1

ദർശനം

പങ്കെടുത്തവർ

ഫാ. പോൾ വർഗ്ഗീസ് എം. ഏ.

ഡോ. തോമസ് എ. ഐക്കര

ഡോ. ഫ്രാൻസിസ് വി. വിനീത്

ഡോ. നമ്പ്യാപറമ്പിൽ

ഫാ. മാത്യു കാഞ്ഞിരത്തുങ്കൽ

വിഷയം : പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയവും
അസ്തിത്വ ചിന്തയും

സമ്പാദകൻ:
ഡോ: ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ

ദർശനം

DHARMARAM COLLEGE
LIBRARY
BANGALORE-29

JANATHA BOOKS
ERNAKULAM

കേരള ദാർശനികസമിതിയുടെ
പുസ്തകങ്ങൾ

മനുഷ്യൻ ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ

ഈശ്വരദർശനം

സ്വാതന്ത്ര്യം ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ

മൂല്യദർശനം

അസ്തിത്വം ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ

ദർശനം

(Essays)

14665

സമ്പാ: ഡോ. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ

ST. ANTONY'S MONASTERY, ALWAYE-KERALA.

വിതരണം

ജനത ബുക്ക് സ്റ്റാൾ,

തേവര, കൊച്ചി–13.

JEEVASS KENDRAM LIBRARY
M/101
NAM

Malayalam
Darsanam
(Philosophy)

Compi'er

Dr. Albert Nambiaparambil

Frist published in April 1973.

Printed at
Sahithya Parishath Press, Ernakulam

Cover: K. G. Vasu

Price 2. 75

Copyright reserved

Published by
Janatha Books, Thevara, Cochin-13

Distributors
Janatha Book Stall,
Thevara, Cochin-13, Kerala, India

ഉള്ളടക്കം

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും
ഫാ. പോറം വർഗ്ഗീസ് എം.എ. 9

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം അന്നും ഇന്നും
ഡോ. തോമസ് എ. ഐക്കര 50

കിർക്കഗോർഡും ഹൈഡഗറും
ഡോ. ഫ്രാൻസീസ് വി. വിനീത് 74

'ഞാനും നീയും' ഗബ്രിയേൽ മർസേൽ
ഡോ. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ 102

അസ്തിത്വചിന്ത—ഒരു പുനരവലോകനം
മാത്യു കാഞ്ഞിരത്തുങ്കൽ 119

ജനത പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ

കുടുംബാരാമം

വളർച്ചയുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ

ജീവിതത്തിന്റെ വഴിത്താരയിൽ

ആശാനിലെ ദാർശനികൻ

ബിന്ദു

കേരളക്രിസ്ത്യാനികൾ

എട്ടുകാലിയും കൂട്ടുകാരും

അണിയറയിൽ

ദമ്പതികളും ജനനക്രമീകരണവും

പൗളീനോസ് പാതിരിയുടെ കൃതികൾ

ബൈബിൾ പഠനങ്ങൾ (അച്ചടിയിൽ)

മുഖവുര

തികച്ചും 'സാഹസികം' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്നൊരു എടുത്തുചാട്ടമാണ് കേരള ദാർശനികസമിതിയുടെ ഈ 'ദർശനം'. ജീവിതത്തിലെ ഒററയാന്മാർ എന്ന പേരു് ആർക്കെങ്കിലും ചേരുമെങ്കിൽ അതീ ദാശ്നികക്കാണു്. അങ്ങനെയുള്ള കുറെപ്പേർ നാലഞ്ചുവർഷം മുൻപ് ഒരു സംഘടനയുണ്ടാക്കി—കേരള ദാർശനികസമിതി. അവരുടെ പ്രതിവർഷാന്വേഷണഫലങ്ങൾ പുസ്തകങ്ങളായി മാറി: മനുഷ്യൻ ദാർശനികദൃഷ്ടിയിൽ, ഈശ്വരദർശനം, സ്വാതന്ത്ര്യം ദാർശനികദൃഷ്ടിയിൽ, മൂല്യദർശനം, അസ്തിത്വം ദാർശനികദൃഷ്ടിയിൽ. തത്ത്വചിന്തയ്ക്കും ചെറിയൊരു കമ്പോളം കേരളത്തിലുണ്ടെന്നു തെളിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു.

ഒരുമിച്ചുചേർന്നു പ്രബന്ധങ്ങൾ വായിച്ചു ചർച്ചചെയ്തു് അന്വേഷണഫലം പുസ്തകമാക്കുന്നതുകൊണ്ടു തൃപ്തിവരാതെ, പലേടത്തിരുന്നുകൊണ്ടു് ഒരു വിഷയത്തെപ്പററി പഠനം നടത്താനൊരു ശ്രമത്തിൻെറ തുടക്കമാണീ ദർശനം. ഇന്നത്തെ ചിന്താലോകത്തു് വളരെയേറെ ഒച്ചപ്പാടുണ്ടാക്കിയ ഒരു പ്രസ്ഥാനം തന്നെയാണു് അസ്തിത്വചിന്ത. തത്ത്വചിന്തയെ ബഹുജനമദ്ധ്യത്തിലേക്കു് ഇറക്കിക്കൊട്ടിയ ഈ ചിന്താസരണിയ്ക്കു വഴിതെളിച്ചൊരു ചലനം പാശ്ചാത്യ ദാർശനിക ലോകത്തുണ്ടായി—പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയം. പക്ഷേ, ഈ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ നടന്നു നീങ്ങിയവർ പലേടത്തും ചുററിക്കറങ്ങുന്ന കാഴ്ചയാണു ദർശനം ഒന്നാം പുസ്തകത്തിൽ നാം കാണുക. പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ തനിനിറവും ഇവിടെ കണ്ടെത്താനാവും.

അതേസമയം പലേടത്തിരുന്ന് ഒരേ വിഷയത്തെപ്പററി ചിലർ പലേവിധത്തിൽ ചിന്തിച്ചുപോകുമ്പോളുണ്ടാകുന്ന ചില പരിമിതികാം ഈ ചെറുപുസ്തകത്തിലുണ്ടുതാനും.

ദാർശനികകൈരളി ദാർശനിക സമിതിയുടെ കാണിക്കകാംക്കു നല്കിയ സ്വീകരണത്തിൽനിന്നു പ്രചോദനം സ്വീകരിച്ച് ഞങ്ങളുടെ ഈ ദശ്നം തുടങ്ങുകയാണ്. ഇതിൻെറ മുദ്രണം ഏററവും ഭംഗിയായി നിവ്വഹിച്ച, ദാശ്നികസമിതിയുടെ പ്രതിവർഷ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പ്രസാധനം നടത്തുന്ന, ജനതാ ബുക്ക്സ്റ്റാം ഭാരവാഹികാംക്ക് ഞങ്ങളുടെ കൃതജ്ഞത.

ഡോ. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ,

കാര്യദർശി, കേരളദാർശനികസമിതി.

ACHARYA PALACKAL JEEVASS KENDRAM
LIBRARY
1466
★

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും

ഒരു ലഘുമുഖവുര

ഫാ. പോൾ വർഗ്ഗീസ് എം. എ.

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം (Phenomenology) എന്ന ദർശനവിഭാഗത്തിന് കാൻറും ഹേഗലും കൂടിയാണ് അടിത്തറയിട്ടത്. പതിനേഴാംശതാബ്ദത്തിൽ ഡേക്കാർട്ട് (Descartes 1596-1650) അതിൻെറ പദ്ധതിയാവിഷ്കരിച്ചെങ്കിലും പതിനെട്ടാംശതാബ്ദത്തിൽ കാൻറും (1724-1804) ഹേഗലും (1770-1831) അടിത്തറ കെട്ടിയില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഫ്രാൻസ് ബ്രെൻറാനോയ്ക്കും (F. Brentano 1838-1917) അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശിഷ്യരായ മൈനോങ്ങിനും (A. Meinong 1853-1921) എഡ്മണ്ട്-ഹസ്സേളിനും (E. Husserl 1859-1938) ഈ പാശ്ചാത്യവീക്ഷണസൗധം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാനൊക്കുമായിരുന്നോ എന്ന് സംശയമാണ്. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അസ്തിത്വവാദ (Existentialism)ത്തിന് ഒരു ദർശനമായിത്തീരുവാൻ സാധിക്കുമായിരുന്നോ എന്നും സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ജി. ഇ.

മൂർ പിതാവായിട്ടുള്ള ഭാഷാവിശകലനദർശന (Linguistic analysis) ത്തിനു് പോലും വഴിയൊരുക്കിയതു് പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമായിരുന്നു.

ഇരുപതാംശതാബ്ദത്തിലെ പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെയും അതിൽ നിർലീനമായിട്ടുള്ള മൂല്യസംഹിതയുടെയും അടിസ്ഥാനം ഈ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാണെന്നു് പറഞ്ഞാൽ അതിൽ വലിയ അതിശയോക്തിയൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടു് ഈ ദർശനസൗധത്തിന്റെ കെട്ടുപണിയൊന്നു കാണാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു വഴികാട്ടിയായി മാത്രമേ ഈ ഗ്രന്ഥത്തേയും, അതിലുൾപ്പെടുന്ന ഈ ലഘുലേഖനത്തെയും കരുതേണ്ടതുള്ളൂ.

1. കാൻറിന്റെ ചിന്തയിൽ ഉത്ഭവിക്കുന്നു

പതിനാറാംശതാബ്ദം മുതൽ ഇരുപതാംശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭംവരെ യൂറോപ്യൻസംസ്കാരത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കുറവയായിരുന്ന ''ആധുനിക''പാശ്ചാത്യദർശനത്തിനു് അടിസ്ഥാനമിട്ടവർ ഒരുവശത്തു് (ജർമ്മനിയിൽ) കാൻറും, ഹേഗലും, മറുവശത്തു് (ഫ്രാൻസിൽ) ഡേക്കാർട്ടുമായിരുന്നല്ലോ.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സു് സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തെയും അറിയുവാൻ ശക്തമാണെന്നു് ശ്രീശങ്കരനെപ്പോലെ ഈ പാശ്ചാത്യ ദാർശനികരും വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ കാൻറിന്റെയും ഹേഗലിന്റെയും ദർശനരീതി ശങ്കരന്റേതുപോലെ അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായിരുന്നെന്നു പറയാനാവില്ല. മനുഷ്യന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗങ്ങളെയും ഇച്ഛാശക്തിയുടെ വ്യാപാരത്തെയും അപഗ്രഥനം ചെയ്തു് ജ്ഞാനത്തിൽ നിശ്ചിതി (certainty) സമ്പാദിക്കുവാനായിരുന്നു ഈ ജർമ്മൻകാരുടെ ഉദ്യമം. അതിഭൗമികതത്വവാദമുൾക്കൊള്ളുന്ന തത്ത്വമീമാംസയെ (metaphysics) താത്ത്വികതർക്കബുദ്ധിയുടെ അടിമത്തത്തിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെടുത്തിയെടുക്കാനുള്ള കാൻറിന്റെ

ഭഗീരഥപ്രയത്നഫലമായി അവശേഷിച്ചതു് ജ്ഞാനസമ്പാദനമാഗ്ഗത്തിൻെറ അപഗ്രഥനത്തിനുള്ള ഒരു മാഗ്ഗവും, Thing-in-itself അഥവാ ജ്ഞാനനിരപേക്ഷവസ്തു എന്ന ഒരാശയവുമാണെന്നു പറയാം.

നിയോകാൻഷ്യനിസത്തിൽ ജ്ഞാനനിരപേക്ഷമായി ഒരു വസ്തുവുമില്ലെന്നും വസ്തുക്കളെ വസ്തുക്കളാക്കുന്നതു് ജ്ഞാനമാണെന്നും ഉള്ള ചിന്ത ഉദിയ്ക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴേയ്ക്കു് അതിനു് മറുപടിയായി ജ്ഞാനത്തിനു നിദാനമായ ഒരു വസ്തുനിഷ്ഠലോകമുണ്ടെന്നു് ബ്രെൻറാനോയുടെ ശിഷ്യനായ മൈനോങ്ങിന്നു് വാദിയ്ക്കേണ്ടിവന്നു. ഈ ബാഹ്യാത്ഥസിദ്ധാന്തം (ജമ്മൻ ഭാഷയിൽ Gegenstandstheorie) ഒരു സിദ്ധാന്തം മാത്രമാണെന്നും അതിനു് ശാസ്ത്രീയമായ നിദാനമൊന്നുമില്ലെന്നും കണ്ടുംകൊണ്ടു് മൈനോങ്ങിൻെറ സതീത്ഥ്യനായ എഡ്മൺഡ്ഹസ്സേൾ സ്ഥാപിച്ച പ്രതിഭാസവിശകലനവിജ്ഞാനീയം ജമ്മനിയിൽ മാത്രമല്ല പാശ്ചാത്യലോകത്തിൽ പലയിടത്തും പെട്ടെന്നു് വ്യാപിയ്ക്കുകയാണുണ്ടായതു്.

2. ചില പദങ്ങളും ആശയങ്ങളും

ഈ പുതിയ വിജ്ഞാനീയത്തെ വേണ്ടുംവിധം മനസ്സിലാക്കുന്നതിന്നു് ചില പുതിയ ആശയങ്ങൾ കൃത്യമായ നിവ്വചനത്തോടുകൂടെ നാം ഗ്രഹിയ്ക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. ഹസ്സേളിൻെറ കൃതികൾ ഇന്നു് ഇംഗ്ലീഷിൽ പരിഭാഷപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഒററ വായനയ്ക്കു് പിടികിട്ടുന്നവയല്ല അവയിലെ ആശയങ്ങൾ. ശാസ്ത്രോചിതമായ നിഷ്ഠയോടുകൂടെയാണു് ഹസ്സേൾ ഈ പദങ്ങൾക്കത്ഥംകൊടുക്കുന്നതു്. കാര്യം പെട്ടെന്നു് മനസ്സിലാകാൻവേണ്ടി ചുരുക്കമായി നിവ്വചിയ്ക്കുവാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളു.

(a) പ്രതിഭാസം (phenomenon)

നമ്മുടെ ബോധത്തിന്നു മാദ്ധ്യമമില്ലാതെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതേതോ അതാണു് പ്രതിഭാസം. കാൻറു് പറയുന്നതു

പോലെ അതിൽത്തന്നെയുള്ള ബാഹ്യാത്ഥം (thing-in-itself) അവിടെയുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന ചോദ്യം തല്ക്കാലം മാററിവച്ചിട്ട് പിന്നീടങ്ങോട്ട് പ്രവേശിച്ചാൽമതി. ജ്ഞാനസമ്പാദനമാഗ്ഗത്തിൻെറ അപഗ്രഥനത്തിനും ആദിയിലേ ഒരുമ്പെടുന്നതിന്നാവശ്യമില്ല. പ്രത്യയവാദവും ഇന്ദ്രിയാനുഭവവാദവും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിലേയ്ക്കും പ്രവേശിയ്ക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതേതോ അതാണ് പ്രതിഭാസം.

(b) വിജ്ഞേയസത്ത

പ്രതിഭാസത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ എന്തെങ്കിലും ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും, പ്രതിഭാസത്തിൻെറ വിജ്ഞേയസത്ത (eidetic essence) ബോധതലത്തിലുണ്ടല്ലോ. അതിൻെറ മാത്രം അപഗ്രഥനത്തിന്നാണ് ആദ്യം നാം തയ്യാറാകേണ്ടതു്. ഈ സത്ത ബോധതലത്തിൽ സ്വയം പ്രകാശിതവും മാദ്ധ്യമംകൂടാതെ നമുക്കാന്തരീകരിയ്ക്കാവുന്നതുമാണ്.

(c) സത്താന്തരീകരണം (intuition of essence അഥവാ ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ wesensschau)

പ്രതിഭാസത്തിൻെറ വിജ്ഞേയസത്തയെ മാദ്ധ്യമരഹിതമായ ദർശനംമൂലം ആന്തരീകരിക്കുകയെന്നതാണ് നമ്മുടെ ബോധം ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തി.

(d) മാനസീകരണം (noesis)

വിജ്ഞേയസത്തയെ സത്താന്തരീകരണംകൊണ്ട് ബോധതലത്തിൽ കാണുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കാണു മാനസീകരണം അല്ലെങ്കിൽ noesis എന്നു പറയുന്നതു്.

(e) മാനസീകൃതം (noema)

ബോധതലത്തിൽ ഉള്ള മാനസീകൃതമായ ജ്ഞാനസത്തയ്ക്കു് noema അല്ലെങ്കിൽ മാനസീകൃതരൂപം എന്നു പേർ പറയുന്നു.

(f) ഉദ്ദേശനം (intentionality)

ഒരു വസ്തുവിൻെറ ജ്ഞേയസത്തയെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻവേണ്ടി ബോധത്തെ ആ ഉദ്ദിഷ്ടവസ്തുവിലേയ്ക്കു് തിരിച്ച് ആ വസ്തുവിൽ ശ്രദ്ധിയ്ക്കുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കു് ഉദ്ദേശനം എന്നു് പേർ.

ഹസ്സേൾ പുതിയ പദങ്ങൾ പലതും പ്രത്യേക അർത്ഥത്തോടെ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നുണ്ടു്. അവയുടെ ഒരു ലിസ്റ്റു് തന്നെ ഒരു പുസ്തകം മുഴുവൻ നിറയ്ക്കും. അതുകൊണ്ടു് ഈ ആറു വാക്കുകളെമാത്രം നമുക്കു മുറുകെപ്പിടിച്ച് മുമ്പോട്ടു പോകാം. പോരാത്തതു് വഴിയെ പറയാം.

3. പ്രതിഭാസവിശകലനപരിപാടി

പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദം പാശ്ചാത്യതത്ത്വശാസ്ത്രത്തിലെ ഏററവും വലിയ പ്രതിസന്ധിഘട്ടമാണു് വരുത്തിവച്ചതു്. ലോകത്തിലുള്ളതിനെയെല്ലാം പഠിച്ച മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ശാസ്ത്രം (science) നൽകുന്നു. പിന്നെ ദർശനത്തിനെന്താണു് ജോലി? എന്തു വിഷയത്തെയാണു് ദർശനം പഠിയ്ക്കുന്നതു്? ഇതു് ഒരു പ്രശ്നം.

രണ്ടാമതു്, കാൻറു് പറഞ്ഞു, ജ്ഞാനനിരപേക്ഷിത വസ്തുവിനെ (thing-in-itself) കണ്ടുപിടിക്കാൻ മനുഷ്യമനസ്സിനു് സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ജ്ഞേയസത്തയും ജ്ഞാനനിരപേക്ഷിത വസ്തുവും തമ്മിൽ നികത്താൻ കഴിയാത്ത ഒരു വിടവാണു കാണുന്നതു്. ഈ വിടവു നികത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ മുൻപിൽ ദർശനം വാൽമടക്കി പുറകോട്ടു് നടക്കുകയേ തരമുള്ളു.

ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം രാജ്ഞിയായിരുന്നല്ലോ പണ്ടത്തെ യൂറോപ്പിൽ ക്രൈസ്തവവേദശാസ്ത്രം. ഇപ്പോൾ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കു് പ്രായപൂർത്തിയായതോടെ അവരൊരു കൊട്ടാരവി

പ്ലവം നടത്തി. വേദശാസ്ത്രത്തെ സിംഹാസനത്തിൽ നിന്നു മറിച്ചിട്ടിട്ട് ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ഒരു റവലൂഷനറി ഗവണ്മെൻറായിരുന്നല്ലോ അടുത്തകാലം വരെ പാശ്ചാത്യജ്ഞാനലോകത്തെ ഭരിയ്ക്കുന്നതായി ഭാവിച്ചിരുന്നതു്.

പഴയ വേദശാസ്ത്രത്തിൻെറ സ്ഥാനം ദശ്നനത്തിനു് വീണ്ടെടുക്കാൻ കഴിയുമെന്നായിരുന്നു ഹുസ്സേളിൻെറ പ്രത്യാശ. സവ്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രമായി പ്രതിഭാസവിശകലനത്തെ അദ്ദേഹം കണ്ടു. ശാസ്ത്രമാഗ്ഗത്തിലൂടെ സിദ്ധമാകുന്ന സകല ജ്ഞാനത്തെയും ഒററ അപഗ്രഥനച്ചരടിൽ കോത്തിണക്കി പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കാനായിരുന്നു ഈ ജമ്മൻദാശ്നികൻെറ പൊതു പരിപാടി.

4· പ്രാതിഭാസിക വിങ്കലീകരണം അഥവാ സ്ഥഗിതനിണ്ണയം (phenomenological epoche*)

ഡേക്കാട്ടിൻെറ ചിന്തയിൽ മൂന്നാണു് യാഥാത്ഥ്യത്തിൻെറ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ – ഈശ്വരൻ, ലോകം, അഹം. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ രണ്ടിനെയുംപററി നമുക്കു് അവ്യവഹിത നിശ്ചയം (immediate certainty) സാദ്ധ്യമല്ല. "ഞാൻ ചിന്തിയ്ക്കുന്നു, അതുകൊണ്ടു് ഞാൻ ഉണ്ടു്''. എന്നാൽ ഹുസ്സേളിൻെറ പരിപാടിയിൽ ഇതുതന്നെയും നിശ്ചയമല്ല. ഈശ്വരൻ ഉണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽ ഏതായാലും യാതൊരു നിശ്ചയവും ഇല്ല. പിന്നെ ഞാനും ഈ ലോകവും ഉണ്ടോയെന്ന ചോദ്യത്തിനു് അത്ര നിശ്ചയമല്ല എന്നാണു് ഹുസ്സേളിൻെറ സമാധാനം. സ്ഥലകാലനിശ്ചിതവും സദാപരിവത്തനവിധേയവുമായ ഈ ലോകം എൻെറ ബോധം ഉണ്ണിരിക്കുമ്പോഴൊക്കെയും എൻെറ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കനുഭൂതമാകുന്നുണ്ടു്; ഞാനും ഉണ്ടെന്നു് ഞാൻ കരുതുകയോ അനുമാനിയ്ക്കുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ; ഇതൊക്കെ അനുമാനമാണു്.

---

*Epoche' എന്ന പദത്തിനു് ''നിണ്ണയം തൽക്കാലത്തേയ്ക്കു് മാററിവയ്ക്കുക'' എന്നാണു് അത്ഥം. ഇംഗ്ലീഷിൽ ഇതിനു് Suspended judgement അല്ലെങ്കിൽ Bracketing എന്നു പറയുന്നു. വിങ്കലീകരണത്തിൻെറ ധാതു ലത്തീൻഭാഷയിലുള്ള Vinculum=Bracket ആണു്.

ഞാൻ ഈ കാണുന്ന സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം എൻെറ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ഗോചരമാകുന്നതു കൂടാതെ മറെറാരു ലോകംകൂടെ ഞാൻ കാണുന്നുണ്ട്-അതായതു് സംഖ്യകളുടെ ലോകം. ഈ സംഖ്യകളെ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽ ഞാൻ കാണുന്നില്ല. ഉദാഹരണം ''പതിനായിരം കോടി'' എന്നൊരു സംഖ്യ എനിക്കു് ചിന്തിക്കുവാൻ സാധിക്കും. പക്ഷേ, അതിനെ ഞാൻ ബാഹ്യലോകത്തിൽ ആ വിധത്തിൽ കാണുന്നില്ല. ഈ സംഖ്യാലോകത്തെ ഞാൻ അവലോകനം ചെയ്യുന്നതു് സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നതുപോലെയല്ല. ഞാനതിൽ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തിയില്ലെങ്കിലും സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം അവിടെ കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ശ്രദ്ധചെലുത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ സംഖ്യാപ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നുള്ളു. അതായതു് എൻെറ സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് നോക്കുമ്പോൾ സ്ഥലകാലികമായ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ ഞാൻ കാണുന്നു. എന്നാൽ വീക്ഷണകോണം സംഖ്യാലോകത്തിൻേറതാകുമ്പോൾ അനുഭവവേദ്യമാകുന്ന ലോകം സ്ഥൂലലോകത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണു്. സ്ഥൂലലോകം തിരോധാനം ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിലും ശ്രദ്ധാമണ്ഡലത്തിൽ ഞാൻ ബോധവാനാകുന്നതു് മറെറാരു ലോകത്തെപ്പററിയാണു്. ഇങ്ങനെ എൻെറ വീക്ഷണകോണത്തിൻെറ വ്യത്യാസമനുസരിച്ച് ബോധതലത്തിലെ ലോകവും വ്യത്യസ്തമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

എന്നാൽ ഈ സ്വാഭാവികലോകത്തിൻെറ അപഗ്രഥനം തൽക്കാലം നമുക്കൊന്നു മാററിവയ്ക്കാം. സ്ഥൂലലോകത്തിൽ നിന്നു സംഖ്യാലോകത്തിലേയ്ക്കു് ഞാൻ ശ്രദ്ധ മാററുമ്പോൾ വീക്ഷണകോണം മാറുന്നതുപോലെ, ഞാൻ മൗലികമായി എൻെറ സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണമൊന്നു മാററാൻ ശ്രമിക്കട്ടെ. ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൻെറ അസ്തിത്വത്തെ ചോദ്യംചെയ്വാൻ എനിക്കു് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടു്. ആ സ്വാതന്ത്ര്യം ഞാൻ ഉപയോഗിക്കുകയാണു്. സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണത്തിൽ നില്ക്കുമ്പോൾ ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്ന ഈ ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ തല്ക്കാലം ഉപവലയീ

കരണപ്രക്രിയമൂലം (bracketing). സ്ഥഗിതനിർണ്ണയത്തിൽ (epoche'യിൽ അല്ലെങ്കിൽ Suspended judgment ൽ) നിർത്തുകയാണു്. അങ്ങനെയതിൻെറ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചോ തത്ത്വത്തെക്കുറിച്ചോ തത്ക്കാലം ഒന്നും തീരുമാനിയ്ക്കുവാൻ ഞാൻ മുതിരുന്നില്ല. ജ്ഞാനനിരപേക്ഷമായ വസ്തുവിനെയും ബാഹ്യലോകത്തിലെ ജ്ഞേയവസ്തുക്കളെയും ഒക്കെ ഞാനീ ഉപവലയത്തിൽകൊള്ളിച്ചു് തല്ക്കാലം എൻെറ ബോധതലത്തിൽ നിന്നു് പുറന്തള്ളുന്നു.

ഈ ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ അഥവാ പ്രാതിഭാസികവിങ്കലീകരണം പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ പ്രഥമപ്രക്രിയയാണു്. ഭൗതിക ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാംതന്നെ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഈ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു ഞാനെൻെറ ബോധത്തെ വിടർത്തുന്നു. അങ്ങനെ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ മാർഗ്ഗങ്ങളെയും മാത്രകളെയും ഉപേക്ഷിച്ചു് ഒരു പുതിയ മാർഗ്ഗത്തിൽക്കൂടെ' ജ്ഞാനസമ്പാദനം പ്രാപിച്ചതിനുശേഷം, ശാസ്ത്രവുമായും സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചവുമായുമുള്ള ബന്ധം ഞാൻ പുനഃസ്ഥാപിച്ചുകൊള്ളാം. പക്ഷേ, തല്ക്കാലം ശാസ്ത്രവും ബാഹ്യലോകവുമവിടെ ത്രിശങ്കുസ്വർഗ്ഗത്തിൽ നില്ക്കട്ടെ.

5. അതിരിക്തബോധതലം അവശേഷിക്കുന്നു

ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ ബോധതലത്തിൽ നിന്നു ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയകൊണ്ടു് വിയോജനംചെയ്തുകൊണ്ടു് എനിയ്ക്കു് എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ടെന്നു് കരുതി ആരും ആശങ്കപ്പെടേണ്ട. പരമാർത്ഥത്തിൽ ബാഹ്യലോകത്തെ മാത്രമല്ല, ചിന്തകനായ ഈ അഹത്തെത്തന്നെയും ഞാൻ ഉപവലയത്തിന്നകത്താക്കി മാററിവച്ചിട്ടും എല്ലാം എനിയ്ക്കു നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. കാരണം ചിന്തകനായ എൻെറ ചിന്ത അപ്പോഴും നടക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഞാനും ലോകവും ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു് അനുമാനംകൊണ്ടേ സിദ്ധിയ്ക്കൂ. പക്ഷേ, എൻെറ ചിന്ത എനിയ്ക്കു മാദ്ധ്യമംകൂടാതെ സന്നിഹിതമാണു്. ഞാനെന്നുള്ളതിനെക്കാൾ നേരിട്ടറിയാവുന്നതു് എൻെറ ചിന്തയെ

യാണ്. എൻെറ ഈ ചിന്താതലത്തെ ഞാൻ ഒന്നു നിരീക്ഷിയ്ക്കട്ടെ. അതിന്ന് എൻെറ വീക്ഷണകോണമൊന്നു മാററാതെ സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരതിരിക്തവീക്ഷണകോണം ഞാൻ സ്വീകരിച്ച് എൻെറ ബോധതലത്തെ ഒന്നു നിരീക്ഷണം ചെയ്യനോക്കട്ടെ. ഇതു് പണ്ട് ഞാൻ കണ്ട സംഖ്യാലോകം പോലെ, വളരെ രസകരമായ ഒരു ലോകമാണ്. അതിന്ന് അതിൻേറതായ പ്രത്യേകതകളുമുണ്ട്.

ഈ ബോധതലത്തിൻെറ അപഗ്രഥനമാണ് പ്രാതിഭാസിക വിജ്ഞാനീയം. അല്ലാതെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ അപഗ്രഥനം ചെയ്യലല്ല. അതു് സയൻസിൻെറ ജോലി. ആ ജോലിയ്ക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളും മാത്രകളും ഒക്കെ വേറേയാണ്. പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിൽ ദാർശനികൻ അതിരിക്തവീക്ഷണകോണ (Transcendent standpoint)ത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിരീക്ഷണംചെയ്യുന്നതു് അഹത്തെയും ബാഹ്യലോകത്തെയും ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയമൂലം വിയോജിപ്പിച്ചതിനുശേഷം അവശേഷിയ്ക്കുന്ന ബോധതലലോകത്തെയാണ്.

6. ആന്തരികലോകാപഗ്രഥനം

ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയമൂലം രണ്ടു വ്യത്യസ്തലോകങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നു. ഒന്നു ബോധതലത്തിന്നു ദൃഷ്ടമാകുന്ന ബാഹ്യലോകം; മററൊന്നു ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്ന ആന്തരികലോകം. ബോധത്തെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മ (being for consciousness)യും ബോധത്തിലെ ഉണ്മ (being for consciousness)യും രണ്ടും രണ്ടാണ്. ബാഹ്യലോകത്തെ നാം മാററിവച്ചതിന്നുശേഷവും ആന്തരികലോകം ബോധതലത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു. ഈ ബോധത്തിലെ ഉണ്മയാകുന്ന ആന്തരികലോകത്തെ ഒന്നപഗ്രഥിച്ച് വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് അടുത്തപടി.

ഈ ആന്തരികലോകത്തിൽ ആശയങ്ങൾമാത്രമല്ല കാണപ്പെടുന്നതു്. ഇച്ഛകൾ, ഭയങ്ങൾ, സ്വപ്നങ്ങൾ, ഭാവ

നകൾ, സ്മരണകൾ, വിരോധം, സ്നേഹം എന്നിങ്ങനെ പലതും കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇവയെ എല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം അപഗ്രഥനം ചെയ്യേ മതിയാകൂ.

ഉദാഹരണത്തിനു് അസങ്കീർണ്ണമായ ഒരാശയമെടുക്കാം. ഞാനീയെഴുതുന്ന കടലാസ്—എനിക്കതു കാണാം, തൊടാം. ബാഹ്യലോകത്തിലുള്ളതാണതു്. ഞാനതിനെ കാണുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കു് മാനസീകരണം (noesis) എന്നു് പേർപറയാം. ഞാൻ കാണുന്ന ഈ കടലാസിൻെറ ജ്ഞേയസത്ത ഒരു പ്രക്രിയയല്ല, എൻെറ ബോധതലത്തിലുള്ള കടലാസാണു്. ഇതുപോലുള്ള മററുകടലാസുകളും എൻെറ ബോധതലത്തിലുണ്ടു്. ഇപ്പോൾ ഞാൻ കാണുന്നതു് വെളുത്ത, ഘനംകുറഞ്ഞ, കടലാസാണു്. പക്ഷേ എൻെറ ബോധതലത്തിൽ പലതരം കടലാസുകളുണ്ടു്. ചുവന്നകടലാസ്, കട്ടിക്കടലാസ്; വരയിട്ട കടലാസ്. ബാഹ്യലോകത്തിലുണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും എൻെറ ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ പലതരം കടലാസുകളുണ്ടല്ലോ; അവയെയാണു് എനിക്കു് അപഗ്രഥിക്കേണ്ടതു്. ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ ജ്ഞേയസത്തയ്ക്കു് മാനസീകൃതരൂപം അഥവാ noema എന്നുപേർ.

ഈ ബോധതലത്തിലെ ജ്ഞേയസത്ത അഥവാ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്നു് അതിൻേറതായ അസ്തിത്വമുണ്ടു്. ബാഹ്യലോകത്തിൽ അതിന്നനുരൂപമായതില്ലാതായിത്തീർന്നാലും ആന്തരികലോകത്തിൽ ഈ മാനസീകൃതരൂപം നിതാന്തമായി അവശേഷിക്കുന്നു.

എന്നാൽ ബോധതലത്തിലെ മാനസീകൃതരൂപ(noema)ത്തിന്നു് ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഉദ്ദിഷ്ടവസ്തുക്കളെ (external objects) ഉദ്ദേശനപ്രക്രിയ (intentional act) മൂലം ആന്തരീകരിക്കുന്ന മാനസീകരണപ്രക്രിയ (noesis)യുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്നു് പറയാനാവില്ല.

7. അത്ഥമെന്നാലെന്തു്?

(The meaning of meaning)

ഹുസ്സേൾപറയുന്നു: ഓരോ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്നും ഒരു അന്തർവസ്തു (Content) ഉണ്ടു്. അത്ഥം (meaning) എന്നു പറയുന്നതു് ഈ മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ ഉള്ളടക്കത്തെയാണു്. അതായതു് ലേഖനമെഴുതുന്ന കടലാസ്സു് എന്നൊരു മാനസീകൃതരൂപം എൻെറ ബോധതലത്തിലുണ്ടു്. ചിലപ്പോഴൊക്കെ അതിന്നനുസ്യതമായ ഒരു ബാഹ്യലോകവസ്തുവിനെത്തേടി ഞാൻ നടക്കാറുണ്ടു്. മേശപ്പുറത്തു കണ്ടില്ലെങ്കിൽ കടയിൽപോയി വാങ്ങിച്ചുകൊണ്ടുവരണം. പക്ഷേ, വാങ്ങിയ്ക്കുന്നതിന്നു് മുൻപേയെനിയ്ക്കറിയാം ഞാൻ അന്വേഷിയ്ക്കുന്ന വസ്തുവെന്താണെന്നു്. അതു്, എൻെറ ബോധതലത്തിലുള്ളതിനെ, ഞാനൊന്നു് വിവരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ഏതാണ്ടു് പതിന്നാലിഞ്ചുനീളവും പത്തിഞ്ചുവീതിയും ലേശംമാത്രം ഘനമുള്ളതും തീരെ മാദ്ദവമുള്ളതല്ല, എന്നാൽ തീരെ പരുപരുത്തതുമല്ല, ഏറെക്കുറെ വെള്ളനിറമുള്ളതാണു് (ഇപ്പഴത്തെക്കാലത്തു് നല്ല വെള്ളക്കടലാസ്സു് കിട്ടുകയില്ലെന്നെനിയ്ക്കറിയാം). ഇതാണു് എൻെറ മനസ്സിലുള്ള മാനസീകൃതരൂപം (noema).

പക്ഷേ, ഇപ്പറയുന്ന വിധേയതകളൊക്കെ (predicates) എന്തിൻെറ വിധേയതകളാണു്? ബോധതലത്തിലുള്ള ഏതോ ഒന്നിനെയാണല്ലോ അവ വിശേഷിപ്പിയ്ക്കുന്നതു്. പക്ഷേ, ബോധതലത്തിനകത്തു് കടലാസ്സുണ്ടോ? കടലാസിൻെറ ഒരു മാനസീകൃതരൂപം മാത്രമല്ലേയുള്ളു? പക്ഷേ, ആ രൂപത്തിനു് ഒരു കേന്ദ്രകം (nucleus) ഉണ്ടു്. അതിനെയാണു് ഈ വിധേയതകൾ വിശേഷിപ്പിയ്ക്കുന്നതു്. വിധേയതകളുടെവെറും ആകത്തുകയല്ല മാനസീകൃതരൂപം. The noema in consciousness is not the sum of the predicates, but the predicates are organized around an x which we call the nucleus of the noema.

