മനുഷ്യസത്തയേയും കുറിക്കു ന്ന ഓരുപദമാണ് അസ്തിത്വം(Existence). മനുഷ്യനും യഥാ ർത്ഥ സത്തകളും അസ്തിത്വമുള്ളവയാണ്, ജഡവസ്തുക്കൾ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു, പക്ഷെ അവയ്ക്ക് അസ്തിത്വമില്ല. (Brute matter is, but does not exist).

മനുഷ്യസത്തയുടെ സാരം അതിന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു (The essence of man's being is in his

existence) എന്ന ഹൈഡഗ്ഗർ പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥവും ഇപ്പോൾ വിശദമാകും. മനുഷ്യന്റെ പ്രത്യേകവും സവിശേഷതയുമായ സ്വഭാവം അസ്തിത്വമാണെന്നല്ല ഇതിന്റെ വിവക്ഷ. മനുഷ്യസത്ത ബോധവത്തായ ഒന്നാണെന്നും അതു് ജഡവസ്തുക്കൾക്കുപരിയായി നിലകൊള്ളുന്നുവെന്നുമത്രെ ഇതുകൊണ്ടു നാം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതു്.

കിയർക്കെഗാർഡ് മനുഷ്യജീവിതത്തെ—അസ്തിത്വത്തെ—പല മണ്ഡല (sphere) ങ്ങളായി വിഭജിച്ചതുപോലെ ഹൈഡഗ്ഗറും ജീവിതമണ്ഡലങ്ങളേപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്. കിയർക്കെഗാർഡ് മതപരമായ മണ്ഡലത്തെ പ്രത്യേകം എടുത്തുകാണിച്ചു. എന്നാൽ മതപരമായ മണ്ഡലത്തെയും ഈശ്വരാസ്തിക്യത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളേയും സമർത്ഥമായി വിഗണിക്കുകയാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്. മനുഷ്യൻ ജീവിക്കുന്നതു് രണ്ടുതലങ്ങളിലായിട്ടാണെന്നത്രെ ഹൈയിഡഗ്ഗറിന്റെ അഭിപ്രായം. ആദ്യത്തേതിനെ അനുദിനജീവിതത്തിന്റെ മണ്ഡല (Alltag-lichkeit) മെന്നും രണ്ടാമത്തേതിനെ യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിന്റെ മണ്ഡല (Entschlossenheit) മെന്നും അദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നു. മതം അയഥാർത്ഥമായ ഒരു ജീവിത മണ്ഡലമാണെന്നത്രെ ഹൈഡഗ്ഗർ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്.

അനുദിന ജീവിതം തികച്ചും അയഥാർത്ഥമാണെന്നല്ല ഹൈഡഗ്ഗർ പറയുന്നതു്. അനുദിനജീവിതം യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിലേക്കു നയിക്കാം. പക്ഷെ സാധാരണ ഗതിയിൽ അതു് വാതായനങ്ങളില്ലാത്തതും അടഞ്ഞുകിടക്കുന്നതുമായ ഒരു ജീവിതതലമാണു്. അതു് യഥാർത്ഥജീവിതത്തെ മനപൂർവ്വം തിരസ്കരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണു് അയഥാർത്ഥമായി തീരുന്നതു്. താനായിരിക്കുക (to be a self) എന്നതാണു് മനുഷ്യസത്തയുടെ പ്രധാന സ്വഭാവം. പക്ഷെ ഈ അവസ്ഥ ഒരു വസ്തുത (fact) യല്ല. അതു് ഒരു സാദ്ധ്യതമാത്രമാണു്. അതിനെ പ്രാ

പിക്കുവാൻ നാം പരിശ്രമിക്കണം. അനുദിന ജീവിതം ഈ അവസ്ഥയിലെത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനു പകരം അതിൽനിന്നും ഓടി അകലുകയാണു്. ഈ അകൽച്ചയെയാണു്, യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഈ പലായനത്തെയാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ വിച്ഛേദനം (Alienation) എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ വിച്ഛേദിതമായ ഈ അവസ്ഥപോലും തികച്ചും മാനുഷികമായ ഒന്നാണെന്നും അതിനെ വസ്തുവിന്റെ അവസ്ഥയോടു് തുലനം ചെയ്യരുതെന്നും ഹൈഡഗ്ഗർ നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ടു്. കാരണം വിച്ഛേദിതമായ ഈ അവസ്ഥയെ യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിലേക്കുള്ള ഒരു ചവിട്ടുപടിയായി ഉപയോഗിക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിവുണ്ടു്.

സാധാരണ ജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യൻ വെറുമൊരു 'ഒരുത്തൻ' (one) മാത്രമാണു്, 'ഞാൻ' അല്ല. അവന്റെ വ്യക്തിത്വം വെറുമൊരു യാന്ത്രികഘടനയാണു്. മറ്റേതുവ്യക്തിയുമായും അവനെ വച്ചുമാറാം. അവൻ തീവണ്ടിയിലെ ഒരു യാത്രക്കാരനാണു്, 'തൊഴിൽ ശാലയിലെ ഒരു തൊഴിലാളിയാണു്, അതിർത്തിയിലെ ഒരു പടയാളിയാണു്, നാടക ശാലയിലെ ഒരു കാണിയാണു്. അനാമികത്വമാണു് അവനെ ഭരിക്കുന്നതു്. അവന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ വസ്തുക്കളെല്ലാം വെറും ഉപകരണങ്ങൾ മാത്രമാണു്. അവന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെല്ലാം ഉപയോഗിതയെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നു. അനുദിന ജീവിതത്തിനാവശ്യമായ അപ്പം സമ്പാദിക്കുവാൻ മാത്രമാണു് അവൻ പരിശ്രമിക്കുന്നതു്. മനശ്ശാസ്ത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ അനുദിന ജീവിതം പൊള്ളയും ഉപരിപ്ലവവുമായ ജിജ്ഞാസകൾ കൊണ്ടും അർത്ഥമില്ലാത്ത ജല്പനങ്ങൾ കൊണ്ടും നിറഞ്ഞതത്രെ. സത്തയേയും മനുഷ്യനേയും പ്രപഞ്ചത്തേയും പറ്റിയുള്ള ഒരു വ്യാഖ്യാനം കൂടി അനുദിന ജീവിതത്തിൽ അന്തർലീനമായിട്ടുണ്ടു്. മതപരവും തത്വശാസ്ത്രപരവും ശാസ്ത്രീയവുമായ പല വ്യാഖ്യാനങ്ങ

ളം പ്രസ്തുത ജീവിതമണ്ഡലത്തിൽനിന്നും ഉയർന്നവരുന്നു. പക്ഷെ മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥവും ദുർഭഗവുമായ അവസ്ഥയെ മറച്ചുവക്കുവാൻ മാത്രമെ അവ ഉപകരിക്കുന്നുള്ളു.

അനുദിനജീവിതത്തിൽനിന്നും യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിലേക്കു നാം കടക്കുന്നതെങ്ങിനെയാണു്? അതിനു് ഒരു ചാട്ടം ആവശ്യമാണു്—കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ ഭാഷയിൽ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു തീരുമാനമാണു് ഇതിനാവശ്യമുള്ളതെന്നു് ഹൈഡഗ്ഗർ പറയുന്നു. സ്വതന്ത്രമായ ഒരു തീരുമാനത്തിലൂടെ ഉത്ക്കണ്ഠ (Anxity) യെ ആശ്ലേഷിക്കുകയും അതിലന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ആവിഷ്കരണങ്ങളെ സ്വാഗതം ചെയ്യുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണു് യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിലേക്കു നാം പ്രവേശിക്കുന്നതു്.

എന്താണു് ഉൽക്കണ്ഠ? അനുദിന ജീവിതത്തിന്റെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നമുക്കു തികച്ചും പരിചിതങ്ങളും സാധാരണങ്ങളുമായിത്തോന്നിയ കാര്യങ്ങളെല്ലാം പെട്ടെന്നു് ഒരുതരം അസാധാരണത്വം (strangeness) കൊണ്ടു് ആവൃതമാകുന്നു. നമ്മുടെ സത്ത ശൂന്യതയിലേക്കു വഴുതിപോകുന്നതായും ഏതോ അജ്ഞാതശക്തി അതിനെ പിടിച്ചു കുലുക്കുന്നതായും നമുക്കു തോന്നുന്നു. ശൂന്യത (Nothingness)യെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ബോധമാണു് ഉത്ക്കണ്ഠയുടെ അടിസ്ഥാനം. ഭയമെന്നു പറയുന്നതു് എന്തെങ്കിലും പ്രത്യേക വിഷയത്തെപ്പറ്റിയാണു്. ഉത്ക്കണ്ഠക്കു് നിശ്ചിതവിഷയമോ ലക്ഷ്യമോ ഇല്ല.

ശൂന്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ബോധം സത്തയേപ്പറ്റിത്തന്നെയുള്ള ബോധമാണെന്നാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ പറയുന്നതു്. ഇതു വിശദമാക്കാം. അസ്തിത്വം എന്നതിനു തുല്യമായ Existence എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന്റെ അർത്ഥം പൊങ്ങിവരിക (Ex-sistere) എന്നത്രെ. എന്തിൽ നിന്നാണു് അസ്തിത്വവും സത്തയും പൊങ്ങി വരുന്നതു്? അഥവാ ആവിർഭവിക്കുന്നതു്?

ശൂന്യതയിൽ നിന്നു തന്നെ. അതിനാൽ ശൂന്യതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മാത്രമെ സത്തയെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാകൂ. 'ഒന്നുമില്ലായ്മ'യിൽ നിന്നു് ഒന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്നില്ല എന്ന പരമ്പരാഗതമായ തത്വത്തിനുപകരം എല്ലാ സത്തയും ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നു വരുന്നു' എന്നാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ സമർത്ഥിക്കുന്നതു്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം ഇല്ലായ്മ അഥവാ ശൂന്യതയാണു് സത്തക്കുമുമ്പുള്ളതു് (Nothingness precedes being) എന്നുമാത്രമത്രെ. മൗലിക (original) മായ യാഥാർത്ഥ്യം സത്തയല്ലെന്നതത്രെ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്.

എന്നാൽ നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്ന ഈ ശൂന്യത തികച്ചും നിർജ്ജീവ (inert) മായ ഒന്നല്ല. അതു ചലനാത്മകമാണു്, അതു സത്തയെ 'ശൂന്യവൽക്കരി' (Neantisation) ക്കുന്നു. സത്തയെ ഉള്ളിൽ നിന്നും കരുണ്ടുതിന്നുന്ന ഒന്നാണതു്. ഈ ശൂന്യത ശുദ്ധവും പരമവുമായ ഒന്നല്ല, പ്രത്യുത സത്തയുടെ നിഷേധമത്രെ. സത്തയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിമാത്രമെ അതിനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നു ചുരുക്കം. ഈ ശൂന്യതയെ ജഡവസ്തുക്കളുടെ അസ്തിക്യവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുവാനും ഹൈഡഗ്ഗർ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടു്.

യഥാർത്ഥമായ ജീവിതം ഉൽക്കണ്ഠയെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നു. അതു തികച്ചും വിരോചിതമായ ഒരു കൃത്യമാണു്. ദീർഘവീക്ഷണവും തെളിവുറ്റ മനസ്സും (Lucidity) അതിനാവശ്യമത്രെ.

മനുഷ്യ ജീവിതം ഒരു ആകുലത (care) ആണു്. കാരണം ജീവിതം ഒരു പ്രശ്നമാണെന്നുള്ളതും അപകടപൂർണ്ണമാണെന്നുള്ളതും തന്നെ. മനുഷ്യൻ എപ്പോഴും പുതിയ സാദ്ധ്യതകളിലേക്കും സാക്ഷാത്കരണങ്ങളിലേക്കും ഉറ്റുനോക്കുന്നു. അവയെ പ്രാപിക്കുവാൻ കിണഞ്ഞുപരിശ്രമിക്കുന്നു- സ്ഥിതിചെയ്യുക (Exist) എന്നതിന്റെ അർത്ഥംതന്നെ പുതിയ സാദ്ധ്യതകളിലേ

ക്ക നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുക എന്നതത്രെ. ഉത്ക്കണ്ഠ നമുക്കുവെളിപ്പെടുത്തുന്ന പ്രധാന സംഗതികളിലൊന്നാണിത്.

ഉൽക്കണ്ഠയിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന രണ്ടാമത്തെ സത്യമാണ് മനുഷ്യന്റെ സാന്തത (Finiteness) യും ആഗന്തുകത്വ (contingency) വും. മനുഷ്യൻ അവന്റെ ഉള്ളിൽ ശൂന്യതയെ വച്ചുപുലർത്തുന്നു. ഈ ശൂന്യതയും നിഷേധാത്മകത്വവും സാന്തതയും 'മനുഷ്യയാഥാർത്ഥ്യ'ത്തിന്റെ കൂടപ്പിറപ്പുകളാണ്.

ഉൽക്കണ്ഠയിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന മറെറാരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ് യഥാർത്ഥ ജീവിതം ഒരപരാധ(Fault)മാണെന്നുള്ളതു്. അപരാധമെന്നതിനു് ധാർമ്മികമായ അർത്ഥമില്ല, സത്താശാസ്ത്രപരമായ അർത്ഥമാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ അതിനു കല്പിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സാന്തതയും സീമിതത്വവും ഒരു വിനയാണ് അപരാധമാണ്. ഇതിനെയാണ് ലൈബ്നിറ്റ്സ് തുടങ്ങിയ ചിന്തകന്മാർ ദാർശനിക തിന്മയെന്നു വിളിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഹൈഡഗ്ഗറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഈ ദാർശനിക തിന്മയെ, അതായതു് മനുഷ്യന്റെ പരിമിതികളെ നാം അംഗീകരിക്കുകയും ആദരിക്കുകയും ചെയ്യണം. മനുഷ്യന്റെ പരിമിതമായ സത്തയെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലൂടെ അംഗീകരിക്കുമ്പോഴാണ് അതു് 'അപരാധ'മായിത്തീരുന്നതു്. ഈ അപരാധത്തെ വികസിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണ് അതു് ദുർഭഗതയായി മാറുന്നതു്. മനുഷ്യൻ അവശ്യം ദുർഭഗനാണ്, കാരണം അവൻ തികച്ചും പരിമിതനാണ്.

മാനുഷിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പരിമിതിയെ പറഞ്ഞുള്ള ബോധം ഹൈഡഗ്ഗറിയൻ ചിന്തയുടെ മുഖ്യ സ്വഭാവങ്ങളിലൊന്നാണ്. പരിമിതത്വമായ ഈ മനുഷ്യ സത്തയുടെ മറെറ ചില സവിശേഷതകൂടി നമുക്കു പരിശോധിക്കാം. വസ്തുക്കളുടെ സവിശേഷ സ്വഭാവങ്ങളെ 'പ്രാഗിഗറികം (categories)

എന്നും മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ സവിശേഷസ്വഭാവങ്ങളെ അസ്തിത്വ വിശേഷണങ്ങളാം (Existentials) എന്നു മാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ വിളിക്കുന്നത്. പ്രധാനമായും നാലുസവിശേഷ സ്വഭാവങ്ങളാണ് മനുഷ്യ ജീവിതത്തിനുള്ളതെന്നു് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ആദ്യത്തേതു് വിക്ഷേപിതത്വ (geworfenheit=throwu-ness) മാണ്. മനുഷ്യൻ ലോകത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിലേക്കു് എറിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു, അതിൽ നിമഗ്നനായിരിക്കുന്നു. നാം ജനിക്കുന്നതിനുമുമ്പു് ലോകം 'അവിടെ'യുണ്ട്. ബാഹ്യ ലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വവും യാഥാർത്ഥ്യവും പലതത്വചിന്തകന്മാരേയും സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു പ്രശ്നമായിരുന്നിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ ഹൈഡഗ്ഗറിനേ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇതൊരു പ്രശ്നമേ അല്ല. കാരണമെന്താണു്? ബാഹ്യ ലോകത്തേക്കുടാതെ മനുഷ്യനു മനുഷ്യനായിരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ലോകത്തോടുബന്ധപ്പെട്ടതി മാത്രമേ മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുകയുള്ളു. അതിനാൽ ലോകത്തിന്റെ ആസ്തികൃം നമുക്കൊരു പ്രശ്നമായി കൂടാ. മനുഷ്യന്റെ സത്തതന്നെ 'ലോകത്തിലായിരിക്കുന്ന സത്ത' (To be in the world=In-der welt-sein) യത്രെ. 'അവിടെ ആയിരിക്കുന്ന സത്ത' (Da-sein) യാണു് മനുഷ്യനെന്നു മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചല്ലോ. ഈ 'അവിടെ' എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ലോകം എന്നത്രെ. ലോകത്തിലായിരിക്കുക എന്ന അനുഭവത്തെയാണു് ഹൈഡഗ്ഗർ Befindlichkeit എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുടെ മൂലകാരണം ഈ അവസ്ഥയത്രെ.

ലോകമെന്നതു് വസ്തുക്കളുടെ ഒരു ആകെത്തുകയല്ല. വസ്തുക്കൾക്കും മുമ്പു സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു പൂർണ്ണത (whole) യാണതു്. ലോകത്തിന്റെ പാശ്ചാത്തലത്തിൽ മാത്രമാണു് വസ്തുക്കൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു്. മനുഷ്യൻ ലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നവനല്ല

പ്രത്യുത ലോകവസ്തുക്കൾക്ക് അർത്ഥം നൽകുന്നവനാണ്. പുതിയസാദ്ധ്യതകളിലേക്ക് സ്വയം നീങ്ങിക്കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ ലോകത്തിനു സാർത്ഥകത നൽകുന്നത്. നാം ലോകത്തിലേക്ക് എറിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ഒരു നിസ്സഹായതാബോധം നമ്മിലുളവാകുന്നുണ്ട്. ഈ നിസ്സഹായാവസ്ഥയെ വ്യാഖ്യാനിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അത് അർത്ഥശൂന്യവും നീതീകരണരഹിതവുമാണ്. അതൊരു വസ്തുസ്ഥിതി (fact) മാത്രമത്രെ.

മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ മറ്റൊരു സവിശേഷത മരണമാണ്. സ്ഥിതിചെയ്യുവാൻ തുടങ്ങുമ്പോഴം മുതൽ മരണത്തിനു മനുഷ്യൻ പാകമായിത്തീരുന്നു. മരണം മനുഷ്യസാദ്ധ്യതകളെ ആകെ കൂട്ടി നോക്കുകയും അതോടൊപ്പം അവയെ നിശ്ശേഷം നിഹനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യന്റെ പരമമായ സാദ്ധ്യതയാണ് മരണം. മരിക്കുവാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട ഒരു സത്ത (Zum-Tod Sein=Being for death) യാണ് മനുഷ്യൻ. മനുഷ്യന്റെ ഏറ്റവും സ്വന്തമായ സാദ്ധ്യതയും മരണമത്രെ. അത് മറ്റാർക്കും കൈമാറുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. മരണം നമുക്കനുഭവവേദ്യമായ ഒന്നല്ലെന്നും എന്നാൽ മരിക്കുക എന്ന അനുഭവം നമുക്കു ലഭ്യമാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ലോകത്തിലായിരിക്കുക എന്നുള്ളതിന്റേയും മരിക്കുക എന്നതിന്റേയും സത്ത ഒന്നുതന്നെയാണെന്നതാണ് ഇതിന്റെ കാരണം. മരണം ജീവിതത്തെപ്പോലെ തന്നെ നിരർത്ഥകമാണ്. രണ്ടും ഓരോ വസ്തുത (Fact) കൾ മാത്രമത്രെ. മരണം ഒന്നുമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത് — അസ്തിത്വത്തിന്റെ അസാദ്ധ്യതയുടെ സാദ്ധ്യത (Possibility of the impossibility of existence) യെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയെന്നത്. മരണത്തോടുള്ള നമ്മുടെ മനോഭാവം അതിനെ സ്വതന്ത്രമായി അംഗീകരിക്കുക എന്നുള്ളതായിരിക്കണം.

മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ സവിശേഷത കാല പരത (Temporality) യത്രെ. മനുഷ്യൻ കാലത്തിലും കാല ത്തിൽ മാത്രവും സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു സത്തയാണ്. കാലത്തെ അതിന്റെ സാമൂഹ്യവും പ്രാപഞ്ചികവുമായ അർത്ഥത്തിലല്ല, പ്രത്യുത സത്താപരവും ദാർശനികവുമായ അർത്ഥത്തിലാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ കാ ലം ഗുണപരവും സ്ഥൂലവുമാണ്. അത് മനുഷ്യജീവിതത്തി ന്റെ ഒരു ഗുണവിശേഷമാണ്. മനുഷ്യൻ കാലത്തിൽ ജീവി ക്കുന്നുവെന്നല്ല, അവൻ സ്വയം 'കാലവത്ക്കരിക്കുന്നു' (Tem- poralises himself) എന്നാണ് പറയേണ്ടത്. മനുഷ്യൻ ഒരു കാലവത്ക്കരണ പ്രക്രിയ(process of temporalisation) യാണെന്ന് മറെറാരു വിധത്തിൽ പറയാം, കുറേക്കൂടി വിശദീ കരിക്കുന്ന പക്ഷം കാലത്തിലൂടെ സ്വന്തം സത്തയെ വികിരണം ചെയ്യുന്ന (Dispersion of being in time) ഒരു സത്തയാണ് മനുഷ്യനെന്നും അങ്ങിനെ സ്വയം ബാഹ്യവത്ക്കരിക്കുന്ന (to be out of himself) ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണവനെന്നും നമുക്കു പറയാം. കാലത്തിന്റെ മൂന്നു രൂപങ്ങളിൽ വച്ച് ഭാവിക്കാ ണ് ഹൈഡഗ്ഗർ കൂടുതൽ പ്രധാന്യം നൽകുന്നത്. മനുഷ്യൻ കൂടുതൽ സാദ്ധ്യതകളിലേക്ക് എപ്പോഴും നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കു ന്നുവെന്നതാണ് ഈ പ്രാധാന്യത്തിന്റെ കാരണം. ഭൂതകാലം നമ്മുടെ സാദ്ധ്യതകൾക്ക് പരിധിയും പരിമിതിയും കല്പിക്കുന്ന ഒരു ഘടകമാണ്. വർത്തമാനകാലവും ലോകത്തിലായിരിക്കുക എന്ന അവസ്ഥയും ഒന്നുതന്നെയാണ്. മനുഷ്യൻ കാലത്തിൽ ജീവിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് അവൻ ഒരു 'ചരിത്രപരത'(histori- city) ആയിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻ ചരിത്രത്തിന്റെ സൃഷ്ടാ വാണെന്നും ഹൈഡഗ്ഗർ നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു.

മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ നാലാമത്തെ സവിശേഷതയാ ണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ മൂന്നു വീക്ഷണകോണങ്ങ

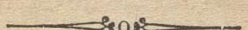
ളിൽ കൂടിയാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ നോക്കിക്കാണുന്നത്. ആദ്യ ത്തേതിനെ 'മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വസ്തുസ്ഥിതി' (Facticity of Dasein) എന്നു വിളിക്കാം. മനുഷ്യൻ സ്വയം ആഗ്രഹി ക്കുകയോ ഇച്ഛിക്കുകയോ ചെയ്യാതെയാണ് ലോകമദ്ധ്യത്തി ലേക്ക് എറിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അവന്റെ മരണവും അങ്ങി നെ തന്നെ. പക്ഷെ ഇവയൊന്നും അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നില്ല. ഈ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ സ്വതന്ത്രമായി ആ ശ്ലേഷിക്കുവാൻ അവനു കഴിയും. ജീവിതത്തേയും ലോകത്തേ യും അപരാധം മരണം എന്നിവയേയും സ്വയം ആശ്ലേഷിക്കുക എന്നതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മൗലിക ധർമ്മം.

അനിവാര്യമായ ഒന്നിനെ ആശ്ലേഷിക്കുന്നതിൽ മാത്രമല്ല സ്വാതന്ത്ര്യം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. ചിലതിനെ തള്ളിക്കളയു വാനും മറ്റു ചിലതിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനും നമുക്കു കഴിവു ണ്ട്. നമ്മുടെ സാദ്ധ്യതകളിൽ ചിലതിനെ നാം തെരഞ്ഞെ ടുക്കുന്നു. ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ നമ്മുടെ അസ്തിത്വത്തെ ത്തന്നെയാണ് നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത്. നമ്മുടെ ജീവിതം എ ങ്ങിനെയായിരിക്കണമെന്നു തിരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള ഈ കഴിവും സ്വാതന്ത്ര്യമത്രെ.

ഇവയെക്കാളെല്ലാം മൗലികവും പ്രധാനവുമായ ഒരു സ്വാ തന്ത്ര്യമുണ്ട്. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ചാണ് ശൂന്യതയിൽ നിന്നുമാം പുറത്തുവരികയും ലോകത്തെ നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രതി ഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് സർവ്വാതിശായിത്വം(Transcendence) എന്നാണ് ഹൈഡഗ്ഗർ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിളിക്കുന്നത്. സർവ്വതിശായിയായ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനപ്പുറത്ത് യാതൊന്നു മില്ല. അതിന്റെ അപ്പുറം ശൂന്യതയാണെന്നു സാരം.

ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ അതിസങ്കീർണ്ണവും വിപുലവുമായ ചിന്താപദ്ധതിയിലെ ചിലഘടകങ്ങളും മാത്രമാണ് നാമിവിടെ സംക്ഷിപ്തമായി വിവരിച്ചതു്. അതും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നുള്ള ചില ആശയങ്ങളും മാത്രം. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്തയെപ്പറ്റിയുള്ള വിപുലമായ ഒരു പഠനവും കൂലങ്കഷമായ ഒരുനിരൂപണവും നടത്തുവാൻ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പരിമിതികളും അനുവദിക്കുന്നില്ല. ചരിത്രപരത, കാലം, സ്വാതന്ത്ര്യം, ഉൽക്കണ്ഠ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ പരിമിതി, മാനുഷിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സവിശേഷ സ്വഭാവങ്ങളും, ശാസ്ത്രീയ വിജ്ഞാനം, സത്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡം, ഹ്യൂമാനിസം, കല, തുടങ്ങിയ നിരവധി വിഷയങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ വിചിന്തനങ്ങളുമായി പരിചയപ്പെടുവാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലേക്കും അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലേക്കും തിരിയേണ്ടതാണ്. ഒരു സംഗതിമാത്രം ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കാം. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്ത ആധുനിക യൂറോപ്യൻ ചിന്തകരുടെ മേൽ വിപുലമായ സ്വാധീനശക്തി ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും വലിയപരിമിതിയും പരാജയവും അതു് മനുഷ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സങ്കുചിത സീമകൾക്കുള്ളിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നുവെന്നതത്രെ. മനുഷ്യനേക്കാൾ ഉപരിയായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളൊന്നുമില്ലെന്നു വാദിക്കുന്ന ചിന്തകൻ ചിന്തയുടേയും അനുഭവത്തിന്റേയും സമഗ്രഭാവങ്ങളെ അവഗണിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. മറ്റു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കും സത്തകൾക്കുമെല്ലാം സാർത്ഥകത പ്രദാനം ചെയ്യുവാൻ മനുഷ്യനുകഴിയുമെന്നു് പറയുന്ന ഹൈഡഗ്ഗർ തന്നെയാണു് മനുഷ്യജീവിതം അർത്ഥശൂന്യമാണെന്നു വാദിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യസത്തയുടെ പരിമിതികളേയും സങ്കുചിതത്വങ്ങളേയും വിട്ടയരുവാനും മുമ്പോട്ടുപോകുവാനും സാധിക്കാത്തതുകൊണ്ടാണു് ഹൈഡഗ്ഗറുടെ ചിന്ത ഗതിമുട്ടിയതാണെന്നു മറ്റു പല ചിന്തകന്മാരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ

യാണു് 'കാലവും സത്തയും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രണ്ടാംഭാഗം ഇതുവരേയും വെളിച്ചം കാണാത്തതും. ഹൈഡ്ഗ്ഗറിയൻ ചിന്തയുടെ മൗലികമായ ഈ വികലതയെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതോടൊപ്പം അതിനേ തികച്ചും അവഗണിക്കുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുകൂടി പറഞ്ഞുവച്ചുകൊള്ളട്ടെ.



കാൾ ജാസ്പേഴ്സ്

(1883—)

അസ്തിത്വവാദികളായ ആധുനിക ജർമ്മൻ ചിന്തകരുടെ ഇടയിൽ ജാസ്പേഴ്സിനുള്ള സ്ഥാനം അതിപ്രധാനമാണ്. ഹൈഡഗ്ഗറിനെ അപേക്ഷിച്ച് വളരെ കൂടുതൽ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും സ്വാധീന ശക്തിയിൽ ഹൈഡഗ്ഗറാണ് മികച്ചു നിൽക്കുന്നത്. 1883-ലാണ് ജാസ്പേഴ്സിന്റെ ജനനം. നിയമം, വൈദ്യശാസ്ത്രം, മനശ്ശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിൽ വൈദഗ്ദ്ധ്യം സമ്പാദിച്ച അദ്ദേഹം തത്വചിന്തയിലേക്ക് കടന്നുവന്നത് 1920-ലും അതിനോട് സമീപിച്ച വർഷങ്ങളിലുമാണ്. 1923-ൽ ജർമ്മനിയിലെ ഹെഡൽബർഗ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പ്രൊഫസറായി അദ്ദേഹം നിയമിക്കപ്പെട്ടു. 1937-ൽ നാത്സികൾ അദ്ദേഹത്തെ പ്രസ്തുതസ്ഥാനത്തു നിന്നും ബഹിഷ്കരിച്ചു. 1945 മുതൽ അദ്ദേഹം വീണ്ടും അദ്ധ്യാപനവൃത്തിയിലേക്ക് തിരിച്ചു വന്നു. സ്വിറ്റ്സർലണ്ടിലുള്ള ബാസൽ സർവ്വകലാശാലയിലെ ഏറ്റവും സമുന്നതന്മാരായ പ്രൊഫസറന്മാരിൽ ഒരാളാണ് ഇന്ന് ജാസ്പേഴ്സ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യകാലകൃതികളിൽ ഏറ്റവും പ്രമുഖമായത് മനശ്ശാസ്ത്ര സംബന്ധമായി 1913-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ(General psychopathology) എന്ന ഗ്രന്ഥമത്രെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതും പ്രഖ്യാതവുമായ തത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം മൂന്നു വാല്യങ്ങളിലായി 'തത്വശാസ്ത്രം' (philosophy) എന്ന പേരിൽ 1932-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു. ജാസ്പേഴ്സിന്റെ പ്രധാന ആശയങ്ങളും വീക്ഷണങ്ങളുമെല്ലാം ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെയാണ് പ്രകാശിതമായിരിക്കുന്നത്. 1947-ൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സത്യത്തെപ്പറ്റി (Voi der Wahrheit) എന്ന സുപ്രധാന ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകൃതമായി

ജാസ്പേഴ്സിന്റെ 'തത്വചിന്ത' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ ചില ആശയങ്ങളെയാണ് പ്രധാനമായും ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഈ കൃതി ഇതുവരേയും ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല.

അസ്തിത്വവാദം

ജാസ്പേഴ്സിന്റെ ചിന്തയെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളവർ പ്രധാനമായും ഹെഗൽ, കിയർക്കെഗാർഡ്, നീറ്റ്ഷേ മുതലായവരാണ്. ഹെഗലിന്റെ ബുദ്ധിപരതയും കിയർക്കെഗാർഡിന്റെ അനുഭവപരതയും നീറ്റ്ഷിന്റെ ഹ്യൂമനിസവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയ്ക്കു നിറം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത അസ്തിത്വപരമാണെങ്കിലും പരമ്പരാഗതവും യുക്തിപരവുമായ ചിന്തയുമായി അതിനെ യോജിപ്പിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബൃഹത്തായ സിദ്ധാന്ത സംഹിതകൾ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിലും പരമമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രാപ്തിയിലും അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രം ഒരു സിദ്ധാന്ത സംഹിതയാണെന്നു പറയാതെ തരമില്ല. മതപരമായ ഒരടിസ്ഥാനത്തിലല്ല ജാസ്പേഴ്സ് ചിന്തിക്കുന്നതെങ്കിലും അദ്ദേഹമൊരു നിരീശ്വരവാദിയല്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും പ്രമുഖമായ ആഭിമുഖ്യം സർവ്വാതിരിക്തനായ ഈശ്വരന്റെ നേർക്കാണ്.

ഹൈഡഗ്ഗർ സത്തയുടേയും ആസ്തിക്യത്തിന്റേയും ഏറ്റവും സാമാന്യമായ നിയമങ്ങളേയും വശങ്ങളേയുമാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്. ജാസ്പേഴ്സിന്റെ ലക്ഷ്യം അതുപോലും ഒന്നും വിപുലമോ ഉന്നതമോ അല്ല. സ്ഥൂലമായ അസ്തിത്വ (concrete existence) ത്തിന്റെ പരിധികൾക്കുള്ളിൽ ഒതുങ്ങിനില്ക്കുവാനാണ്, അദ്ദേഹമിഷ്ടപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ സ്ഥൂലമായ അസ്തിത്വത്തെ അതിന്റെ എല്ലാ സമ്പന്നതകളോടും

കൂടി ഗ്രഹിച്ചശേഷം അനന്തമായ അസ്തിത്വത്തിലേക്ക തിരിയുവാൻ ജാസ്പേഴ്സ് മടിക്കുന്നില്ല. ഹൈഡഗ്ഗർ അന്വേഷിക്കുന്നതു് സത്തയുടെ അർത്ഥത്തെയാണു്, ജാസ്പേഴ്സാകട്ടെ സത്തയെ തന്നെ അന്വേഷിക്കുന്നു. പക്ഷെ സ്ഥൂലമായ അസ്തിത്വത്തിലൂടെയാണു് ഈ അന്വേഷണമെന്നുമാത്രം. ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരന്വേഷണം നിഷ്കൃഷ്ടമായ അർത്ഥത്തിൽ തത്വചിന്തയാണോ എന്നുള്ളതു് ഒരു വിവാദപ്രശ്നം തന്നെ.

ജാസ്പേഴ്സിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ചു് സത്തകൾ മൂന്നു തരമാണു്—ലോകസത്ത, അവനവന്റെ സത്ത അഥവാ മനുഷ്യസത്ത, ഈശ്വരൻ എന്നിവ. ഈ തരം തിരിവിനെ ആധാരമാക്കിയുള്ള മൂന്നു ചിന്താസമ്പ്രദായങ്ങളാണു് പ്രകൃതിശാസ്ത്രം, തത്വചിന്ത, ഈശ്വരവിജ്ഞാനീയം എന്നിവ.

ലോകത്തിന്റേതു് സ്ഥൂലസത്തയാണു്. ഈ സ്ഥൂലസത്തയേയാണു് ഡാസൈൻ (Dasein) എന്നു് ജാസ്പേഴ്സ് വിളിക്കുന്നതു്. ഈ സ്ഥൂലസത്തയേപ്പറ്റിയാണു് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ചിന്തിക്കുന്നതു്, സ്ഥൂലമായ ലോകസത്തയുടെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ സ്വഭാവവിശേഷം വസ്തു സത്ത (objectsein) യത്രെ. സയൻസിന്റെ നിഗമനങ്ങൾ മാത്രമാണു് വസ്തുനിഷ്ഠമായിട്ടുള്ളതു്. മറ്റു മണ്ഡലങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ ജ്ഞാനം വസ്തുവൽക്കരണ (objectification) ത്തിനുവിധേയമല്ല. ലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു വസ്തുവും അതിനാൽ സ്ഥൂലസത്തയുമാണു്.

എന്നാൽ ആത്മവത്ത (subjectivity) എന്ന നിലയിൽ, ആന്തരികത്വമുള്ള ഒരു വിഷയി (subject) എന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യൻ സത്തയുടെ രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിലാണു് പെടുന്നതു്. വസ്തുവായിരിക്കുക (object sein) എന്നതല്ല മനുഷ്യന്റെ സവിശേഷത, പ്രത്യുത 'ഞാനായിരിക്കുക'

(Ichsein=to be I) എന്നതത്രെ ലോകസത്തയുടെ അഥവാ ഡസൈനിന്റെ പ്രധാന സ്വഭാവം അസ്തിത്വ (Existing) മാണ്. മനുഷ്യസത്ത ലോകസത്തയ്ക്കും ഉപരിയായിട്ടുള്ളതാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം ലോകത്തിനു പുറത്താണ് അതുസ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു് എന്നല്ല പ്രത്യുത വെറും വസ്തുപരമായ ഒരു പ്രതിഭാസമായി മനുഷ്യനെ താഴ്ത്തുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ്. മറെറാരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സ്ഥൂലസത്തയെന്ന നിലയിലേക്കു് മനുഷ്യസത്തയെ ന്യൂനീകരിക്കുക (Reduce) സാദ്ധ്യമല്ലെന്നർത്ഥം.

സത്തയുടെ മൂന്നാമത്തെ രൂപമാണ് കേവലസത്ത (Being in itself) കേവല സത്തയേയാണ് സർവ്വാതിരിക്തത (Transcendence) എന്നു് ജാസ്പേഴ്സ് വിളിക്കുന്നതു്. അതു് ലോകസത്തയ്ക്കും മനുഷ്യസത്തയ്ക്കും ഉപരിയായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതുപരമവും പരാൽപരവും അപര (the other) വുമാണ്. അതു് എല്ലാത്തിനേയും ആവരണം ചെയ്തുകൊണ്ടു (umgreifends) നിലകൊള്ളുന്നു.

ഈ മൂന്നുതരം സത്തകളേപ്പററിയും പഠനം നടത്തുന്ന വിജ്ഞാന വിഭാഗങ്ങളേപ്പററി മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചല്ലൊ. ലോകത്തേപ്പററിയുള്ള ചിന്തയ്ക്കു് ലോക ഗവേഷണം (weltorienterung) എന്നും പരമസത്തയേപ്പററിയുള്ള ചിന്തയ്ക്കു് അസ്തിത്വ പ്രകാശന (Existenzerhellung) മെന്നും പരമസത്തയേപ്പററിയുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾക്കു് ദർശനികമത(Metaphysics) മെന്നും ജാസ്പേഴ്സ് നാമനിർദ്ദേശം ചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. തത്വചിന്ത എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മൂന്നു ഭാഗങ്ങളും ഈ മൂന്നു ചിന്താസമ്പ്രദായങ്ങളേപ്പററി യഥാക്രമം പഠനം നടത്തുന്നവയാണ്.

ആദ്യമായി ശാസ്ത്രീയചിന്തയുടെ—ലോക ഗവേഷണത്തിന്റെ—കാര്യമെടുക്കാം. ലോക ഗവേഷണം നടത്തുന്ന ശാസ്ത്ര

ത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളേയും പരിമിതികളേയും പറഞ്ഞു ചിന്തിക്കുവാനാണ്. തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ജാസ്പേഴ്സ് പരിശ്രമിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രജ്ഞാനം സാർവ്വത്രിക സാധുതയുള്ളതും വസ്തുനിഷ്ഠവും അപൗരുഷേയ (Impersonal) വുമാണ്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ സാർവ്വത്രികത്വം പരമമായ ഒന്നല്ല. അതിനു പല പരിധികളുണ്ട്. ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധുത ചില വ്യവസ്ഥകളേയും ഉപാധികളേയും ആശ്രയിച്ചുള്ളതാണ്, ഒരു വസ്തുവിനേയും പരിപൂർണ്ണമായി ഗ്രഹിക്കുവാൻ സയൻസിനു സാദ്ധ്യമല്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചക്കു പരിധികളില്ലെന്നതുതന്നെ ശാസ്ത്രജ്ഞാനം പരിമിതമാണെന്നതിന്റെ തെളിവാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തേപ്പറ്റിയുള്ള സമഗ്രമായ ഒരുദ്ഗ്രഥനം സയൻസിനു സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതിനു രണ്ടു കാരണങ്ങളും പറയാം. ആദ്യത്തേതു പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ളതാണ്. ഒരു പ്രതിഭാസത്തിന്റേയും എല്ലാവശങ്ങളേയും കാണുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. രണ്ടാമത്തെ കാരണം മനുഷ്യന്റെ പരിമിതികളാണ്. നമ്മുടെ വ്യക്തിഗതങ്ങളായ പരിമിതികളേയെല്ലാം അതിജയിച്ചുകൊണ്ടു തികച്ചും അപൗരുഷേയമായ ഒരു ജ്ഞാനത്തിലെത്തിച്ചേരുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. ഓരോരുത്തനും അവനവൻ കാണുന്ന ഒരു ലോകത്തെയാണ് നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ സ്വീകാര്യമായ ഒരു ലോക വീക്ഷണം നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. ഞാൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നതു് എന്റെ ലോകത്തെയാണ്, ലോകത്തെയല്ല.

ഇങ്ങിനെയെങ്കിൽ ഭൗതിക പ്രതിഭാസത്തിനും ഉപരിയായി ഉയരുവാനും അതിനെ അതിശയിക്കുന്ന ഒരു ജ്ഞാനം ആർജ്ജിക്കുവാനും നമുക്കു കഴിയുമോ? ഉവ്വെന്നാണ് ജാസ്പേഴ്സിന്റെ അഭിപ്രായം. നമ്മുടെ അസ്തിത്വം ആ കഴിവിന്റെ തെളിവാണ്. വസ്തുനിഷ്ഠതയ്ക്കും ഉപരിയായിവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നാ

ണല്ലോ അസ്തിത്വം. അതിനാൽ വസ്തുനിഷ്ഠതയെ അതിജയിക്കുക സാദ്ധ്യമാണെന്നു തെളിയുന്നു. ഇതു തന്നെയാണ് അസ്തിത്വവാദികളും ചെയ്യുന്നതും. എന്നാൽ അസ്തിത്വത്തിന്റെ മണ്ഡലം വസ്തുനിഷ്ഠതയുടേയും സുനിശ്ചിതത്വ (certainty)ത്തിന്റേയും മണ്ഡലമല്ല. ശാസ്ത്രജ്ഞാനം മാത്രമെ വസ്തുനിഷ്ഠവും സുനിശ്ചിതവുമായിട്ടുള്ളൂ. അസ്തിത്വത്തേപ്പറ്റിയുള്ള, മനുഷ്യനേപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം ശുദ്ധമായ വിശ്വാസമാണ്. അസ്തിത്വത്തേപ്പറ്റി തീർച്ചയുള്ളതും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ ജ്ഞാനമാജ്ജിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നതാണ് അസ്തിത്വത്തേപ്പറ്റിയുള്ള ചിന്തയിൽ –തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ–അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന വൈപരീത്യം. ഈ വൈപരീത്യത്തെ സന്തോഷപൂർവ്വം അംഗീകരിക്കുകയാണ് തത്വചിന്തകൻ ചെയ്യുന്നതു്.

തികച്ചും സുഗ്രാഹ്യമല്ലാത്തതും അവ്യക്തവുമായ ഒരു മണ്ഡലമാണ് അസ്തിത്വത്തിനേറതു്. യുക്തിയുടെ കഴിവുകളുപയോഗിച്ച് അതിനെ പൂർണ്ണമായി അപഗ്രഥിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ അസ്തിത്വത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്ന ചില ഉപാധികളുണ്ട്. അവയിലൊന്നാണ് വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ (paradoxes). അസ്തിത്വം യുക്തിചിന്തയ്ക്കു വിധേയമല്ലാത്തതിനാൽ അതിൽ പല വൈപരീത്യങ്ങളും കാണാം. അസ്തിത്വത്തെ അതിന്റെ പ്രത്യേകമായ ചിലഘടകങ്ങളിലൂടെ നോക്കിക്കാണുമ്പോഴാണ് ഈ വൈപരീത്യങ്ങളുണ്ടാവുന്നതു് എന്നാൽ സമഗ്രമായ വീക്ഷണത്തിൽ ഇവ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. വൈപരീത്യങ്ങൾ ജീവിതത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നില്ല, പ്രത്യുത ജീവിതത്തിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുകമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നതു്.

അസ്തിത്വത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്ന രണ്ടാമത്തെ ഉപാധി ചിഹ്നങ്ങൾ (signs) ളാണ്. മനുഷ്യജീവിതത്തെ കുറിക്കുന്ന ചിഹ്നങ്ങൾക്കു് സൂചികകൾ (Indices)

എന്നും മനുഷ്യാതീത (ദൈവീക) ജീവിതത്തെ കുറിക്കുന്ന ചിഹ്നങ്ങൾക്ക് സംഖ്യകളെന്നും ജാസ്പേഴ്സ് പേരുകൊടുത്തിരിക്കുന്നു. സൂചികകളും സംഖ്യകളും വെറും യുക്തിപരമായ ആശയങ്ങൾ മാത്രമാണ്. പക്ഷെ അവ അസ്തിത്വത്തിലേക്കും മനുഷ്യാതീതസത്തയിലേക്കും വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. അനുഭവത്തെ ആശയങ്ങളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. പക്ഷെ ആശയങ്ങൾ അനുഭവ മണ്ഡലങ്ങളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുവാൻ ഉപകരിക്കുന്നവയാണ്. അസ്തിത്വപരമായ തത്വചിന്തയും അറിവും വസ്തുനിഷ്ഠമല്ല, വ്യക്തിനിഷ്ഠമാണ്. പക്ഷെ അതൊരു പരിമിതിയല്ല. വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ ജ്ഞാനവും ബോദ്ധ്യവും മാത്രമാണ് പരമമായിട്ടുള്ളത്. വസ്തുനിഷ്ഠജ്ഞാനം തികച്ചും ആപേക്ഷികമത്രെ. അവ്യക്തമായ ഒരുതരം അവബോധമാണ് അസ്തിത്വത്തെഗ്രഹിക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നതെന്നും ജാസ്പേഴ്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

എന്താണ് അസ്തിത്വം?

'താൻ ആയിരിക്കുക' (Being oneself) എന്ന അവസ്ഥയേയാണ് അസ്തിത്വം എന്നപദം കൊണ്ട് ജാസ്പേഴ്സ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനുമാത്രമെ ഇതു സാധിക്കുകയുള്ളൂ. ചിന്തകൊണ്ട് തരണം ചെയ്യപ്പെടുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത ഒരു അഗാധ ഗർത്തം (Abyss) മാണ് അസ്തിത്വമെന്നും അതിലേക്ക് ചില വെളിച്ചങ്ങൾ വീശുകയാണ് അസ്തിത്വപരമായ തത്വചിന്തയുടെ പ്രധാന കർത്തവ്യമെന്നും ജാസ്പേഴ്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മൂന്നുതരത്തിലുള്ള സൂചികകൾ (Indices) കൊണ്ടാണ് ജാസ്പേഴ്സ് അസ്തിത്വത്തെ വിവരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. സാധാരണ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ അസ്തിത്വത്തിനു പ്രധാനമായി മൂന്നു സവിശേഷതകളുണ്ടെന്നു സാരം. (സ്വയം തെരഞ്ഞെടുക്കുക, മറ്റുള്ളവരുമായി സ്നേഹാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു

സംഘട്ടനത്തിൽ ഏർപ്പെടുക, ലോകത്തിലൂടെ വികസിക്കുക ഇവയാണ് പ്രസ്തുത സൂചികകളും അഥവാ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും. സ്വാതന്ത്ര്യം, അഭിസംക്രമണം (communication) ചരിത്രപരത എന്നീ മൂന്നു പദങ്ങളും യഥാക്രമം ഈ മൂന്നു സവിശേഷതകളെയാണ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ഇവയിൽ ഓരോന്നിനേപ്പറ്റിയും ജാസ്പേഴ്സ് എന്തു പറയുന്നുവെന്ന് അടുത്തതായി പരിശോധിക്കാം.