എന്തിനീ കേന്ദ്രകം വലിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്നു? വേറൊരു ദാഹരണംകൊണ്ടു് വിശദീകരിയ്ക്കാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. കടലാസു കിട്ടിക്കഴിഞ്ഞാൽ എഴുതണമെങ്കിൽ പേനവേണമല്ലോ. എനിയ്ക്കു് ജപ്പാനിലുണ്ടാക്കിയ ഒരു പൈലട്ടു്പേനയാണു ള്ളതു്, അതു് എൻെറ ബോധതലത്തിലുണ്ടു്. ഉടനെ ഓമ്മ യിൽവരുന്ന അതിൻെറ വിധേയതകൾ അഥവാ സവിശേ ഷതകൾ: മാർദ്ദവമുള്ള മുന, എളുപ്പത്തിൽ മഷിവരുന്നു; നീല ക്കറുപ്പു മഷിയാണു്; എഴുതാൻ സുഖമുണ്ടു്; ഇതൊക്കെ യാണു്. പക്ഷേ, ആ പേനയെപ്പററി ഇന്നലെ ഞാൻ ചി ന്തിച്ചതു് വേറൊരു രൂപത്തിലായിരുന്നു. പച്ചയുടൽ, സ്വർണ്ണ ത്തൊപ്പി, ഘനംകുറവു്, കണ്ടാൽ നല്ലഭംഗി, പോക്കററിൽ കുത്തിയാൽ ഒരു ഗമയുണ്ടു്.

വിധേയതകളുടെ സമുച്ചയം രണ്ടു മാനസീകൃതരൂപ ങ്ങളിലും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. പേനകൊണ്ടു് എഴുതുന്ന കാര്യം ആലോചിച്ചപ്പോൾ ബോധതലത്തിലുളവായ സവി ശേഷതാസമുച്ചയമൊന്നു്. പോക്കററിൽ കുത്തുന്നകാര്യം ആലോചിച്ചപ്പോഴുളവായ മാനസീകൃതരൂപത്തിലെ സവി ശേഷതാസമുച്ചയം മറെറാന്നു്. പക്ഷേ, പേന രണ്ടും ഒന്നുംതന്നെ.

അതുകൊണ്ടാണു് കേന്ദ്രകം എന്നൊന്നു് നമുക്കു് വിഭാ വനം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നതു്. സവിശേഷതകളുടെ ആകത്തുക മാത്രമാണു് മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ ഉള്ളടക്കമെന്നു് പറ ഞ്ഞാൽ പേന രണ്ടും രണ്ടാണെന്നു്വരും. പക്ഷേ, ഒരു പേ നയെപ്പററിയുള്ളതാണു്, രണ്ടു് മാനസീകൃതരൂപങ്ങളും. അതു കൊണ്ടാണു് ഒരേ കേന്ദ്രകത്തിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സവി ശേഷതാസമുച്ചയങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേക്കുമ്പോൾ മാനസീകൃതരൂപ ങ്ങളിൽ വ്യത്യാസം കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേന്ദ്രകം ഒന്നാ ണെന്നു പറയേണ്ടിവരുന്നതു്.

ഈ കേന്ദ്രകം (nucleus) അഥവാ ഏകീകരണകേന്ദ്ര മാണു് മാനസീകൃതരൂപത്തിലെ സവിശേഷതകളുടെ

അഥവാ വിധേയതകളുടെ പ്രതിപാദ്യവസ്തു അഥവാ വിഷയി. ബോധതലത്തിലുള്ള മാനസീകൃതരൂപത്തെ ബോധപ്രക്രിയയുടെ ഉദ്ദിഷ്ടമായി നാം കരുതുമ്പോൾ ഈ കേന്ദ്രകത്തെ കേവലമാനസീകൃതവിഷയം (noematic object simpliciter) എന്നു് ഹസ്സേൾ പേർവിളിക്കുന്നു. ഈ കേന്ദ്രകത്തെ ഒരു സവിശേഷതാസമുച്ചയത്തോടുകൂടി വിഭാവനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിനെ ഭാവനിശ്ചിതമാനസീകൃതവിഷയം (noematic object as modally determined അഥവാ ജമ്മൻ ഭാഷയിൽ Gegenestand im Wie seiner Bestimmtheiten) എന്നു് ഹസ്സേൾ പേർവിളിക്കുന്നു. ഈ ഭാവനിശ്ചിതമാനസീകൃതരൂപത്തെയാണു് "അത്ഥം" എന്ന പദംകൊണ്ടു് നാം വിവക്ഷിക്കുന്നതു്. അതിൽ കേന്ദ്രകവുമുണ്ടു്; സവിശേഷതാസമുച്ചയവുമുണ്ടു്.

8. അർത്ഥസംഹിതാസിദ്ധാന്തം*

ഒരു പേനയുടെ രണ്ടു് മാനസീകൃതരൂപങ്ങൾ നാം കണ്ടു. രണ്ടിൻെറയും കേന്ദ്രകം ഒന്നാണെന്നു് മനസ്സിലായതോടെ, മാനസീകൃതരൂപങ്ങൾ രണ്ടും സങ്കലിതമായി ഒരു പുതിയ സംശ്ലേഷിതമാനസീകൃതരൂപമുണ്ടായപ്പോൾ, പേനയുടെ അത്ഥത്തിന്നു് ഒരു പുതിയ പുഷ്ടി വന്നു. ഒരേ കേന്ദ്രകത്തിൽ പുതിയ വിധേയതകൾ വന്നുചേരുന്നതോടെ ആ മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ ഉള്ളടക്കം അഥവാ അത്ഥം വദ്ധിക്കുന്നു. അറിയാവുന്ന അത്ഥങ്ങളെത്തന്നെ കൂടുതൽ അപഗ്രഥനംചെയ്താൽ കൂടുതൽ അത്ഥപുഷ്ടി കിട്ടും. ഈ പേന പച്ചയാണെങ്കിൽ അതു് ചെമന്നതല്ല; നീലയല്ല; കറുത്തതല്ല എന്നൊക്കെ അറിയാൻ സാധിക്കും. അതായതു് ഒരു വിധേയതയിൽ നിന്നു അതിനോടു ബന്ധമുള്ള പുതിയ വിധേയതകൾ സ്ഥാപിച്ചു് വിഷയിയായ കേന്ദ്രകത്തിന്നുചുററും ഉള്ള അത്ഥപുഷ്ടിയെ വദ്ധിപ്പിക്കുവാൻസാധിക്കും. ഭാവാത്മകവിധേയതകളിൽനിന്നു് നിഷേധാത്മകവിധേയതകളെ കാണുവാൻ നമ്മുടെ ബോധത്തിനുകഴിയും.

---

*ഹസ്സേളിൻെറ ഈ ആശയംഎടുത്തു് വികസിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതു് നമ്മുടെ സമകാലീനനും അമേരിക്കൻ ദാശ്നികനുമായ നോവാം ചോമ്സ്കി (Noam Chonsky) ആണു്.

മാത്രമല്ല വിഷയിയും വിധേയവും (Subject and predicate) തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും അഭിപ്രായനിശ്ചിതിയുടെ മാത്രയ്ക്കു് പല വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണുവാൻകഴിയും. അതായതു് വിഷയി വിധേയമായിരിക്കാം. (S may be P) വിഷയി നിശ്ചയമായും വിധേയമാണു്. വിഷയി വിധേയമാണോ? വിഷയി വിധേയമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഇങ്ങനെ പലരൂപത്തിലാവാം നിശ്ചിതിയുടെ മാത്ര.

അഭിപ്രായനിശ്ചിതിയുടെ മാത്രയിൽമാത്രമല്ല ഭാവത്തിലും വ്യത്യാസങ്ങൾവരുത്താം. വിഷയി വിധേയമായിരുന്നെങ്കിൽ എന്നതു് ഇച്ഛയാണു്. വിഷയിയെ വിധേയമാക്കു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആജ്ഞയായി.

ഇങ്ങനെ മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ ഉള്ളടക്കമാകുന്ന അർത്ഥത്തിനുണ്ടാകാവുന്ന ഭാവരൂപവ്യത്യാസങ്ങളെ അപഗ്രഥനംചെയ്തു് ഒരുഅർത്ഥവ്യാകരണം* സൃഷ്ടിക്കുകയാണു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ പ്രധാനപ്രവൃത്തികളിൽ ഒന്നു്. ഇവ്വിധം ചിന്തിക്കുമ്പോൾ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒരു ജ്ഞേയസത്താശാസ്ത്രമാണു് (Science of eidetic essences).

9. സാധ്യതകളുടെ ശാസ്ത്രം

നാം ഉപവലയത്തിനകത്താക്കിയ ബാഹ്യലോകത്തെ നമുക്കൊന്നു് പുറത്തുകൊണ്ടുവന്നു് പരിശോധിക്കാം. അതിനെ ഉപവലയീകരണം ചെയ്തതു തല്ക്കാലം ഈ ആന്തരികലോകത്തിൽ വികർഷണം കൂടാതെ ശ്രദ്ധചെലുത്താൻ വേണ്ടിയായിരുന്നല്ലോ. അർത്ഥസമുച്ചയമാണു് ഈ ബോധലോകത്തിൻെറ ഉള്ളടക്കമെന്നു നാം കണ്ടു. ഇനി ഈ ബോധത്തെയുംകൊണ്ടു് ബാഹ്യലോകത്തിലേയ്ക്കു് ഒന്നു് ഇറങ്ങിവരാം.

ഇപ്പോൾ നാം എന്താണു് കാണുന്നതു്? ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നാം കാണുന്ന ഓരോ വസ്തുവിനും സമമായ

---

*ഹുസ്സേളിൻെറ ഈ ആശയംഎടുത്തു് വികസിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതു് നമ്മുടെ സമകാലീനനും അമേരിക്കൻ ദാർശനികനുമായ നോവാം ചോമ്സ്കി (Noam Chonsky) ആണു്.

ഒരത്ഥം ഇതാ എൻെറ ആന്തരികലോകത്തിന്നകത്തു് ഞാൻ കാണുന്നു. ഇപ്പോൾ ഞാനീമേശയെ ബാഹ്യലോകത്തിൽ കാണുന്നു. പ്ലാവാണു് തടി; നാലുകാലും മൂന്നുവലിപ്പുകളുമുണ്ടു്. പുസ്തകങ്ങളും കടലാസുകളും ലജ്ജാവഹമായവിധത്തിൽ അതിൻെറ മുകളിൽ കുന്നുകൂടികിടക്കുന്നു. മഷിക്കുപ്പികൾ, പേനകൾ, പെൻസിലുകൾ ഇങ്ങനെ പലതും അതിൻെറ മുകളിലുണ്ടു്.

അതു് ബാഹ്യലോകത്തിലെ മേശ. ഞാനൊന്നു കണ്ണടച്ചുനോക്കട്ടെ. അല്ല, മേശ നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ലല്ലോ. എൻെറ ബോധതലത്തിനകത്തു് അതേ രൂപത്തിലുള്ള ഒരു മേശയുണ്ടല്ലോ. ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ ഉപവലയത്തിൽ ആക്കിയാലും അതിലുള്ള സവ്വവും എൻെറ ബോധതലലോകത്തിന്നകത്തു് കാണപ്പെടുന്നുണ്ടു്.

ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഓരോ വിഷയത്തിന്നും സമാന്തരമായ വസ്ത്വന്തരമായ ഒരു വിഷയം (object) എൻെറ ബോധത്തിൽ (consciounessൽ) ഞാൻ കാണുന്നു. ബാഹ്യലോകത്തെക്കാൾ ഐക്യമുള്ളതും തന്മൂലം കൂടുതൽ വിശകലനക്ഷമവുമാണു് ആന്തരികലോകം. ഈ ആന്തരികലോകത്തിലില്ലാത്തതൊന്നും ബാഹ്യലോകത്തിൽ ഉണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ബാഹ്യലോകത്തിലില്ലാത്തതും ഉണ്ടാകാനുള്ളതും വേണമെങ്കിൽ ആന്തരികലോകത്തിൽ കണ്ടെന്നുവരാം.

അതുകൊണ്ടു് ആന്തരികലോകത്തിൻെറ നിയമങ്ങളെ നിഷ്ഠയോടെ പഠിയ്ക്കുന്നപക്ഷം ലഭിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനം ബാഹ്യലോകപഠനത്തിന്നുള്ള സകല ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും നിദാനവും അടിസ്ഥാനവുമായിവരും. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം എന്നു് പറയുന്നതു് ഇങ്ങനെ സാദ്ധ്യതകളുടെ ശാസ്ത്രമാണെന്നു്പറയാം. ബോധതലത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതൊന്നും ബഹിർലോകത്തിലും സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ.

10. സാദ്ധ്യതയിൽനിന്നു് സിദ്ധതയിലേയ്ക്കു്
(From possibility to actuality)

ജ്ഞേയസത്തകളാകുന്ന സാദ്ധ്യതകളാൽ നിബിഡമായിരിയ്ക്കുന്ന ഈ ആന്തരികലോകത്തിൽനിന്നു വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ സിദ്ധതകൾകൊണ്ടുനിറഞ്ഞ ബാഹ്യലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണം എങ്ങനെ സാദ്ധ്യമാകും?

ബാഹ്യലോകത്തെ നാം അറിയുന്നതു് രണ്ടുതരത്തിലാണു്. ഒന്നു് പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണംകൊണ്ടു് (direct vision); മറെറാന്നു് വ്യവഹിതാന്തർദർശനം (Mediated insight)കൊണ്ടു്. പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഒരു വസ്തുവിന്മേൽ വിന്യസിതമാകുന്ന ആന്തരീയജ്ഞേയസത്തയ്ക്കു് അഥവാ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്നു് അവ്യവഹിതമായ, പ്രാക്തനമായ (Primordial) സിദ്ധതസ്ഥിരീകരണമായി ലഭിയ്ക്കുന്നു. ഈ ജനാലയിൽക്കൂടെ ഞാൻ കാണുന്ന ഈ മരത്തിന്മേൽ എൻെറ ആന്തരിക ലോകത്തിലെ ഒരു മരത്തിൻെറ ജ്ഞേയസത്ത ഞാൻ വിന്യസിയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന്നു് പൂർണ്ണമായ സ്ഥിരീകരണം നല്കുന്ന ഒരു സിദ്ധത (givenness) പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ഞാൻ കാണുന്നു. പിന്നീടു് ജനൽ അടച്ചിട്ടു്, അല്ലെങ്കിൽ കണ്ണടച്ചിട്ടു്, ഞാൻ ആ മരത്തെ വിഭാവനംചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്നു് ബാഹ്യലോകത്തിൽ പ്രാക്തനസിദ്ധത ലഭിയ്ക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ മാനസീകൃതരൂപത്തിൽ, ബോധതലത്തിൽ, അതു് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതായി എനിക്കു് നേരിട്ടനുഭവമാകുന്നു. ഇതാണു് വ്യവഹിതാന്തർദർശനം.

ആദ്യത്തേതിൽ, അതായതു് പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ബോധത്തിലുള്ള ഒരു മാനസീകൃതസത്തയെ ഞാൻ മാനസീകരണവിന്യസനപ്രക്രിയകൊണ്ടു് ബാഹ്യവൃക്ഷത്തിൽ വിക്ഷേപിയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന്നു് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വിഷയത്തിൻെറ പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണം സ്ഥിരീകരണം നല്കുന്നു. എന്നാൽ രണ്ടാമത്തേതിൽ, അതായതു് വ്യവഹിതാന്തർദ

ശ്നത്തിൽ ഞാൻ വിന്യസിയ്ക്കുന്നതു് ഒരു വൃക്ഷത്തിൻെറ മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ മാനസീകൃതരൂപത്തെയാണു് (noema of a noema) വിന്യസിയ്ക്കുന്നതു് ബാഹ്യലോകത്തിലല്ല, ബോധമാകുന്ന അന്തർലോകത്തിൽതന്നെയാണു്. വിന്യസിതമാകുന്ന മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ മാനസീകൃതരൂപത്തെ സ്ഥിരീകരിയ്ക്കുന്ന ഒരു മാനസികരൂപം ബോധതലത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു.

സാദ്ധ്യതാലോകത്തിൽ നിന്നു് സിദ്ധതാലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണം ഈ വിന്യസനപ്രക്രിയയിൽക്കൂടെയാണു് നടക്കുന്നതു്. എന്നാൽ ഇവിടെ ഒരുപ്രശ്നം ഉണ്ടു്. സാദ്ധ്യലോകത്തിലെ വിഷയം (object) അഥവാ ജ്ഞേയസത്ത (meaning eidetic essence) ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിതമായിരിയ്ക്കുന്ന പലഗുണങ്ങളാണല്ലോ. സിദ്ധതാലോകത്തിലെ, അഥവാ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഒരു വിഷയവും (object) ഇതുപോലെതന്നെ ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിതമായിരിയ്ക്കുന്ന ഗുണസമുച്ചയമാണു് (aggregate of Predicates or attribtes organized around an x) മാനസീകൃതരൂപത്തിലും, ബാഹ്യലോകവസ്തുവിലും കാണുന്ന ഗുണസമുച്ചയം ഒന്നുതന്നെ. എന്നാൽ അവയുടെ രണ്ടിൻെറയും കേന്ദ്രകം (nucleus) ഒന്നല്ല; രണ്ടാണു്. വിന്യസനപ്രക്രിയമൂലം ബാഹ്യവസ്തുവിൻെറ ഗുണസമുച്ചയത്തെ മുഴവൻ ആന്തരീകരിച്ചു് മാനസീകൃതരൂപത്തിൻെറ ഗുണസമുച്ചയമായി സംഘടിപ്പിയ്ക്കാമെങ്കിലും ബാഹ്യവസ്തുവിൻെറ കേന്ദ്രകത്തെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ബാഹ്യവസ്തുവിൽ എന്തോ ഒന്നു്, ജ്ഞേയസത്തയ്ക്കു് പിറകിൽ നില്ക്കുന്നതു്, നമ്മുടെ വീക്ഷണത്തെ മറികടന്നു് മാറിനില്ക്കുന്നു. ഇതു് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളിന്മേലുള്ള വിന്യസനപ്രക്രിയമൂലം ലഭിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിൻെറ ഒരു പ്രധാനന്യൂനതയാണു്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം നല്കുന്ന

അറിവ് അപൂർണ്ണവും അവ്യക്തവുമാണെന്ന് പറയാതെ നിവൃത്തിയില്ല.

മാത്രമല്ല. ഈ ബാഹ്യവസ്തുവിൽ പരിപ്രേക്ഷ്യവിചരണം (perspective variation) എന്ന സംഗതികൂടെ ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഒരിക്കൽ കണ്ട ഗുണസമുച്ചയമായിരിക്കില്ല മറ്റൊരിക്കൽ കാണുന്നത്. മദ്ധ്യാഹ്നസൂര്യനും അസ്തമയസൂര്യനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം നോക്കുക. ഉച്ചയ്ക്കുകണ്ട് തണലിൽപോയി ഓടിഒളിയ്ക്കാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിച്ച ആ സൂര്യനെത്തന്നെയാണ് സായാഹ്നത്തിൽ അതിന്റെ സൗന്ദര്യലഹരിയിൽ മതിമറന്ന് നാം വീക്ഷിക്കുന്നത്. പല വസ്തുക്കൾക്കും ഈ പരിപ്രേക്ഷ്യവിചരണം സംഭവിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരേ വസ്തുതന്നെ പല വിന്യസനങ്ങളിൽ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ വ്യത്യാസമനുസരിച്ച് വിവിധങ്ങളായ ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ ഇടയാക്കുന്നു. ചിലപ്പോൾ ഒരിക്കൽ കണ്ടഗുണത്തെ മറ്റൊരിക്കൽ കാണുന്നത് നിഷേധിച്ചു എന്നു വരാം. പല വിന്യസനങ്ങളിൽകൂടി ആന്തരീകരിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞേയസത്തകളെ ഒരേ ഒരുകേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ച് ഒരു സംശ്ലിഷ്ടാശയം (Synthetic noema) ഉണ്ടാക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽനിന്നാണ് ഈ സംശ്ലിഷ്ടാശയത്തിലെ വിശേഷണങ്ങളൊക്കെയും ഉദ്ഭൂതമായത്.

ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും, മാനസീകരണപ്രക്രിയ (noesis) യുടെ വിന്യസനംമൂലംസംസിദ്ധമാകുന്ന ജ്ഞേയസത്ത ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞേയസത്തതന്നെയാണ്. ബോധതലത്തിലെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ കേന്ദ്രകവും ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ വസ്തുവിന്റെ കേന്ദ്രകവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം (non-identity) ഉണ്ടെങ്കിലും കേന്ദ്രകം അർത്ഥശൂന്യമായതുകൊണ്ട്, ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിന്റെ അർത്ഥത്തെ അവശിഷ്ടംകൂടാതെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയുന്നുവെന്നായിരുന്നു ഹസ്സേളിന്റെ വാദം.

എന്നാൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയംമൂലം യാതൊരവശിഷ്ടവും കൂടാതെ അറിയുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നതു് ബോധതലത്തിൽത്തന്നെയുള്ള ജ്ഞേയസത്തകളെയാണെന്നു് മുൻപേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. ബോധാന്തരികലോകം, ബോധാഭിമുഖലോകം എന്നിങ്ങനെയുള്ള രണ്ടും തമ്മിൽ അത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൂണ്ണമായ സാത്മ്യമാണുള്ളതു്. സാധാരണശാസ്ത്രങ്ങൾ ബോധാഭിമുഖലോകത്തെ വിശകലനംചെയ്തു് പഠിയ്ക്കുന്നു. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാകട്ടെ ബോധാന്തരികലോകത്തെയാണു് അപഗ്രഥിച്ചു പഠിക്കുന്നതു്.

11. പ്രതിഭാസവിശകലനത്തിൽനിന്നു് ഇതരവിജ്ഞാനീയ വിഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്കു്

ഹുസ്സേൾ കാണിച്ചുകൊടുത്ത മാഗ്ഗം പല ദാശ്നികന്മാരുടെയും കണ്ണുതുറന്നു. രണ്ടോ മൂന്നോ പേരുടെ കാര്യം ചുരുക്കമായി പറയാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളൂ.

ഒന്നാമതു് മാക്സു് ഷേലർ (Max Scheler; 1874-1928). ജമ്മനിയിലെ സമകാലീന ദാശ്നികരുടെയിടയിൽ അഗ്രഗണ്യനായിരുന്ന ഈ പണ്ഡിതന്റെ ശ്രദ്ധയെ കൂടുതലായും ആകഷിച്ചതു് മതം, ധാമ്മികത മുതലായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തെ എങ്ങനെ ഉപയോഗിയ്ക്കാം എന്ന പ്രശ്നമായിരുന്നു. അഗസ്റ്റിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയെയാണു് ഷേലർ അനുധാവനംചെയ്തതു്. പ്രത്യേകിച്ചും സ്നേഹത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആദ്ധ്യാത്മികതയെ, ഹുസ്സേളിന്റെയും ബെർഗ്സന്റെയും, നീററ്ഷേയുടെയും ചിന്തകൾവഴി ആദ്ദേഹം തന്റെ ആദ്ധ്യാത്മിക ധാമ്മികപ്രശ്നവലയത്തിന്നുള്ളിലേയ്ക്കു് കൊണ്ടുവന്നു...........

ഷേലർ 1916 മുതൽ ഈശ്വരവിശ്വാസിയായാണു് ചിന്തയാരംഭിച്ചതെങ്കിലും ആറുകൊല്ലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഇതിന്നു്

വ്യത്യാസം വന്നം ദിവ്യതയുടെ വാസ്തവീകരണം നടക്കുന്നതു് മനുഷ്യനിൽമാത്രമാണെന്നു് വാദിയ്ക്കുകയായിരുന്ന അവസാനത്തെ ആറുകൊല്ലം.

കാൻറിൻെറ ചിന്താഗതിയിൽ അനുഭവനിരപേക്ഷ (a- Priori) മായിട്ടുള്ളതു് വാക്യങ്ങളാണു് (Psopositions) എന്നാൽ ഷേലർ പറയുന്ന അനുഭവനിരപേക്ഷമായി പലതുണ്ടെന്നു്. ഒന്നാമതു് ജ്ഞേയസത്തകൾ (essences); രണ്ടാമതു് മൂല്യങ്ങൾ (values). ആദ്യത്തേതു് ഹുസ്സേളിൽ നിന്നു് കിട്ടിയതാണു്. രണ്ടാമത്തേതു് ഹുസ്സേൾ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നതെങ്കിലും വികസിപ്പിയ്ക്കാതെ വിട്ടിരുന്നതു് ഷേലർ എടുത്തു് പരിചിന്തനംചെയ്തു. ജ്ഞേയസത്തകളുടെ (essences) ഒരു സംഘം ബോധതലത്തിലുള്ളതുപോലെ കാമ്യസത്തകളുടെ (values) ഒരു സംഘവും ആ ബോധതലത്തിൽതന്നെയുണ്ടു്. ഈ കാമ്യസത്തകൾ അഥവാ മൂല്യങ്ങൾ നിരപേക്ഷകങ്ങളാണു്. നമുക്കവയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവു് അനുഭവാപേക്ഷകമായിരിക്കാമെങ്കിലും മൂല്യങ്ങൾ അവയിൽത്തന്നെ നിരുപാധികങ്ങൾ (absolute) ആണു്.

ഈ മൂല്യവിജ്ഞാനീയമാണു് ഷേലറുടെ വലിയ സംഭാവന. മൂല്യങ്ങളെ സദ്ഗാത്മകങ്ങൾ, നിഷേധാത്മകങ്ങൾ എന്നും, ഉന്നതങ്ങൾ, അധമങ്ങൾ എന്നും അദ്ദേഹം തരംതിരിയ്ക്കുന്നു. ഉന്നതമൂല്യങ്ങളാണു് ഏററവും അവിഭാജ്യങ്ങളും അനുപാധികങ്ങളുമായിട്ടുള്ളവ.

മൂല്യസോപനം ഷേലറുടെ ചിന്തയിൽ ഇങ്ങനെയാണു്. ഏററവും താഴെ 1. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതമൂല്യങ്ങൾ; സുഖദായകങ്ങളും അസുഖദായകങ്ങളും (values of sensible) feeling - pleasant and unpleasant); 2. ഉദാത്ത വികാരമൂല്യങ്ങൾ — അഭിജാതങ്ങളും മ്ലേച്ഛങ്ങളും (noble and vulgar); 3. ആദ്ധ്യാത്മികമൂല്യങ്ങൾ — സുന്ദരം - അസുന്ദരം, ന്യായം - അന്യായം ഇങ്ങനെയുള്ളതു്. 4 പരിശു

ദ്ധതാമൂല്യങ്ങൾ. വിശുദ്ധിയും അശുദ്ധിയും. ഇവ ഈശ്വര സംബന്ധിമൂല്യങ്ങളായതുകൊണ്ട് സോപാനത്തിലെ ഏററവും ഉന്നതപടിയാണ്.

മനുഷ്യവികാരങ്ങളെയും ഇച്ഛകളെയും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമുപയോഗിച്ചുപഗ്രഥിയ്ക്കാൻശ്രമിച്ച ഹസ്സേളിൻെറ ഈ ഉത്തമസ്നേഹിതൻെറ ചിന്തയ്ക്ക് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് ഹസ്സേൾതന്നെ അവസാനം പ്രഖ്യാപിക്കേണ്ടിവന്നു.

മെർലോ-പോണ്ടി (1908-1961)യെപ്പററി ഒരു വാക്ക് ഇവിടെ പറയേണ്ടതാണെങ്കിലും സ്ഥലപരിമിതികൊണ്ട് തത്ക്കാലം വിടുന്നു. മനഃശാസ്ത്രത്തിലും, ഗണിതശാസ്ത്രദർശനത്തിലും നിയമദർശനത്തിലുമൊക്കെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയംമൂലം പല മാററങ്ങൾ വരുത്തിയ ഈ പണ്ഡിതൻ ഒരു അസ്തിത്വവാദിയാണ്.

12. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും

രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം യൂറോപ്പിലെ ഫാഷനബിൾ ചിന്താഗതിയായിത്തീർന്ന അസ്തിത്വവാദം (existentialism) ഉൾപ്പെടുന്നതു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ ഉദരത്തിൽനിന്നാണെന്നതിനു സംശയമൊന്നുമില്ല.

എന്നാൽ അസ്തിത്വചിന്തയെപ്പററി പൊതുവായെന്തെങ്കിലും പറയാനാവില്ല. ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും വൈയക്തികമായ ചിന്താവൈശിഷ്ട്യം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ചിന്തകന്മാരുടെ പേരുകുറിച്ച് അവരുടെ ചിന്തയുടെ ചില സൂചനകൾമാത്രം നല്കാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളൂ.

പേരുകളാണെങ്കിൽ വളരെയധികം. രണ്ടാംലോകമഹായുദ്ധത്തിനു് മുൻപുള്ള അസ്തിത്വവാദികളെയെല്ലാം നമുക്ക

ങ്ങ്വിടാം. സോക്രട്ടീസും അഗസ്റ്റിനും പാസ്കാലും ഒക്കെ അസ്തിത്വവാദികളായിരുന്നുവെന്ന് വാദിയ്ക്കുന്നവരുണ്ട്. കഴിഞ്ഞ ശതാബ്ദത്തിലെ ഡെൻമാർക്കുകാരൻ കീർക്കഗോറിനേയും (1813_1855) റഷ്യാക്കാരൻ ഡോസ്റേറായവ്സ്കി (1821-1881) യേയുംപോലും വിടാതെ നിവൃത്തിയില്ല. അതുപോലെ നീററ്ഷേ 1844-1900), റിൽക്കേ (1875-1926), ഊനമൂനോ (1864-1937) ഇവരെപ്പററിയും പ്രതിപാദിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. നാലുപേരുടെ കാര്യം ചുരുക്കമായി പറയാം. ഗബ്റിയൽ മാഴ്സൽ, കാൾ യാസ്പേഴ്സ്, മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ, ജോൺ പോൾ സാർട്ര്.

13. ജോൺ-പോൾ സാർട്ര്

അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്ക് ദശ്നാത്മകമായ നിദാനംനല്കി അതിനെ ഒരു സിദ്ധാന്തവ്യവസ്ഥിതിയാക്കിത്തീത്തതു് സാർട്രാണെന്ന് നിസ്സംശയംപറയാം. സാർട്രിയൻ ചിന്താഗതിയുടെ പൂണ്ണരൂപം വേണമെങ്കിൽ ഫ്രെഞ്ചിലെ L'etre et le Neant അല്ലെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷ Being and Nothingness, വായിച്ചുനോക്കണം. 900 പേജുമാത്രമേയുള്ളൂ. ഓരോ പേജും രണ്ടുപ്രാവശ്യംവായിച്ചെങ്കിലേ വല്ലതും മനസ്സിലാകയുള്ളൂ. ഹുസ്സേളിൻെറയും ഹൈഡഗറിൻേറയും ചിന്താഗതി നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചതിനുശേഷം സാർട്ര് വായിച്ചാൽ കുറേക്കൂടെ എളുപ്പം മനസ്സിലാകും. എന്നാൽ ആദ്യംപറഞ്ഞ രണ്ടുപേരും മുറിയ്ക്കകത്തിരുന്നു ദശ്നം സൃഷ്ടിയ്ക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരാണ്. സാർട്രാകട്ടെ ജീവിതത്തിൻെറ എല്ലാ തുറകളിലും കടന്നുചെന്ന് രാഷ്ട്രീയത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും മുൻകൈഎടുത്തു പ്രവത്തിയ്ക്കുന്ന ഒരു കമ്മയോഗിയത്രേ.

1905-ൽ പാരീസിൽ ജനിച്ച സാർട്ര് 1940 ആയപ്പോഴേയ്ക്ക് ഹിററ്ലർ കലക്കിക്കുഴച്ച യൂറോപ്പിൻെറ മന:സാക്ഷിയും ദാർശനിക വക്താവുമായി ഉയന്നു. ഫ്രെഞ്ച്—

പാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിൻേറയും ജമ്മൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ദാർശനിക സങ്കീണ്ണതയുടേയും ഒരുപോലെയുള്ള ഉദാഹരണമാണീ മതവിരോധിയായ ദർശനികൻ.

അദ്ദേഹത്തിൻെറ ദശ്നസംഹിത, അസ്തിത്വവാദത്തെപ്പററി പലരും പറയുന്നതുപോലെ യുക്തിവിരോധമായിട്ടുള്ളതല്ല. നേരേമറിച്ച് യുക്തികൊണ്ടുമാത്രമാണ് സാർട്ര് തൻെറ അസ്തിത്വചിന്താസൗധം കെട്ടിയുയർത്തുന്നത്. അടിസ്ഥാനം ഉണ്മ (Being) യുടെ വിശകലനം ആണ്.

ഉള്ളതിനെയെല്ലാംകൂടെയാണ് ഉണ്മയെന്ന് പറയുന്നത്. ഉണ്മയ്ക്ക് രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നിന് (Being (in itself) (l'en soi) എന്ന് പേർ. തൽസ്ഥിതസത്ത എന്ന് നമുക്ക് പേരുകൊടുക്കാം. ഉണ്മ ഉണ്ട്. അത് യാതൊന്നിൻേറയും ഒരു വിശേഷണമല്ല. (Being is not a predicate of anything) ഉണ്മ ഉണ്മയിൽത്തന്നൊണ്. ഉള്ളതു് ഉണ്മയാണ്. മററുയാതൊന്നുമല്ല. ഉണ്മ ക്രിയാത്മകവുമല്ല. നിഷ്ക്രിയവുമല്ല; വിധായകവുമല്ല, നിഷേധകവുമല്ല. ഉറച്ചതാണ്, നിശ്ചലമാണ്, ഇല്ലാതാക്കാനാകാത്തതാണ്. ഉണ്മയ്ക്ക് ആയിത്തീരലില്ലെന്നല്ല സാർട്ര് പറയുന്നത്. പക്ഷേ, ആയിത്തീന്നാലും അത് ഉണ്മയാണല്ലോ. ഇല്ലാതായിത്തീരൽ ഇല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം ഉണ്മ ഉണ്മയായിത്തന്നെ അവശേഷിയ്ക്കുന്നു. ഇതാണ് being ln itself അഥവാ l'en soi അല്ലെങ്കിൽ തൽസ്ഥിതസത്ത.

ഉണ്മയുടെ രണ്ടാം വിഭാഗത്തിന്ന് Being for itself അഥവാ le pour soi എന്ന് പേർ. ഈ സചേതന സത്ത അതിൻെറ ബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ട് അതിന് തൽസ്വാത്ഥസത്ത എന്ന് നമുക്ക് പേരുകൊടുക്കാം. അതായതു് ഉണ്മയെപ്പററി ചേതന അല്ലെങ്കിൽ ബോധം ഉള്ള ഉണ്മ. സാധാരണയായി മനുഷ്യൻെറ ഉണ്മയെപ്പററിയാണ് സാർട്ര് ഈ പദം ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നത്. ഹസ്സേൾ പറഞ്ഞതുപോലെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ സകല ഉണ്മയിൽനിന്നും സ്വയം വേർപെടുത്തിയാലും

സ്വന്തബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഉണ്മയാണല്ലോ മനുഷ്യൻ. അതുകൊണ്ടു് ഈ തൽസ്വാത്മസത്ത അഥവാ സചേതനസത്ത ഉണ്മയുടെ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗമാണു്.

സചേതനസത്തയ്ക്കുള്ള ഒരു പ്രത്യേക കഴിവു് ഉണ്മയെ ചോദ്യംചെയ്യുകയെന്നതാണു്. ഞാൻ ഒരു ചോദ്യം ചോദിയ്ക്കട്ടെ: "മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന എന്തെങ്കിലും ക്രിയയുണ്ടോ?"

ചോദിയ്ക്കുന്നതാരെങ്കിലുമായിക്കൊള്ളട്ടെ; ലേഖകനോ, അനുവാചകനോ മററാരെങ്കിലുമോ ആരായാലും ഒരു മനുഷ്യനാണീ ചോദ്യം ചോദിയ്ക്കുന്നതു്. ആരോടു്? ഉണ്മയോടു്. എന്തിനെപ്പററി? ഉണ്മയുടെ ചില ഭാവങ്ങളെപ്പററി. ഉണ്മ അതിനു് നല്കുന്ന മറുപടി "ഉണ്ടു്" അല്ലെങ്കിൽ "ഇല്ല" ഇവ രണ്ടിൽ ഏതെങ്കിലുമാകാം. ഈ ഇരുസാദ്ധ്യതയില്ലെങ്കിൽ ചോദ്യം ചോദ്യമാവില്ലല്ലോ. ചോദ്യംനിഷേധകവുമല്ല വിധായകവുമല്ല. സമാധാനം 'ഇല്ല' എന്നാണെങ്കിൽ ഞാൻ അന്വേഷിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണെന്നുവരും. അങ്ങനെ എല്ലാ സാക്ഷാൽ ചോദ്യങ്ങളുടെയും പിറകിൽ ഇല്ലായ്മയുടെ ഒരു പ്രതീക്ഷ തങ്ങിനില്ക്കുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ സമാധാനം ലഭിയ്ക്കുന്നതു്വരെ ചോദ്യകർത്താവിൻെറ നിലയെന്താണു്? അനിശ്ചിതത്വം. അറിവിൻേറയും അറിവില്ലായ്മയുടെയും പ്രതീക്ഷകളുടെ നടുവിൽ അറിവിൻെറ ഇല്ലായ്മയാണു് അവസാനം എന്നുവരാൻ വഴിയുണ്ടു്. സമാധാനം ലഭിയ്ക്കുകയാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ ഉണ്ടു്, അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ല എന്നായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. അല്ലാതെ രണ്ടുംകൂടിയാവാൻ വഴിയില്ല. സത്യം ഒന്നാണെങ്കിൽ, മററതു് സത്യമല്ലല്ലോ. അങ്ങനെ സത്യത്തിന്നും ഒരു പരിധിയുണ്ടു്. പരിധിയ്ക്കു്പുറത്തുള്ളതു് ഇല്ലായ്മയാണു്.

ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മ മൂന്നുതരത്തിലാവാം. ഞാൻ വിഭാവനംചെയ്യുന്ന ഉണ്മ (അതായതു് "ലോകമനുഷ്യബന്ധത്തെ

അനാഛാദനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയ'') ഇല്ലായ്മയാണെന്നു് വരാം. എന്റെ അറിവിനും ഇല്ലായ്മയുണ്ടാകാം, സത്യപരിധിയ്ക്കു് പുറത്തും ഇല്ലായ്മ. ഇങ്ങനെ ഈ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള ഇല്ലായ്മയെയും ഉളവാക്കുന്നതു് ആരു്? ചോദ്യകത്താവായ മനുഷ്യൻ. അങ്ങനെ മനുഷ്യനിൽകൂടെ ഉണ്മയിലേയ്ക്കു് ഇല്ലായ്മ വന്നുചേരുന്നു.

വിശുദ്ധപൗലോസ് മനുഷ്യനിൽകൂടെ പാപവും മരണവും ലോകത്തിലേയ്ക്കു് പ്രവേശിച്ചുഎന്നു് വാദിയ്ക്കുന്നതിനോടു് സമാന്തരമാണെന്നു്തോന്നും സാർട്രിന്റെ ഈ വാദം.

സാർട്രിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ സുപ്രധാനമായിട്ടുള്ളതു് സ്വാതന്ത്ര്യം (liberte) എന്ന ആശയമാണല്ലോ. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്തെന്നു് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന്നു് മുൻപു് അഭാവം അഥവാ ഇല്ലായ്മ എന്നുള്ള ഉണ്മയുടെ എതിരാശയത്തെ നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നു് ഉണ്മയുണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ "ഇല്ലായ്മയിൽനിന്നുളവാക്കി'' (creatio ex nihilo) എന്നുള്ള സൃഷ്ടിവാദത്തെ സാർട്രു് പാടെ നിഷേധിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനകൃതിയുടെ പേരു് "ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും'' അല്ലെങ്കിൽ "ഭാവവും അഭാവവും'' എന്നാണെന്നുള്ളതു് നാം മറക്കരുതു്. "നിഷേധത്തിന്റെ ദാശ്നികൻ'' (the philosopher of negativity) എന്നാണു് സാർട്രു് അറിയപ്പെടുന്നതു്. ഈ ഉണ്മ ഉണ്ടു്. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉണ്മയ്ക്കു് കാരണവും അടിസ്ഥാനവുമില്ല. അതായതു് ഉണ്മ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്നു് നിർബ്ബന്ധമൊന്നുമില്ല. അരനിമിഷനേരംകൊണ്ടു് ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരാം.

ഹിററ്ലർ ആക്രമിച്ചു പ്രവേശിച്ച ഫ്രാൻസിലെ തടങ്കൽവലയങ്ങളിൽക്കിടക്കുന്നയവസരത്തിൽ സാർട്രും കൂട്ടുകാരും അനുഭവിച്ച ഒരു യഥാർത്ഥ്യമാണിതു്. എപ്പോഴാണു്

ജർമ്മൻ പട്ടാളക്കാർ വന്നു് കുറെ തടവുകാരെ വിളിച്ചുകൊണ്ടുപോയി മതിലിന്നെതിരേ നിർത്തി വെടിവയ്ക്കുവാൻ പോകുതെന്നറിയില്ല. ഇന്നുള്ള എൻെറ ഉണ്മ നാളെ ഇല്ലാതായിത്തീരാമെന്ന അറിവോടെയാണു് തടവിൽക്കിടന്നിരുന്നവരുടെയെല്ലാം ജീവിതം.

ഇല്ലായ്മയെയും നിഷേധാത്തെയും പററിയുള്ള ഈ ദർശനം വെറുമൊരു വിനോദമാണെന്നാരും ധരിയ്ക്കരുതു്. തൽസ്വാത്ഥസത്തയായ മനുഷ്യൻ സകല സത്തയുടെയും അന്ത്യമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്ന മരണത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചാണു് എന്നും ജീവിയ്ക്കുന്നതെന്നുള്ള പരമാത്ഥമാണു് സാർട്ര് നാടകീയമായി എടുത്തു കാണിയ്ക്കുവാനുദ്യമിയ്ക്കുന്നതു്.

എൻെറമാത്രം ഇല്ലായ്മയല്ല എന്നെ വിഷമിപ്പിയ്ക്കുന്നതു്. ഞാനെൻെറ സുഹൃത്തു് രാമൻനായരെക്കാണാൻ കാപ്പിക്കടയിൽ പോകുന്നു. വാടകകൊടുക്കാൻ കയ്യിൽ രൂപയില്ല. രാമൻനായരോടു് ചോദിച്ചപ്പോൾ നാളെ കാപ്പിക്കടയിൽ വെച്ചുകാണാം എന്നാണു് ഇന്നലെ പറഞ്ഞതു്. പക്ഷേ, രാമൻനായരെ, അവിടെ കാണുന്നില്ല. രാമൻനായരുടെ "ഇല്ലായ്മ" അല്ലെങ്കിൽ 'അഭാവം' ഒരു ഉണ്മയാണു്. എന്നെ വല്ലാതെ വിഷമിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മയായ ഇല്ലായ്മ. ഇന്നു് വാടക കൊടുത്തില്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽനിന്നടിച്ചിറക്കും. രാമൻനായരുടെ കാപ്പിക്കടയിലെ ഇല്ലായ്മ എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ ആശങ്കാജനകമായ ഒരു ഉണ്മയാണു്. കാപ്പിക്കടയിൽ മററുപല ഇല്ലായ്മകളുമുണ്ടു്. ഹസ്സേലും, മിസ്സിസ് ഗാന്ധിയുംകാപ്പിക്കടയിലില്ല. പക്ഷേ, അവരുടെ അഭാവം എന്നെ അമ്പരപ്പിയ്ക്കുകയോ എനിയ്ക്കാരാശങ്കയ്ക്കു് വകതരികയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുപോലെയല്ല രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മ. രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മകൊണ്ടു് ആ കാപ്പിക്കട നിറഞ്ഞിരിയ്ക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയെന്നു് പറയുന്നതു് ദാർശനികൻെറ ഭാവനാസൃഷ്ടിയൊന്നുമല്ല, സാധാരണ ജീവിതത്തിലെ സാധാരണയനുഭവം തന്നെയാണു്. ബസ്സിൽ നിന്നിറങ്ങി പോക്കററു് തപ്പുമ്പോൾ പേഴ്സ്

കാണുന്നില്ല എന്നനുഭവപ്പെടുന്ന സമയത്തുള്ള അനുഭവം പോലെ.

അങ്ങനെ ഈ ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിന്നകത്ത് വളരെയധികം ഇല്ലായ്മകൾ, നിഷേധങ്ങൾ എനിയ്ക്കനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയ്ക്കകത്ത് പ്രവേശിച്ച് അർബ്ബുദം പോലെ ഉണ്മയെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്ക് വലിയ ബലമൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മ എപ്പോഴും അതിൻെറ സാദ്ധ്യതയാണ്. അതുതന്നെയാണ് ഉണ്മയുടെ ദൗർബല്യവും.

ഹിററ്ലറുടെ യൂറോപ്പിൽ മാത്രമല്ല, ചിലപ്പോഴൊക്കെ നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലും അനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ ഉണ്മയുടെ ഈ ദൗർബ്ബല്യം, ഇല്ലായ്മയുടെ ഈ സാമീപ്യം? മനുഷ്യൻെറ സാധാരണ ദൗർബ്ബല്യം, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും വെടിവെയ്ക്കപ്പെടാം എന്നുള്ള സാദ്ധ്യത ധാരാളമുണ്ടായിരുന്ന ഹിററ്ലറിന്നധീനമായ ഫ്രാൻസിൽ, നാടകീയമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതിന്നു സാർട്ര് ദാർശനികമായി ഒരടിസ്ഥാനം കൊടുത്തു.

ആരാണീ ദൗർബ്ബല്യത്തിനുത്തരവാദി? ബാഹ്യലോകത്തെ കുററംപറയാൻ ലോകമെന്തുപിഴച്ചു? മനുഷ്യൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യമാണീ പ്രശ്നമൊക്കെ സൃഷ്ടിയ്ക്കുന്നതു്. നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിന്നും വേണ്ടി മനുഷ്യൻ തൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നു. അതായതു് നിഷ്കരണം മനുഷ്യത്വത്തിൻെറ മൗലികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽപ്പെട്ടതാണ്. ലോകത്തിൽ, കാലത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇല്ലായ്മയാണ് തൻെറ സ്വന്തം ഇല്ലായ്മയാണ്; അവനിൽക്കൂടെ ഇല്ലായ്മ ലോകത്തിലുണ്ടാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഉണ്മയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും മദ്ധ്യവർത്തിയായ മനുഷ്യൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാലെന്താണ്? ഉണ്മയിൽ കാണപ്പെടുന്ന മനുഷ്യൻെറ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ ഇല്ലാ

യ്മയാണ്. തൽസ്വാത്മസത്ത അഥവാ സചേതനസത്തയുടെ പ്രധാന വൈശിഷ്ട്യം നിഷേധത്തിനും നിഷ്ക്കരണത്തിന്നുമുള്ള ശക്തിയാണ്. Le pour soi ആണ് ഇല്ലായ്മയുടെ സ്രഷ്ടാവ്. l'en-soi അതായതു് തൽസ്ഥിതസത്തയിൽ നിന്നു് ഇല്ലായ്മ ഉദിയ്ക്കുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മയുടെ നാരായവേരു മനുഷ്യബോധത്തിലാണു്; സചേതനസത്തയിലാണു്.

മനുഷ്യൻെറ ഉദ്യമം മുഴുവൻ ഇല്ലായ്മയെ എപ്പോഴും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന, തൽസ്വാത്മസത്തയും ഇല്ലയ്മയുടെ പ്രശ്നമേ ഇല്ലാത്ത, പൂർണ്ണവും പുഷ്ടവും ആയ തൽസ്ഥിതസത്തയും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം പ്രാപിയ്ക്കുവാനാണ്. പക്ഷേ അതു് മനുഷ്യനു് സാദ്ധ്യമല്ല. ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി വെറും ഉണ്മയായിത്തീരാനുള്ള മനുഷ്യൻെറ ഉദ്യമം ദൈവമാകനുള്ള ഉദ്യമമാണ്. എന്നാൽ അതു് നിരാശയിലെ കലാശിയ്ക്കൂ. ഇങ്ങനെ ഒരു നിരത്ഥക ഭാവാവേശമാണു് മനുഷ്യൻ (a passion inutile). പരാജയത്തിനു് വിധിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മനുഷ്യൻ, ഒരു വിരോധാഭാസമാണു് (absurd).

പിന്നെയെന്താണു് മനുഷ്യൻെറ ഗതി? സ്വാതന്ത്ര്യം? എന്നു് വെച്ചാലെന്താണു്? മനുഷ്യൻെറ ഇല്ലായ്മയെ തൻെറ സ്വായത്തമാക്കിയിട്ടു് അതിനെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുക. ഉണ്ടായിരിയ്ക്കാനുള്ള ഉദ്യമം പരാജയത്തിലെ കലാശിയ്ക്കൂ എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ടു്, ഉണ്മയ്ക്കാഗ്രഹിയ്ക്കാതെ കമ്മത്തെമാത്രം പിന്തുടരുക. പ്രവത്തിയ്ക്കുക. മററുള്ളവരുടെ സമ്മദ്ദത്തിനു് വശംവദനായി എന്നെത്തന്നെ മററുള്ളവരുടെ ക്രിയകൾക്കു് വിഷയമാക്കാതെ എൻെറ വിഷയിത്വം സ്വാതന്ത്ര്യകൃത്യങ്ങളിൽക്കൂടെ പ്രകടമാക്കുക. അന്യൻ എപ്പോഴും എൻെറ ശത്രുവാണു്. എന്നെ അവൻെറ ഇഷ്ടത്തിൻെറ ഉപകരണമാക്കാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നവനാണു്. അതുകൊണ്ടു് അന്യനു് എൻെറ സഹോദരനോ സ്നേഹിതനോ ആകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയും അവൻെറ സഹവ്യക്തികളോടു് യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കണം. മററവൻ എന്നെ അവൻെറ ക്രിയകൾക്കു് വിഷയമാക്കി എൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന

ശത്രുവാണു്. ഒന്നുകിൽ അന്യനെ ഞാൻ എൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൻെറ ഉപകരണമാക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അവൻ എന്നെ അവൻെറ ഉപകരണമാക്കും. രണ്ടായാലും ഒന്നുകിൽ എൻെറ അല്ലെങ്കിൽ അവൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെടണം.

ഇതാണു് മനുഷ്യൻ പരാജയത്തിനു് വിധിയ്ക്കപ്പെട്ട ഒരു വിരോധാഭാസമാണെന്നു് പറയുന്നതിൻെറ അർത്ഥം.

14. ഹൈഡഗ്ഗർ

(1889ൽ ജനിച്ചു. ഇന്നു് 82 വയസ്സുണ്ടു്.)

സാർട്ര് പറയുന്നതാണു് അസ്തിത്വവാദമെങ്കിൽ താനൊരു അസ്തിത്വവാദിയല്ലെന്നു് ഹൈഡഗ്ഗർ പരസ്യമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഹൈഡഗ്ഗറിൻെറ ഉദ്ദേശ്യം മനുഷ്യൻെറ അസ്തിത്വത്തിൻെറ പിറകിൽക്കിടക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ സത്ത അനാവരണം ചെയ്യുകയെന്നതാണു്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗ്ഗറും ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നതു് ഹുസ്സേളിൻെറ പ്രതിഭാസ വിശകലന സമ്പ്രദായമാണു്. എന്നാൽ ഹുസ്സേൾ ബാഹ്യ ലോകത്തെ ഉപവലയനക്രിയമൂലം സ്ഥിതിനിർണ്ണയത്തിൽ നിറുത്തുന്നതിനോടു് അസ്തിത്വവാദികൾക്കു് പൊതുവേ വലിയ അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന തൽസ്ഥിതസത്തയെത്തന്നെയാണു് നമ്മുടെ ബോധം അപഗ്രഥിയ്ക്കുന്നതു്.

ഹൈഡഗ്ഗറിൻെറ ചിന്താഗതിയിലെ ഏററവും പ്രധാനമായ ആശയം ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന അസ്തിത്വങ്ങളേയും നിരീക്ഷകനായ മനുഷ്യനേയും ഒരുമിച്ചു് ''ഡാസൈൻ'' എന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തിൽചേർത്തു വിശകനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണു്. ഡാ' എന്നു പറഞ്ഞാൽ 'അവിടെ' എന്നാണർത്ഥം ജെർമ്മൻഭാഷയിൽ. ''സൈൻ'' എന്നു് പറഞ്ഞാൽ ''ഉണ്ടായിരിയ്ക്കുക'' (to be or being) എന്നർത്ഥം. Daseion എന്നു പറഞ്ഞാൽ being there, അവിടെ ഉണ്ടായിരിയ്ക്കു എന്നു് വിവക്ഷ.

പ്രത്യേകമായും ഹൈഡഗ്ഗറിൻെറ ശ്രദ്ധപതിയുന്നതു് ഡാസൈൻെറ മുഖ്യവിഭാഗമായ മാനുഷിക ഡാസൈൻെറ വിശകലനത്തിലാണു്. നമുക്കു് അകത്തുനിന്നറിയാവുന്ന അസ്തിത്വം അതാണല്ലോ. കാലത്തിലാണു് മനുഷ്യാസ്തിത്വം. അതായതു് ആരംഭവും അവസാനവുമുള്ളതു്. മരണത്തിലേയ്ക്കു് നാം നിമിഷംതോറും എറിയപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നതു്. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിൽനിന്നാണു് ഉൽക്കണ്ഠയുടെഉത്ഭവം. ഇതു പൊതുവേ മനുഷ്യൻെറ മരണത്തെപ്പററിയുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയല്ല. ഞാൻ, എൻെറ അസ്തിത്വം, നാമാവശേഷമാകമെന്നതാണു് എൻെറ ആശങ്കയുടെനിദാനം. അതു് അനുഭവിച്ചറിയേണ്ടുന്ന വസ്തുതയാണു്. അല്ലാതെ വിവരിച്ചറിയിക്കുാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അനുഭവത്തിൽക്കൂടിയുള്ള അറിവു്, ഉൽക്കണ്ഠയുടെ നേരിട്ടുള്ള അറിവാണു് മനുഷ്യനെ തൻെറ അസ്തിത്വത്തെപ്പററിയുള്ള അഗാധമായ അറിവിലേക്കു് നയിക്കേണ്ടതു്.

മനുഷ്യനെ ലോകത്തിലെ മററുവസ്തുക്കൾ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു. അവയിൽ ചിലവ അവൻെറ ഉപകരണങ്ങൾ ആകാവുന്നവയാണു്. അതായതു് മാനുഷിക ഡാസൈൻെറ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുടെ നിവൃത്തിക്കുതകുന്നവ. മററു ചിലവ ഇതുവരെ ഉപകരണങ്ങളായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അവയും ആത്യന്തികമായി മനുഷ്യൻെറ ഉപകരണങ്ങളാവാനുള്ളവയാണു്.

മനുഷ്യൻ ഏകാകിയല്ല. അവനൊരു സഹലോക (Mitwelt)ത്തിലാണു്. അവിടെ പല മാനുഷിക ഡാസൈനുകളുടെയും സഹാസ്തിത്വം (Being together ആണു് നാം അനുഭവിക്കുന്നതു്.

ഉപകരണങ്ങളുടെയും അന്യമനുഷ്യരുടേയും സഹവർത്തിയായുള്ള എൻെറ അസ്തിത്വം ഞാൻ അറിഞ്ഞുജീവിക്കണം. അതിന്നു് മൂന്നുകാര്യങ്ങളാണാവശ്യം.

(a) എൻെറ സ്ഥിതിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം.
(b) ധാരണ understandtng or Verstehen.
(c) ഉച്ചാരണം (discourse or Rede)

ഈ മാനുഷ്യകാസ്തിത്വം ഇപ്പോഴും ഒരു പ്രക്ഷേപണം, ഒരു Project ആണ്. അസ്തിത്വത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ഡാസൈൻ അതിന്റെ സത്തയെ ആരായുന്നു. പക്ഷേ ഉണ്മയുടെ സത്തസ്വരൂപം ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയാണ്. അതിനെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നതു്. ഈ മരണത്തെപ്പററിയുള്ള ഭയത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം അനധികൃതം (inauthentic) ആയിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യൻ മരിക്കണമെന്നുള്ള ഭയജനകയാഥാർത്ഥ്യത്തെ, ഒരു സാധാരണ യാഥാർത്ഥ്യമെന്നനിലയിൽ ചിന്തിച്ച്, "എല്ലാവരും മരിയ്ക്കണം, അതുപോലെ ഞാനും മരിയ്ക്കണം, എന്നൊക്കെപ്പറഞ്ഞു് മനുഷ്യൻ അവനവനെത്തന്നെ മയക്കുന്നു.

ഇല്ലായ്മയെ നാം സബോധം അഭിമുഖികരിയ്ക്കുമ്പോൾ ഉൽക്കണ്ഠമാത്രമല്ല, മൗലികമായ കുററബോധവും ഉണ്ടാകുന്നു. ഏന്തെങ്കിലും ഒരു തെററായ പ്രവൃത്തിയെപ്പററിയുള്ള വ്യക്തമായ ബോധമല്ല, പ്രത്യുത എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ നാസ്തിത്വം ആണെന്നബോധം.

ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയേയും അതിൽനിന്നുത്ഭവിയ്ക്കുന്ന സാമാന്യ കുററബോധത്തേയും സധൈര്യം അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതമാണ് അധികൃതാസ്തിത്വം (authentic existence). അതിനു് ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഉറപ്പുണ്ടാകണം (resoluteness).

ഈ മനസ്സുറപ്പിൽനിന്നുകൊണ്ടു് നാം ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ, ഈ "ഞാൻ, ഞാൻ" എന്ന ജല്പനത്തിന്നു്തെല്ലൊന്നു കുറവുവരും. ആരാണീ ഞാൻ? ഞാനുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിന്നടിസ്ഥാനമുണ്ടോ? അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരസ്തിത്വമാണ് എനിയ്ക്കുള്ളതെങ്കിൽ പിന്നെ ആരുടെ അസ്തിത്വത്തെപ്പററിയാണ് എനിയ്ക്കിത്രവലിയ ഉൽക്കണ്ഠ?

കാലത്തിൽ മരണാഭിമുഖമായ അസ്തിത്വത്തിലേയ്ക്കു് വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഞാൻ ഭാവിയിൽ മരണത്തെ കാണുന്നു എന്നതു് എന്റെ സീമിതത്വത്തെ infinteness അറിയുവാൻ എന്നെ സഹായിയ്ക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാണ് ലോകത്തെ ഏകീകരിയ്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യനില്ലെങ്കിൽ വിവിധാസ്തിത്വങ്ങളുണ്ടാകുമെങ്കിലും അവയെ ബോധതലത്തിലെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ലോകത്തെ ഏകീകരിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ആ പ്രവൃത്തിമൂലം ലോകത്തെ മറികടക്കുന്നു; ലോകാതിരിക്തനാകുന്നു.

പക്ഷേ ഈ അതിരിക്തത ശൂന്യതയെ, ഇല്ലായ്മയെയാണഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഒന്നാമത് എന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇല്ലായ്മയാണ്, കാരണം, ഞാൻ ഇല്ലായ്മയിൽനിന്നാണ് അസ്തിത്വത്തിലേയ്ക്ക് വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടത്. രണ്ടാമത്, എന്റെ ഭാവിയും ഇല്ലായ്മതന്നെ. മരണോന്മുഖമാണല്ലോ എന്റെ ജീവിതം. മൂന്നാമത്, ഇന്ന് ഞാൻ അസ്തിത്വത്തിലുള്ളതുതന്നെ ഇല്ലായ്മയിൽനിന്ന് ഇല്ലായ്മയിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു നീക്കമാണല്ലോ.അതുകൊണ്ട് ഇപ്പോഴെനിയ്ക്കുള്ള അസ്തിത്വവും യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലായ്മയാണ്.

15· ഗബ്റിയേൽ മാഴ്സൽ (1889—)

മാഴ്സലും യാസ്പേഴ്സും മതവിശ്വാസികളായ അസ്തിത്വവാദികളാണ്, അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ കാരണവരായ കീക്ക്ഗോറിനെപ്പോലെ.

മാഴ്സലിന്ന് ക്രമീകൃതചിന്ത (System)യോട്ട് വലിയ വിരോധമാണ്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ക്രമാനുഗതമായി അവതരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ നന്നേ പ്രയാസമുണ്ട്, തീർത്തും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുതന്നെ പറയാം.

ഒരു വിധത്തിൽപറഞ്ഞാൽ നമ്മുടെ ശതാബ്ദത്തിൽ ഇദ്ദേഹമാണ് ഈ അസ്തിത്വചിന്താഗതിയെ ആദ്യം അവലംബിച്ചതെന്നു തോന്നുന്നു. അന്നദ്ദേഹം കീക്ക്ഗോറിനെപ്പററി അറിഞ്ഞിരുന്നേയില്ല. 1914 മുതൽ 1917 വരെയുള്ള കാലത്താണദ്ദേഹത്തിന്റെ ''Journal metaphysique'' പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. 1918 മുതൽ ''Being and Having'' (സത്തയും സ്വത്തും) പ്രസിദ്ധം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി.

പക്ഷേ ഒരു പ്രൊഫസ്സറല്ല മാഴ്സൽ. തത്വം പറയുന്നതു് പുസ്തകമെഴുതാനോ ശമ്പളം കിട്ടാനോ അല്ല. യുക്തിവാദിയായി ആരംഭിച്ചു. പക്ഷേ ചിന്തയുടെ ഫലമായി കത്തോലിക്കാസഭയിലെ അംഗമായി, ആ സഭയിലെ ഔദ്യോഗികചിന്താസംഹിതയായിരുന്ന തോമിസത്തോടു് അദ്ദേഹത്തിനു് വലിയ വിരക്തിയായിരുന്നു. സ്വന്തം ഒരു ചിന്താസൗധമാണു് അദ്ദേഹം കെട്ടിയുയർത്തിയതു്. പക്ഷേ അതൊരു സൗധമല്ലെന്നുമാത്രം. പല മുറികളുമുണ്ടു്. എല്ലാററിനേയും കൂട്ടിഘടിപ്പിക്കുന്ന ചട്ടക്കൂടൊന്നുമില്ല.

പ്രശ്നവും മർമ്മവും (Problem and Mystery) തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടു്. പ്രശ്നം എൻെറ മുമ്പിൽ കിടക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ചു് അവയുടെ പരസ്പരബന്ധത്തെ ആരാഞ്ഞറിയുകയാണു്. മർമ്മമെന്നു പറഞ്ഞാൽ എൻെറ അസ്തിത്വത്തെ മൗലികമായി ബാധിക്കുന്ന കാര്യമാണു്. നിർവ്വികാരമായി പരിഹാരം തേടാവുന്നതാണു് പ്രശ്നം. മർമ്മമാകട്ടെ എൻെറ ഉണ്മയെത്തന്നെ ബാധിക്കുന്ന കാര്യമായതുകൊണ്ടു് നിർവ്വികാരതയിൽ പരിഹാരം തേടാനാവില്ല.

ദർശനം പ്രശ്നത്തെയല്ല മർമ്മത്തെയാണു് അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതു്. അതു് വൈയക്തികമാണു്, നാടകീയമാണു്, ശോകാത്മകം (tragic) തന്നെയാണു്. അടികുലുക്കുന്നതാണു്, കാഴ്ചകാണലല്ല. ആത്മഹത്യക്കുള്ള സാദ്ധ്യതയാണു് യഥാർത്ഥ ദർശനത്തിൻെറ പ്രഥമപടി എന്നാണു് മാഴ്സൽ പറയുന്നതു്.

ഇതു് സത്തയുടേയും സ്വത്തിൻേറയും കാര്യമൊന്നുമല്ല. ഇതാ എൻെറ ഈ ശരീരവും ഒന്നു നോക്കൂ. എന്താണു് ഞാനും ഈ ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ഞാനും ശരീരവും ഒന്നാണോ? ഞാൻ തന്നെയല്ലേ എൻെറ ശരീരം. പക്ഷേ എൻെറ ശരീരമാണോ ഞാൻ? എൻെറ സ്വത്തുമല്ല, സത്തയുമല്ല എൻെറ ശരീരം. പിന്നെ ഞാനെവിടെ, ഞാനാരു്?

ഞാനൊരു പറക്കുന്ന പക്ഷിയാണു്. എപ്പോഴും ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരുണ്മ. Being always in the process of being. Homo viator. ഈ ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടി

രിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മയായ മനുഷ്യനെ പിടിച്ചുനിത്തി വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ദശ്നനത്തിന്റെ ഉദ്യമം വ്യത്ഥമാണു്. വിവരണംകൊണ്ടും ക്രമീകൃതതത്ത്വസംഹിതകൊണ്ടുമൊന്നും മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. ഞാനും നീയും തമ്മിലുള്ള ക്രയവിക്രയങ്ങൾകൊണ്ടാണു് മനുഷ്യൻ തന്നെത്തന്നെ കരുപ്പിടിയ്ക്കുയും അറിയുകയും ചെയ്യുന്നതു്. ഇവിടെ മാഴ്സലിനു് മാട്ടിൻ ബൂബറോടുള്ള കടപ്പാടു നമുക്കു കാണാം. (ബൂബർ 1878 ൽ ആണു് ജാതനായതു്. ഈയടുത്തകാലത്തു് യറൂശ്ലമിൽവച്ചു് അന്തരിച്ചു.)

വസ്തുനിഷ്ഠമായ ജ്ഞാനമല്ല മനുഷ്യന്നാവശ്യം. പ്രത്യുത മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും മനുഷ്യനും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും വഞ്ചനയും കാപട്യവുമില്ലാത്ത വിശ്വസ്തത (fidelity) ഉണ്ടാവുകയെന്നതാണാവശ്യം. അതുപോലെ ആവശ്യമാണു് പ്രത്യാശ. പ്രത്യാശകൊണ്ടേ മരണത്തെ ജയിയ്ക്കാനും സ്വതന്ത്രമായി ജീവിയ്ക്കാനും സാധിക്കൂ. മാഴ്സലിന്റെ ചിന്താഗതിയുടെ പ്രത്യേകതയാണീ പ്രത്യാശ. സാർട്രിയൻ ചിന്തയുടെ അന്ത്യം നിരാശതയിലാണു്. മാഴ്സലാകട്ടെ മനുഷ്യനു് പ്രത്യാശകൊണ്ടു് മരണഭയത്തെ വെന്നു് വിജയിയായി ജീവിയ്ക്കാനൊക്കുമെന്നു് വാദിച്ചു.

മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ വിശ്വസ്തതയും, പ്രത്യാശയുംപോലെതന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണു് സ്നേഹം. അന്യൻ, മാഴ്സലിന്റെ ചിന്തയിൽ, ശത്രുവല്ല സ്നേഹിതനാണു്. ഈ സ്നേഹിതനുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽക്കൂടെ ഓരോ 'നീ'യുടേയും പുറകിൽ ഒരേ ഒരു പരമ "നീ" നില്ക്കുന്നുണ്ടെന്നു് ബോധ്യമാകും. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽക്കൂടെയല്ലാതെ ഈശ്വരനെ അറിയാനാവില്ല.

ഈശ്വരനുണ്ടു് എന്നു് തെളിയിയ്ക്കാൻ തോമിസത്തിലുള്ള വാദങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ചു് അവയുടെ ബലഹീനത കണ്ടുകൊണ്ടാണു് മാഴ്സൽ ദശ്നനികചിന്തയാരംഭിച്ചതു്. "ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം" എന്നു പറഞ്ഞാൽ നാം എന്താണു് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതു്? അസ്തിത്വം എന്നാലെന്തു്? ഈ ചോദ്യങ്ങളിൽക്കൂടിയാണു് മാഴ്സൽ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലേയ്ക്കു് പ്രവേശിച്ചതു്.

16, കാൾ യാസ്പേഴ്സ്

ആധുനിക അസ്തിത്വവാദത്തിൻെറ ആദിപിതാക്കന്മാരിലൊരാളാണ് ജർമ്മൻകാരനായ കാൾ യാസ്പേഴ്സ്. 1883 ൽ ജനിച്ച ഈ പണ്ഡിതൻ യുവജീവിതമാരംഭിച്ചതു് ഒരു മാനസികഭിഷക്കായി (Psychiatrist) ട്ടാണ്. 1919 ൽ ദർശനത്തിലേയ്ക്കു് പ്രവേശിച്ചു. 1932 ൽ തൻെറ "ദർശനം" എന്ന ഗ്രന്ഥം മൂന്നു വാല്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധംചെയ്തു.

യാസ്പേഴ്സിൻെറ ചിന്തയിൽ അസ്തിത്വവാദം മാത്രമല്ല കാണപ്പെടുന്നതു്. കുറേ കാൻറും കുറേ നിയോപ്ലാറേറാണിസവും ഒക്കെ കാണാം.

ദർശനത്തിലെ മുഖ്യവിഷയം ഉണ്മതന്നെ. "ഉണ്മയെന്താണെന്നെല്ലാവക്കുമറിയാമെന്നു ചിന്തിയ്ക്കുന്നവനു് ഭ്രാന്താണ്'" ഉണ്മയും അസ്തിത്വവും ഒന്നല്ല.

'ദർശന'ത്തിൻെറ ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്നതു് അസ്തിത്വങ്ങളെല്ലാംതന്നെ വെറും ഭാവങ്ങളാണ്, പ്രതിഭാസങ്ങളാണ്, എന്നുള്ള വേദാന്തചിന്തയാണ്. രണ്ടാം വാല്യത്തിൽ "എൻെറ അസ്തിത്വം" എന്നാലെന്താണെന്നു് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇതു് രണ്ടിൻേറയുമടിസ്ഥാനത്തിൽ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ എന്തെന്നു കാണിയ്ക്കുവാൻ മൂന്നാംവാല്യം ശ്രമിയ്ക്കുന്നു.

പക്ഷേ, അദ്ദേഹം തന്നെ പറയുന്നതു് ഉണ്മയുടെ വിവരണം സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ്. നമ്മെ വലയംചെയ്തു നില്ക്കുന്ന ഈ ഉണ്മയുമായി ഏതുവിധത്തിലുള്ള ബന്ധത്തിലാണ് നാമേർപ്പെടേണ്ടതെന്നു് വ്യക്തമാക്കുകയാണ് യാസ്പേഴ്സിൻെറ ഉദ്ദേശ്യം. അതിരിക്തതയിലാണ് ഉണ്മയുടെ നാരായവേരു്. അതിനെ വിവരണത്തിലൊന്നും പിടിച്ചൊതുക്കാനൊക്കുകയില്ല. അസ്തിത്വം പൊളിയുമ്പോഴേ ഉണ്മയുടെ അടിത്തറയിലേയ്ക്കു് കണ്ണെത്തു. പരാജയത്തിൽ കൂടെ മാത്രമേ ഉണ്മയെ അറിയാനൊക്കൂ.

വിഷയവുമല്ല വിഷയിയുമല്ല ഉണ്മ. വിഷയത്തിൻേറയും വിഷയിയുടേയും ഉത്ഭവകേന്ദ്രമാണതു്.

ഉണ്മ ഏകരൂപമല്ല. വസ്തു (Matter), ജീവൻ (life), ദേഹി (soul), ശക്തി (Spirit) എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉണ്മയുടെ നാലു വിഭാഗങ്ങളേയും ഒരേ ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാനാവില്ല. ശാസ്ത്രത്തിൻെറ പ്രശ്നമിതാണ്. ഇവയെല്ലാം ഒരേയൊരു തത്വത്തിൽ കൂടെ കാണാനുള്ള ശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഉദ്യമവും പരാജയത്തിലേ കലാശിക്കൂ.

ദർശനത്തിന്നും ഒരു സാർവ്വലൗകികവീക്ഷണം സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അസാദ്ധ്യതയെ അനുഭവിച്ചു കഴിയുമ്പോഴാണ് അസ്തിത്വചിന്തയിലേയ്ക്കുയരുവാൻ മനുഷ്യന് സാധിയ്ക്കുന്നതു്. പക്ഷേ മതത്തിന്നും ദർശനത്തിന്നും ഒരു നിശിത നിശ്ചയത്തിലേയ്ക്കു് തെളിവുമൂലം മനുഷ്യനെ കൊണ്ടുവരാനാവില്ല. മനുഷ്യൻെറ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടു് ഒരാഹ്വാനം – അതാണ് ദർശനത്തിന്നു് കഴിയുക.

മതഭാഷയിൽ ആത്മാവെന്നോ ദേഹിയെന്നോ ഒക്കെ പറയുന്ന soul നെ തന്നെയാണ് യാസ്പേഴ്സ് "അസ്തിത്വം" എന്നു് വിളിയ്ക്കുന്നതു് ലോകത്തിൻെറ ആകമാനകതയ്ക്കെതിരായി പുറന്തള്ളിനില്ക്കുന്ന അസ്തിത്വം; അതു് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ല. പക്ഷേ അതിന് ഉണ്മയിലേയ്ക്കു് വരാൻ സാധിയ്ക്കും; സ്വന്തം തീരുമാനംമൂലം അതു് ഉണ്മയിലേയ്ക്കു് വരണം. അപ്പോഴേ അതിന്നു് ഉറപ്പുള്ള ഉണ്മയുണ്ടാകൂ.