അസ്തിത്വത്തിന്റെ മൗലിക (original) മായ ഉദ്ഗമന (springing up)മാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. ജഡവസ്തുക്കളുടെ മണ്ഡലത്തെ അതിജയിച്ചുകൊണ്ട് ഉയർന്നുവരികയും തികച്ചും മൗലികമായ രീതിയിൽ സ്വയം പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും സ്വയം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ആ പ്രവർത്തനം തന്നെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു തെളിവുനൽകുക സാദ്ധ്യമല്ല. അതിനെ കണ്ടുപിടിക്കുകയല്ല നിർമ്മിക്കുകയാണ് നാം ചെയ്യേണ്ടത്. സ്വാതന്ത്ര്യം സാദ്ധ്യമാകണമെങ്കിൽ ചില വ്യവസ്ഥകളെല്ലാം ആവശ്യമുണ്ട്. ആദ്യത്തെ വ്യവസ്ഥ അറിവുണ്ടായിരിക്കുക എന്നതാണ്. നാം എന്തിനെയാണ് തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതെന്നു നമുക്കറിവുണ്ടായിരിക്കണം. രണ്ടാമതായി ഒരു നിയമത്തേപ്പറ്റിയുള്ള ബോധം നമുക്കുണ്ടാകണം. മൂല്യങ്ങളുടെ ഒരു പട്ടിക ആധാരമാക്കി മാത്രമേ തെരഞ്ഞെടുപ്പുനടത്തുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ. സർവ്വോപരി നാം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടത് സ്വതന്ത്രമനസ്സി (Free will) ന്റെ കാര്യമാണ്. സ്വതന്ത്രമനസ്സില്ലെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യവുമില്ല. പക്ഷെ സ്വതന്ത്രമനസ്സിനെ വെറും തോന്ന്യാസമായും തന്നിഷ്ടമായും പരിഗണിക്കുകയാണ് ജാസ്പേഴ്സ് ചെയ്യുന്നത്. തെരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ നാം നിയമത്തെ നമ്മുടേതാക്കുകയും അന്തരവൽക്കരിക്കുകയും (Interiorise) ചെയ്യുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം പരമമായ ഒരാരംഭമാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം സ്വാതന്ത്ര്യം പരമ (absolute)

മാണെന്നല്ല താനും. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു ചില പരിധികളുണ്ട്. ഈ പരിധികളും നിശ്ചയിക്കുന്നതു് നാം തന്നെയാണ്. അനന്തമായ ഒരു ലക്ഷ്യമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുള്ളതെങ്കിലും അതിന്റെ വിഷയം (object) പരിമിതമാണ്. ഒരു വിഷയത്തെ തിരഞ്ഞെടുക്കുമ്പോഴും നമ്മെത്തന്നെയാണ് നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതു്. നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യവും തെരഞ്ഞെടുപ്പുകളും നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വത്തേയും ഭാവിയേയും ഗാഢമായി സ്പർശിക്കുന്നുവെന്നുസാരം. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ—അസ്തിത്വത്തിന്റെ—അഭിലാഷങ്ങളും അപരിമേയമാണെങ്കിലും അവയുടെ സാക്ഷാത്ക്കരണം തികച്ചും പരിമിതമാണ്. പരിധികളുണ്ടായിരിക്കുക എന്നതു് ഒരു കുറവു അഥവാ അപരാധ (Fault) മായതിനാൽ അസ്തിത്വം അപരാധപൂർണ്ണമാണ്. ഈ വികലതയെ അഥവാ അപരാധത്തെ സ്വയം ആശ്ലേഷിക്കുവാനും അംഗീകരിക്കുവാനുമാണ് നാം ശ്രമിക്കേണ്ടതു്. അസ്തിത്വത്തിൽ അവശ്യം അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ വികലത ഹേതുവായി അസ്തിത്വം പരാജയപര്യവസായിയാണെന്നുകൂടി ജസ്പേഴ്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. എന്നാൽ സർവ്വാതിശായിത്വത്തിലേക്കുള്ള—ഈശ്വരനിലേക്കുള്ള—പ്രവേശനമാർഗ്ഗം കൂടിയാണ് പരാജയം.

സ്വാതന്ത്ര്യം തികച്ചും വ്യക്തിഗതമായ ഒരു സിദ്ധിയാണ്. എന്നാൽ മറ്റുള്ളവരുടെ സഹായസഹകരണങ്ങളും കൂടാതെ നമ്മുടെ എല്ലാകഴിവുകളേയും വികസിപ്പിക്കുവാനും വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരുവാനും നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. മറ്റുള്ളവരുമായുള്ള നമ്മുടെ വേഴ്ചകളേപ്പറ്റി ജാസ്പേഴ്സ് അടുത്തതായി സംസാരിക്കുന്നതു് ഇക്കാരണത്താലത്രെ. ജാസ്പേഴ്സിന്റെ അഭിസംക്രമണ സിദ്ധന്താ (Theory of communication)ത്തെ ഇപ്രകാരം സംഗ്രഹിക്കാം. ഹെഗൽ പറഞ്ഞതു് മനുഷ്യർ തമ്മിൽ മാരകമായ ഒരു സംഘട്ടനം അഥവാ സമരം നടക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ്. ജാസ്പേഴ്സ് ഈ വീക്ഷണഗതിയെ തിരുത്തുകയും മ

ററുള്ളവരുമായുള്ള വേഴ്ചകൾ സ്നേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളാണെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അസ്തിത്വവും അസ്തിത്വവും തമ്മിലുള്ള ഒരുബന്ധമാണ് അഭിസംക്രമണം. സാമൂഹ്യജീവിതമാണ് ഈ ബന്ധങ്ങൾക്കു കളമൊരുക്കുന്നതു്. ഇതരനുമായുള്ള വേഴ്ചകളുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനഘടകം സ്നേഹമായിരിക്കണം. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ വൈവിധ്യം ഒരു വിനയല്ല, പ്രത്യുത പരിരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു ഗുണമാണ്. മററുള്ളവരുമായുള്ള വേഴ്ചകളിൽ എപ്പോഴും ദുർബ്ബലമായ ചില കണ്ണികളുണ്ടായിരിക്കും. അപകടത്തിനും പൊട്ടിത്തെറിക്കലിനുമുള്ള സാദ്ധ്യതകൾ അവയിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ടു്. സംഭാഷണത്തിലൂടേയും ഭാഷയിലൂടേയും മാത്രമല്ല നിശ്ശബ്ദതയിലൂടേയും അഭിസംക്രമണം സാധിക്കാം. ഒരോമനുഷ്യനും ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഇതരനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളേണ്ടവനാണ്.

അസ്തിത്വത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ വിശേഷത അഥവാ സൂചികയാണ് ചരിത്രപരത. ലോകത്തിന്റെ സ്ഥൂലമായ സത്തയിലൂടെ തുളച്ചുകയറി പാഞ്ഞുപോകുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ് അസ്തിത്വം. പക്ഷെ ഈ പ്രയാണം മനുഷ്യനെ നയിക്കുന്നതു് ലോകത്തിനു് വെളിയിലേക്കല്ല. ലോകത്തിൽവച്ചു തന്നെയാണ് അസ്തിത്വം വളരുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെന്നു സാരം. അസ്തിത്വവും ലോകത്തിന്റെ സ്ഥൂലസത്തയും തമ്മിലുള്ള ഐക്യബന്ധത്തെയാണ് 'ചരിത്രപരത' എന്ന വാക്കുകൊണ്ടു ജാസ്പേഴ്സ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്. മാനുഷീകഭാവങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ ഉള്ളിൽമാത്രം സ്ഥിതിചെയ്താൽ പോരാ. അവയ്ക്കു ബാഹ്യരൂപം സിദ്ധിക്കണം. ലോകമാണ് ഈ ബാഹ്യപ്രകടനത്തിനുള്ള ഉപാധി. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം പ്രായോഗികമാക്കപ്പെടണമെങ്കിൽ അതിനു പ്രവർത്തിക്കാൻ ചില വസ്തുക്കളും ഉപാധികളും വേണം. ഈ വസ്തുക്കളാണ് ലോകം

നമുക്കു സംഭാവനചെയ്യുന്നതു്. ലോകമില്ലെങ്കിൽ നാം വെറും അമൂർത്തസത്തകളും നിത്യജീവികളും മാത്രമായിരിക്കുകയേ ഉള്ളു.

ഈ അവസരത്തിലാണു് അവസ്ഥകളുടെ രൂപത്തിലുള്ള പരിധികളേ (Situation-limit) പ്പറ്റി ജാസ്പേഴ്സ് സംസാരിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യൻ ലോകത്തിലായതിനാൽ എപ്പോഴും ഏതെങ്കിലും പരിതോവസ്ഥ (Situation) യിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കും. നമ്മുടെ പരിതോവസ്ഥകൾ മാറിമറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുമെങ്കിലും പരിതോവസ്ഥയിൽനിന്നും പൂർണ്ണമായി മോചിതരാകുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. അസ്തിത്വത്തിന്റെ പരിമിതമായ സ്വഭാവമാണു്—അപരാധമാണു് ഇതിനു കാരണം. സഹനം, മരണം, തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഓരോ പരിതോവസ്ഥകളാണു്. ഇവയെയാണു് പരിധികളുടെ രൂപത്തിലുള്ള അവസ്ഥകളെന്നു ജാസ്പേഴ്സ് വിളിക്കുന്നതു്. പരിധികളുടെ രൂപത്തിലുള്ള ഈ അവസ്ഥകളെ —മരണത്തേയും സഹനത്തേയുമെല്ലാം—നേരിടുവാൻ നാം നിർബന്ധിതരായതിനാൽ മനുഷ്യന്റെ സ്ഥിതി ദയനീയവും ശോകഗ്രസ്തവുമാണു്. നമ്മുടെ വിധിയോടു് മല്ലിടുന്നതുകൊണ്ടു് യാതൊരു വിശേഷവുമില്ല. നിരാശപ്പെട്ടതുകൊണ്ടും ഫലമില്ല. ഈ പരിധികളെ അംഗീകരിക്കുകയും വിധിയെ സ്നേഹിക്കുക (Amor fati)യുമാണു് നമുക്കു കരണീയമായിട്ടുള്ളതു്. ഉൽക്കണ്ഠയിലും ശോകത്തിലും പരാജയത്തിലും നിമിഗ്നമായിരിക്കുന്ന മനുഷ്യജീവിതത്തെ സ്വതന്ത്രമായംഗീകരിക്കുകയും ആശ്ലേഷിക്കുകയും സ്നേഹിക്കുകയും ചെയ്യുക. അതാണു് കിയർക്കെഗാർഡിന്റേയും ജാസ്പേഴ്സിന്റേയും ദൃഷ്ടിയിൽ യാഥാർത്ഥജീവിത (authentic life)ത്തിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷവും മഹത്വവും.

ഈശ്വരൻ

മനുഷ്യജീവിതം അഥവാ അസ്തിത്വം അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യമല്ല. ജീവിതത്തിന്റെ പ്രഭവസ്ഥാനത്തെത്തി

ച്ചേരുവാനാണ് ജാസ്പേഴ്സിയൻ ചിന്തയുടെ മുഖ്യപരിശ്രമം. നമ്മുടെ വിശ്വാസ (മതവിശ്വാസമല്ല ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നതു്) ത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമായ ഈ അജ്ഞാതസത്തയെ 'സർവ്വാതിശായിതത്വം (Transcendanc)' എന്നാണ് ജാസ്പേഴ്സ് വിളിക്കുന്നതു്.

മനുഷ്യജീവിതം ചരിത്രത്തിലൂടെ വളർന്നുവികസിക്കുന്നൊന്നായതിനാൽ അതു് പരമസത്തയുള്ള ഒന്നല്ല സർവ്വാതിശായിതത്വമാകട്ടെ തികച്ചും മൌലിക (original) മായ ഒരു സത്താമണ്ഡലമാണു്. അതിൽത്തന്നെ നിലനിൽക്കുന്ന (being in itself) ഒരു സത്തയാണതു്. പക്ഷേ ജാസ്പേഴ്സിന്റെ ഈശ്വരൻ അപൌരുഷേയ (Impersonal) മായ ഒരു സത്തയാണു്. മിസ്റ്റിക്കുകളുടെ ദൈവമല്ല അതു്. ലോകത്തെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു മനോഭാവമാണു് മിസ്റ്റിക്കുകളുടേതു്. ജാസ്പേഴ്സിനു് അവരോടു് വലിയ മതിപ്പില്ലതന്നെ. തന്നിമിത്തം ജാസ്പേഴ്സിന്റെ അസ്തിത്വവാദം മതേതരമൊ മതവിരുദ്ധമൊ ആയ ഒന്നായി തോന്നാനിടയുണ്ടു്. എങ്കിലും അതിനെ നിരീശ്വരമെന്നു വിളിച്ചുകൂടാ.

എങ്കിലും തത്വചിന്തകനുമുണ്ടു് ചില 'വിശ്വാസ'ങ്ങൾ. 'തത്വചിന്താപരമായ വിശ്വാസ (Philosophical faith) ത്തെപ്പറ്റി ജാസ്പേഴ്സ് വളരെയധികം എഴുതിയിട്ടുണ്ടു്. നിഷേധാത്മകമായ ഒരു രീതിയിൽ മാത്രമെ ഈ വിശ്വാസത്തെ നിർവചിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. സർവ്വാതിശായിതത്വം അജ്ഞേയവും അചിന്ത്യവും അനിർവചനീയവുമാണെന്നതെ അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നതു്. ഈശ്വരസത്തയെ അപരം (The other) എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുവാനെ നമുക്കു സാധിക്കുകയുള്ളു. ഭാരതീയ ചിന്തയിലെ 'നേതി, നേതി'യുമായി ഇതു ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

ഈശ്വരൻ ആരാണെന്നുചോദിച്ചാൽ 'ഒന്നുമല്ല' (Nothing) എന്നു പറയുവാൻ ജാസ്പേഴ്സ് മടിക്കുകയില്ല. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ തത്വചിന്തകന്റെ വിശ്വാസത്തിനു് നിശ്ചിതമായ ഒരു ലക്ഷ്യമില്ലെന്നും അതു് വസ്തുനിഷ്ഠമായ നിശ്ചിതത്വത്തോടു കൂടിയതല്ലെന്നും അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു.

സർവ്വാതിശായിത്വത്തെ അഥവാ ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള അവ്യക്തമെങ്കിലുമായ ഒരു ബോധം നമ്മിലുളവാക്കുന്നതെങ്ങിനെയെന്നും ജാസ്പേഴ്സ് വിവരിക്കുന്നുണ്ടു്. മനുഷ്യജീവിതവും സാധാരണസത്തകളുമെല്ലാം ചില പരിധികൾക്കും പരിമിതികൾക്കുമുള്ളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവയാണല്ലൊ. ഒരു പരിധിയുടെ അസ്തിത്വം അതിനപ്പുറമുള്ള ഒന്നിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അനുദിനജീവിതത്തിൻറേയും സാധാരണ സത്തകളുടേയും പരിധിക്കപ്പുറത്തു് അവയെ അതിശയിക്കുന്ന എന്തെങ്കിലും ഉണ്ടായിരിക്കുക സ്വഭാവികമാണു്. തുകൊണ്ടാണു് പരിധികളെ സർവ്വാതിശായിത്വത്തിന്റെ സൂചനകൾ അഥവാ അക്കങ്ങൾ എന്നു് ജാസ്പേഴ്സ് വിളിക്കുന്നതു്. ഈ സൂചനകളെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ വിശ്വാസം ആവശ്യമാണു്. എല്ലാം സൂചനകൾ മാത്രമാണെന്നും ലോകംതന്നെ പാരദർശക (Transparent) മാണെന്നും വിശ്വാസം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. വിശ്വാസത്തിന്റെ ദൃഷ്ടികൾ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കുന്നില്ല, എന്നാൽ എല്ലാത്തിലും അവ ഈശ്വരച്ഛായ കണ്ടെത്തുന്നു.

ഈ സൂചനകൾ പ്രധാനമായി രണ്ടുതരത്തിലുള്ളവയാണു്. വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളും ആത്മനിഷ്ഠങ്ങളും. വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ സൂചനകളെ സർവ്വാതിശായിത്വത്തിന്റെ ഭാഷകളെന്നുകൂടി ജാസ്പേഴ്സ് വിളിക്കുന്നുണ്ടു്. പ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയുള്ള അനുഭവം, മതപരമായ മിത്തുകൾ (Myths), തത്വശാസ്ത്രവിചിന്തനം എന്നിവയാണു് ഈ വിഭാഗത്തിൽപെട്ട സൂചനകൾ.

നാം പ്രകൃതിയിൽ കാണുന്ന വസ്തുക്കളും വെറും പ്രത്യക്ഷങ്ങളും മാത്രമാണെന്നും അവക്കു പിന്നിലാണ് യഥാർത്ഥസത്ത സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നുമുള്ള ബോധമാണ് പ്രകൃതിയുമായുള്ള നമ്മുടെ ഏറ്റവുമടുത്തലിൽ നിന്നും നമുക്കു ലഭിക്കുന്നതു്. വിശ്വാസത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിലൂടെ വീക്ഷിക്കപ്പെടുമ്പോൾ പ്രകൃതിയിലെ വസ്തുക്കൾക്കെല്ലാം ഒരു രൂപാന്തരം സംഭവിക്കുകയും അനന്തമായ ചക്രവാളങ്ങളും അവ നമ്മുടെ മുമ്പിൽ തുറന്നിടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇപ്രകാരം നോക്കുമ്പോൾ സമുദ്രമെന്നതു് നമുക്ക് അളക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്ത അഗാധതയുടെ ഒരു പ്രതീകമാണ്, ആകാശത്തിലെ നക്ഷത്രജാലം അനന്തതയുടെ ഒരു പ്രതീകവും.

മതചരിത്രത്തിലെ സംഭവങ്ങളെ, അവ ചരിത്രപരമായിരുന്നാൽപോലും, മിത്തുകളായിരുന്നാൽ പോലും, മിത്തുകളായിട്ടാണ് ജാസ്പേഴ്സ് പരിഗണിക്കുന്നതു്. അവയെ ചരിത്രപരങ്ങളൊ വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളൊ ആയി പരിഗണിക്കാതെ പ്രതീകാത്മകമായ ഒരു പ്രാധാന്യം അവയ്ക്കു നൽകുവനാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമം. അമർത്യത, ആദ്യപതനം (The Fall) തിന്മ തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റിയുള്ള മിത്തുകളെല്ലാം 'സർവ്വാതിശായിതത്വ'ത്തിന്റെ. സൂചനകളെത്ര.

ഇതുപോലെതന്നെ ദാർശനികമായ ചിന്താപദ്ധതികളെല്ലാം സർവ്വാതിശായിതത്വത്തിലേക്കുള്ള ചൂണ്ടുപലകകൾ മാത്രമാണ്. സാർവ്വത്രികവും സമ്പൂർണ്ണവുമായ വിജ്ഞാനം പകരാനുതരികയെന്നുള്ളതല്ല അവയുടെ ലക്ഷ്യം. യുക്തിചിന്തയിലൂടെയല്ല ഈ ദർശനങ്ങളും ഈശ്വരനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്, പ്രത്യുത എല്ലായുക്തിചിന്തക്കും മുമ്പുള്ള ഒരുതരം അവബോധത്തിലൂടെയാണ്.

അടുത്തതായി ആത്മനിഷ്ഠങ്ങളായ സൂചനകളുടെ കാര്യം പരിശോധിക്കാം. നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉത്ഭവം,

പ്രവർത്തനം, ലക്ഷ്യം, എന്നിവയെ ആധാരമാക്കിയുള്ള ഒരപ ഗ്രഥനമാണിതു്. നമ്മുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റേയും സ്വാതന്ത്ര്യ ത്തിന്റേയും ആത്യന്തികമായ പ്രഭവസ്ഥാനം നാംതന്നെയല്ല ന്നുള്ള തോന്നൽ, നമ്മുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം കാലത്തി ലും, ഭൌതികപ്രപഞ്ചത്തിലും മാത്രം ഒതുങ്ങിനിൽക്കുന്നതല്ലെ ന്നുള്ള ബോധം എന്നിവ സർവ്വാതിശായിത്വത്തിലേക്കുള്ള സൂ ചനകളാണു്. ഇതോടൊപ്പം മറെറാരുകാര്യം കൂടി ചിന്തി ക്കേണ്ടതുണ്ടു്. നാം എത്രതന്നെ പരിശ്രമിച്ചാലും പരിപൂർണ്ണ മായ നിലയിൽ ഉദ്ദിഷ്ടലക്ഷ്യം പ്രാപിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധി ക്കുന്നില്ല. നമ്മുടെ പരിശ്രമങ്ങളും ബുദ്ധിമുട്ടുകളും പരാജയ ത്തിൽ പര്യവസാനിക്കുന്നു. പരാജയം അർത്ഥശൂന്യമായ ഒന്നാ ത്തെ. പക്ഷെ പരാജയത്തെ മഹത്വപ്പെടുത്തുവാൻ നമുക്കു സാ ധിക്കും. സർവ്വാതിശായിത്വത്തിന്റെ സൂചനയായി പരാജയ ത്തെ പരിഗണിക്കുമ്പോഴാണു് ഈ മഹത്വീകരണം സാധിത മാകുന്നതു്. നമ്മുടെ പരാജയങ്ങളെ നാം സ്വീകരിക്കുകയും അവയെ സ്നേഹിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടു് ഈശ്വരസവിധത്തി ലേക്കു് നമുക്കു് കടന്നുചെല്ലാം. ഇവിടെയാണു് വിശ്വാസം അതിന്റെ പരമമായ വിജയത്തിലെത്തിച്ചേരുക.

ജാസ്പേഴ്സിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രപരവും വിശ്വാസപര വുമായ വിചിന്തനങ്ങളുടെ ഈ അപൂർണ്ണവിവരണം ഇവിടെ സമാപിക്കുകയാണു്. വിപുലവും ഗംഭീരവും സങ്കീർണ്ണവുമാ യ ജാസ്പേഴ്സിയൻചിന്ത ഇന്നും പുതിയ പന്ഥാവുകൾ വെട്ടിത്തുറക്കുകയും പുതിയ ചക്രവാളങ്ങളിലേക്കു നീങ്ങിക്കൊ ണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുപ്രധാനങ്ങളും അടിസ്ഥാനപരങ്ങളുമായ രണ്ടുമൂന്നു ഗ്രന്ഥങ്ങളെ അടിസ്ഥാ നമാക്കിയുള്ള ഒരു വിവരണമാണു് ഇവിടെ നൽകിയതു്. അ തിനും മുമ്പും പിമ്പുമായി മറെറാപല ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രബന്ധങ്ങ ളും അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അ

ഗാഢവും ഗംഭീരവുമായ ചിന്തയുമായി പരിചയപ്പെടുവാനാ
ഗ്രഹിക്കുന്നവക്കുള്ള ചില സൂചനകൾ മാത്രമെ ഇവിടെ നൽ
കിയിട്ടുള്ളൂ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയെ മുഴുവൻ വിലയിരു
ത്തുക എന്ന ശ്രമകരമായ ജോലിയിലേക്കും ഇവിടെ പ്രവേശി
ക്കുന്നില്ല. ഇനിയും അവസാനരൂപം സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒരു
ചിന്താപദ്ധതിയെ സമ്പൂർണ്ണമായി വിലയിരുത്തുക സാദ്ധ്യമ
ല്ലല്ലൊ.

ഗബ്രിയേൽ മാർസൽ

(1889—)

ഇന്നത്തെ ഫ്രഞ്ചുചിന്തകന്മാരിൽ പ്രമുഖനായ മാർസൽ 1889 ലാണ് ജാതനായതു്. കുറേക്കാലം അദ്ധ്യാപകനായും പ്രൊഫസറായും അദ്ദേഹം ജോലിനോക്കിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഉദ്യോഗ ജീവിതത്തോടു് അദ്ദേഹം അത്രതന്നെ പ്രതിപത്തി കാണിച്ചിട്ടില്ല. തത്വശാസ്ത്രപരമായ വിചിന്തനം, സാഹിത്യ നിരൂപണം, പത്രപ്രവർത്തനം, നാടകരചന, പ്രസംഗപര്യടനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലാണു് അദ്ദേഹം മുഖ്യമായും വ്യാപൃതനായിരിക്കുന്നതു്. അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുള്ള നാടകങ്ങളേപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുവാനുദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. തത്വചിന്താപരമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളതു് ഒരു തത്വചിന്തകന്റെ അനുദിനക്കുറിപ്പുകൾ' (Journal Metaphysique), Being and Having, Refusal to Invocaeion, Homo Viator, the Mystery of Being, Man against the Human, തുടങ്ങിയവയാണു്. ഈ പേരുകളെല്ലാം ഫ്രഞ്ചിൽ നിന്നും വിവർത്തനം ചെയ്തു് ഇവിടെ ചേർക്കുന്നതാണു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയിൽ ഈ പേരുകൾ അങ്ങിനെ തന്നെയാണോയെന്നറിവില്ല. The Mystery of Being എന്ന പേരിൽ തന്നെയാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ Gifford Lectures പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്).

മാർസലിന്റെ ചിന്ത ജാസ്പേഴ്സിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒന്നാണെന്നു് സാധാരണ പറയാറുണ്ടു്. പക്ഷെ ഇതൊട്ടും തന്നെ ശരിയല്ല. ജാസ്പേഴ്സിന്റെ അസ്തിത്വവാദ ചിന്താനുഭവം സമാരംഭിക്കുന്നതിനു് ഒരു ദശാബ്ദക്കാലം മുമ്പുതന്നെ മാർസൽ തന്റെ വിചിന്തിന

ങ്ങളും ആരംഭിച്ചിരുന്നുവെന്നതാണ് വാസ്തവം. മാർസലിന്റെ അസ്തിത്വവാദം കിയർക്കെഗാർഡിനെപ്പോലും ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒന്നല്ലതന്നെ. സത്തയുടെ രഹസ്യം, ഞാൻ (Me) എന്നരഹസ്യം, നീ (Thou) എന്ന രഹസ്യം ഉടങ്ങിയവയാണ് മാർസലിയൻ ചിന്തയുടെ പ്രധാനങ്ങളായ ചില ആണിക്കല്ലുകളും.

രഹസ്യവും പ്രശ്നവും തമ്മിലുള്ള അന്തരം മാർസലിന്റെ ചിന്തയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സുപ്രധാനമായ ഒന്നത്രെ. പ്രശ്നങ്ങളെ തികച്ചും അപൌരുഷേയ (Impersonal) വും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ രീതിയിൽ സമീപിക്കുവാനും പൂർണ്ണമായി അവയെ മനസ്സിലാക്കുവാനും നമുക്കു സാധിക്കും. എന്നാൽ രഹസ്യങ്ങളും അങ്ങിനെയല്ല. അവയിൽ നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വം കൂടി ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു മാത്രമല്ല, അവയെ പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യവുമല്ല. പ്രശ്നങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും പരിഹരിക്കാം. എന്നാൽ രഹസ്യങ്ങളേ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇതു സാദ്ധ്യമല്ല. ഭക്ഷ്യ പ്രശ്നവും തിന്മയുടെ രഹസ്യവും ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

സത്തയുടെ രഹസ്യം

ഈ വിഷയം സംബന്ധിച്ചുള്ള മാർസലിന്റെ വിചിന്തനങ്ങളുമായി പരിചയപ്പെടുന്നതിനു മുമ്പ് രണ്ടു മൂന്നു കാര്യങ്ങളും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മാർസലിന്റെ അസ്തിത്വവാദം മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തെ വിവരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം തൃപ്തമാകുന്ന ഒന്നല്ല. സത്തയെ സത്തയെന്ന നിലയിൽ വെളിപ്പെടുത്തുവാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നതു്. ഇതിനു് അദ്ദേഹമുപയോഗിക്കുന്നതു് തികച്ചും സ്ഥൂലമായ ഒരു രീതിയാണ്. 'സ്ഥൂലമായ തത്വചിന്ത' യെന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ആധുനിക ചിന്താസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രശസ്തരായ പ്രണേ

താക്കളിൽ ഒരുവനാണ് മാർസൽ. സ്ഥൂല സത്തയിലൂടെ മാത്രമെ സത്തയെന്താണെന്നു ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. ഈ സ്ഥൂല സത്ത് നാം കണ്ടെത്തുന്നതു് മനുഷ്യവ്യക്തിയിലാണ്. വ്യക്തിക്കുമാത്രമെ യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വമുള്ളു. ഈ മനുഷ്യവ്യക്തിയേപ്പറ്റി ഏറ്റവും വിശ്വാസയോഗ്യവും സാധുവുമായ വിജ്ഞാനം നമുക്കു ലഭിക്കുന്നതു് നേരിട്ടുള്ള അനുഭവത്തിലൂടെയാണ്. അനുഭവപരമായ ഒരു തത്വചിന്ത മാത്രമെ സ്ഥൂലമായിരിക്കുകയുള്ളു.

രഹസ്യങ്ങളേയും പ്രശ്നങ്ങളേയും പറ്റി മുകളിൽ പ്രസ്താവിച്ചു കഴിഞ്ഞല്ലൊ. എല്ലാ രഹസ്യങ്ങളിലും വച്ചു് ഏറ്റവും മൌലികവും പ്രധാനവുമായതു് സത്തയുടെ രഹസ്യമത്രെ. സത്തയെന്താണെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. അതിന്റെ ആവശ്യവുമില്ല. കാരണം അതു നമുക്കു് നേരിട്ടു് അനുഭവവേദ്യമായ ഒന്നത്രെ. സത്ത നമ്മുടെ മുമ്പിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ഒരു വസ്തുവല്ലാത്തതിനാലാണ് അതിനെ നാം പ്രശ്നമെന്നു വിളിക്കാത്തതു്. സത്ത ഒരു വസ്തുവല്ല, പ്രത്യുത ഒരു സാന്നിദ്ധ്യ (presence) മാണ്. സത്തയേപ്പറ്റിയുള്ള അനുധ്യാനമാണ് ദാർശനികചിന്ത (Metaphysics). പ്രശ്നങ്ങളേ സംബന്ധിച്ച വിചിന്തനങ്ങളിൽ പുരോഗമനവും വളർച്ചയും ഉണ്ടാകാം. കാരണം അവ സാങ്കേതിക പ്രശ്നങ്ങളാണ്. എന്നാൽ രഹസ്യങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള വിചിന്തനമായ ദാർശനികചിന്തയിൽ പുരോഗമനമെന്നൊന്നു സാദ്ധ്യമല്ല. ദാർശനിക ചിന്തയുടെ പ്രധാനമായ ലക്ഷ്യം സ്നേഹം, പ്രത്യാശ, വിശ്വസ്തത തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റി സ്ഥൂലമായി ചിന്തിക്കുകയാണ്. മാർസലിന്റെ തത്വചിന്തയിൽ പ്രധാനമായി ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന വിഷയങ്ങൾ ഇതുപോലുള്ളവയത്രെ. അവ വെറും കേവലതത്വങ്ങളുടെ പ്രതിപാദനമല്ല, പ്രത്യുത മനുഷ്യജീവിതത്തെ അടിസ്ഥാനപരമായി ബാധിക്കുന്ന ചില കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റിയു

ള്ള ഏറ്റവും സ്ഥൂലമായ അപഗ്രഥനങ്ങളാണ്. അതുതന്നെയാണ് മാർസലിയൻ ചിന്തയുടെ ഏറ്റവും വലിയ ആകർഷണീയതയും.

മാർസലിന്റെ ചിന്തയെ കുറെ കേവലതത്വങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയെന്നതു് അദ്ദേഹത്തോടു ചെയ്യുന്ന ഏറ്റവും വലിയ കടുംകൈ ആയിരിക്കും. കാരണം അദ്ദേഹം തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതു് സ്ഥൂലങ്ങളും വ്യക്തങ്ങളുമായ നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെയാണ്. പക്ഷെ അവയെ എല്ലാം ഇവിടെ നിരത്തിവക്കുന്ന പക്ഷം അതു തന്നെ ഒരു ഗ്രന്ഥമായിത്തീരുന്നതാണ്. അതിനാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മൗലികങ്ങളായ ചില ആശയങ്ങളെ മാത്രമെ ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുന്നുള്ളൂ.

ആദ്യമായി നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ രഹസ്യത്തെപ്പറ്റി പരിചിന്തിക്കാം, നമ്മുടെ വ്യക്തിത്വമെന്നതു് നമ്മുടെ മാനസികമായ അവസ്ഥകളുടെ ആകത്തുകയൊ നമ്മുടെ ബോധാവസ്ഥതന്നെയൊ അല്ല. മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാനസികാവസ്ഥകൾക്കുപരിയായി ശാശ്വതവും സ്ഥിരവുമായ ഒരു ഘടകം നമ്മിലുണ്ട്. പക്ഷെ തികച്ചും നിശ്ചലമൊ മൂർത്ത രൂപത്തിലുള്ളതോ ആയ ഒന്നല്ല ഈ ഘടകം. അതു് ചലനാത്മകമാണ്. അതിനൊരു ചരിത്രമുണ്ട്. മാർസലിന്റെ ചിന്ത വർത്തമാനകാലത്തിനാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നല്കുന്നതു്. വർത്തമാന കാലത്തിലൂടെയുള്ള നമ്മുടെ നീക്കം തന്നെയാണ് നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം നമ്മുടെ ഒരു ശക്തിയൊ ഗുണവിശേഷമൊ അല്ല, അതു നാം തന്നെയാണ്.

എന്നാൽ നാം തന്നെയാണ് നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യമെങ്കിലും അതു നമ്മെ വഞ്ചിക്കുവാൻ പോരുന്ന ഒന്നത്രെ. എന്റെ സ്വാ

തന്ത്യുമുപയോഗിച്ച് എന്നെത്തന്നെ ഞാൻ ഒററിക്കൊട്ത്തുവെ ന്നു വരാം. അതിനാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം അപകടം നിറഞ്ഞ ഒ ന്നാണെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. അതിനെ അവധാനതയോട്കൂടി വേണം നാം വിനിയോഗിക്കുവാൻ.

സ്വാതന്ത്ര്യം നമ്മെ പ്രത്യാശയിലേക്കൊ നിരാശയിലേ ക്കൊ നയിക്കാം. പ്രത്യാശ നമ്മെ സത്തയുടെ വിശാലമണ്ഡ ലങ്ങളിലേക്കും നിരാശ ശൂന്യതയിലേക്കും നയിക്കുന്നു. നിരാ ശക്ക് സദാത്മകമായ ഒരു സാന്ദ്രതയും അഗാധതയുമുണ്ട്. യു ക്തി വിചാരം കൊണ്ട് നിരാശയെ അതിജയിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ഖണ്ഡിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാ (irrefutable) ത്ത ഒന്നാണ് നിരാശയെന്നതെ മാർസൽ പറയുന്നതു്. സത്തയുടെ ആഴങ്ങ ളിലേക്ക് നമ്മെ നയിക്കുന്ന ദാർശനികമായ ഒരു ജീവിത വീക്ഷണം കൊണ്ടുമാത്രമെ നിരാശയെ ആട്ടിപ്പായിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളൂ.

മനുഷ്യൻ അവതീർണ്ണമായ—ശരീരമെടുത്ത—ഒരു സത്ത യാണ്. ഞാനും എന്റെ ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താ ണ്? ശരീരം എന്റെ വെറുമൊരു ഉപകരണമല്ല. അതു ഞാൻ തന്നെയാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം ഞാനും എന്റെ ശ രീരവും ഒന്നാണെന്നല്ല. എന്റെ ശരീരത്തിനു് തനിച്ചു നില നിൽക്കുവാനുള്ള ശക്തിയില്ല. എന്റെ ശരീരത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠ മായി വീക്ഷിക്കുവാനും സാദ്ധ്യമല്ല. കാരണം ഞാനും അതി ലുംപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യ ശരീരത്തിനുമുണ്ട് രഹസ്യാത്മക മായ ഒരു വശം. ഈ രഹസ്യത്തെ ഭാഗഭാഗിത്വമെന്നോ സാ ന്നിദ്ധ്യമെന്നോ വിളിക്കാം.

ഈ സാന്നിദ്ധ്യത്തിനു് അഥവാ ഭാഗഭാഗിത്വത്തിനു് അ തിരുകളില്ല. അവതീർണ്ണനായിരിക്കുക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ലോകത്തിലായിരിക്കുക എന്നാണ്. എന്റെ ശരീരത്തിലൂടെ

ഞാൻ ലോകം മുഴുവനുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പല ചിന്ത കന്മാരേയും വിഷമിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു പ്രശ്നമാണ് ബാഹ്യ ലോകത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം. മാർസലിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇതൊ രുപ്രശ്നമേ അല്ല. കാരണം ബാഹ്യലോകമെന്നതു് എന്റെ ശരീരംപോലെ തന്നെ യഥാർത്ഥമായ ഒന്നാണു്. ഇവയെ നി ഷേധിക്കുന്നപക്ഷം യാതൊരുവിധമായ ചിന്തയും സാദ്ധ്യമല്ല തന്നെ. ഇന്ദ്രിയസംവേദന (Sensation) ങ്ങളുടെ കാര്യവും മാർസലിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഒരു 'പ്രശ്ന'മല്ല. ഇന്ദ്രിയസംവേദ നങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയിലും 'രഹസ്യ'മെന്ന പദമാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നതു്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെയുള്ള അനുഭ വത്തെ യുക്തിവൽക്കരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അവയെ നേരിട്ടനു ഭവിക്കുവാൻ മാത്രമെ സാധിക്കൂ. ഇന്ദ്രിയമാർഗ്ഗേണയുള്ള ഈ അനുഭവമാകട്ടെ അസ്തിത്വമുള്ള എല്ലാത്തിനും സാക്ഷ്യം വഹി ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഞാൻ-നീ ബന്ധത്തേക്കുറിച്ചും ഇതരനുമായുള്ള ബന്ധങ്ങ ളേപ്പറ്റിയും മാർസൽ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്. ഇതര ന്റെ ആസ്തിക്യം' മാർസലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു പ്രശ്നമല്ല. കാരണം ഇതരൻ നമ്മുടെ നേരിട്ടുള്ള അനുഭവ ത്തിന്റെ വിഷയമാണു്. ഉദ്യുക്തത (Engagement) എന്ന തു് അസ്തിത്വവാദികളുടെ പ്രധാന ആശയങ്ങളിൽ ഒന്നത്രെ. മനുഷ്യൻ വിവിധ വ്യാപാരങ്ങളിലും പ്രവൃത്തികളിലും നിരന്ത രം ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പൂർണ്ണസ്വാതന്ത്ര്യത്തോടുകൂടി, സ്വമേ ധയാ നാം പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനെയാണു് 'ഉദ്യുക്തത' എന്ന ആശയം കൊണ്ടു് പ്രസ്തുത ചിന്തകന്മാർ സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്നു്. സാമാന്യമായി പറയാം. ഇതരനി ല്ലെങ്കിൽ ഉദ്യുക്തത സാദ്ധ്യമാവുകയില്ല. വസ്തുക്കളുമായുള്ള ബന്ധവും ആദർശങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രവൃത്തികളും നിഷ്കൃ ഷ്ടമായ അർത്ഥത്തിൽ 'ഉദ്യുക്തത' യാകുന്നില്ല. സ്വതന്ത്രനായ

ഒരു ഇതര മനുഷ്യനുമായിട്ടു മാത്രമെ ശരിയായ ഉദ്യുക്തത സാദ്ധ്യമാകുന്നുള്ളൂ.

ഉദ്യുക്തതയുടെ ഉത്തമനിദർശനവും ഉന്നതരൂപവുമാണ് 'സംലഭ്യത'(Availability). മറവുള്ളവരുടെ സേവനത്തിനും ശ്രുശ്രൂഷക്കുമായി നാം നമ്മെത്തന്നെ ലഭ്യമാക്കുക എന്നതാണ് ഇതിന്റെ സാരം. സത്ത ഏകാന്ത Solitary) വും ഏകാതനവുമായ ഒന്നല്ല. അതു് പാരസ്പരികവും അന്തർകർതൃക (inter-subjective) വും ചലനാത്മകവുമാണ്. സത്ത എന്നതു് 'നാം' ആണെന്നും; ഞാൻ, നീ ബന്ധങ്ങൾക്കു മുമ്പാണ് നാം എന്നും മാർസൽ നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. വിവാഹം കൂട്ടുബം, സാക്ഷ്യം, പ്രത്യാശ തുടങ്ങിയവയെപ്പറ്റി മാർസൽ പ്രതിപാദിക്കുമ്പോഴും മൌലികമായ ഈ ആശയമാണ് അവയെല്ലാം ഭദ്രാധാരഭൂതമായി നിലകൊള്ളുന്നതു്. വിശ്വസ്തത, ഉദ്യുക്തത, പ്രേമം തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റിയും മഹത്തായ പല ആശയങ്ങളും മാർസൽ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിശ്വസ്തതയുടെ ഏറ്റവും മഹത്തായ പരീക്ഷണമാണ് മരണം എന്നുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയം ഇത്തരുണത്തിൽ പ്രത്യേകം അനുസ്മരിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്.

ദൈവശാസ്ത്രപരവും മതപരവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ മാർസൽ നടത്തിയിട്ടുള്ള വിചിന്തനങ്ങളും ഇവിടെ വിവരിക്കുന്നില്ല. ഈശ്വരനെ 'പരമമായ നീ' (Alsolute Thou) ആയിട്ടാണ് മാർസൽ കാണുന്നതു്. കാരണതത്വത്തിലൂടെ ഈശ്വരാസ്തിക്യം തെളിയിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളോടു് അദ്ദേഹത്തിനുവലിയ മതിപ്പില്ല. വിശ്വാസത്തേപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹത്തിനു പ്രത്യേകമായി ചിലതു പറയുവാനുണ്ട്. നാം വിശ്വസിക്കുന്നതു് എപ്പോഴും ഒരു വ്യക്തിയിലാണെന്നും വസ്തുവിലോ ആശയത്തിലോ അല്ലെന്നുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൃഢമായ അഭിപ്രായം. വിശ്വാസം ചിന്താപരവും യുക്തിപരവുമല്ല. അതു

അസ്തിത്വാത്മകമാണ്. വിശ്വാസിയുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ സാരം തന്നെയാണ് വിശ്വാസം. അതിനെ തെളിയിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. മതപരവും ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ മാർസലിന്റെ ആശയങ്ങളും വിചിന്തനങ്ങളുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയിലെ ഏറ്റവും ദുർബലങ്ങളായ ഘടകങ്ങളെന്നു തോന്നുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വവും സ്വതന്ത്ര്യവും സർവ്വാതിശായിത്വത്തിന്റെ നേരെ തുറന്നിരിക്കുന്നവയായിരിക്കണമെന്നുള്ളതു് മാർസാലിയൻ ചിന്തയുടെ മറ്റൊരു പ്രധാന ആശയമാണ്. 'തുറന്ന മത'ത്തേക്കുറിച്ചുള്ള ബർഗ്സോണിന്റെ പരാമർശം മാർസൽ പലപ്പോഴും ഉദ്ധരിക്കാറുണ്ടു് സാർത്തർ ഹൈഡഗ്ഗർ, തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്ത ഭൌതിക സത്തയിലും ഭൗതിക ജീവിതത്തിലും മാത്രം ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്ന ഒന്നാണെങ്കിൽ മാർസലിന്റേതു് വിശാലതരങ്ങളും ഉന്നത തരങ്ങളുമായി മേഖലകളിലേക്കും ചക്രവാളങ്ങളിലേക്കുമാണ് നമ്മെ നയിക്കുന്നതു്. അവസാനം അതുചെന്നെത്തുന്നതു് 'പരമമായ നീ' യിൽ ആണെന്നുള്ളതാണ് അതിന്റെ മഹത്വവും മേന്മയും. ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലല്ലാതെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയെ പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ ആർക്കും സാധിക്കുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

ജിൻപോൾ സാർട്ടർ

(1905 —)

അസ്തിത്വവാദത്തെപ്പറ്റി എന്തെങ്കിലും കേട്ടിട്ടുള്ളവർ ആദ്യമായി സ്മരിക്കുന്ന ഒരു പേരാണ് സാർട്ടർ. സാഹിത്യരംഗത്തും തത്വചിന്തയുടെ മണ്ഡലത്തിലും പത്രപ്രവർത്തന രംഗത്തും എല്ലാം ഒരുപോലെ അറിയപ്പെടുന്ന ഒരു വ്യക്തിയാണ് സാർട്ടർ. തത്വശാസ്ത്രപരമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനകൃതി 'സത്തയും ശൂന്യതയും' (Being and Nothingness) ആണ്. പ്രസ്തുത കൃതിയിലെ ചില ആശയങ്ങളാണ് ഇവിടെ പകർത്തുന്നത്. ഈ കൃതിക്കു പുറമേ മാർക്സിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബൃഹത്തായ ഒരു കൃതിയും ഭാവന, വികാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെപ്പറ്റിയുള്ള ചില പ്രബന്ധങ്ങളും, അനേകം നാടകങ്ങൾ, യാത്രാവിവരണങ്ങൾ, ജീവചരിത്രങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയ ലേഖനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയും സാർട്ടർ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയെ മാത്രമെ നാമിവിടെ പരിശോധിക്കേണ്ടതുള്ളൂ.

അസ്തിത്വത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ചിന്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആസ്തിക്യമുള്ളതിനേയെല്ലാം സത്തകളെന്നു നമുക്കു വ്യവഹരിക്കാം. മൂന്നു തരത്തിലുള്ള സത്തകളെപ്പറ്റിയാണ് സാർട്ടർ പ്രധാനമായി വിവരിക്കുന്നത്. ഇവയിൽ ആദ്യത്തേത് ഭൌതിക സത്ത (Being in itself or Ensoi) യത്രെ. രണ്ടാമത്തേത് ബോധാവസ്ഥയാണ് (Being for itself or Poursoi). മൂന്നാമത്തേത് അപരന്റെ ആസ്തിക്യമാണ്. ഇതിനെ Being for other അഥവാ Pour autrui എന്നു വിളിക്കുന്നു.

ഒരു വസ്തുവെന്നു പറയുന്നതു് അതിന്റെ ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണു്. അതിനാൽ സത്തയിൽ രഹസ്യപൂർണ്ണമായി ഒന്നും തന്നെയില്ല. സാരാംശം(Essence) ഒരു മിഥ്യയാണു്. പ്രവൃത്തി (Act) യും ശക്നവത്ച (Potentiality) വും വ്യത്യസ്തങ്ങളല്ല. ബാഹ്യപ്രതിഭാസവും (Phenomenon) സംരസത്ത (Noumenon) യും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം കല്പിച്ച കാൻറ് പ്രഭൃതികളുടെ വാദങ്ങളും അസ്ചീകായ്മാണു്. സത്തയെന്നതു് പ്രതിഭാസം തന്നെ. പക്ഷെ ഒരു പ്രതിഭാസത്തിന്റെ എല്ലാവശങ്ങളേയും ഒരേസമയത്തു ദർശിക്കുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ഓരോ വസ്തുവും ഒരു അനന്തതയാണു്. ഈ ഭൗതിക സത്ത ബോധസത്തയിൽ നിന്നും ഭിന്നമത്രെ. ഭൌതിക സത്തയുടെ പ്രധാനമായ ഒരു ലക്ഷണം അതു കർത്താവ (subject) ല്ല എന്നുള്ളതാണു്. ഭൌതികസത്തയെ ലക്ഷീകരിക്കുകയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണു് ബോധം. ബോധത്തിന്റെ മുമ്പിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതാണു് ഭൌതികസത്ത. ഭൌതികസത്തയുടെ ഉള്ളിൽ രഹസ്യപൂർണ്ണമായി ഒന്നുമില്ലെങ്കിലും അതിനൊരു കേന്ദ്രബിന്ദുവുണ്ടു്. പ്രതിഭാസാതീത സത്ത അഥവാ (Transphenomenal being) എന്നാണു് സാർട്ടർ ഇതിനെ വിളിക്കുന്നതു്. ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷീകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാണിതു്.

ഈ ഭൗതിക സത്ത അസൃഷ്ടമാണു്. പക്ഷെ അതു സ്വയം അതിന്റെ തന്നെ കാരണമല്ല. ശൂന്യതയിൽ നിന്നുള്ള സൃഷ്ടി അചിന്ത്യവുമാണു്. അതിനാൽ ഭൌതിക സത്ത സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു 'Being in itsel is'എന്നു മാത്രം പറയുവാനെ നമുക്കു സാധിക്കൂ. കർമ്മ പരത്വവും പാത്രത (Activity and passivity) യും ഭൌതിക സത്തയുടെ ധർമ്മങ്ങളല്ല. അവ ബോധതലത്തിന്റെ സവിശേഷതകളാണു്. അതുപോലെ തന്നെ സ്ഥാപനനിഷേധ (Affirmation and negation) ങ്ങളും ഭൌതിക

സത്തയെ ബാധിക്കുന്നില്ല. ഭൌതികസത്തക്കു് അന്തർയാമിത്വ (Immanence) മില്ല. കാരണം ഭൌതികസത്തയിൽ ബന്ധങ്ങളില്ലെന്നതു തന്നെ. ഭൌതിക സത്ത സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു അതുമാത്രം. ഇതരസത്തകളുമായും അതിനു ബന്ധമില്ല, അതു നിശ്ശേഷ്ടമാണു്. മറെറാന്നിൽ നിന്നും അതിനെ അനുമാനിച്ചെടുക്കുവാനും സാദ്ധ്യമല്ല—അതു് അത്ഥരഹിത (Absurd) മായതിനാൽ. ഈ ഭൌതിക സത്ത നമ്മിലുളവാക്കുന്ന പ്രതികരണത്തെയാണു് വെറുപ്പു് (Nausea) എന്നു സാർട്ടർ നാമകരണം ചെയ്യുന്നതു്. ഇപ്രകാരം അന്തർനിഹിതത്വമോ Immanence ബാഹ്യബന്ധങ്ങളോ ഇല്ലാത്തതും തികച്ചും ആഗന്തുക (contingent) വും ശ്രുപരഹിതവും അത്ഥരഹിതവും നിശ്ചലവും നിശ്ശേഷ്ടവുമായ പിണ്ഡമാണു് സാർട്ടറിന്റെ ഭൌതികസത്തയെന്നു് ചുരുക്കത്തിൽ പറയാം.

അടുത്തതായി ബോധതലത്തിന്റെ കാര്യമെടുക്കാം. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനായിരിക്കുന്നതു് അവന്റെ ബോധാവസ്ഥ മൂലമെനയാണു്. പക്ഷേ സാർട്ടർ ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്ന ബോധാവസ്ഥ മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ അപഗ്രഥനത്തിനു വിധേയമായ മനസ്സല്ല, പ്രത്യുത തികച്ചും സത്ത്വാത്മക (Ontological) വും അതിനാൽ സൂക്ഷ്മതരവുമായ ഒന്നാണു്.

ബോധം എന്നു പറയുന്നതു് എന്തിനേപ്പറ്റിയെങ്കിലുമുള്ള ബോധമാണെന്നു് (All consciousness is consciousness of something) ഹുസ്സേർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഇവിടെ വിവക്ഷിതമായ ബോധതലവും മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ വിവക്ഷിക്കുന്ന ബോധതലവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടു്. സാർട്ടർ ഈ ബോധതലത്തെ സ്ഥാപനപരമല്ലാത്ത (Non-Positional or Non-thetical consciousness) അഥവാ ചിന്താപൂർവ്വ (Prereflexif) മായ ബോധം എന്നാണു് വിളിക്കുന്നതു്. ഈ

ബോധത്തിനു മുമ്പിലാണു് എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു്. ഭൌതികസത്തയുടെ പ്രതിഭാസാതീതമായ വശവുമായി ഇതിനു സാമ്യമുണ്ടു്.

ബോധം എപ്പോഴും എന്തിനേപ്പറ്റിയെങ്കിലുമാണെങ്കിൽ ബോധത്തിനു് സ്വന്തമായ ഒരു നിലനില്പില്ലേ? ഭൌതികസത്തയുടെ ഉള്ളിൽ വിടവുകളില്ല. അതു തന്നിൽ തന്നെ ബന്ധങ്ങളും സ്ഥാപിക്കുവാൻ അശക്തമാണു്. എന്നാൽ ബോധത്തിനു് അതിനുള്ളിൽ തന്നെ ഒരു 'ദൂരം' സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ടു്. ബോധം തന്നിൽ നിന്നുതന്നെ വേർപെട്ടിരിക്കുന്നു. ബോധത്തെ 'ശൂന്യത' (Nothingness) എന്നാണു് സാർട്ടർ വിളിക്കുന്നതു്. ഭൌതിക സത്തയെന്നതു് തികഞ്ഞ സാന്ദ്രീഭാവമാണു്, അതിൽ വിടവുകളില്ല. ഭൌതിക സത്തയിൽ വിടവുകളുണ്ടാകുമ്പോഴാണു് ബോധം ഉദിക്കുന്നതു്. അതിനാൽ സത്തയുടെ ഒരു രോഗമാണു് ബോധമെന്നു് സാർട്ടർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. ബോധമെന്നതു് ഭൌതിക പദാർത്ഥത്തോടു് എന്തോ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതല്ല, അതിൽ നിന്നും എന്തോ എടുത്തുകളഞ്ഞതാണു്. ബോധാവസ്ഥ സത്തയെ പൂർത്തീകരിക്കുന്നുവെന്നുവിശ്വസിക്കുന്നവരോടുള്ള ഒരു വെല്ലുവിളിയാണു് ഈ സിദ്ധാന്തം.

അടുത്തതു് അപരനുവേണ്ടിയുള്ളസത്ത(Being for othres) യുടെ കാര്യമാണു്. ഇതര മനസ്സുകളേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു വിവരണം കൂടാതെ മനുഷ്യാവസ്ഥ (Human condition) യേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു വിവരണം പൂർത്തിയാവുകയില്ല. യുക്തിപരമായ ഒരു അപഗ്രഥനത്തിൽ നിന്നും അനുമാനിച്ചെടുക്കാവുന്ന ഒന്നല്ല ഇതരന്റെ അസ്തിക്യം. ഇതരനെ നാം മനസ്സിൽ സങ്കല്പിക്കുകയല്ല, പുറത്തുവച്ചു് കണ്ടുമുട്ടുകയാണു് ചെയ്യുന്നതു്. എങ്കിലും ഇതരന്റെ അസ്തിക്യത്തെ നമുക്കു നേരിട്ടു വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരനുഭവമുണ്ടു്. അതാണു് ലജ്ജ.

മറ്റുള്ളവർ എന്നെ നോക്കുമ്പോഴാണ് എനിക്കു ലജ്ജയുണ്ടാകുന്നതു്. ഞാൻ ഒരു കർത്താവു് (Subject) അഥവാ ബോധതലമാണെന്നു് മുമ്പുപറഞ്ഞല്ലൊ. മറ്റുള്ളവരുടെ നോട്ടം എന്നെ ഒരു വസ്തുവാക്കിത്തീർക്കുന്നു. ഇതരൻ എന്റെ ലോകത്തെ എന്നിൽ നിന്നും അപഹരിക്കുകയും എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ജഡവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങിനെ നോക്കുമ്പോൾ അടിമത്തം എന്നുള്ളതു് മനുഷ്യന്റെ ഏറ്റവും അടിസ്ഥാനപരമായ ഒരവസ്ഥയാണെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണെന്നു് നരകമെന്നുപറയുന്നതു്; ഇതരനാണെന്നു് സാർട്ടർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതും. മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ഏറ്റവും മൌലികമായ ബന്ധം സംഘട്ടനത്തിനേറെതാണു്. ഓരോരുത്തനും ആഗ്രഹിക്കുന്നതു് ഇതരൻ നശിക്കണമെന്നതത്രെ. ഇതരന്റെ ആസ്തിക്യത്തെപ്പറ്റി സാർട്ടറിനു പ്രധാനമായി പറയുവാനുള്ളതു് ഇതുതന്നെ. കേവല യുക്തിയുടെ കസർത്തുകളെ നിഷേധിക്കുന്നതും അസ്തിത്വത്തിന്റെ സ്ഥൂലഭാവങ്ങളേപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുന്നതുമായ ഒരു സിദ്ധാന്തം ഇത്രയധികം കേവല വാദങ്ങളും കൊണ്ടു ജഡിലമായിരിക്കുന്നതു് ഒരു പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം തന്നെ. അസ്തിത്വം, ബോധം, കാലം, സ്ഥലം, ഇതരൻ തുടങ്ങിയ നിരവധി ആശയങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള അതിദീർഘങ്ങളായ സൂക്ഷ്മോപഗ്രഥനങ്ങളും വിവരണങ്ങളും കൊണ്ടു് നിറഞ്ഞതാണു് സാർട്ടറിന്റെ ഗ്രന്ഥം. പക്ഷെ അസ്തിത്വവാദികളും ഇവയിലൂടെയെല്ലാം ലക്ഷീകരിക്കുന്നതു് മനുഷ്യസ്ഥിതിയേയും അസ്തിത്വത്തേയും വിവരിക്കുകയെന്നുള്ളതാണു്. മനുഷ്യനേപ്പറ്റി സാർട്ടറിനു പറയുവാനുള്ള ചില കാര്യങ്ങളിലേക്കു് അടുത്തതായി നമുക്കു പ്രവേശിക്കാം.

മനുഷ്യൻ വെറുമൊരു പദാർത്ഥ (Being in itself) മല്ലെങ്കിലും പാദാർത്ഥിക പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണു്. പ്രധാനമായും നാലുഘടകങ്ങളാണു് മനുഷ്യനെ പാദാർത്ഥിക പ്രപ

ഞ്ചത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കിത്തീർക്കുന്നു. ആദ്യത്തേതു ശരീരമാണു്. എന്റെ ആഗന്തുക (contingency) ത്വത്തിന്റെ അവശ്യകത സ്വയം സ്വീകരിക്കുന്ന ആഗന്തുകരൂപമാണു് ശരീരം എന്നതു സാർട്ടർ ശരീരത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യനെ വസ്തുവാക്കിത്തീർക്കുന്ന രണ്ടാമത്തെ ഘടകം അവന്റെ ഭൂതകാലമാണു്. ഭൂതകാലത്തെ മാറ്റിമറിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അതു നിശ്ചലമാണു്. അതും ഭൌതിക സത്തയുടെ ഭാഗമത്രെ. മൂന്നാമത്തെ ഘടകം പരിതസ്ഥിതികളാണു്. ഈ പരിതോവസ്ഥ (Situations) കൾ നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നു. അവസാനത്തെ ഘടകമത്രെ മരണം. മരണം മൂലം നാം വീണ്ടും ഭൌതിക സത്തയായിത്തീരുന്നു.

മനുഷ്യൻ ഭൌതിക സത്തയുടെ ഒരു ഭാഗമായിരിക്കുന്നിടത്തോളം ഒരു വസ്തുത(Fact)മാത്രമാണു്. വസ്തുതയും മൂല്യ(Value)വും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ഘടകങ്ങളാണല്ലൊ. ഇപ്രകാരം വെറുമൊരു യാഥാർത്ഥ്യമായിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയെയാണു് വസ്തുതത്വം (Facticity) എന്നു് സാർട്ടർ വ്യവഹരിക്കുന്നതു്. ശരീരവും മരണവും ഭൂതകാലവും പരിതോവസ്ഥകളും വസ്തുതത്വം ബാധിച്ചവയാണു്. എന്നുപറഞ്ഞാൽ അവയ്ക്കു് യാതൊരർത്ഥവും മൂല്യവുമില്ലെന്നു സാരം. അവ അധികപ്പറ്റാണെന്നും അബദ്ധപൂർണ്ണമാണെന്നും അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു. വസ്തുതത്വത്തിന്റെ അവശ്യഫലമാണു് നിരർത്ഥകത.

ഭൌതിക സത്തയും ബോധസത്തയും തമ്മിലുള്ള ഒരുദ്ഗ്രഥനത്തിൽ എത്തിച്ചേരുവാനാണു് മനുഷ്യന്റെ ആഗ്രഹവും പരിശ്രമവും പക്ഷേ ആ ഉദ്ഗ്രഥനം സാദ്ധ്യമല്ല. ഭൌതികസത്തയും ബോധസത്തയും തമ്മിലുള്ള ഉദ്ഗ്രഥനത്തെയാണു് ഈശ്വരനെന്നു വിളിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ ഈ ഉദ്ഗ്രഥനം അസാദ്ധ്യവും പരസ്പരവിരുദ്ധവുമാകയാൽ ഈശ്വരൻ ഉണ്ടായിരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ഇതുകൊണ്ടാണു് ഈശ്വരനായിത്തീരു

വാനുള്ള ആഗ്രഹമാണ് മനുഷ്യന്റെ മൗലികാഭിലാഷമെന്നു് സാർട്ടർ പറയുന്നതു്. ഈ അഭിലാഷം തികച്ചും അസാദ്ധ്യമായതിനാലാണ് മനുഷ്യൻ പ്രയോജന ശൂന്യമായ ഒരാവേശ (Man is a useless Passion) മാണെന്നു് അദ്ദേഹം പറയുന്നതു്. ഇപ്രകാരം ഭൗതികസത്തയും ബോധസത്തയും തമ്മിലുള്ള ഉദ്ഗ്രഥനം അസാദ്ധ്യമായതുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യമനസ്സു് ഒരേ ഭാഗ്യപൂർണ്ണവും ദുരന്തപൂർണ്ണവുമെന്നു് അദ്ദേഹം വീണ്ടും സമർത്ഥിക്കുന്നതു്.

വ്യക്തിഗതമായ നിലവാരത്തിൽ മനുഷ്യജീവിതം പ്രയോജന ശൂന്യവും അർത്ഥരഹിതവും ആയ ഒരാവേശമാണെങ്കിൽ സാമൂഹ്യമണ്ഡലത്തിലെ സ്ഥിതിയും ഇതുതന്നെയാണ്. മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ ബന്ധം സംഘട്ടനത്തിന്റേതും സ്വാർത്ഥതയുടേതുമാണ്. എന്റെ സത്തയിൽനിന്നും അന്യൻ അപഹരിച്ചെടുത്തതിനെ തിരികെ പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് മറ്റുള്ളവരോടുള്ള എല്ലാബന്ധങ്ങളുടേയും അടിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്. ലൈംഗികത്വം, പ്രേമം ഭാഷ എന്നീ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയാണ് ഈ പിടിച്ചെടുക്കൽ ശ്രമം നാം നടത്തുന്നതു്. ലൈംഗികത്വത്തിലൂടെ ഇതരനെ നാം ഒരു ശരീരമാക്കിത്തീർക്കുന്നു. പ്രേമത്തിലൂടെ മറ്റുള്ളവരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം നാം അപഹരിച്ചെടുക്കുന്നു. ഭാഷയിലൂടെ മറ്റുള്ളവരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നാം നിർണ്ണയിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഒരു പരിധിവിട്ടു് ഈ ശ്രമങ്ങളെല്ലാം പരാജയത്തിലാണ് പര്യവസാനിക്കുന്നതു്. ലൈംഗിക ബന്ധങ്ങളും ഒരു പരിധിക്കുശേഷം എന്നേയും ഒരു ശരീരം അഥവാ വസ്തുവാക്കിത്തീർക്കുന്നു. കാരണം മറ്റുള്ളവരെ ശരീരമാക്കുവാൻ ഒരു ശരീരം ആവശ്യമുണ്ടു്. ഭാഷയും ഒരു പരാജയമാണു്. കാരണം മറ്റുള്ളവരുടെ ഇഷ്ടംപോലെ അവർ എന്റെ ഭാഷയെ വ്യാഖ്യാനിക്കും. പ്രേമമാകട്ടെ ഏറ്റ

വും വലിയ ഒരു വഞ്ചനയാണു്. വിസ്താരഭയം നിമിത്തം ആ ഭാഗം ഇവിടെ വർണ്ണിക്കുന്നില്ല.

ഇങ്ങിനെ വ്യക്തിഗതവും സാമൂഹ്യവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു പരാജയവും നിരർത്ഥകതയുമാണെങ്കിൽ പിന്നെന്താണു് സാർട്ടറിനു പറയുവാനുള്ളതു്? തികച്ചും നിഷേധാത്മകമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രം തികച്ചും പ്രയോജന രഹിതമാണല്ലൊ. ഇത്തരുണത്തിലാണു് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സാർട്ടറിന്റെ സിദ്ധാന്തം നമ്മെ സഹായിക്കുവാൻ ഓടിയെത്തുന്നതു്—അതൊരു സഹായമാണെങ്കിൽ: നിരർത്ഥകവും ഉദ്ദേശ രഹിതവും അടിസ്ഥാന ശൂന്യവുമായ മനുഷ്യജീവിതത്തിനു് ചില അർത്ഥങ്ങളും മൂല്യങ്ങളും നൽകുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിവുണ്ടു്. ഈ കഴിവാണു് സ്വാതന്ത്ര്യം. മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം പരിധിയില്ലാത്തതാണു്. പരമമായ ഈ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ചാണു് നാം മൂല്യങ്ങളെ കെട്ടിപ്പടുക്കേണ്ടതു്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വിനിയോഗത്തിനു് മാർഗ്ഗദർശകങ്ങളായ മാനദണ്ഡങ്ങളൊന്നുമില്ല. എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ചു് ഞാൻ ചെയ്യുന്നതെല്ലാം നന്മയാണു്. തന്റെ സ്വന്തം മൂല്യങ്ങളും ധാർമ്മിക നിയമങ്ങളും സത്യങ്ങളും തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും അധികാരവും എല്ലാ വ്യക്തികൾക്കുമുണ്ടു്, തെരഞ്ഞെടുപ്പിനെ നീതീകരിക്കുവാൻ നിയമങ്ങളില്ല. അതും അർത്ഥശൂന്യമാണു്. ബുദ്ധി ഉപയോഗിച്ചല്ല നാം തെരഞ്ഞെടുപ്പു നടത്തുന്നതു്, ബുദ്ധിയേയും നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുകയാണു്. ഇങ്ങിനെ മനുഷ്യൻ എല്ലാമൂല്യങ്ങളുടേയും സ്വന്തം വ്യക്തിത്വത്തിന്റേയും പരമ സ്രഷ്ടാവായിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യപ്രകൃതി (Human nature) എന്നൊന്നില്ല. മനുഷ്യന്റെ അവസ്ഥ (Human condition) എന്നൊന്നു മാത്രമാണുള്ളതു്. ഈ നിഗമനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിലാണു് അസ്തിത്വം സാരപൂർവ്വമാണു് (Existence precedes essence) എന്ന സാർട്ടറിയൻ സിദ്ധാന്തം വ്യക്തമായിത്തീരുന്നതു്.

ഭൌതികസത്തയുടെ മുമ്പിൽ നമുക്കുണ്ടാകുന്ന പ്രതികരണമാണു് വെറുപ്പു് എന്നുപറഞ്ഞല്ലൊ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരുമ്പോൾ നമുക്കുണ്ടാകുന്ന അനുഭൂതിയാണു് ഉൽക്കണ്ഠ. ഈ ഉൽക്കണ്ഠ എല്ലാമനുഷ്യരിലുമുണ്ടു്. എന്നാൽ ചിലർ അതിനെ മറച്ചുവക്കുന്നു. വൃത്തികെട്ടവന്മാർ (Salauds) എന്നും ഗൌരവക്കാരായ മനുഷ്യർ (Serious men) എന്നുമൊക്കെയാണു് സാർട്ടർ അവരെ വിളിക്കുന്നതു്. മാർക്സിയൻ തത്വചിന്തയിലൊഴികെ മറ്റൊരിടത്തും തത്വചിന്തകന്മാർ തങ്ങളുടെ പ്രതിയോഗികളെ വിശേഷിപ്പിക്കുവാൻ ഇപ്രകാരമുള്ള പദങ്ങളും ഉപയോഗിക്കാറില്ല തന്നെ.

മറ്റുമനുഷ്യരേയും അവരുടെറോൾക്കു് നമുക്കുതോന്നേണ്ട മനോഭാവങ്ങളേയും പറ്റി തത്വചിന്തകനായ സാർട്ടറിനുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളും വിചിത്രങ്ങളാണു്. മറ്റുള്ളവരുമായുള്ള നമ്മുടെ എല്ലാബന്ധങ്ങളും സ്വാർത്ഥതയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും മാരകമായ സംഘട്ടനങ്ങളിലാണു് അടിയുറച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും മനുഷ്യൻ എന്നതു് വ്യക്തിമാത്രമാണെന്നും സ്നേഹവും മൈത്രിയുമെല്ലാം വെറും കാപട്യമാണെന്നും ഇതരൻ തന്നെയാണു് നരകമെന്നും ദാനം ചെയ്യുകയെന്നതു് വാസ്തവത്തിൽ ഇതരനെ അടിമയാക്കുകയാണെന്നും മനുഷ്യജീവിതം അതിഭീകരമായ ഒരു പരാജയത്തിൽ പര്യവസാനിക്കുന്നെന്നും. ഇങ്ങിനെ പോകുന്ന സാർട്ടറിന്റെ സൂ(കൂ)പ്രസിദ്ധങ്ങളായ ആശയങ്ങളും. മാർക്സിസത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം അടുത്തകാലത്തു പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 700–ൽശിഷ്ടം പുറങ്ങളുള്ള ബൃഹത്ഗ്രന്ഥത്തിലും ഈ ആശയങ്ങളും തന്നെയാണു് ആവർത്തിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഇവയെല്ലാം പ്രസംഗിക്കുവാൻ ഇത്ര ബൃഹത്തായ ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രബന്ധങ്ങളും കൂരാഗ്രബുദ്ധിയും അതിസമർത്ഥനമായ ഒരു അപഗ്രഥകന്റെ സേവനങ്ങളും നമുക്കാവശ്യമാണോ എന്നു് വല്ലവരും ചോദിച്ചേക്കാം. അതിനുമറുപടി

പറയേണ്ടതു് ഈ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ മൂലതലയല്ല. യൂറോപ്പിലും വിദേശങ്ങളിലും വളരെയധികം അറിയപ്പെട്ടകയും 'ആരാധി'ക്കപ്പെട്ടകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ചിന്തകന്റെ ആശയങ്ങളിൽ ചിലതു നിരത്തിവക്കുക മാത്രമാണു് ഇവിടെ ചെയ്തിട്ടുള്ളതു് സാർത്രറിന്റെ ചിന്തയെ സുസംഘടിതമായ വിഡ്ഢിത്ത (Systematised absurdity) മെന്നു വിശേഷിപ്പിച്ച നിരൂപകനും ഒരു വിഡ്ഢിയായിരിക്കുമോ?

മോറീസ് മെർലോപോൺടി

(1908—1961)

യുദ്ധാനന്തരഫ്രാൻസിലെ ഏറ്റവും പ്രഗത്ഭമതികളായ ചിന്തകരിൽ ഒരാളായിരുന്ന മെർലോപോൺടി. 1908-ലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജനനം. തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ ഉന്നതബിരുദങ്ങളും നേടിയശേഷം ഉപരിനാട്ടിലെ പല വിദ്യാപീഠങ്ങളിലും അദ്ധ്യാപകനായി അദ്ദേഹം ജോലിനോക്കി. 1942-ലും 1945ലുമായി അദ്ദേഹം തന്റെ ഏറ്റവും പ്രശസ്തങ്ങളായ രണ്ടു ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. ഉടൻതന്നെ (1945-ൽ) ലിയോൺ സർവ്വകലാശാലയിൽ പ്രൊഫസറായി അദ്ദേഹം നിയമിക്കപ്പെട്ടു. 1949-ൽ സൊർബോൺ സർവ്വകലാശാല അദ്ദേഹത്തെ ശിശുമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രൊഫസറായി നിയമിച്ചു. 1952-മുതൽ പാരീസിലെ കോളേജ് ദ് ഫ്രാൻസിലാണ് അദ്ദേഹം പഠിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നതു്. ഹെൻറിബെർഗ്സോൺ എഡ്വേർഡ് ലെറോയി, ലൂയിസ് ലാവെൽ തുടങ്ങിയ പ്രശസ്ത ചിന്തകന്മാർ അലങ്കരിച്ചിരുന്ന അതേസ്ഥാനം തന്നെയാണ് മെർലോപോൺടിക്കും പ്രസ്തുത കലാശാലയിൽ നൽകപ്പെട്ടതു്. കോളേജ് ദ് ഫ്രാൻസിൽ അദ്ദേഹം നടത്തിയ ആദ്യത്തെപ്രഭാഷണം ശ്രവിക്കുവാൻ തിക്കിത്തിരക്കിയ ആളുകളുടെ സംഖ്യ വളരെ വലുതായിരുന്നു. തന്നിമിത്തം കോളേജധികൃതർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ക്ലാസ്മുറിയുടെ വലുപ്പം വർദ്ധിപ്പിക്കുകയും അടുത്തുണ്ടായിരുന്ന പല ഹാളുകളിലും ഉച്ചഭാഷിണികളും ഇതര സൗകര്യങ്ങളും എർപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. (കോളേജ് ദ് ഫ്രാൻസിലെ ക്ലാസ്സുകളിൽ ആർക്കും ഇഷ്ടം പോലെ സംബന്ധിക്കാം. ഫീസുകൊടുക്കേണ്ടതില്ല. രജിസ്ട്രേഷനും ആവശ്യമില്ല. തന്നിമിത്തം മെർലോപോൺടിയുടെ ചില ക്ലാസ്സുകളിൽ സന്നിഹിതരാകുവാൻ ഈ ഗ്രന്ഥകാരനും സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്.)

മാസത്തിൽ പെട്ടെന്നുണ്ടായ ഒരു രോഗബാധയെ തുടർന്ന് അ ദ്ദേഹം നിയ്ത്രാതനായി. മതവിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ട ഒരു കത്തോ ലിക്കനായിരുന്ന മെർലോപോൺടി എന്നുള്ളതും ഇവിടെ അ നുസ്മരിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ഒരു നാസ്തികനായിരുന്നെങ്കിലും ഭൌതിക വാദ (Materialism) ത്തെ അദ്ദേഹം ശക്തിയായി എതിർത്തിരുന്നു. The structure of Behaviour, Phenomenology of preception എന്നിവയാണ് അദ്ദേഹത്തി ന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാന കൃതികളം. ഇവക്കുപുറമെ അഞ്ചെട്ടഗ്ര ന്ഥങ്ങളം കൂടി അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'Signs' എ ന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് ഏറ്റവും ഒടുവിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതു്.

മെർലോപോൺടി ഇന്നത്തെ ഏറ്റവും പ്രമുഖരായ അ സ്തിത്വ വാദികളിൽ ഒരുവനെത്രെ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപഗ്ര ഥന രീതി പ്രാതിഭാസികമാണ്. ഹൈഡഗ്ഗർ, ഹുസ്സേർ, ഹെഗൽ തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്തയും ഗെസ്റ്റാൾട് മനശ്ശാസ്ത്രം, പരീക്ഷണാത്മക(Experimental)മനശ്ശാസ്ത്രം എന്നിവയുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയെ ഏറ്റവും കൂടുതലായി സ്വാധീനി ച്ചിട്ടുള്ളതു് മെർലോപോൺടിയുടെ ചിന്തയെ ഏറ്റവും സ മർത്ഥമായി അപഗ്രഥിച്ചിട്ടുള്ളവരിൽ പ്രമുഖനാണ് ലൂവെയിനി ലെ ഡിവാലെൻസ്. നാനൂറിലധികം പുറങ്ങളം വരുന്ന ഒരു ബൃഹത് ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെയാണ് ഡിവാലെൻസ് ഈ ചിന്ത കന്റെ ആശയങ്ങളെ വിവരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു പറഞ്ഞാൽ പ്രസ്തു തചിന്തയുടെ പ്രാധാന്യവും വൈപുല്യവും കുറച്ചൊക്കെ ഊ ഹിക്കാമല്ലൊ. വാദാനന്തരം മുററി നിന്ന മഹത്തായ ഒരു ചിന്താപ്രക്രിയയാണ് മെർലോപോൺടിയുടെ നിയ്മാണത്തോ ടുകൂടി പര്യവസാനിച്ചതു്.

തികച്ചും സങ്കീർണ്ണവും സാങ്കേതിക പദപ്രയോഗങ്ങളം നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതുമായ ഒന്നാണ് മെർലോപോൺടിയുടെ ചിന്ത.

അനുഭവമാത്ര വാദം (Empiricism), യുക്തി വാദം (Rationalism) എന്നിവയെ ശക്തിയായി എതിർക്കുകയും നിരൂപിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരു വ്യക്തിയാണദ്ദേഹം. ഭൌതികവും മാനുഷികവുമായ സീമകൾക്കപ്പുറത്തേയ്ക്ക് എത്തിനോക്കുവാൻ മെർലോപോൺടിയുടെ ചിന്തകൾ സാധിച്ചില്ലെങ്കിലും ഭൌതികജീവിതത്തേയും മനുഷ്യ സത്തയേയും പറ്റി മഹാർഹങ്ങളായ പല ഉൾക്കാഴ്ചകളും അദ്ദേഹം നമുക്കു സംഭാവന ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. സ്വയം സ്വീകരിച്ച പരിധികൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഏറ്റവും വിജയകരമായി അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചു. എന്നാൽ അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചസീമകൾ തികച്ചും സോപ്പാധാരണ (arbitrary) മാണെന്നുകൂടി പ്രസ്താവിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മെർലോപോൺടിയുടെ ചില ആശയങ്ങളുമായി ഇനിയും നമുക്കു പരിചയപ്പെടാം.

ബിഹേവിയറിസം

മാർക്സിസത്തെ നിശിതമായി നിരൂപിക്കുകയും എതിർക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു മാർക്സിസ്റ്റാണ് ജിൻപോൾ സാർട്ടർ എന്നുവേണമെങ്കിൽ പറയാം. തികച്ചും ഭൌതിക വാദാധിഷ്ഠിതമായ 'ബിഹേവിയറിസ'ത്തെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുകയും എതിർക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരു ഭൌതികവാദിയാണ് മെർലോപോൺടി. മനസ്സ്, ആത്മാവ് തുടങ്ങിയവ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളാണെന്നും മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്നതു് കുറെ വിക്ഷേപക്രിയകളുടെ— അഥവാ റിഫ്ളക്സുകളുടെ —സഞ്ചയമാണെന്നും ഈ വിക്ഷേപ ക്രിയകളെ എങ്ങിനെ വേണമെങ്കിലും ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയൊ ചെയ്യാമെന്നും സ്വതന്ത്രമനസ്സ് ഒരു മിഥ്യയാണെന്നുമെല്ലാം പഠിപ്പിക്കുന്ന ബിഹേവിയറിസ്റ്റുകൾ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവാണ് റഷ്യാക്കാരനായ പാവ്ലോവ്. മാർക്സിസ്റ്റുകളുടേയും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകളുടേ

യും ഔദ്യോഗിക മനശ്ശാസ്ത്രമാണ് ബിഹേവിയറിസമെന്നുള്ള തും സുവിദിതമത്രെ. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ രംഗങ്ങളിൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ അപഗ്രഥനം കുറെയെല്ലാം ശരിയാണെന്നു സമ്മതിക്കുന്നവർ പോലും മാർക്സിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രം—അതായതു് ബിഹേവിയറിസം—പട്ട വിഡ്ഢിത്തങ്ങളുടെ ഒരു കൂമ്പാരമാണെന്നു പറയുവാൻ മടിക്കുകയില്ല. ബിഹേവിയറിസത്തെ ഏറ്റവും ശക്തിയായും വിജയകരമായും നിരൂപിക്കുകയും എതിർക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള ആധുനിക ചിന്തകന്മാരുടെ മുൻപന്തിയിലാണ് മെർലോപോൺടി. The structure of Behaviour എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ അദ്ധ്യായം തന്നെ ബിഹേവിയറിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സമർത്ഥമായ ഒരപഗ്രഥനമത്രെ.

പെരുമാറ്റം അഥവ ആചരണം (Behaviour) എന്നു പറയുന്നതു് ഏതാനും നിശ്ചിതസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ചോദനങ്ങളും ഹേതുവായി വേറെ ഏതാനും നിശ്ചിതസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പ്രതികരണങ്ങളുടെ സാകല്യ (An ensemble of punctual reactions causally produced by excitations that are equally punctual) മത്രെ. ആചരണത്തേപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ബിഹേവിയറിസ്റ്റിന്റെ നിർവചനം തികച്ചും പദാർത്ഥപരമായ ഒന്നാണെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ പെരുമാറ്റത്തെ വിവിധ ഘടകങ്ങളായി വേർതിരിച്ചു കാണിക്കാമെന്നും ഈ ഓരോ ഘടകത്തിനും അതതിനേറ്റതായ ബാഹ്യചോദനങ്ങളുണ്ടെന്നും ഇതിൽ നിന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. മേഘത്തിൽ നിന്നും മഴയെന്നപോലെ വിവിധ ചോദനങ്ങളിൽ നിന്നും പെരുമാറ്റം ഉത്ഭവിക്കുന്നു. പെരുമാറ്റം പദാർത്ഥപരമായ കാരണങ്ങളാൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ പെരുമാറ്റങ്ങളേയും ഇപ്രകാരം തികച്ചും പദാർത്ഥപരമായ കാരണങ്ങളാൽ കൊണ്ടു് വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണെന്നത്രെ

ബിഹേവിയറിസ്റ്റുകളുടെ അഭിപ്രായം. മനശ്ശാസ്ത്രത്തെ മുഴുവൻ ശരീരശാസ്ത്രത്തിലേക്കു ന്യൂനീകരിക്കാമെന്നും മനസ്സ് എന്നൊന്നില്ലെന്നുമാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥം. ആചരണത്തെ മുഴുവൻ ഘടകപരമായി അപഗ്രഥനം ചെയ്യുവാൻ സാധിച്ചാൽ അതിൽ സംഭവപരമായി ഒന്നുമില്ലെന്നു വരുമല്ലൊ (There are only factory and no events in behaviour) ആചരണത്തേപ്പറ്റിയുള്ളബിഹേവിയറിസ്റ്റുകളുടെ ഈ 'മന്ത്രൻ'വ്യാഖ്യാനം തീക്ഷ്ണം അടിസ്ഥാന രഹിതവും അബദ്ധ പൂർണ്ണവുമായ ഒന്നാണെന്നു നിഷ്പ്രയാസം തെളിയിക്കുവാൻ ആധുനിക ശരീര ശാസ്ത്രത്തിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഗോൾഡ്സ്റ്റൈൻ, വൈസക്കർ തുടങ്ങിയ വരുടെ വിശ്രുതങ്ങളായ ശരീരശാസ്ത്ര ഗവേഷണങ്ങളേപ്പറ്റി വിശദമായി വിവരിക്കുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. ഒരു ചോദന (Stimulus) ത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതു് അതിന്റെ പ്രത്യേക ഘടകങ്ങളുപയോഗിച്ചല്ലെന്നും അതിന്റെ സാകല്യേനയുള്ള രൂപത്തിന്റെ സഹായത്തോടു കൂടിയാണെന്നും ഈ ഗവേഷകന്മാർ തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. സങ്കീർണ്ണമായ ഒരു ചോദനത്തിന്റെ ഫലങ്ങളെ അതിന്റെ ഘടകങ്ങളിൽ കൂടി മുൻകൂട്ടിദർശിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ചോദനത്തിന്റെ പദാർത്ഥപരമായ സ്വഭാവമല്ല അതുളവാക്കുന്ന പ്രതികരണത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതു്, പ്രത്യുത അതിന്റെ ആകെ കൂടിയുള്ള രൂപമാണ്. 'രൂപ'മെന്നതു് പദാർത്ഥപരമായ ഘടകങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയല്ലല്ലൊ. ബാഹ്യലോകത്തുനിന്നുമുള്ളതോ ആന്തരികമോ ആയ ചോദനങ്ങൾ നേരിട്ടു് നമ്മുടെ പെരുമാറ്റത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയല്ല ചെയ്യുന്നതു്. നമ്മുടെ ശരീരം ഈ ചോദനങ്ങൾക്കു് ഒരു രൂപം നൽകിയിട്ടാണ് അവയെ സ്വീകരിക്കുന്നതു്. ശരീരം ചോദനങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ ഒരു തെരഞ്ഞെടുപ്പു തന്നെ നടത്തുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ ബാഹ്യചോദനങ്ങൾ നമ്മുടെ ശരീരത്തിലെ ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക ബിന്ദുവിൽ പതിക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല പെരുമാറ്റം ഉദ്ഭൂതമാകുന്നതു്. ചോ

ദനങ്ങളും നമ്മുടെ ശരീരത്തെ മുഴുവനുമായിട്ടാണ് ലക്ഷീകരിക്കുന്നതു്. നമ്മുടെ ശരീരത്തിന്റെ പൊതുവേയുള്ള സ്ഥിതി, പഴയചോദനങ്ങളും, ഭാവിയിലുണ്ടാകുന്ന ചോദനങ്ങളും എന്നിവയെല്ലാം ഒരു പ്രത്യേക ചോദനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം വ്യാഖ്യാനിക്കുവാൻ നാം കണക്കിലെടുക്കണം. ശരീരവും അതിന്റെ പരിതോവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഋജുവായ കാരണതത്വം (Direct causation) കൊണ്ടല്ല, ചാക്രികമായ കാരണതത്വം (circular causation) കൊണ്ടാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതു്. ചോദനപ്രതികരണങ്ങളെ അവയുടെ ശുദ്ധമായ അവസ്ഥയിൽ കണ്ടെത്തുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. നമ്മുടെ ശരീരത്തിന്റെ ബാഹ്യവും ആന്തരികവുമായ അവസ്ഥകളും ഒരു സഹചോദന (Co-stimulus) മായി വർത്തിക്കുന്നുണ്ടു്.

മനുഷ്യ സത്തയെ തികച്ചും യാന്ത്രികവും പദാർത്ഥപരവുമായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നവരുടെ പ്രധാനമായ വാദമുഖങ്ങളിലൊന്നാണ് മസ്തിഷ്കസ്ഥാനങ്ങളും (Cerebral localisations) എന്നറിയപ്പെടുന്നതു്. മനുഷ്യന്റെ ഓരോ പ്രവർത്തിയേയും നിയന്ത്രിക്കുവാൻ മനുഷ്യ മസ്തിഷ്കത്തിൽ പ്രത്യേകം സ്ഥാനങ്ങളുണ്ടെന്നും ഈ സ്ഥാനങ്ങൾക്കു കേടുപറ്റിയാൽ അതതരത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളും അസാദ്ധ്യമായിത്തീരുമെന്നുമാണ് ഈ വാദത്തിന്റെ സാരം. കണക്കിനും ഭൂമിശാസ്ത്രത്തിനും ചരിത്രത്തിനുമെല്ലാം തലച്ചോറിൽ പ്രത്യേക സ്ഥാനങ്ങളും നീക്കിവക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നും അവ വേണ്ടപോലെ വികസിക്കാത്തതാണ് ചിലർ പ്രസ്തുത വിഷയങ്ങളിൽ മണ്ടന്മാരായിത്തീരുന്നതിന്റെ കാരണമെന്നും നമ്മുടെ പല അദ്ധ്യാപകന്മാർതന്നെയും പഠിപ്പിക്കുന്നതു കേട്ടിട്ടുണ്ടല്ലോ. മനുഷ്യനെ വെറുമൊരു യന്ത്രമാക്കിമാറ്റുന്ന ഈ ധാരണയും തെറ്റായ ഒന്നാണെന്നു തെളിയിക്കുവാൻ പ്രയാസമില്ല.

ഈ വാദഗതിയെ ഖണ്ഡിക്കുവാൻ മെർലോപോൺടി ഉന്നയിക്കുന്ന ന്യായങ്ങളെല്ലാം ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നില്ല. തലച്ചോറിന്റെ ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക ഭാഗത്തിനു് സംഭവിക്കുന്ന തകരാറു് നമ്മുടെ പെരുമാറ്റത്തെ മുഴുവൻ ബാധിക്കാമെന്നും ഒരേതരത്തിലുള്ള രോഗചിഹ്നങ്ങളും തലച്ചോറിലെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളുംക്കുണ്ടാകുന്ന തകരാറുകളിൽ നിന്നും ഉളവാകാമെന്നുമുള്ളതാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ വാദമുഖം. പെരുമാറ്റത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങൾക്കനുസൃതമായി ചില സ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം തലച്ചോറിലുണ്ടെന്നു് സമ്മതിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറാണു്. എന്നാൽ ഈ സ്ഥാനങ്ങളും നിയതിത്ഥങ്ങളല്ലെന്നുകൂടി അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. തലച്ചോറിലെ സ്ഥാനങ്ങളും ഊർജ്ജതന്ത്രത്തിലെ സ്ഥാന(Physical space)ങ്ങളോടു തുലനം ചെയ്യാവുന്നവയല്ല തന്നെ.

പഠന (Apprenticeship) ത്തിനേറെയും പരിശീലനത്തിനേറെയും പ്രശ്നങ്ങളും കൂടി ഇത്തരുണത്തിൽ മെർലോപോൺടി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ടു്. പുതിയ പെരുമാറ്റങ്ങളും നാം പഠിക്കുന്നതെങ്ങിനെയാണു്. പഴയ പെരുമാറ്റങ്ങളുടെ അരികിൽ ചില പുതിയ പെരുമാറ്റങ്ങളേക്കൂടി സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടുള്ള യാന്ത്രികമായ ഒരു പ്രക്രിയയല്ല പഠനം, പ്രത്യുത മുൻപുണ്ടായിരുന്ന പെരുമാറ്റത്തിന്റെ അപാകതയായ ഒരു രൂപാന്തരമാണതു്. ഓരോ പരിതസ്ഥിതിക്കും അനുകൂലമായി നമ്മുടെ പെരുമാറ്റത്തെ അനുരൂപീകരിക്കുവാനാണു് പരിശീലനം നമ്മെ സഹായിക്കുന്നതു്. അതു് വ്യക്തിഗതമായ ഒരു പരിതസ്ഥിതിയുടെ നേർക്കുള്ള പ്രതികരണമല്ല. കാർ ഓടിക്കുവാൻ പഠിക്കുന്ന ഒരാൾ ലോകത്തിലെ എല്ലാ റോഡുകളിലും കാർ ഓടിച്ചു പഠിക്കുന്നില്ല. പൊതുവെ ചില പരിശീലനങ്ങൾ സിദ്ധിച്ചശേഷം അയാൾ ഓരോ പരിതസ്ഥിതിക്കും അനുരൂപമായി തന്റെ അറിവിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണു്. പഠനം വെറും യാന്ത്രികമായ ഒന്നല്ലെന്നു സാരം.

മേല്പറഞ്ഞ സംഗതികളിൽ നിന്നും ബീഹേവിയറിസത്തിന്റെ വികലതകളും ഏറെക്കുറെ വ്യക്തമായിരിക്കുമല്ലോ. അടുത്തതായി ആചരണത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാൻ മെർലോപോൺടി നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ചില തത്വങ്ങളും നമുക്കു പരിശോധിക്കാം.

പ്രധാനമായി മൂന്നു തരത്തിലുള്ളവയാണ് ആചരണങ്ങളെന്നു് മെർലോപോൺടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇവയിൽ ആദ്യത്തേതിനെ വാസനാപരമെന്നു വിളിക്കാം. മനുഷ്യനൊഴികെയുള്ള എല്ലാജന്തുക്കളിലും വാസനാപരമായ പെരുമാറ്റം നമുക്കു കാണാം. വാസനാപരമായ പെരുമാറ്റമുള്ള ഒരു ജീവി അതിന്റെ പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ അടിമയാണ്. ഇപ്രകാരമുള്ള സാഹചര്യങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു ജന്തു തികച്ചും നൂതനമായ സാഹചര്യങ്ങളുമായി ഇണങ്ങി ചേരുന്നില്ല. കറുത്ത മഷികൊണ്ടുള്ള ഒരു വൃത്തം ഒരു വെള്ളക്കടലാസിൽ വരക്കുക. അതു് ഒരു മരക്കൊമ്പിന്റെ അടിയിൽ വയ്ക്കുക. എന്നിട്ടു് മരക്കൊമ്പിൽ ഒരു എറുമ്പിനെ പിടിച്ചിരുത്തുക. പ്രസ്തുത എറുമ്പു് ആ കടലാസിലേക്കു് ചാടണമെങ്കിൽ കടലാസും കമ്പും തമ്മിലുള്ള അകലവും കോണുകളും ഒരു പ്രത്യേക അളവിലുള്ളതായിരിക്കണം. ആ പ്രത്യേക അളവുമാത്രമെ എറുമ്പിന്റെ സ്വാഭാവികമായപരിതോവസ്ഥകളുമായി ഇണങ്ങുകയും അതിന്റെ വാസനയെപ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുകയുള്ളൂ. വാസനകൊണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ജന്തുക്കൾ അനുരൂപണത്തിന്റെ പ്രശ്നം (Problems of adaptation) ങ്ങളും പരിഹരിക്കുവാൻ തികച്ചും അശക്തങ്ങളാണെന്നു ചുരുക്കത്തിൽ പറയാം.

എന്നാൽ രണ്ടാമതൊരുതരം പെരുമാറ്റവും ജന്തുക്കളിൽ നാം കാണുന്നുണ്ട്. ഇതിനെ Behaviour with amovable forms എന്നാണു് വിളിക്കുക. ഇപ്രകാരമുള്ള പെരുമാറ്റത്തിനു കഴിവുള്ള ജന്തുക്കളിൽ അനുരൂപണത്തിനുള്ള കഴിവുകളുണ്ട്.

ചില അടയാളങ്ങളം നൽകിയാൽ അവയനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള കഴിവാണു് ഈ പെരുമാറ്റത്തിന്റെ പ്രധാന ലക്ഷണം. രണ്ടു വ്യത്യസ്ത സാഹചര്യങ്ങളം തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളം മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഇപ്രകാരമുള്ള ജന്തുക്കൾക്കു കഴിയും. രണ്ടു വ്യത്യസ്ത സാഹചര്യങ്ങളേത്തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഏതൊരു രൂപം(Scheme)പ്രസ്തുത ജന്തുവിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടാകണം. എന്നാൽ യഥാർത്ഥമായ ഒരു പരിതസ്ഥിതിയുടെ സീമകളിൽ നിന്നുയർന്നു് സങ്കല്പിത (Fictitious) മായ ഒരു പരിതസ്ഥിതിയെ തന്റെ മനസ്സിൽ കാണുവാൻ ഈ ജന്തുക്കൾക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. യഥാർത്ഥമായ പല പരിതസ്ഥിതികളിലൂടേയും വിജയകരമായി അനുരൂപണ പ്രവർത്തനങ്ങളം നടത്തുകയെന്നതും സാങ്കല്പിക പരിതസ്ഥിതികളെ അഭിമുഖീകരിക്കുകയെന്നതും വ്യത്യസ്തമത്രെ.

സാങ്കല്പിക പരിതസ്ഥിതികളെ അഭിമുഖീകരിക്കുവാൻ മനുഷ്യനമാത്രമെ സാധിക്കുകയുള്ളു. ഇത്തരത്തിലുള്ള പെരുമാറ്റത്തെയാണു് പ്രതീകാത്മകം (Symbolical) എന്നു് മെർലോ പോൺടി വിളിക്കുന്നതു്. പ്രതീകങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുവാനും മനസ്സിലാക്കുവാനുമുള്ള കഴിവു് മനുഷ്യനു മാത്രമെയുള്ളു. തങ്ങളുടെ മുൻപിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു വസ്തുവിനെ തങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നില്ലാത്ത ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രതിനിധിയായൊ പ്രതീകമായൊ സങ്കല്പിക്കുവാൻ മൃഗങ്ങൾക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. അടയാളങ്ങളം (Signs) ജന്തുക്കളേ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചൂണ്ടു പലകകളം (Signal) മാത്രമാണു്, പ്രതീകങ്ങളല്ല. അസാന്നിദ്ധ്യത്തിന്റെ ഒരു തരം സാന്നിദ്ധ്യമാണല്ലോ പ്രതീകം. ഈ അസാന്നിദ്ധ്യത്തെ സാന്നിദ്ധ്യവൽക്കരിക്കുവാൻ മനുഷ്യനുമാത്രമെ കഴിവുള്ളു.

ഒരുദാഹരണം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. കോഹലർ എന്ന മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻ കുരങ്ങുകളിൽ നടത്തിയ പരീക്ഷണങ്ങളം സൂ

പ്രസിദ്ധങ്ങളാണല്ലോ. ഉയരത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളെ എടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പൊള്ളയായ വീഞ്ഞപ്പെട്ടികളെ ഒന്നിനുമുകളിലൊന്നായി എടുത്തു വക്കുവാൻ ഈ കുരങ്ങുകൾക്കറിയാം. എന്നാൽ പ്രസ്തുത പെട്ടികളെ ഒന്നിനുമുകളിലൊന്നായി വെവ്വേറെയെടുത്തുവക്കുകയല്ലാതെ അവയെ 'ബാലൻസു' ചെയ്യുവാൻ കുരങ്ങുകൾക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. പെട്ടികൾ ഉരുണ്ടുവീഴുമ്പോൾ വീണ്ടും അവ എടുത്തുവക്കുവാനല്ലാതെ 'ബാലൻസി'ന്റെ തത്വം മനസ്സിലാക്കുവാൻ കുരങ്ങുകൾ അശക്തങ്ങളാണു്. സ്വന്തം ശരീരഭാവങ്ങളും ദർശനചോദനങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരനുപാതം സൃഷ്ടിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമെ പെട്ടികൾക്കു് 'ബാലൻസു' നൽകുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ. സ്വന്തം ശരീരത്തിനു ബാലൻസു നൽകുവാൻ കുരങ്ങിനറിയാം. പക്ഷെ പെട്ടികളുടെ കാര്യത്തിൽ കുരങ്ങിനു് അതു സാധിക്കുന്നില്ല. പ്രതീകാത്മകപ്രവർത്തനത്തിനുള്ള കഴിവുകേടാണു് ഇതിനു കാരണം.