മൂന്നാണ് അസ്തിത്വത്തെ ഉറപ്പിയ്ക്കുന്നതിന്നാവശ്യമായ ഉപാധികൾ – അർത്ഥവിനിമയം (communication) കാലജീവിതം (historicity), സ്വാതന്ത്ര്യം (freedom).

"ഞാൻ" മറ്റൊരാളുമായി അർത്ഥവിനിമയം ചെയ്യുമ്പോഴാണ് സ്വയം ഉത്ഭൂതനാകുന്നതു്. "ഞാനും" "നീയും" തമ്മിലുള്ള ആശയവിനിമയത്തിലാണ് യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം സംജാതമാകുന്നതു്. സ്നേഹത്തിലാണ് ഈ അസ്തിത്വം ഉത്ഭവിയ്ക്കുന്നതു്. അർത്ഥവിനിമയമല്ല സ്നേഹം. സ്നേഹത്തിൽനിന്നു് അർത്ഥവിനിമയം ഉത്ഭവിയ്ക്കുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേ ദർശനത്തിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിയ്ക്കാനൊക്കൂ. കാരണം പരസ്പരബന്ധത്തിലാണ് അസ്തിത്വമുണ്ടാകുന്നതു്.

അസ്തിത്വമില്ലാതെ ദർശനം സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഒരു ദർശനവും പരമമല്ല. അർത്ഥവിനിമയത്തിൽക്കൂടെ അതിന്നു് വളന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കാൻ സാധിയ്ക്കും.

അസ്തിത്വം എപ്പോഴും ഒരു കാലീനസാഹചര്യവിശേഷത്തിലാണു് (in situation of historicity). ഓരോ അസ്തിത്വവും സ്ഥലത്തിലും കാലത്തിലുമുള്ള ഒരു പ്രത്യേക സാഹചര്യത്തെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ചിലതൊക്കെ നമുക്കുതന്നെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്താവുന്നതാണു്. മററു ചിലതു് അനിവാര്യവും. ഈ അനിവാര്യസാഹചര്യങ്ങളെ നാം ചെറുത്താൽ പരാജയപ്പെടുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളു. ഉദാഹരണം: ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലാണു് എൻെറ അസ്തിത്വം. ഞാൻ വിചാരിച്ചാൽ മാററാനാവില്ല. മരണമാണു് എൻെറ ഭാവി. മാററാനൊക്കുമോ? അതുപോലെതന്നെ കഷ്ടത (suffering), കുററബോധം (guilt) സമരം (struggle) ഇതൊക്കെ അനിവാര്യംതന്നെ. ഇതൊക്കെ അനുഭവിച്ചുതന്നെ അറിയണം. വിവരണംകൊണ്ടു് വിശേഷമൊന്നുമില്ല. ചരിത്രത്തിലാണു്, കാലത്തിലാണു് എൻെറ അസ്തിത്വമെങ്കിലും, ഞാൻ കാലജീവിയല്ല. അതിരിക്തതയിലാണു് എൻെറ ഉണ്മയുടെ നാരായവേരു്. ഇങ്ങനെ നിത്യത ചരിത്രത്തിൽ പ്രകടമാകുന്നതാണു് എൻെറ അസ്തിത്വം. അതുകൊണ്ടാണതിനെ നിർവ്വചിയ്ക്കാനാവാത്തതു്.

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നാലെന്താണു? അതു് തക്കിച്ചു് തെളിയിയ്ക്കാനാവുന്നതൊന്നുമല്ല, അതു് നിയമവുമല്ല, തെരഞ്ഞെടുക്കലുമല്ല, അറിവുമല്ല. പക്ഷേ ഇതു മൂന്നുമുണ്ടെങ്കിലേ സ്വാതന്ത്ര്യം സാദ്ധ്യമാകൂ. സ്വാതന്ത്ര്യമാണു് അസ്തിത്വം. രണ്ടും അനിർവ്വചനീയംതന്നെ. പ്രധാനമായിട്ടുള്ളതു് ഞാനെന്നെത്തന്നെ ഒരു വിഷയം (object) ആക്കാതിരിയ്ക്കുകയെന്നുള്ളതാണു്. ഞാൻ വിഷയി (subject) ആയിരുന്നുകൊണ്ടു് അകത്തുനിന്നും ബാഹ്യലോകത്തേയും സാഹചര്യത്തേയും, എന്നെത്തന്നെയും സദാ നിയന്ത്രിയ്ക്കണം. അതാണു് സ്വാതന്ത്ര്യം. അതാണു് അസ്തിത്വം.

അതിരിക്തതയിലാണ് അസ്തിത്വത്തിൻെറയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൻെറയും വേരു്. ചരിത്രത്തിൽമാത്രം ഉള്ള അസ്തിത്വം വേരററതു്, അടിസ്ഥാനമില്ലാത്തതു്, കീറിപ്പറിഞ്ഞതു്, വെറുമൊരു പോരായ്മ മാത്രം. ഉണ്മ എന്നു പറഞ്ഞാൽ, ഉറപ്പുവേണം, സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം, ഇല്ലായ്മ ആക്രമിയ്ക്കാത്തതായിത്തീരണം.

പക്ഷേ ഈ അതിരിക്തതയോടു്, എൻെറ അസ്തിത്വത്തിൻെറ അടിത്തറയും ഉത്ഭവകേന്ദ്രവുമായ ഈ അതിരിക്ത ഉണ്മയോടു് എൻെറ മനോഭാവം എന്തായിരിയ്ക്കണം? രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളുണ്ടു്. പകലിൻെറ നിയമം "(the law of the day) "അല്ലെങ്കിൽ രാത്രിയുടെ കാമം" (the passion of the night). ആദ്യത്തേതു്, വ്യവസ്ഥിതിയേയും ക്രമീകരണത്തെയും ഉളവാക്കുന്നു; വിശ്വസ്തതയെയും വ്യക്തതയെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കാലത്തിൽ ഉണ്മയെ സമൂർത്തമാക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേതു്, രാത്രിയുടെ കാമം പരനാശത്തിന്നും സ്വയനാശത്തിന്നുമായുള്ള ഒരു വ്യഗ്രതയാണു്. സകല വ്യവസ്ഥിതിയേയും നശിപ്പിച്ചു്, പ്രകാശത്തെ വിപാടനംചെയ്തു്, മാതൃഗർഭത്തിലെ അന്ധകാരത്തിലേയ്ക്കു് തിരികെപ്പോകാനുള്ള ഉദ്യമം. കാമാസക്തിയാണു് അതിൻെറ പ്രത്യക്ഷപ്രകടനം.

ഈ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകൾക്കിടയിലാണു് നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം വ്യാപരിയ്ക്കേണ്ടതു്. സീമിതത്വം, നിസ്സീമിതത്വത്തെ വഹിയ്ക്കണം. പക്ഷേ അതിൻെറ ഫലം സീമിതത്വം വിള്ളിപ്പൊട്ടിപ്പോകയെന്നതാണു്. അങ്ങനെ വിള്ളലുണ്ടായി എങ്കിൽ മാത്രമേ നിസ്സീമിതത്വം കാലത്തിൽ കാണപ്പെടുകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടാണു് അസ്തിത്വം ഇത്രയെളുപ്പത്തിൽ പൊട്ടുന്നതു് (fragile) ആയി കാണപ്പെടുന്നതു്.

യാസ്പേഴ്സിൻെറ ചിന്തയിൽ ദർശനത്തിൻെറ ലക്ഷ്യം അസ്തിത്വം സ്വയം വിള്ളിപ്പൊട്ടി, ആ പൊട്ടലിൽക്കൂടെ നിസ്സീമിതവും അതിരിക്തവുമായ ഉണ്മ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയെന്നതാണു്. മരിയ്ക്കാൻ പഠിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഗുരുവാണു് ദർശനം.

ഉപസംഹാരം

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലും അസ്തിത്വവാദത്തിലും ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുന്ന ചില സവിശേഷതകളെ ചൂണ്ടിക്കാണിയ്ക്കാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. ഇരുപതാം നൂററാണ്ടിൽ യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തെ ബാധിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു മാരകരോഗത്തിൻെറ ലക്ഷണങ്ങളാണിവയെന്ന് പറയുന്നതു്, ഭാരതീയരായ നാം ഈ രോഗത്തിൽനിന്നു് പൂർണ്ണമായും വിമുക്തരാണെന്നോ നമ്മെയും നശിപ്പിക്കുവാൻ ഈ ലോകത്തിനു ശക്തിയില്ലെന്നോ ഉള്ള അർത്ഥത്തിലല്ല.

വളരെ വേദനയുളവാക്കുന്ന ഒരു രോഗമാണെങ്കിലും അതുകൊണ്ടു് ചില ചില്ലറ പ്രയോജനങ്ങളില്ലാതില്ല. ഉണ്മയുടെ ചില പ്രത്യേക വശങ്ങൾ ഇന്നു് വെളിപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുള്ളതു് യൂറോപ്യൻ ദർശനത്തിൻെറ ഈ രോഗഫലമായിട്ടാണു്.

ഈ രോഗത്തിന്നു് ഒരു പേരുണ്ടു്. യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരംതന്നെ ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള പേരാണതു് — "ദ്വൈതഭാവം" അഥവാ alienation.

വ്യക്തിയുടെ ഏകാന്തതയിൽനിന്നാണു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും ഉത്ഭവിയ്ക്കുന്നതു്. ഹസ്സേൾ തന്നെ ഒരിയ്ക്കൽ പറഞ്ഞു:- "ഏകാന്തതയിൽക്കൂടെ മാത്രമേ ഒരാൾക്കു് ദാർശനികനാകാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ" നീററ്ഷേയും പറഞ്ഞ വാചകമാണിതു്. പക്ഷേ, ഭാരതത്തിലെ മഹർഷിമാരുടെ ഏകാന്തതയും യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിലെ ഈ ഏകാന്തതയും തമ്മിൽ മൗലികമായ വ്യത്യാസമുണ്ടു്. മഹർഷിയുടെ ഏകാന്തത ഏകാഗ്രതയ്ക്കു് വേണ്ടിയാണു്. ശ്രദ്ധാവിചരണമുളവാക്കുന്ന ബാഹ്യലോകത്തെ മഹർഷിയും ഉപവലന പ്രക്രിയകൊണ്ടു് അകററിവച്ചു. പക്ഷേ അതു് "അഹംബ്രഹ്മാസ്മി" "തത്ത്വം അസി" എന്നിങ്ങനെ ഈശ്വരനുമായും ബാഹ്യലോകവുമായും മഹർഷിയ്ക്കുള്ള താദാത്മ്യത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിയ്ക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യദർശനത്തിലാകട്ടെ ഈശ്വരനിൽനിന്നും ദാർശനികൻ തന്നെത്തന്നെ വേർപെടുത്തിക്കൊണ്ടാണു് ദർശനം ആരംഭിയ്ക്കുന്നതു്. തിരികെ

ഈശ്വരസാക്ഷാല്ക്കാരമുണ്ടാകണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യവും ദർശനത്തിന്നില്ല. ഈശ്വരൻ, അഥവാ ഉണ്മയുടെ നിദാനവും കേദാരവുമായ പരമാത്ഥികസത്ത, ഇല്ലാതായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ഞാനുമീലോകവുമേ അവശേഷിയ്ക്കുന്നുള്ളു. ഇവ രണ്ടും തമ്മിൽ ഒരു സമരമാണ്. ഈ ലോകം എന്നെ കീഴ്പ്പെടുത്തി ആറടി മണ്ണിൽ താഴ്ത്താനാണ് എപ്പോഴും ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നത്. അതിനോട് സമരംചെയ്ത് ഞാനതിനെ നിയന്ത്രണാധീനമാക്കണമെങ്കിൽ എനിയ്ക്കുള്ള ഉപാധികൾ ജ്ഞാനവും ക്രിയയും മാത്രം. അങ്ങനെ ഒരുവശത്ത് ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനവും, സാങ്കേതികവിജ്ഞാനീയവുംകൊണ്ട് ലോകത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിന്നുള്ള ഉദ്യമം നടക്കുന്നു. മറുവശത്ത് ദർശനംകൊണ്ട് ''ഞാൻ'' കേന്ദ്രമായിട്ടുള്ള ഒരു പുതിയ ലോകത്തെയുണ്ടാക്കുവാനുള്ള ശ്രമമാണ്.

പക്ഷേ, കേന്ദ്രമാകാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ഈ ''അഹ''ത്തിന്ന് ഉറപ്പൊന്നുമില്ല. കാലധാരയിൽ ശൂന്യതാസമുദ്രത്തിലേയ്ക്കൊഴുകിപ്പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഒരു പാഴതടിയാണ് ഈ അഹം. എന്നാൽ ഈ കാലധാരയേയും (historicity) ഈ അഹത്തേയും ഒരുപോലെ നിഷേധിച്ച്, ബോധതലം (consciousness) എന്നൊരു പുതിയ ലോകം സൃഷ്ടിച്ച് അവിടെ താമസിയ്ക്കാമെന്നുവച്ചാൽ അവിടെയും കാണുന്നത് ഈ ഒഴുകിപ്പോകലാണ്. സാർട്രിൻെറ വിവരണത്തിൽ ബോധതലം അഥവാ consciousness കഫം പോലേയോ മൂക്കട്ടപോലെയോ ഉള്ള കൊഴുത്ത് അറപ്പുണ്ടാക്കുന്ന ഒരു ദ്രാവകമാണ്; പിടിച്ചാൽ കിട്ടില്ല. കുറേനേരം നോക്കിനിന്നാൽ ഛർദ്ദിയ്ക്കാൻ വരും. ഒടുവിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു വെറും വിരോധാഭാസമായിത്തീരുന്നു. ഇതാണ് ഐതര്യമെന്ന രോഗത്തിൻെറ ലക്ഷണം.

പതിനാറാം ശതാബ്ദത്തിൽ യൂറോപ്പിൽ ഉടലെടുക്കുന്ന ആധുനിക നാഗരികതയുടെ അവസാന നൈരാശ്യനിലപാടാണ് വ്യക്തിത്വത്തിൽ പിടിച്ചുനില്ക്കാനുള്ള ഈ പരിശ്രമം. വ്യക്തിയെ അടിച്ചമർത്തുന്ന ഒരു കൂട്ടസംസ്കാരത്തിന്നെതിരെയുള്ള പ്രതികരണമെന്നനിലയിൽ നമുക്കതിനെ അനുഭാവ

പൂർവ്വം വീക്ഷിക്കുവാൻ സാധിക്കും. പക്ഷേ മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൂന്നു നാരായവേരുകളാണ് മനുഷ്യനും പരമാത്മികസത്തയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഈ മൂന്നു ബന്ധങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിൽ ഐതര്യം അഥവാ വിശ്ലേഷണം സംഭവിച്ചാൽ മനുഷ്യന്ന് പൂർണ്ണവളർച്ചയിലെത്താനാവില്ല എന്നു് മനുഷ്യചരിത്രം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം

അന്നും ഇന്നും

ഡോ. തോമസ്സ് എ. ഐക്കര

തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിലൊരു നവീനാദ്ധ്യായമെഴുതിയവരിൽ ഒരാളാണ് എഡ്മൺഡ് ഹസ്സേൽ (1859–1938). അദ്ദേഹത്തോടുകൂടി ആരംഭിച്ച അതിരിക്തപ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം (transcendental phenomenology) ഇന്നിതാ അരശതാബ്ദത്തോളം പിന്നിട്ടു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതിനിടയിൽ നിരവധി നീക്കങ്ങൾ അതിന്നുള്ളിൽ ഉയർന്നുവന്നു. ജർമ്മൻ ഫ്രഞ്ച് ചിന്താഗതികൾ വിവിധങ്ങളായ വീക്ഷണകോണങ്ങളിലൂടെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമപഗ്രഥിച്ചു.(1) ഗഹനമായി ചിന്തിക്കുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഉണ്ടായി. ഈട്ടററ നിരവധി കൃതികൾ പുറത്തുവന്നു. പക്ഷെ, മെർളെപോണ്ടി (Merleau-Ponty)പറയുന്നതുപോലെ, ഇന്നും അസ്ഥാനത്തല്ലാതുള്ളൊരു ചോദ്യമാണതു്, എന്താണു് പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമെന്നുള്ളതു്.(2) അതേപ്പററി അധികമൊന്നും പരാമർശി

---

1. Herbert Spiegelberg, *The Phemomenological Movement· A Historical Introduction* (The Hague: Martinus Nighoff, 1960), 2 vols, Phaenomenologica, 5,6.
2. Manrice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962),trans by Colin Smith.

ക്കവാനല്ലാ ഈ ലേഖനം; എങ്കിലും ആമുഖമായി ചിലതു പറയേണ്ടതു് അനിവാര്യവും. പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തെ ഹുസ്സേളിൻെറ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ അനുഗമിച്ച്, അതിൻെറ അധുനാതനമായൊരു ഭാഷ്യം അവതരിപ്പിക്കുകയാണീ ലേഖനത്തിൻെറ പ്രധാന ലക്ഷ്യം.

ഫ്രാൻസു് ബ്രെൺടാനോയും ഹുസ്സേളുമാണു് അതിൻെറ ആരംഭകർ, ഈ ദാർശനിക വിഭാഗത്തിൻെറ സ്ഥാപകനെന്ന പേരു് ഹുസ്സർളിനാണെങ്കിലും. ആംഗ്ലേയരുടെ പ്രത്യക്ഷമാത്രാധിഷ്ഠിതമായ (emperical) തത്വശാസ്ത്രത്തിനെതിരായുള്ള ക്രിയാത്മകവിമർശനമാണതിൻെറ അകലത്തിലുള്ള ആരംഭബിന്ദു. അമേരിക്കൻ ദാർശനികനായ വില്യംജെയിംസിൻെറ ഉൾക്കാഴ്ചയിൽനിന്നുമുയിർക്കൊണ്ട ഈ ദാർശനിക ചലനം അതിവേഗം മനുഷ്യാനുഭൂതിയുടെ (experience) മർമ്മമായ ജീവിതലോകത്തിൻെറ (Lived-world) അഗാധമായ ഒരപഗ്രഥനമായി മാറി. ഹുസ്സേളിൻെറ അവസാനകാലകൃതികളാണു് ഈ ജീവിതലോകാപഗ്രഥനം കാര്യമായി കണക്കിലെടുത്തിട്ടുള്ളതു്. (3) ഇന്നും അതിൻെറ ആരംഭദശയിൽനിന്നും അതധികം വളർന്നിട്ടില്ലെന്നുവേണം പറയുവാൻ. പക്ഷെ, ഇതിനകം തെളിവായിക്കഴിഞ്ഞു, വസ്തുനിഷ്ഠശാസ്ത്രങ്ങൾക്കു് അഗ്രാഹ്യമായ പല ഘടകങ്ങളും അനുദിനാനുഭൂതിയിൽ അടിഞ്ഞുകിടക്കുന്നെന്നും, അതു് തിരഞ്ഞു നിരത്തിവയ്ക്കുവാൻ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിനു മാത്രമേ കഴിയൂ എന്നുമുള്ള വസ്തുത. നൂററാണ്ടുകളായിട്ടും സർവ്വസമ്മതമായ ഒരുത്തരം കിട്ടാതിരുന്ന പ്രശ്നമാണു് വസ്തുനിഷ്ഠതയും (Objectivity) കർത്തൃനിഷ്ഠതയും (Subjectivity) തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധം ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ സമൂലാപഗ്രഥനത്തിനൊരു വലിയ മാർഗ്ഗദർശിയാണു്, ഈ

---

3. Edmund Husserl. *Die Krisis der europaischen Wissmschaften und die transzendentale Phanomenologie* ed., Walter Biemel 'The Hague: Martinus Nighoff, 1954), Husserliana, Vol. V. trans by David Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental phenomenology* (Evanstan: Northwestern University Press, 1970.)

പരസ്പരബന്ധത്തിൻെറ ശരിയായ വിലയിരുത്തൽ. നമ്മുടെ അനുദിനാനുഭൂതിയിൽ ഊറിയുറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ഈ ജീവിതലോകത്തിലാണ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം വസ്തുനിഷ്ഠതയും കർത്തൃനിഷ്ഠതയും ഒന്നിച്ചുകണ്ടെത്തുന്നതു്.

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ ഈ നവീനനീക്കം നവംനവങ്ങളായ നിരവധി ആശയങ്ങൾ ആധുനിക ദാർശനികൻെറ ശ്രദ്ധയിൽ കൊണ്ടുവന്നിട്ടുണ്ട്: അനുഭൂതിയും സമയവും തമ്മിലുള്ള അവിഭാജ്യബന്ധം, ചരിത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മനുഷ്യാസ്തിത്വം, കേവലം ബാഹ്യമെന്നു കരുതിയിരുന്ന ലോകം എത്രമാത്രം മനുഷ്യസത്തയുടെ ഊട്ടും പാവുമായി പരിണമിക്കുന്നു എന്നതു്, മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനൊരു നൂതനഭാഷ്യം, വ്യക്തിയും അർത്ഥവും ചലനാത്മകമായ ഒരു ജീവിതസാഹചര്യത്തിൽ എത്രമാത്രം സുപ്രധാനമാണ്, തുടങ്ങിയ പുതിയ ദാർശനികനീക്കങ്ങളുടെ പിന്നിൽ ഉള്ളതു് ഈ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമാണ്. അതുമല്ല, പാശ്ചാത്യലോകത്തിലെ ശാസ്ത്രീയനീക്കങ്ങൾക്ക് പുതിയ ഒരാക്കം കൊടുക്കുവാൻ അതിനു കഴിഞ്ഞു. ചരിത്രവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും, മതശാസ്ത്രവും മനോവിശ്ലേഷണവുമെല്ലാം ദാർശനികർ ഒരു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ കാണുവാൻ തുടങ്ങി. സദാചാരത്തിലും മതചിന്തയിലും അധുനാതനമായ ചിന്താഗതികളുയർന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ ആവിർഭാവത്തോടെ കർക്കശമായ ഒരു നവീനചിന്തയും അവഗാഹമായ ഒരപഗ്രഥനാബുദ്ധിയും വളർന്നുവന്നു.

തത്വശാസ്ത്രമൊരു തർക്കശാസ്ത്രമായി (rigorous science) മാററണമെന്നതായിരുന്നു ഹുസ്സേളിൻെറ അടിസ്ഥാനാഭിലാഷം. മനുഷ്യാനുഭൂതിയുടെ ഏററവും അഗാധമായ തലങ്ങളിൽ ഇറങ്ങിച്ചെന്നു്, അതിനുള്ളിലെ നൂറു നൂറു ചുരുക്കുകൾ നിവർത്തിയെടുക്കുവാനായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിൻെറ പരിശ്രമം. തത്വങ്ങളൊന്നും അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കാതെ അംഗീകൃതങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുവാൻ ഈ വിശകലനരീതി വിസമ്മതിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് അനുദിനജീവിതത്തിലെ അനുഭൂതികളും മനുഷ്യൻെറ വസ്തുതാത്മകത്വം (facticity) പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ ആരംഭബിന്ദുവായതു്. ഇവിടെനിന്നുമാരംഭിക്കുന്ന ഒരു വിശകലനരീതിയാണ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാ

നീയത്തിനുള്ളതു്. ഈ വിചിന്തിനരീതി അനുഭൂതികളുടെ വിഷയമണ്ഡലങ്ങളിലാകട്ടെ കർത്തൃമേഖലയിലാകട്ടെ കേന്ദ്രീകരിക്കാതെ, അനുഭൂതികളുള്ളിലെ പ്രജ്ഞാലോകത്തിൽ (world of consciousness) ചുവടുറപ്പിച്ച്, സത്താലോകത്തിൻെറ വിവിധ ധ്രുവങ്ങളിലേയ്ക്കുറ്റുനോക്കുകയാണു്. എല്ലാ സത്തയുമായി എങ്ങനെയെങ്കിലും ബന്ധിതമായ നമ്മുടെ പ്രജ്ഞാലോകത്തിൽ അഥവാ ചേതനാലോകത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠശാസ്ത്രങ്ങളും കർത്തൃനിഷ്ഠശാസ്ത്രങ്ങളും ഒന്നിച്ചു കണ്ടുമുട്ടുന്നു. അങ്ങനെ ചിന്തയുടേയും ചിത്തത്തിൻേറയും അടിസ്ഥാനഘടനയെ വിശകലനംചെയ്തു് അനുഭൂതികളുടെ പാളികൾ പൊളിച്ചു പൊളിച്ചു പുരോഗമിക്കുന്നതിനാലാണു് ഈ ശാസ്ത്രത്തെ ഹുസ്സേൾ അതിരിക്തപ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമെന്നു് വിളിച്ചതു്. (4)

എന്താണു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമെന്നതിനെപ്പററി പരിപൂർണ്ണമായും ഏകാഭിപ്രായക്കാരല്ല, ദാർശനികർ. വാച്യാർത്ഥത്തിൽ അതു് പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അഥവാ പ്രത്യക്ഷപ്രകാശനങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രമാണു്. പ്രത്യക്ഷമായ എന്തിനെപ്പററിയും പരാമർശിക്കുന്ന പഠനം പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാകും, ഈ അർത്ഥത്തിൽ. പക്ഷെ, അതു് നിഷ്കൃഷ്ടാർത്ഥത്തിലുള്ള ഒരു പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനമാവില്ലെന്നു മാത്രം. പ്രത്യക്ഷമായതെപ്പോൾ പ്രശ്നമായി മാറുമോ, എപ്പോൾ അതിൻെറ അർത്ഥമാരാഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള ഒരന്വേഷണമായിത്തീരുമോ, അപ്പോഴാണു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ശാസ്ത്രീയാർത്ഥത്തിൽ ആരംഭിക്കുക. അതൊരു സത്താപഗ്രഥനവും അർത്ഥാപഗ്രഥനവുമാണു്. സത്തയെ അസ്തിത്വത്തിൻെറ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ പുനഃസ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടു് മനുഷ്യനെന്ന പ്രതിഭാസത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണിതു്. (5) അങ്ങനെയാണു് സമയവും സാമൂഹ്യതയും, ലോകവും ചലനവുമൊക്കെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ വിഷയമാകുന്നതു്. അതു് പൃഥക്കരണത്തിൻെറ

---

4. Paul Ricoeur, *Husserl: An analysis of his Phenomenology* trans. by Edward G. Ballard, and Lester Evanstan: North University Press, 1967, PP-3–12.

5. Manrice Merleau - Ponty, *Phenomenology of Perception• Preface, P. I.*

യും (abstrsction), പ്രജ്ഞാലോകത്തിൻെറയും സുചിന്തിതവും അവഗാഹവുമായ ഒരപഗ്രഥനമാണെന്നും അതിരിക്തമായ അഹംതത്വത്തെപ്പററിയുള്ള (transcendental ego) വിചാരവീഥികളെന്നും, അതുമല്ല, നമ്മുടെ അനുദിനജീവിതലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള ക്രിയാത്മകമായ ഒരു സമീപനമാണെന്നും ഇതേപ്പററിപ്പറയാം. (6)

ഭാഷാപഗ്രഥനശാസ്ത്രമനുസരിച്ചോ വാചാനുശാസനനിയമാവലി വഴിയോ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ വൈശിഷ്ട്യം മനസ്സിലാക്കുക വളരെ വിഷമം. അതിൻെറ അർത്ഥവും അവിഭാജ്യതയും നമ്മിൽത്തന്നെ വേണം കണ്ടെത്തുവാൻ. അനുദിന ജീവിതത്തിൽ നാം അറിഞ്ഞും അറിയാതെയും ജീവിക്കുന്ന അനുഭൂതികളെ കക്ശമായ വിചാരമാദ്ധ്യമത്തിലൂടെ വിശകലനംചെയ്ത് അതിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന അർത്ഥവും അവിഭാജ്യതയും വെളിച്ചത്തു കൊണ്ടുവരികയെന്നതാണ് യഥാർത്ഥ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ പ്രധാനോദ്ദേശ്യം.

ഇതിനായി ചിന്തയുടെ ചലനത്തിനൊരു താല്ക്കാലിക വിരാമമിട്ട് സാധനങ്ങളുടെ തലത്തിലേയ്ക്കു് ഇറങ്ങിപ്പോകണം, ഹസ്സേളിയൻ തത്വമനുസരിച്ച്. നമ്മുടെ എല്ലാ വിധിവാചകങ്ങളും അഗാധമായ അവയുടെ അന്തിമസ്രോതസ്സും ബൗദ്ധികശക്തിയും ഇവിടെയാണ് കണ്ടെത്തുന്നതു്. സാധനങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള ഈ സമീപനം പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ തത്വമാണ്. അതുവഴിയാണ് നാം നമ്മുടെ അനുഭൂതികളുടെ അടിത്തട്ടിലെ അഗാധബോധലോകത്തിലിറങ്ങിച്ചെന്നു് പ്രാതിഭാസിക ഉൾക്കാഴ്ച ഉദ്ദീപിപ്പിക്കുന്നതു്. അങ്ങനെ സാധനങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള ഈ തിരിച്ചുവരവിലും നാം പ്രാപിക്കുന്നതു് പ്രതിഭാസങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അവ കേവലപ്രതിഭാസങ്ങളല്ല, പ്രത്യുത, അനുഭൂതികൾക്കുള്ളിലെ പ്രജ്ഞാലോകത്തിൽ പ്രകാശിതമായി പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞ പ്രതിഭാസങ്ങളാണ്. അവ തിക

---

6. Pierre Ihivenay, *What is Phenomenology* (Chicago: quadrangle Books, 1972) PP. 37 ff.

ച്ചം വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. അല്ല, വസ്തുബദ്ധമാണെന്നുവേണം പറയുവാൻ. ആധുനികതത്വശാസ്ത്രത്തിൻെറ ആരംഭകനെന്നറിയപ്പെടുന്ന ഡെക്കാർട്ടും ഇത്തരമൊരു യാത്രയ്ക്കു പ്രാരംഭം കുറിച്ചെങ്കിലും, അതധികം പുരോഗമിച്ചില്ല. അതിരിക്തമായ അഹംതത്വത്തിലെത്തിയപ്പോൾ ഡെക്കാർട്ട് തൻെറ പ്രയാണമവസാനിപ്പിച്ചെങ്കിൽ, ഹസ്സേൾ അവിടെയാണ് തൻെറ പ്രാതിഭാസികയാനമാരംഭിക്കുന്നത്. അതിനാലായിരിക്കണം ചിലർ പറയുന്നത് ഹസ്സേളിൻെറ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം കാർട്ടേസിയൻ സംശയത്തിൻെറ അതിരൂഢമായ (radical) ഒരു പുത്തൻ പതിപ്പാണെന്ന്. (7) ഹസ്സേൾ ഒരിക്കലും വാദിച്ചില്ല ഡെക്കാർട്ടിൻെറ യുക്തിയുക്തത തെററായിരുന്നെന്ന്; കാർട്ടേസിയൻ വിശകലനം മോശമായിപ്പോയിയെന്നു മാത്രമേ അഭിപ്രായപ്പെട്ടുള്ളു. (8)

ഹസ്സേളിൻെറ അതിരിക്തത പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ പ്രഥമോദ്ദേശ്യമായിരുന്നു, ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ അറിയാതെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന തത്വങ്ങൾക്ക് ഒരു വിശകലനം കൊടുക്കണമെന്നുള്ളത്. ഇതു സാധിക്കുവാൻ നമ്മുടെ അനുഭൂതികൾ തന്നെ ആദ്യമായി ശുദ്ധീകരിക്കപ്പെടണം (purify). ഈ അനുഭൂതി ശുദ്ധീകരണമാണ് ഹസ്സേളിനെ വിവിധങ്ങളായ ദാർശനികമുൻവിധികളിൽനിന്നും പരിരക്ഷിച്ചത്. അങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷമാത്രാധിഷ്ഠിതവാദവും (empiricism) വസ്തുനിഷ്ഠമാത്രാധിഷ്ഠിതവാദവും (Objectvism) ശാസ്ത്രീയവാദവും (scientism) മൊക്കെ അദ്ദേഹം പരിത്യജിച്ച് അതിജീവിച്ച ദാർശനിക മുൻവിധികളിൽ ചിലതുമാത്രമാണ്. ഇവയിൽനിന്നെല്ലാമുള്ള അനുഭൂതി ശുദ്ധീകരണം സാധിക്കുവാൻ അസാധാരണമായ ഒരു മാർഗ്ഗം ആവശ്യമായിരുന്നു. അങ്ങനെ ഹസ്സേൾ കാർട്ടേസിയൻ സംശയത്തിൽനിന്നും തർക്കശാസ്ത്രത്തിലെത്തി.

---

7. Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. I, *The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nighoff, 1967) P. 103
8. H. L. Van Breda, *Cahiers de Royaumont, Husserl* (Paris: her Editions de Minuit, 1959), P. 325

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒരു ചിന്താമാർഗ്ഗമോ അഥവാ ഒരു ദാർശനികവ്യവസ്ഥിതിയോ എന്നതിനെപ്പററി ഭിന്നാഭിപ്രായമാണുള്ളതു്. ഒന്നു തീർച്ചയാണു്. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒരാവൃത്താദ്ധ്യായമല്ല. പ്രസിദ്ധ ഫ്രഞ്ചുദാർശനികനായ പോൾ റിക്കറിൻെറ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഹുസ്സേളിൻെറ ചുരുക്കം ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽമാത്രം ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല. ഹുസ്സേൾ അതിൻെറ ആരംഭകൻ മാത്രമാണു്. അതൊരു ഭാഷ്യം മാത്രമാണു്, പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ. മ്യൂണിക്ക്സ്കൂളിലെ ഫെൻഡറും ഗൈഗറും, അതുമല്ല ഷെല്ലറും ഹൈഡഗറും സാർത്രും മെർളെ പോണ്ടിയുമൊക്കെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം വിവിധതരത്തിലുപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളവരാണു്. ഇത്രയും തെളിവായി പറയാമെന്നു തോന്നുന്നു: ഹുസ്സേൾ നവീനമായ ഒരു ചിന്താമാർഗ്ഗം തുറന്നു. അതിലൂടെ യാത്ര ആരംഭിച്ച പല ദാർശനികർ വിവിധങ്ങളായ നവീനപാതകൾ കണ്ടെത്തി. (9) അവയും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ മാർഗ്ഗങ്ങൾ തന്നെയെന്നുവേണം പറയുവാൻ. അങ്ങിനെ ഹുസ്സേൾ അരശതാബ്ദത്തിനു മുൻപാരംഭമിട്ട ഈ പാത ഒരു തുറന്ന ചിന്താഗതിയെന്നാണെൻെറ അഭിമതം. ഈ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ പോയ നിരവധി ദാർശനികരുണ്ടു്. അവരിൽ ചിലരെയൊക്കെ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ നാം കാണുന്നുണ്ടു്. ഹുസ്സേളിയൻ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനാശയങ്ങളെപ്പററിയിത്രയും പരാമർശിച്ചശേഷം അതിൻെറ അധുനാതനനീക്കത്തിലേയ്ക്കുല്പമായൊന്നു കേന്ദ്രീകരിക്കാം, ഇനി. ഈ നവീനനീക്കം ഒരു "ഡയലോഗൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയ"മായിട്ടവതരിപ്പിക്കുവാനാണു് ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നതു്.

ഹുസ്സേളിൻെറ അതിരിക്തപ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിനുതന്നെയും തലവേദനയുളവാക്കിയ ഒരു പ്രശ്നമാണു് മനുഷ്യാനുഭൂതിയിലെ സാമൂഹ്യസാന്ദ്രത (Social dimension). അതുസംബന്ധിച്ച് മററുള്ളവരേക്കാൾ കൂടുതൽ ബോധവാനായിരുന്നു, ഹുസ്സേൾ. അവസാനനിമിഷംവരെ അതദ്ദേഹത്തെ അലട്ടിക്കൊണ്ടുമിരുന്നു. മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിൻെറ

9. Paul Ricoeur Husserl p. 4

സാമൂഹ്യതയ്ക്കുദ്ദേഹം ഒരു പരിപൂർണ്ണപരിഹാരം നൽകിയോ? ദാർശനികർ വിവിധാഭിപ്രായക്കാരാണ്. ഹസ്സേളിയൻ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം മനുഷ്യാനുഭൂതിയിലെ സാമൂഹ്യതയ്ക്കു നൽകുന്ന വിശകലനത്തിൽ വിയോജിക്കുന്നവരുടെ ഗണത്തിൽ വിശ്വവിഖ്യാതരായ ദാർശനികരുൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. മാക്സ് ഷെല്ലറും (10) മാട്ടിൻ ഹൈഡഗറും(11) സാർട്ടറും (12) മെർളെപോണ്ടിയു (13) മൊക്കെ ഇവരിൽ ചിലർ മാത്രമാണ്. അവരുടെ പ്രതികരണം തികച്ചും ന്യായയുക്തമെന്നു വേണം പറയുവാൻ.

സത്തയും സംസ്കാരവും ഏകാന്തതയിൽ അപൂർണ്ണമെന്നും സാമൂഹ്യതയിൽമാത്രമേ സംപൂർണ്ണമാകയുള്ളുയെന്നും ഉള്ള ബോദ്ധ്യം കൂടുതൽ കൂടുതൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടുവരുന്ന കാലമാണിന്ന്. യാന്ത്രികയുഗവും അതിൻെറ വാർത്താവിനിമയവ്യവസ്ഥിതിയും കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ ബൃഹത്തായ പഞ്ചഭൂഖണ്ഡങ്ങളെ ഇന്നത്തെ അഞ്ചു കൊച്ചുസംസ്ഥാനങ്ങളാക്കി മാററിയിരിക്കുന്നു. അത്രമാത്രം ചെറുതായി ഇന്നു് ലോകം. അതു ശാസ്ത്രത്തിൻെറ നേട്ടമാണ്, ഭാഗികമായി. സംസ്കാരങ്ങളും അങ്ങിനെ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുകയാണ്, സംയോജിക്കപ്പെടുകയാണ്, അതാതിൻെറ ഘടനാപരമായ വികേന്ദ്രീകരണത്തോടെ. ഈ നീക്കത്തിനു പിന്നിലും കാണാം ദാർശനികൻെറ ഉൾക്കാഴ്ച ഉയൻ്നുനില്ക്കുന്നതു്. മനുഷ്യാസ്തിത്വം ഇന്നിതാ ദാർ

---

10. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 5th ed, Frankfurt a. mainz. 1948 tran: *The Nature of Sympathy*. New Haren, 1954
11. Martin Heidegger, *Scin und Zeit* 17th ed. Tubinqen, trans. J. Maequarrie and Robinson, *Being and* Time (Oxford: Blackwell, 1962·)
12. Jean Paul Sartre, *L'etre et Niant* (Paris: Gallimard, 1943)Trans. by Hazel E. Barnes, *Being and Nothingness* (NewYork: Washington Square Press, 1968)
13. Manrice Marleu Ponty, *Phenomenology of perception*

നികൻ സഹാസ്തിത്വത്തിലൂടെ (Co-existence) വീക്ഷിക്കുന്നു. സഹാസ്തിത്വത്തിൽ മാത്രമേ സംപൂർണ്ണമാകയുള്ളൂ നമ്മുടെ അടിസ്ഥാനാസ്തിത്വം. അതുകൊണ്ടാണ് ഡൊൺഡയിൻ (14) പറയുന്നത് സംവാദം (encounter) മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിൻെറ അഗാധവും പ്രഥമവുമായ ഒരു ഘടകമാണെന്ന്. അഹംതത്വം (ego) അതിൻെറ അർത്ഥവും വ്യാപ്തിയും കണ്ടെത്തുന്നത് ഈ സഹാസ്തിത്വത്തിലൂടെയാണ്. സഹജീവികളും ലോകവുമുൾപ്പെടുന്നുണ്ട്, ഈ സഹാസ്തിത്വത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് അർത്ഥം കൊടുക്കുവാൻ കെൽപ്പുള്ള മനുഷ്യൻ.

ഹുസ്സേളിൻെറ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലെ പ്രശ്നമായവശേഷിച്ച സാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയെപ്പററി ക്രിയാത്മകമായ പല പഠനങ്ങളും ഈ കാലയളവിൽ പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. ഹുസ്സേളിനെപ്പോലെതന്നെ അന്തർകർത്തൃത്വം (inter subjectivity) കാര്യമായി കണക്കിലെടുത്ത ഇന്നത്തെ ദാർശനികരിൽ ചിലർ പ്രധാനപ്പെട്ടവരാണ്. ആൽഫ്രഡ് ഷുട്ട്സും (15) റൂൽമോയും, (16) തൊയിസ്സനും (17) ബീർലിംഗും (18) അവരിലുൾപ്പെടുന്നു. ഇവരുടെ ചിന്തയുടെ ആരംഭബിന്ദുവിൽ അനൈക്യമുണ്ടെങ്കിലും, അപഗ്രഥനാന്ത്യത്തിൽ എല്ലാവരും ഏകദേശം ഒരേ നിഗമനത്തിലാണ് എത്തിച്ചേ

14: Albert Dondeyne, *Contemporary European Thought and, Christian Faith* [Pittsburgh: Duquesne University Press 1958], P P 5; 39-40.

15. Alfred Schutz, *Collected Papers*, 3 vols [Haugue: Martinus Nighoff, 1967]; *The Phneomenology of the Social world* [Eranston: Northwestern University Press, 1970]

16. Rene Toulemont, *Liessence de la Societe Selon Husserl* Paris: Presses Unizersitairs de France, 1962]

17. Michael Theunissen, *Der Andere* [Berlin: w. de Gruzter and Co; 1965]

18. R.F. Beerling, *De transcendentale vreemdeling* Hilrensum' 1965

തുന്നതു്. അതിരിക്തപ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ വലിയ വൈശിഷ്ട്യം അവർ കാണുന്നതോടൊപ്പം സാമൂഹ്യ സാന്ദ്രത സംബന്ധിച്ചുള്ള സംശയം കൂടുതൽ അവഗാഹമായി പഠിക്കുന്നു. ഹുസ്സേളിന്റെ കൃതികളിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് അവസാന കാലകൃതികളിൽ, അന്തർലീനമായിക്കിടന്നിരുന്ന പല ആശയങ്ങളും അവർ പരാമർശനവിഷയമാക്കി. അതുമല്ല, അവ പരിപൂർണ്ണമാക്കുവാൻ പുതിയ ഭാഷ്യങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർത്തു. അതുവഴി പുതിയ നീക്കങ്ങൾക്കു് ആരംഭമിട്ടു. അതിലൊന്നിനെയാണു് "ഡയലോഗൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയ"മെന്ന പേരിൽ ഈ ലേഖനത്തിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗത്തിലൂടെ പരാമർശിക്കുവാൻ പരിശ്രമിക്കുന്നതു്. പ്രധാനമായും മൂന്നു് പ്രാതിഭാസികാടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയാണീ വിശകലനം പുരോഗമിക്കുക. ഒന്നു്; ഭൗതികവും ബാഹ്യവുമെന്നു കരുതിയിരുന്ന ലോകം അതിന്റെ അർത്ഥത്തിനും അന്ത്യത്തിനുമായി മനുഷ്യസത്തയുമായി അവഗാഢം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. രണ്ടു്: മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിലെ സാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയുടെ കേന്ദ്രമായ അന്യപുരുഷാനുഭൂതിയാണു്(experience of alter-ego) അഹംതത്വത്തിനുമഗാധമായി നമ്മിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്. മൂന്നു്: ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം, പ്രത്യേകിച്ച് മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങൾ അവയുടെ അടിസ്ഥാനം കണ്ടെത്തുന്നതു് നമ്മുടെ അനുദിന ജീവിതലോകത്തിലാണു്; അതും പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിലൂടെ. മൂന്നു തലത്തിലുള്ള ഈ ഡയലോഗിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടാണു് ഇനിയുള്ള നമ്മുടെ പരാമർശനം പുരോഗമിക്കുക.

II

1907ൽ ഹുസ്സേൾ എഴുതിയ "പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ആശയ" (19) മെന്ന ഗ്രന്ഥം മുതൽ ഇന്നുവരെ നിരവധി നീക്കങ്ങൾ ഈ ദാർശനികശാഖയിൽ ഉയന്നുവന്നിട്ടുണ്ടു്. ഈ പുതിയ നീക്കങ്ങളാണു് ചിന്തയെ സജീവമായി വളത്തിയതും; വളത്തുന്നതും. കേവലപ്രതിഭാസവിജ്ഞാ

---

19. E. Husserl, *Die Idee der Phanomenologia,* The Hague, Martinus Nighoff, 1950.

നീയത്തിൽനിന്നും (pure phenomenology) അതിരിക്ത പ്ര തിഭാസവിജ്ഞാനീയമായും (transcendental phenomenol- ogy) അവിടെനിന്നും അസ്തിത്വപ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയ മായും (existential phenomenology), ഇന്നിതാ ഡയലോ ഗൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമായും (dialogal phenomen ology) ഈ ചിന്താരീതി പുരോഗമിച്ചുകഴിഞ്ഞു. തകർച്ചകൾ കൂടാതെ വളർച്ചയുണ്ടാവില്ല. അതൊരു പൊതുതത്വമെന്നു പറ യാം. തത്വശാസ്ത്രത്തിലും അതു് ബാധകമാണ്. ഹുസ്സേളും ഷെല്ലറും, ഹൈഡഗറും. ഹുസ്സേളും, സാർട്രും മെർളെപോണ്ടി യും തമ്മിലുള്ള ആശയസമരമെന്തെന്നറിഞ്ഞാൽ തെളിവാകും, എങ്ങനെയാണ് പുതിയ ചിന്തകൾ ഉത്ഭവിക്കുന്നതെന്നു്. അ വയെല്ലാം പുതിയ ജീവൻെറ ആരംഭങ്ങളായിരുന്നു; വൈവി ധ്യങ്ങളുള്ള വ്യക്തികളുടെ വ്യതിരിക്തമായ ജീവിതാനുഭൂതി കളുടെ പ്രകാശനങ്ങളായിരുന്നു; സത്യസാക്ഷ്യത്തിനായുള്ള വീരസമരങ്ങളായിരുന്നു. എപ്പോളതസ്തമിക്കുമോ, അപ്പോൾ ദാർശനികചിന്തയുടെ അന്ത്യവുമായിരിക്കും.

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിനുമുണ്ട് അതിൻെറ പ്രത്യേ ക സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ, എല്ലാ ചിന്താരീതികൾക്കുമുള്ളതു പോലെ. അവയിൽ പലതും നാം ഇതിനകം പരാമർശിച്ചു. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം അന്തർദൃഷ്ടിപരവും പ്രജ്ഞാ ലോകബദ്ധവുമാണ്. അനുഭൂതികളുടെ ആഴത്തിലിറങ്ങി, പ്രതിഭാസങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായിക്കണ്ടുപഗ്രഥിച്ച് മനുഷ്യ സത്തയുടെ വിവിധവശങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. അതു മല്ല, പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഉത്ഭവത്തിൻെറ (genesis) തത്വശാസ്ത്രമാണ്. അതു് അസ്തിത്വത്തിൻേറയും അനുഭൂതിയു ടേയും അടിത്തറയെ ചോദ്യംചെയ്തു് വിശകലനംചെയ്യുന്നു. സദാപി "ആയി"ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മനുഷ്യനെന്ന പ്രതിഭാസ ത്തിൻെറ ഉത്ഭവത്തിൻെറ ഉത്തരം അതന്വേഷിക്കുന്നു. ആ രംഭം മുതൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൽ തെളിഞ്ഞുകാ ണന്നൊരു സ്വഭാവവിശേഷമാണിതു്. ഹുസ്സേൾ തൻെറ പ്രഥമ കൃതിയായ "ഗണിതശാസ്ത്രത്തിൻെറ ദാർശനികചി ന്ത" (20) യിലും അടിസ്ഥാനമായിരുന്നു അന്വേഷണവിഷ

20. Edmund Husserl, *Philosophic der Arithematik,*

യം. മാക്സ് ഷെല്ലർ (21) മൂല്യപ്രജ്ഞയുടേയും (Value Consciosuness) ധാർമ്മിക പ്രജ്ഞയുടേയും [moralConciousness] ഉല്പത്തി ആരാഞ്ഞപ്പോൾ ഹൈഡഗർ (22) തന്റെ ശ്രദ്ധ ലോകത്തിന്റേയും സാധനങ്ങളുടേയും അടിത്തറയിലും ആരംഭത്തിലും കേന്ദ്രീകരിച്ചു. സാർത്ര് (23) നിഷേധത്തിന്റെ (negation) ഉത്ഭവം കണ്ടെത്തുവാൻ പരിശ്രമിച്ചപ്പോൾ മെർളെപോണ്ടി (24) നമ്മുടെ ബൗദ്ധികതലത്തിനു പിന്നിലുള്ള വിവിധ ഘടകങ്ങളുടെ ഉത്ഭവവും ഘടനയും പ്രത്യക്ഷജ്ഞാന (perception) ത്തിന്റെ വിശകലനംവഴി വിശദീകരിച്ചു. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം അനുഭൂതികളുടെ അന്തർഭാഗത്തു പ്രവേശിച്ച് പ്രജ്ഞാലോകത്തിന്റെ ചക്രവാളങ്ങളിലാണ് (horizons) പലപ്പോഴും ചിന്തയുടെ ഉല്പത്തി കണ്ടെത്തുന്നത്. പോരാ, അഹംതത്വത്തിന്റെ അടിത്തറയും ഇവിടെയാണ് പണിയുന്നത്. അവിടേയും അന്യപുരുഷനുമായുള്ള ബന്ധത്തിലാണ്, അനുഭൂതിയുടെ അടിയിൽ ഉറങ്ങുകിടക്കുന്ന അന്യാനുഭവത്തിലാണ്, ഈ അടിത്തറ കണ്ടെത്തുന്നത്. പ്രജ്ഞാലോകത്തിന്റെ (World of Conscionsness) സുതാര്യസ്വഭാവവും മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ വിശ്ലേഷണ വിശേഷവുമാണ് ഇതിന്റെയെല്ലാം പിന്നിലുള്ളത്. പ്രസിദ്ധ പ്രാതിഭാസികശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഫിങ്കിന്റെ (Fink) അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഊട്ടും പാവും ഉടലെടുക്കുന്നത് "ലോകത്തിന്റെ" ഉത്ഭവത്തിൽനിന്നുമാണ് (25) ഇത്രയും പറഞ്ഞാൽ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഇന്നത്തെ കാഴ്ചപ്പാടിലുള്ള ഉന്നതമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളായെന്നു തോന്നുന്നു; ഡയലോഗൽപ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും.

---

21. Manfred S. Frings, *Max Scheler,* Pittsburgh, 1965 PP- 70 f
22- Martin Heidegger, *Being and time* op eit
23. Jean-Paul Sartre, *Bieng and Nothingness*, op. cit
24. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception.* op. eit
25. E. Fink, "Die Phenomenologische philosophie Edmund Husserls in der gegenwartigen Kritik," *Kantstudien*, vol. 38, 1933, PP. 329—383.

"ലോകത്തിന്റെ" ഉത്ഭവത്തിൽനിന്നുമാണീ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം അതിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ച സ്വീകരിക്കുന്നതെങ്കിൽ, എന്താണീലോകമെന്നതിനെപ്പററി പരാമർശിക്കേണ്ടതനിവാര്യമാണ്. ഈ ദാർശനികശാഖയിലിതിനൊരു നിഷ്കൃഷ്ടാർത്ഥമുണ്ട്. ലോകത്തിനു സാധാരണ സംഭാഷണങ്ങളിൽ നാം കൊടുക്കുന്ന ഒരർത്ഥമുണ്ട്. ബാഹ്യമായ ലോകം; ചേതനാചേതന വസ്തുക്കളാൽ നിബിഡമായ ഒന്ന്. അതിൽ നാം ജനിക്കുന്നു, ജീവിക്കുന്നു, ചരിക്കുന്നു, അവസാനം മരിക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷാർത്ഥത്തിൽ അതെനിക്കു ബാഹ്യമാണ്. പക്ഷെ "ഞാൻ"ആരെന്നും എന്റെ അഹംതത്വത്തിന്റെ ആന്തരിക ഘടനയെന്തെന്നും അറിയുവാൻ ഞാൻ ഈ ലോകത്തെ ആശ്രയിക്കണം. അതു മുഴുവൻ എന്റെ ചിന്താലോകത്തിന്റെ വിഷയമാണ്. പോരാ, ലോകത്തിന്റെ അർത്ഥവ്യാപ്തിയുടേയും സത്താസാന്ദ്രതയുടേയും കേന്ദ്രം "ഞാനും" എന്റെ അഹംതത്വവുമാണെന്നാണ് മെർളെപോണ്ടിയുടെ മതം. അതുമല്ല, ദാർശനികചിന്തയുടെ ഉറവിടംതന്നെ മനുഷ്യനും ലോകവുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽനിന്നു വേണമാരംഭിക്കുവാനെന്നാണ് സാർട്ടറിന്റെ അഭിമതം. ചുരുക്കത്തിൽ, പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തെ വീക്ഷണത്തിൽ മനുഷ്യരെന്ന പ്രതിഭാസം, അവന്റെ അഹംതത്വത്തിന്റെ അന്തരാർത്ഥം മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ പ്രഥമതഃ ലോകമെന്നതിന്റെ ആഴവും വ്യാപ്തിയും, ഘടനയും ബന്ധവുമൊക്കെ എന്താണെന്നറിയേണ്ടിരിക്കുന്നു. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലെ ഡയലോഗൽ നീക്കത്തിനുള്ളിലെ ഒരു പ്രധാന ഘടകമാണീ ലോകം.

പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിലെ കേന്ദ്രചിന്തകളിലൊന്നായ ലോകത്തെപ്പററിയും ദാർശനികർ ഏകാഭിപ്രായക്കാരല്ല. ഓരോരുത്തർക്കുമുണ്ട് അവരവരുടെ വിശകലനരീതി. ഇവിടേയും രീതിശാസ്ത്രവൈവിധ്യങ്ങളും (methodological differences) വീക്ഷണകോണങ്ങളുടെ വിഭിന്നതയുമാണ് വൈവിധ്യത്തിനുള്ള മുഖ്യഹേതു. ചിലർ നമുക്കു ചുററുമുള്ള ലോകത്തിൽനിന്നും പുറപ്പെട്ട്, സമുദായത്തിലെ സഹജീവികളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നിരവധി നിഗമനങ്ങളിലെത്തു

മ്പോൾ (26) മററു ചിലർ പറയുന്നു, അഹംതത്വവും അന്യ പുരുഷനും, ഞാനും നീയുമായുള്ള സ്നേഹബന്ധം ഉടലെടുക്കുന്നതിനു് തികച്ചും വ്യതിരിക്തമായ ഒരു ലോകമാണാവശ്യമെന്നു്; ആ ലോകം പ്രാരാബ്ധങ്ങളും പ്രയാസങ്ങളുമേറി വിഷമിക്കുന്ന സഹജീവികളുടെ ലോകത്തിൽനിന്നും വളരെ വിഭിന്നമാണെന്നു് (27). ഹസ്സേളിൻെറ ചിന്തയിൽ ഞാനും നീയുമായുള്ള, അഹംതത്വവും അന്യപുരുഷനുമായുള്ള പരസ്പര ബന്ധത്തിലാണു് ഈ ലോകത്തിൻെറ ഉറവിടം. അങ്ങനെ പ്രസിദ്ധരായ എല്ലാ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയക്കുമുണ്ട് അവരുടേതായ വ്യതിരിക്ത വിശകലനരീതി. ഹസ്സേളിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ നമുക്കു് പുരോഗമിക്കാം.

അദ്ദേഹത്തിൻെറ കൃതികൾ മാത്രമെടുത്താലും കാണാം വിഭിന്നങ്ങളായ നിരവധി അർത്ഥങ്ങൾ. അവയിൽ അപ്രധാനങ്ങളായവയുപേക്ഷിച്ചിട്ടു് അടിസ്ഥാനപരമായ ചിലതു മാത്രം നമുക്കു വിശകലനംചെയ്യാം. ഹസ്സേളിലെ ന്യായവാദി ലോകത്തെ സർവ്വസത്ത്ഭാവമായിട്ടാണു് [all-being] ദർശിക്കുന്നതു്. ഈ സത്ത്സമാഹാരം നമുക്കായിമാത്രമാണു് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്. അതു് കേവലം സാധനങ്ങളുടെമാത്രം ലോകമല്ല, മൂല്യങ്ങളുടെ ലോകമാണു്, നന്മയുടെ ലോകമാണു്. ഇതിനർത്ഥവും അസ്തിത്വവുമുള്ളതു് എന്നോടുള്ള ബന്ധം വഴിയാണു്; എൻെറ സഹജീവികളായ മററു മനുഷ്യരുമായുള്ള ബന്ധത്തിലൂടെയാണു്. അതിൽതന്നെ അർത്ഥവും ഉദ്ദേശ്യവുമുള്ള ഒരു സാധനസമൂഹമായിട്ടല്ല, ലോകത്തെ ഹസ്സേൾ വീക്ഷിക്കുന്നതു്. പ്രത്യുത, അർത്ഥമെന്തെന്നറിഞ്ഞു് അതു് കൊടുക്കുവാൻ കെൽപ്പുള്ള ഒരു കർത്താവുമായി, അഥവാ മനുഷ്യനുമായി ആന്തരികബന്ധമുള്ള ഒരു സത്ത്സമൂഹമായിട്ടാണു്. അതു കേവലം സാധനങ്ങളുടെ സമൂഹമല്ലെന്നുമാത്രമല്ല, അതിൻേറതായ ഒരു ഘടനാവിശേഷമുണ്ടു് ഈ ലോകത്തിനു്. മനുഷ്യനിലെ മാററങ്ങളെല്ലാം അപ്പടി ലോകത്തിൽ പ്ര

26. Lawith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* Darmstadt, 2nd ed 1962.
27. Bingswanger, *Grundformen und ErKenntnis menschlichen Daseins*, Munich, 3rd ed. 1962, P. 71.

തിഫലിച്ചേകഴിയൂ എന്നില്ല. അവൻെറ സ്വപ്നാവസ്ഥയ്ക്കും, അവബോധാവസ്ഥയ്ക്കും, ബോധാവസ്ഥയ്ക്കുമെല്ലാം ആനുപാതികമായി ഈ സത്ത്സമാഹാരം വിവിധഭാവങ്ങൾ സ്വീകരിക്കണമെന്നില്ല. അതു് വസ്തുനിഷ്ഠമാണു്; ഘടനാപരമാണു് [structural] അവസാനമായി, ഈ ലോകത്തെ നിരവധി ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുടെ സർവ്വാനുഭൂതിയുള്ള ഒരു ചക്രവാളമായും ഹുസ്സേൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ടു്. നമ്മുടെ നാനാവിധവിഷയങ്ങളിൽ ഒരെണ്ണംമാത്രമല്ല, ഈ ലോകം, പ്രത്യുത, മററുള്ള എല്ലാ വിഷയങ്ങളെപ്പററിയുമുള്ള നമ്മുടെ അനുഭൂതികളുടെ അടിത്തറ [ground] യിവിടെയാണുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഈലോകചക്രവാളത്തിലേ നമ്മുടെ ഏതനുഭൂതിയും അവയുടെ വിഷയവും രൂപംകൊള്ളുകയുള്ളു. ഒരുപക്ഷേ ഇതാണെന്നുപറയാം ലോകത്തിനു ഹുസ്സേൾ കൊടുക്കുന്ന പ്രധാനാത്ഥം.

അടിത്തറയെന്നു ഉപമാനമായി ലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കുക അത്ര വിഷമമുള്ളതല്ല. അടിത്തറയിലാണല്ലോ അതിനുപരിയുള്ളതെല്ലാം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്. ബൗദ്ധികതലത്തിൽ ലോകത്തിനുള്ള സ്ഥാനമതാണു്. നാം ഗ്രഹിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളെല്ലാം പ്രഥമതഃ മുൻപറഞ്ഞ ലോകചക്രവാളത്തിലെ വിഷയങ്ങളായി നാം മുൻകൂട്ടി മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞവയാണു്, ഒരുവിധത്തിൽ. ചിന്താതലത്തിൽ മാത്രമല്ല, വസ്തുനിഷ്ഠതലത്തിലും നമ്മുടെ എല്ലാ അനുഭൂതിവിശേഷങ്ങളും ഈ ലോകചക്രവാളമെന്ന അന്തിമാടിസ്ഥാനത്തിലാണുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. അതിനപ്പുറത്തു് ഒരടിസ്ഥാനമന്വേഷിക്കേണ്ടതില്ല. വിഷയാനുഭൂതിയുടെമാത്രം അടിസ്ഥാനമല്ലീലോകം, മറെറല്ലായനുഭൂതികളുടേയും അടിത്തറയാണിതു്. ഈ ലോകത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണു്, ലോകവും ഞാനുമായുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിലാശ്രിതമാണു്, എൻെറ ചിന്തയും പ്രജ്ഞയും(consciousness), അത്ഥങ്ങളും ആശയങ്ങളുമെല്ലാം. അതുമല്ല, നമ്മുടെ ഓരോ വിധിവാചകവും അനുഭൂതികളുടെ അടിത്തറയായ ഈ ലോകത്തിലാണു് ഹുസ്സേൾ കാണുന്നതു്. ഒരുപടികൂടി കടന്നാൽ കാണാം, ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം അടിത്തറയും ഈ അനുദിനാനുഭൂതിയുടെ ജീവിതലോകത്തിലാണെന്നു്. ഈ "അടിത്തറലോകവും" അഹംതത്വവുമായുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിൻെറ ശരിയായ ഒരു വിശകലനമാണു് ഡയലോഗൽ പ്രതിഭാസ

വിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ നല്ലൊരു സംഭാവന.

നമ്മുടെ ജീവിതവലയമായി മാറുന്ന ലോകവും അതിൽ നിന്നു് ഉൽഭൂതമാകുന്ന സാഹചര്യവുംവഴി നാം നമ്മുടെ അനു ദിനജീവിതത്തിൽ അഖിലലോകവുമായി ഒരുവിധത്തിൽ അഥവാ മററൊരുവിധത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കയാണു്. ഈ പരസ്പരബന്ധലോകത്തിലെ ഒരു പ്രധാന ഘടകമാണു് നമ്മുടെ സത്താതലത്തിലും അനുഭൂതിയുടെ അന്തർഭാഗത്തു നാം കണ്ടെത്തുന്ന സാമൂഹ്യസാന്ദ്രത. ഈ ലേഖനത്തിൻെറ ആരംഭത്തിൽ പറഞ്ഞതുപോലെ നമ്മുടെ അനുഭൂതികളൊന്നും ആവൃതങ്ങളല്ല. നമ്മുടെ അനുദിനജീവിതത്തിൻെറ അന്തർ ഭാഗം ഒരു അനുഭൂതിവലയമാണു്. ഒരു സംഭാഷണതലമാണു്. ലോകത്തെപ്പോലെതന്നെ ഒട്ടും അപ്രധാനമല്ലാത്ത പങ്കു് ഈ സംഭാഷണത്തിൽ ഉള്ള മററൊരു ഘടകമാണു് അന്യപുരു ഷൻെറ അനുഭൂതി. എങ്ങനെയാണു് ഈ അന്യപുരുഷൻ എൻെറ അഹംതത്വത്തിൻെറ ലോകത്തിനുള്ളിൽ പ്രവേശി ക്കുന്നതു്? അന്യപുരുഷനു് അഹംതത്വത്തിൻെറ ലോകത്തിൽ പ്രവേശിക്കേണ്ടയാവശ്യമേയില്ല. അതു് അഹംതത്വത്തിൻെറ അനുഭൂതിയുടെയുള്ളിൽ എപ്പോഴുമുണ്ടു്, അഗാധത്തിൽ അന്തർ ലീനമായിട്ടുണ്ടു്. പോരാ, ഈ അഹംതത്വാനുഭൂതിതന്നെ ഒര ന്യപുരുഷനുമായുള്ള ബന്ധത്തിൻെറ കാഴ്ചപ്പാടിലാണെയന്നു വ രുന്നതുതന്നെ. പരീക്ഷണമനോവിജ്ഞാനീയം (experimental psychology) ഇവിടെ ഈ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്വ ത്തിനു താങ്ങായി നില്ക്കും. ഒരു മനുഷ്യശിശുവിൻെറ വളച്ച യൊന്നു പരിശോധിക്കാം. പരിസരലോകവും അനുദിനം കാ ണുന്ന സാധനങ്ങളുമായി അതാദ്യം പരിചയപ്പെടുന്നു; അറി യുന്നു. അതിനോടു് ഏററവുമടുത്ത ബന്ധം പുലത്തുന്നവരെ പെ ട്ടെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നു. ആ ആശയങ്ങളും ആഗ്രഹങ്ങളും സം സാരിക്കാനുള്ള പ്രാപ്തിയാവുന്നതോടെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനാ രംഭിക്കുന്നു. എന്തായിരിക്കാം ഒരു ശിശു സാധാരണയായി പ്രഥമതഃ ഉരുവിടുന്ന വാക്കുകൾ? അമ്മ അഥവാ അച്ഛനെന്ന അന്യപുരുഷസംജ്ഞകളാണാദ്യമായി സംസാരിക്കുക. വളരെ വൈകിമാത്രമാണു് ആ ശിശു തൻെറ അഹംതത്വത്തെ ഭാഷ യിലൂടെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതു്. ആ അവതരണത്തിനും അറി വിനും പിന്നിൽ നില്ക്കുന്നതു് അതിൻെറ അമ്മയും അച്ഛനും

സഹോദരനും സഹോദരിയുമൊക്കെയാണ്. അതിനു ചുററുമുള്ള അന്യപുരുഷനുമായുള്ള ബന്ധത്തെ ആധാരമാക്കിയാണ് ഈ അഹംതത്വത്തിൻെറ പ്രജ്ഞാനമുദിക്കുന്നതും അതു് പ്രസ്താവനയായി പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതും, നമ്മുടെ അനുഭൂതികളിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നെടുത്തപഗ്രഥിക്കുക; അപ്പോൾ കാണാം ഒന്നും ആവൃതമല്ലെന്നു്. അതു് ലോകത്തോടെന്നപോലെതന്നെ അന്യപുരുഷനോടും അവഗാഢമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അനുദിനാനുഭൂതിയിലെ ഈ അവിഭാജ്യഘടകവും അതിൽനിന്നുൽഭൂതമാകുന്ന പരസ്പരബന്ധലോകവുമാണ് സാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയായി ഈ ലേഖനത്തിൽ പലയിടത്തും പരാമർശിച്ചതു്.

ഈ സാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയും അതോടനുബന്ധിച്ച അനുഭൂതികളുമെല്ലാം അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതു് സാന്നിദ്ധ്യമെന്നൊരു ഘടകത്തിലാണ്. സാന്നിദ്ധ്യമെന്നതിൽ ശാരീരിക സാന്നിദ്ധ്യം മാത്രമല്ല വിവക്ഷ. പ്രധാനമായും ബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു സാന്നിദ്ധ്യമാണ്. അഹംതത്വവും അന്യപുരുഷനും സമയസാമീപ്യങ്ങളിൽ ഒന്നിച്ചുവരുമ്പോൾ സാന്നിദ്ധ്യമായി. അഹംതത്വവും അന്യപുരുഷനുമായുള്ള ഈ സാന്നിദ്ധ്യം വ്യക്തിപരമായ ബന്ധത്തിലാണ് അടിസ്ഥാനപരമായുറച്ചിരിക്കുന്നതു്. അങ്ങനെ ഞാൻ ഒരു അന്യപുരുഷനെ ഇവിടെ ഇപ്പോൾ അഭിമുഖമായി കണ്ടുമുട്ടുന്നു. ഈ അഭിമുഖസഹവർത്തിത്വവും ബന്ധവുമാണ് സകലസാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയുടെയും പ്രത്യക്ഷാടിസ്ഥാനം. ഇതിലധിഷ്ഠിതമാണ് മററു് വ്യക്തിപരമായ ബന്ധങ്ങളെല്ലാം. ഇവിടെനിന്നും ഒരപഗ്രഥനമാരംഭിച്ചാൽ നമ്മുടെ സാമൂഹ്യതയുടെ സകല തട്ടുകളിലും കടന്നു ചെല്ലാം. നമ്മുടെ അറിവിൻെറ വളർച്ചയും ആശയങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിയുമൊക്കെ വിശകലനംചെയ്താൽ അതു നമ്മുടെ സാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയുടെ അവിഭാജ്യബന്ധങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നതിൽ ഉപോദ്ബലകമായിരിക്കും. നമ്മുടെ മുൻഗാമികളുടെ ലോകവും അന്യപുരുഷനുമായുള്ള, മറെറാരു വ്യക്തിയുമായി അഥവാ വ്യക്തികളുമായി ഇപ്പോൾ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ബന്ധത്തിൽനിന്നുമാണാരംഭിക്കുന്നതു്.

സാമൂഹ്യബന്ധത്തിൻെറ വിവിധലോകങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ഈ അഭിമുഖസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതു്.

സമയത്തെപ്പററിയുള്ള നമ്മുടെ അനുഭൂതിയും ഇവിടെ കേന്ദ്രീകൃതമാണു്. കഴിഞ്ഞകാലവും വരുവാനിരിക്കുന്ന കാലവും അതിന്റെ സാമൂഹ്യതലത്തിൽ ഇപ്പോഴത്തെ ഈ പരസ്പരബന്ധത്തിലാശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതാണു് അഹംതത്വവും അന്യപുരുഷനുമായുള്ള വ്യക്തിപരവും അഭിമുഖവുമായ ബന്ധത്തിൽനിന്നുളവാകുന്ന ''സാന്നിദ്ധ്യ''ത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. സമയത്തിന്റെ രണ്ടൊഴുക്കുകൾ ഒന്നിച്ചിതാ ഒഴുകുവാൻ ആരംഭിക്കുന്നു, ഈ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ. അഹംതത്വത്തിന്റെ സമയസാന്ദ്രതയും അന്യപുരുഷന്റെ സമയസാന്ദ്രതയും ഈ പരസ്പരസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ സമ്മിശ്രസമയമായി മാറുന്നു. ഒരേ സമാനുഭൂതിയിൽ അവരിരുവരും ഭാഗഭാക്കാകുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ അഹംതത്വവും അന്യപുരുഷനും, ഞാനും നീയും, പ്രായത്തിൽ ഒരുമിച്ചുവളരുന്നു, പ്രാതിഭാസികാത്ഥത്തിൽ. അതുമല്ല, ഈ സാന്നിദ്ധ്യസാഹചര്യത്തിൽ അന്യപുരുഷന്റെ അനുഭൂതികൾ അയാൾതന്നെ തന്റെ ബൗദ്ധികതിരിച്ചുവരവുവഴി മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുമുൻപായി, വേറൊരുവാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ, അയാളുടെ അനുഭൂതികൾ ബുദ്ധിയുടെ പ്രതിഫലനപ്രകാശത്തിൽ പെടുന്നതിനുമുൻപായി, എനിക്കു മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നു. നമ്മുടെ സ്വന്തം മുഖംകാണുവാൻ മുഖക്കണ്ണാടിയാവശ്യപ്പെടുമ്പോൾ, നമുക്കഭിമുഖമായി നിൽക്കുന്ന അന്യപുരുഷന്റെ മുഖം നമുക്കു നേരിട്ടുകാണുവാൻ സാധിക്കുമല്ലോ. അതുപോലെയാണു് അറിവിന്റെ അനുഭൂതിയിലും. തന്നിമിത്തമാണു് ചില പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയർ പറയുന്നതു് അഹംതത്വത്തിന്റെ ചിലാനുഭൂതികൾ അഭിമുഖസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ ചിലപ്പോൾ അന്യപുരുഷനാണു് പ്രഥമതഃ മനസ്സിലാക്കുന്നതെന്നു്.