വസ്തുതകളെ അവയിൽത്തന്നെ ദർശിക്കുവാൻ (Things in themselves) മൃഗങ്ങൾക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. വസ്തുക്കളുമായുള്ള പ്രായോഗികവും ജീവത്തു (lived) മായ ഒരു ബന്ധത്തിലൂടെ മാത്രമെ മൃഗങ്ങൾ അവയെ ദർശിക്കുന്നുള്ളൂ. സ്വന്തം ശരീരത്തെ വിവിധവസ്തു(Object)ക്കളുടെ മദ്ധ്യയുള്ള ഒരു വസ്തുവായി കാണുവാൻ ജന്തുക്കൾക്കു കഴിവില്ലാത്തതാണു് ഇതിനു കാരണം. തന്റെ മുമ്പിലുള്ളവസ്തുവിനെ അതിൽത്തന്നെ (Thing as itself) ദർശിക്കുകയും അതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം ആ വസ്തുവിനെ ബാധിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നുള്ളതു് പ്രതീകാത്മകപ്രവർത്തനത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണു്. മനുഷ്യന്റെ ദർശനം സ്വതന്ത്രമാണു്. അവൻ വസ്തുക്കളെ ദർശിക്കുകയും അവയുടെ അടിമയാകാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജന്തുവിനു് ഇതു സാദ്ധ്യമല്ല. വസ്തുക്കളും തങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരു അകലം (Distance) സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ജന്തുവിനു കഴിവില്ലതന്നെ.

മനുഷ്യന്റെ ആചരണം പാദാർത്ഥികമായ നിയമങ്ങളാൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടാവുന്ന ഒരു 'വസ്തു'വല്ല. അതൊരു രൂപ'മാണു്. രൂപമെന്നതു് ഇവിടെ സ്ഥലകാലങ്ങളുടെ പരിമിതിക്കു വിധേയമായ ഒരു സ്ഥൂലസത്തയല്ല. അതിനാൽ ഭൌതികമായ രൂപ (Pnysical form) ത്തെ യല്ല ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നതെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. ഭൌതികഘടന(Physical structure) കഠം സ്വയം വിശ്രമത്തിലേക്കും നിശ്ചലതയിലേക്കും നീങ്ങുന്നവയാണു്. എന്നാൽ സാവയവരൂപ (Organic form) ങ്ങളെല്ലാം ഒരു സന്തുലിതാവസ്ഥയിലേക്കാണു് നീങ്ങുന്നതു്. കണക്കുകൂട്ടലുകഠംകൊണ്ടു നിർണ്ണയിക്കാവുന്നതൊ മുൻകൂട്ടി കാണാവുന്നതൊ ആയ ഒന്നല്ല സന്തുചിതാവസ്ഥ. അവയെ സവിശേഷമായ അവസ്ഥ (Privileged equilibrium)കഠം എന്നാണു വിളിക്കേണ്ടതു്. ഈ സന്തുലിതാവസ്ഥ, അതിനു കാരണമാകുന്ന ശക്തികളുമായി തുലനംചെയ്യുമ്പോഠം, ഏറ്റവും ലളിതമായിരിക്കണമെന്നില്ല. കുറെകൂടി വ്യക്തമായി പറഞ്ഞാൽ ഏതാനും ചില ശക്തികളുടെ പരസ്പര സംഘർഷത്തിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ഒരു സമതലോനമല്ല സാവയവരൂപം, പ്രത്യുത ലോകത്തിന്റെ നേർക്കു പൊതുവായ ഒരു ആഭിമുഖ്യ (a general attitude towards the world) മാണു് അതിന്റെ മുഖ്യകാരണം. ലോകത്തിന്റെ നേർക്കുള്ള ഒരാഭിമുഖ്യം അഥവാ മനോഭാവമെന്നതു് ഒരു പ്രതികരണ (Reaction) മല്ലെന്നും പ്രത്യുത അതൊരു പ്രകാശന (Expression) മാണെന്നും മെർലോപോൺടി എടുത്തുപറയുന്നു. ഇതു് സുപ്രധാനമായ ഒരു നിഗമനത്തിലേക്കു് നമ്മെ നയിക്കുന്നുണ്ടു്. 'അഭിലേഖനം' (Record) ചെയ്യപ്പെടേണ്ട ചില നിയമ(Laws)ങ്ങളാണു് ഭൌതികപ്രപഞ്ചത്തിലുള്ളതെങ്കിൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെടേണ്ട (understand) ചില മാനദണ്ഡം (Norms)ങ്ങളാണു് ആചരണത്തിന്റെ ലോകത്തിലുള്ളതു്. ആചരണത്തിന്റെ മേഖല സവിശേഷസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ ഒന്നാണെന്നു നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. അതിനെ ഭരിക്കുന്ന

ചില അത്ഥങ്ങ (Siginificance) ളാണ്. ഈ അത്ഥങ്ങളെന സരിച്ചാണ് നാം പെരുമാറേണ്ടതു്. നമ്മുടെ പെരുമാറ്റത്തി ന്റെ മാനദണ്ഡങ്ങളും ഈ അത്ഥങ്ങളുതന്നെയത്രെ. ബാഹ്യ ചോദനങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ചുറ്റുകയുടെ ആഘാ തമേൽക്കുന്ന ഇരുമ്പുകഷണംപോലെയല്ല. മനുഷ്യൻ ഒരിക്ക ലും ചോദനത്തിനു വിധേയനാകുന്നില്ല. ഭൗതികഘടനകള ടെ ഐക്യം ഗണിതശാസ്ത്രപരമായ ഒരു പരസ്പരബന്ധ (unity of correlation) ത്തിൽ നിന്നുളവാകുന്നതാണെങ്കിൽ സാവയവഘടന (Organism) കളുടെ ഐക്യം സാത്ഥകതയു ടേതായ ഒന്ന (unity of signifcation) ത്രെ. കുറെക്കൂടി വ്യ ക്തമായി പറഞ്ഞാൽ വസ്തുക്കളുടെ ഐക്യം ഗണിതശാസ്ത്രപരം മാത്രമാണ്, ജീവികളുടെ ഐക്യം അവയിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അത്ഥത്തിൻറേയും ഉദ്ദേശത്തിൻറേയും ഫലമത്രെ. വസ്തുക്കൾക്കു പെരുമാറ്റമില്ല, ജീവികൾക്കു പെരുമാറ്റമുണ്ട്. വസ്തുക്കൾ സാഹചര്യങ്ങളുടെ ഒരു ധർമ്മ (a function of milieu) മാ ണ്, ജീവികൾ സാഹചര്യങ്ങളെ അതിജീവിക്കുകയും തങ്ങള ടെ ഉള്ളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ചില മാനദണ്ഡങ്ങളുപയോഗി ച്ച് അവയെ നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പെരുമാറ്റത്തിനു് ഐക്യം നല്കുന്ന ഘടകമെന്നു മാത്രമാണ് 'മാനദണ്ഡം' എന്ന പ്രയോഗത്തിൻറെ ഇവിടത്തെ അത്ഥം.

ബിഹേവിയറിസത്തേയും ഭൗതികവാദത്തേയും പറ്റിയു ള്ള മെർലോപോൺടിയുടെ അപഗ്രഥനം കഴിയുന്നതു സംക്ഷി പ്തമായി മുകളിൽ വിവരിച്ചുകഴിഞ്ഞു. മനുഷ്യശരീരത്തേപ്പറ്റി യും ലൈംഗികത്വം, സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയവയേപ്പറ്റിയും വ ളരെ പ്രധാനമായ പല ആശയങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിൻറെ ഗ്രന്ഥ ങ്ങളിൽ നമുക്കു കാണാം. അവയെ ഒന്നും ഇവിടെ വിവരിക്കു ന്നില്ല. മനുഷ്യശരീരത്തേപ്പറ്റിയും അതിൻറെ 'ദാർശനിക' മായ പ്രാധാന്യത്തേപ്പറ്റിയും ഇതു വിപ്ലവകരങ്ങളും നൂതനങ്ങളു

മായ ആശയങ്ങളം ഇതിനുമുമ്പ് ഒരു ചിന്തകനും ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടില്ലതന്നെ. ലോകത്തിനുതന്നെ രൂപവും ഐക്യവും നല്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നതു് നമ്മുടെ ശരീരമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹം പഠിപ്പിക്കുന്നതു്. ശരീരശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ വിവക്ഷിക്കുന്ന ശരീരത്തേപ്പറ്റിയല്ല വ്യാവഹാരികശരീര (Phenomenal body) ത്തേപ്പറ്റിയാണ് മെർലോപോൺടി പ്രതിപാദിക്കുന്നതെന്നും ഇവിടെ എടുത്തുകാണിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

അടുത്തതായി ഭാഷയേപ്പറ്റി മെർലോപോൺടി ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ള ചില ആശയങ്ങളം ഇവിടെ വിവരിക്കാം.

ഭാഷയും മനുഷ്യനും

ഭാഷയുടെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവാദങ്ങളം അത്ഥരഹിതങ്ങളാണെന്നും എന്നു മുതൽ മനുഷ്യനുണ്ടോ അന്നു മുതൽ ഭാഷയും ഉണ്ടെന്നുമാണ് മെർലോപോൺടി പറയുന്നതു്. ഭാഷ എന്നു പറയുമ്പോളം ഇന്നു നാം കാണുന്ന രീതിയിലുള്ള ഭാഷകളല്ല വിവക്ഷിതം. ഭാഷ അതിന്റെ ആരംഭദശയിൽ ഇന്നത്തേതുപോലുള്ള ചിലകൃത്രിമ സങ്കേതങ്ങളുപയോഗിച്ചുള്ള ഒരു ഘടനയായിരുന്നില്ല. പ്രത്യക്ഷ വസ്തുക്കളുടെ മുമ്പിൽ മനുഷ്യനു് അനുഭവപ്പെട്ടന്ന വൈകാരികമായ അത്ഥങ്ങളുടെ നൈസർഗ്ഗികമായ ഒരു പ്രകാശനമായിരുന്നു. യുക്തിപരമെന്നതിനേക്കാളം അനുഭവപരമായിരുന്നു അതു്. എല്ലാ ഭാഷകളുടേയും ആരംഭം മൌലികമായ ഈ അനുഭൂതിയത്രെ.

ചിന്തയേയും ഭാഷയേയും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ചിന്തയുടെ ബാഹ്യവേഷവും ആവരണവുമാണ് ഭാഷ എന്നു പറയുന്നതു ശരിയല്ല. ചിന്തയം ഭാഷയും അവിഭാജ്യങ്ങളാണ്. ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവിന്റെ പേരു് നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടെങ്കിൽ ആ വസ്തുവിനെത്തന്നെ നമുക്കു ശരിയായി അറിഞ്ഞുകൂടാ.

പേരിലൂടെ വസ്തുവിനെത്തന്നെയാണ് നാം പ്രാപിക്കുന്നതു്. ശി
ശുക്കളും ആദിമമനുഷ്യരും പേരുകളെ വസ്തുക്കളുടെ ഒരുയഥാർത്ഥ
ഗുണ (Real property) മായിട്ടാണ് വീക്ഷിക്കുക. മന്ത്രവാദ
ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും ഇതുതന്നെ.

ചിന്തിക്കുകയെന്നതു് ആദ്യം ചില കാര്യങ്ങളെ മനസ്സിൽ
സങ്കല്പിക്കുകയും പിന്നീടു് അവയെ വാക്കുകളിലേക്കു പകർത്തുക
യുമല്ല. പ്രസംഗിക്കുന്ന ഒരുവൻ ആദ്യം ചിന്തിക്കുകയും പിന്നീ
ടു് അവ പറയുകയുമല്ല ചെയ്യുന്നതു്. ചിന്തയും പ്രകാശനവും
ഒരുമിച്ചാണു് നടക്കുന്നതു്. അർത്ഥം എന്നു പറയുന്നതു് വാക്കി
നുള്ളിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. അർത്ഥത്തിന്റെ ബാഹ്യമാ
യ ആസ്തികൃരൂപമാണു് വാക്കു്. പ്രകാശത്തെ പ്രകാശമെന്നും
ഇരുട്ടിനെ ഇരുട്ടെന്നും വിളിക്കുന്നതു് തികച്ചും സേച്ഛാപരമല്ല.
ഭാഷ തികച്ചും കൃത്രിമവും സേച്ഛാപരവുമായ ഒരു സങ്കേതമാണെ
ന്നു ധരിക്കുന്നവർക്കാണു് ഈ അപകടം പിണയുന്നതു്. ഭൌതി
കമായ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അവിഭാജ്യമായ ഒരു തലമാണു് നമ്മു
ടെ ഭാഷയും. നമ്മുടെ ശരീരം ഭൌതികജീവിതത്തെ ആഘോ
ഷിക്കുന്ന (Celebrating the world) തിന്റെ ഒരു വകഭേദമാ
ണു് അതു്. ഭാഷകൾ പലതുണ്ടാകാം. പക്ഷെ ഒന്നിനെ മാത്രമെ
അനുഭവിക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിവുള്ളു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഭൌ
തികലോകം ഒന്നുമാത്രമേ ഉള്ളു.

ഭാഷ തികച്ചും പ്രകൃതിപര (Physical) മായ ഒരു പ്രതിഭാ
സമല്ല. പ്രകൃതിപരമായ ജീവിതത്തിൽനിന്നും വടിഞ്ഞൊഴുകു
ന്ന ഒരു ജീവിതതലമാണു് ഭാഷ. (The word is the excess
of our existence over natural being.) ഭാഷ പുതിയ ഒ
രു ലോകത്തിലേക്കാണു് നമ്മെ നയിക്കുന്നതു്. അർത്ഥങ്ങളും പ്ര
കാശരശ്മികളും മുറിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒരു ലോകമാണതു്. പ്രസ്തുത
ലോകത്തെയാണു് 'സാംസ്കാരികം' എന്നു് സാധാരണയാ
യി നാം വിശേഷിപ്പിക്കാറുള്ളതും.

വാഗർത്ഥങ്ങളും സംപൃക്തങ്ങളാണെന്നുള്ള കാളിദാസചിന്ത യെ ഒരാധുനിക ചിന്തകൻ കുറേക്കൂടി വിശദീകരിച്ചു എന്നു മാ ത്രമെ ചിലർ ഇതുകൊണ്ടു ധരിക്കുകയുള്ളൂ. എന്നാൽ ഭാഷയേ പ്പറ്റിയുള്ള മെർലോപോൺടിയുടെ അപഗ്രഥനത്തിൽ മറ്റു പ ല പ്രധാന ഘടകങ്ങളും പുതുതായിട്ടുണ്ട്. അവയെ എല്ലാം ഇ വിടെ വിവരിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുമാത്രം.

മെർലോപോൺടിയുടെ ചിന്തയേപ്പറ്റിയുള്ള ഈ അപഗ്ര ഥനം ഇവിടെ അവസാനിക്കുകയാണു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചി ന്താസരണികളിൽ സങ്കേതികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ നിരവധി ഘടകങ്ങളുള്ളതിനാൽ അവയെ സമ്യക്കായരീതിയിൽ പ്രകാശി പ്പിക്കുവാനും വളരെ പ്രയാസമത്രെ. മെർലോപോൺടിയുടെ ദർശനത്തിലും ജീവിതവീക്ഷണത്തിലും നമുക്കംഗീകരിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത പല ഭാഗങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കാം. എന്നിരി ക്കിലും തികച്ചും ഊർജ്ജസ്വലവും പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചതുമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താഗതി ആധുനികമന സ്സിനെ വളരെയധികം ആകർഷിക്കുവാനും സ്വാധീനിക്കുവാനും പര്യാപ്തമായ മന്നാണെന്നുള്ളതിൽ ഒട്ടുംതന്നെ സംശയിക്കേണ്ട തില്ല. മനുഷ്യജീവിതത്തിനു് ഭൌതികാതീതമായ ഒരു ചക്രവാ ളം കൂടിയുണ്ടെന്നു കാണുവാൻ സാധിക്കാതെ പോയതു് മെർ ലോപോൺടിയുടെ വലിയൊരു വികലതയാണു്. പക്ഷെ തി കച്ചും സമഗ്രമായ ഒരു ജീവിതവീക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ചിന്തക ന്മാർ വളരെ ചുരുക്കമത്രെ. മെർലോപോൺടി ഭൌതികജീവി തത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിൽ മാത്രമെ ശ്രദ്ധ പതിച്ചുള്ളൂ. അ തിൽ പ്രശംസനീയമായ വിജയം അദ്ദേഹം കൈവരിക്കുകയും ചെയ്തു. അതുതന്നെയാണു് മെർലോപോൺടിയുടെ മഹത്വ ത്തിന്റെ നിദാനവും.

സിഗ്മണ്ട് ഫ്രോയിഡ്

(1856—1939)

ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രം, മനോരോഗചികിത്സ തുടങ്ങിയവയുടെ മേൽ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളവരിൽ പ്രമുഖനാണ് ഫ്രോയിഡ്. ഇത്രയധികം തർക്കവിതർക്കങ്ങൾക്കും തെറ്റിദ്ധാരണകൾക്കും വാദകോലാഹലങ്ങൾക്കും ഇടയാക്കിയിട്ടുള്ള ചിന്തകന്മാർ അധികമില്ലതന്നെ. സമചിത്തതയോടും നിഷ്പക്ഷ മനോഭാവത്തോടും കൂടി ഫ്രോയിഡിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ സമീപിക്കുകയെന്നതു് ഇന്നു വളരെ വിഷമം പിടിച്ച ഒരു സംഗതിയായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ഈ പ്രബന്ധവും അതിനുള്ള ഒരു തെളിവായിരിക്കാം.

ജീവചരിത്രം

1856—ാമാണ്ട് മെയ്മാസം ആറാം തീയതിയാണ് ഫ്രോയിഡ് ജ്ഞാതനായതു്. മുമ്പു് ചെക്കോസ്ലോവാക്കിയായുടെ ഭാഗമായിരുന്ന മൊറോവിയാ ഡിസ്ട്രിക്ടിൽ പ്രീമോർ എന്ന ചെറുപട്ടണമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജന്മസ്ഥലം. ഈ പട്ടണം പിന്നീടു ജർമ്മനിയുടെ ഭാഗമായിത്തീരുകയും ഫ്രൈബർഗ്ഗ് എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുവാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. കത്തോലിക്കർ ഭൂരിപക്ഷമുള്ള ഒരു ഉപനാടൻ നഗരമായിരുന്ന ഫ്രൈബർഗ്ഗ്. എങ്കിലും ഫ്രോയിഡ് ജനിച്ചതു് ഒരു പഴയ യഹൂദത്തറവാ ാണ്. തന്നിമിത്തം സാമൂഹ്യമായ സമ്പ ക്കങ്ങളും വളരെ കുറഞ്ഞ ഒരു കുടുംബമായിരുന്നു അതു്. ഫ്രോയിഡിനു് നാലുവയസ്സു പ്രായമായപ്പോഴാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കുടുംബം വിയന്നായിലേക്കു താമസംമാറ്റി. അവിടെയാണ് ഫ്രോയിഡ് തന്റെജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യഭാഗവും ചെലവഴിച്ചതു്.

വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്ന കാലത്തു് അസാമാന്യമായ കഴിവുകളൊന്നും ഫ്രോയിഡ് പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്നതായി കാണുന്നില്ല. ഒരു യഹൂദനായിരുന്നു എന്ന കാരണത്താൽ ഫ്രോയിഡിനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹപാഠികളും പലപ്പോഴും ആക്ഷേപിക്കുകയും അപഹസിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. നിയമബിരുദമെടുക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ ആദ്യം അല്പം അഭിരുചി തോന്നിയെങ്കിലും അവസാനം വൈദ്യശാസ്ത്രം പഠനത്തിനായി അദ്ദേഹം വിയന്നാ സർവ്വകലാശാലയിൽ ചേർന്നു. 25-ാമത്തെ വയസ്സിൽ (1881-ൽ) വൈദ്യശാസ്ത്രബിരുദം ലഭിച്ചു.

1885-ൽ അദ്ദേഹം പ്രസ്തുതസർവ്വകലാശാലയിൽ ഒരദ്ധ്യാപകനായി നിയമിക്കപ്പെട്ടു. സിരാരോഗങ്ങളെപ്പറ്റിയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനു പഠിപ്പിക്കേണ്ടിയിരുന്നതു്. അക്കാലത്തു് പാരീസ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പ്രൊഫസർ ഷാർകോട്ട് സിരാരോഗസംബന്ധമായി നടത്തിയിരുന്ന പരീക്ഷണങ്ങളെപ്പറ്റി ഫ്രോയിഡ് വായിച്ചറിയുകയും അവയിൽ അതീവതല്പരനാവുകയുംചെയ്തു. താമസിയാതെതന്നെ ഒരു പഠനവേതനം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചതിനാൽ ഉപരിപഠനാർത്ഥം പാരീസിലേക്കു പുറപ്പെടുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. ഏതാനും മാസങ്ങൾക്കുശേഷം അദ്ദേഹം വിയന്നായിൽ തിരിച്ചെത്തുകയും അതോടൊല്ലംതന്നെ (1886-ൽ) വിവാഹിതനാവുകയും ചെയ്തു. അന്നുമുതൽ സിരാരോഗങ്ങൾക്കു ചികിത്സ നടത്തുന്ന ഒരു സ്പെഷിലിസ്റ്റായി അദ്ദേഹം പ്രാക്ടീസ് ചെയ്തുതുടങ്ങി. ആദ്യകാലത്തു് ഡോക്ടർ ബ്രോയർ എന്ന ഒരു സുഹൃത്തിന്റെ സഹായസഹകരണങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചിരുന്നെങ്കിലും പിന്നീടു്, ഗുരുതരമായ ചില അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഹേതുവായി അവർ തമ്മിൽ പിണങ്ങിപ്പിരിഞ്ഞു.

ഹിപ്നോട്ടിസമാണു് ആദ്യകാലത്തു് സിരാരോഗങ്ങളുടെ ചികിത്സക്കായി അദ്ദേഹം പ്രയോഗിച്ചിരുന്ന മർഗ്ഗം. ഈ

മാഗ്രമുപയോഗിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരീക്ഷണങ്ങളിലും വിചിന്തനങ്ങളിലും നിന്നാണ് മാനസികാപഗ്രഥനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉടലെടുത്തത്. മാനസികാപഗ്രഥനസമ്പ്രദായം ചികിത്സക്കായി ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടുകൂടി അദ്ദേഹത്തെ സന്ദർശിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന രോഗികളുടെ എണ്ണം ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞു. എങ്കിലും ഫ്രോയിഡ് നിരാശനായില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളും വിചിന്തനങ്ങളും അദ്ദേഗമായി തുടരുകതന്നെ ചെയ്തു. ഏതാണ്ട് അൻപതു സംവത്സരത്തോളം നീണ്ടുനിന്ന ദീർഘമായ ഈ പഠനങ്ങളും പര്യവേഷണങ്ങളുമാണ് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ വളച്ചയുടെ മുഖ്യഹേതു.

1938-ൽ ഹിറ്റ്ലറെ ഭയന്ന് അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കു താമസം മാറ്റി. ശിഷ്ടായുസ്സ് ലണ്ടനിൽ ഒരഭയാർത്ഥിയായി കഴിച്ചു കൂട്ടി. 1939 സെപ്തംബർ മാസത്തിൽ അദ്ദേഹം നിര്യാതനായി. ഗോൾഡൻ ഗ്രീൻ ശ്മശാനത്തിൽ വച്ചാണ് മൃതദേഹം ദഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

ഫ്രോയിഡിന്റെ കുടുംബജീവിതം ശാന്തവും സമ്പത്തികക്ലേശങ്ങളില്ലാത്തതുമായിരുന്നു. വളരെക്കുറച്ചു മാത്രമെ അദ്ദേഹം ഉറങ്ങിയിരുന്നുള്ളൂ.—ദിവസവും മൂന്നോ നാലോ മണിക്കൂർ വീതം. ദിവസവും അഞ്ചും എട്ടും രോഗികളെ മാനസികമായി 'അപഗ്രഥിക്കുക' പതിവായിരുന്നു. ജോലിചെയ്യുവാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെകഴിവും അസാമാന്യവും അത്ഭുതകരവുമായിരുന്നതത്രെ. ഒന്നാംതരം ഓർമ്മശക്തിയും മറവുള്ളവരെ മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള അനിതരസാധാരണമായ കഴിവും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. ഹീബ്രു, ജർമ്മൻ, ലാറ്റിൻ, ഇംഗ്ലീഷ്, ഫ്രഞ്ചു്, ഇറ്റാലിയൻ സ്പാനീഷ് എന്നീഭാഷകളിൽ നല്ല ജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠനങ്ങൾക്കും പാരായണങ്ങൾക്കും വൈപുല്യവും വിസ്തൃതിയും ലഭിച്ചു.

'അപഗ്രഥന'ത്തിന്റെ ആരംഭങ്ങൾ

ഫ്രോയിഡിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മുഴുവൻ അദ്ദേഹം തനിച്ചു കണ്ടുപിടിച്ചവയല്ല. മറ്റു പല ചിന്തകന്മാരോടും ചികിത്സാവിദഗ്ദ്ധന്മാരോടും അദ്ദേഹം കടപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വിയന്നായിലെ ബ്രോയർ, പാരീസിലെ ഷാർക്കോട്, നാൻസിയിലെ ബേൺഹൈം എന്നിവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും പഠനങ്ങളുമാണ് ഇവയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം. ബേൺഹൈമിന്റെ പരീക്ഷണത്തിൽ നിന്നാണ്. അബോധമനസ്സിനെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം ഫ്രോയിഡിനു സിദ്ധിച്ചതു്. ഹിസ്റ്റീരിയായുടെ പ്രധാന കാരണങ്ങളിൽ ചിലതു് ലൈംഗികസ്വഭാവമുള്ളവയാകാമെന്നു് ഷാർകോട്ട് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. മനസ്സിന്റെ അഗാധതകളിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ചില പൂർവ്വാനുഭവസ്മരണകളെ ഹിപ്നോട്ടിസമുപയോഗിച്ചു് പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുന്നപക്ഷം ചില മനോരോഗങ്ങൾ സുഖപ്പെടുത്താമെന്നുള്ള ബ്രോയറിന്റെ സിദ്ധാന്തമാണ് മാനസികാപഗ്രഥന സമ്പ്രദായം കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ ഫ്രോയിഡിനെ സഹായിച്ചതു്. ഫ്രോയിഡിയൻ ചിന്തയുടേയും സമ്പ്രദായങ്ങളുടേയും ഉത്പത്തിയെപ്പറ്റി ഇത്രയും കാര്യങ്ങൾ മാത്രം തല്ക്കാലം ഓർത്തിരുന്നാൽ മതി.

അബോധമനസ്സ്

മനുഷ്യനു് തന്റെ മാനസികജീവിതത്തെപ്പറ്റി മുഴുവൻ എപ്പോഴും പൂർണ്ണമായ ബോധമുണ്ടെന്നും ബോധതലത്തിന്റേയും ബോധാവസ്ഥയുടേയും നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കു വിധേയമല്ലാത്ത പ്രവർത്തനങ്ങൾ മനുഷ്യമനസ്സിൽ നടക്കുന്നില്ലെന്നുമാണ് പരമ്പരാഗതമായി മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറിപ്പിക്കുകയും വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നതു്. ബോധതലത്തിലൂടെയുള്ള ജ്ഞാനത്തിനും നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കും വിധേയമല്ലാത്ത പ്രവൃത്തികളെയെല്ലാം.

ശരീരത്തിന്റെ വിക്ഷേപക്രിയ (Reflex action) കളായിട്ടാണ് പലരും പരിഗണിച്ചുപോന്നതു്.

19-ാം ശതകത്തിന്റെ ആരംഭത്തോടുകൂടി ഈ വിശ്വാസത്തിനിളക്കം തട്ടുവാൻ തുടങ്ങി. 1846-ൽ ഡോക്ടർ കെർഡിയും പിന്നീടു് പിയർജാനെറ്റ് തുടങ്ങിവയരും അബോധമനസ്സിനെപ്പറ്റി ചില സൂചനകളെല്ലാം നല്കുകയുണ്ടായി. ജാനെറ്റ് ഫ്രോയിഡിന്റെ സമകാലീനനായിരുന്നു. എന്നാൽ മനസ്സിന്റെ അബോധവ്യാപാരങ്ങളെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നവ വാസ്തവത്തിൽ ഭ്രാന്തു്, ലഹരി തുടങ്ങിയവ നിമിത്തം ഉണ്ടാകുന്നവയാണെന്നും വ്യക്തിത്വ (Personality)ത്തിന്റെ ഒരു വിഘടന (Dissociation) മാണു് അതിന്റെ ഹേതുവെന്നും മനസ്സിന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവവുമായി അതിനു ബന്ധമില്ലെന്നും ജാനെറ്റ് സമർത്ഥിച്ചു.

ഫ്രോയിഡാണു് ഈ രംഗത്തേക്കു് ധൈര്യമായി കടന്നുവരികയും അബോധ മനസ്സു് മനസ്സിന്റെ ഒരു അവിഭാജ്യഘടകമാണെന്നു പ്രസ്താവിക്കുകയും ചെയ്തതു്. അബോധമനസ്സു് ജ്ഞാതമായ ഒരു വസ്തുതയാണു്. അജ്ഞാതമായ എന്തിനേയും ഭീതിയോടും സങ്കോചത്തോടും കൂടി നേരിടുകയെന്നതു് മനുഷ്യസാധാരണമാണല്ലോ. അബോധമനസ്സിനെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയങ്ങളും രൂപം കൊള്ളാൻ വൈകിയതിന്റെ കാരണവും ഇതുതന്നെ.

അടുത്തതായി ഈ അബോധമനസ്സിനെ പറ്റി ഫ്രോയിഡ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുള്ള ചില ആശയങ്ങളും ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കാം. മനുഷ്യശിശുവിൽ പലതരം വാസന (Instincts)കളും കൂടി കൊള്ളുന്നുണ്ടു്. ലൈംഗിക വാസനയും ആക്രമണ (aggressive) വാസനയുമാണു് ഇവയിൽ പ്രധാനം. എന്നാൽ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെട്ടു

പോകുവാൻ ഈ വാസനകളെ നിന്ദ്യീകരിക്കണം. കുടുംബാന്തരീക്ഷത്തിലാണ് ഈ നിയന്ത്രണം സംസാധിതമാകുന്നത്. മാതാപിതാക്കന്മാരുടേയും പ്രായം ചെന്നവരുടേയും ആജ്ഞകളേയും അനുശാസനങ്ങളേയും അനുസരിക്കുവാൻ നിബ്ബന്ധിതനായ ശിശുവിന്റെ ജന്മവാസനകൾക്ക് സ്വതന്ത്രമായ പ്രവർത്തനമണ്ഡലം ലഭിക്കുന്നില്ല. ആ വാസനകളുടെ ലക്ഷ്യങ്ങളെ ഉപേക്ഷിക്കുവാൻ ശിശു നിർബന്ധിതനാകുന്നു. എന്നാൽ ശിശു ഈ വാസനകളെ അമർത്തി വയ്ക്കുന്നത് സ്വയം ചിന്തിച്ച് തീരുമാനമെടുത്തശേഷമല്ല. ബുദ്ധിക്ക് ഇക്കാര്യത്തിൽ ഒന്നുംചെയ്യുവാനില്ല. കാരണം ശിശുവിന്റെ ബുദ്ധിശക്തി ഈ ഘട്ടത്തിൽ വേണ്ടത്ര വളർച്ച പ്രാപിച്ചിട്ടില്ലല്ലോ. ബുദ്ധിയുടെ ഇടപെടൽ കൂടാതെ സ്വയമേവ (automatically) തന്നെ വാസനകളെ അമർത്തിവയ്ക്കുന്ന ഈ പ്രക്രിയയേയാണ് ഫ്രോയിഡ് നിരോധം (Repression) എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ബുദ്ധിക്കും സ്വതന്ത്രമനസ്സിനും ഈ പ്രക്രിയയിൽ യാതൊരു പങ്കും ലഭിക്കുന്നില്ല.

ഇപ്രകാരം 'നിരോധിത'മാകുന്ന വാസനകൾ ബോധമണ്ഡലത്തിനു വെളിയിലാണു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നതു ഫ്രോയിഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നത്. ബോധമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ഈ വാസനകൾ പ്രവേശിക്കാതിരിക്കാൻ വേണ്ടി മനസ്സിൽ ചില പ്രതിരോധ (Defences) ങ്ങളും പരിശോധന (censure) കളും നിലവിലിരിപ്പുണ്ടെന്നും ഫ്രോയിഡ് പറയുന്നു.

സാമൂഹ്യവിരുദ്ധമായ വാസനകളും പ്രവണതകളുമാണ് നിരോധിതമാകുന്നതെന്നു നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ അബോധമനസ്സ് ഈ നിരോധിത വാസനകളേക്കൊണ്ടുമാത്രം നിറഞ്ഞതല്ല. പൂർവ്വീകരിൽനിന്നും പാരമ്പരാഗതമായി സിദ്ധിച്ച (Atavistic) ചില വാസനകളും അതിൽ കുടികൊള്ളുന്നുണ്ട്.

അമർത്തപ്പെട്ടുകഴിയുന്ന ഈ വാസനകൾക്കും വികാരങ്ങൾക്കും എന്തു സംഭവിക്കുന്നു? അവ ഒരിക്കലും നശിച്ചുപോകുന്നില്ല. അവ അബോധമനസ്സിൽ കിടന്നു വളരുകയും വികസിക്കുകയുമാണു ചെയ്യുന്നതു്. അവ വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിന്മേൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഈ സ്വാധീനം ചെലുത്തൽ നേരിട്ടായിരിക്കുകയില്ല, പ്രത്യുത വ്യക്തിയുടെ പൂർവ്വബോധ (Preconscious) ത്തിലൂടെയായിരിക്കും. ബോധതലവുമായി ഏററവും എളുപ്പത്തിൽ ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന മാനസികതലമാണു് പൂർവ്വബോധം. ഉപബോധ (Subconscious) മനസ്സെന്നു പറയുന്നതും അബോധമനസ്സിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണു്. ചിലപ്പോഴൊക്കെ ബോധതലത്തിലെത്താൻ അതിനു കഴിവുണ്ടു്. എന്നാൽ ഒരിക്കലും ബോധതലത്തിലേക്കു പൊന്തിവരുവാൻ കഴിവില്ലാത്ത ഘടകങ്ങളും അബോധമനസ്സിലുണ്ടു്.

അബോധമനസ്സു് എല്ലാ വ്യക്തികളിലുമുണ്ടു്. അബോധമനസ്സിന്റെ രോഗാതുര (Pathological) മായ അവസ്ഥയാണു് സിരാരോഗ (Neurosis) ങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതു്. വാതോന്മാദം (Hysteria), മനോദൌർബല്യം (Psychasthenia) എന്നിവയാണു് പ്രധാനപ്പെട്ട രണ്ടു സിരാരോഗങ്ങളും. അരോഗമായ അബോധമനസ്സിന്റെ പ്രകടനങ്ങളാണു് സ്വപ്നങ്ങളും, വിസ്മൃതികളും തുടങ്ങിയവ. അബോധമനസ്സിന്റെ ഈ പ്രകടനങ്ങളെല്ലാം പ്രതീക (Symbolical) രൂപത്തിലുള്ളവയാണെന്നും ഫ്രോയിഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരുന്നു. ഈ പ്രതീകങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയെന്നതു് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന ചുമതലയാണു്. ആശയങ്ങളുടെ പരസ്പരബന്ധനം (Association of Ideas) വഴിക്കാണു് ഈ പ്രതീകങ്ങളുടെ അർത്ഥം കണ്ടുപിടിക്കേണ്ടതു്. ഓരോ പ്രതീകത്തിലും തികച്ചും വ്യക്തിപരമായ ചില ഘടകങ്ങളും കാണാം. അതിനാൽ ഒരു 'പ്രതീക

ശാസ്ത്രം' രൂപീകരിക്കുകയെന്നതു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ് ഫ്രോയിഡ് പറയുന്നതു്.

ലൈംഗികതത്വം

അബോധാവസ്ഥയിൽ കൂടികൊള്ളുന്ന നിരോധിത വാസനകളിലും ഭ്രീപക്ഷവും ലൈംഗിക സ്വഭാവത്തോടു കൂടിയവയാണെന്നതെ ഫ്രോയിഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നതു്. സമൂഹം ഏറ്റവുമധികം നിയന്ത്രണങ്ങളേർപ്പെടുത്തുന്നതു് ലൈംഗിക വികാരങ്ങളുടെ മേലാണു് എന്നതു തന്നെയത്രെ ഇതിന്റെ കാരണം.

സമൂഹത്തിന്റേയും വ്യക്തിയുടേയും മാനസിക ജീവിതത്തിൽ ലൈംഗികതത്വത്തിനു് അതി പ്രധാനമായ ഒരു സ്ഥാനമാണു് ഫ്രോയിഡ് കല്പിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ ലൈംഗികത്വം (Sexuality) എന്നതു കൊണ്ടു് സാധാരണയായി ഒരു പദം കൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കുന്നതിനേക്കാൾ വിപുലതരമായ ഒരു മണ്ഡലത്തെയാണു് ഫ്രോയിഡ് ലക്ഷീകരിക്കുന്നതു്. ശിശുക്കളിലെ ലൈംഗികതത്വ (Infantile sexuality) ത്തെപ്പറ്റി ആദ്യമായി ഊന്നിപ്പറഞ്ഞതു് ഫ്രോയിഡാണു്. പലരേയും അമ്പരിപ്പിക്കുകയും അന്ധാളിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു 'കണ്ടു പിടുത്ത' മാണിതു്.

ശിശുക്കളിലെ ലൈംഗികതത്വം മുതിർന്നവരിൽ കാണുന്ന പ്രസ്തുത വാസനയിൽ നിന്നും മൂന്നുതരത്തിൽ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ശിശുവിന്റെ ലൈംഗിക വികാരം മറ്റുള്ളവരുടെ നേരെ തിരിച്ചുവിടപ്പെട്ട ഒന്നല്ല. തന്നിലേക്കു തന്നെയാണതു് തിരിച്ചു വിടപ്പെടുന്നതു് (Autoeroticism). രണ്ടാമത്തെ വ്യത്യാസം അതു ലൈംഗികമല്ലാത്ത ശാരീരികാവശ്യങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്നുള്ളതാണു്. മൂന്നാമത്തെ വ്യത്യാസം പ്രത്യുല്പാദന പ്രക്രിയയുമായി അതിനുബന്ധമില്ലെന്നുള്ളതത്രെ. (ലൈം

ഗികതലത്തിൽ sexual എന്നും genital എന്നും രണ്ടു വ്യത്യസ്തഘടകങ്ങളും ഫ്രോയിഡ് വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുന്നുണ്ട്.) ശിശുവിന്റെ ലൈംഗിക വാസനകളും പലഘട്ടങ്ങളിലായും പല വിധത്തിലുമാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു്. (oral, dental, anal, phallic തുടങ്ങിയ ഘട്ടങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള സവിസ്തരമായ ഒരു ചർച്ച ഇവിടെ ആവശ്യമില്ലതന്നെ).

മുതിർന്നവരിലെ ലൈംഗികതലത്തേപ്പറ്റി അറിയുവാൻ കുട്ടികളിലെ ലൈംഗികതലത്തേപ്പറ്റിയുള്ള അറിവും പഠനവും വളരെ ആവശ്യമാണെന്നു് ഫ്രോയിഡ് കരുതുന്നു. മുതിർന്നവരിൽ കാണാറുള്ള ലൈംഗിക വൈകൃതങ്ങളുടെ കാരണം അവരുടെ ശിശുപ്രായത്തിലെ ലൈംഗികവാസനകൾക്കു് വേണ്ടത്ര വളർച്ചയും വികാസവും സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലെന്നതാണു്. ശിശുപ്രായത്തിലെ ലൈംഗിക വാസനകളിലെ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേക ഘടകം അനിയന്ത്രിതമായി വികസിച്ചുവരുന്നതും ഈ വൈകൃതങ്ങൾക്കു കാരണമാകാം.

ഈ സന്ദർഭത്തിലാണു് ലൈംഗികമായ ഉത്ഗ്രഥന (sexual synthesis) ത്തേപ്പറ്റി ഫ്രോയിഡ് നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നതു്. കുട്ടിക്കാലത്തെ ലൈംഗികവാസനകളിൽ ദൃശ്യമാകുന്ന പല തരത്തിലുള്ള ചലനങ്ങളേയും ഗതികളേയും ഉദ്ഗ്രഥിക്കുകയും ഏകീകരിക്കുകയും ചെയ്തു് അവയെ ഒരേ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കു് തിരിച്ചുവിടേണ്ടതാവശ്യമാണു്. കുട്ടിക്കാലത്തെ ലൈംഗികവികാരങ്ങൾക്കു് ഇപ്രകാരം ഏകീകൃതമായ ഒരാഭിമുഖ്യം നല്കുന്നതിനെയാണു് 'ലൈംഗികോദ്ഗ്രഥനം' എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. ഈ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ അഭാവമത്രെ മുതിർന്നവരിലെ ലൈംഗികവൈകൃതങ്ങൾക്കു കാരണം. അതിനാൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ലൈംഗികവൈകൃതങ്ങളും കാണിക്കുന്ന മുതിർന്ന വ്യക്തികളെ ധാർമ്മികമായി 'അധഃപതിച്ചവർ' എന്നു

വിളിച്ചുകൂടാത്തതാണ്. (ധാമ്മികനിയമങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ഫ്രോയിഡിനു വലിയ നിശ്ചയമൊന്നുമില്ലായിരുന്നെന്നും ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.)

ലൈംഗികമായ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ അഭാവത്തിനു് ഫ്രോയിഡു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ഒരുദാഹരണം ഇവിടെ എടുത്തുകാണിക്കാം. വിവാഹിതരായ പുരുഷന്മാർ ചിലപ്പോഴെല്ലാം ഇതര സ്ത്രീകളുമായി ലൈംഗികബന്ധങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതായി കാണുന്നുണ്ടു്. സാധാരണ (Normal) ഗതിയിൽ ലൈംഗികജീവിതമെന്നതു് വിഭിന്നങ്ങളായ രണ്ടു ലൈംഗികപ്രവണതകളും ഒരേ ലക്ഷ്യ (Object) ത്തിൽ സന്ധിക്കുന്നതാണു്. ഈ രണ്ടു പ്രവണതകളാണു് വാത്സല്യ (Tenderness) വും കാമവികാര (Erotism) വും. ഇതര സ്ത്രീകളുമായി ബന്ധം പുലർത്തുന്ന പുരുഷൻ ഈ രണ്ടു പ്രവണതകളേയും സ്വന്തം ഭാര്യയാകുന്ന ഏക ലക്ഷ്യത്തിലേക്കു തിരിച്ചുവിടുവാൻ സാധിക്കാത്തവനാണു്. ഈ രണ്ടു പ്രവണതകളും അയാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വ്യത്യസ്തങ്ങളും പരസ്പര ബന്ധമില്ലാത്തവയുമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അയാളുടെ വാത്സല്യം ഭാര്യയുടെ നേർക്കും കാമവികാരം ഇതര സ്ത്രീകളുടെ നേർക്കും തിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

ശിശുവിന്റെ ലൈംഗികത്വത്തിലെ സുപ്രധാനമായ ഒരു ഘടകമാണു് ഇഡിപ്പസു് മനോഭാവം (Oedipus complex). സ്വന്തം മാതാവുമായി ലൈംഗികവേഴ്ചകളിലേർപ്പെട്ട ഗ്രീക്കു കാരനായ ഇഡിപ്പസിന്റെ കഥ ചിലരെങ്കിലും അനുസ്മരിക്കുമല്ലൊ. 'ഇഡിപ്പസു് കോംപ്ലെക്സി'ൽ താഴെപ്പറയുന്ന ഘടകങ്ങളും നമുക്കു കാണാം. (മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ പല 'കോംപ്ലെക്സു'കളേപ്പറ്റിയും നാം കേട്ടിട്ടുണ്ടു്. ഇൻഫീരിയോറിറ്റികോംപ്ലെക്സു്, 'ഇലക്ട്രാകോംപ്ലെക്സു്' തുടങ്ങിയവ. ഒരു 'കോംപ്ലെക്സു്' എന്നാൽ പരസ്പരബന്ധിതങ്ങളായ ചില സ്വഭാവ വിശേഷങ്ങളുടെ ഒരു സഞ്ചയമാണു്. ഈ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളും പലപ്പോ

ഴം കൂട്ടിക്കാലത്തു സിദ്ധിച്ചവയും അബോധമനസ്സിൽ വേരുറച്ച വയുമായിരിക്കും.) പുത്രിമാർക്കു് സ്വന്തം പിതാക്കന്മാരോടും പുത്രന്മാർക്കു് സ്വന്തം അമ്മമാരോടും കൂടുതൽ അടുപ്പമുണ്ടായിരിക്കുക എന്നതാണു് ഈ കോംപ്ലെക്സിലെ ഏറ്റവും പ്രധാന ഘടകം. ശിശുവിന്റെ എല്ലാ വികാരങ്ങളിലും ലൈംഗികതത്വത്തിന്റെ അതിപ്രസരം കാണാമെന്നുള്ളതുകൊണ്ടു് ശിശുക്കൾക്കു് മാതാപിതാക്കന്മാരോടു തോന്നുന്ന ഈ അടുപ്പത്തിലും ലൈംഗികതത്വത്തിന്റെ അംശങ്ങളുണ്ടെന്നു് ഫ്രോയിഡ് സമർത്ഥിക്കുന്നു. അടുത്തതായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുവാനുള്ളതു് പുത്രിമാർ മാതാക്കളോടു നേരിട്ടും പുത്രന്മാർ പിതാക്കന്മാരോടു നേരിട്ടും അസൂയയും ശത്രുത്വവും ഉള്ളവരായിരിക്കും എന്നതാണു്. താൻ സ്നേഹിക്കുന്ന പിതാവിനെ മാതാവുകൂടി സ്നേഹിക്കുന്നുണ്ടു് എന്നതാണു് പുത്രിയുടെ മനസ്സിലെ ശത്രുത്വത്തിനും അസൂയയ്ക്കും കാരണം. തന്റെ സ്നേഹപാത്രമായ മാതാവിനെ പിതാവുകൂടി സ്നേഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണു് പുത്രൻ പിതാവിനോടു് ശത്രുത്വവും അസൂയയും ഉള്ളവനായിരിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ ശത്രുത്വത്തിന്റേയും അസൂയയുടേയും ഈ വികാരങ്ങളോടൊപ്പം പുത്രിമാർ സ്വന്തം അമ്മമാരേയും പുത്രന്മാർ സ്വന്തം പിതാക്കന്മാരേയും സ്നേഹിക്കുകയും ആദരിക്കുകയും ചെയ്യുവാനും പരിശ്രമിക്കുന്നുണ്ടു്. ശിശുക്കളിലെ ദ്വൈകാരികമായ ദ്വയാത്മകത (Affective ambivalence) യുടെ കാരണം ഇതത്രെ. ഇഡിപ്പസ് കോംപ്ലെക്സിലെ നാലാമത്തെ ഘടകം കുറേബോധമാണു്. സ്വന്തം മാതാപിതാക്കന്മാരോടു് ശത്രുതയും അസൂയയും തോന്നുകയെന്നതു് കുറേമാണെന്നുള്ള ബോധം ശിശുക്കളുടെ അബോധമനസ്സിൽ വളർന്നുവരുന്നുണ്ടു്.