ഇത്രമാത്രം അഗാധവും സുപ്രധാനവുമായ ഈ അന്തർകർത്തൃത്വാനുഭൂതിയുടെ ഉറവിടമെവിടെയായിരിക്കാം? അനുദിനാനുഭൂതികൾക്കു പുറത്തല്ല അതു കണ്ടെത്തുന്നതു്, അതിനുള്ളിലാണു്. അതു് നമ്മുടെ സാമൂഹ്യസത്തയുടെ ഘടനാവിശേഷമാണു്. അതു് നാമെല്ലാം ആയിരിക്കുന്ന ഒരു വിശേഷവിധമാണു്. മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്നിട്ടുള്ളതാണു്. എന്റെ അസ്തിത്വം തെളിയിക്കുവാൻ ഞാൻതന്നെ ആരായേ

ണ്ടയാവശ്യമില്ലാത്തതുപോലെ, എന്നിലുള്ള അന്യപുരുഷനും ഒരു പ്രത്യേകതെളിവാവശ്യപ്പെടുന്നില്ല. ഒരുപക്ഷേ, വിശകലനം ആവശ്യപ്പെടാം. അതാണ് സാമൂഹ്യസാന്ദ്രതയുടെ വിശകലനം. അത് നമ്മിലുള്ള ഒരനുഭൂതിയുടെ ഒരപഗ്രഥനമാണ്. കേവലമൊരു നിഗമനമല്ല. ഓരോവ്യക്തിയും ജനിക്കുന്നതുതന്നെ ഈ അന്തർകർത്തൃലോകത്തിലേയ്ക്കാണ് (inter subjective world). അങ്ങനെ അന്യപുരുഷനുമായും, സദാപി നമ്മെ ആവരണംചെയ്യുന്ന ലോകവുമായും ഡയലോഗിലൂടെ മാത്രമേ മാനുഷിക പ്രതിഭാസത്തെയും നമ്മുടെ അനുഭൂതിവിശേഷങ്ങളേയും വിശകലനംചെയ്യുവാൻ കഴിയൂ. ഇതുയും, അനുദിനാനുഭൂതികളെ ആധാരമാക്കിയുള്ള പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ വിശകലനമാണ്. വസ്തുനിഷ്ഠശാസ്ത്രങ്ങളും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും തമ്മിലുള്ള ഡയലോഗിൻെറ മൂന്നാമത്തെ തലത്തിലേയ്ക്കുള്ള യാത്രയ്ക്കു വഴിയൊരുക്കുന്നതും ഈ വിശകലനംതന്നെയാണ്.

ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാംതന്നെ പരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നും നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നുമുള്ള നിഗമനങ്ങളാണെന്നുവേണം പറയുവാൻ. മനുഷ്യൻെറ നിസ്തന്ദ്രമായ പരിശ്രമങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രീയമായ പ്രകാശനങ്ങളാണ് അവ. ഏതു ശാസ്ത്രശാഖയായാലും, അതിൻെറ അന്തിമാടിസ്ഥാനം മനുഷ്യനിലും അവൻെറ ജീവിതാനുഭൂതിലുമാണ് കണ്ടെത്തുന്നത്. കാലത്തിൻെറ ചലനത്തിൽ നിരവധി നീക്കങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിതമായി ശാസ്ത്രം എന്നുമെന്നോണം പടികയറിമുകളിലേയ്ക്കുപോയി, ജീവിതലോകത്തിൽനിന്നും വളരെ ഉയരത്തിൽ. തൽഫലമായി പലപ്പോഴും ശാസ്ത്രങ്ങൾ അറിയാതെ അനുഭൂതിയിൽനിന്നും വളരെ അകലത്തിലെത്തി. അനുഭൂതികളുടെയെല്ലാം അന്തഃസ്സാരമായി മനുഷ്യനെന്ന പ്രതിഭാസരഹസ്യം ശാസ്ത്രത്തിൻെറ വീക്ഷണത്തിൽനിന്നും പലപ്പോഴും പരിത്യജിക്കപ്പെട്ടു. അതുമല്ല, മനുഷ്യാനുഭൂതിയുടെ പ്രകാശനമായിരിക്കേണ്ട ശാസ്ത്രങ്ങൾ ചിലപ്പോൾ പ്രതിബന്ധങ്ങളായി പരിണമിച്ചു. അങ്ങനെ പഥംതെററിയുള്ള വളർച്ചയിലൂടെ ശാസ്ത്രശാഖകൾ ഒരു പ്രതിസന്ധിഘട്ടത്തിലെത്തി. ഹസ്സേളിൻെറ അഭിപ്രായത്തിൽ അതിനുള്ള പ്രധാനകാരണം, ശാസ്ത്രങ്ങൾ അനുദിനജീവിതാ

ഭൂതിയുമായുള്ള അടിസ്ഥാനബന്ധം തിരസ്കരിക്കുവാനാരംഭിച്ച എന്നതാണു്.

ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം, പ്രത്യേകിച്ചും മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങൾ, ഈ അനുദിനാനുഭൂതിയിൽവേണം അവയുടെ അടിസ്ഥാനവും സംയോജനകേന്ദ്രവും കണ്ടെത്തുവാൻ. എപ്പോൾ വൃക്ഷശാഖകളും അവയുടഗ്രത്തിലെ കൊച്ചിലകളും ഭൂമിക്കടിയിൽ അജ്ഞാതമായിക്കിടക്കുന്ന മൂലസഞ്ചയവുമായുള്ള ബന്ധം വിച്ഛേദിക്കുമോ, അപ്പോൾ അവ നിർജ്ജീവമായി ഉണങ്ങിഅടന്നുതാഴെവീഴും. ഇലയും ശാഖകളും സദാപി ജീവത്ദായകമായ ഈ മൂലസഞ്ചയവുമായി ഡയലോഗിലിരിക്കണമെന്നതു് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണു്. അതുതന്നെയാണു് ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും സ്ഥിതി. മനുഷ്യാനുഭൂതിയിൽനിന്നുമുയിർക്കൊള്ളുന്നതായിരിക്കണം ഏതു മാനുഷികശാസ്ത്രവും. അവയുടെ നീക്കങ്ങളെല്ലാം അന്തിമാപഗ്രഥനത്തിൽ ഈ അനുഭൂതിസഞ്ചയത്തിനുള്ളിൽ വിശകലനം കണ്ടെത്തണം. ഇതാണു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും ശാസ്ത്രങ്ങളുമായുണ്ടായിരിക്കേണ്ട ഡയലോഗിന്റെ ഒരുവശം.

ഈ ഡയലോഗിനു മറെറാരുവശംകൂടിയുണ്ടു്. അതു് അനുഭൂതികളുടെ തലത്തിൽനിന്നും മാറി ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പ്രകാശനതലത്തിലുള്ളതാണു്; പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമെന്ന ശാസ്ത്രവും മററിതരശാസ്ത്രങ്ങളുമായി ഉണ്ടാകേണ്ട ഡയലോഗാണിവിടത്തെ പ്രതിപാദ്യം. മററു ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം അവയുടെ അടിസ്ഥാനം ശരിയായ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലാണു് കണ്ടെത്തുന്നതു്. മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങൾ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടവയായി സ്വീകരിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾക്കുള്ള അന്തിമാപഗ്രഥനം നൽകുന്നതു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാണു്. അങ്ങനെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒരു അതിശാസ്ത്രീയവിജ്ഞാനീയമായി (Metascience) മാറുന്നു. വിശദമാക്കുവാനായി സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം ഉദാഹരണമായി എടുക്കാം. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം മനുഷ്യനെന്ന സാമൂഹ്യപ്രതിഭാസത്തെ അതിന്റെ പ്രവൃത്തികളിലൂടേയും അർത്ഥങ്ങളിലൂടേയും അപഗ്രഥിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ വിശകലനംചെയ്യുന്നു. അവയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠാർത്ഥം

(objective meaning) കർത്തൃനിഷ്ഠാർത്ഥം (subjective meaning) തുടങ്ങിയ വിവിധാർത്ഥങ്ങളുടെ വ്യത്യാസം കണ്ടുപിടിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യബന്ധത്തിനു പിന്നിൽ അനിവാര്യമാണ് പരസ്പരാശയപ്രകാശനം. ആശയപ്രകാശനത്തിനത്യാവശ്യമാണ് ഭാഷയും അതിൻെറ പ്രയോഗവും. ഈ ഭാഷയും പദങ്ങളും രൂപംകൊടുക്കുന്ന ആശയങ്ങൾ അതിനുമുൻപായി ബൗദ്ധികതലത്തിൽ രൂപംകൊണ്ടിരിക്കണം. ഇവയൊന്നും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിൻെറ സീമയിൽ വരുന്നില്ല. സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനവും അതിൻെറ വിവിധാർത്ഥങ്ങളും ആരായുന്ന സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം നിരവധി തത്വങ്ങളും അവയുടെ ഉല്പത്തിയും അപഗ്രഥിക്കുവാൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നില്ല. അവയെല്ലാം അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടവയായി സ്വീകരിക്കുന്നു, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞൻ.

അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടവയായി കണക്കിലെടുക്കപ്പെടുന്ന ഈ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾക്ക് ആരാണ് വിശകലനം നൽകുക? പ്രതിഭാസചിന്തയിലൂടെവേണം ഈ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ അപഗ്രഥിക്കുവാൻ. നമ്മുടെ അനുദിനജീവിതാനുഭൂതിയുടെ വിവിധഘടകങ്ങളാണീ നിരവധി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട തത്വങ്ങൾക്കുള്ളിലുള്ളത്. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിനെന്നപോലെ മനഃശാസ്ത്രത്തിനും ചരിത്രശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുമുണ്ട് അവയുടേതായ അംഗീകൃത തത്വങ്ങൾ. ഈ വിവിധ ശാസ്ത്രശാഖകൾ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ സഹായത്തോടെയാണ് ഈ തത്വങ്ങളുടെ അർത്ഥവും ആഴവും ഗ്രഹിക്കുന്നത്. അതിനെ എല്ലാ മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങളും നമ്മുടെ ജീവിതാനുഭൂതിയുമായി അഥവാ ജീവിതലോകവുമായി അടിസ്ഥാനപരമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു; അതുപോലെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവുമായി പരസ്പര ഡയലോഗിലും. ഇതാണ് ഡയലോഗ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ മൂന്നാമത്തെ തലത്തിലെ ബന്ധപ്പെട്ട രണ്ടു ഭാഷ്യങ്ങൾ. രണ്ടും അവിഭാജ്യങ്ങളാണ്. ഈ ഡയലോഗിൻെറ ഒരർത്ഥം ജീവിതാനുഭൂതികളുമായി ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുള്ള ബന്ധം പഠിക്കുമ്പോൾ, മറെറാരർത്ഥം പ്രതിഭാസശാസ്ത്രവും മററിതര മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങളുമായുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തെക്കുറിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം

അങ്ങനെ അനുഭൂതികളുടെ ഒരു വിശകലനമായി ഹുസ്സേൾ ആരംഭിച്ച പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൽ അഹംതത്വത്തിലേയ്ക്കുണ്ടായിരുന്ന അന്നത്തെ ആക്കം ഡയലോഗിലേയ്ക്കുള്ള ഇന്നത്തെ നീക്കമായി മാറിയിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ ലേഖകൻെറ സുപ്രധാന നിഗമനം. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ഭാഷ്യത്തിൻെറ ഭാഗികപ്രകാശനത്തിനു മുതിന്ന പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനിയരിൽ ഒരാളാണ് സ്റ്റീഫൻസ്ട്രാസ്സർ.(28) ആ ഉൾക്കാഴ്ചയിലൂടെ കുറച്ചുകൂടി മുന്നോട്ടുപോകുവാനായിരുന്നു ഈ പേജുകളിലെ പരിശ്രമം. ഡയലോഗ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഹുസ്സേളിയൻ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഒരു നൂതനഭാഷ്യമായും വേണമെങ്കിൽ കരുതാം. അദ്ദേഹത്തിൻെറ അവസാനകൃതികളിൽ ഈ പുതിയ നീക്കത്തിനുള്ള നിരവധിയാശയങ്ങൾ അന്തർലീനമായിക്കിടപ്പുണ്ട്.

അഹംതത്വവും, അതേചുററിയിരിക്കുന്ന ലോകവുമായുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിലാണ് ഈ ഡയലോഗിൻെറ ആരംഭം. അത്ഥത്തിനും അന്ത്യത്തിനുമായി നമ്മുടെ അഹംതത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന ലോകം, ഈ അഹംതത്വത്തിൻെറതന്നെ അനുഭൂതികളുടെ അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നു. ഈ അടിത്തറയിൽ ആസ്ഥാനമുറപ്പിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ ലോകത്തിനു് അത്ഥംകൊടുക്കുവാൻ അഹംതത്വത്തിനു കഴിയുന്നുള്ളു. അങ്ങനെ ഈ ഡയലോഗിലൂടെ നിരത്ഥകവും ദാർശനീകാത്ഥത്തിൽ നിർജ്ജീവവുമായ സാധനസമാഹാരം അത്ഥനിർഭരവും അടിസ്ഥാനപരവുമായ ഒരു നൂതനഘടനാവിശേഷം സ്വീകരിക്കുന്നു, അഹംതത്വത്തിൽനിന്നും. ലോകത്തിൻെറ അത്ഥത്തിനു അഹംതത്വവും, അഹംതത്വത്തിൻെറ അസ്തിത്വത്തിനു ലോകവും പരസ്പരം അത്യന്താപേക്ഷിതങ്ങളായി ഭവിക്കുന്നു.

ഇങ്ങിനെ അത്ഥമുൾക്കൊണ്ട സാധനസമാഹാരലോകവുമായുള്ള ഡയലോഗിൽനിന്നും നമ്മുടെ പരാമശം പുരോഗ

---

28. Stephan Strasser, The Idea of a *Dialogal Phenomenology* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)

മിച്ചതു് അന്യപുരുഷമായുള്ള അഹംതത്വത്തിൻെറ പരസ്പര ബന്ധത്തിലേയ്ക്കാണു്. ഇവിടെയും ഒന്നു് മററൊന്നിൻെറ പൂരകമായി നിലകൊള്ളുന്നു. അഹംതത്വത്തിൻെറ ആരംഭംതന്നെ അന്യപുരുഷൻെറ അസ്തിത്വത്തെ ആധാരമാക്കിയെന്നു പറയാം. അങ്ങനെതന്നെ അന്യപുരുഷൻെറ ആസ്തിക്യവും. നമ്മുടെ അനുദിനജീവിതത്തിൽ എങ്ങനെയാണീ രണ്ടു തത്വങ്ങൾ ഒരേ നാണയത്തിൻെറ രണ്ടുവശങ്ങളെന്നപോലെ വർത്തിക്കുന്നതെന്നു് ഡയലോഗിൻെറ ഈ രണ്ടാമത്തെ തലത്തിൽ ചുരുക്കമായി നാം കണ്ടു.

അത്രയും ജീവിതാനുഭൂതിയുടെ കർത്തൃനിഷ്ഠതലത്തിലുള്ള ഡയലോഗിനെപ്പററി പരാമർശിച്ചശേഷം ശാസ്ത്രങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഡയലോഗിനെങ്ങിനെയാണു് ഇതേജീവിതലോകംതന്നെ സ്ഥലമൊരുക്കുന്നതെന്നു് വിശദമാക്കി, അതും രണ്ടു് വ്യതിരിക്തതാത്ഥത്തിൽ. ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം തികച്ചും വസ്തുനിഷ്ഠമായിരിക്കണമെങ്കിൽ അനുദിനജീവിതലോകത്തിലെ കർത്തൃനിഷ്ഠാനുഭൂതികളിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കണം. ഇവിടെയാണു് ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം, വിശിഷ്യ, മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങൾ (Human Sciences) അവയുടെ സംയോജനബിന്ദുകണ്ടെത്തുന്നതു്. ജീവിതലോകവും ശാസ്ത്രങ്ങളുമായുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠതലത്തിലുള്ള ഈ ഡയലോഗ് ശാസ്ത്രീയതലത്തിൽ കമ്മനിരതമാക്കുന്നതു് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാണു്. അങ്ങനെ അതു് മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങളും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവുമായുള്ള ഒരു ഡയലോഗായി മാറുന്നു.

ലോകവും അന്യപുരുഷനുമായി സദാപി സംഭാഷണത്തിലിരിക്കുന്ന നമ്മുടെ ജീവിതലോകത്തിൽ (lived-world) നിന്നുവേണം ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം ഉയിർക്കൊള്ളുവാൻ. മതവിജ്ഞായീയവും ദൈവശാസ്ത്രവിജ്ഞാനീയവും, മനോവിജ്ഞാനീയവും സംസ്കാരശാസ്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം ഇവിടെയായിരിക്കണം അവയുടെ അടിസ്ഥാനമുറപ്പിക്കുവാൻ. അവയെല്ലാം പരസ്പരപൂരകങ്ങളായിവേണം പുരോഗമിക്കുവാൻ, നമ്മുടെ അനുഭൂതികളുടെ ആകത്തുക ഒരു മാനുഷികപ്രതിഭാസമായിരിക്കുന്നതുപോലെ. എങ്കിൽമാത്രമേ മാനുഷികശാസ്ത്രങ്ങൾ മനുഷ്യനെന്ന പ്രതിഭാസത്തോടു നീതി കാണിക്കൂ, വസ്തുനിഷ്ഠമാകൂ. അ

പ്പോൾ മാത്രമേ ആത്മാവും ശരീരവും മത്ത്യതയും അമത്ത്യതയും ഭാവവും ഭാവനയും സ്വപ്നവും ജീവിതവും, കലയും രസാത്മകതവും ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വേണ്ടത്ര സ്ഥാനംപിടിക്കൂ. ഈ ജീവിതലോകത്തിൻെറ വിവിധതലങ്ങളും അവതമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധവും, അതിൻെറ ചലനാത്മകസ്വഭാവവും കൂടുതൽ അവഗാഹമായി വിശകലനംചെയ്യുന്നതിൽ ഫിനോമിനോളജിക്ക് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന് നല്ലൊരു പങ്കുണ്ട്. അതിനിയും കൂടുതൽ വിശകലനവിഷയമാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതിലാണ് നാളെയുടെ പ്രതീക്ഷ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നതു്.

കിർക്കെഗോർഡും ഹൈഡഗറും

ഡോക്ടർ ഫ്രാൻസിസ് വി. വിനീത്

(ഓക്സ്ഫോർഡ്)

ആധുനിക അസ്തിത്വചിന്തയുടെ പ്രണേതാവ് എന്ന നിലയിൽ കിക്കെഗോർഡും ജർമ്മൻ അസ്തിത്വചിന്തകരിൽ പ്രമുഖൻ എന്ന നിലയിൽ ഹൈഡഗറും ഇന്നു താത്വികലോകത്തിൽ സുപരിചിതരാണ്. പരസ്പരബന്ധിതങ്ങളായ ആശയങ്ങൾ ഇരുവരിലും കാണാമെങ്കിലും ഇരുവരുടെയും ചിന്താരീതി വളരെ വ്യത്യസ്തമാണ്. യോജിപ്പിലും കൂടുതൽ വിയോജിപ്പല്ലേ എന്നു കാര്യമായി സംശയിക്കാവുന്നതുമാണ്. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ പാശ്ചാത്തലം രണ്ടുപേക്കും ഒരുപോലെ ബാധകമെങ്കിലും അതിൽനിന്നു തത്വചിന്ത രൂപംകൊണ്ടതു രണ്ടു വ്യത്യസ്തരീതിയിലാണ്. കർത്തൃനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വദർശനത്തിനു രണ്ടുപേരും വളരെ പ്രാധാന്യം നല്കിയതുകൊണ്ടു് അസ്തിത്വദാർശനികരുടെ ഗണത്തിൽ ഇരുവരും ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ടു്. ഈ ലേഖനം കിക്കെഗോർഡിൻെറയും ഹൈഡഗറുടെയും തത്വചിന്തയുടെ ഒരു താരതമ്യപഠനമല്ല പ്രധാനമായിക്കരുതുന്നതു്. പ്രത്യുത, ഇരുവരുടെയും തത്വചിന്ത വെവ്വേറെ വിശകലനംചെയ്തു വിലയിരുത്താനാണ്. ഒരു താരതമ്യപഠനത്തോടുകൂടി അവസാനിപ്പിക്കുന്നതുമാണ്.

1· സോറൻ കിർക്കേഗാർഡ്

1. ജീവിതവും താത്വികപശ്ചാത്തലവും

സോറൻകിക്ക്ഗോർഡ് 1813 മേയ് 5_ാംതീയതി കോപ്പൺഹേയ്ഗനിൽ ജനിച്ചു. ഡെന്മാർക്കിൻെറ അന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയവും ബൗദ്ധികവുമായ തലസ്ഥാനമായിരുന്നു കോപ്പൺഹേയ്ഗൻ. ബാലനായ സോറൻ രസികനും കലാകാര്യങ്ങളിൽ തല്പരനുമായിരുന്നു. 1840-ൽ, തൻെറ 27_ാമത്തെ വയസ്സിൽ കിക്ക്ഗോർഡ് ദൈവശാസ്ത്രപഠനം പൂർത്തിയാക്കി. 1841_ൽ ബർളിനിൽ വന്നു തത്വശാസ്ത്രപഠനം തുടന്നു. 1841 മുതൽ 1855 വരെയുള്ള 14 കൊല്ലത്തിൻെറ കാലയളവിൽ കിക്ക്ഗോർഡ് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഇരുപത്തിയൊന്നു പുസ്തകങ്ങൾ രചിക്കുകയുണ്ടായി. അവയിൽ താത്വികലോകത്ത് പ്രസിദ്ധിയാർജ്ജിച്ചിട്ടുള്ളവയാണു താഴെ പറയുന്നവ (1). 1. വേണമോ വേണ്ടയോ (Either or) 2 വാല്യങ്ങൾ, 1843; 2. ഭയവും വിറയലും (Fear and Trembling), 1843: 3. ഉല്ക്കണ്ഠയുടെ വിശകലനം (The concept of Dread) 1844; 4. ജീവിതവീഥിയിലെ പദവികൾ (Stages on– Life ways) 1845; 5. തത്വശകലങ്ങളുടെ അശാസ്ത്രീയസമാഹാരലിഖിതം (Final unscientific postscript to the philo–sophical Fragments), 1846; 6. മാരകരോഗം (Sickness- unto death) 1849. 1855 നവമ്പർ 11_ാംതീയതി, തൻെറ നാല്പത്തിരണ്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ കിക്ക്ഗോർഡ് ഇഹലോകവാസം വെടിഞ്ഞു.

കിക്ക്ഗോർഡിൻെറ തത്വചിന്തയ്ക്കു പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിയതായി രണ്ടു പ്രത്യേക സംഗതികളാണു് ചരിത്രകാരന്മാർ എടുത്തുകാണിക്കുന്നതു്. 1. സ്വന്തം പിതാവിൻെറ ശോകമൂ

---

1. കിക്ക്ഗോർഡിൻെറ ചരിത്രത്തിലെ പ്രധാന സംഭവങ്ങളുടെ കാലാനുകൃതപട്ടികയും എല്ലാ കൃതികളുടെയും പേരുകളും താഴെ പറയുന്ന പുസ്തകത്തിൽ കാണാവുന്നതാണ്.
The journals of Kierkegaard 1834-1854 (The London Collins 1958) pp. 35-37.

കമായ പ്രകൃതി. 2. സ്വയം അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന പ്രേമഭംഗം. കിക്ക്ഗോർഡിൻെറ പിതാവായ മൈക്കിൾ പേഡേഴ്സൺ സാമാന്യം ദരിദ്രനായ ഒരു ലൂഥറൻവിശ്വാസിയായിരുന്നു. താൻ ചെയ്തിട്ടുള്ള പാപങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധം അദ്ദേഹത്തിൻെറ മനസ്സിനെ സദാ കാർന്നുതിന്നുകൊണ്ടിരുന്നു. ഇതിൻെറ ഫലമായി അദ്ദേഹം സദാ ശോകാത്മകനായിട്ടാണു കാണപ്പെട്ടിരുന്നതു്. ഈ ശോകമൂകതയുടെ രഹസ്യം എന്തെന്നു ബാലനായ കിക്ക്ഗോർഡ് ആരാഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നു. മാത്രമല്ല ശോകമൂകമായ ഒരു മനോഭാവം കിക്ക്ഗോർഡിലും രൂപംകൊണ്ടു. ആ കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ച് കിക്ക്ഗോർഡ് പറയുന്നതിപ്രകാരമാണ്: "എൻെറ യൗവ്വനത്തിൻെറ ആരംഭദശ ആഴമേറിയ ശോകാത്മകതയിൽ മുങ്ങിയതായിരുന്നു"(2) മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിൻെറ ഏകാത്മകതയിലേയ്ക്കു് ഇറങ്ങിച്ചിന്തിക്കുന്നതിനു അദ്ദേഹത്തിനു പ്രേരണ നല്കിയതു ചെറുപ്പകാലത്തു അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന ഈ ശോകാത്മകതയായിരിക്കാം.

1837-ൽ കിക്ക്ഗോർഡ് റെജീന ഒൾസൺ എന്നൊരു യുവതിയെക്കണ്ടു പരിചയപ്പെട്ടു. താമസിയാതെതന്നെ വിവാഹവാഗ്ദാനവും നടന്നു. പക്ഷേ, ഈ വിവാഹം നടന്നില്ല. റജീനയെ ആത്മാർത്ഥമായി അങ്ങുന്നു സ്നേഹിച്ചിരുന്നെങ്കിലും ദൈവഹിതം മറിച്ചാണെന്നു തോന്നിയതുകൊണ്ടു് വിവാഹം അദ്ദേഹം വേണ്ടെന്നുവച്ചു. (3) വിച്ഛിന്നമായ ഈ വിവാഹവാഗ്ദാനം അദ്ദേഹത്തിൻെറ അനന്തരജീവിതത്തെയും തത്വചിന്തയെയും വളരെയേറെ ബാധിച്ചിട്ടുണ്ടു്. പ്രസിദ്ധചിന്തകനായ മാർട്ടിൻ ബൂബറിൻെറ അഭിപ്രായപ്രകാരം ഈ സംഭവം

---

2. *The Journals of Kierkegaard* p. 10.

3, റജീനയുമായുള്ള ഈ ബന്ധത്തിൻെറയും വേർപാടിൻെറയും ചരിത്രം ആത്മകഥാകഥനരൂപത്തിൽ തൻെറ ഡയറിയിൽ അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടു്. *The Journals of Kierkegaard* pp. 69-78

കിക്കേഗാർഡിൻെറ ജീവിതത്തിൻെറയും ചിന്തയുടെയും കേന്ദ്രബിന്ദുവാണ്. (4)

ഇങ്ങനെ വ്യക്തിഗതമായ നീറുന്ന പ്രശ്നങ്ങളോടെയാണ് തത്വശാസ്ത്രപഠനത്തിനായി കിക്കേഗാർഡ് ബർളിനിൽ വന്നത്. അന്നു ജർമ്മനിയിൽ പൊതുവേയും ബർളിനിൽ പ്രത്യേകിച്ചും പ്രാബല്യത്തിലിരുന്നിരുന്ന തത്വചിന്ത ഹെയ്ഗലിൻെറ ആശയവാദമായിരുന്നു. ഹെയ്ഗലിൻെറ തത്വമനുസരിച്ച് പരമമായ ആശയത്തിൻെറ സ്വയം പ്രകാശനപ്രളയത്തിൽ ഒഴുകുന്ന കുമിളകൾമാത്രമായിരുന്നു മനുഷ്യർ. ഇവിടെ വ്യക്തി സാർവ്വത്രികതയിൽ ബലികഴിക്കപ്പെടുന്നതായി കിക്കേഗാർഡ്കണ്ടു. അതിനെതിരായി അദ്ദേഹം സ്വരമുയർത്തി, വ്യക്തിയെയും വ്യക്തിതത്വപ്രശ്നങ്ങളെയും തത്വചിന്തയുടെ മുൻപന്തിയിലേയ്ക്കു് കൊണ്ടുവരുവാൻ. അതു സ്വന്തം ജീവിതംതന്നെ ദർശനമായി മാറുന്നതായിരുന്നു. കിക്കേഗാർഡിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചിന്തയും ജീവിതവും അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. "എൻെറ കൃതികളെല്ലാംതന്നെ സ്വയംകൃതചരിത്രമാണ്, ആത്മാധ്യയനമാണ്" (5).

2. ജീവിതത്തിൻെറ ത്രിവിധദശകൾ

കിക്കേഗാർഡിൻെറ തത്വചിന്ത മുഴുവനും വിവിധദശകളിലൂടെയുള്ള ഒരു ജീവിതദർശനമായി സമാഹരിക്കാം. ഈ ദശകൾ മൂന്നാണ്: രസാത്മകദശ, ധാർമ്മികദശ, മതാത്മകദശ (6).

4, "The central event of Kierkegaard's life and the one of the christalization of his thought was the renunciation of Regina olsen as representing woman and the world" *(Between man and man London, 1961, p. 60)*

5. Jean wahl, *Etudes Kierkegaardiennes* (Paris: Frenand Ambier) 1938, p.48.

6. ജീവിതദശകളെക്കുറിച്ചുള്ള സമ്പൂർണ്ണ വിവരത്തിനു് cf *Stages on Life's way* Eng. transl. by w. Lowric (Prineeton: Princeton university Press) 1940.

i രസാത്മകദശ

മനുഷ്യൻ സാഹചര്യങ്ങളുടെ ഒഴുക്കിൽപ്പെട്ടുജീവിക്കുന്നു. രസാത്മകമാണ് അവൻെറ ജീവിതം. പക്ഷേ, അവൻേറതായി അതിൽ അധികമൊന്നും ഇല്ല. ഏതു സാഹചര്യത്തിൽ അവൻ ജനിച്ചുവോ, വളൎന്നുവന്നുവോ ആ അന്തരീക്ഷത്തിൽ ഇന്നു വ്യക്തികളെപ്പോലെ ജീവിതം തുടരുന്നുവെന്നുമാത്രം. ഒരു തീരുമാനവും തൻേറതായി എടുക്കുവാൻ അവൻ ധൈര്യപ്പെടുന്നില്ല. മാത്രമല്ല അങ്ങനെ ഒരു കാര്യത്തെപ്പററി അവൻ ചിന്തിക്കുന്നുപോലുമില്ല. സുഖം, സൗകര്യം ഇതാണവൻെറ മുദ്രാവാക്യം. 'നാലുപേർ ചെയ്യുന്നതുപോലെ ചെയ്യുക, ഇതാണവൻെറജീവിതപ്രമാണം. അവനിൽവ്യക്തിത്വംഅശേഷം അവശേഷിച്ചിട്ടില്ല. ഈ ദശയിൽ ജവിക്കുന്നവരുടെ ഉദാഹരണമായി കിർക്കെഗാർഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതു് മൊസ്സാട്ട് ചിത്രീകരിക്കുന്ന 'ഡോൺഷുവാനെ'യാണ്. ഡോൺഷുവാൻ ഒരു രസികനാണ്, സുഖപ്രിയനാണ്. കണ്ടുമുട്ടുന്ന നിരവധി തരുണീമണികളുമായി അവൻ സല്ലപിക്കും, എല്ലാവരോടും തന്നെ വിവാഹവാഗ്ദാനവും ചെയ്യും. പക്ഷേ, ആരെയും പരിഗ്രഹിക്കുകയില്ല. നൈമിഷികമായ സന്തോഷത്തെക്കാൾ അവനു മററുദ്ദേശ്യമൊന്നുമില്ല. കന്യകയിലുള്ള സ്ത്രീയെയോ സ്ത്രീത്വത്തിൻെറ മഹത്വത്തെയോ കാണുന്നതിനു് അവനു കഴിയുന്നില്ല. ഇപ്രകാരം തന്നെയാണു രസാത്മകദശയിലെ മനുഷ്യനും ഇതരവസ്തുക്കളെ കാണുന്നതു്. എല്ലാം സ്വന്തസുഖപൂരണത്തിനുള്ള സാധനങ്ങൾ.

കിർക്കെഗാർഡിൻെറ അഭിമതമനുസരിച്ച് മനുഷ്യരിൽ ഭൂരിഭാഗവും ഈ രസാത്മകദശയിൽ കഴിയുന്നവരാണ്. അവരെല്ലാം അയഥാൎത്ഥരും അനാൎത്ഥകരു (inauthetic) ആണ്. ഇക്കൂട്ടരെ മൂന്നു ഗണമായി തരംതിരിക്കാം: താത്വികം, ദൈനികം, ശാസ്ത്രീയം.

a. താത്വികഗണം: ഇവർ സംഗതികളുടെ അൎത്ഥം ഗ്രഹിക്കുവാനാഗ്രഹിക്കുന്ന തത്വജ്ഞന്മാരാണ്. പക്ഷേ, ഹെയ്ഗേലിയൻ ആശയവാദത്തിൻെറ അടിയൊഴുക്കിൽപ്പെട്ട്

നട്ടംതിരിയുകയാണിവർ.പരമമായ ആശയത്തിൻെറ അപ്രതിഹതപ്രവാഹത്തിൽ ഒഴുകിപ്പോകുന്ന അനാമിക (anonymous) മനുഷ്യരാണിവരെല്ലാം. ഇവർ ജീവിക്കുന്നില്ല. ഇവരിലുള്ള ആശയം ജീവിക്കുകയാണ്.

b. ദൈനികഗണം: ഇന്ന് അനുദിനജീവിതത്തിൻെറ സമ്മർദ്ദത്തിൽപ്പെട്ടുഴലുന്നവരാണ്. നാട്ടിലെ നടപ്പുകളുടെ അർത്ഥവത്തയെക്കുറിച്ച് ഇവർ ചിന്തിക്കുന്നുപോലുമില്ല. ആരെന്തുപറഞ്ഞാലും അതു് അപ്പാടെ വെട്ടിവിഴുങ്ങുന്നതിനു് ഇവർ സദാ സന്നദ്ധരാണ്. മനുഷ്യനു് അവശ്യംവേണ്ട ആത്മബോധമോ ആശയദാർഢ്യമോ ഇവക്കില്ല. ശരിയായിപ്പറഞ്ഞാൽ ഇവർ ജീവിക്കുന്നില്ല, ജീവിക്കപ്പെടുകയാണ്.

c. ശാസ്ത്രീയഗണം: ഇവർ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ പുറകെയാണ്. ഇവർ മൂർത്തവസ്തുക്കളുടെ ചലനത്തെക്കുറിച്ചു നൂറുനൂറു നിയമങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കും; സ്വന്തം സത്തയിലെ മൗലികചലനങ്ങളെമാത്രം ദശിക്കുകയില്ല. ഇവർ ദിവസേന പുതിയ പുതിയ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങൾ മനുഷ്യരാശിക്കു കാഴ്ചവയ്ക്കും; പക്ഷേ, സ്വയംകാണുന്നതിൽമാത്രം ഇവർ പരാജിതരായിരിക്കും.

മൂന്നു ഗണത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെയും ജീവിതം ഒരുപോലെ ഹാനികരമാണ്, ആത്മഹത്യാപരമാണ്. മനുഷ്യവംശത്തിലെ ഭൂരിഭാഗവും ഈ മൂന്നു ഗണങ്ങളിലായി കഴിഞ്ഞുകൂടുകയാണ്. എല്ലാവരും അനർത്ഥകരുമാണ്.

വേറൊരുവീക്ഷണകോണത്തിലൂടെ നോക്കിയാൽ രസാത്മകദശയെ സ്വാഭാവികമെന്നും സാംസ്കാരികമെന്നും രണ്ടായി തരംതിരിക്കാം. പലരും അറിവിൻെറ അഭാവത്താലാണ് ഇങ്ങനെ അബോധവാന്മാരായി ജീവിക്കുന്നതു്. ഒരുതരം സ്വാഭാവികനിഷ്കളങ്കതയുണ്ടിവരിൽ. ഇവരാണു സ്വാഭാവികരസാത്മകദശയിലുള്ളവർ. പക്ഷേ, അറിവുള്ളവരുടെ സ്ഥിതിയും ഇതിലും മെച്ചമൊന്നുമല്ല. നാഗരികതയുടെ അത്യുച്ചിയിലെന്നു് അഭിമാനിയ്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഒരുതരം അനാമികസമുദായത്തിൻെറ സമ്മർദ്ദത്തിലാണ് ഇവരും ജീവിക്കുന്നതു്. കിർക്കെഗാർഡ് ഇവരെ സാംസ്കാരിക രസാത്മകദശയിൽ ജീവി

ക്കുന്നവരായി കാണുന്നു. ഏതു ഗണത്തിലും തരത്തിലുംപെട്ടവരായാലും എല്ലാവരും അസ്തിത്വത്തിൻെറ അനത്ഥം അതിജീവിച്ച് ജീവിതത്തിൻെറ സാത്ഥകവശത്തേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കണമെന്നാണ് കിക്ക്ഗോർഡിൻെറ അഭിമതം. അതിനായി അദ്ദേഹം ജീവിതത്തിൻെറ ഇതരദശകളിലേയ്ക്കു എല്ലാവരെയും ക്ഷണിക്കുകയാണ്.

ii ധാമ്മികദശ

ആത്മബോധം നശിച്ച്, പരത്വത്തിൽ ലയിച്ച് ജീവിക്കുന്ന രസാത്മകദശയിലെ മനുഷ്യൻ ധാമ്മികദശയിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നത് അവരിൽ ഉയന്നുവരുന്ന സ്വയാവബോധത്തിൻെറ ശക്തിയിൽ പുതിയ തീരുമാനങ്ങൾ എടുക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്നതോടെയാണ് (7). ഇന്നുവരെ സമുദായവും സാഹചര്യങ്ങളുമാണ് അവൻെറ തീരുമാനങ്ങൾക്ക് ചുക്കാൻപിടിച്ചിരുന്നത്. സുഖാനുഭൂതിയായിരുന്നു അവനുണ്ടായിരുന്ന പ്രധാന മാനദണ്ഡം. എന്നാൽ ഇപ്പോൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൻെറ അത്ഥമെന്തെന്നു് അവൻ അനുഭവിച്ചറിയുവാൻ തുടങ്ങുകയാണ്. മൂല്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയാണവൻ ഇനി നിലകൊള്ളുന്നത്, സ്വായത്തമാക്കിക്കഴിഞ്ഞ സനാതനമൂല്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി. അവ അവൻെറ മൂല്യങ്ങളാണ്, അവൻെറ അണയാത്ത ബോദ്ധ്യങ്ങളാണ്. സമുദായത്തിൻെറ പൊതുസമ്മതമല്ല അവയ്ക്കു നിദാനം; അവൻെറ ആത്മധൈര്യവും ഇളകാത്ത ബോദ്ധ്യങ്ങളുമാണ്. ഈ ബോദ്ധ്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായി അവൻ സ്വയം തീരുമാനിക്കുമ്പോഴാണ് പരത്വത്തിൻെറ പാപ്പരത്വത്തിൽനിന്നു വിമുക്തിപ്രാപിച്ച്, സമുദായത്തിനുപരി അവൻ ഉയരുന്നത്. പലപ്പോഴും ഈ നവദശ്നം സമുദായവുമാ

---

7. രസാത്മകദശയും ധാമ്മികദശയും തമ്മിലുള്ള സങ്കഷ്ണവും അതിൻെറ മദ്ധ്യത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടു മനുഷ്യൻ സ്വയം തീരുമാനിക്കേണ്ട ആവശ്യകതയും *Either or* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ കിക്കേഗാർഡ് ഭംഗിയായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. Eng. transl Vol. 1 by D. F. and L. M. Swenson, Vol. 2 by W. Lowric (Princeton: University press) 1944.

യുള്ള സംഘട്ടനത്തിലേയ്ക്കു് അവരെ നയിക്കുവാൻ പാടുണ്ടു്. അതു ഏറെക്കുറെ അനിവാര്യവുമാണു്, കിർക്കേഗാർഡിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ. മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമനുഷ്യനാകണമെങ്കിൽ സ്വന്തതീരുമാനങ്ങളാൽ നയിക്കപ്പെടണം, അങ്ങനെ അവൻ സമുദായസമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കുമേലെ ഉയരണം. ഇതിനു സമുദായം ഒരു വിലങ്ങുതടിയാകാൻ പാടുണ്ടു്. അപ്പോൾ ജീവിതത്തിന്റെ സാർത്ഥകത്വത്തിലേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ സമുദായവുമായുള്ള സംഘട്ടനത്തിലേർപ്പെടുന്നു. സമുദായത്തിനുപരിയെന്ന അവന്റെ നിലപാടു് അങ്ങനെ സമുദായത്തിനെതിരെ എന്നായി കലാശിക്കുക അസംഭാവ്യമല്ല.

സമൂഹമോ സമുദായമോ നശിക്കണമെന്നു് കിർക്കേഗാർഡിനു് ഉദ്ദേശ്യമില്ല. സമുദായത്തിലെ വ്യക്തി ജീവിക്കണമെന്നേയുള്ളു. വ്യക്തിയിൽ അധാർമ്മികതൃഷ്ണകളുടെ സ്വാഭാവികമനുഷ്യനും അനശ്വരതയിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന മതാത്മകമനുഷ്യനും ഉണ്ടു്. ഇവ തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനത്തിൽ സ്വാഭാവികമനുഷ്യൻ നശിക്കണമെന്നും മതാത്മകമനുഷ്യൻ ജീവിക്കണമെന്നുമാണു് കിർക്കേഗാർഡിന്റെ അഭിമതം. ഇതു് നീഷെയുടെ തത്വശാസ്ത്രത്തിനു നേരെഎതിരാണു്. കിർക്കേഗാർഡിന്റെ ധാർമ്മികമനുഷ്യൻ അവന്റേതായ ഒരു പുതിയ ജീവിതദർശനത്തിനാരംഭമിടുകയാണു്. ചരിത്രത്തിലെ ധാർമ്മികവീരന്മാരെപ്പോലെ അവനും ഒരു ധാർമ്മികവീരനായി മാറുകയാണു്. അവനിലെമനുഷ്യൻ ജീവിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയാണു്.

iii മതാത്മകദശ

ധാർമ്മികദശയിലെ മനുഷ്യൻ സ്വയതീരുമാനമുള്ള മനുഷ്യനായി ജീവിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയെങ്കിലും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ പൂർണ്ണിമയിലേയ്ക്കു് അവനിനിയും പ്രവേശിച്ചിട്ടില്ല. അനന്തവും അനശ്വരവുമായ ഈശ്വരസത്തയിലാണു് മനുഷ്യൻ സ്വന്തഅസ്തിത്വത്തിന്റെ പൂർണ്ണിമ കാണേണ്ടതു്. ഈശ്വരനുമായുള്ള ഈ ബന്ധത്തിൽ യാതൊരുമാദ്ധ്യമത്തിനും സ്ഥാനമില്ല. പരിമിതനായ മനുഷ്യൻ സ്വന്തപരിമിതത്വം

ഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ട് അപരിമിതനായ ഈശ്വരനിൽ സ്വയം സ്ഥാപിക്കണം. ധാർമ്മികമനുഷ്യൻ സ്വയംസ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ധാർമ്മികനിയമങ്ങൾക്ക് വിധേയനാണ്. ധാർമ്മികനിയമങ്ങൾ ഈശ്വരസത്തയിൽനിന്നു വിഭിന്നമായതുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻെറ അവസാന സാക്ഷാത്ക്കരണോദ്യമത്തിൽ അവൻ ധാർമ്മികനിയമങ്ങൾക്കും അതീതനായി ഉയരണം. ധാർമ്മികനിയമങ്ങൾ സാർവ്വത്രികമാണ്. അവ അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദൈവികങ്ങളുമാണ്(8). പക്ഷേ ധാർമ്മികനിയമങ്ങളിലെ ദൈവം പലപ്പോഴും 'ഒരു അദൃശ്യബിന്ദുവും അശാക്തികവിചാരവും' (9) മാത്രമായി മാറാൻ പാടുണ്ട്. മനുഷ്യൻ നിയമത്തിലെ ദൈവത്തെക്കാൾ നിയമംമാത്രമായിരിക്കും അനുസരിക്കുക. ഇതു തെററാണ്. നിയമം സാർവ്വത്രികമെങ്കിലും മനുഷ്യൻ വ്യതിരിക്തനായ വ്യക്തിയാണ്, വ്യക്തിഗതമായിട്ടു തന്നെവേണം അവൻ ദൈവത്തെ സമീപിക്കുവാൻ. അതിനു നിയമത്തിൻെറ സാർവ്വത്രികതയിൽനിന്നുമുയന്ന് നിയമദാതാവായ ദൈവത്തിൽ മനുഷ്യൻ നേരിട്ടു വിലയംകൊള്ളണം.

ബൈബിളിലെ അബ്രാഹമിൻെറ ചരിത്രമാണ് കിക്കെഗൊർഡ് ഇതിനുദാഹരണമായി എടുത്തുകാണിക്കുന്നത്. (10) അബ്രാഹം തികഞ്ഞമതവിശ്വാസിയായിരുന്നു. ദൈവവാഗ്ദാനമനുസരിച്ച്അബ്രാഹമിനു സാറായിൽനിന്നുജനിച്ച ഏകപുത്രനാണ്ഇസഹാക്ക്. അബ്രാഹമിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇസഹാക്ക്തൻെറ ഏകാഭിമാനമാണ്, പ്രതീക്ഷകളുടെഫലമണിയലാണ്. പക്ഷേ,ഒരു സുപ്രഭാതത്തിൽ ദൈവം അബ്രാഹമിനോടാവശ്യപ്പെട്ടു ഇസഹാക്കിനെ ബലിസമർപ്പിക്കുവാൻ. അതോടെ അബ്രാഹം ഒരു വിഷമസന്ധിയിൽവച്ചുപ്പെടുകയാണ്, സ്വയതീരുമാനത്തിൻെറ ഒരു നിർണ്ണായകഘട്ടത്തിൽ.

8. *Fear and Trembling* Eng. Trans. by W. Lowric (New York: Anchor books) 1954, p. 78.
9. Ibid.
10. അബ്രാഹമിൻെറ കഥയുടെയും മാനസികവ്യഥയുടേയും അപഗ്രഥനം *Fear and Trembling* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഉടനീളം കാണാവുന്നതാണ്.

ജീവതത്തിൻെറ അഭിലാഷങ്ങൾ ആകാരംപൂണ്ടുനിൽക്കുന്ന ഓമനപുത്രനെ സ്വന്തം കരങ്ങൾകൊണ്ടു വധിക്കണമെന്നോ? അബ്രാഹം ചിന്തിച്ചു. അച്ഛൻ മകനെ സ്നേഹിക്കണമെന്നല്ലേ ധർമ്മവിധി? എങ്കിലും ഇതു് ദൈവാജ്ഞയാണു്. അനുസരിക്കു കതന്നെവേണം. അനുസരിക്കുകയെന്നതു് സ്വാഭാവികബുദ്ധി യനുസരിച്ച് യുക്തിഹീനമാണു്. പക്ഷേ, അനുസരിക്കാതിരി ക്കുകയെന്നതു് അതിലേറെ തെററാണു്.

ഈ നിർണ്ണായകഘട്ടത്തിലാണു് അബ്രാഹം ധാർമ്മികനി യമങ്ങളുടെ സാർവ്വത്രികതയിൽനിന്നുയർന്നു് വ്യക്തിഗതമായി ഈശ്വരനെ പ്രാപിക്കുവാൻ വിളിക്കപ്പെടുന്നതു്. ധാർമ്മികദശ യിൽനിന്നു് ജീവിതത്തിൻെറ മതാത്മകദശയിലേയ്ക്കുള്ള ക്ഷ ണമാണിതു്. ഇവിടെയാണു് ഉൽക്കണ്ഠ (Anxiety) എന്ന മാനു ഷികപ്രതിഭാസത്തിൻെറ പ്രാധാന്യം നാം കാണുന്നതു് (11). പരീക്ഷണഘട്ടത്തിൽ വയ്ക്കപ്പെട്ട അബ്രാഹം ഉൽക്കണ്ഠാകുല നായിരുന്നു. ജീവിതത്തിൻെറ മതാത്മകദശയിലേയ്ക്കു് മനുഷ്യ നെ ക്ഷണിക്കുന്നതു് ഉൽക്കണ്ഠയാണു്. ഉൽക്കണ്ഠ അസ്തിത്വ ത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനം കാണുന്നതിനു മനുഷ്യനെ പ്രേരിപ്പി ക്കുന്നു. അന്നുവരെ താൻ പൂവിട്ടുപൂജിച്ചിരുന്ന ആശയുടെ ലോകം അസ്തമിക്കുന്നതായി അവൻ കാണുകയാണു്. എല്ലാം നിഷ്പ്രഭങ്ങളും നിരർത്ഥകങ്ങളുമായി മാറുകയാണു്. ഭീതിയും വിഹ്വലതയും അവനെ വലയംചെയ്തു നില്ക്കുകയാണു്. മനു ഷ്യാസ്തിത്വത്തിൻെറ അല്പത്വത്തെക്കുറിച്ച് അവൻ ശരിക്കു ബോധവാനാകുന്നതപ്പോഴാണു്.

ഉൽക്കണ്ഠയുടെ ഈ നിർണ്ണായകനിമിഷത്തിൽ മനുഷ്യൻ നിരാശയിൽ നിപതിക്കാൻ പാടുണ്ടു്. കീർക്കെഗാർഡിൻെറ

---

11. *Fear and Trembling, The concept of the Dread*, Eng. Trans by W. Lowric (Princeton: university Press), 1944 എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മതാത്മകദശയിലേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കുന്ന മനുഷ്യനിലുണ്ടാകുന്ന വികാരവിപ്ളവങ്ങളെക്കുറിച്ച് കീർക്കെ ഗാർഡ് സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടു്.

വാക്കുകളിൽ നിരാശ ഒരു മാരകരോഗമാണ്(12). വിമുക്തിയില്ലാത്ത സംശയപ്രവാഹത്തിൽ ഉഴലുന്ന മനുഷ്യൻ പെട്ടന്നു നിരാശനാകാൻ പാടുണ്ട്. അസ്തിത്വത്തിന്റെ അർത്ഥം അല്പംപോലും കാണാൻ കഴിയാത്ത മനുഷ്യനാണ് നിരാശൻ. എങ്ങും അർത്ഥരഹിതമായ ആത്മശൂന്യതയാണ് അവൻ കാണുന്നതു്. ദുസ്സഹമായ ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിൽനിന്നു രക്ഷപ്പെടുവാൻവേണ്ടി അവൻ ഒരു ഉപാധിപ്രയോഗിയ്ക്കുവാൻ പാടുണ്ട്. അതാണ് ആത്മഹത്യ. ആത്മഹത്യ നിരാശയെ അതിജീവിക്കുവാനാഗ്രഹിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ എടുക്കുന്ന തെററായ കാൽവെയ്പാണ്.

ആത്മഹത്യയല്ല നിരാശ അതിജീവിക്കുവാൻ കിർക്കെഗാർഡ് കാണിച്ചുതരുന്ന മാർഗ്ഗം. ഉൽക്കണ്ഠയുടെ മനുഷ്യൻ നിരാശയിൽ നിപതിക്കാതെ തന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അർത്ഥം ഈശ്വരസത്തയിൽ കാണണമെന്നാണ് കിർക്കെഗാർഡ് ആവശ്യപ്പെടുന്നതു്. ഈശ്വരസത്ത മാത്രമാണ് പൂർണ്ണമായിട്ടുള്ളതു്. അല്പനും അപൂർണ്ണനുമായ മനുഷ്യൻ തന്നെ അലട്ടുന്ന അപൂർണ്ണതയിൽനിന്നും വിമുക്തി നേടേണ്ടതു് സ്വയം നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടല്ല, സമ്പൂർണ്ണവും സനാതനവുമായ ഈശ്വരസത്തയിൽ സ്വയം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ്. ഈ സ്വയസ്ഥാപനം നടക്കേണ്ടതു് വിശ്വാസത്തിലൂടെയാണ്.

3. വിശ്വാസവിശകലനം

വിശ്വാസമാണു മതാത്മകദശയിൽ മനുഷ്യനെ സ്ഥാപിക്കുന്നതു്. ഉൽക്കണ്ഠ അതിനു വഴിയൊരുക്കുന്നു. ഉൽക്കണ്ഠ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ ഇല്ലായ്മയെ കാണിക്കുമ്പോൾ, വിശ്വാസം ദൈവസത്തയുടെ ഉള്ളായ്മയെക്കുറിച്ച് മനുഷ്യനെ ബോധവാനാക്കുന്നു. ഈ വിശ്വാസം വൈരുദ്ധ്യാത്മകവും, ആന്തരികവും വ്യക്തിഗതവുമായിരിക്കണം.

സ്വാഭാവികബുദ്ധിയുടെ ന്യായാന്യായസ്വഭാവവുമായി യാതൊരു ഒത്തുതീർപ്പിനും കിർക്കെഗാർഡിയൻ വിശ്വാസം

12. *Sickness unto Death*, (Eng. Trans by W. Lowric (Princeton: university press) 1954) എന്ന ഗ്രന്ഥം നിരാശയെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദപ്രതിപാദനമാണ്.

കൂട്ടനില്ക്കുകയില്ല. അതു് അസാദ്ധ്യവുമാണു്. സാന്തവും അനന്തവും (finite and infinite) തമ്മിലുള്ള സമാശ്ലേഷമാണു വിശ്വാസത്തിലൂടെ സാധിക്കുന്നതു്. അതു മാനവന്യായവിധികൾക്കു് വിധേയമായിരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് കിർക്കെഗാർഡിൻെറ അഭിപ്രായത്തിൽ വിശ്വാസം തമോമയമാണു്, അന്ധമാണു്. എന്നാൽ അന്ധവിശ്വാസമല്ല. തികഞ്ഞ അന്ധകാരത്തിലൂടെയാണു മനുഷ്യൻ വിശ്വാസത്തിൻെറ തീരുമാനം എടുക്കുന്നതെന്നുമാത്രം. ഈ അന്ധകാരം സാക്ഷാൽ അന്ധതയല്ല;പ്രത്യുത, പ്രകാശദ്ധാവള്യത്തിൻെറ അധികപ്രചുരിമയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന അന്ധാളിപ്പാണു്. ഈ അന്ധാളിപ്പിൻെറ അധിത്യകയിൽനിന്നുകൊണ്ടു് മനുഷ്യൻ അവസാനമായി ഒരു തീരുമാനം എടുക്കുകയാണു്, സ്വയം ഈശ്വരനിൽ സ്ഥാപിക്കുവാൻ. മതാത്മകദശയിൽ മനുഷ്യനെ കൊണ്ടുവന്നാക്കുന്ന ഈ തീരുമാനം അങ്ങനെ അന്ധതയിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു എടുത്തുചാട്ടമാണു്. അതുകൊണ്ടു് അതിൻെറ സ്വഭാവം വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാണു്.

വൈരുദ്ധ്യാത്മകമെങ്കിലും വിശ്വാസത്തിൻെറ ഈ പ്രക്രിയ തികച്ചും ആന്തരികമാണു്. ആത്മാവിൻെറ അന്തസ്സത്തയിൽനിന്നാണതു് ഉയിർകൊള്ളുന്നതു്. സ്വന്തം ശൂന്യതയെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധവും അതേസമയം ദൈവത്തിൻെറ അനന്തസത്തയിലുള്ള അടിയുറച്ച ആശ്രയബോധവുമാണു് ഈ വിശ്വാസപ്രക്രിയയുടെ കാതൽ. അതു മനുഷ്യൻെറ മതാത്മകാസ്തിത്വത്തിൻെറ ഊടും പാവുമാണു്. ഈവിശ്വാസം താത്വികനിർവ്വചനങ്ങളോടുള്ള വെറും സമ്മതംമൂളലല്ല. നേരെമറിച്ച് അതു് വികാരതീവ്രമാണു്. പക്ഷേ വെറും, വികാരാത്മകംമാത്രവുമല്ല. യഥാർത്ഥവിശ്വാസത്തിൽ വികാരതീവ്രതയും വിചാരാതീതബോദ്ധ്യവും ഒന്നിച്ചു സമ്മേളിച്ചിരിക്കണം. അങ്ങനെ വിശ്വാസം ജീവിക്കുന്ന സത്യമായി മാറണം. സത്യമോ വ്യക്തിത്വത്തിൽ ആകാരംപൂണ്ടതായിരിക്കുകയുംവേണം. സത്യം കർത്തൃനിഷ്ഠവും വസ്തുനിഷ്ഠവും ആണെങ്കിലും കർത്തൃനിഷ്ഠസത്യം മാത്രമേ കിർക്കെഗാർഡു് യഥാർത്ഥസത്യമായി കരുതുന്നുള്ളു. വസ്തുനിഷ്ഠസത്യം സാരം ക്ഷയിച്ച വെറും നിർവ്വചനവാക്യങ്ങളാണു്. സാക്ഷാത്തായ സത്യമാകട്ടെ,ആത്മസത്ത

യുമായി താദാന്ത്യം പ്രാപിച്ചിരിക്കണം. സത്യം അങ്ങനെ ആത്മപ്രതീതമായിരിക്കണം, കർത്തൃനിഷ്ഠമായിരിക്കണം, സത്യമാണ് വിശ്വാസത്തിനുവിഷയം. സത്യം കർത്തൃനിഷ്ഠമായതുകൊണ്ടു വിശ്വാസം തികച്ചും ആന്തരികമായിരിക്കണം. വൈരുദ്ധ്യാത്മകവും ആന്തരികവുമായ ഈവിശ്വാസം അവശ്യം വ്യക്തിഗതവുംകൂടിയാണ്. അതു സ്ഥലത്തിനുംസമയത്തിനും വിധേയനായി ജീവിക്കുന്ന പരിക്ലിപ്തനായ ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും പ്രത്യേക പ്രക്രിയയാണ്. ആത്മസത്തയുമായി അവിഭാജ്യം ബന്ധിതമായ ഈ സത്യം പരനു പകരുക അത്ര എളുപ്പമല്ല. അതു 'എൻെറ' സത്യമാണ്; 'എൻെറ' രഹസ്യമാണ്. രഹസ്യം സത്യത്തിൻെറ മാററൊലിയാണ്. നികഷമാണ് ഈ രഹസ്യം നാടോടിവർത്തമാനങ്ങളിലെ ഗുപ്തവസ്തുക്കളല്ല; പ്രത്യുത, അനന്തതയുമായി ഏററുമുട്ടുന്ന വ്യക്തിയുടെ വ്യക്തിഗതമായ അനുഭൂതിയിൽ ഊറിയുറച്ചുകിടക്കുന്ന അവാച്യമായ രഹസ്യസ്വഭാവമാണ്. അതു് സത്യത്തിൻെറ കാതലാണ്.

സത്യവല്ക്കരണം സാധിച്ച മനുഷ്യൻ സത്യത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുന്നതു് സുഖലോലുപജീവിതത്തിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്ന സമുദായത്തിനു് ഇഷ്ടപ്പെട്ടെന്നു വരികയില്ല. അതുകൊണ്ടു് സത്യസാക്ഷിയെ സമുദായംസദാ പീഡിപ്പിക്കുന്നതായിരിക്കും. പീഡനം സത്യത്തിൻെറ ലക്ഷണമാണ്. ആയിരമായിരം മനുഷ്യമക്കൾ സത്യത്തെ പ്രതി പീഡനം സഹിച്ചു് വീരമരണം പ്രാപിച്ചതു് സത്യം അവരുടെ ജീവിതവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചുകഴിഞ്ഞതുകൊണ്ടാണ്. അതുകൊണ്ടു സത്യം ആന്തരികവും വ്യക്തിഗതവുമാണ്; അല്ല, ആന്തരികതയും വ്യക്തിത്വവും തന്നെയാണ്.

4. വിലയിരുത്തൽ

മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിൻെറഉൾത്തലങ്ങളിലേയ്ക്കു കടന്നു് ഇന്നുവരെ കാര്യമായി ഗണിക്കാത്ത പല മാനുഷികപ്രശ്നങ്ങളെയും സുധീരംവെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവന്നതിൽ കിർക്കെഗോർഡ് വളരെ സ്തുത്യർഹനാണ്. വ്യക്തിത്വമാന്ന മനുഷ്യാസ്തിത്വ

ത്തിൻെറ ജീവൽപ്രശ്നങ്ങളാണു് കിക്കെഗാർഡിൻെറ തത്വചിന്തയിൽ നാം ഉടനീളം കാണുന്നതു്. ഈ പ്രശ്നവിശകലനത്തിൽ അദ്ദേഹം വളരെ വിജയിച്ചിട്ടുമുണ്ടു്. പക്ഷേ മനുഷ്യൻ ഒരു വ്യക്തിയായിരിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ ഒരു സാമൂഹ്യജീവികൂടിയാണു്. സമൂഹമെന്നതു നിരവധി വ്യക്തികൾ ഒന്നിച്ചുജീവിക്കുന്ന ഒരു ക്രമീകൃതസംഘടനയാണു്. അതുകൊണ്ടു് ധാർമ്മികനിയമങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ അവശ്യം ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ടതാണു്. ഈ നിയമസാധുതയെ കിക്കെഗാർഡ് ചോദ്യംചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിലും വ്യക്തിതത്വത്തിൻെറ വ്യതിരിക്തതയിലേയ്ക്കും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേയ്ക്കുമുള്ള ആക്കം അദ്ദേഹത്തിൻെറ തത്വചിന്തയിൽ വളരെ കൂടുതലാണു്. മനുഷ്യൻെറ സാമൂഹ്യവശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്ത താരതമ്യേന ദുർബ്ബലവുമാണു്. ഇതു് സമൂഹവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൻെറ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് തെററിദ്ധാരണകൾ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ പാടുണ്ടു്.

സത്യത്തിൻെറ ആന്തരികതയും വ്യക്തിഗതസ്വഭാവവുമാണു് കിക്കെഗാർഡിയൻ ദർശനത്തിലെ മറെറാരു പ്രധാന തത്വം. ഈ വശം അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലും കിക്കെഗാർഡ് വളരെ വിജയിച്ചിട്ടുണ്ടു്. സത്യം വെറും ജ്ഞാനസമ്പാദനമോ ഏതാനും വാക്യസഞ്ചയങ്ങളോടുള്ള മൂകസമ്മതമോ അല്ല. മനുഷ്യവ്യക്തിതത്വത്തിൽ ആകാരംപൂണ്ടെങ്കിലേ ജീവിതത്തിൽ സത്യത്തിനു സ്ഥാനമുള്ളു. ഇതു് തികച്ചും ശരിയാണു്. അതേസമയംതന്നെ സത്യത്തിൻെറ സമ്പൂർണ്ണിമ മനുഷ്യവ്യക്തിതത്വത്തിൻെറ പരിച്ഛിന്നതത്വത്തിന്നതീതമായിരിക്കണം. ഈ സത്യം വസ്തുനിഷ്ഠവുംകൂടിയായിരിക്കണമല്ലോ. വ്യക്തിതത്വത്തിൻെറ സാമൂഹ്യവശമെന്നതുപോലെ സത്യത്തിൻെറ വസ്തുനിഷ്ഠവശവും കിക്കെഗാർഡിൻെറ തത്വചിന്തയിൽ വേണ്ടതുപോലെ പ്രകാശിച്ചിട്ടില്ല. വസ്തുനിഷ്ഠമായ സത്യം വ്യക്തിയുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ അതു മനുഷ്യചേതനയിലെ സജീവസത്യമായി. സത്യത്തിൻെറ ഈ കർത്തൃനിഷ്ഠവശം കിക്കെഗാർഡ് അതിവിശേഷമായി അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അതു് അനുകരണീയവുമാണു്.

ആശയവിശകലനങ്ങളിൽ അല്പമായ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ ഉണ്ടാകാമെങ്കിലും, ചില ചില്ലറ ഏറക്കുറവുകൾ അങ്ങിങ്ങായി കാണാമെന്നുവരികിലും, ആധുനികതത്വചിന്തയിൽ മായാത്തവ്യക്തിമുദ്ര പതിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു പ്രതിഭാശാലിയാണു് കിർക്കേഗാർഡ് എന്നുള്ളതു് അവിതർക്കിതമാണു്. അദ്ദേഹം തെളിച്ച അസ്തിത്വത്തിന്റെ വഴിത്താര അദ്ദേഹത്തിനു പുറകെവന്ന നിരവധി തത്വചിന്തകർക്കു് മാർഗ്ഗദർശിയായിരുന്നു എന്നുള്ളതും വാസ്തവമാണു്.

2. മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗർ

1. ജീവിതവും കൃതികളും (1)

കിർക്കേഗാർഡിനെപ്പോലെതന്നെ പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയിൽ വ്യതിയാനത്തിന്റെ വലിയ കോളിളക്കങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള മറെറാരുചിന്തകനാണു് മാർട്ടിൻഹൈഡഗർ. 1889 സെപ്റ്റംബർ 26-ാംതീയതി ജർമ്മനിയിലെ 'ഫ്രൈബുർഗ്ഗ്''നഗരത്തിനടുത്തുള്ള 'മെസ്സ്ക്കീർക്' എന്ന ഗ്രാമത്തിൽ ഹൈഡഗർ ഭൂജാതനായി. മെസ്സ്ക്കീർക്കിലെ പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസത്തിനുശേഷം കോൺസ്റ്റാൻസിലും പിന്നീടു് ഫ്രൈബുർഗ്ഗിലുമാണു് ഹൈഡഗർ ഉപരിപഠനം നടത്തിയതു്. ഫ്രൈബുർഗ്ഗ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ആരംഭിച്ചെങ്കിലും അധികം താമസിയാതെ ഹൈഡഗർ തത്വശാസ്ത്രത്തിലേയ്ക്കു മാറി. ആരംഭദശയിലുണ്ടായിരുന്ന ഈ ദൈവശാസ്ത്രപഠനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയ്ക്കു രൂപം കൊടുക്കുന്നതിനു വളരെ സഹായകമായിട്ടുണ്ടു്. അതെക്കുറിച്ചു് ഹൈഡഗർതന്നെ പറയുന്നതിപ്രകാരമാണു്. ''ഈ ദൈവശാസ്ത്രപഠനം ഇല്ലായിരുന്നെങ്കിൽ എന്റെ ദർശനം തീർച്ചയായും ഈ വഴിക്കു് തിരിയുകയില്ലായിരുന്നു'(2). 1913-ൽ ഹൈഡഗർ തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ ഡോക്ടർ ബിരുദം കരസ്ഥമാക്കി. 1915-ൽ ഫ്രൈബുർഗ്ഗ് സർവ്വകലാശാ

---

1. പ്രമാണരേഖാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ചരിത്രാഖ്യാനം ഈ ലേഖകൻ തന്നെ എഴുതിയിട്ടുള്ള *Discovery of Being* (Bangalore: Dharmaram publications, 1970) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കാണാവുന്നതാണു് (PP: 3-13). ഈ ഗ്രന്ഥം ഹൈഡഗറിന്റെ തത്വചിന്തയുടെ ഒരു ശാസ്ത്രീയ പഠനവും വിലയിരുത്തലുമാണു്.
2. Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache* (Pfullingen: Gunther Neske) 1959, p. 96.

ലയിലെ 'ലക്‌ചറ'റായി നിയമിതനാവുകയുംചെയ്തു. ഹൈഡ ഗറിൻെറ ആദ്യത്തെ പ്രസംഗംതന്നെ ഭാവിയിൽ അദ്ദേഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാനിരുന്ന ദർശനസംഹിതയിലേയ്ക്കു വിരൽചൂണ്ടി യിരുന്നു. (3)

അക്കാലത്ത് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ ഉപ ജ്ഞാതാവായ എഡ്മണ്ട് ഹസ്സേൾ ഫ്രൈബുർഗ് സർവ്വകലാ ശാലയിലെ പേരും പെരുമയും ആർജ്ജിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്ന ഒരു പ്രഫസ്സറായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിൻെറ കീഴിലാണു ഹൈഡ കർ അദ്ധ്യാപകജോലി (*Dozent*) ആരംഭിച്ചതു്. ഹസ്സേളുമായു ള്ള ഈ ബന്ധം പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിലെ പല നല്ല വശങ്ങളും തൻെറ ദർശനമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്കുകൊണ്ടുവരു ന്നതിനു അദ്ദേഹത്തിനു സഹായകമായിട്ടുണ്ടു്. 1923-ൽ ഹൈഡഗർ മാർബുർഗ് സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രഫസ്സറായി. പ്രസിദ്ധ പ്രൊട്ടസ്റ്റൻെറ ചിന്തകനായ 'റുഡോൾഫ് ബുൾട്ടമാൻ' അപ്പോൾ മാർബുർഗ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ദൈവശാസ്ത്രവിഷ യത്തിലെ പ്രൊഫസ്സറായിരുന്നു. ഹൈഡഗറും ബുൾട്ടമാനും വളരെയേറെ ചിന്തകൾ കൈമാറിയിട്ടുണ്ടു്. ബുൾട്ടമാൻെറ ദൈവശാസ്ത്രപരമായ പുസ്തകങ്ങളിൽ ഹൈഡഗറിൻെറ ചി ന്താരീതി ഉടനീളം കാണാവുന്നതുമാണു്. 1927-ൽ ഹൈഡ ഗറിൻെറ ഏററവും പ്രധാനകൃതിയായ 'സത്തും സമയവും' (*Sein und Zeit*) പുറത്തുവന്നു. ഇതു വളരെ പ്ലാനിട്ടു് എഴുതു വാൻ ആരംഭിച്ച ഒരു വലിയ ഗ്രന്ഥത്തിൻെറ രണ്ടു ഭാഗങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു. (4) ബാക്കി ഭാഗങ്ങൾ ഒരിക്കലും പുറത്തുവ രികയുണ്ടായില്ല. 'സത്തും സമയവും' സത്തിൻെറയോ സമയ

3. ഈ പ്രസംഗം 'The Concept of Time in Historical Studies' എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു. 1915 ജൂലൈ 27-ാംതിയതിയായിരുന്നു പ്രസംഗദിനം. 1916-ൽ ഒരു ലേ ഖനരൂപത്തിൽ അതു പ്രസിദ്ധീകൃതമായി.

4 പുസ്തകത്തിൻെറ സമ്പൂർണ്ണപ്ലാൻ 39-40 എന്നീ പുറങ്ങളിൽ കാണാവുന്നതാണു്. രണ്ടു പ്രധാന ഭാഗങ്ങളും ഓരോന്നിനും മൂമ്മൂ ന്നു ഉപഭാഗങ്ങളുമാണുണ്ടായിരുന്നതു്. ഇതിൽ ആദ്യത്തെ ഭാഗ ത്തിൻെറ രണ്ടു് ഉപഭാഗങ്ങാം മാത്രമേ 'സത്തും സമയവും' എന്ന 500-ൽപരം പുറങ്ങളുള്ള പുസ്തകത്തിലുള്ളു, Eng. Trans *Being and Time* by J. Maequarrie and E. S. Robinson (London: SCM Press). 1962

ത്തിൻേറയോ നിർവ്വചനങ്ങളുടെ ഒരു സമാഹാരമല്ല, പ്രത്യുത മനുഷ്യൻേറയും കാലികത (temporality) യുടേയും കുലങ്കഷമായ അപഗ്രന്ഥനങ്ങളാണു്. ഈ വിശകലനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ, ഉത്കണ്ഠ, സത്തിൻെറ പൊതുസ്വഭാവം മനുഷ്യന്റ സത്തിനോടും സദ്ഭാവങ്ങളോടുമുള്ള ബന്ധം എന്നിവ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. മരണം, മനസ്സാക്ഷി, പാപബോധം, നിരാശ, അനുദിനജീവിതം, ഏകാന്തത എന്നിവയെല്ലാം ഈ വിശിഷ്ടഗ്രന്ഥത്തിലെ അപഗ്രഥനവിഷയങ്ങളാണു്. 'സത്തും സമയവും' അപൂർണ്ണമെങ്കിലും ദർശനമണ്ഡലത്തിലെ ഒരു വലിയ സംഭവവികാസമായിരുന്നു.

1929-ൽ ഹൈഡഗർ വീണ്ടും ഫ്രൈബുർഗ്ഗിൽ ഹുസ്സേളിൻെറ അനുഗാമിയായി നിയമിതനായി. ആ കൊല്ലത്തിൽ തന്നെ സുപ്രധാനങ്ങളായ മൂന്നു പുസ്തകങ്ങൾ പുറത്തുവന്നു. (5) 1933-ൽ ഹിററ്ലറിൻെറ ഭരണകാലത്തു് ഫ്രൈബുർഗ്ഗ് സർവ്വകലാശാലയുടെ റെക്ടറായി നിയമിതനായെങ്കിലും താമസിയാതെ റെക്ടർസ്ഥാനം രാജിവച്ച് അദ്ധ്യാപകവൃത്തിയിൽ മാത്രം വ്യാപൃതനായി കഴിയുകയാണദ്ദേഹം ചെയ്തതു്. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിൻെറ കാലഘട്ടമായിരുന്നു അതു്. യുദ്ധാനന്തരം അദ്ദേഹം വളരെയേറെ കൃതികൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കയുണ്ടായി. (6) ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെല്ലാം ഹൈഡഗറിൻെറ സമീ

5. അവയുടെ പേരുകൾ: 1. അടിസ്ഥാനസാരം *(Von wesen des-grundes)*; 2. കാൻറും സദ്വിജ്ഞാനീയ പ്രശ്നവും (*Kant und das problem der Metaphysik*); 3. സദ്വിജ്ഞാനീയമെന്നാൽ എന്തു് (*Was ist Metaphysik?*)

6, അവയിൽ പ്രധാനമായവയുടെ പേരുകൾ: 1. മനുഷ്യസൂക്തലിഖിതം *Brief inteerden Humanismaus*), 1947; 2. കാനനവീഥികം (*Holzwege*) 1950; സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ മുഖവുര (*Einfuhrung in die Metaphysik*), 1953; 4. ചിന്താസത്ത *Was heibt Denken?*), 1954; 5. സദ്വിജ്ഞാനീയപ്രശ്നത്തിലേയ്ക്കു് (*Zur Scinsfrage*), 1955; 6. ദർശനസാരം (*Was ist das-die philosqphic*), 1956; 7. താദാത്മ്യവും വ്യത്യാസവും (*Idenlitat und Differenz*), 1957, 8. ഭാഷയുടെ വഴിത്താരയിൽ (*Unter wages zur sprache*), 1959; 9. നീഷെ (*Nietzsche*) രണ്ടുവാല്യങ്ങൾ, 1961; 10. സാധനസാരാഗ്രഹണം (*Die Frage nach dem Ding*), 1962. ചിലപേരുകളുടെ പദാനപദ തർജ്ജിമയ്ക്കു പകരം മലയാളത്തിൽ ശബ്ദഭംഗിയുള്ള ആശയതർജ്ജിമയാണു കൊടുത്തിരിക്കുന്നതു്.