ഇഡിപ്പസ് മനോഭാവം എല്ലാ ശിശുക്കളിലും ഉണ്ടെന്നാണു് ഫ്രോയിഡിന്റെ മതം. ഇതിനെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കാത്തപക്ഷം ഭാവിയിൽ അതു സിരാരോഗങ്ങൾക്കു കാര

ണമാകുമെന്നും ഫ്രോയിഡ് പറയുന്നുണ്ട്. പുത്രിമാർക്ക് പിതാക്കന്മാരുടെ നേരെയും പുത്രന്മാർക്ക് മാതാക്കളുടെ നേരെയും തോന്നുന്ന വികാരങ്ങളെ മുതിർന്ന വ്യക്തികളിൽ പ്രകടമാകുന്ന ലൈംഗികവികാരങ്ങളുമായി തുലനം ചെയ്യരുതെന്നും ഫ്രോയിഡ് എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്.

മനുഷ്യനിലെ വൈകാരികജീവിതത്തെ മുഴുവൻ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ ഒരു പദം ഫ്രോയിഡ് പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. അതാണ് 'ലിബിഡൊ'. മനുഷ്യന്റെ വൈകാരികജീവിതത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാന പങ്ക് ലൈംഗികവികാരങ്ങൾക്കായതിനാലാണ് ലിബിഡൊ പ്രധാനമായും കാമാസക്തിയും ലൈംഗികാഗ്രഹങ്ങളും കൊണ്ട് നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്ന പറയുന്നത്. വ്യക്തിഗതങ്ങളും സാമൂഹ്യങ്ങളുമായ എല്ലാ മാനുഷികബന്ധങ്ങളേയും ഭരിക്കുന്നത് 'ലിബിഡൊ' തന്നെ. കലയിലും സാഹിത്യത്തിലും മതത്തിലും മിസ്റ്റിസിസത്തിലുമെല്ലാം 'ലിബിഡൊ'യുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് ഫ്രോയിഡ് ദർശിക്കുന്നത്. സ്നേഹത്തിലും മൈത്രിയിലും സാഹോദര്യത്തിലും ഭക്തിയിലും ബഹുമാനത്തിലുമെല്ലാം ലൈംഗിക വികാരത്തിന്റെ—ലിബിഡോയുടെ—നിഴലാട്ടങ്ങളും കാണാം.

എന്നാൽ മാതൃസ്നേഹത്തിന്റേയും മിസ്റ്റിസിസത്തിന്റേയും കലയുടേയുമെല്ലാം പിന്നിൽ നാം ദർശിക്കുന്നത് ശുദ്ധമായ ലൈംഗികചോദനകളല്ലതന്നെ. സാധാരണ ലൈംഗികവികാരങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യങ്ങളല്ല ഇവയ്ക്കുള്ളത്. ലൈംഗികവികാരങ്ങളെ അവയുടെ സാധാരണ ലക്ഷ്യത്തിൽനിന്നും മാറിവിടുന്നതിനെയാണ് വിസ്ഥാപനം (Displacement) എന്ന ഫ്രോയിഡു വിളിക്കുന്നത്. കലയിലും സാഹിത്യത്തിലും മതത്തിലുമെല്ലാം ഈ ലൈംഗികവികാരങ്ങൾ വിസ്ഥാപനത്തിനു വിധേയമാകുക മാത്രമല്ല ചെയ്യുന്നത്. അതായത് അവയുടെ ലക്ഷ്യത്തിൽ മാത്രമല്ല വ്യത്യാസം സംഭവിക്കുന്നത്. ഈ വികാരങ്ങളുടെ സ്വഭാ

വത്തിനുതന്നെ മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. കല, സാഹിത്യം, മാതൃസ്നേഹം, ഭക്തി, മിസ്റ്റിസിസം, മതം തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ലൈംഗികവാസനകൾക്കു സിദ്ധിക്കുന്ന ഈ രൂപാന്തര (Transformation) ത്തെയാണ് മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ ഉന്നയനം (Sublimation) എന്നു വിളിക്കുന്നത്. അതിനാൽ മാതൃസ്നേഹം ലൈംഗികവികാരത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നു ഫ്രോയിഡു പറയുമ്പോൾ പ്രസ്തുത വികാരം വിസ്മരിക്കണമെന്നും ഉന്നയനത്തിനും വിധേയമായതാണ് എന്നുകൂടി നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രത്തിലെ ഏറ്റവും വിലപ്പെട്ട ധാരണകളിലൊന്നാണ് ഉന്നയനം. അതിന്റെ പ്രയോഗമണ്ഡലം വളരെ വിസ്തൃതമാണുതാനും.

യാഥാർത്ഥ്യമെല്ലാം ലിംഗപരത (Sexuality) നിറഞ്ഞതാണെന്നുള്ള ഫ്രോയിഡിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെയാണ് സർവ്വലൈംഗികവാദം (Pansexualism) എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ഭാഷയെപ്പോലും ഇതിന്റെ പിടിയിൽ കൊണ്ടുവരാൻ ഫ്രോയിഡു ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. വസ്തുക്കളെയെല്ലാം പുല്ലിംഗം, സ്ത്രീലിംഗം എന്നൊക്കെ വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നതിൽ ഫ്രോയിഡു ദർശിക്കുന്നത് ഭാഷയുടെ ലിംഗവൽക്കരണ (Sexualisation) മത്രെ!

വാസനകൾ

മനുഷ്യനും മൃഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള നൈരന്തര്യബന്ധത്തെപ്പറ്റി ലാമാർക്കും ഡാർവിനും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച കാര്യങ്ങളും ഫ്രോയിഡിന്റെ മേൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മൃഗങ്ങളെ ഭരിക്കുന്നത് വാസനകളാണല്ലോ. മനുഷ്യ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിലും വാസനകൾക്ക് പ്രമുഖമായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകുവാനായിരുന്നു. ഫ്രോയിഡിന്റെ പരിശ്രമം. ഫ്രോയിഡിനുമുമ്പ് റിബോയും ചില ബ്രിട്ടീഷ് മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ഈ ദുശമായ ചില പരിശ്രമങ്ങൾ നടത്തുകയുണ്ടായെങ്കിലും

ഫ്രോയിഡാണ് ഏറ്റവും കൂടുതലായി ഈ ശ്രമത്തെ മുമ്പോട്ട കൊണ്ടുപോയതു്.

വാസനക (Instincts) ളെ ചോദന (Drive) ങ്ങളാ എന്നാണ് ഫ്രോയിഡ് നാമകരണംചെയ്യുന്നതു്. ശാരീരികമായ ഉത്തേജന (Excitation)ങ്ങളാ മാനസിക ജീവിതത്തിലൂടെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതിനേയാണ് ചോദനങ്ങളാ എന്നു വിളിക്കേണ്ടതു്. ശരീരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു നിമിത്തം മനസ്സു് ചില പ്രയത്നങ്ങളാ ചെയ്യുവാൻ നിർബന്ധിതമായിത്തീരുന്നു. ഈ പ്രയത്നങ്ങളാണു് ചോദനങ്ങളെന്നു മറെറാരു വിധത്തിൽ പറയാം.

മനുഷ്യനിലെ വാസനകളാ അഥവാ ചോദനങ്ങളാ പ്രധാനമായി രണ്ടുതരത്തിലുള്ളവയാണു്. സ്വാത്മചോദനങ്ങളാ * (Ego impulses or drives,) ലൈംഗികചോദനങ്ങളാ എന്നിവയാണു് അവ. ഇവയിൽ ലൈംഗിക ചോദനങ്ങളേയാണ് ഫ്രോയിഡ് പ്രധാനമായി വിവരിച്ചിട്ടുള്ളതു്.

ലൈംഗിക ചോദനങ്ങളാക്കു് അഥവാ വാസനകളാക്കു് പൊതുവിൽ ഫ്രോയിഡ് നൽകിയിട്ടുള്ള പേരാണു് 'ലിബിഡോ'. ലിബിഡൊയുടെ ഉള്ളടക്കത്തെപ്പററി ഫ്രോയിഡ് ശരിയായ ഒരു വിവരണം ഒരിടത്തും നൽകിയിട്ടില്ലെന്നതും ഇവിടെ അനുസ്മരിക്കേണ്ടതാണു്. സ്നേഹം അഥവാ പ്രേമം എന്ന ഒററപ്പദം കൊണ്ടു് സംക്ഷിപ്തമായി വിവരിക്കാവുന്ന വിവിധ പ്രവണതകളുടെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്ന ശക്തികളേയാണു് 'ലിബിഡൊ' എന്ന പദം കൊണ്ടു താൻ വിവക്ഷിക്കുന്നതെന്നു് അദ്ദേഹം ഒരിടത്തു പറയുന്നുണ്ടു്. മനസ്സിന്റെ മറെറ പ്രവർത്തനങ്ങളാക്കാവശ്യമായ ശക്തിയിൽ നിന്നും ഗുണ

---

* അക്രമവാസനയാണു് ഇവയിൽ പ്രധാനം.

പരമായും ഗണപര (quantitative)മായും ഈ ശക്തി വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നെന്നും പ്രത്യേകമായ രസതന്ത്രഘടകങ്ങളും അതിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നും ഫ്രോയിഡ് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ലിബിഡൊ മനസ്സിന്റെ ഉള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുമാത്രം പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനെയാണ് വ്യക്തിഗതമായ ലിബിഡൊ (subjective Libido) എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. മാനസികാപഗ്രഥനത്തിലൂടെ ഇതു് അപ്രാപ്യമാണ്. എന്നാൽ ബാഹ്യവസ്തുക്കളുമായി (അതായതു് ലൈംഗിക വിഷയങ്ങളുമായി) ലിബിഡൊ, ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ അതിന്റെ പ്രവർത്തനം ദൃശ്യമായിത്തീരുന്നു. ഇപ്രകാരം ബാഹ്യവിഷയങ്ങളോടു ബന്ധപ്പെടുന്ന ലിബിഡൊയെ വസ്തുഗതമായ ലിബിഡൊ (objective Libido) എന്നു വിളിക്കുന്നു. വിസ്ഥാപനം, രൂപാന്തരം, ഉന്നയനം എന്നിവ ക്രമവിധേയമാകുന്ന ലിബിഡൊ വസ്തുഗതമാണ്.

ലൈംഗിക വികാരങ്ങളും ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിലേക്കു തിരിച്ചു വിടപ്പെട്ടശേഷം പ്രസ്തുത വികാരങ്ങളെ ആ വിഷയങ്ങളിൽ നിന്നു പിന്തിരിപ്പിക്കുകയും സ്വന്തം നേർക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവിടുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രതിഭാസത്തെയാണ് നാർസിസിസം എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ലിബിഡൊ വസ്തുഗതമായി തീർന്നശേഷം വീണ്ടും വ്യക്തിഗതമായിത്തീരുന്നതാണ് നാർസിസിസം. ഒരു നാർസിസ്റ്റിക് തന്നെത്തന്നെയാണ് പ്രേമിക്കുന്നതു്, മറ്റുള്ളവരെയല്ല. സ്ത്രീകളിലാണ് നാർസിസം അധികരിച്ചു കാണാറുള്ളതു്. ലൈംഗിക ചോദനങ്ങളുടെ പ്രധാനമായ ലക്ഷ്യം ശാരീരികമായ ആനന്ദ (Organic pleasure) മണെന്നതു ഫ്രോയിഡിന്റെ അഭിപ്രായം.

ലൈംഗിക ചോദനാമണ്ഡലങ്ങൾക്കു് രണ്ടുവിധത്തിലുള്ള രൂപാന്തരങ്ങളും സംഭവിക്കാം. വിരോധം (Repression), ഉന്നയനം എന്നിവയാണ് അവ.

ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ശക്തികളും നമ്മുടെവാസനകളിലൂടെ സംഭരിച്ചു വയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഈ വാസനകളിൽ വച്ച് ലിബിഡൊ ഏറ്റവും പ്രധാനമാകയാൽ അതു് നമ്മുടെ ഒരു വലിയ ശക്തിസംഭരണ ശാലയാണ്. എന്നാൽ പുരാതനകാലം മുതൽക്കുതന്നെ മനുഷ്യന്റെ വിവിധ വാസനകളുടെ സ്വതന്ത്രമായ വിഹാരത്തെ സമുദായം അപലപിക്കുകയും നിരോധിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ലൈംഗിക വികാരത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രവും അപ്രതിഹതവുമായ പ്രവർത്തനം ഒരു സമുദായത്തിലും അനുവദിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ഇതു ശരിയാണോ?

ഫ്രോയിഡിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ നിരോധ (Repression) മെന്നതു്—അതായതു് വികാരങ്ങളെ അമർത്തിവക്കുക എന്നതു്—അതിൽത്തന്നെ അപകടകരമാണു്. ഒരു വികാരത്തെ അമർത്തിവക്കുമ്പോൾ ആ വികാരത്തിൽ ലയിച്ചിരിക്കുന്ന ശക്തി അബോധമനസ്സിൽ ലയിക്കുകയും സാധാരണ ജീവിതത്തിനു് അതുപകരിക്കാതാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു വികാരത്തെ അമർത്തിവക്കുവാൻ ആ വികാരത്തിൽ ഉള്ളിടത്തോളം ശക്തിതന്നെ നാം വിനിയോഗിക്കണം. വികാരങ്ങളെ തുടർച്ചയായി അമർത്തിപ്പിടിക്കണമെങ്കിൽ തുടർച്ചയായി അതിനും ശക്തി നാം പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണം. ഇങ്ങിനെ അമർത്തപ്പെടുന്ന വികാരത്തിന്റെ ശക്തിയും അതിനെ അമർത്തുവാനുപയോഗിക്കുന്ന ശക്തിയും നമുക്കു നഷ്ടപ്പെടുകയും നമ്മുടെ സാധാരണ ജീവിതത്തിലും ബാഹ്യലോകത്തെ അതിജയിക്കുവാനുള്ള നമ്മുടെ യത്നത്തിലും അവ നമുക്കുപയോഗമില്ലാത്തതായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഒരു വശത്തു് വികാരങ്ങളുടെ സ്വതന്ത്രമായ അഴിഞ്ഞാട്ടം സാമൂഹ്യ ഭദ്രതക്കു നിരക്കാത്തതാണു്. മറുവശത്തു് വികാരങ്ങളുടെ നിരോധം വ്യക്തിയെ പല വിധത്തിലും അപകടപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ ദുഷിത വലയത്തിൽ നിന്നും പുറത്തു കടക്കു

വാൻ മൂന്നു മാർഗ്ഗങ്ങളുണ്ടു്. വികാരങ്ങളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുക, അവയുടെ ബാഹ്യപ്രകടനങ്ങളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുക, അവയെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുക എന്നിവയാണവ.

വികാരങ്ങളെ അഥവാ ചോദനങ്ങളെ 'വികാരങ്ങൾ' എന്ന പ്രയോഗം നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറഞ്ഞാൽ emotions നെ ഉദ്ദേശിച്ചുള്ളവയത്രെ. ഇവിടെ വികാരങ്ങളും ചോദനങ്ങളും ഒരുപോലെ Instinct അഥവാ drives നെ ഉദ്ദേശിച്ചാണു് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതു്.) ഉന്മൂലനം ചെയ്യുക എന്നുള്ളതു് തികച്ചും അസാദ്ധ്യമാണു്. അതിനാൽ പ്രസ്തുതമാർഗ്ഗം അസാദ്ധ്യമത്രെ. വികാരങ്ങളുടെ ബാഹ്യപ്രകടനങ്ങളെ നിരോധിക്കാം. ഇവയാണല്ലൊ 'നിരോധ'മെന്നപേരിൽ അറിയപ്പെട്ടുന്നതു്. നിരോധം സ്വീകാര്യമല്ലെന്നു് നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഇനിയും ശേഷിക്കുന്നതു് രൂപാന്തരമാണു്. രൂപാന്തരത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രമുഖരൂപമാണല്ലൊ ഉന്നയനം. മൻപറഞ്ഞ വിഷമവൃത്തത്തിൽനിന്നും പുറത്തുചാടുവാൻ ഫ്രോയിഡ് നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഏറ്റവും ഉത്തമമാർഗ്ഗവും, ഉന്നയനം തന്നെ. വികാരത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിൽ രൂപാന്തരം വരുത്തുക അസാദ്ധ്യമായതിനാൽ അതിന്റെ ലക്ഷ്യമാണു് രൂപാന്തരത്തിനു വിധേയമാകുന്നതു്. സാമൂഹ്യവിരുദ്ധമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കു പകരം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിനനുയോജ്യമായ ലക്ഷ്യങ്ങളാണു് ഉന്നയനം ചെയ്യപ്പെട്ട വികാരങ്ങളിൽ നാം കാണുന്നതു്. കലാസൃഷ്ടിയാണു് ഉന്നയനത്തിനു് ഏറ്റവും പറ്റിയ പ്രവർത്തനമണ്ഡലമെന്നു് ഫ്രോയിഡ് പറയുന്നു. ഉദ്യോഗപരവും തൊഴിൽപരവുമായ ജീവിതത്തിലും ഉന്നയനം സാദ്ധ്യമാണു്. അക്രമവാസനകളും മുറിനിൽക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തി കലാപ്പുകാരനോ ശസ്ത്രക്രിയാവിദഗ്ദ്ധനൊ ആയിത്തീരുകയെന്നതു് ഉന്നയനത്തിന്റെ ഒരുദാഹരണമാണു്. ആധുനികനാഗരികത തൊഴിൽപരമായ ജീവിതത്തിലൂടെയാണു് ഉന്നയനത്തിനുള്ള ഏറ്റവും മികച്ച സാദ്ധ്യതകളും അന്വേഷിക്കേണ്ടതെന്നും ഫ്രോയിഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

വിസ്ഥാപനവും ഉന്നയനവും തമ്മിലുള്ള അന്തരം കാണിക്കുവാനുതകുന്ന ഒരുദാഹരണംകൂടി പറയാം. ലൈംഗികമായ വളർച്ച വേണ്ടതു സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലാത്തവളൊ മറവുള്ളവരെ സ്നേഹിക്കുവാനുള്ള സന്ദർഭങ്ങൾ വേണ്ടതു ലഭിച്ചിട്ടില്ലാത്തവളൊ ആയ ഒരു സ്ത്രീ പൂച്ച, പട്ടി തുടങ്ങിയ വളർത്തുമൃഗങ്ങളോടു അസാധാരണമായ കൂറുകാണിച്ചെന്നുവരാം. ഇതു വിസ്ഥാപനമാണു്. പ്രസ്തുത സ്ത്രീക്കു് സന്താനങ്ങളുണ്ടായിരിക്കുകയൊ സന്താനങ്ങളെ ഒത്തെടുക്കുകയൊ ചെയ്തു് അവരുടെ നേർക്കു് തന്റെ സ്നേഹംമുഴുവൻ പ്രദർശിപ്പിക്കുകയെന്നതു് ഉന്നയനമാണു്. പകരം സഫലീകരിക്കപ്പെടുന്ന ലക്ഷ്യങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യമായ പ്രാധാന്യത്തേയും മൂല്യത്തേയും ആശ്രയിച്ചാണു് ഒരു വികാരം വിസ്ഥാപനം ചെയ്യപ്പെടുകയാണൊ ഉന്നയനം ചെയ്യപ്പെടുകയാണോ എന്നു തീരുമാനിക്കേണ്ടതു്.

അമർത്തപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന വാസനകളെ മാനസികാപഗ്രഥക്കാരൻ എന്താണു ചെയ്യുന്നതു്? അമർത്തപ്പെട്ട വാസനകൾ അബോധമനസ്സിലാണല്ലൊ കുടികൊള്ളുന്നതു്. തന്നിമിത്തം അവ മനുഷ്യന്റെ ബോധതലത്തിന്റേയും അനുദിന ജീവിതത്തിന്റേയും ഭാഗമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വവുമായി ഉദ്ഗ്രഥിതമാകാത്തതുകൊണ്ടാണു് അമർത്തപ്പെട്ട ഈ വികാരങ്ങൾ മാനസികവും സിരാപരവുമായ തകരാറുകൾക്കു കാരണമാക്കുന്നതു്. അബോധമനസ്സിൽ അമർന്നുകിടക്കുന്ന ഈ വികാരങ്ങളെ ബോധതലത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവരികയും അവയുടെമേൽ ബോധപൂർവ്വമായ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുവാൻ വ്യക്തിയെ സഹായിക്കുകയും ആ വികാരങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ വ്യക്തിയുടെ ബോധപൂർവ്വമായ ജീവിതവുമായി ഉദ്ഗ്രഥിക്കുകയുമാണു് മാനസികാപഗ്രഥനംകൊണ്ടു സാധിക്കുന്നതു്. മാനസികാപഗ്രഥനചികിത്സയുടെ സാങ്കേതികവശങ്ങളിലേക്കു് ഇവിടെ പ്രവേശിക്കുന്നില്ല.

വികാരങ്ങളെ അമർത്തിവയ്ക്കുവാൻ സാധാരണ രണ്ടുമാർഗ്ഗങ്ങളാണ് വ്യക്തികൾ സ്വീകരിക്കാറുള്ളത്. ഇവയിൽ 'നിരോധ'മാർഗ്ഗത്തെപ്പറ്റി പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. നിരോധത്തിലൂടെ പ്രസ്തുതവികാരത്തെ ബോധതലത്തിൽനിന്നും അബോധതലത്തിലേക്കു തള്ളിവിടുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. രണ്ടാമത്തെ മാർഗ്ഗം ഇപ്രകാരമുള്ളതല്ല. വികാരത്തെപ്പറ്റി പരിപൂർണ്ണമായ ബോധമുണ്ടായിരിക്കുകയും എന്നാൽ അതു് സാമൂഹ്യവിരുദ്ധമൊ അസന്മാർഗ്ഗികമൊ ആണെന്നു വ്യക്തിക്കു ബോദ്ധ്യമായിട്ടുള്ളതിനാൽ ആ വികാരത്തെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താതിരിക്കുകയുമാണ് രണ്ടാമത്തെ ഈ മാർഗ്ഗം. രണ്ടാമത്തെ ഈ മാർഗ്ഗത്തെയാണ് അപലപനം (condemnation) എന്നു വിളിക്കുന്നതു്.

ഒരു വാസനയെ അതിന്റെ പ്രാഥമിക) (Primary) രൂപത്തിൽ 'അപലപി'ക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. അതിന്റെ വ്യുല്പന്ന (Derived) രൂപങ്ങളെമാത്രമെ 'അപലപി'ക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. ഉദാഹരണമായി ലൈംഗികതത്തെ മുഴുവൻ 'അപലപി'ച്ചു തള്ളുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു വ്യക്തമാണല്ലൊ. ലൈംഗികവികാരങ്ങളിൽ ചിലതിന്റെ പ്രകടനത്തേയോ ചിലതരത്തിലുള്ള പ്രകടനങ്ങളേയോ മാത്രമെ അപലപിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുകയുള്ളു. സ്വന്തംസഹോദരിയുടെ നേർക്കുതോന്നുന്ന ലൈംഗികവികാരങ്ങളെ നാം അപലപിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഭാര്യയുടെ നേർക്കുള്ളതു് അപ്രകാരമല്ലല്ലൊ.

പലപ്പോഴും തങ്ങളുടെ വികാരങ്ങളെ അമർത്തുവാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്നവർ അതിനുള്ള കാരണങ്ങളും മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല. അവർ ആ കാരണങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ പരിശ്രമിക്കുന്നുമില്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നേരെ കണ്ണടയ്ക്കുകയും അതിൽ നിന്നും പിന്തിരിഞ്ഞോടുകയുമാണ് അവർ ചെയ്യുന്നതു്. ഇതു് അപകടകരമായ ഒരു പ്രവണതയാണെന്നും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ധീര

മായി നേരിടുവാൻ നാം ശ്രമിക്കണമെന്നും ഫ്രോയിഡ് ചൂണ്ടി ക്കാണിക്കുന്നു. ലൈംഗികമായ കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റി ശിശുക്കൾ ക്കും കുട്ടികൾക്കും വേണ്ടത്ര അറിവുനൽകുകതന്നെ വേണമെന്നും എല്ലാ സത്യങ്ങളും അവരോട് തുറന്നുപറയണമെന്നുമാണ് ഫ്രോ യിഡിന്റെ അഭിപ്രായം.

സിഗ്മൺഡ് ഫ്രോയിഡ് ഒരു മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രതത്വങ്ങളിൽ സുപ്രധാനങ്ങളായ ചിലതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സംക്ഷിപ്തവിവരണമാണ് മുകളിൽ നൽകിയത്. എന്നാൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മന ശ്ശാസ്ത്രത്തിനു പുറമെ മറ്റു പലതിനെപ്പറ്റിയും പരാമർശിച്ചിട്ട ണ്ട്. ആധുനികനാഗരികത, മതം, തത്വചിന്ത, കല, സാ ഹിത്യം, സാമൂഹ്യാചാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വിവിധവിഷയങ്ങ ളേപ്പറ്റി ഫ്രോയിഡ് തന്റെ അഭിപ്രായങ്ങൾ പുറപ്പെടുവിച്ചി ട്ടുണ്ട്. അവയിൽ ചിലതെല്ലാം പ്രായോഗികമനശ്ശാസ്ത്രത്തി ന്റെ പരിധിയിൽ പെടുന്നവയുമാണ്. എന്നാൽ മറ്റു പ ല അഭിപ്രായങ്ങളും മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി ബന്ധമി ല്ലാത്തതത്രെ. മതം, തത്വചിന്ത, നാഗരികത, കല തുടങ്ങിയ വയെപ്പറ്റി ഫ്രോയിഡ് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ള കാര്യങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. സുദീർഘമായ മറ്റൊരു പ്രബ ന്ധം അതിനാവശ്യമത്രെ.

ഫ്രോയിഡിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളേപ്പറ്റി ഇതിന കം ആയിരക്കണക്കിനു ഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രബന്ധങ്ങളും ലേഖനങ്ങ ളുമെല്ലാം വിവിധ ഭാഷകളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പ്രസ്തുതസിദ്ധാന്തങ്ങളെ അനുകൂലിക്കുകയും പ്രതികൂലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ധാരാളംപേരുണ്ടെതാനും. ഈ ഗ്രന്ഥ ത്തിൽ ഫ്രോയിഡിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സവിസ്തരമായ ഒരു നിരൂപണത്തിനൊരുമ്പെടുന്നില്ല. എങ്കിലും ചുരുക്കം ചിലകാ ര്യങ്ങൾ ഫ്രോയിഡിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളേപ്പറ്റി ഇവിടെ സൂ

ചിപ്പിക്കാം. ഈ അഭിപ്രായങ്ങളും ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ സ്വന്തമായ നിലപാടും വീക്ഷണങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണെന്നും പ്രസ്താവിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

പൊതുവെപറഞ്ഞാൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും മാനസികവും സിരാസംബന്ധവുമായ രോഗങ്ങളുടെ ചികിത്സയിൽ അസാമാന്യമായ വിജയത്തിനു ഹേതുവായിട്ടുണ്ട്. ഒരു ചികിത്സാസമ്പ്രദായമെന്ന നിലയിൽ മാനസികാപഗ്രഥനം ആധുനികമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഏറ്റവുംവലിയ നേട്ടങ്ങളിലൊന്നാണ്. എന്നാൽ അതിൽ വികലതകളില്ലെന്നോ അതു് ഒരു പരിപൂർണ്ണവിജയമാണെന്നോ ആരും അവകാശപ്പെട്ടുമെന്നും തോന്നുന്നില്ല. മാനസിക ചികിത്സയുടെ രംഗത്തു് ഇതു സുപ്രധാനമായ ഒരു കണ്ടുപിടുത്തം നടത്തിയ ഫ്രോയിഡ് അക്കാരണത്താൽത്തന്നെ നമ്മുടെ എല്ലാവരുടേയും ബഹുമാനാദരങ്ങൾക്കു വിഷയമാകേണ്ടതാണ്.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളിലെ തത്വപരമായ അംശങ്ങളിൽ എല്ലാത്തിനോടും എല്ലാവർക്കും യോജിപ്പുണ്ടാവുക സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ അബോധമനസ്സിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഫ്രോയിഡിന്റെ സിദ്ധാന്തം ഇക്കാലത്തു് പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (അസ്തിത്വവാദികളും ചില കത്തോലിക്കാ ചിന്തകന്മാരുമെല്ലാം അബോധമനസ്സിനെ എതിർത്തിട്ടുണ്ടെങ്കിലും). മനസ്സിന്റെ ഉപബോധതലവും അബോധതലവുമെല്ലാം ബോധതലം പോലെതന്നെ യഥാർത്ഥങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ഇവയെ പറ്റി ഫ്രോയിഡ് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളവയേക്കാൾ വളരെയധികം കാര്യങ്ങൾ ആധുനിക ചിന്തകന്മാർക്കു് പറയുവാനുണ്ട്. എങ്കിലും അടിസ്ഥാനപരമായി അബോധമനസ്സിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം നമുക്കംഗീകരിക്കാം.

ഫ്രോയിഡിന്റെ ലിബിഡൊ സിദ്ധാന്തം ആ രൂപത്തിൽ അംഗീകരിക്കുവാൻ ഇന്നധികം പേരുണ്ടാവില്ല. ലൈം

ഗിക വികാരം മാത്രമാണ് മനുഷ്യന്റെ എല്ലാപ്രവർത്തനങ്ങളും ക്കും ആധാരമെന്നു് ഫ്രോയിഡ് അതുതന്നെ വ്യക്തമായി പ റയുന്നില്ലെങ്കിലും പ്രയോഗത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്ത ങ്ങളുടെ സവ്വസാരവും അതാണ്. എന്നാൽ ലൈംഗികജീ വിതത്തിന്റെ പല വശങ്ങളേയും അപ്രധാനമായി പരിഗണി ച്ചിരുന്നതിനെ ഫ്രോയിഡ് വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവന്നുവെന്നതും പ്രസ്താവ്യമത്രെ. ഇഡിപ്പസ് മനോഭാവം, ശിശുക്കളിലെ ലൈംഗികതപം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളും പരിപൂർണ്ണമായി വ ജ്ഞ്യങ്ങളല്ലെങ്കിലും ഫ്രോയിഡ് അവകാശപ്പെട്ടതു സാവ്വത്രി കതപം അവക്കുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ഉന്നയനത്തേപ്പറ്റി അ ദ്ദേഹം പറഞ്ഞകാര്യങ്ങളും വലിയ ഭേദഗതികളൊന്നും കൂടാ തെ തന്നെ നമുക്കു സപീകരിക്കാം. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ ഉ ന്നതതരങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലെല്ലാം–ഈശപരസ്നേഹം, മി സ്റ്റിസിസം, മാതൃസ്നേഹം, രാജ്യഭക്തി തുടങ്ങിയവയിൽ–ലൈം ഗികാസക്തിയുടെ നിഴലാട്ടങ്ങളും കാണുകയെന്നതു് അല്പം സാ ഹസികം തന്നെയാണ്. ഫ്രോയിഡിയൻ സിദ്ധാന്തങ്ങളും കലയുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ കുറെയെല്ലാം ഉപകരിക്കുന്നവയാ ണ്. എന്നാൽ കലയിലും സാർവ്വത്രികമായ സാധുതപം അവക്കില്ല.

മതത്തേയും തതപശാസ്ത്രത്തേയും പറ്റി ഫ്രോയിഡ് പലതും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആ വിഷയങ്ങളിൽ അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന അഗാധമായ അജ്ഞതയേയും അനാശാസ്യങ്ങളായ പക്ഷപാതങ്ങളേയുമാണ് പ്രസ്തുത അഭിപ്രായങ്ങളും വെളിപ്പെടുത്തുന്നതു്. അവയുടെ വിശദമായ ഒരു നിരൂപണം ഇവിടെ സാദ്ധ്യമല്ല.

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ചില വശങ്ങളേയും പ്രവർത്തനങ്ങളേയും പറ്റി വിലപ്പെട്ട ഉൾക്കാഴ്ചകളും ഫ്രോയിഡ് നമുക്കു സംഭാവന ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിലും മനുഷ്യനേയും പ്രപഞ്ചത്തേയും പറ്റി ഫ്രോ യിഡിനുണ്ടായിരുന്ന പൊതുവായ വീക്ഷണം (ഫ്രോയിഡിസം)

സ്വീകരിക്കുവാൻ പലർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. കാരണം അതു തികച്ചും ഭൌതിക (Materialistic) മായ ഒരു വീക്ഷണഗതിയത്രെ. ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞൻ അദ്ദേഹമേർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന പ്രത്യേകമായ ഗവേഷണ മണ്ഡലത്തിൽ വിജയിച്ചു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു് വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഇതര വശങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളും വിദഗ്ദ്ധപാനത്തിന്റേയൊ ചിന്തയുടേയൊ ഫലമായിരിക്കണമെന്നില്ല. ഫ്രോയിഡിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ അംഗീകാര്യമായ ഘടകങ്ങളുണ്ടെന്നതു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മൊത്തത്തിലുള്ള ജീവിത വീക്ഷണത്തെയൊ തത്വചിന്താപരമായ അഭിപ്രായങ്ങളെയൊ അംഗീകരിക്കുവാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കണമെന്നില്ല.

ഫ്രോയിഡിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിനു തന്നെ സങ്കുചിതവും തുറന്നതുമായ രണ്ടുവശങ്ങളുണ്ടെന്നും തുറന്ന ഫ്രോയിഡിസം (Open Freudism) ത്തിനു വേണ്ടിയാണു് നാം നിലകൊള്ളേണ്ടതെന്നും ഒരു നിരൂപകൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടു്, ഫ്രോയിഡിന്റെ വ്യക്തിപരമായ പക്ഷപാതങ്ങൾക്കും അജ്ഞതകൾക്കും അതിൽ സ്ഥാനമില്ലതന്നെ. ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരു ശുദ്ധീകരണം പല ചിന്തകന്മാരുടേയും കാര്യത്തിൽ ആവശ്യമാണെന്നതും ഇവിടെ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല.

ചുരുക്കത്തിൽ മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവും ഒരു നല്ല മനോരോഗചികിത്സകനുമെന്നനിലയിൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ പൂർണ്ണമായി വകവെച്ചുകൊടുക്കുവാൻ നാം തയ്യാറാണു്. എന്നാൽ അതോടൊപ്പം ഫ്രോയിഡിസത്തെ അതായതു് ഫ്രോയിഡിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൂടെ സൂചിതമാകുന്ന ജീവിതവീക്ഷണത്തേയും തത്വചിന്തയേയും ഒരു വിധത്തിലും അംഗീകരിക്കുവാൻ നമുക്കു് നിവൃത്തിയില്ലെന്നുള്ള വസ്തുതയും എടുത്തുപറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ വെറും പദാർത്ഥംമാത്രമല്ലെന്നും അവൻ മൃഗങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തനാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന എല്ലാവരും ഈ വിലയിരുത്തലിനോടു യോജിക്കുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല.

കാൾ ഗുസ്താഫ് യുങ്

(1875-1961)

അബോധമനസ്സ്, ഉപബോധമനസ്സ്, ഇദ്, ഇഡിപ്പസ് കോംപ്ലെക്സ്, ഇൻട്രോവെർഷൻ തുടങ്ങിയ പദങ്ങളും മനശ്ശാസ്ത്രപദ്ധതികളെല്ലാത്ത സാധാരണക്കാർക്കു പോലും ഇന്നു സുജ്ഞാതങ്ങളത്രെ. എന്നാൽ ഈ നൂറാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ സ്ഥിതി ഇതായിരുന്നില്ല. ഇന്നു നാമറിയുന്ന വിധത്തിലുള്ള വിപ്ലവകരമായ പരിവർത്തനങ്ങളും മനശ്ശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തിൽ സാധിച്ചതു് വിയന്നായിലേയും സൂറിച്ചിലേയും രണ്ടുമൂന്നു ഡോക്ടർമാരും അവരുടെ അനുയായികളുമാണ്. അവരിൽ ആഡ്ലറും ഫ്രോയിഡും യഥാക്രമം 1937-ലും 1939-ലും കാലധർമ്മം പ്രാപിച്ചു. 1961 ജൂൺ 14-ാംനു-യാണു് യുങ്(1875-1961) നിര്യാതനായതു്. പ്രത്യേകമായ ചില കാരണങ്ങളാൽ യുങ്ങിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും നമ്മുടെയിടയിൽ അത്രതന്നെ പ്രചരിച്ചിട്ടില്ല. നമ്മുടെ എഴുത്തുകാരും സാഹിത്യകാരന്മാരും ഫ്രോയിഡിനെയാണു് കൂടുതൽ ബഹുമാനിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഈ ലേഖനത്തിൽ യുങ്ങിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി സാമാന്യമായ ഒരവലോകനം മാത്രമേ ഉദ്ദേശിക്കുന്നുള്ളൂ.

ഫ്രോയിഡും യുങ്ങും

1907 മുതൽക്കു തന്നെ ഫ്രോയ്ഡും യുങ്ങും തമ്മിലുള്ള പരിചയം ആരംഭിച്ചെങ്കിലും അധികം താമസിയാതെതന്നെ ഫ്രോയ്ഡിന്റെ ചില സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി വിയോജിക്കുവാൻ യുങ്ങു് നിർബന്ധിതനായി. തന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തിനു് അനാലിറിക അഥവാ അപഗ്രഥന മനശ്ശാസ്ത്രം (ജർമ്മനിൽ Tiefenpsychologie അഗാധമനോശ്ശാസ്ത്രം) എന്ന പേരാണു് അദ്ദേഹം നൽകിയിട്ടുള്ളതു്. മാനസികാപഗ്രഥനക്കാ

രുടെ സുപ്രധാനമായ ചില നിഗമനങ്ങളെ അദ്ദേഹം ശക്തി
യായി വിമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ പ്രധാനമായതു് ഫ്രോയി
ഡിന്റെ സവ്വലൈംഗികതാ (Pansexualism)മത്രെ. മാനു
ഷികമായ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനപരമായ
പ്രചോദനം 'ലിബിഡോ' അഥവാ യൌനവികാരത്തിൽ നി
ന്നാണെന്നു് ഫ്രോയിഡും കൂട്ടരും വാദിച്ചു. ശിശുക്കളിൽ പോ
ലും ലിബിഡോയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും ദർശനീയമാണെന്നു്
അദ്ദേഹം സമർത്ഥിച്ചു. യുങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മാനുഷി
ക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രേരണ ലിബി
ഡോയിൽ നിന്നല്ല. ശിശുക്കളിൽ യൌനവാസന ആരംഭിക്കു
ന്നതു മൂന്നോ നാലോ വയസ്സിനു ശേഷമാണെന്നും അതിനു മു
മ്പു് "യൌനപൂർവ്വദശേ" (Presexual)ആണെന്നും അദ്ദേഹം
ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. മതം, സാഹിത്യം, സന്മാർഗ്ഗം തുടങ്ങിയവയെ
ലിബിഡോയുടെ പ്രകടനങ്ങളായി പരിഗണിക്കുകയും വ്യാ
ഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് ശരിയല്ലെന്നും യുങ്ങ് പ്രഖ്യാ
പിച്ചു.

അതുപോലെതന്നെ ആഡ്ലറുടെ സിദ്ധാന്തവും
ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണു്. അധികാരത്തിനും ശക്തി
യ്ക്കുംവേണ്ടിയുള്ള അഭിവാഞ്ഛ (Will to power) യാണു് മനു
ഷ്യന്റെ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും നിയാമകമായിട്ടുള്ളതു് എ
ന്നായിരുന്നു ആഡ്ലറുടെ സിദ്ധാന്തം. എന്നാൽ മാനുഷിക
യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ എല്ലാ സമ്പന്നതകളോടും കൂടി വ്യാ
ഖ്യാനിക്കണമെങ്കിൽ യൌനതാത്പര്യത്തിന്റേയും അധികാരമോ
ഹത്തിന്റേയും സങ്കുചിതപരിധികൾക്കപ്പുറത്തേക്കു കടക്കണ
മെന്നും അടിസ്ഥാനപരമായ ഒരു ജീവവാസന (Vital
Instinct)യുടെ അഭിവ്യക്തികളായി അവയെ പരിഗണിക്കു
ണമെന്നുമാണു് യുങ്ങ് നിർദ്ദേശിച്ചതു്. ഈവാസനയാകട്ടെ ബെർ
ഗ്സന്റെ ജീവശക്തിയോടും ഷോപൻഹൌവറുടെ ജീവി
താഭിലാഷ (will to live) ത്തോടും ബന്ധപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുകയും
ചെയ്യുന്നു.

ഭൂതം മാത്രമല്ല, ഭാവിയും.

സിരാസംബന്ധവും മാനസികവുമായ രോഗങ്ങ (Neuroses and Psychoses) ളുടെ നിദാനം ചെറുപ്പകാലത്തു സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള 'ഷോക്ക'ുകൾ (Traumatisms) ളാണെന്നതേ ഫ്രോയ്ഡിയൻ സിദ്ധാന്തം. മാനസികമായ ഈ ഷോക്കുകളെ അമർത്തി നിർത്തുവാനും വിസ്മരിക്കുന്നതിനും നാം പരിശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവ നമ്മുടെ അബോധമനസ്സിലൂടെ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും നമ്മുടെ മാനസികാരോഗ്യത്തെ നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തികച്ചും കാര്യകാരണബന്ധനിബദ്ധമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം (Causal explanation) മാനസികരോഗങ്ങൾക്കു നല്കുവാനുള്ള ഫ്രോയ്ഡിന്റെ ഈ സംരംഭത്തേയും യുങ്ങ് ചോദ്യം ചെയ്തു. ഭൂതകാലത്തെ അനുഭവങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ഭാവിയേപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷകളും, ഉൽക്കണ്ഠകളും, ആശങ്കകളും തുടങ്ങിയവയേയും നാം പരിഗണിക്കണം. സ്വപ്നങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും ഈ നിലപാടാണ് സ്വീകരിക്കേണ്ടതു്. സ്വപ്നങ്ങളും ഭൂതകാലസംഭവങ്ങളുടെ വെറും ആവർത്തനങ്ങളോ അനുകരണനങ്ങളോ മാത്രമല്ല; അവ ഭാവിയേപ്പറ്റിയുള്ള പ്രാഗ്വേക്ഷണ (Anticipations) ങ്ങളും കൂടിയാണെന്നതേ യുങ്ങ് വാദിക്കുന്നതു്.

സമഷ്ടിയുടെ അബോധചേതന

ഫ്രോയിഡും അബോധമനസ്സിനെ വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ അതു വ്യക്തിഗതമായ അബോധമനസ്സുമാത്രമാണ്. വ്യക്തിഗതമായഅബോധമനസ്സിനു് പുറമെ സമഷ്ടിഗതമായ ഒരു അബോധമനസ്സി (Collective unconscious) ന്റെ അസ്തിത്വത്തെ മൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നുള്ളതാണ് മനശ്ശാസ്ത്രത്തിനു് യുങ്ങിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ സംഭാവന. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ യുഗയുഗാന്തരങ്ങളായുള്ള

ചരിത്രത്തിന്റേയും അനുഭൂതികളുടേയും കലവറയാണ് സമഷ്ടി ഗതമായ അബോധമനസ്സ്. അതു് ലിംഗഭേദങ്ങൾക്കും വയ:ക്ല പ്തികൾക്കും ജനനമരണങ്ങൾക്കും അതീതമായി, ഒരുവിധത്തിൽ അനശ്വരമായി നമ്മിൽ കുടികൊള്ളുന്നു. അനന്തമായ ഒരു പ്രവാഹമായോ പ്രതിച്ഛായകളുടേയും രൂപങ്ങളുടേയും ഒരു പാ രാവാരമായോ അതിനെ പരിഗണിക്കാം. അസാധാരണമായ മാനസികാവസ്ഥകളിലും സ്വപ്നങ്ങളിലും കൂടിയാണ് അതു പൊന്തിവരുന്നതു്. സമഷ്ടിഗതമായ ഈ അബോധമനസ്സി ന്റെ ഒരുഭാഗം മാത്രമാണ് ലിബിഡോ. മാനസികരോഗങ്ങ ളെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ വ്യക്തിഗതങ്ങളായ ചില പൂർവ്വാ നുഭവങ്ങളുടേയും ഷോക്കുകളുടേയും ചരിത്രം അന്വേഷിച്ചാൽ മാത്രം പോരാ. മനുഷ്യന്റെ വ്യഷ്ടിഗതവും സമഷ്ടിഗതവുമാ യ അബോധതലത്തിലെ ശക്തികൾ ഏതെല്ലാം മാർഗ്ഗങ്ങളി ലൂടെ എങ്ങോട്ടാണ് പ്രവഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് എന്നുകൂ ടി അന്വേഷിക്കണം. മനുഷ്യന്റെ ബോധതലത്തിൽനിന്നു് അബോധതലത്തിലേക്കും മറിച്ചുമുള്ള ഈ ശക്തിപ്രവാഹം ഒരു സമനിലയിലെത്തുമ്പോൾ മാത്രമാണ് ശരിയായ മാനസികാ രോഗ്യം നമുക്കു സിദ്ധിക്കുന്നതു്. ഈ ശക്തികളുടെ സ്വതന്ത്രമാ യ പ്രവാഹം തടയപ്പെടുകയും അവ കെട്ടിക്കിടക്കുകയും ചെയ്യു മ്പോഴാണ് മാനസികരോഗങ്ങളും ഉത്ഭവിക്കുന്നതും.

മൂന്നു് അടരുകൾ

സമഷ്ടിഗതമായ ഈ അബോധമനസ്സിനു് പ്രധാനമായും മൂന്നു് അടരു (Layer)കളാണുള്ളതു്. ആദ്യത്തേതു് പ്രാഥമിക വികാരങ്ങ (Primitive emotions)ളുടെ അടർ ആണു്. അവ യെ കുറെയൊക്കെ ബോധമനസ്സുകൊണ്ടു് നിയന്ത്രിക്കാം. ര ണ്ടാമത്തേതു് സ്ഫോടനശക്തി (Irruptive forces)കളുടെ മ ണ്ഡലമാണു്. ഈ ശക്തികളാണ് മാനസികവും സിരാസംബ ന്ധവുമായ രോഗങ്ങൾക്കു കാരണം. ഇവയെ നിയന്ത്രിക്കുക പ്ര

യാസമാണ്, ആദ്യം പറഞ്ഞവയെ അപേക്ഷിച്ച് മൂന്നാമത്തെ മണ്ഡലത്തെ പരമമായി അബോധതലമെന്നോ കേന്ദ്രസ്ഥിതമായ അബോധതലമെന്നോ വ്യവഹരിക്കാം. ബോധമനസ്സുകൊണ്ടു ഇതിനെ നിയന്ത്രിക്കുക തികച്ചും അസാദ്ധ്യമത്രെ.

ആദിരൂപങ്ങൾ

സ്വപ്നങ്ങളിലൂടെയാണ് പ്രധാനമായും വ്യഷ്ടിഗതവും സമഷ്ടിഗതവുമായ അബോധതലത്തിലേക്ക് എത്തിനോക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുന്നതു്. ശൈശവദശയിൽ അമർത്തിവച്ചിരുന്ന ലൈംഗികവികാരങ്ങളും, അധികാരത്തിനും ശക്തിക്കും വേണ്ടിയുള്ള അഭിലാഷങ്ങളും എന്നിവയ്ക്കുപുറമേ ആദിമ (Primitive) വും സമഷ്ടിഗതവുമായ വികാരവിചാരങ്ങളുടേയും വാസനകളുടേയും അവശേഷങ്ങളുംകൂടി സ്വപ്നങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറുണ്ട്. ഈ അവശിഷ്ടവിഭാഗത്തെ ആദിരൂപങ്ങളെ (Archetypes) ടെ മണ്ഡലമെന്നാണ് യുങ്ങ് വ്യവഹരിക്കുന്നതു്. പ്ലേറ്റോവിന്റെ ആശയലോകത്തോടു ചില സാദൃശ്യങ്ങളുള്ള ഒന്നാണ് ഈ മണ്ഡലമെങ്കിലും യുങ്ങിന്റെ ആദിരൂപങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളല്ലെന്നും അവ അനുഭൂതികളുടെ അവിഭാജ്യഘടകവും സ്വയം നിലനിൽക്കുവാൻ കഴിവില്ലാത്തവയുമാണെന്നും പ്രത്യേകം പ്രസ്താവിയ്ക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു.

പൌരാണികവും മനുഷ്യവർഗ്ഗപരവുമായ അനുഭവങ്ങളുടെ ഈ മണ്ഡലം ഐതിഹ്യ (Myths)ങ്ങളിലും പ്രതീക (Symbol)ങ്ങളിലും കൂടിയാണ് സ്ഥൂലരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതു്. 'മിത്തു'കളും ശിശ്രൂഷനസ്സിനുചുറ്റും പാറിപ്പറക്കുകയും അതിന്റെ മേൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. സമഷ്ടിഗതമായ മനസ്സിന്റെ ഈ സ്വാധീനശക്തിയിൻ കീഴിലാണ് വ്യഷ്ടിഗതമായ മനസ്സുവളർന്നു വരുന്നതു്. ശിശ്രൂക്കളിൽ മാത്രമല്ല, പ്രായപൂർത്തിയായവരിലും 'മിത്തു'കളുടെ സ്വാധീനം ഒർ

ശനീയമാണ്. സ്വപ്നങ്ങളിലും മാനസികരോഗങ്ങളിലും കൂടി. ഇവയെ ശരിയ്ക്കു മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ വിവിധ ജനതകളുടെ ഐതിഹ്യങ്ങളേയും ആചാരവിശ്വാസങ്ങളേയും പറ്റിയുള്ള താരതമ്യപഠനം ആവശ്യമത്രെ. ആഫ്രിക്കയിലും അമേരിയ്ക്കയിലും സഞ്ചരിച്ച് ഇപ്രകാരമുള്ള താരതമ്യപഠനങ്ങളും നടത്തുവാൻ യുങ്ങിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ആനിമൂസ്, അനിമ

യുങ്ങിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് മറെറാരു പ്രത്യേകത കൂടിയുള്ളതാണ് അബോധമനസ്സ്. സ്ത്രീകളുടെ അബോധമനസ്സിൽ പുരുഷപരമായ ചില സ്വഭാവങ്ങളും പുരുഷന്മാരുടെ അബോധമനസ്സിൽ സ്ത്രീസഹജമായ ചില സ്വഭാവങ്ങളും കൂടികൊള്ളുന്നുണ്ട്. പുരുഷസഹജമായ ഈ സ്വഭാവവിശേഷത്തെ ആനിമൂസ് (Animus) എന്നും സ്ത്രീസഹജമായ സ്വഭാവവിശേഷത്തെ അനിമ (Anima) എന്നുമാണ് യുങ്ങ് വ്യവഹരിയ്ക്കുന്നത്. പുരുഷന്റേയും സ്ത്രീയുടേയും ബോധമനസ്സുകളിലുള്ള ചില വികലതകളെ പരിഹരിയ്ക്കുന്നതിനുവേണ്ടി അവരുടെ അബോധതലങ്ങളിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരുതരം "കുറവു നികത്തൽ പ്രക്രിയ" (Process of compensation)യെ വർണ്ണിക്കുവാൻ ഈ ആശയങ്ങളും ഉപകരിയ്ക്കുന്നു. പുരുഷന്റെ ബോധതലത്തിലെ വികലതകളും പരിഹരിയ്ക്കുവാൻ അവന്റെ അബോധതലം പരിശ്രമിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് പുരുഷന്റെ അബോധതലം 'അനിമ' കൊണ്ടു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതെന്നു യുങ്ങ് പറയുന്നു. സ്ത്രീയുടെ അബോധതലത്തിൽ നാം കാണുന്നതു 'അനിമൂസ്' ആണ്. ഇതു കൂടുതൽ വിശദമാക്കാം. സ്ത്രീകളും അവരുടെ ബോധതലത്തിലും ബാഹ്യചേഷ്ടകളിലും കൂടുതൽ വികാരപരത (Affectivity) ഉള്ളവരായിട്ടാണ് കാണപ്പെടുന്നതു. എന്നാൽ സ്ത്രീയുടെ അബോധമനസ്സ് പുരുഷന്റേതിനേക്കാളും ബുദ്ധിപര (Intellectual)മാണ്. അതുകൊണ്ടു

ട്ടില്ലാത്ത പല ആശയങ്ങളും അതിൽ കൂടികൊള്ളുന്നു. അതു പോലെതന്നെ പുരുഷന്മാർ പുറമേയും ബോധതലത്തിലും കൂടുതൽ ബുദ്ധിപരമായ പ്രകൃതിയോടുകൂടിയവരാണെങ്കിലും അവരുടെ അബോധമനസ്സ് കൂടുതൽ വികാരാധീനമാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ ഭികരമായ ചില പരീക്ഷണഘട്ടങ്ങളിൽ പുരുഷന്മാർ എല്ലാ നിയന്ത്രണങ്ങളും നശിച്ച് വികാരാധീനരായത്തീരുമ്പോഴും സ്ത്രീകളും അവരെ ധൈര്യപ്പെടുത്തുന്നതു നമുക്കറിയാമല്ലൊ. യുങ്ങിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിനു നല്ലൊരു തെളിവാണിതു്. അസുഖകരങ്ങളായ മാനസികാവസ്ഥ (Bad homours) കളും 'അനിമ'മൂലം ഉണ്ടാകുന്നതാണു്. അതുകൊണ്ടാണു് ഈ അവസ്ഥകളും പുരുഷനിൽ അബോധപൂർവ്വമായിരിക്കുന്നതു്. അഭിപ്രായങ്ങളുടെ ഉറവിടം 'അനിമൂസ്'' ആണ്. സ്ത്രീകളുടെ അഭിപ്രായങ്ങളും പലപ്പോഴും സുചിന്തിതങ്ങളല്ലാത്തതിന്റെ കാരണം ഇതത്രെ. കാരണം അവ അബോധമനസ്സിൽനിന്നുമാണ് ജന്മമെടുക്കുന്നതു്.

ജീവത്സാകല്പ്യം

യുങ്ങിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒന്നുരണ്ടു സവിശേഷതകളും കൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളെ ജീവത്തായ ഒരു സാകല്യ (Organic totality) മായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം പരിഗണിക്കുന്നതു്. മുകളിൽ പ്രസ്താവിച്ച കുറവുനികത്തൽപ്രക്രിയ മനസ്സിന്റെ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും കാണാം. അബോധമനസ്സിനേറെയും ബോധമനസ്സിനേറെയും കാര്യം പ്രസ്താവിച്ചു കഴിഞ്ഞല്ലോ. ചിന്താദാരിദ്ര്യത്തെ പരിഹരിക്കുവാൻ ചിലരിൽകാണുന്ന തീവ്രമായ വികാരപരത മറൊരുദാഹരണമാണ്. അന്തർമ്മുഖതയെ പരിഹരിക്കുവാൻ ബഹിർമ്മുഖത കൂടി ചിലരിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ.

മറൊരു സവിശേഷത യുങ്ങിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രം 'ആത്മാവിന്റെ ശാസ്ത്ര'ത്തിലേയ്ക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുവെന്നതത്രെ. ''ആ

ത്മാവിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം" എന്നപേരിൽ യുങ്ങിന്റെ ഒരു ഗ്ര ന്ഥംപോലും പ്രസിദ്ധീകൃതമായിട്ടുണ്ട്. ആത്മീയപ്രശ്നങ്ങളി ലേക്കും ദാർശനികചിന്തയിലേക്കും ശ്രദ്ധതിരിക്കാതെ തന്നെ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ അഗാധതരങ്ങളും ഉന്നതതരങ്ങളുമായ യാ ഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്ക് എത്തിനോക്കുവാൻ യുങ്ങിന്റെ മനശ്ശാ സ്ത്രം നമ്മെ സഹായിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം ഒരു ആത്മവാദി യല്ലെങ്കിലും താൻ പരിശോധിച്ചിട്ടുള്ള മാനസികരോഗികളിൽ മൂന്നിലൊരു വിഭാഗത്തിന്റെയെങ്കിലും തകരാറുകൾക്ക് കാര ണം ജീവിതത്തിനു് സാർത്ഥകതയും (Significance) ഉ ള്ളടക്കവും (Content) നൽകുവാൻ അവക്കു കഴിയാത്തതാണെ ന്നു് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ അഗാധതലങ്ങളിലേയ്ക്കു് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുവാൻ കഴിഞ്ഞ ഒരു മന ശ്ശാസ്ത്രശാഖയെ "അഗാധമനശ്ശാസ്ത്രം" എന്നുവിളിക്കുന്നതു് തി കച്ചും യുക്തിയുക്തം തന്നെ.

യുങ്ങിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ഒരു രൂപരേഖ നൽകുവാനാണു് ഈ ലേഖനത്തിൽ ശ്രമിച്ചതു്. അറുപതോളം കൊല്ലങ്ങളിലെ അനുസ്യൂതപരിശ്രമങ്ങളുടെ ഫ ലമായ അനേകം ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ലേഖനങ്ങളിലുമായി ചിതറി ക്കിടക്കുന്ന ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സംക്ഷിപ്തവിവര ണത്തിന്റെ വികലതകളും സ്വയം വിശദമത്രെ. യുങ്ങിന്റെ മുഖ്യപ്രധാനമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ഒന്നിനെപ്പറ്റി അൽപ്പം വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നതു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇതര സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തേയും വൈപുല്യത്തേയും മനസ്സി ലാക്കുവാൻ കൂടി ഉപകരിച്ചേക്കും.

ആദിരൂപങ്ങളും പ്രതീകങ്ങളും.

മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനു് അതിന്റെ ചിരകാലചരിത്രത്തിലൂടെ സംസിദ്ധമായിട്ടുള്ള അനുഭൂതികളുടെ കലവറയാണു് ആദിരൂപ

(Archetypes)ങ്ങളുടെ മണ്ഡലമെന്നു നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഈ ആദിരൂപങ്ങളെ അതേപടി ദർശിക്കുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. അവ ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ശൂന്യ(Empty)മാണു്. ബോധമനസ്സു് പ്രതിരൂപങ്ങളും (Representations) കൊണ്ടു് അവയെ നിറയ്ക്കുമ്പോഴാണു് അവ പ്രതീക (Symbols)ങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ നമുക്കു് പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടാണു് പ്രതിരൂപങ്ങളും സമുച്ചയം "സാദ്ധ്യതകളുടെ ഒരു സഞ്ചയ"(A system of virtualities)മാണെന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നതു്. മാനസികമായ ഊർജ്ജത്തിന്റെ ഒരുതരം ഘനീഭൂതരൂപങ്ങളാണു് അവ. സമുച്ചയം പ്രകടനത്തിനും സ്ഥൂലീഭവനത്തിനുമുള്ള കഴിവു് അവയ്ക്കു സിദ്ധിക്കുന്നതു പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയത്രെ. ഏറ്റവും കേവല(Abstract)ങ്ങളായ ആദിരൂപങ്ങൾക്കുപോലും "ഇമേജു"കളുടെസഹായത്തോടുകൂടി സ്ഥൂലരൂപം നൽകുവാൻ മനുഷ്യമനസ്സിനു് കഴിവുണ്ടു്. അന്ധകാരവും പ്രകാശവും തമ്മിലുള്ള സമരം, നന്മയും തിന്മയും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനം തുടങ്ങിയ ആദിരൂപങ്ങളിൽ നിന്നാണു് ദേവന്മാരും രാക്ഷസന്മാരും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധം, ഹെർക്കുലീസു് പ്രഭൃതികളുടെ സാഹസങ്ങളും തുടങ്ങിയ സിംബലുകളും രൂപമെടുത്തിട്ടുള്ളതു്. മരണത്തിനേറെയും ഉയിർപ്പിനേറെയും ആദിരൂപത്തിൽനിന്നു് എത്രയധികം സിംബലുകളാണു് ഉയർന്നുവന്നിട്ടുള്ളതു്? അനിമൂസു്, അനിമ, പിതാവു് (Father image) മാതാവു് (The Great Mother) രക്ഷകൻ, മരിക്കുന്നദൈവം, പാതാളങ്ങളിലേക്കുള്ള യാത്ര, പുനരുത്ഥാനം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഇപ്രകാരമുള്ള ആദിരൂപങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ചിലതു മാത്രമാണു്.

"മിത്തു"കൾ.

മാനുഷ്യകത്തിന്റെ പതിനായിരക്കണക്കായ ഐതിഹ്യങ്ങളും ഇതിഹാസങ്ങളും കെട്ടുകഥകളും പുരാണങ്ങളും നാടകങ്ങളുമെല്ലാം ഇവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി രൂപം കൊണ്ടിട്ടുള്ള സിം

ബലുകളാണ്. കലാകാരന്മാരുടെ മഹത്തായ സൃഷ്ടികളും പ്രവാചകന്മാരുടെ ഗംഭീരമായ പ്രഖ്യാപനങ്ങളും മിസ്റ്റിക്കുകളുടെ ജീവിതമാതൃകകളുമെല്ലാം ഈ ആദിരൂപങ്ങളുടെ ഭാഗികരൂപത്തിലുള്ള അഭിവ്യക്തികളല്ലേ? ബൈബിളിലെ സുപ്രസിദ്ധമായ ഉപമകളും ഇതു തന്നെ തെളിയിക്കുന്നു.

സമഷ്ടിഗതമായ അബോധമനസ്സാണ് ഈ ആദിരൂപങ്ങളുടെ നികേതനം. ആരോഗ്യമുള്ളവരായാലും രോഗികളായാലും അവരിലുള്ള ഈ ആദിരൂപങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിനു വ്യത്യാസമില്ല. ഒരേ തറയിൽത്തന്നെ പലതരത്തിലുള്ള കെട്ടിടങ്ങളും പണിതു പൊക്കാവുന്നതു പോലെ ഒരേ ആദിരൂപത്തിൽ നിന്നു പലതരത്തിലുള്ള സിംബലുകളും ഉയർന്നുവരാം. ഈ ആദിരൂപങ്ങളും ഒരു തരം ശക്തികേന്ദ്രങ്ങളേത്രേ. എന്നാൽ വ്യക്തികളുടെ സാഹചര്യങ്ങളും നിലപാടുകളും അനുസരിച്ച് അവയ്ക്ക് കൂടുതലോ കുറവോ ശക്തി സിദ്ധിക്കാവുന്നതാണ്. കാന്തം ഇരുമ്പിനെയെന്നപോലെ ഈ ആദിരൂപങ്ങളും ബോധതലത്തെ ഒരു വിധത്തിൽ ആകർഷിക്കുന്നു. രൂപരഹിതമായ ഒരുതരം വികാരവിക്ഷോഭമായിട്ടാണ് ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഈ ആകർഷണം അനുഭവപ്പെടുക. അടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ ബോധതലത്തിൽ നിന്നുള്ള രശ്മികളും ആദിരൂപങ്ങളെ പ്രകാശമാനമാക്കുകയും അവ ദൃശ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇപ്രകാരം ബോധതലത്തിൽ നിന്നുള്ള പ്രകാശരശ്മികളാൽ സ്പർശിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ആദിരൂപങ്ങളും രണ്ടു വിഭിന്നരീതികളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാം. ആദ്യത്തേതു് അധമവും ജീവശാസ്ത്രപരവും വാസന (Instincts)കൾക്കു വിധേയവുമായ രൂപമത്രെ. രണ്ടാമത്തേതു് ഉന്നതവും ആത്മീയവുമാണ്. അപ്പോഴാണ് സിംബലുകൾ രൂപമെടുക്കുന്നതു്.

"ഇസങ്ങൾ" എങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്നു.

ആദിരൂപങ്ങൾ രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്. ആദ്യത്തേതു് സമഷ്ടിഗതമായ അബോധമനസ്സിൻറേതത്രെ. അവ മനുഷ്യൻറെ

സഹജമായ സ്വഭാവത്തേയും പ്രവണതകളേയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേതാകട്ടെ സമഷ്ടിഗതമായ ബോധമനസ്സിൽ ഉദയം ചെയ്യുന്നവയാണ്. ബാഹ്യലോകത്തു് അപ്പപ്പോൾ നിലവിലിരിക്കുന്ന ആശയങ്ങളേയും ധാരണകളേയും നിയമങ്ങളേയുമാണു് അവ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്. ഈ ആദിരൂപങ്ങളെത്തെ എല്ലാത്തരം 'ഇസ'ങ്ങളുടേയും പ്രഭാവം. കാരണം സമഷ്ടിഗതമായ അബോധമനസിന്റെ രക്ഷതികൾക്കെതിരായി സമഷ്ടിഗതമായ ബോധമനസ്സിന്റെ ശക്തികളെ അണിനിരത്തുവാനുള്ള ഒരു വാസന മനുഷ്യനു് എന്നും ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടുണ്ടു്. ആധുനികങ്ങളായ 'ഇസ'ങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സമഗ്രവും അതലസ്പർശിയുമായ ഒരു വ്യഖ്യാനമാണു് യുങ്ങിന്റെ മനശാസ്ത്രത്തിലൂടെ നമുക്കു് സിദ്ധിക്കുന്നതു്. സമഷ്ടിഗതമായ അബോധമനസ്സും ബോധമനസ്സും കൂടി നമ്മുടെ ആത്മാവിനെ ഞെരിക്കുകയാണെന്നും അവ രണ്ടിന്റേയും സ്വാധീനശക്തികളും തമ്മിൽ ആശാസ്യമായ ഒരു സമതുലനം സാധിക്കുന്നതിലാണു് വ്യക്തിമനസ്സിന്റെ സുസ്ഥിതി അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്നും യുങ്ങു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

പ്രതീകങ്ങളും.

അടുത്തതായി പ്രതീകങ്ങളുടെ കാര്യം പരിഗണിക്കാം. എന്താണു് പ്രതീകങ്ങളും? 'ഞാൻ ബന്ധിക്കുന്നു' (Symballo) എന്നർത്ഥമുള്ള ഒരു ഗ്രീക്കുപദത്തിൽ നിന്നാണു് 'സിംബൽ' എന്ന പദത്തിന്റെ ഉത്ഭവം. ജ്ഞാതവും അജ്ഞാതവുമായ രണ്ടു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതാണു് പ്രതീകം. ദൃശ്യവും ജ്ഞാതവുമായ അർത്ഥത്തിനു പിന്നിൽ അദൃശ്യവും അഗാധതരവുമായ ഒരർത്ഥത്തെ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ സിംബലുകൾക്കു കഴിയും. അറിയപ്പെടാത്ത ഒന്നിനെ അറിയപ്പെട്ട മറെറാന്നിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി അവ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. അറിയപ്പെട്ട ഒന്നിനെ അറിയപ്പെട്ട മറെറാന്നിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി പ്രകാശിപ്പിക്കുമ്പോൾ ചിഹ്നങ്ങൾ (Signs) രൂപമെടുക്കു

ന്നു. അറിയപ്പെട്ട ഒന്നിനെ തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു രൂപത്തിൽ മാറ്റിമറിച്ചു പ്രസ്താവിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് അന്യോക്തികം(അല്ലിഗറികം)ചെയ്യുന്നത്. കാസ്സീറർ (Cassirer)ന്റെ വാക്കുകളിൽ "പ്രകൃതിസത്ത (Physical being) യുടെ ഒരു ഭാഗമാണ് ചിഹ്നങ്ങൾ. എന്നാൽ സിംബലുകളാകട്ടെ സാർത്ഥകത (Sig-nificance) ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മാനുഷികപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ്". "ബുദ്ധിയുള്ള ഒരു ജന്തു" (Rational animal) വെന്നതിനേക്കാൾ "സിംബലുകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു ജന്തു"(Animal symbolicum)വെന്നു പറയുന്നതായിരിക്കും മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കൂടുതൽ ശരിയായ നിർവ്വചനം. സിംബലുകൾ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള കഴിവ് മൃഗങ്ങൾക്കില്ലെന്നു പ്രത്യേകം പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

ചിഹ്നങ്ങളും പ്രതീകങ്ങളും.

സിംബലുകളെപ്പറ്റി ആധുനികചിന്തകന്മാർ (സിൽബറർ, പിയാഷേ, എറിക് ഫ്രോം, കാസീറർ, ഉർബൻ തുടങ്ങിയവർ) പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതെല്ലാം ഇവിടെ ആവർത്തിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. യുങ്ങിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ സിംബലുകൾക്കുള്ള സ്ഥാനത്തെപ്പറ്റി മാത്രം ചിലതു പ്രസ്താവിക്കാം. ഫ്രോയ്ഡും യുങ്ങും സിംബലുകളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ യുങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഫ്രോയ്ഡ് വിവരിച്ചിട്ടുള്ളതു ചിഹ്നങ്ങളെയാണ്, പ്രതീകങ്ങളെയല്ല. ഫ്രോയ്ഡ് ഉദ്ദേശിച്ചരീതിയിലുള്ള ഉപബോധമനസ്സ് തികച്ചും വ്യക്തിഗതമാകകൊണ്ടും ആദിരൂപങ്ങൾക്ക് അതിൽ സ്ഥാനമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും ഫ്രോയ്ഡിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ സിംബലുകളുടെ ആവശ്യം വെറും ചിഹ്നങ്ങൾ മാത്രമാണ്. വ്യക്തിജീവിതത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ അറിയപ്പെട്ട ചില കാര്യങ്ങളെ അവ താല്ക്കാലികമായി മറച്ചുവെയ്ക്കുന്നുവെന്നുമാത്രം. അവ ഏകാർത്ഥകങ്ങളും ഏകധ്രുവ (univocal and unipolar) ങ്ങളുമാണ്. കാര്യകാരണബന്ധം മാ

ും ഉൾപ്പെട്ട ഒരപഗ്രഥനംകൊണ്ട് അവയെ മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ യുങ്ങിന്റെ സിംബലുകളും വിവിധാർത്ഥപ്രതിപാദകങ്ങളും രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളോടുകൂടിയവയുമാണ് (multivocal and bipolar)

രണ്ടുദാഹരണങ്ങൾകൊണ്ട് ഇതു വ്യക്തമാക്കാം. ഫ്രോയിഡ്, രക്തബന്ധമുള്ളവരോടു തോന്നുന്ന രതിഭാവത്തെ (Incest) വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതു് ചെറുപ്പകാലത്തു ശിശുവിനു് സ്വന്തം മാതാപിതാക്കന്മാരോടു തോന്നിയേക്കാവുന്ന വികാരങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. എന്നാൽ യുങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രതീകാത്മകമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനമാണ് ഇത്തരം രതിഭാവത്തിനു നല്കേണ്ടതു്. എല്ലാവിധമായ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളുടേയും ഭാരങ്ങളിൽനിന്നും മോചിതരായി അബോധാത്മകമായ ഒരു പദവിയിൽ വിഹരിക്കുന്നതിനുള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരുടേയും അഭിലാഷത്തെയാണ് അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്. സ്വവർഗ്ഗസംഭോഗ (Homosexuality) ത്തിനും ഇതുപോലുള്ള ഒരു പ്രതീകാത്മക വ്യാഖ്യാനമാണ് യുങ് നൽകുന്നതു്.

സിംബലുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നമ്മുടെ മനസ്സിനു് പ്രധാനമായ രണ്ടു കഴിവുകളാണുള്ളതു്. സിംബലുകളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതിനും, അവയ്ക്കു് രൂപാന്തരം നല്കുന്നതിനും. നാമുൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങൾക്കും പരിതോവസ്ഥകൾക്കും (യുങ് ഇവയെ Constellations എന്നാണ് വിളിക്കുന്നതു്) അനുസൃതമായി പല തരത്തിലുള്ള സിംബലുകളും സൃഷ്ടിയ്ക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയും. അതുപോലെതന്നെ കാലത്തിനേറെയും സാഹചര്യങ്ങളുടേയും പരിവർത്തനങ്ങളൊടൊപ്പം പഴയ സിംബലുകൾക്കു് പുതിയ അർത്ഥങ്ങളും നൽകുവാനും നമുക്കു കഴിവുണ്ട്. കാലത്തിന്റെ പുരോഗതിയനുസരിച്ച് സിംബലുകൾ ജനിയ്ക്കുകയും മരിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിനും ഉതകുന്ന 'മിത്തു'കൾ പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന കാര്യം നമുക്കറിവുള്ളതാണല്ലോ.

രണ്ടു ധർമ്മങ്ങൾ.

സിംബലൂകൾക്ക് പ്രധാനമായി രണ്ടുധർമ്മങ്ങളാണുള്ളത്. മദ്ധ്യവർത്തികളായിരിയ്ക്കുക, മാനസികമായ ഊർജ്ജത്തെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുക എന്നിവയാണ് പ്രസ്തുത ധർമ്മങ്ങൾ. ദൃശ്യവും അദൃശ്യവുമായവയെ തമ്മിൽ, ബോധതലത്തേയും അബോധതലത്തേയും തമ്മിൽ, പ്രകൃതിയേയും ചേതനയേയും തമ്മിൽ അങ്ങിനെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ തമ്മിൽ യോജിപ്പിക്കുന്ന മദ്ധ്യവർത്തികളാണ് സിംബലൂകൾ. സിംബലിന്റെ രണ്ടു ഘടകങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനു് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം സിദ്ധിക്കുന്നതനുസരിച്ചു സിംബലുകളുടെ സ്വഭാവത്തിലും വ്യത്യാസം വരുന്നു. അജ്ഞാതമെങ്കിലും പ്രതീക്ഷിതമായ ഒന്നിനെ ഏറ്റവും സമഗ്രമായ രീതിയിൽ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ കഴിവുള്ളവയാണ് ഏറ്റവും ജീവിതമായ സിംബലൂകൾ. ഇങ്ങിനെ ഒരുതരം ജീവനെ ഉല്പാദിപ്പിയ്ക്കുവാനും വികസിപ്പിക്കുവാനും വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു വരുവാനുമുള്ള ശക്തി സിംബലൂകൾക്കുണ്ടു്.

മാനസികമായ ഊർജ്ജത്തെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള കഴിവും സിംബലൂകൾക്കുണ്ടു്. സിംബലുകളുടെ പുരോഗമനാത്മകമായ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിലൂടെ നൂതനങ്ങളായ അർത്ഥങ്ങളിലേയ്ക്കു നീങ്ങുവാനും മനസിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ മഹത്വപ്പെടുത്തുവാനും സിംബലൂകൾക്കു കഴിയും. സ്വപ്നങ്ങളെ വൈദ്യം ഭൗതികവും ശാരീരികവുമായ അർത്ഥത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാതെ പ്രതീകാത്മകമായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നപക്ഷം മനസ്സിന്റെ മോചനത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും അവ ഉപകരിക്കും. സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സർപ്പങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ വൈദ്യം ലൈംഗികവും ശാരീരികവുമായ അർത്ഥത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ഫ്രോയ്ഡിയൻ രീതിയോടു യുങ്ങ് വിയോജിക്കുന്നതു് ഇതുകൊണ്ടത്രെ. സ്വപ്നങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമാ

യിട്ടില്ല, വ്യക്തിനിഷ്ഠമായിട്ടാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതെന്ന് അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു.

പ്രതീകപഠനം

വ്യക്തിഗതവും സമഷ്ടിഗതവുമായ നിരവധി സിംബലുകളെപ്പറ്റിയുള്ള സമഗ്രമായ പഠനങ്ങളും യുങ്ങ് നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. അവയെപ്പറ്റി സുദീർഘമായ ഒരു വിവരണം ഇവിടെ സാദ്ധ്യമല്ല. യുക്തിവിചാരത്തിനേറ്റും ശാസ്ത്രീയാപഗ്രഥന ഭ്രമത്തിനേറ്റും ആയ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ അദൃശ്യവും ധിഷ്ണാപരമല്ലാത്ത (Irrational)ഉം നിഗൂഢങ്ങളുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളോടുള്ള മനുഷ്യന്റെ പ്രതിപത്തിയും സ്നേഹവും നശിച്ചുവരികയാണെന്നും അതൊരു ആശ്വാസകരമായ പ്രവണതയല്ലെന്നും യുങ്ങ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ആധുനികചിന്തകന്മാരിൽ പലരും നിരുക്തികത (Irrationalism)ത്തിലേക്കു തിരിഞ്ഞിട്ടുള്ളതിന്റെ പ്രധാനകാരണം ഈ സാർവ്വത്രികപ്രവണതയോടുള്ള പ്രതിഷേധമാണ്. നിരുക്തികമായതിനെ ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനഘടകമായി സചീകരിച്ച നിക്കോളായ് ഹാർട്മാൻ തുടങ്ങിയവർവരെ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. സിംബലുകളോടുള്ള യുങ്ങിന്റെ പ്രതിപത്തിയുടെ അടിസ്ഥാനവും മറെറാന്നല്ല. മാനുഷ്യകത്തിന്റെ അമൂല്യസമ്പാദ്യങ്ങളായ ആദിരൂപങ്ങളോടും പ്രതീകങ്ങളോടുമുള്ള പരിചയസമ്പർക്കങ്ങളും നഷ്ടപ്പെട്ടതുമൂലമാണ് ഇതരയധികം മാനസികരോഗങ്ങളും ആധുനികകാലത്തു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്നാണ് യുങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായം. ലോകത്തിലെ പ്രധാനമതങ്ങളിലെല്ലാം സിംബലുകളും ധാരാളമായി കാണാം. മദ്ധ്യവയസ്സുകഴിഞ്ഞ മാനസികരോഗികളിൽ മുപ്പത്തിഅഞ്ചു ശതമാനത്തിനേറെയും (യുങ്ങ് പരിശോധിച്ചിട്ടുള്ള രോഗികളുടെ കാര്യമാണിതു്) അ

സ്വസ്ഥതകൾക്കു കാരണം ഏതെങ്കിലും വിധത്തിലുള്ള മതപര മായ വിശ്വാസത്തിന്റെ അഭാവമാണെന്നു് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടി ക്കാണിക്കുന്നു.

ആദിരൂപങ്ങൾക്കും സിംബലുകൾക്കും യുങ്ങിന്റെ മനശാ സ്ത്രത്തിലൂടെ നൽകപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം തികച്ചും ന്യായ യുക്തവും നീതീകരിക്കപ്പെടാവുന്നതുമാണു്. സിംബലുകൾ കൊണ്ടുമാത്രം ലോകത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെല്ലാം പരിഹരിക്ക പ്പെടുവാൻ പോകുന്നില്ലെങ്കിലും മനുഷ്യൻ അവന്റെ ആത്മീയ വും മാനസികവുമായ ഘടനയിലെങ്കിലും ജീവശാസ്ത്രപരമായ നൈരന്തര്യത്തിന്റെ മേൽ തന്റെ മുദ്രകൾ പതിക്കുന്ന നിത്യമാ യ മാതൃകാരൂപത്തിന്റെ കാലത്തിലൂടെയുള്ള സ്ഥൂലീകരണ (the concretisation in time of that eternal prototype which marks with its imprint the biological continuum) മാണെന്നുള്ള യുങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായം നാം ശ്ര ദ്ധിക്കുന്നതു് നന്നായിരിക്കും. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഏറ്റവും മഹ ത്തായ പ്രതീകം മനുഷ്യൻ തന്നെയല്ലേ?

മാക്സ് ഷേലർ

(1874—1928)

തന്റെ ആശയങ്ങളുടേയും വിചിന്തനങ്ങളുടേയും ധാരാള തമൂലം വിഷമിച്ചിരുന്ന ഒരു ചിന്തകനായിരുന്നു ഷേലർ എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. തന്നിമിത്തം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ ആ ശയപ്രകാശനത്തിനുള്ള അനല്പമായ തത്പരയും വ്യഗ്രതയും നമുക്കുകാണാം. എന്നിരുന്നാലും ഷേലറിന്റെ ഭാഷയും ശൈലിയും അതീവാകർഷണീയവും സുന്ദരവുമാണ്. അതു നമ്മെ മുഷിപ്പിക്കുകയില്ല. ഹസ്സേളിന്റേയോ ഹൈഡ്ഗ്ഗറുടേയോ ഗ്രന്ഥങ്ങളേപ്പറ്റി ഇതു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല. പ്രാതിഭാസികമായ രീതി (Phenonenological method)യാണ് ഷേലർ തന്റെ വിചിന്തനങ്ങളിലും അപഗ്രഥനങ്ങളിലും പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്.

1874-ലാണ് ജർമ്മനിയിലെ മ്യൂണിച്ച് നഗരത്തിൽ യഹൂദമാതാപിതാക്കന്മാരിൽ നിന്നും ഷേലർ ഭൂജാതനായത്. വീട്ടുജോലിക്കാരായ ചില കത്തോലിക്കാ വനിതകളിൽ നിന്നു് ആത്മീയകാര്യങ്ങളുമായി ഷേലർ ആദ്യം പരിചയപ്പെട്ടു. സ്കൂളിലായിരുന്നപ്പോഴും ഒരു കത്തോലിക്കാ വൈദികന്റെ കീഴിൽ മതപഠനം നിർവഹിക്കുവാനും അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ബർലിൻ, ഹൈഡൽബർഗ്, ജേന എന്നീ സർവ്വകലാശാലകളിൽ ഉപരിവിദ്യാഭ്യാസം നടത്തിയശേഷം 1907ൽ മ്യൂണിച്ച് സർവ്വകലാശാലയിൽ പ്രൊഫസറായി നിയമിക്കപ്പെട്ടു. മ്യൂണിച്ചിലായിരുന്നപ്പോഴും അടുത്തുള്ള ഒരു ബനഡിക്ടൈൻ ആശ്രമവുമായി അദ്ദേഹം സന്തതസമ്പർക്കം പുലർത്തിയിരുന്നു. ഇക്കാലത്തു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കുടുംബജീവിതത്തിലും ചില തകരാറുകളും അനുഭവപ്പെട്ടിരുന്നു. അദ്ദേഹം ക്രമേണ കത്തോലിക്കാസഭയിലേക്കു് ആകർഷിക്കപ്പെടുകയും സമ്പന്ന

വും മാതൃകാപരവുമായ ഒരു കത്തോലിക്കാ ജീവിതത്തിനു സാക്ഷ്യം വഹിക്കുകയും ചെയ്തു. 1912 മുതൽ 1922 വരേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതവിശ്വാസം സുസ്ഥിരവും തീഷ്ണവുമായി തുടർന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് കത്തോലിക്കാസഭയിൽ നിന്നും അദ്ദേഹം അകലുവാൻ തുടങ്ങി. തന്റെ ആദ്യത്തെ ഭാര്യയെ ഉപേക്ഷിച്ച് മറെറാരു സ്ത്രീയെ വിവാഹം ചെയ്യുവാൻ ഷേലറിനു് കത്തോലിക്കാസഭ അനുമതി നൽകിയില്ലെന്നതാണു് ഈ വ്യതിയാനത്തിന്റെ മുഖ്യകാരണം. കത്തോലിക്കാവിശ്വാസം മിക്കവാറും നഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നെങ്കിലും 1928-ൽ പെട്ടെന്നുണ്ടായ ഒരസുഖക്കേടിനെ തുടർന്നു് അദ്ദേഹം നിര്യാതനായപ്പോഴും മതപരമായ സംസ്കാരച്ചടങ്ങുകളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മൃതദേഹത്തിനു ലഭിച്ചു.

പിന്നീട് വിശ്വവിഖ്യാതി ആർജ്ജിച്ച ഒർട്ടേഗാ ഗാസെറ്റ്, ഹാർട്മാൻ, ഹിൽഡെബ്രാൻഡ് തുടങ്ങിയ ചിന്തകന്മാർ ഷേലറിന്റെ വിപുലമായ ശിഷ്യഗണത്തിൽപ്പെട്ടവരാണു്. ഷേലറിന്റെ കൃതികളും മുഴുവൻ പതിമൂന്നുവാള്യങ്ങളായി ബേണിൽനിന്നു പ്രസിദ്ധീകരിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ടു്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യകൃതികളിലൊന്നായ The Nature of Sympathy 1954-ൽ അമേരിക്കയിലെ Yale University Press-കാർ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. (വിവർത്തകൻ Peter Heath) സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ധാർമ്മികചിന്ത, തത്വചിന്ത, മതം, തർക്കശാസ്ത്രം, സൌന്ദര്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ വിവിധ രംഗങ്ങളിൽ ഷേലറിന്റെ പ്രതിഭ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ആധുനികകാലത്തു് മൂല്യങ്ങളേപ്പററി ഏററവും ഗണനീയമായ വിധത്തിൽ അപഗ്രഥനം നടത്തിയിട്ടുള്ള ചിന്തകന്മാരിൽ പ്രഥമഗണനീയനാണു് ഷേലർ. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളേപ്പററിയുള്ള ഷേലറിന്റെ ചില ആശയങ്ങളെ മാത്രമെ പ്രതിപാദിക്കുന്നുള്ളു. ഷേലറിന്റെ Formalisam in Ethics

(ഈ ഗ്രന്ഥം ഇംഗ്ലീഷിൽ വന്നിട്ടില്ല) എന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് ഇക്കാര്യത്തിൽ നമ്മുടെ പ്രധാനമായ ആശ്രയം. 1913-ലും 1916-ലുമായിട്ടാണ് പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകൃതമായതു്.

ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള ഷേലറിന്റെ ആശയങ്ങളിലേക്കു കടക്കുന്നതിനുമുമ്പായി ചിന്താരീതിയേയും തത്വചിന്തയെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചില അഭിപ്രായങ്ങളേയും ചുരുക്കമായി വിവരിക്കാം.

ഷേലറിന്റെ സമീപനരീതി.

ഷേലർ ഒരു പ്രതിഭാസവാദിയാണെന്നും ഹുസ്സേളിന്റെ ചിന്താരീതിയുമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമീപനത്തിനു ബന്ധമുണ്ടെന്നും മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചല്ലൊ. ഹുസ്സേളും ഷേലറും അവരുടെ വിചിന്തനങ്ങളിൽ കാൻറിന്റെ ചില സിദ്ധാന്തങ്ങളെ രൂക്ഷമായി വിമർശിച്ചിട്ടുണ്ടു്. മാനുഷികദർശന (Human cognition)ത്തിനു സാധുതനൽകുന്നതു് ബാഹ്യമൊ വസ്തുനിഷ്ഠമൊ ആയ കാരണങ്ങളല്ലെന്നും വ്യക്തിനിഷ്ഠ (Subjective)ങ്ങളും തികച്ചും ഔപചാരിക (Formal a priori laws)ങ്ങളുമായ ചില നിയമങ്ങളാണെന്നും കാൻറു് സമർത്ഥിച്ചിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ഗ്രഹണശക്തിയിലും യുക്തിയിലുംമാത്രം അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ചില മാനദണ്ഡങ്ങളാണു് സത്യത്തെ അളക്കുവാൻ ഉപകരിക്കുന്നതെന്നു് കാൻറു് പറയുന്നു. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ നിയമങ്ങളും അതിനു സ്വന്തമായുള്ളവയും വസ്തുവിനെ ആശ്രയിക്കാത്തവയുമാണു് കാൻറിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ. എന്നാൽ ഈ നിലപാടുമായി യോജിക്കുവാൻ ഹുസ്സേളിനും ഷേലർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. വിജ്ഞാനംമാത്രമല്ല അതിന്റെ വിഷയ (Object)മായ വസ്തുവും ചില നിയമങ്ങൾക്കു വിധേയമാണെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠതയുടെ നിയമങ്ങളും വ്യക്തിനിഷ്ഠതയുടെ നിയമങ്ങളുംപോലെ തന്നെ പ്രധാനമാണെന്നും അവർ ചൂണ്ടിക്കാണി

ക്കുന്നു. വസ്തു അവശ്യംചില നിയമങ്ങൾക്കു വിധേയമാണെങ്കിൽ അതിനു വസ്തുഗതമായ ഒരു സാരം (Objective essence) അഥവാ സത്തയുണ്ടെന്നു തീർച്ചയാണല്ലോ. ഇപ്രകാരം മനുഷ്യമനസ്സു് അതിന്റെ സ്വന്തം പ്രവർത്തനത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന മനശ്ശാസ്ത്രനിയമങ്ങ (Psychological laws)ളാൽ മാത്രമല്ല, പ്രസ്തുത ചിന്തയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ന്യായവാദനിയമ (Logical laws)ങ്ങളാലും വസ്തുവിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സദാത്മക Ontological) നിയമങ്ങളാലും ഭരിക്കപ്പെടുന്നു ഒന്നാണു്. ചുരുക്കത്തിൽ മനശ്ശാസ്ത്രപരവും താർക്കികവും സത്താപരവുമായ നിയമങ്ങളും ഒരുമിച്ചു് നമ്മുടെ മനസ്സിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുവെന്നു സാരം.

വസ്തുഗതമായസത്തയെ മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഉപാധിയാണു് അവബോധ (Intuition)മെന്നു് ഹുസ്സേർലും പറയുന്നുണ്ടു്. എന്നാൽ അവബോധമെന്നതു് ഹുസ്സേർലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തികച്ചും യുക്തിപര (Rational)മായ ഒരു കഴിവാണു്. ഷേലറും മറ്റു പ്രതിഭാസവാദികളേപ്പോലെ അവബോധത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടു്. എന്നാൽ ഈ അവബോധത്തിൽ യുക്തിപരമല്ലാത്ത (non rational) ഒരു ഘടകം കൂടിയുണ്ടെന്നാണു് ഷേലർ പറയുന്നതു്. തത്വചിന്ത യുക്തിയെ മാത്രമല്ല ആശ്രയിക്കേണ്ടതെന്നും നിഷ്ക്രിയതികങ്ങളായ ഘടകങ്ങളേകൂടി കണക്കിലെടുക്കണമെന്നും ഷേലർ വാദിക്കുന്നു. ഹുസ്സേർൽ യുക്തിയുടെ കഴിവുകളേമാത്രം ആശ്രയിച്ചിരുന്നതുകൊണ്ടു് ധർമ്മശാസ്ത്രത്തേയും മൂല്യങ്ങളേയുംപറ്റിയുള്ള ഒരു ചിന്താസരണി വെട്ടിത്തെളിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞില്ല. നിഷ്ക്രിയതികങ്ങളും വൈകാരികങ്ങളുമായ ദർശനോപാധികളേകൂടി കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു് മുന്നേറിയ ഷേലറിനു് ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളേയും മതം, കല തുടങ്ങിയവയേയുംപറ്റി നൂതനമായ ആശയങ്ങളാവഷ്ക്കരിക്കുവാൻ സാധിച്ചതിന്റെ കാരണം ഇപ്പോൾ വ്യക്തമായല്ലൊ.

തത്വചിന്ത.

തത്വചിന്തയിൽ ഏർപ്പെടുന്ന ഒരുവന്നു് ബുദ്ധിപരമായ കഴിവുകളും മാത്രം പോരെന്നും ധാർമ്മികമായ ചില നിലപാടുക (Moral dispositions)ളുംകൂടി ആവശ്യമാണെന്നും ഷേലറിനഭിപ്രായമുണ്ടു്. മൂന്നുതരം നിലപാടുകളും അഥവാ മനോഭാവങ്ങളാണു് ഷേലർ പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നതു്. ആദ്യത്തേതു സ്നേഹമത്രെ. തത്വചിന്തകൻ തന്റെ സങ്കുചിതമായ വീക്ഷണപരിധിയിൽപെട്ട യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെമാത്രം സ്നേഹിച്ചാൽ പോരാ, പ്രത്യുതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുഴുവനായി സ്നേഹിക്കണം. രണ്ടാമതായി തത്വചിന്തകൻ വിനീത (Humble) നായിരിക്കണം. അയാളം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കീഴടക്കുവാനല്ല, അതിനു വിധേയനായിരിക്കുവാനാണു് ശ്രമിക്കേണ്ടതു്. മൂന്നാമതായി തത്വചിന്തകൻ സ്വയം കീഴടക്കുവാൻ (Self mastery) കഴിവുള്ളവനായിരിക്കണം.

മൂന്നുതരം തെളിവുകളിന്മേലാണു് തത്വചിന്ത മുഴുവൻ അടിയുറച്ചിരിക്കുന്നതെന്നും ഷേലർ നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നുണ്ടു്. എന്തോ ഒന്നു് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടു്. (There is something) എന്നതാണു് ആദ്യത്തെ തെളിവു്. ഇതിനെ നിഷേധിക്കുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. രണ്ടാമത്തെ തെളിവു് സത്ത (അതായതു് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്) സ്വയം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതൊ (absolute) മറെറാന്നിനെ ആശ്രയിച്ചു സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന (relative) തൊ ആയിരിക്കുമെന്നതാണു്. ചില സത്തകളെങ്കിലും ആപേക്ഷികമാണെന്നതു തീർച്ചയായതിനാൽ ആപേക്ഷികമല്ലാത്ത ഒരു സത്തയുണ്ടായിരിക്കണമെന്നതും തീർച്ചയാണു്. മൂന്നാമത്തെ തെളിവു് എല്ലാസത്തയിലും സാരം (Essence) അസ്തിത്വം (Existence) എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ഘടകങ്ങളുണ്ടായിരിക്കണമെന്നുള്ളതാണു്. ഒരു വസ്തു എന്തായിരിക്കുമെന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചല്ല അതിന്റെ അസ്തിത്വമെന്നു് ഇതിൽ

നിന്നു വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. ഒരു വസ്തു എന്താണെന്നും അതിന്റെ സ്വഭാവം എന്താണെന്നും അറിയുവാൻ അതു വാസ്തവത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നറിയേണ്ടതില്ല എന്നാണ് ഷേലറിന്റെ സിദ്ധാന്തം. ഈ സിദ്ധാന്തം തെളിയിക്കുവാൻ ഷേലർ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. തെളിവ് ആവശ്യമില്ലാത്ത മൌലികമായ ഒരു തെളിവാണിതു്.

ധർമ്മശാസ്ത്രം (Ethics)

ധർമ്മശാസ്ത്രത്തിൽ തികച്ചും നൂതനമായ ഒരു പാതവെട്ടിത്തുറക്കുവാനാണ് ഷേലർ പരിശ്രമിച്ചതു്. ധാർമ്മികമായ പ്രവൃത്തി (Moral Act) യുടെ അഗാധതകളിലേക്ക് ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങുകയും സമഗ്രമായി അതിനെ അപഗ്രഥിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഇതു സാധിക്കുന്നതു്. ധാർമ്മിക പ്രവൃത്തിയുടെ സാരമെന്താണു്? സാര (Essence)മെന്നതു വസ്തുവിന്റേയോ പ്രവൃത്തിയുടെയൊ പിന്നിലൊ അവയ്ക്കു ബാഹ്യമായൊ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നല്ലെന്നുള്ള പ്രാതിഭാസികപക്ഷം ഇതിനു മുമ്പു് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലൊ. ഇതനുസരിച്ചു് ധാർമ്മികപ്രവർത്തിയുടെ സാരം നാമനേഷിക്കേണ്ടതും ആ പ്രവർത്തിയിൽ തന്നെയാണു്. എന്നാൽ ആ പ്രവർത്തി യാഥാർത്ഥത്തിൽ ചെയ്യപ്പെട്ടതാണൊ അല്ലയൊ എന്നുള്ളതു് ഒരു പ്രശ്നമല്ല. കാരണം ഒരു പ്രവർത്തിയുടെ സാരം അഥവാ സ്വഭാവമറിയുവാൻ ആ പ്രവർത്തിയുടെ ആസ്തിക്യത്തെപ്പറ്റി നാമനേഷിക്കണമെന്നില്ല. ധാർമ്മികപ്രവർത്തി നല്ലതൊ ചീത്തയൊ ആകാം. ഒരു പ്രവർത്തി നല്ലതോ ചീത്തയൊ എന്നതു അതിന്റെ സാരത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നതു്. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ധാർമ്മിക പ്രവർത്തികൾ സാരാംശപരമായി (Essentially) തന്നെ നല്ലതൊ ചീത്തയൊ ആയിരിക്കാം. സാരാംശമെന്നതു പ്രവർത്തിയിൽത്തന്നെയായതിനാൽ ധാർമ്മികപ്രവർത്തികളുടെ നന്മതിന്മകളെ അളക്കേണ്ടതു് അവയ്ക്കു ബാഹ്യമായി നിലകൊള്ളുന്ന മാ

നദണ്ഡ (Norm)ങ്ങളുപയോഗിച്ചൊ അവയുടെമേൽ പുറത്തുനി
ന്നും ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന വല്ലഗുണവിശേഷങ്ങളുടേയും പേരി
ലോ അല്ല. ഉദാഹരണമായി ഏതെങ്കിലും കല്പനയേയോ
നിർദ്ദേശത്തെയോ ഉപദേശത്തേയോ അനുസരിക്കുന്നതുകൊണ്ട
ല്ല സ്നേഹം ഒരു നല്ലപ്രവർത്തിയാകുന്നതു്. കാൻറിന്റെ ധർമ്മശാ
സ്ത്രസിദ്ധാന്തം ഇതനുസരിച്ചു് നോക്കുമ്പോൾ തികച്ചും അപ
യുക്തമായ ഒന്നാണെന്നു് ഷേലർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. കാൻറി
ന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഒരു പ്രവർത്തിയുടെ നന്മയൊ തിന്മയൊ നി
ശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നതു മനസ്സിന്റെ 'നിരുപാധികമായ അനുശാസ
ന' (Categorical imperative)ത്തോടുള്ള അതിന്റെ വിധേ
യത്വത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണു്. ഈ നിരുപാധികമായ
അനുശാസനം' പ്രവർത്തിക്കു പുറമെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നാ
യതിനാൽ ഷേലർ അതിനെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല.

ധാർമ്മികമായ ഒരു സിദ്ധാന്ത (Ethical Theory) ത്തി
ന്റെ സാധുതയ്ക്കു് അവശ്യം ആവശ്യമായ ഒരു ഗുണം അതു്
അനുഭവനിരപേക്ഷ (A priori)മായിരിക്കണമെന്നതാണെന്നു്
ഷേലർ വാദിക്കുന്നു. അനുഭവത്തേയും പരീക്ഷണങ്ങളേയും ആ
ശ്രയിക്കാത്തതും പ്രത്യേക വസ്തുതകളെ കണക്കിലെടുക്കാത്തതുമാ
യ ഒരു വിജ്ഞാനശാഖയായതിനാൽ അതിന്റെ നിഗമനങ്ങളും
അവശ്യം സാധുവായിരിക്കും. 'കൊലപാതകം' എന്ന കൃത്യം
അവശ്യം ഒരു തിന്മയാണു്. അതു് അതിന്റെ സ്വഭാവ (സാരം)
ത്താൽത്തന്നെ ഒരു തിന്മയാണു്. അതിന്റെ തിന്മ അനുഭവങ്ങ
ളെ ആശ്രയിച്ചുള്ള ഒന്നല്ല. ഇതിനുമുമ്പൊ ഇതിനുശേഷമൊ നട
ക്കുന്ന കൊലപാതകങ്ങളും തിന്മയാണൊ എന്നന്വേഷിച്ചശേഷ
മല്ല കൊലപാതകത്തെ ഒരു തിന്മയായി നാം കണക്കാക്കേണ്ട
തു്. പ്രസ്തുത കൃത്യം അതിൽത്തന്നെ തിന്മയാണു്. അടുത്തപത്തോ
ആയിരമൊ വർഷക്കാലത്തേക്കു് ഭൂമിയിൽ ഒരു കൊലപാതകം
പോലും നടന്നില്ലെങ്കിൽത്തന്നേയും 'കൊലപാതകം' അതിൽ
ത്തന്നെ ഒരു തിന്മയായിരിക്കും. ചരിത്രപരവും സാമൂഹ്യവുമാ

യ പരിതോവസ്ഥകം മൂലം ധാർമ്മികവിധികളിൽ സംഭവി ക്കാവുള്ള ആപേക്ഷികതകളെ ഷേലർ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല. പ ക്ഷെ ഒരു 'ധർമ്മശാസ്ത്ര'ത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ ഈ ആപേ ക്ഷികതകം തടയുന്നില്ല. മനുഷ്യർ പല പരിതസ്ഥിതികളിലാ ണ് ജീവിക്കുന്നതു്. എന്നിട്ടും മനുഷ്യനേപ്പറ്റിയുള്ള ശാസ്ത്രീ യമായ പഠനം അസാദ്ധ്യമായിത്തീരുന്നില്ല. മനുഷ്യനേപ്പറ്റി യുള്ള ശാസ്ത്രീയപഠനം സാദ്ധ്യമാണെങ്കിൽ മാനുഷികപ്രവർത്ത നങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ശാസ്ത്രീയപഠനവും അതായതു് ധർമ്മശാ സ്ത്രവും സാദ്ധ്യമാണു്.

ധർമ്മശാസ്ത്രതത്ത്വങ്ങൾ അനുഭവനിരപേക്ഷമല്ലാത്തതി നാൽ അനുഭവങ്ങൾകൊണ്ടു് അവയെ തെളിയിക്കുവാനൊ ഖ ണ്ഡിക്കുവാനൊ സാദ്ധ്യമല്ല. അവക്കു തെളിവുകൾ നൽകുക സാദ്ധ്യമല്ല. അവബോധത്തിന്റെ സഹായത്തിലൂടെ അവയെ ദർശിക്കുവാനെ നമുക്കു സാധിക്കുകയുള്ളൂ. അവബോധംകൊ ണ്ടു് അവ കാണുകയൊ കാണിച്ചുതരികയൊ ചെയ്യാം. സാര ങ്ങൾ (ധാർമ്മികപ്രവർത്തിയുടെ സാരങ്ങളുൾപ്പടെ) നമ്മുടെ മു മ്പിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവയും 'ദത്ത'ങ്ങളുമാണു്. (Essences are given) മുമ്പിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കു തെ ളിവുനൽകുക സാദ്ധ്യമല്ലല്ലൊ. അവയെ കാണുകയാണു് വേ ണ്ടതു്. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ കാണുന്നതു് ശരീരദൃഷ്ടികൊണ്ടുമാത്രമല്ല. ഇന്ദ്രിയദർശനത്തിനു പുറമെ മാനസികമായ ഒരു ദർശനവുമുണ്ടു്. ഇതാണു് അവബോധം (Intuition). സാ രങ്ങളെ ദർശിക്കേണ്ടതു് അവബോധത്തിലൂടെയാണു്. അവ യെപ്പറ്റി തർക്കിച്ചിട്ടു കാര്യമില്ല. അവബോധത്തിലൂടെയുള്ള ദർശനം സാദ്ധ്യമാകണമെങ്കിൽ നമ്മുടെ മുമ്പിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യ ത്തെ നാം സ്നേഹിക്കണം. കാൻറും ക്ലൂട്ടാളികളും യാഥാർത്ഥ്യ ത്തെ സ്നേഹിക്കുവാനല്ല അതിനെ കീഴടക്കുവനാണു് പരിശ്ര മിച്ചതു്.

ധർമ്മശാസ്ത്രത്തിൽ യുക്തിവാദത്തിനു് ഒട്ടുംതന്നെ സ്ഥാനമില്ലെന്നല്ല ഷേലർ പറയുന്നതു്. ധർമ്മശാസ്ത്രസൂക്ത (Ethical proposition) ങ്ങളിലെ ആഖ്യകളും ആഖ്യാതങ്ങളും പരസ്പരം അവശ്യം ബന്ധ (Neces airly connected) പ്പെട്ടവയാണെന്നും ഈ അവശ്യബന്ധം 'ഉർശിക്കാ'യെ വാദങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടതുകൊണ്ടു പ്രയോജനമില്ലെന്നുമാണു ഷേലർ പറയുന്നതു്.

അവബോധത്തിലൂടെയുള്ള ദർശനം വ്യക്തിഗതമാണെന്നും അതിനാൽ അപ്രകാരമുള്ള ദർശനങ്ങൾക്കു സാർവത്രികതപം സിദ്ധിക്കുന്നില്ലെന്നും ധാർമ്മികനിയമങ്ങളും സാർവ്വത്രികങ്ങളായിരിക്കണമെന്നും ചിലർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചേക്കാം. സാരാത്മകമായ ഒരവബോധം (Intuition of essence) സാർവ്വത്രികമായിരിക്കണമെന്നില്ലെന്നും വ്യക്തിയുടെ അവബോധം തികച്ചും സാധുവായ ഒന്നായിരിക്കാമെന്നും ഷേലർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. എന്നാൽ ധാർമ്മികനീയമങ്ങളുടെ സാരം വ്യക്തിപരമായ അവബോധത്തിനുപുറമെ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിന്നുകൂടി നമുക്കു സിദ്ധിക്കാവുന്നതാണെന്നും ഷേലർ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ടു്. അവശ്യബന്ധങ്ങളും ദർശിക്കുവാൻ യുക്തിക്കുമാത്രമല്ല കഴിവുള്ളതെന്നും നിഷ്യുക്തിക ദർശനത്തിലൂടേയും അതു സാധിക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു.

എന്താണു് മൂല്യങ്ങൾ?

മാനുഷികമായ ഗ്രഹണം (Human cognition) ത്തിനു് രണ്ടുപാധികളാണു പ്രധാനമായുള്ളതെന്നും ബുദ്ധി (Intellect), ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ (senses) എന്നിവയാണവയെന്നും പ്രായേണ എല്ലാവരും സമ്മതിക്കുന്ന ഒരു കാര്യമാണു്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെയാണു് യാഥാർത്ഥ്യവുമായി നാം ആദ്യം കൂട്ടിമുട്ടുന്നതു്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെയുള്ള അനുഭവത്തെ ക്രമവൽക്കരിക്കുകയും ഉദ്ഗ്രഥനം ചെയ്യുകയുമാണു് ബുദ്ധിയുടെ ജോലി. ബുദ്ധിയുടെ രണ്ടു

പ്രധാനജോലികളാണല്ലൊ ഗ്രഹണ (Intellection)വും ഇച്ഛ (Volition)യും. ഗ്രഹണത്തിനു ശേഷമാണ് ഇച്ഛ. അറിവിനു ശേഷമാണ് ആഗ്രഹമെന്നു സാരം. അറിയുന്നതും ആഗ്രഹിക്കുന്നതും ഒരേ ബുദ്ധിതന്നെയാണ്. മനുഷ്യനിൽ രണ്ടു ബുദ്ധിശക്തികളില്ല. അറിയുന്ന ബുദ്ധിയെ താത്വികബുദ്ധി (Speculative Intellect) അഥവാ അനേഷണബുദ്ധിയെന്നും ഇച്ഛിക്കുന്ന ബുദ്ധിയെ പ്രായോഗികബുദ്ധി (Practical Intellect) യെന്നും സാധാരണ വിളിക്കാറുണ്ട്. അറിവിലും ആഗ്രഹത്തിലും ഒരേബുദ്ധിതന്നെയാണ് വ്യാപരിക്കുന്നതെങ്കിലും ഈ രണ്ടു തരത്തിലുള്ള വ്യാപാരങ്ങളുടേയും ലക്ഷ്യം വിഭിന്നമാണ്. താത്വികബുദ്ധി ജ്ഞാനത്തെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നു, പ്രായോഗികബുദ്ധി പ്രവർത്തിയേയും.

ജ്ഞാനപരവും പ്രവർത്തനപരവുമായ ഈ ബുദ്ധിവ്യാപാരങ്ങളെ കാൻറ് അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ഇവ രണ്ടിനും പുറമെ ഗ്രഹണത്തിനു വിഷയമായ വസ്തുവിൻെറ മൂല്യത്തെ ആധാരമാക്കിയുള്ള മറെറാരു ബുദ്ധിവ്യാപാരം കൂടിയുണ്ടെന്നു കാൻറ് സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. പിന്നീട് മൂല്യവിജ്ഞാനീയം (Axiology) എന്നപേരിൽ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രത്യേകമായൊരു ശാഖ ഉയർന്നുവരുവാൻ കാരണം കാൻറിൻെറ ഈ സൂചനയാണ്. ഷേലറാണ് ഈ മൂല്യവിജ്ഞാനീയത്തിനു ഏറ്റവും പ്രഗത്ഭമായ നേതൃത്വം നൽകിയവരിൽ പ്രഥമഗണനീയൻ.

ബുദ്ധി ഒരു വസ്തുവിനെ ഗ്രഹിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രം മനസ്സ് (Will) ആ വസ്തുവിനെ ഇച്ഛിക്കുന്നുവെന്നുപറയുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ് ഷേലർ പറയുന്നതു്. അറിവിൻെറ വിഷയമായ വസ്തു എന്ന നിലയിൽ (അതായതു് അറിവിനു വിഷയമായ വസ്തു ആ നിലയിൽ) മാത്രം ഇച്ഛക്കു വിഷയീഭവിക്കുകയില്ല, ഒരു വസ്തു ഇച്ഛക്കു വിഷയീഭവിക്കണമെങ്കിൽ അറിയപ്പെടുവാനുള്ള അർഹതയിൽ കവിഞ്ഞ എന്തെങ്കിലും ഒരു സ

വിശേഷത ആ വസ്തുവിലുണ്ടായിരിക്കണം. ഈ സവിശേഷത യെയാണ് ആ വസ്തുവിന്റെ 'മൂല്യവശം' (Value aspect) എന്നു് ഷേലർ വിളിക്കുന്നതു്. വസ്തുക്കൾ അറിയപ്പെടുവാൻ അർഹമായതുകൊണ്ടല്ല നാമവയെ ഇച്ഛിക്കുന്നതു്, പ്രത്യുത അവ മൂല്യവാഹക(Value bearing)ങ്ങളായതുകൊണ്ടാണ്. ഗ്രഹണത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം അറിവാണ്. ആഗ്രഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം മൂല്യവും.

മൂല്യമെന്നതു് വസ്തുവിന്റെ യഥാർത്ഥമായ ഒരു വശ (an objective formality) മാണെന്നും ഇതിനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ യുക്തി (Reason) ക്കസാദ്ധ്യമല്ലെന്നും 'വികാര' (Emotion) ത്തിലൂടെ മാത്രമെ 'മൂല്യ'ത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളെന്നും ഷേലർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ബുദ്ധിയുടെ യുക്തിപരമായ വ്യാപാര (Rational operation of intellect) ത്തിലൂടെ വസ്തുവിന്റെ 'അത്ഥം' നാം ഗ്രഹിക്കുന്നു. ബുദ്ധിയുടെ വികാരപരമായ വ്യാപാരത്തിലൂടെ വസ്തുവിന്റെ 'മൂല്യം' നാം ഗ്രഹിക്കുന്നു. ബുദ്ധിയുടെ ഇച്ഛാപരമായ വ്യാപാരത്തിലൂടെ ഈ മൂല്യത്തെ നാം 'ആഗ്രഹിക്കുന്ന ഗ്രഹണയും ഇച്ഛയും ഒന്നല്ലതന്നെ.

ഗ്രഹണത്തിനുള്ള ഒരുപധിയാണ് വികാരമെന്നു് സാധാരണയായി ആരും സമ്മതിക്കാറില്ല. യുക്തിയിലൂടെ മാത്രമെ ഗ്രഹണം സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നാണ് പൊതുവെ എല്ലാചിന്തകന്മാരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്. 'ഹൃദയ' (Heart) ത്തിനു് അറിയുവാനുള്ള കഴിവുണ്ടെന്നു് പാസ്ക്കൽ തുടങ്ങിയവർ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. അറിയുവാനുള്ള കഴിവ് വികാരത്തിനു് സിദ്ധിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അവ് ചിന്തയിലൂടെ മാത്രമാണെന്നാണ് എല്ലാ ചിന്തകന്മാരും പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. എന്നാൽ ഷേലറിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വസ്തുവിനെ നേരിട്ടറിയുവാനുള്ള കഴിവു് വികാരത്തിനുണ്ട്. വികാരം വസ്തുവിനെപ്പറ്റി (Feeling about

something)യല്ല, പ്രത്യുത വസ്തുവിന്റെ (Feeling something)യാണു്. യുക്തിയിലൂടെയും ചിന്തയിലൂടേയും കടന്നു പോകാതെതന്നെ വസ്തുവികാരവേദ്യമായിത്തീരുന്നുണ്ടു്. വികാരത്തിലൂടെ അറിയപ്പെടുന്നതു് വസ്തുവിന്റെ മൂല്യവശമാണെന്നു പ്രത്യേകം പറയേണ്ടതില്ലല്ലൊ.

ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങൾ.

ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഷേലറിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ 'പ്രാതിഭാസിക ധർമ്മശാസ്ത്രം' (Pheromenological ethics) എന്നു വിളിക്കാം. പ്രാതിഭാസികധർമ്മശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തികളിൽത്തന്നെ അവയുടെ നന്മയും തിന്മയും കണ്ടെത്തുക എന്നതാണു്. നന്മയേയും തിന്മയേയും അളക്കുവാൻ നാമുപയോഗിക്കേണ്ടതു് പ്രവർത്തികൾക്കുപുറമെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന മാനദണ്ഡങ്ങളല്ലെന്നു സാരം. ഒരു പ്രവർത്തി നന്മയാണൊ തിന്മയാണൊ എന്നുള്ളതു് ആ പ്രവർത്തിയുടെ സ്വഭാവത്തെമാത്രം ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രസ്തുത സ്വഭാവ (Essence)മറിയുവാൻ അവബോധ (Intuition)ത്തിനു കഴിവുണ്ടു്. അവബോധം ഓരോ വ്യക്തിയിലും ഓരോ വിധത്തിലാണെന്നും അതിനാൽ ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള ശാസ്ത്രീയമായ വിജ്ഞാനം അസാദ്ധ്യമാണെന്നും പറയുന്നവരുണ്ടാകും. എന്നാൽ ഇതുതന്നെയാണല്ലൊ യുക്തിയുടേയും ഗതി. ഓരോ മനുഷ്യനിലും യുക്തി ഓരോ വിധത്തിലാണെന്നതുകൊണ്ടു് യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ ശാസ്ത്രം അസാദ്ധ്യമായിത്തീരുന്നില്ല. യുക്തിയെ ഭരിക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ നിയമങ്ങളുള്ളതുപോലെ വികാരത്തേയും അവബോധത്തേയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ നിയമങ്ങളും ഉണ്ടു്.

മൂല്യങ്ങളുടെ മണ്ഡലത്തിൽ ഒരു ക്രമം (Hierarchy of values) നിലവിലിരിക്കുന്നുണ്ടു്. ചില മൂല്യങ്ങളും ഉയർന്നവയും

മറ്റുചിലതു് താഴ്ന്നവയുമാണു്. ഈ ക്രമം മൂല്യങ്ങളുടെ സാരത്തെത്തന്നെയാണു് ആശ്രയിക്കുന്നതു, ബാഹ്യമായ മാനദണ്ഡങ്ങളെയല്ല. മൂല്യങ്ങളും ഉയന്നവയൊ താഴ്ന്നവയൊ ആയിരിക്കുന്നതു് അവയുടെ സ്വഭാവത്താൽത്തന്നെയാണു്.

മൂല്യങ്ങളും വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളാണൊ വ്യക്തിനിഷ്ഠങ്ങളാണൊ എന്നുള്ള ചോദ്യത്തിനും ഷേലർ മറുപടി നൽകുന്നുണ്ടു്. സ്വന്തം സഹോദരനെ സ്നേഹിക്കുകയെന്നതു് അതിൽത്തന്നെ നല്ലതാണു്. ആ പ്രവൃത്തിയിലെ നന്മവസ്തുനിഷ്ഠ (Objective) മാണു്. എന്നാൽ ആ പ്രവൃത്തി ഒരു വ്യക്തിയിലാണു സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതു്. അതായതു് സ്നേഹിക്കുന്ന ആളിൽ ഇപ്രകാരമുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠയെ അന്തർഹിതം (Immanent objectivity) എന്നാണു് ഹസ്സേലും വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങളും അന്തർഹിതമായ വസ്തുനിഷ്ഠതയോടുകൂടിയവയാണു്..

ധാർമ്മികപ്രവൃത്തികൾക്കു് അവയുടെ മൂല്യം സിദ്ധിക്കുന്നതു് അവ ആരുടെയെങ്കിലും കല്പനമൂലം ചെയ്യപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടല്ല, പ്രത്യുത അവ അവയിൽത്തന്നെ മൂല്യങ്ങളും സംവഹിക്കുന്നവയായതുകൊണ്ടാണു്. വിശ്വാസം സ്നേഹം തുടങ്ങിയവ മൂല്യങ്ങളോടുള്ള നമ്മുടെ പ്രതികരണങ്ങളായതിനാൽ വിശ്വസിക്കണമെന്നും സ്നേഹിക്കണമെന്നും നമ്മോടു കല്പിക്കുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല. കർത്തവ്യം അഥവാ കടമ (Obligation)യെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഷേലറിന്റെ വ്യാഖ്യാനം തികച്ചും തൃപ്തികരമൊ പര്യാപ്തമൊ അല്ലെന്നുള്ളതും ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

പുരുഷൻ (Person)

പുരുഷനേയും പുരുഷാത്മകതയ (Personality)ത്തേയും പറ്റിയുള്ള ഷേലറിന്റെ ധാരണ തികച്ചും നൂതനമാണു്. 'ക്രിയകളുടെയെല്ലാം (സാദ്ധ്യമായ ക്രിയകളുടെപ്പോലും) സ്ഥൂലമായ ഐക്യമെന്നാണു്' ഷേലർ പുരുഷനെ നിർവചിക്കുന്നതു്. ക്രി

യകളുടെ നിർവഹണത്തിലൂടെ മാത്രമാണ് പുരുഷൻ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. ഷേലർ 'പുരുഷശ'ബ്ദംകൊണ്ട് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത് നാം അനുദിനം കണ്ടുമുട്ടുന്ന (Empirical) പുരുഷന്മാ (Persons)രെയല്ല. പുരുഷൻ എന്ന പദത്തെ അതിന്റെ സാരാംശപരമായ (Essence of person) അർത്ഥത്തിലാണ് ഷേലർ വിവരിക്കുന്നത്. സാരാംശപരമായി നോക്കുമ്പോൾ ശരീരമൊ മാനസികഘടനയൊ ഒന്നും പുരുഷന്റെ അവിഭാജ്യ ഘടകങ്ങളല്ല. ഈശ്വരനു ശരീരമൊ മാനസികഘട (Psyshic organisation)നയൊ ഇല്ല. എന്നാൽ ഈശ്വരൻ ഒരു പുരുഷനാണ്. ജീവനുണ്ടായിരിക്കുകയെന്നതും മാനസികവ്യക്തിത്വമുണ്ടായിരിക്കുകയെന്നതും പുരുഷാത്മകത്വത്തിന്റെ അവശ്യലക്ഷണമല്ല. നവജാതനായ ഒരു ശിശുവിന്റെ കാര്യം ഉദാഹരണമത്രെ.

ബുദ്ധിയുണ്ടായിരിക്കുകയെന്നതും പുരുഷന്റെ അവശ്യലക്ഷണമല്ല. ബുദ്ധിയുള്ള ജീവിയെന്നു പുരുഷനെ വിളിക്കുന്നവർ പുരുഷനെ വിരൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അപൌരുഷേയമായ ബുദ്ധിയെ പുരുഷന്റെ ഒരു അവശ്യഘടകമായി കണക്കാക്കുന്നവരോടു ഷേലറിനു ഒരു പ്രകാരത്തിലും യോജിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ബുദ്ധി നശിച്ച ഒരു മനോരോഗിയിലും ഒരു തരം പുരുഷാത്മകത്വം ദർശിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുമെന്നാണ് ഷേലറിന്റെ ന്യായം.

സ്ഥൂലമായവ്യക്തിത്വം എന്നുപറയുന്നത് സമൂഹത്തേയും ഇതരവ്യക്തികളേയും ആശ്രയിച്ചുള്ള ഒരു ധാരണയാണ്. എന്നാൽ ഒരു പുരുഷൻ കുറെയെല്ലാം സ്വയം പര്യാപ്തതയുള്ളവനാണ്. അവൻ അവനിൽത്തന്നെ ഒരു സാകല്യ (Totality) മത്രെ. പ്രവൃത്തികൾക്കുമുമ്പ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ഒന്നല്ല പുരുഷാത്മകത്വം (Person does not precede acts). അനുഭവങ്ങളുടെ അനുഭവ (Erleben der Erlebnesse)മെന്ന് പുരുഷനെ

വിളിക്കാം. ക്രിയകളുടെ നിർവഹണത്തിൽ നിന്നു സംജാതമാകുന്ന ഒരു സത്തയല്ല പുരുഷൻ. ക്രിയകളിലൂടെയും ക്രിയകളിലുമാണ് പുരുഷൻ നിലനിൽക്കുന്നതു്. ക്രിയകൾക്കു് മുമ്പു സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നവനല്ല, ക്രിയകളുടെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നവനാണ് പുരുഷൻ.

നിയോഗതത്വ (Intentionality)വുമായി ഏറ്റവും നേരിഷ്ടമായ രീതിയിൽ ബന്ധപ്പെട്ടവനാണു് പുരുഷൻ. നിയോഗതത്വമെന്താണെന്നു് ഇതിനുമുമ്പു് വിവരിച്ചിട്ടുള്ളതാണു്. പുരുഷൻ ക്രിയകളുടെ സ്ഥൂലമായ ഐകൃമാണെന്നു് മുകളിൽ പ്രസ്താവിച്ചല്ലോ. നിയോഗാത്മകക്രിയ (Intentional Acts)കളാണു് ഇവിടെ വിവക്ഷിതം. ക്രിയ എന്ന ഈ പ്രയോഗം പ്രവൃത്തി (Action)യെയല്ല ഉദ്ദേശിക്കുന്നതു്. പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിൽ നിയോഗാത്മകക്രിയ എന്നതു് ബോധത്തിൽ ഇപ്പോഴുള്ള ഒരു ഉള്ളടക്ക (Actual content of consciousness)മാണു്. അതിന്റെ വിപരീതപദം സാദ്ധ്യമായ ഉള്ളടക്കം (Potential content) എന്നതത്രെ. നിയോഗാത്മകമായ ക്രിയക്കു് ഒരു കേന്ദ്രമുണ്ടായിരിക്കണമെന്നു് നിർബന്ധമില്ല. അതിനാൽ നിയോഗാത്മക്രിയ അവശ്യം പുരുഷാത്മകത്വത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുമില്ല. ജ്ഞാനപരമായ നിയോഗക്രിയകളും മാത്രമൊ വികാരപരമായ നിയോഗക്രിയകളും മാത്രമൊ ഏതെങ്കിലും സത്തയിൽ കാണുന്നുവെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കുക. അതൊരു പുരുഷനായിരിക്കുകയില്ല. മറവു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ അറിയുക എന്നുള്ളതുമാത്രം ഒരു സത്തക്കു സാദ്ധ്യമായതുകൊണ്ടു് അതൊരു പുരുഷനായിരിക്കണമെന്നില്ല. ഇതുപോലെതന്നെ വികാരത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും. എന്നാൽ വികാരം, സങ്കല്പം, സ്മരണാജ്ഞാനം തുടങ്ങിയ വിവിധതരത്തിലുള്ള ക്രിയകളും ഒരു സത്തയിൽതന്നെ കാണുന്നുവെന്നു വയ്ക്കുക. അപ്പോഴും ഈ വിവിധ തരത്തിലുള്ള ക്രിയകളേയും പ്രവർത്തനങ്ങളേയും സംയോജിപ്പിക്കുക എന്ന പ്ര

ശ്നമുത്ഭവിക്കുന്നു. വൈകാരികമായ ബോധം, ജ്ഞാനപരമായ ബോധം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഒരു ഉപരിബോധ (Super-consciousness)ത്തിലൂടെ സംയോജിതമാകുമ്പോഴാണ് പുരുഷാത്മകതപം ആവിർഭവിക്കുന്നതു്. നിയോഗാത്മകക്രിയകളുടെ വൈവിധ്യമാണ് പുരുഷന്റെ പ്രധാന ലക്ഷണമെന്നു് ഇതിൽ നിന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള പുരുഷൻ എപ്പോഴും ഒരു വ്യക്തി (Individual and singular)യായിരിക്കും. മറെറാരു പുരുഷനു പകരമായി അയാളെ എടുത്തു വയ്ക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലതന്നെ. ഒരു സാമാന്യപുരുഷനെ (a person in general)ന്നതു് തികച്ചും അസംഭാവ്യമത്രെ. ആത്മബോധം (Self-consciousness) മാത്രം ഒരു സത്തയെ പുരുഷനെന്ന നിലയിലേക്കു് ഉയർത്തുകയില്ല. ആത്മബോധത്തോടൊപ്പം ജ്ഞാനബോധം, വൈകാരികബോധം, ഇച്ഛ, ബോധം തുടങ്ങിയവകൂടി ഉണ്ടായിരിക്കുകയും അവ പരസ്പരം സങ്കീർണ്ണമായ ഒരുദ്ഗ്രഥനത്തിൽ എത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണു മാത്രമെ പുരുഷനാവുകയുള്ളു.

നിയോഗാത്മകക്രിയകളുടെ മണ്ഡലത്തെ മുഴുവൻ 'മനസ്സ്' എന്ന പദം കൊണ്ടു് വ്യവഹരിക്കാമെങ്കിൽ എല്ലാമനസ്സും ഒരു പുരുഷനാണെന്നു പറയാം. മനസ്സ് എന്നതിനെ വളരെ വിശാലവും സമ്പന്നവുമായ ഒരർത്ഥത്തിലാണ് (Geist = spirit എന്ന മൂലത്തിൽ) ഷേലർ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതു്. മനസ്സിന്റെ അവശ്യരൂപമാണു് പുരുഷൻ. പുരുഷാത്മകതപത്തിന്റെ സാരസർവ്വസ്വം മാനസികമാണെന്നോ ആത്മീയമാണെന്നോ പറയാം ധാർമ്മികവും മതപരവുമായ ജീവിതം മനസ്സിന്റെ (ആത്മാവിന്റെ) ക്രിയകളിലുള്ള ഒരു പങ്കാളിത്തമാണു്. മനുഷ്യവ്യക്തി (Human person)കളെല്ലാം അനന്തമായ ഒരു മനസ്സിന്റെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരാണു്. മനസ്സ് എപ്പോഴും പുരുഷാത്മകമായതിനാൽ അനന്തമായ മനസ്സ് അനന്തമായ ഒരു പുരുഷസത്തയാണു്. ഇങ്ങനെ പുരുഷന്മാരുടെ ലോകത്തിൽതന്നെ

ഒരു ക്രമം (Hierarchy of persons) കണ്ടെത്തുവാൻ ഷേലറിനു സാധിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം.

ഷേലറിന്റെ അത്യഗാധവും അതിവിപുലവും അതീവസമ്പന്നവുമായ ചിന്താലോകത്തിന്റെ ബാഹ്യസീമകളിലൂടെ ശീഘ്രഗതിയിൽ നടത്തിയ ഒരു പര്യടനമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. ആ ഉൽകൃഷ്ടമനസ്സിന്റെ അഗാധതകളിലേക്ക് ചൂഴിഞ്ഞിറങ്ങുവാൻ നമുക്കിവിടെ സാധിച്ചിട്ടില്ല. ഷേലറിന്റെ ചിന്തയിൽ ഗുരുതരങ്ങളായ പല വൈകല്യങ്ങളും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുവാൻ നിഷ്പ്രയാസം നമുക്കു സാധിക്കും. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വൈകല്യങ്ങൾ എത്രതന്നെ ആയിരുന്നാലും ധാർമ്മികവും മൂല്യപരവും വിജ്ഞാനശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ വിവിധമണ്ഡലങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം നടത്തിയിട്ടുള്ള പല അന്വേഷണങ്ങളും അപഗ്രഥനങ്ങളും ഭാവിചിന്തകന്മാർക്ക് മാർഗ്ഗദർശനമായിരിക്കുമെന്നതിൽ ഒട്ടും തന്നെ സംശയത്തിനവകാശമില്ല. അനുകമ്പയേയും അതിന്റെ വിവിധരൂപങ്ങളേയും പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രശസ്തഗ്രന്ഥം എല്ലാവരും വായിച്ചിരിക്കേണ്ട ഒന്നുതന്നെയാണ്.

ബെനെദെത്തൊ ക്രോച്ചെ

(1866—1952)

ക്രോച്ചെയുടെ നാമം കേരളത്തിൽ കുറെയെല്ലാം സുപരിചിതമാണു്. സാഹിത്യനിരൂപകരിൽ പലരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള സൂചനകളും വിവരണങ്ങളും നൽകിയിട്ടുണ്ടു്. അതിനാൽ ഈ പ്രബന്ധം തികച്ചും സംക്ഷിപ്തമായ ഒന്നായിരിക്കും. തത്വചിന്ത, ചരിത്രം, സാഹിത്യം, നിരൂപണം, കല, കവിത, സൌന്ദര്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ വിവിധരംഗങ്ങളിൽ വ്യാപിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു മനസ്സാണു് ക്രോച്ചേയുടേതു്. സൌന്ദര്യശാസ്ത്രം, (Aesthetics) എന്നു സാധാരണയായി വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന വിജ്ഞാനവിഭാഗത്തിലേക്കു് ക്രോച്ചെ നൽകിയ ചില സംഭാവനകൾമാത്രമാണു് ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുവാനുദ്ദേശിക്കുന്നതു്. ഈ വിഷയത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രശസ്തഗ്രന്ഥം 'സൌന്ദര്യശാസ്ത്രം' (Estetica) എന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഒന്നാണു്. 1902-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഇംഗ്ലീഷു് വിവർത്തനം 1909-ൽ പുറത്തുവന്നു. ഇതു കൂടാതെ ഈ വിഷയം സംബന്ധിച്ച വേറെയും പല കൃതികളും അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുണ്ടു്. 1936ൽ 'കവിതയേപ്പറ്റിയും ഒരു ഗ്രന്ഥം അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു.

19-ാം ശതകത്തിലെ സൌന്ദര്യശാസ്ത്രം കലയേയും സൌന്ദര്യത്തേയും തമ്മിലും രൂപത്തേയും ഭാവത്തേയും തമ്മിലും വേർതിരിച്ചുകാണിക്കുവാൻ പരിശ്രമിച്ചിരുന്ന ഒന്നായിരുന്നു. ഈ വിധത്തിലുള്ള വിഭജനങ്ങളെ റദ്ദാക്കുവാനും സൌന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിൽ ഒരു പുതിയ സമീപനം സാദ്ധ്യമാക്കിത്തിക്കുവാനും ക്രോച്ചെക്കു സാധിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രധാന ഭാഗങ്ങളിലേക്കു് ഇനിയും നമുക്കു പ്രവേശിക്കാം.

കലയെ അദ്ദേഹം നിർവചിക്കുന്നതു് നേരിട്ടുള്ള (Immediate)ഉം വ്യക്തിഗതവുമായ ജ്ഞാനം എന്നതെ. നേരിട്ടുള്ളതും വ്യക്തിഗതവുമായ ജ്ഞാനത്തെയാണു് അവബോധം (Intuition) എന്നദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നതു്. അവബോധപരമായ ജ്ഞാനത്തിനു പുറമെ രണ്ടുതരം ജ്ഞാനങ്ങൾകൂടിയുണ്ടെന്നു് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അവയെ ഐന്ദ്രിക (sensitive)മെന്നും താക്കിക (logical)മെന്നുമാണു് അദ്ദേഹം വിളിക്കുന്നതു്. ജ്ഞാനസിദ്ധിയുടെ പാരാത്ഥികമായ ഘട്ടമാണു് ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനം ക്രോചെ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നതു് താക്കികജ്ഞാനത്തിനും അന്തർജ്ഞാന (Intuition)ത്തിനുമാണു്. താക്കികജ്ഞാനം സാർവ്വത്രികസ്വഭാവമുള്ളതും ആശയ (concepts)ങ്ങളെ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്നതുമാണു്. അന്തർജ്ഞാനം അഥവാ അവബോധമാകട്ടെ വ്യക്തിഗതവും 'ഇമേജു'കളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതുമാണു്. അന്തർജ്ഞാനം താക്കികജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിച്ചുനിലകൊള്ളുന്ന ഒന്നല്ല. എന്നാൽ താക്കികജ്ഞാനം അന്തർജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ടു്.

അന്തർജ്ഞാനം ശുദ്ധവും കലർപ്പില്ലാത്തതുമായ അവസ്ഥയിൽ കണ്ടെത്തുക സാദ്ധ്യമല്ല. വാക്കുകളിലൂടേയും നിറങ്ങളിലൂടേയും പ്രകടമാക്കുന്ന ഒന്നത്രെ അതു്. അതിനാൽ അന്തർജ്ഞാനം പ്രകാശനംതന്നെയാണെ (Intuition is Expression)ന്നത്രെ ക്രോചെ സമർത്ഥിക്കുന്നതു്. പ്രകാശിക്കപ്പെടാത്ത ഒരു ആന്തരീകജീവിതം മനുഷ്യനു സാദ്ധ്യമല്ല. അവബോധങ്ങളും ഇമേജുകളിലൂടേയും ചിന്ത ആശയങ്ങളിലൂടേയും ഇച്ഛ (volition) പ്രവർത്തികളിലൂടേയും പ്രകാശിതമായേ മതിയാവൂ. ഇമേജുകളിലൂടേയും ആശയങ്ങളിലൂടെയുമുള്ള പ്രകടനമാണു് പ്രകാശനം (Expression). പ്രവർത്തിയിലൂടെയുള്ള പ്രകാശനത്തെ ആചാരം (Behaviour) എന്നുവിളിക്കാം.

പ്രകാശനമെന്നതു് തികച്ചും ശാരീരികവും ഭൗതികവുമായ ഒന്നാണെന്നും അതു് ഒരാംഗ്യമാണെന്നും 19-ാം ശതകത്തിലെ

ചില കലാചിന്തകന്മാർ വാദിക്കുകയുണ്ടായി. ക്രോച്ചെ ഈ അഭിപ്രായത്തോട്ട് വിയോജിക്കുന്നു. കലാപരമായ പ്രകാശനം ആദർശപര (Ideal) മാണെന്നതു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം. കലാപരമായ പ്രകാശനത്തിൽ ഭൌതികമായ ഒരു ഘടകം കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട് എന്ന വസ്തുതയെ ക്രോച്ചെ കണക്കിലെടുത്തില്ലതന്നെ. കലാകൃതിയുടെ അനിഷേധ്യമായ സ്ഥൂലതപോലും ആദർശാത്മകമായ ഒന്നാണെന്നതു അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നതു്. സാങ്കേതികമായ സാക്ഷാൽക്കരണത്തേയോ പാരമ്പര്യികമായ രൂപത്തേയോ ആശ്രയിക്കാതെ തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായി നിലകൊള്ളുന്നതാണു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ കലാപരമായ അവബോധം. സ്മരണാപരമായ സൌകര്യ്യ (Mnemotechnical convenience)ത്തിനു വേണ്ടി മാത്രമാണ് കലയുടെ സ്ഥൂലസങ്കേതങ്ങളും നിലകൊള്ളുന്നതെന്നു് ക്രോച്ചെ പറയുമ്പോഴും അതുമായി യോജിക്കുവാൻ അധികം പേരുണ്ടാകുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല.

കല തികച്ചും താത്വിക (Theoretical)മായ ഒരു പ്രതിഭാസമാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ക്രോച്ചെ കലാസങ്കേതങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണ പ്രശ്നങ്ങളിൽനിന്നും ഒഴിഞ്ഞു മാറി നിൽക്കുകയാണു്. ആധുനികകലയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാങ്കേതികജ്ഞാനം എത്രമാത്രം അനിവാര്യമാണെന്നു് ഏവർക്കും അറിവുള്ളതാണല്ലോ. ക്രോച്ചെ ഇക്കാര്യത്തിൽ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നില്ല തന്നെ.

ക്രോച്ചെയുടെ മറെറാരു ആശയമാണ് രൂപഭാവങ്ങളുടെ അവിഭാജ്യത. അന്തർജ്ഞാനവും പ്രകാശനവും ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിൽ രൂപഭാവങ്ങളെത്തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്നതിൽ യാതൊരർത്ഥവുമില്ല തന്നെ. പ്രായോഗികപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളൊന്നും കലയിൽ ക്രോച്ചെ ദർശിക്കുന്നില്ല. താർക്കികവിദ്യയിലൂടെ ആധ്യാസിതമായ രൂപം (Logical form) കലയിൽ കാണുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നതു്. കലാപരമാ

യ അനുഭൂതി അഥവാ വികാരം ഇമേജുകളിലൂടെ മൂഴുവനായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ ഇമേജുകൾക്കാകട്ടെ അവയുടെ സ്വന്തമായൊരു രൂപമുണ്ട്. അതു് യുക്തിപരമല്ലെന്നുമാത്രം.

കലയും ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റിയും ക്രോച്ചെ നമ്മെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രം യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ കലയിൽ അസ്തിത്വാത്മകമായ വിധി പ്രസ്താവന (Judgement of existence)കൾക്കു സ്ഥാനമില്ല. അന്തർജ്ഞാനം ഇമേജുകളിലൂടെ മാത്രമാണു്, ആശയങ്ങളിലൂടെയല്ല. അതിനാൽ അസ്തിത്വമുള്ളതും യഥാർത്ഥവുമായ വസ്തുതകൾക്കിപ്പുറമാണ് അന്തർജ്ഞാനത്തിന്റെ നില. അതു് ശുദ്ധവും ആദർശാത്മകവുമായ ചിത്രീകരണ (Pure representation)മത്രെ.

ഇക്കാരണത്താൽ കലയെ ശുദ്ധമായ ഭാഷ (Pure language) യെന്നു് ക്രോച്ചെ വിളിക്കുന്നു. തർക്കത്തിനേറെയും യുക്തിയുടേയും ഭാഷയല്ല ഇവിടെ വിവക്ഷിതമെന്നുപ്രത്യേകം പ്രസ്താവിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൽ മെർലോ പോൺടി തുടങ്ങിയവർ വിവക്ഷിക്കുന്ന അർത്ഥത്തിലാണു് ക്രോച്ചെ ഭാഷ എന്ന പദം ഇവിടെ പ്രയോഗിക്കുന്നതു്. അന്തർജ്ഞാനവും പ്രകാശനവും ഒന്നുതന്നെയാണു്. പ്രകാശനവും ഭാഷയും ഒന്നുതന്നെ. ഇങ്ങിനെനോക്കുമ്പോൾ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും (Aesthetics) ഭാഷാശാസ്ത്രവും (Linguistics) ഒന്നാണെന്നുകാണാം. ക്രോച്ചെ ഈ ആശയം വ്യക്തമായി പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കലയിലെ ഫോർമലിസത്തെ ഏറ്റവും ശക്തിയായി എതിർത്തിട്ടുള്ളവരിൽ ഒരാളാണു് ക്രോച്ചെ. കലയുടെ ബാഹ്യരൂപത്തിനുമേൽ ശുദ്ധ മൂഴുവൻ പതിപ്പിക്കുകയും അതിന്റെ (കലയുടെ) കവിതാത്മക (Lyricul) വും അവബോധപരവുമായ ഘടകങ്ങളെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണു് ഫോർമലി

സ്റ്റംകളെന്നു് അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിക്കുന്നു. കലയുടെഭാഷ എപ്പോഴും എവിടെയും ഒന്നാണെന്നും ചിത്രരചനസാഹിത്യം, സംഗീതം തുടങ്ങിയ വിഭജനങ്ങൾക്കു് വലിയ അർത്ഥമൊന്നുമില്ലെന്നുമാണു് ക്രോച്ചേയുടെ അഭിമതം. കലാകൃതികളെ വ്യാകരണത്തിന്റേയും ശൈലിയുടേയുമെല്ലാം അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നവരോടും ക്രോച്ചേക്കു മതിപ്പില്ലതന്നെ.

അന്തർജ്ഞാനമെന്നതു് വികാരത്തിന്റെ പ്രകാശനമാണു്. വികാരത്തിന്റേയും ഇമേജിന്റേയും ഒരുഗ്രഥനമാണതെന്നും വേണമെങ്കിൽ പറയാം. ഈ പ്രകാശനമാകട്ടെ യുക്തിപരമല്ലതാനും. അന്തർജ്ഞാനത്തിലൂടെ പ്രകാശിതമാകുന്ന വികാരം സാവ്വത്രിക (cosmic) മാണു്. സാവ്വത്രികവികാരത്തിനു ക്രോച്ചെ നൽകുന്ന മറെറാരു പേരാണു് കവിതാത്മക (Poetical) വികാരമെന്നതു്. കലയിലെ വികാരം സാവ്വത്രികവും ശുദ്ധവും കവിതാമയവുമല്ലെങ്കിൽ അതിനെ കലയെന്നല്ല സാഹിത്യമെന്നാണു് വിളിക്കേണ്ടതു്. 1936-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'കവിത' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ ഈ ആശയം ഈ നൂറാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രകടിപ്പിച്ച ആശയവുമായി യോജിക്കുന്നില്ലതന്നെ. കല വിശേഷ(Particular)ങ്ങളേയും വ്യക്തി (Individual) കളേയും പററിയുള്ള അന്തർജ്ഞാനമാണെന്നാണു് ആദ്യം ക്രോച്ചെ സിദ്ധാന്തിച്ചിരുന്നതു്. ഈ രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളും തമ്മിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യമുണ്ടെന്നു് ആദ്യം നമുക്കു തോന്നിയേക്കാം. എന്നാൽ ക്രോച്ചേയുടെ വിശദീകരണം കൂടി ഇത്തരുണത്തിൽ അനുസ്മരിക്കേണ്ടതുണ്ടു്. ക്രോച്ചെയുടെ പിൽക്കാലസിദ്ധാന്തങ്ങളനുസരിച്ചു് യഥാർത്ഥമായ വ്യക്തിതലം സാവ്വത്രിക സദ്ഭാവമാജ്ജിച്ചിട്ടുള്ള ഒന്നായിരിക്കും. പ്രാപഞ്ചികമായ സാകല്യം (Cosmic totality) അതിന്റെ ഒരു സവിശേഷതയായിരിക്കും. വ്യക്തിയെന്നതു് ഒരു സാകല്യത്തിന്റെ അവശ്യഭാഗമാണെന്നുള്ള കാൻറിന്റേയും ഹെഗലിന്റേയും ആശയമാ

ണ്ട് ക്രോച്ചെയും സ്വീകരിക്കുന്നത്. അതുപോലെതന്നെ യഥാർത്ഥമായ സാർവ്വത്രികത്വം വ്യക്തിവൽക്കൃത (Individualised) മായിരിക്കുമെന്നും ക്രോച്ചെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെയുള്ള യഥാർത്ഥ സാർവ്വത്രികത്വത്തെയാണ് സ്ഥൂലമായ സാർവ്വത്രികത (Concrete Universal) യെന്നു വിളിക്കുന്നത്.

കവിതയേയും സാഹിത്യത്തേയും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഒരുപഗ്രഥനമാണ് ക്രോച്ചെയുടേതെന്ന് മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചല്ലൊ. കവിത സാഹിത്യമല്ല. അതു് സാർവ്വത്രികമാണ്. വ്യക്തിഗതങ്ങളും വിശേഷങ്ങളുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഒരു സാകല്യത്തിൽ സംയോജിപ്പിക്കുകയും അവയെ സാർവ്വത്രികത്വത്തിന്റെ നിലയിലേക്കുയർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ശുദ്ധമായ ജ്ഞാനമത്രെ കവിത.

ക്രോച്ചെയുടെ ചിന്ത പുരോഗമിച്ചുപുരോഗമിച്ച് കലയും ചരിത്രവും ഒന്നാണെന്നുവരെയുള്ള സിദ്ധാന്തത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. ചരിത്രവും സാർവ്വത്രികമായ ഒരു വീക്ഷണഗതി അവലംബിക്കുന്ന ഒന്നാണല്ലൊ. കലയും ചരിത്രവും ഒന്നാണെന്നുവാദിച്ച ക്രോച്ചെ മറെറാരു കുടുക്കിൽ താനറിയാതെ അകപ്പെട്ടുപോയി. ചരിത്രമെന്നത് യുക്തിപരമായ ജ്ഞാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണല്ലൊ. കല അന്തർജ്ഞാനമാണെന്നു വാദിച്ച ഒരു ചിന്തകൻ അത് യുക്തിപരമാണെന്നുകൂടി സമ്മതിക്കേണ്ടിവരുന്നതു വിചിത്രമല്ലേ?

ക്രോച്ചെയുടെ കലാസിദ്ധാന്തം ഇതിൽകൂടുതൽ ഇവിടെ വിവരിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ ഇറാലിയൻ കവികളായ ഉൺഗാറെറി, കാറെല്ലി എന്നിവരെ ശക്തിയായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇറാലിയൻ ചിന്തകരായ വെൻതൂറി (Venturi) മാൻഗോണി, ബ്രാൻഡി എന്നിവരും ക്രോച്ചെയുടെ ചിന്താഗതികളുമായി യോജിക്കുന്നവരത്രെ. ഫ്ളോറഗിയാന്തി, ബൊട്ടാസി, കലോഗെറെ എന്നിവരാണ് ക്രോച്ചെയെ ഏറെറവും ശക്തിയായി വിമർശിച്ചിട്ടുള്ള ഇറാലിക്കാർ. കലാ

ചരിത്രകാരനായ വെൻത്രൂറി ക്രോച്ചെയുടെ പുത്രനാണെന്നതും ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ക്രോച്ചെയുടെ ചിന്തയെ മുഴുവനുമൊ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ചിലതിനേയൊ വിലയിരുത്തുവാൻ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. പൊതുവെ പറഞ്ഞാൽ കലയേപ്പറ്റിയുള്ള ക്രോച്ചെയുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ഇന്ന് വലിയ പ്രചാരമൊ പ്രാമാണ്യമൊ ഇല്ലെന്നാണു തോന്നുന്നതു്. ക്രോച്ചെയുടെ പ്രധാനസിദ്ധാന്തങ്ങളും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടു് അര നൂറ്റാണ്ടുകാലത്തോളമായി. ഇതിനകം കലയുടേയും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റേയും മണ്ഡലത്തിൽ നൂതനങ്ങളും വിപ്ലവകരങ്ങളുമായ നിരവധി വ്യതിയാനങ്ങളും സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. തത്പചിന്തയിൽ ഐഡിയലിസ (ക്രോച്ചെ ഒരു ഐഡിയലിസ്റ്റായിരുന്നു) ത്തിനുള്ള സ്ഥാനവും ഇന്നു ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞുപോയിട്ടുണ്ടു്. ക്രോച്ചെ മരിച്ചിട്ടു് പത്തുവർഷങ്ങളെ ആയിട്ടുള്ളുവെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങളിൽ പലതും അതിനുവളരെ മുമ്പുതന്നെ മണ്ണടിഞ്ഞുപോയി എന്നതാണു് പരമാർത്ഥം.

ലുഡ്‌വിഗ് വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റൈൻ

(1889—1951)

'ലോജിക്കൽ പോസിറ്റീവിസം', ലിൻഗ്വിസ്റ്റിക് അനാലിസിസ്' തുടങ്ങിയ പേരുകളിൽ ഇന്നറിയപ്പെടുന്ന ചിന്താസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ഉദ്ഘാടകനും ഉപജ്ഞാതാവുമായിട്ടാണ് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ചിന്താസമ്പ്രദായങ്ങളും ഇംഗ്ലണ്ടിലും അമേരിക്കയിലുമാണ് ഇന്നു പ്രാബല്യത്തിലിരിക്കുന്നതെങ്കിലും വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ ഇംഗ്ലീഷ്കാരനോ അമേരിക്കാക്കാരനോ അല്ല അദ്ദേഹം ആസ്ട്രിയക്കാരനാണ്. ജർമ്മനിയിൽ നിന്നും എൻജിനിയറിംഗ് ബിരുദമെടുത്തശേഷം മാഞ്ചസ്റ്റർ സർവ്വകലാശാലയിൽചേർന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്തുത വിഷയത്തിൽ ഉപരിപഠനം നടത്തി. അവിടെവച്ചാണ് തത്വചിന്തയിലും ഗണിതശാസ്ത്രത്തിലും അദ്ദേഹത്തിനു താല്പര്യം ജനിച്ചത്. പിന്നീട് (1911-ൽ) അദ്ദേഹം കെയിംബ്രിഡ്ജ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ചേർന്ന് ബർട്രാൻഡ് റസ്സലിന്റെ കീഴിൽ പഠനം നടത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനകൃതികളിലൊന്നായ Tractatus ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് എഴുതുവാൻ തുടങ്ങിയത്. ഒന്നാംലോകമഹായുദ്ധമാരംഭിച്ചപ്പോൾ അദ്ദേഹം ആസ്ട്രിയായിലേക്കു മടങ്ങുകയും സൈന്യത്തിൽ ചേരുകയും ചെയ്തു. കുറേനാൾ ഇറ്റലിയിൽ യുദ്ധത്തടവുകാരനായി അദ്ദേഹം കഴിച്ചുകൂട്ടി. മുൻപറഞ്ഞ കൃതി 1921-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായി. 1920 മുതൽ 1926 വരെ ആസ്ട്രിയായിലെ ഒരു സ്കൂളിൽ അദ്ധ്യാപകനായി അദ്ദേഹം ജോലിനോക്കി. തത്വചിന്തയിലും തർക്കശാസ്ത്രത്തിലും പുതിയ വഴിത്താരകൾ വെട്ടിത്തുറക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരുകൂട്ടം ചിന്തകന്മാരുമായി (ഇവർ Vienna circle എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നു. ഷ്ലിക് ഇവരിൽ പ്രമുഖനാണ്) ഇക്കാലത്തു് അദ്ദേഹം പരിചയപ്പെട്ടു. 1929-ൽ അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കു തിരിച്ചുവരികയും പിന്നീട് 1936 വരെ

കെയിംബ്രിഡ്ജിൽ പഠിപ്പിക്കയും ചെയ്തു. 1936-ൽ വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ നോർവെയിലേക്കു പുറപ്പെട്ടു. രണ്ടുകൊല്ലത്തോളം അവിടെ ഏകാന്തജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ മറ്റൊരു പ്രമുഖകൃതിയായ Philosophical Investigations എഴുതുന്നതിൽ അദ്ദേഹം വ്യാപൃതനായി. 1939 ൽ കെയിംബ്രിഡ്ജ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ജി. ഈ. മൂറിന്റെ ഒഴിവിൽ തത്വശാസ്ത്രപ്രൊഫസറായി അദ്ദേഹം നിയമിക്കപ്പെട്ടു. 1947-ൽ പ്രസ്തുത ജോലിയിൽനിന്നും അദ്ദേഹം രാജിവച്ചു. പിന്നീട് അയർലണ്ടിൽപോയി ഏകാന്തജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ ഗ്രന്ഥരചന തുടർന്നു. 1951-ൽ അദ്ദേഹം മരിക്കുമ്പോൾ പ്രസ്തുത കൃതി പൂർത്തിയായിരുന്നില്ല.

മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച രണ്ടുകൃതികളും Foundations of Mathematics എന്ന മറ്റൊരു കൃതിയുമാണ് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈന്റെ പ്രധാനകൃതികൾ. അവ ജർമ്മനിലാണ് എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെങ്കിലും ജർമ്മൻമൂലം ഒരു വശത്തും ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനം എതിർവശത്തുമായി അവ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആൻസ്കോംബ്, മൂർ തുടങ്ങിയവരുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളോടുകൂടിയാണ് അവ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈനിന്റെ ചിന്തയിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളവർ മൂർ, റസ്സൽ, ഫ്രെഗ് എന്നിവരാണ്. റസ്സലിന്റെ Princpia Mathematica എന്ന ഗ്രന്ഥം അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം ആകർഷിക്കുകയുണ്ടായി. ഗണിതശാസ്ത്രാധിഷ്ഠിതമായ തർക്കശാസ്ത്രത്തിൽ റസ്സലിനേപ്പോലെ വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈനും വളരെ താല്പര്യം പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. തോമസ് അകീനാസിന്റെ 'സുമ്മാ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗവും സെന്റ് അഗസ്റ്റിന്റെ ഏറ്റുപറച്ചിലുകളും വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ വായിച്ചിരുന്നതായി പറയപ്പെടുന്നു. പക്ഷെ ഈ ചിന്തകന്മാർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയിൽ എന്തെങ്കിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളതായി കാണുന്നില്ല.

എന്താണ് തത്വചിന്ത.

വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ എഴുതിയ ആദ്യത്തെകൃതിയായ (Tractatus Logico Philosophicus തത്വചിന്തയേപ്പറ്റി പൊതുവേയുള്ള ചില നിരീക്ഷണങ്ങളും വിചിന്തനങ്ങളുമൊക്കൊള്ളുന്ന ഒന്നാണ്. തത്വചിന്ത (Pielosphy)യെന്ന പരമ്പരാഗതമായി വിളിച്ചുപോരുന്ന വിജ്ഞാനവിഭാഗം അർത്ഥശൂന്യമായ കുറെ പ്രസ്താവനകളുടെ കൂമ്പാരമാണെന്നാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതു്.

"പറയാവുന്ന കാര്യങ്ങളെല്ലാം വ്യക്തമായി (clearly) പറയാവുന്നതാണ്. ഒരുവനു് സംസാരിക്കുവാൻ സാധിക്കാത്ത കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റി അയാളം മൗനം അവലംബിക്കേണ്ടതാണ്". എന്നതെ പ്രസ്തുതഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തു് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നതു്. തത്വചിന്താപരമായ കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റി ഇതുവരേയും പറയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതും എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുമെല്ലാം തെറ്റാണെന്നല്ല അർത്ഥശൂന്യമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നതു്. അതിനാൽ തത്വശാസ്ത്രവിചിന്തനങ്ങളുടെ അർത്ഥശൂന്യത (senselessness) കൂണ്ടിക്കാണിക്കുവാനാണ് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ തത്വചിന്തയേപ്പറ്റി എഴുതുന്നതു്. ഭാഷയേപ്പറ്റിയും അതിന്റെ പ്രയോഗരീതികളേയുംപറ്റിയുള്ള അന്വേഷണം ഇവിടെ അത്യന്താപേക്ഷിതമത്രെ.

വ്യക്തമായി പറയപ്പെടാവുന്ന കാര്യങ്ങളും പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിലെ കാര്യങ്ങളും മാത്രമാണ്. അതിനാൽ പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഷയങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള പ്രസ്താവനകളുംകൂ മാത്രമെ അർത്ഥമുള്ളു. തത്വശാസ്ത്രത്തിനു് പ്രത്യേകമായ ഒരു വിഷയമില്ല. നമുക്കു മറ്റുവിധത്തിൽ അറിവുള്ള കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റി കൂടുതലായ ചില വിശദീകരണങ്ങളും നൽകുവാൻ മാത്രമെ തത്വശാസ്ത്രം ഉപകരിക്കുകയുള്ളു. തത്വശാസ്ത്രം ഒരു സിദ്ധാന്ത (Theory)

മല്ല, പ്രത്യുത ഒരു പ്രവർത്തന (Activity)മത്രെ. ചിലതരം പ്രസ്താവന (Propositions) കളെ വ്യക്തമാക്കുകയെന്നതാണ് ഈ പ്രവർത്തി. പ്രസ്താവനകളെ അഥവാ വാക്യങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം അവയിലൂടെ പ്രതിപാദിതമായിരിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ പറയപ്പെടാവുന്നവയാണൊ അല്ലയൊ എന്നു കാണിക്കുകയാണ്. ഒരു സംഗതി പറയപ്പെടാവുന്നതാണൊ അല്ലയൊ എന്നു നിശ്ചയിക്കേണ്ടതു് ഭാഷയുടെ നിയമ (Logic of language) ങ്ങളനുസരിച്ചാണ്.

വാക്യങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥരൂപവും അവയുടെ സാധാരണ (apparent) രൂപവും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് തത്വശാസ്ത്രപ്രശ്നങ്ങൾ പൊന്തിവരുന്നതു്. ഒരു വാക്യത്തിന്റെ സാധാരണരൂപം അതിന്റെ യഥാർത്ഥരൂപമായിരിക്കണമെന്നില്ല. ചില പദങ്ങളും വാക്യങ്ങളും ചില പ്രത്യേക സന്ദർഭങ്ങളിലുപയോഗിക്കുമ്പോൾ അവക്കു് അർത്ഥമുണ്ടു്. ഈ വാക്യങ്ങളും ശൈലികളും മറെറാരു സന്ദർഭത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അവയ്ക്കു് അർത്ഥമുണ്ടാകണമെന്നില്ല—അവയുടെ രൂപം വ്യത്യാസപ്പെട്ടന്നില്ലെങ്കിൽത്തന്നേയും. 'ഞാൻപോകുന്നു' (I go) എന്നവാക്യത്തിനും 'ഞാൻ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു' (I exist) എന്ന വാക്യത്തിനും ഒരേ രൂപമാണുള്ളതു്. അതിനാൽ 'സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു' എന്ന ആഖ്യാതവും 'പോകുന്നു' എന്ന ആഖ്യാതവും ഒരേ തരത്തിലുള്ളതാണെന്നു് നാം ചിന്തിച്ചുപോകുന്നു. ഇതൊരു ചിന്താക്കുഴപ്പമാണെന്നും ഈ ചിന്താക്കുഴപ്പത്തിൽനിന്നാണ് 'അസ്തിത്വ' (Existence) മെന്ന തത്വശാസ്ത്ര പ്രശ്നം ഉത്ഭവിക്കുന്നതെന്നും വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മറെറാരുദാഹരണംകൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. കുതിര, കസേര, വീട്ട്, എന്നീ പദങ്ങൾക്കു് ഓരോ അർത്ഥമുണ്ട്. ആ അർത്ഥം നിശ്ചിതരൂപത്തിലുള്ള സ്ഥൂലവസ്തുക്കളാണ്. 'അർത്ഥം' എന്ന പദം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ' ശരിയായിട്ടാണു് നാം പ്രയോഗിക്കുന്ന

തു്. എന്നാൽ 'അത്ഥംഎന്നു പറയുന്നതു് എപ്പോഴും സ്ഥൂല വും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടാവുന്നതുമായ ഒന്നാണെന്നു സങ്കല്പിക്കു ന്നതു തെറ്റാണെന്നു് അദ്ദേഹം സമത്ഥിക്കുന്നു.

ഭാഷയുടെ തെറ്റായ പ്രയോഗത്തിനു് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന മറ്റൊരുദാഹരണവും ഇവിടെ പ്രസക്തമാ ണു്. മേശപ്പുറത്തു് പത്തു പുസ്തകങ്ങളുണ്ടു് എന്ന പ്രസ്താവന തികച്ചും ശരിയും വ്യക്തവുമാണു്. എന്നാൽ അതേ രൂപത്തിൽ തന്നെയുള്ള ഒരു പ്രസ്താവനയാണു് മേശപ്പുറത്തു് പത്തു വസ്തുക്ക ളുണ്ടു് എന്നുള്ളതു്. പക്ഷെ ഈ രണ്ടാമത്തെ പ്രസ്താവനയിലെ വസ്തു എന്നതു് പുസ്തകം പോലുള്ള ഒരു ആശയമല്ല. 'വസ്തു' എ ന്നതു് ബീജഗണിതത്തിലെ X പോലെ ഏതൊന്നിനും പകര മായി ഉപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരു പദമത്രെ. അവിടെ ഒരു വസ്തു വുണ്ടു് എന്നതിന്റെ അത്ഥം ഒരു നാമപദം ആ വാക്യത്തിൽ പ്രയോഗിക്കാമെന്നു മാത്രമാണു്. കാര്യങ്ങളം ഇപ്രകാരമാണെ ങ്കിൽ 'വസ്തു എന്താണു്' (What is it to be an object) എ ന്ന താത്വികപ്രശ്നത്തിനു് പ്രത്യേകമായ ഒരത്ഥവുമില്ല. 'എന്തു കൊണ്ടാണു് ചില നാമപദങ്ങളം ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നതു്' എന്നു മാത്രമെ അവയ്ക്കത്ഥമുള്ളു. ഇതാകട്ടെ ഒരു കഴഞ്ഞ തത്വ ചിന്താ പ്രശ്നമല്ലല്ലൊ.

സംജ്ഞാപരമായ ധാരണ (Proper concepts) കളും രൂ പപരമായ ധാരണ (Formal concepts) കളും തമ്മിലുള്ള വ്യ ത്യാസവും ഊന്നിപ്പറയേണ്ട ഒന്നാണു്. മനുഷ്യൻ, കുതിര, മരം തുടങ്ങിയ സംജ്ഞാപരമായ ധാരണകളാണു്. വസ്തുത (Fact), സംഖ്യ (Number), അസ്തിത്വം തുടങ്ങിയവ രൂപാത്മകമായ ധാരണകളാണു്. ഈ രണ്ടുതരം ധാരണകളും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴ ക്കുന്നതു നിമിത്തമാണു് തത്വചിന്തയിലെ പല പ്രശ്നാഭാസ (Pseudoproblems) ങ്ങളും ഉടിക്കുന്നതു്. വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈ ന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ രൂപാത്മകമായ ധാരണകളേപ്പറ്റി ഒന്നും

പറയുവാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. സംജ്ഞാപരമായ ആശയങ്ങളേപ്പറ്റി മാത്രമാണ് എന്തെങ്കിലും പറയാവുന്നതു്. അതിനാൽ മനുഷ്യനേയൊ കുതിരയേയൊ പറ്റി സംസാരിച്ചുകൊള്ളുക. സംഖ്യകളേപ്പറ്റിയും അസ്തിത്വത്തേപ്പറ്റിയുമുള്ള ചർച്ചകൾ അർത്ഥശൂന്യങ്ങളാണ്.

ഭാഷയുടെ അതിരുകളേപ്പറ്റിയുള്ള അദ്വൈതത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും ഇവിടെ പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ടു്. എന്റെ ഭാഷയുടെ അതിരുകൾ എന്റെ ലോകത്തിന്റെ അതിരുകൾ തന്നെയാണു്. ഭാഷയിലൂടെ പ്രതിപാദിതമാകുന്ന കാര്യങ്ങളെയെല്ലാം ഭാഷകൊണ്ടു പ്രതിപാദിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ലോകത്തിൽ ഇന്നതിന്ന കാര്യങ്ങളില്ലെന്നും പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല. ലോകത്തിന്റെ അതിരുകൾക്കപ്പുറത്തു കടക്കാൻ സാധിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമെ ലോകത്തിലില്ലാത്ത കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റി പറയുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. ഇതു സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോതാനും. ലോകത്തിന്റേയും ചിന്തയുടേയും ഭാഷയുടേയും അതിരുകളേപ്പറ്റിയുള്ള സംസാരം നിരർത്ഥകമാണു്. നമുക്കു ചിന്തിക്കാൻ പാടില്ലാത്ത കാര്യങ്ങളേപ്പറ്റി പറയുവാനും സാദ്ധ്യമല്ല.

തത്വചിന്താപരമായ മനശ്ശാസ്ത്രം (Philosophical psychology), ജ്ഞാനശാസ്ത്രം (Epistemology) തുടങ്ങിയവയെല്ലാം മേൽപ്പറഞ്ഞ കാരണങ്ങളാൽ നിരർത്ഥകങ്ങളത്രെ. അവ ഭാഷയുടേയും ചിന്തയുടേയും അതിരുകൾക്കപ്പുറത്തേക്കു് പോകുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നവയാണ്: ചിന്തയുടെ നിയമങ്ങൾ കണ്ടെത്തുവാൻ പരിശ്രമിക്കുകയെന്നതു് അർത്ഥശൂന്യമായ ഒരു വ്യായാമമാണ്. കാരണം ചിന്തയുടെ നിയമങ്ങളേപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ നിയമം കൂടാതെയുള്ള ചിന്തയുടെ കാര്യവും വിവക്ഷിതമാകുന്നുണ്ടു്. നിയമം കൂടാതെയുള്ള ചിന്ത ചിന്തയേ അല്ല. അതിനാൽ ചിന്തയുടെ നിയമങ്ങൾ എന്ന പ്രയോഗത്തിനർത്ഥമില്ല.

തത്വശാസ്ത്രം പ്രപഞ്ചത്തേയും യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും മുഴുവൻ അന്വേഷിക്കുന്ന ഒന്നാണു്. പ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവൻ അറിയണമെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അതിരുകളെല്ലാം അറിയണം. പക്ഷെ പ്രപഞ്ചത്തിനു് അതിരുകളില്ല. അതിരുകളില്ല എന്നതിന്റെ അർത്ഥം അനന്തമായതു് എന്നല്ല. പ്രപഞ്ചം ഒരു സാകല്യ (Totality)മല്ല എന്നു മാത്രമെ അതിനർത്ഥമുള്ളൂ. ഒരു സാകല്യമല്ല പ്രപഞ്ചമെങ്കിൽ അതിന്റെ സത്തയേപ്പറ്റിയുള്ള പ്രപഞ്ചനങ്ങളും അടിസ്ഥാനരഹിതങ്ങളാണു്. 'എന്തു കൊണ്ടാണു് പ്രപഞ്ചം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതു്" എന്ന ചോദ്യവും അർത്ഥരഹിതമാണു്. കാരണം പ്രപഞ്ചമില്ലാതിരുന്ന ഒരവസ്ഥയെപ്പറ്റി അപ്പോൾ നാം ചിന്തിക്കേണ്ടിവരും. ഇപ്രകാരമുള്ള ഒരു ചിന്ത അസാദ്ധ്യമാണു്. ഇവിടെ വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ ഒരു തരം മിസ്റ്റിസിസത്തിലേക്കു കടക്കുന്നുണ്ടു്. "ലോകം എങ്ങനെയുണ്ടായി എന്നതല്ല ലോകംഉണ്ടു് എന്നതാണു് രഹസ്യപൂർണ്ണ(Mystical)മായിരിക്കുന്നതു്" എന്നതെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. ലോകത്തിന്റെ അനന്തതയല്ല അതിന്റെ പരിമിതികളാണു് മിസ്റ്റിസിസത്തിലേക്കു് നമ്മെ നയിക്കേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം മൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ലോകത്തിന്റെയും ഭാഷയുടേയും സീമകളേപ്പറ്റിയുള്ള പ്രസ്താവനകളും അർത്ഥശൂന്യങ്ങളാണെന്നു തെളിയിക്കുക. പറയപ്പെടുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത കാര്യങ്ങളും ഏതൊക്കെയാണെന്നു് മൂണ്ടിക്കാണിക്കുക, എന്നിവയാണു് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ തത്വചിന്തയുടെ കർത്തവ്യം.

'അർത്ഥശൂന്യ'മെന്ന പ്രയോഗംകൊണ്ടു് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ വിവക്ഷിക്കുന്നതെന്താണെന്നു് പ്രത്യേകം ഓർത്തിരിക്കേണ്ടതുണ്ടു്. തത്വശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രസ്താവനകളും തെറ്റ(False)ല്ല. ഒരു പ്രസ്താവന തെറ്റാണെങ്കിൽ അതിനുനേരെ വിപരീതമായ പ്രസ്താവന ശരിയായിരിക്കണമല്ലൊ. 'മനുഷ്യൻ മരണമുള്ളവനാണു്"

എന്ന വാക്യം തെറ്റാണെങ്കിൽ 'മനുഷ്യൻ മരണമില്ലാത്തവനാ ണ്' എന്ന വാക്യം ശരിയായിരിക്കണം. എന്നാൽ ഇങ്ങിനെ യൊരു വിപരീതരൂപം 'അർത്ഥശൂന്യത'യ്ക്കില്ല. 'അർത്ഥശൂന്യത' എന്നതിന്റെ വിപരീതരൂപം 'അർത്ഥമുള്ളത്' എന്നല്ലെന്നുസാരം. 'അർത്ഥശൂന്യത' തർക്കശാസ്ത്രത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേക കാറ്റഗറി Logical Category) ആണ്. ഒരു പ്രസ്താവന അർത്ഥശൂന്യമാ ണെന്നു പറഞ്ഞാൽ അതൊരു പ്രസ്താവനയേ അല്ലെന്നാ ണ് നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അർത്ഥശൂന്യമായ ഒരു പ്രസ്താവ നയ്ക്ക് വ്യാകരണപരമായ ഒരു രൂപം മാത്രമെ ഉള്ളൂ. അതിനു ന്യായവാദപര (Logical)മായ രൂപമില്ല. "ഒരു ചതുരവൃത്തം (Square circle) സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ഈശ്വരനു കഴിയും" എന്ന പ്രസ്താവന അർത്ഥശൂന്യതയ്ക്കുദാഹരണമാണ്. ചതുരത്തിലുള്ള ഒ രു വൃത്തമുണ്ടാക്കുവാൻ ദൈവത്തിനു കഴിയുമോ എന്ന ചോദ്യ ത്തിനു് ശരിയായതൊ തെറ്റായതോ ആയ ഒരു മറുപടി നൽ കുക സാദ്ധ്യമല്ല. കാരണം ആ ചോദ്യത്തിനു് ഒരു മറുപടിയും ഇല്ലാത്ത ഒന്നാണ്. പ്രസ്തുത ചോദ്യം ഒരു യഥാർത്ഥചോദ്യമല്ല. അതിനു് ചോദ്യത്തിന്റേതായ ഒരു വ്യാകരണരൂപം മാത്രമെ ഉള്ളൂ. അതു് അർത്ഥശൂന്യമായ ഒരു ചോദ്യമാണ്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ജോലി പ്രശ്നങ്ങൾക്കു ത്തരം നൽകുകയല്ല പ്രത്യുത അവയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുകയാണ് (not to solve problems, but to dissolve them) എന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. തത്വശാസ്ത്രമെന്നതു് മാനസികചികിത്സ (Psychotherapy) പോലെയാണ്. തന്നെ സമീപിക്കുന്ന മനോ രോഗിയുടെ രോഗത്തിനു കാരണമായ കുഴപ്പങ്ങളെ ആ രോഗി ക്കു വിവരിച്ചു കൊടുക്കുകയാണ് മനോരോഗവിദഗ്ദ്ധൻ ചെയ്യു ന്നതു്. ഈ വിവരണത്തോടുകൂടി രോഗവും സുഖപ്പെടുന്നു. ഇതു പോലെതന്നെ തത്വശാസ്ത്രപ്രശ്നങ്ങളും ചില തെറ്റിദ്ധാരണക ളുടെ ഫലമായി ഉണ്ടാവിക്കുന്നവയാണെന്നു കാണിക്കുകയാണ് യഥാർത്ഥതത്വചിന്തകൻ ചെയ്യുന്നതു്.

തത്വശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രസ്താവനകളും അർത്ഥശൂന്യങ്ങളായിരിക്കുന്നതു് പ്രകാശനക്ഷമങ്ങളല്ലാത്ത കാര്യങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ അവ പരിശ്രമിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണു്. പ്രകാശനക്ഷമങ്ങളല്ലാത്ത ചില കാര്യങ്ങളുണ്ടെന്നു് വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈൻ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടു്. അവയാണു് നിഗൂഢകാര്യ (The Mystical) ങ്ങളും. അവ സ്വയം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. അവയെ കാണിച്ചു കൊടുക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയും. പക്ഷെ അവയെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. ചുരുക്കത്തിൽ തത്വചിന്തയ്ക്കു് രണ്ടു കർത്തവ്യങ്ങളാണു് നിർവേറാനുള്ളതു്. ചികിത്സിക്കുക (Therapeutic), ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുക (Monstrative) എന്നിവയാണവ. തെറ്റിദ്ധാരണകളെ അതു ചികിത്സകൊണ്ടു് സുഖപ്പെടുത്തുന്നു. പ്രകാശനക്ഷമങ്ങളല്ലാത്തവയെ അതു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

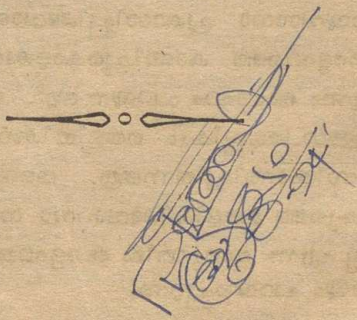
തത്വശാസ്ത്രജ്ഞൻ ചെയ്യുന്ന പ്രസ്താവനകളും അർത്ഥശൂന്യങ്ങളാണെങ്കിൽ വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റൈന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെ പ്രസ്താവനകളും അർത്ഥശൂന്യങ്ങളായിരിക്കേണ്ടതല്ലേ എന്നു് ന്യായമായി നമുക്കു ചോദിക്കാം. തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെ പ്രസ്താവനകളും അർത്ഥശൂന്യങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറാണു്. പക്ഷെ തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെ അർത്ഥശൂന്യത വ്യാഖ്യാനപര (Elucidatory)വും പ്രധാന(Important)വുമായ ഒന്നാണെന്നു് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുണ്ടു്. വാക്യങ്ങളുടെ രൂപത്തിലുള്ള അതിലെ പ്രസ്താവനകളും അർത്ഥശൂന്യങ്ങളാണു്. പക്ഷെ അവ ചിലതെല്ലാം 'കാണിച്ചു തരുന്നു'ണ്ടെന്നാണു് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെടുന്നതു്. തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെ പ്രസ്താവനകളും മുഴുവൻ അർത്ഥശൂന്യങ്ങളാണെന്നു് സ്വയം സമ്മതിക്കേണ്ടിവരുന്ന ഒരു തത്വചിന്തകനോടു് നമുക്കു സഹതാപം തോന്നുക സ്വാഭാവികമാണു്. ഗിൽസൺ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുപോലെ ഇവിടെ തത്വചിന്ത അതിന്റെ കുഴിതോണ്ടിയെ കുഴിച്ചിടുകയാണു് (Metaphysics burying its undertaker) ചെയ്യുന്നതു്.

വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റൈനിന്റെ രണ്ടാമത്തെ സുപ്രധാന കൃതിയായ Philosophical Investigation -ൽ ആദ്യകൃതിയിലെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും കുറേക്കൂടി വിപുലീകരിക്കുകയും അവയുടെ ചില പുതിയ തത്പങ്ങൾകൂടി ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഭാഷ ഒരുതരം കളി (Language game) യാണെന്നും ഈ കളിക്ക് ചില നിയമങ്ങളുണ്ടെന്നും അത്ഥമെന്നത് വാക്കുകളുടെ പ്രയോഗരീതിയാണെന്നുമെല്ലാം ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രസ്തുത കൃതിയിലെ ആശയങ്ങളെ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ ആശയങ്ങളും നാം പരിശോധിച്ചു കഴിഞ്ഞവ തന്നെയാണ്.

വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റൈന്റെ ചിന്തയിൽ ഈശ്വരനുള്ള സ്ഥാനമെന്തെന്ന് ചിലർ ചോദിക്കാറുണ്ട്. ഈശ്വരനേപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണ തികച്ചും അത്ഥശൂന്യമായ ഒന്നായി അദ്ദേഹം കരുതിയിരുന്നില്ലെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തേപ്പറ്റി പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ളവർ പറയുന്നത്. സുവിശേഷ (Gospels) ങ്ങളേപ്പറ്റി ടോൾസ്റ്റോയി എഴുതിയിട്ടുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥം അദ്ദേഹത്തെ വളരെയധികം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളതായി പറയപ്പെടുന്നു. ഈശ്വരനേപ്പറ്റി ഒന്നും പറയുവാനോ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനൊ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അദ്ദേഹത്തെ കാണിച്ചുകൊടുക്കുവാൻ മാത്രമെ നമുക്കു കഴിവുള്ളുവെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. സൃഷ്ടവസ്തുക്കളെ ആധാരമാക്കി ഈശ്വരാസ്തിക്യം തെളിയിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിച്ചിരുന്നതത്രെ. തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഈശ്വരാസ്തിക്യത്തെ തെളിയിക്കുവാനൊ നിഷേധിക്കുവാനൊ ഉതകുന്നവയല്ല എന്ന കാര്യത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന് അഭിമാനമുണ്ടായിരുന്നതായും പറയപ്പെടുന്നു.

വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റൈയിനിന്റെ ചിന്തയെ സമഗ്രമായി നാമിവിടെ പരിശോധിച്ചിട്ടില്ല. അതിനാൽ അതിനേപ്പറ്റിയുള്ള

സമഗ്രമായ ഒരു നിരൂപണവും ഇവിടെ അസാദ്ധ്യമാണ്. ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളും അന്വേഷണങ്ങളും ഭാഷയുടെ ശരിയായ പ്രയോഗരീതിയും അർത്ഥവും ഗ്രഹിക്കാത്തതുകൊണ്ടാണ് ഉളവാകുന്നതെന്നുള്ള സിദ്ധാന്തം തികച്ചും ബാലിശമായ ഒന്നാണെന്നു പറയാതിരിക്കുവാൻ തരമില്ല. പദങ്ങളുടെ പ്രയോഗത്തിൽ വേണ്ടത്ര അവധാനത പാലിക്കാത്തതുകൊണ്ട് പല കുഴപ്പങ്ങളുമുണ്ടാകാം. എന്നാൽ തത്വചിന്ത മുഴുവൻ അപ്രകാരമുള്ള കുഴപ്പങ്ങളുടെ ഫലമാണെന്നു സമർത്ഥിക്കുന്നതു വലിയൊരു സാഹസം തന്നെയാണ്. അതുപോലെതന്നെ പ്രകൃതിശാസ്ത്രതത്വങ്ങൾ മാത്രമാണ് പ്രകാശനക്ഷമങ്ങളായുള്ളതെന്നു പറയുന്നതും ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റയിന്റെ ചിന്ത 'പോസിറ്റീവിസ'ത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നതു് അവിതർക്കിതമത്രെ. പക്ഷെ വ്യാകരണവും നിഘണ്ടുവുമുപയോഗിച്ചു് ദാർശനികചിന്തയെ മുഴുവൻ തകർക്കാമെന്നവകാശപ്പെടുന്ന ആധുനിക ലോജിക്കൽ പോസിറ്റീവിസ്റ്റുകളുടെ വിഭ്രാന്തികരങ്ങൾ വിഡ്ഢിത്തങ്ങളെല്ലാം ഉത്തരവാദി വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റയിനാണെന്നു പറയുന്നതും ശരിയായിരിക്കുകയില്ല.



കുറിപ്പുകൾ

കുറിപ്പുകൾ.

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടന്ന ചിന്തകന്മാരെല്ലാം യൂറോപ്യന്മാരായതിനാൽ അവരുടെ മൂലഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാംതന്നെ (മാരിറ്റയിന്റെ ചില കൃതികളൊഴികെ) ഫ്രഞ്ചിലൊ ജർമ്മനിലൊ ഇറ്റാലിയനിലൊ ഒക്കെ എഴുതപ്പെട്ടവയാണ്. ഇവയിൽ പലതും ഇനിയും ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടാത്തവയുമാണ്. വായനക്കാരുടെ സൌകര്യത്തെ ഉദ്ദേശിച്ച് ഈ വിഷയങ്ങളേപ്പറ്റിയുള്ള കുറെ ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വിവരം ഇവിടെ നല്കാം. ഈ ഗ്രന്ഥം തയ്യാറാക്കുന്നതിൽ എന്നെ സഹായിച്ചിട്ടുള്ളത് പ്രധാനമായും ഫ്രഞ്ച്, ജർമ്മൻ ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ്. അവയിൽ ചിലതിന്റെ പട്ടികയും താഴെ ചേർക്കുന്നുണ്ട്.)

ബെർഗ്സോൺ.

ഇംഗ്ലീഷിൽ ബർഗ്സൺ എന്നുച്ചരിക്കുന്നവരും ഉണ്ട്. ഫ്രഞ്ചുപദങ്ങളുടെ ശരിയായ ഉച്ചാരണം മലയാളത്തിൽ എഴുതിക്കാണിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ലല്ലൊ. ബെർഗ്സോണിന്റെ പ്രധാന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ താഴെക്കാണുന്നവയാണ്.

Creative Evolution. Henry Holt & Co. N. Y. 1931.

An Introduction to Metaphysics. G. P. Putnam. London 1912.

Langhter. Macmillan, N. Y. 1911.

Time and Free Will. George Allen. London 1912.

Matter and Memory. Allen & Unwin 1929.

The Two Sources of Morality and Religion. Holt N. Y. 194

ബെർഗ്സോണിന്റെ കൃതികളും മുഴുവൻ അനേകം വാള്യങ്ങളായി ഇപ്പോഴും ഫ്രഞ്ചിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ബെർഗ്സോണിനെപ്പറ്റിയുള്ള കൃതികളും.

F. Meyer: La Pensee de Bergson
Delhomme: Vie et conscience de la vie
Bachelard: La dialectique de la duree.
Maritain: La Philosophie Bergsonienne.
,, De Bergson a Thomas d' Aqin.

ജാക്ക മാരിറ്റയിൻ.

ഫ്രഞ്ചിൽ ഈ പേരുച്ചരിക്കുന്നതു് ഏകദേശമായി പറഞ്ഞാൽ ഴ്ഷാക് മാരീത്താൻ എന്നത്രെ. മാരിറ്റയിന്റെ മിക്ക കൃതികളും ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അവയിൽ ചിലതു്

Existence and the Existent (Image Books)
The Responsibility of the Artist (Scribner)
Creative Intuition in Art and Poetry
(Pantheon Books, N. Y.)
Ransoming the Time (Scribner)
Art and Scholasticism and Frontiers of Poetry
(Revised Edition. Scribner 1962)
On the Philosophy of History
The Range of Reason
The Rights of Man
The Person and the Common Good
Three Reformers
The Degrees of Knowledge
Man's Approach to God

റെയിസാ മാരിറേയിൻ എഴുതിയ 'We have been friends together' എന്ന ഗ്രന്ഥം മാരിറേയിന്റെ ജീവചരിത്രത്തേപ്പറ്റിയുള്ള വിവരങ്ങൾ നല്കുവാൻ പര്യാപ്തമാണ്.

മാരിറേയിൻ ഇപ്പോൾ ഫ്രഞ്ചിലൂടെ എഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ബൃഹത് ഗ്രന്ഥമാണ് La Philosophie Morale. ഇതിന്റെ ഒന്നാംഭാഗം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞു (Gallimard. Paris. 1960). അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലാപരമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളേപ്പറ്റി സിമോൺസെൻ എന്ന സ്പീഡിഷ് ഗ്രന്ഥകാരൻ L'Esthetique de Jacques Maritain (P. U. F. Paris) എന്നൊരു ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

റെയ്യാർ ദ് ഷർദാൻ.

Teilhard de Chardin എന്നാണ് ഫ്രഞ്ചിൽ. തെയ്യാർ എന്നോ റെയ്യാർ എന്നോ ഉച്ചരിക്കാം ഷർദാന്റെ കൃതികളിൽ ചിലതു്.

The Phenomenon of Man 1959
The Divine Milieu 1960
Letters from a Traveller 1960

ഇവയെല്ലാം ലണ്ടനിലെ Collins കമ്പനിക്കാർ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചവയാണ്. ന്യൂയോക്കിലെ Harper കമ്പനിക്കാരും ഇവ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റുഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ഇംഗ്ലീഷ് പേരുകളാം.

The Vision of the Past
The Future of Man
Human Energy
Hymn to the Universe എന്നിങ്ങനെയായിരിക്കും.

ഷർദാനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു പ്രധാനഗ്രന്ഥമാണ് താഴെ കാണുന്നതു്.

Tresmontant: Pierre Teilhard de Chardin
His Thought.
Helicon Press. Baltimove 1959

അസ്തിത്വവാദം.

അസ്തിത്വവാദത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചില കൃതികളുടെ വിവരങ്ങൾ താഴെചേർക്കുന്നു.

Molina: Existentialism as a philosophy. Prentice Hall 1962.

Tymieniecka: Phenomenology and Science in contemporary European thought. Noonday Press. N. Y. 1962.

William Barrett: Irrational Man. A study in Existential Philosphey, Doubleday N. Y.

E. L. Allen: Existentialism from within Routledge 1953.

Blackham: Six existentalist thinkers. Routledgl 1952.

Copleston: Contemporary Philosophy. Burns Oates 1960.

കിയർകെഗാർഡ് (Soren Kierkegaard)

ചില കൃതികൾ.

Either/OR: A Fragement of Life Prinecton 1944.
Concluding unscientific Postsenpt Princeton 1941.
Crainte at Tremblemene Paris.
Jean Wahl: Etudes Kierkegardiennes. Paris.

ഹസ്സേൾ.

ഹസ്സേളിന്റെ പ്രധാനഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇംഗ്ലീഷിൽ വന്നിട്ടില്ല. ഈ ഗ്രന്ഥകാരൻ കണ്ടിട്ടുള്ളതു് താഴെക്കാണുന്ന ഒരു കൃതി മാത്രമാണു്.

Ideas: Macmillan. N. Y. 1962.

ഹസ്സേളിന്റെ പല പ്രധാന കൃതികളും ഫ്രഞ്ചിൽ ലഭ്യമാണു്.

ഹൈഡഗ്ഗർ

Sein and Zeit, Niemeyer. Tubingen 1962.
(Being and time. S. C. M. Press London 1962.)

Vom Wesen des grundes 1955.
Was heisst denken ? 1954.
Einfuhrung in die Metaphysik. 1953.
Nietzsche. 1961
Thomas Langan: The meaning of Heidegges (Columbia U. P. 1960)

ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്തയേപ്പറ്റിയുള്ള അധികാരികമായ ഒരു ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥമാണു് Spiegelberg-ന്റെ The Phenomenological Movement (Nijhoff, Hague, 1960)

കാൾജാസ്പേഴ്സ് (Karl Jaspers)

Philosophie 3 Vol.
Raison et Existence.
Existenzphilosophie.
Die Idee der Universitat
Perennial Scope of Philosophy.

ജാസ്പേഴ്സിന്റെ പ്രധാനഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇംഗ്ലീഷിൽ ലഭ്യമല്ല. ഫ്രഞ്ചിൽ Dufrenne ന്റെ ഗ്രന്ഥം ജാസ്പേഴ്സിനെപ്പറ്റി ആധികാരികമായ ഒന്നാണ്. (ജർമ്മനിൽ J യുടെ ഉച്ചാരണം യ എന്നാണ്. ഇംഗ്ലീഷുച്ചാരണമാണ് ഇവിടെ ഞാൻ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്) ജാസ്പേഴ്സ് അടുത്തകാലത്തു് അണുബോംബിനെപ്പറ്റി എഴുതിയ ഒരു ഗ്രന്ഥം സുപ്രസിദ്ധമത്രെ.

സാർട്ടർ (Jean Paul Sartre)

ഫ്രഞ്ചുച്ചാരണം (ഏകദേശം) : ഴ്ഷാങ് പോൾ സാർത്ര്.

Being and Nothingness. Philos. Library N. Y. 1947. Phychology of Imagination. Rider. 1951.

സാർട്ടറിന്റെ നോവലുകളും നാടകങ്ങളും ഇംഗ്ലീഷിൽ ലഭ്യമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ എല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളും കത്തോലിക്കാസഭ നിരോധിച്ചിട്ടുണ്ട്. പാരീസിൽ നിന്നും Les Temps Modernes എന്നൊരു മാസിക അദ്ദേഹം നടത്തുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പുതിയ ഗ്രന്ഥം Critique of Dialectical Reason (ഫ്രഞ്ചിൽ) ആണ്. ഇംഗ്ലീഷിൽ സാർട്ടറിനെപ്പറ്റി അടുത്തകാലത്തു പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ഒരു കൃതിയാണ് Wilfrid Desan എഴുതിയ The Tragic Finale. Blackham ന്റെ Six Existentialist Thinkers-ൽ സാർട്ടറിനെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. Jean Paul Sartre by Alberes (Philo. Library) ഒരു നല്ല ഗ്രന്ഥമാണ്.

മാർസൽ.

Man and Mass Society. Henry Regnery Co Chicago. 1952.

The Philosophy of Existence. Phil. Library N. Y. 1947.

Homo Viator. Harper.

K. T. Galacher: Philosophy of Gabriel Marcel. Fordham U. P. 1962.

മാർസൽ ഇംഗ്ലീഷിലും എഴുതാറുണ്ട്.

മെർലോപോണ്ടി.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ Phenomenology of Perception ഇംഗ്ലീഷിൽ ലഭ്യമാണ്. Signes ആണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഒടുവിലത്തെ കൃതി.

ഫ്രോയിഡ് & യുങ്

ഇവരുടെ മിക്ക കൃതികളും ഇംഗ്ലീഷിൽ ലഭ്യമാണ്.

മാക്സ് ഷേലർ.

ഷേലറിന്റെ Nature of Sympathy അടുത്തകാലത്ത് ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടുകയുണ്ടായി.

(Routledge. London)

ക്രോച്ചെ.

ക്രോച്ചെയുടെ പ്രധാനകൃതികൾ Aesthetics ഉൾപ്പടെ ഇംഗ്ലീഷിൽ ലഭ്യമാണ്.

വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റൈൻ.

Tractatus ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തത് C. K. Ogden ആണ്. Philosophical Investigations എന്ന

കൃതി Anscombe വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. വിറ്റ്ഗൻസ്റ്റെയ്നെപ്പറ്റി Charlesworth-ന്റെ Philosophy and Linguistic Analysis എന്ന കൃതി ആധികാരികമായ വിവരണങ്ങൾ നൽകുന്നുണ്ട് (Duquesne Univ. Press)

ഈ പുസ്തകം തയ്യാറാക്കുന്നതിനുപകരിച്ച മറ്റു ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പട്ടികകൂടി ഇവിടെ ചേർക്കുന്നു.

R. Verneaux: Lecons sur l'existentialisme.
Gurvitch: Les tendances actuelles de la philosophie Entemporaine.
Lauer: Phenomenologie de Husserl.
Tonquedec: L'existence d'apres Karl Jaspers.
Troisfontaines: Le Choix de Sartre.
Varet: L'ontologie de Sartre.
De Corte: Philosophie de G. Marcel.
Dupuy: La Philosophic de Max Scheler.
Nuttin: Psychanalyse et conception spirituelle de l'homme.
Jacobi: La Psychologic de Jung.
Foulquie: La Psychologic contemporaine.
Bayer: Histoire de l'es thetique.
Lukaez: La destruction de la Raison.
Tagliabeu: L'esthetique contemporaine.
Garaudy: Perspectives de l'homme.
Denisman: Tableau de la philosophie contemporaine
Levi: Philosophy and the Modern World.
Siewerth: Das Schicksal der Metaphysik.
Scheler: Philosophische Weltanschauung.

Bochensky: Contemporary European Philosophy,
Farber M. The foundations of phenomenology.
Landgrebe: Phenomenologie und Metaphysik.
Tran-Duc-Tao: Phenomenologie et materialisme dialectique
Beaufret: Heidegger et le probleme de la verite.
Vietta: Die seinsfrage bei Heidegger.
Rintelen: Philosophie der Endlichkeit.
Loewith: Heidegger Denken in duerfriger zeit.
Mounier: Introduction aux existentialismes.
Foulquie: L'Existentialism.
J. Wahl: La philosophie de l'existence.
„ Petite histoire de l'existentialitms.

Encyclopedias & Journals.

Encyclopedie Larousse. Paris.
Etudes Philosophiques. Paris.
Revue philosophique de Louvain. Louvain.
International Philosophical Quarterly. Fordham.
Archives de Philosophie. Paris.
Apel. Philosophische Worterbuch. Berlin.
Deutsche Zeitschrift fur Philosophie. Stuttgart.

സൂചിക.

അടയാളം 166
അനിശ്ചിതതത്വം 21
അനിമാ, അനിമൂസ് 201
അനുരൂപണം 165
അനുഭവവാദം 10
അന്തർകർത്തൃകത്വം 146
അന്തർയാമിത്വം 150
അർത്ഥശൂന്യത 242
അപരാധം 117
അപലപനം 191
അപരം 135
അബോധമനസ്സ് 176, 80
അഭിസംക്രമണം 132
അവബോധം 8, 9, 24, 31, 82, 100, 215, 219, 220
അവശ്യകത ix
അലൌകികാനുഭവം 104
അലൌകികബോദ്ധ്യം 102
അസ്തിത്വം 93, 97, 112, 115, 116, 130, 134, 127, 129, 216, 239.
അസ്തിത്വതലങ്ങൾ 96–97
ആഗന്തുകം 117, 150
ആചരണം 161
ആന്തരികത്വം 68
ആത്മവത്ത 82, 86
ആദ്യപതനം 137
ആപേക്ഷികസത്യം 31
ഇന്ദ്രിയവേദനം 6
ഇസങ്ങൾ 205
ഈശ്വരൻ i, ii 32, 35
ഉന്നയനം 95
ഏകത്വവാദം 77
എമ്പിറിസിസം 80, 160
കല 28–31, 45–51
കവിത 45–51
കാരണതത്വം 163
കാലം 9, 10, 64, 120
കാലവത്ക്കരണം 120
കാററിഗറി 93, 117
കേന്ദ്രീകൃതത്വം 18
ക്രിസ്തികം 76
ഗ്രഹവൽക്കരണം
ജീവവൽക്കരണം 68
ജീവത്സാകല്യം 202
ജീവശ്ശക്തി 21
ജീവന്മണ്ഡലം 70
നിശ്ചലമതം 35
നിശ്ചിതത്വം 55
നിഗൂഢത 24[illegible]
നിരോധം
നിർയ്യുക്തിവാദം 210

KOTTAYAM PUBLIC LIBRARY

KOTTAYAM

190

Cl. No. CHA-A Acc. No. 11936

This book should be returned on or before the date last stamped below.

27 MAR 2016		

If the book is not returned on due date
a fine of 25 Ps. per day will be charged

190
CHA-A

11936

ചാക്കോ, പി. ദി

ആധുനിക യൂറോപ്യൻ -
ചിന്ത കൻമാർ

KOTTAYAM PUBLIC LIBRARY
190
Call No. CHA-A Acc. No. 11936
Author. ചാക്കോ, പി. സി
Title. ആധുനിക മലയാള
ചിന്തകൻമാർ

Indic Digital Archive Foundation
gpura.org