പനരീതി 'സത്തും സമയവും' എന്നതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നതുകൊണ്ട് ഇവയെല്ലാം ഹൈഡഗറിൻെറ ചിന്തയുടെ രണ്ടാംഘട്ടം കുറിക്കുന്നു എന്നു ചിലർ പറയുന്നുണ്ട്. ഈ പറച്ചിലിൽ അല്പം സത്യാംശം ഉണ്ടെങ്കിലും രണ്ടാംഘട്ടത്തിൽ ഹൈഡഗർ അന്നുവരെയുള്ള തൻെറ ചിന്താരീതിമാററി മറെറാന്നു സ്വീകരിച്ചു എന്നു വിചാരിക്കുന്നതു തെററാണ്. ഇക്കാര്യത്തെക്കുറിച്ച് ഹൈഡഗർതന്നെ പറയുന്നതിപ്രകാരമാണ്. "ഞാൻ മറെറാരുനിലപാട് സ്വീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി എൻെറ ആദ്യനിലപാട് ഉപേക്ഷിച്ചിട്ടില്ല. ആ നിലപാടുതന്നെ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന ചിന്താവീഥിയിലെ ഒരു താല്ക്കാലിക വിശ്രമമായിരുന്നു" (7) സത്യം ഇതാണ്: ഒന്നാംഘട്ടത്തിൽ സദോന്മുഖനായ മനുഷ്യനാണു പ്രാധാന്യം; രണ്ടാംഘട്ടത്തിലാകട്ടെ മനുഷ്യപൂരകമായ സത്തിനും. ഏതായാലും സദ്വിശകലനമാണ് ചിന്തയുടെ മൗലികവിഷയം. സത്ത്പ്രകാശിതമാകുന്നതു മനുഷ്യനിലും. ഹൈഡഗർ 1957 വരെ ഫ്രൈബുർഗ്ഗ് സർവ്വകലാശാലയിൽ അദ്ധ്യാപകജോലി നിർവ്വഹിച്ചു.

2. സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിലെ മൗലികപ്രശ്നം

സത്ത് ആണ് വിജ്ഞാനത്തിനു വിഷയം. പക്ഷെ സത്ത് വിസ്മരിക്കപ്പെട്ടുകയാണ്. ഹൈഡഗർ തൻെറ തത്വചിന്ത ആരംഭിക്കുന്നതു് ആധുനികതത്വചിന്തയോടുള്ള ഈ ആരോപണത്തോടുകൂടെയാണ് (8) പുരോഗതിയുടെ ഉത്തുംഗപദവിയിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞെന്നു അഭിമാനിക്കുന്ന ആധുനികചിന്തയിലും സത്ത് വിസ്മരിക്കപ്പെട്ടുകയാണ്. സത്തിൻെറ(*sein*) സ്ഥാനത്തു മനുഷ്യൻ സദ്ഭാവങ്ങളെ (*sciende*) പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കയാണ്. തത്വചിന്തയിലെ ഈ മാർഗ്ഗഭ്രംശം അദ്ദേഹം സദ്വിസ്മരണം (*scinsvergessenheist*) എന്നു വിളിക്കുന്നു. ദർശനചരിത്രത്തിലെ ഈ തകരാറു് തിരുത്തണം. അതിനു സദ്പ്രശ്നം പുതുതായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടണം.

---

7. Heidegger, *Unter wegs zur Sprache,* p. 98.
8. Heidegger, *Scin und zeit,* p. 2; *Einfuhrung in die Metaphysik* (Tubingen: Max Niemeyer), 2;Anfl. 1957, p.17.

അസ്തിത്വമാന്ന നമ്മുടെ മുമ്പിൽകാണുന്ന ഓരോ സദ്ഭാവത്തിൻെറയും സത്സാരം എന്താണ്? ഇതാണ് നമ്മുടെ ചിന്താവിഷയം. മററു വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിലെ പ്രധാനപ്രശ്നം ഇതാണ്: "അസത്തല്ലാതെ സദ്ഭാവങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണ്?" (9) ഇക്കാണുന്ന സദ്ഭാവത്തിൻെറ സത്ത എന്താണ്? അതെന്തുകൊണ്ട് അസത്തല്ല? ഇതാണ് പ്രശ്നം. സത്തും അസത്തും തമ്മിലുള്ള ആശ്ലേഷവിശ്ലേഷണങ്ങൾ ഹൈഡഗറിൻെറ ചിന്തയിൽ ഉടനീളം കാണാവുന്നതാണ്.

സത്തിൻെറ സാരം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ സത്ത് ഏററവും നന്നായി പ്രകാശിതമാകുന്ന ഒരുവസ്തുവായിരിക്കണം നമ്മുടെ വിശകലനവിഷയം. സദ്ഭാവങ്ങളുടെ ഈ ലോകത്തിൽ സദ്ഗ്രഹണത്തിനു തുനിയുന്ന നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയെ പ്രത്യേകം ആകർഷിക്കേണ്ട ഒരു വസ്തു ഉണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതെന്താണ്? അങ്ങനെ ഒന്നുണ്ടെന്നാണ ഹൈഡഗറിൻെറ അഭിമതം. അതു മനുഷ്യൻതന്നെയാണ്. മനുഷ്യനിലാണ സത്ത് ഏററവും അധികമായി പ്രകാശിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ ഹൈഡഗറിൻെറ ഭാഷയിൽ "തത്ര-സത്ത്" (*Da-Seic*) ആണ്. (descin) എന്നുവച്ചാൽ 'സത്ത് കാണപ്പെടുന്നസ്ഥലം' എന്നാണർത്ഥം. (10) സത്ത് മനുഷ്യനിൽ കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് സദ്ഗ്രഹണത്തിനു ഏററവും ഉത്തമമാർഗ്ഗം മനുഷ്യവിശകലനമാണ്. മാത്രമല്ല മനുഷ്യനമാത്രമാണ് സ്വന്തസത്തയുടെതന്നെ സത്ത് ഗ്രഹിക്കാനുള്ള ശക്തിയുള്ളതും. ഇങ്ങനെയാണ ഹൈഡഗർ തൻെറ അസ്തിത്വദർശനം ആരംഭിക്കുന്നതു്. ഈ ദർശനം സദ്വിജ്ഞാനീയശാസ്ത്രത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനദർശനമായിരിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹത്തിനു നിഷ്ഠയുണ്ട്.

ഓരോ ശാസ്ത്രശാഖക്കും അതിൻേറതായ സമീപനരീതിയുണ്ട്. ഹുസ്സേളിൻെറ ശിഷ്യനും സഹപ്രവർത്തകനുമായ

---

9. Heideggar, *Was ist Metaphysik* (Frank furt: Vittonio Klostermann), 8. Aufl. 1960, p. 21

10. കാര്യത്തിൽ *Dascin* മനുഷ്യൻതന്നെ ആയതുകൊണ്ട് ഈ ലേഖനത്തിൽ Dascin എന്ന പദത്തിനു പകരം മനുഷ്യൻ എന്നുതന്നെ ഉപയോഗിക്കുന്നതായിരിക്കും. ഹൈഡഗർ തൻെറ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ "Dascin' എന്ന പദമാണ കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കുന്നതു്.

ഹൈഡഗർ ഹസ്സേൽ ആരചിച്ച പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാണ് തന്റെ സമീപനരീതിയായി സ്വീകരിച്ചതു്. പക്ഷേ അതു് ഹസ്സേൽ വിഭാവനംചെയ്ത പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൽനിന്നു വളരെ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. സദ് ഭാവങ്ങളിലൂടെ സ്വയം അനാച്ഛാദനംചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സത്ത്തന്നെയാണ് ഇവിടത്തെ പ്രതിഭാസം. സത്തിന്റെ സ്വഭാവം എന്തെന്നു ഗ്രഹിക്കുകയാണ് ഈ പ്രതിഭാസവിശകലനത്തിന്റെ അന്ത്യം. മനുഷ്യനാണല്ലോ സദ്വിജ്ഞാനീയശാസ്ത്രത്തിൽ വിശകലനാർഹതയുള്ള അനുഗൃഹീതവസ്തു. അതുകൊണ്ടു മാനുഷികപ്രതിഭാസങ്ങളെ അനുപദം അപഗ്രഥിക്കുകയാണു നമുക്കവശേഷിച്ചിട്ടുള്ള കർമ്മപദ്ധതി. പക്ഷേ മാനുഷികപ്രതിഭാസങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നതു് വെറും മനുഷ്യാസ്തിത്വദർശനത്തിനുവേണ്ടിമാത്രമല്ല, പ്രത്യുത സദ്ദർശനത്തിനുവേണ്ടിയാണ്, സത്തിന്റെ തനിസ്വഭാവം ഗ്രഹിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ്അതുകൊണ്ടു് ഹൈഡഗറിന്റെ ദശനം സാർത്രിയൻ ദർശനംപോലെ മനുഷ്യസൂക്ത (*Humanism*) മല്ല; അതു തികച്ചും സദ്വിജ്ഞാനീയമാണ്.

3· സത്തും ലോകവും

സത്തിന്റെ സാരഗ്രഹണമാണല്ലോ നമ്മുടെ അന്ത്യം.ഹൈഡഗറിന്റെ ഭാഷയിൽ ഈ സാരഗ്രഹണം സാദ്ധ്യമാകുന്നതു ലോകത്തിലാണ്'''(11) ഇങ്ങനെ പറയുന്നതു സത്പ്രകാശനം ഏററവും നന്നായി സാധിക്കുന്നതു് മനുഷ്യനിലാണെന്നു പറഞ്ഞതിനു എതിരല്ല. കാരണം ഹൈഡഗറിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ലോകവും മനുഷ്യനും അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. മനുഷ്യനിർമ്മിതമാണുലോകം. പക്ഷേ 'ലോകത്തിലായിരിക്കുക' (*In-der-welt-sein*) എന്നതു മനുഷ്യന്റെ സാരാത്മകസത്തതന്നെയാണ്. മനുഷ്യൻ അവശ്യം ലോകജീവിയാണ്. ഇവിടെ അന്യോന്യാശ്രയത്തിന്റെ രാശി ഉള്ളതായി

---

11. 'സത്തും സമയവും' (*Sein und zein*) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആരംഭിച്ച 'അടിസ്ഥാനസാരം' (*Vom weren Des Grunds*) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഹൈഡഗർ ഈ ലോകവിശകലനം പൂർത്തിയാക്കുന്നു.

തോന്നാമെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ അതില്ല. കാരണം മനുഷ്യൻെറ സ്വയദർശനവും ലോകസ്വരൂപവല്ക്കരണവും കാര്യത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു താമസിയാതെ നമ്മൾ കാണും. ഇവിടെ ലോകമെന്നു പറയുന്നതു അസ്തിത്വമാർന്നിട്ടുള്ള സദ്ഭാവങ്ങളുടെ ആകത്തുകയല്ല, പ്രത്യുത അന്യോന്യാനപ്രിതങ്ങളും മനുഷ്യകേന്ദ്രീകൃതങ്ങളുമായ വസ്തുസഞ്ചയങ്ങളുടെ ഒരു മഹാമണ്ഡലമാണ്.

മനുഷ്യൻ തൻെറ അനുദിനജീവിതത്തിൽ ഈ ലോകത്തെക്കുറിച്ചു ബോധവാനല്ല. സാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങളിൽ മുഴുകി പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ ഒരു ബാഹ്യലോകത്തിലാണ് (Umwellenvironmental world) അവൻ ജീവിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യൻ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ലെങ്കിലും സാക്ഷാത്തായ ലോകത്തിൻെറ അർത്ഥം പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ ലോകത്തിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ ഈ ലോകം നാം വിശകലനംചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ ലോകത്തിൻെറ സാരാത്മകവശത്തേയ്ക്കു് അതു നമ്മെ കൊണ്ടുപോകും. പരിതഃസ്ഥിതികളുടെ ഈ ലോകത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഓരോ വസ്തുവും ഓരോ ഉപകരണ (Zeug) മായിട്ടാണു കാണുന്നതു്. എന്നുവച്ചാൽ മനുഷ്യൻെറ ആവശ്യാനുസരണം ഉപയോഗിക്കേണ്ട ഒരു സാധനമായിട്ടു കാണുന്നുവെന്നു സാരം. ഉദാഹരണമായി ഞാനുപയോഗിക്കുന്ന ഈ പേന എഴുതുവാനുള്ള ഒരു ഉപകരണമായിട്ടാണു ഞാൻ കാണുന്നതു്. കടലാസ്സ്, മഷി, പേന ഉപയോഗിക്കുന്ന വ്യക്തി എന്നിങ്ങനെ നിരവധി സദ്ഭാവങ്ങളുമായി പേനയ്ക്കു് ബന്ധമുണ്ടു്. അവയുടെ പാശ്ചാത്തലത്തിലേ പേനയുടെ അർത്ഥം ഗ്രഹിക്കുന്നതിനു എനിക്കു സാധിക്കുകയുള്ളു. കടലാസ്സിൽ മഷികൊണ്ടു് എൻെറ ആശയങ്ങൾ എഴുതുന്നതിനുള്ള ഒരു ചെറിയ ഉപകരണമാണു പേന. സദ്ഭാവങ്ങളുടെ ഒരു ചെറിയ വലയം ഇവിടെ രൂപംകൊണ്ടുകഴിഞ്ഞു. നമുക്കതിനെ 'ഉപകരണവലയം' എന്നു വിളിക്കാം. ഈ ഉപകരണവലയത്തിനുള്ളിൽ മാത്രമേ മേല്പറഞ്ഞ ഏതൊരുവസ്തുവിൻേറയും അർത്ഥം യഥാർത്ഥമായി നാം ഗ്രഹിക്കുന്നുള്ളു. പേനയെ സംബന്ധിച്ചു് പറഞ്ഞതു് ഈ ലോകത്തിലുള്ള ഏതൊരുവസ്തുവിനെക്കുറിച്ചും

പറയാവുന്നതാണ്. ഉപകരണവലയങ്ങളുടെ ശൃംഖലകൾഓരോന്നിനുചുററും കാണാവുന്നതാണ്. മാത്രമല്ല ഈ അർത്ഥവലയങ്ങളെല്ലാംതന്നെ പരസ്പരം ബന്ധിതങ്ങളുമാണ്. ഇങ്ങനെ പരസ്പരബന്ധിതങ്ങളായ ഉപകരണവലയങ്ങളുടെ മഹാമണ്ഡലമുണ്ട്. അതാണുലോകം. ഈലോകം മനുഷ്യനിർമ്മിതമാണ്. കാരണം മനുഷ്യനാണ് ഈ വസ്തുക്കളെ ഉപകരണങ്ങളായി കാണുന്നതും അവയ്ക്കു്അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നതും, അവയെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതും. ഈ അർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യർ ലോകനിർമ്മാതാവാണെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. വസ്തുക്കളിൽ ഒളിഞ്ഞു കിടക്കുന്ന അർത്ഥസത്ത അവൻ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നുവെന്നേ ഇതിനു അർത്ഥമുള്ളു. ഇങ്ങനെ സത്ഭാവങ്ങൾക്ക് അർത്ഥംനല്കി ഉപകരണവലയങ്ങളിലൂടെ സത്സാരം മനുഷ്യൻ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നതു് സ്വയസാക്ഷാത്കരണത്തിനുവേണ്ടിയാണ്. സ്വയസക്ഷാത്ക്കാരണമാണ് മനുഷ്യനെ ആവേശിച്ചിട്ടുള്ള മുഖ്യശ്രദ്ധ (sorge). അവൻെറ സത്തതന്നെ ഹൈഡഗറിൻെറ ഭാഷയിൽ സ്വയസാക്ഷാത്കരണശ്രദ്ധയാണ്. പക്ഷെ അതു സാധിക്കണമെങ്കിൽ ഇതരവസ്തുക്കളെ അവൻ ഉപയോഗിക്കണം. അവയുമായി ബന്ധിതനാകുന്നതിനു സ്വയം അനുവദിക്കണം. ഇങ്ങനെ പരസ്പര ബന്ധിതങ്ങളായ വസ്തുസഞ്ചയങ്ങളുടെ നടുവിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യർ സ്വയം ഗ്രഹിക്കുന്നതു്, സ്വന്തസാക്ഷാത്കരണം സാധിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് 'ലോകത്തിലായിരിക്കുക' എന്നതു് മനുഷ്യൻെറ സാരാത്മകഭാവമാണ്. ലോകമോ മനുഷ്യനിൽ കേന്ദ്രീകൃതവുമാണ്. അന്യോന്യാന്വിതങ്ങളും മനുഷ്യകേന്ദ്രീകൃതങ്ങളുമായ വസ്തുസഞ്ചയങ്ങളുടെ മഹാമണ്ഡലമാണു ലോകമെന്നു പറഞ്ഞതു് ഇപ്പോൾ വ്യക്തമായെന്നു കരുതുന്നു. ഈലോകത്തിലാണ് മനുഷ്യൻ സത്സാരം ഗ്രഹിക്കുന്നതു്.

സത്സാരം ഗ്രഹിക്കുകയെന്നതു മനുഷ്യനു അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. കാരണം സ്വയസാക്ഷാത്കരണത്തിനു അതുകൂടിയേകഴിയൂ. ഇതരസത്തയുമായുള്ള ബന്ധത്തിലേ അതു സാധിക്കുകയുള്ളൂ. ഈ അവസ്ഥാവിശേഷംകൊണ്ടു മനുഷ്യൻ ഇതരവസ്തുക്കളും സത്തയിലേയ്ക്കു് എപ്പോഴും പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അവൻ സദാ സദോന്മുഖനാണ്.

സത്തും അസത്തും

സത്തിൻെറ സാരം ഗ്രഹിക്കുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ദാർശനികൻ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ട മറെറാരു പ്രശ്നം ഉണ്ടു്. അതു സത്തിലുള്ള 'അസത്തി'ൻെറ (nichts) പ്രശ്നമാണ്. അസത്തിനെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുക പ്രയാസമാണ്. സത്തു് അല്ലാതിരിക്കുന്നതാണല്ലോ അസത്തു്. പക്ഷേ ഹൈഡഗറിൻെറ ചിന്തയിൽ അസത്തു് സത്തിൽ ലയിച്ചിരിക്കുന്ന എന്തോ ആണു്. അസത്തിൻെറ സ്വഭാവവിശേഷത്താൽ പരിവേഷിതമാണ് സത്തു്.

മനുഷ്യൻ സാധാരണയായി സത്തിലെ ഈ അസത്തിനെക്കുറിച്ചു ബോധവാനല്ല. അവൻ അതിനായി മിനക്കെടുന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണു് താത്വികചിന്ത സദ് വിസ്മരണത്തിനു വിധേയമായിരിക്കുന്നതും. പക്ഷേ ചില പ്രത്യേക നിമിഷങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ സത്തിലെ അസത്തിനെക്കുറിച്ചും ബോധവാനാകുന്നുണ്ടു്. ഇവ ഉത്കണ്ഠ (angst) യുടെ നിമിഷങ്ങളാണ്. ഉത്കണ്ഠയാണു മനുഷ്യനെ സത് പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ കൊണ്ടുവന്നു വയ്ക്കുന്നതു്. (12)

ഉത്കണ്ഠ മനുഷ്യനെ മൗനാത്മകദശയിലേയ്ക്കു വിളിക്കുന്നതായി കിർക്കെഗാർഡിൻെറ ദർശനത്തിൽ നാം കണ്ടു. കുറെക്കൂടി ആഴത്തിലേയ്ക്കിറങ്ങി ഉത്കണ്ഠയുടെ സത്‌വിജ്ഞീയ വ്യാഖ്യാനം ഹൈഡഗർ നല്കുന്നുണ്ടു്.

ഉത്കണ്ഠ എന്നു പറയുന്നതു വെറും ഭയമല്ല. കള്ളനേയും കാട്ടാനയേയും മററും നാം പേടിക്കാറുണ്ടു്. പക്ഷേ വിഷയാധിഷ്ഠിതമായ ആ പേടി ഉത്കണ്ഠയല്ല. ഉത്കണ്ഠ മനുഷ്യൻെറ ആന്തരികസത്തയിൽതന്നെ ഉണ്ടാകുന്ന ഒരു അവസ്ഥാവിശേഷമാണു്. ഉദാഹരണമായി ഒരു മരക്കൊമ്പിൽ നിന്നും കാൽ വഴുതി താഴോട്ടുവീഴുന്ന മനുഷ്യൻ വീണുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസരത്തിൽ ഉത്കണ്ഠാകുലനാണ്. തൻെറ ഉത്കണ്ഠ എന്താണ്, എന്തിനെക്കുറിച്ചാണ്, എവിടെയാണ്, എങ്ങനെയാണ് എന്നിവയെക്കുറിച്ചൊന്നും വ്യക്തമാ

---

12. സത്‌വിജ്ഞാനീയമെന്നാലെന്തു്? (Was ist *Metaphysik*) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അസത്തും (*Das Nichts*) ഉത്ക്കണ്ഠയും (*Angst*) പ്രധാന ചർച്ചാവിഷയമാണു്.

യ ഒരാശയം ആ നിമിഷങ്ങളിൽ അവനില്ല. മാത്രമല്ല അവൻെറ സംസാരശക്തിയും നഷ്ടപ്പെട്ട പ്രതീതിയാണ്. ആകമാനം ഒരു ശൂന്യത അവയെ വലയം ചെയ്തിരിക്കുന്ന അനുഭൂതിയാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ തൻെറ അസ്തിത്വസാദ്ധ്യതയെക്കുറിച്ചാണ് അവൻ ഉത്കണ്ഠാകുലനായിരിക്കുന്നത്. അന്നുവരെ താൻ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആശാലോകം അപ്പാടെ തകരുകയാണ്, അതോടെ ആത്മസാക്ഷാത്കരണത്തിനുള്ള സാദ്ധ്യതകളും.

ഉത്കണ്ഠയുടെ ഈ ശൂന്യസ്വഭാവം എവിടെനിന്നു? ഇതു് മനുഷ്യസത്തയിൽ ലയിച്ചിരിക്കുന്ന അസദ്ഭാവത്തിൻെറ പ്രകടനമാണെന്നാണ് ഹൈഡഗറിൻെറ അഭിമതം. പരിമിതമായ ഏതൊരു വസ്തുവും സത്സമ്പൂർണ്ണതയല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അസത്തുമായി അതിനു ബന്ധമുണ്ടു്. ഈ അസദ്ഭാവം വാസ്തവത്തിൽ അതിൻെറ പരിമിതത്വം തന്നെയാണ്. പരിമിതമായ വസ്തുക്കളെല്ലാംതന്നെ സത്തിൻെറയും സങ്കരമാണല്ലോ.

സത്തിലെ അസത്തിനെക്കുറിക്കുന്ന ഉത്കണ്ഠ മനുഷ്യനെ നിരാശയിലേയ്ക്കാനയിയ്ക്കാതെ സത്തിൻെറസാർത്ഥകവശത്തേയ്ക്കു കൊണ്ടുവരുന്ന ഒരു ദ്വാരപാലകനായിരിക്കണം. മനുഷ്യൻ സത്തിലെ അസത ഭാവങ്ങൾക്കുപരിയായി ഉയന്നു് സത്തിനെ സ്വയം സ്ഥാപിക്കണം, പക്ഷേ ഈ സ്ഥാപനം കിർക്കെഗോർഡിൽ കണ്ടതുപോലെ ഈശ്വരസത്തയിലല്ല, പ്രത്യുത പരസ്പരാന്വിതങ്ങളായ ഉപകരണവലയങ്ങളുടെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായ മനുഷ്യനിൽതന്നെയാണ്. മനുഷ്യനിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായ സനാതനസത്തിലേയ്ക്കു് ഹൈഡഗറിൻെറ തത്വചിന്ത പ്രസരിക്കുന്നില്ല.

5. സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ നവോദയം

സദ്വിസ്മരണമാണല്ലോ പാശ്ചാത്യലോകത്തിലെ സദ്വിജ്ഞാനീയ ശാസ്ത്രത്തിനു പററിയ പിശക്. തത്വശാസ്ത്രചരിത്രത്തിലെ ഈ തെററിയ കാൽവെപ്പിനു ഒരു നീണ്ട ചരിത്രമുണ്ടു്. അതു ഇന്നോ ഇന്നലേയോ തുടങ്ങിയതല്ല തത്വശാസ്ത്രത്തിൻെറ സമാരംഭത്തിൽ തന്നെ മനുഷ്യൻ സ

ത്തിൻെറ സ്ഥാനത്തു സദ്ഭാവങ്ങളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതിലുള്ള പ്രവണത കാണിച്ചിരുന്നു. ഈ പ്രവണതയുടെ പൂർത്തീകരണമാണു നീഷേയുടെ 'അസത്വാദം' (nihilism .) നീഷേയുടെ അസത്വാദം അന്നുവരെ ഭാഗകമായി നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നസത്തിൻെറ പൂർണ്ണനിഷേധരൂപമാണ്. ഹൈഡഗറിൻെറ അഭിപ്രായത്തിൽ നീഷേയുടെ അസത്വാദം പാശ്ചാത്യ തത്വചിന്തയുടെ അന്ത്യവശ്യാന്ത്യമാണ്, അസ്തമനലോക (abendland)മെന്നറിയപ്പെന്ന യൂറോപ്പിൻെറ അസ്തമനം തന്നെയാണ്.

പക്ഷേ, ഈ അസ്തമനം ഒരു പുതിയ ഉദയത്തിനു വേണ്ടിയാണ്. സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ ഈ നവോദയത്തിൽ ദർശനചരിത്രത്തിൽ സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിന് ഇന്നുവരെ പററിയ അമളി തിരുത്തപ്പെടണം. ഇന്നുവരെയുള്ള സദ്വിജ്ഞാനീയചരിത്രത്തിൽ ചിന്തിക്കേണ്ടിയിരുന്ന പലതും വിട്ടുപോയി. സത്തിൻെറ തനിസ്വഭാവവും സത്തിൻ ഗോപനം ചെയ്തുകിടക്കുന്ന അസത്തും മററും ഈ കൂട്ടത്തിൽ പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ സദ്വിജ്ഞാനീയകർത്താവായ മനുഷ്യൻ ചിന്തിക്കേണ്ടിയിരുന്നതും, എന്നാൽ ചിന്തിക്കാതിരുന്നതുമായവയെ ഹൈഡഗർ അചിന്തിതം' (Das Ungedachte) എന്നുവിളിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അചിന്തിതങ്ങളിലേക്കു കണ്ണുനട്ടുകൊണ്ടുവേണം ചിന്തിതമായ തത്വശാസ്ത്രചരിത്രം പുന:പരിശോധിക്കുവാൻ. ഈ പുന:പരിശോധന ചിന്തിതങ്ങളെ നിഷധിക്കുവാനായിട്ടുള്ളതല്ല. ചിന്തിതവും അചിന്തിതവും സമഞ്ജസമായി സമ്മേളിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു നവീന ചിന്തക്കു വെളിച്ചം വീശുന്നതിനുവേണ്ടി മാത്രമാണ്.

ഈ നവീനസദ്വിജ്ഞാനീയത്തിൽ സദ്ഭാവങ്ങൾക്കല്ല സത്തിനായിരിക്കും മുഖ്യസ്ഥാനം. സത്തും മനുഷ്യനും അഭേദ്യം ബന്ധിതവുമായിരിക്കും. മനുഷ്യൻെറ കാലികത (Zeitlichkeit) യിലൂടെയായിരിക്കും സത്ത് സ്വയം ആവിഷ്കരിക്കുന്നതു്. മററു വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ സമയത്തിൻെറ ചക്രവാളത്തിലെ സദ്ദർശനം സാധ്യമാവുകയുള്ളു.

മനുഷ്യനുചുററുമുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളിലുടെയും സത്ത് സ്വയം ആവിഷ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. സത്തിന്റെ സ്വയാവിഷ്ക്കരണമോ എന്നും നീണ്ടുനില്ക്കുന്ന ആവരണത്തിന്റെയും അനാവരണത്തിന്റെയും ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. വസ്തുവിന്റെ സദ്‌രൂപത്വം (Seiendheit) സത്തിന്റെ ആവരണമാണ് പക്ഷെ മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ പ്രവർത്തനഫലമായി സത്ത് സദ്‌രൂപതിരശ്ശീലയിൽ നിന്ന് പുറത്തുവരുന്നു. ഉദാഹരണമായി എന്റെ മുമ്പിൽ നില്ക്കുന്ന മനോഹരമായ ഒരു പനിനീർപൂവ് സത്ത് ആകാരം പൂണ്ട് നില്ക്കുന്ന ഒരു സദ്‌രൂപമാണ്. പക്ഷെ അതെ സമയം പനിനീർപുഷ്പത്വമാകുന്ന സദ്‌രൂപതിരശീലകൊണ്ട് സാക്ഷാത്തായ സത്തിനെ ആവരണം ചെയ്യുകകൂടിയാണ് പനിനീർപൂവ്. സദാ സദോന്മുഖനായ മനുഷ്യനാകട്ടെ തന്റെ ചിന്തവഴി പനിനീർപുഷ്പത്തിൽ നിഗൂഢമായികിടക്കുന്ന സത്തിന്റെ പുഷ്പത്വത്തിന്റെ തിരശ്ശീലമാററി പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നു. ഇതാണ് 'മനസ്സിലാക്കൽ' അഥവാ അർത്ഥഗ്രഹണം. ഇതു് സംഭവിക്കുന്നതോടെ പുഷ്പം മനുഷ്യതലത്തിലേയ്ക്കുയരുന്നു. പുഷ്പം 'ഭാഷ'(Logos)[13] യായിമാറി. സത്തിന്റെ ഈ ആവരണാനാവരണ പ്രക്രിയകണ്ട് അത്ഭുതമൂകനായിനിന്നു പോവുകയാണുമനുഷ്യൻ. ഒരോ സത്പ്രകാശത്തിനുപുറകിലും എന്തോ ഒരു അപരിമേയത തളംകെട്ടിനില്ക്കുന്നതായി അവനു അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. അവ്യക്തമായ ഏതോ പരിശുദ്ധിയുടെ മണ്ഡലം അവനെ മാടിവിളിക്കുന്നതായും തോന്നുന്നുണ്ട്. പക്ഷെ ഈ അപരിമേയതയും പരിശുദ്ധിയും എന്താണെന്നു വ്യക്തമാക്കുവാൻ ഹൈഡഗറിന്റെ തത്വചിന്ത തുനിഞ്ഞിട്ടില്ല. അതു മനുഷ്യചിന്താതീതമാണെന്നോ അതിനു ഇനിയും സമയമായിട്ടില്ലെന്നോ ആണ് ഹൈഡഗറിന്റെ അഭിമതം.

6. വിലയിരുത്തൽ

ഹൈഡഗറിന്റെ തത്വചിന്ത ഒരു സമ്പൂർണ്ണദർശന

13. മനുഷ്യബുദ്ധിയും പുഷ്പവും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിന്റെ ആശയവും കൂടി പ്രദ്യോതിപ്പിക്കുന്നതിനാണ് "വചനം' എന്നതിനുപകരം 'ഭാഷ' എന്നുപയോഗിക്കുന്നത്.

(system) മല്ല, അങ്ങനെ ഒന്നുണ്ടാക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ബുദ്ധിമുട്ടിയിട്ടില്ല. ഉണ്ടാക്കിയെന്നു അഭിമാനിച്ചിട്ടുമില്ല. നമ്മുടെമുമ്പിൽ കാണുന്ന സദ്ഭാവങ്ങളുടെ സത്സാരമെന്താണെന്നു അപഗ്രഥിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം. ഈ അവതരണകർമ്മം നിർവ്വഹിക്കുന്നതിൽ ഹൈഡഗർ അതീവം വിജയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സത്തിന്റെ സാരഗ്രഹണം മനുഷ്യനെ അനന്തതയുടെ അരികിൽ കൊണ്ടുവന്നുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷെ ഈ അനന്തസത്ത എന്താണെന്നു് അദ്ദേഹം പറയുകയില്ല; ചില സൂചനകൾ തരുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ചിന്തയുടെ ആ മണ്ഡലത്തിലേയ്ക്കു തിരിയുന്നില്ല. ഇതിനുള്ള ഒരു കാരണം അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച സമീപനരീതിയാണ്. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമനുസരിച്ച് മനുഷ്യനിൽ പ്രതിഭാസിക്കുന്ന സത്പ്രകാശനത്തെക്കുറിച്ചുമാത്രമെ ഹൈഡഗർ ചിന്തിക്കുന്നുള്ളു. അതുകൊണ്ടു മനുഷ്യനിൽ നിന്നു് വ്യതിരിക്തമായ സത്തിന്റെ സാരാത്മകവശത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുന്നതിനു അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നില്ല. തത്ഫലമായി കാലികതയിൽനിന്നും അസദ്ഭാവത്തിൽനിന്നും തീർത്തും സ്വതന്ത്രമായ സത്സമ്പൂർണ്ണതയിലേയ്ക്കു് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത പ്രവേശിക്കുന്നില്ല. സത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം തേടിയുള്ള തന്റെ പ്രയാണം സക്ഷാൽ അടിസ്ഥാനമായ സനാതനസത്തയിലേയ്ക്കു് പലപ്പോഴും അവ്യക്തമായി വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ടെങ്കിലും സനാതനസത്തയിൽ വിലയിക്കുന്നില്ല. ദർശനചരിത്രത്തിലെ അചിന്തിതങ്ങളെ വീരോചിതമായി വിജയിച്ച അദ്ദേഹം തന്റെ നവീനപാതയിൽ ഒരു പുതിയ സദ്വിസ്മരണത്തിനു് വഴിയൊരുക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നില്ലേ എന്നു ചിന്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെയൊക്കെ വിമർശം പറയാമെങ്കിലും ഹൈഡഗറിന്റെ തത്വചിന്ത ആധുനിക ദർശനസംഹിതയിലെ ഒരു വലിയ മുതൽക്കൂട്ടാണ്. അഗാധമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപഗ്രഥനങ്ങൾ. അമൂല്യമാണ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ. ആധുനികദൈവശാസ്ത്രത്തിലും തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ തന്നെ

ഇതരശാഖകളിലും ഹൈഡഗറിൻെറ ചിന്താപദ്ധതിയ്ക്കുള്ള പ്രേരകശക്തി വളരെ വലുതാണു്.

കിർക്കെഗാർഡും ഹൈഡഗറും

ഇരുവരും യോജിക്കുന്ന ചില ചിന്തകളുണ്ടു്. പക്ഷെ വിയോജിക്കുന്ന പല കാര്യങ്ങളുമുണ്ടു്. രണ്ടുപേരും മനുഷ്യ വ്യക്തിത്വത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്നുണ്ടു്. കിർക്കെഗാർഡു് മനുഷ്യാസ്തിത്വദർശനത്തിനു വേണ്ടിയാണതു് ചെയ്യുന്നതു്. ഹൈഡഗറാകട്ടെ പൊതുവെയുള്ള സദ്ദർശനത്തിനുവേണ്ടിയും.

ഉത്ക്കണ്ഠ രണ്ടുപേരുടേയും അപഗ്രഥനവിഷയമാണു്. രണ്ടുപേരിലും ഉത്ക്കണ്ഠ മനുഷ്യനെ ജീവിതത്തിൻെറ സാർത്ഥകവശത്തേയ്ക്കു് ക്ഷണിക്കുന്നു. പക്ഷെ കിർക്കെഗാഡു് ജീവിതസാഫല്ല്യം കാണുന്നതു് ഈശ്വരസത്തയിലാണു് ഹൈഡഗർ ഈശ്വരസത്ത നിഷേധിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും സത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനാന്വേഷണ പരിശ്രമത്തിൽ മനുഷ്യസത്തയ്ക്കുപരിയായി പോകുന്നില്ല

കിർക്കെഗാർഡിൻെറ ഈശ്വരപ്രാപ്തി വിശ്വാസപ്രേരിതവും അന്ധവുമാണു്. ഹൈഡഗറിൻെറ സദ്വിജ്ഞാനീയം തികച്ചും ദാർശനികവും പ്രതിഭാസാത്മകവുമാണു്. കിർക്കെഗാർഡു് അപഗ്രഥിക്കുന്നതു് ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസിയായ മനുഷ്യനെയാണു്. ക്രൈസ്തവാത്മകചിന്തയും വിശ്വാസവിഷയങ്ങളും (തത്വശാസ്ത്രപരമായ ഈ ലേഖനത്തിൽ അതിനു അധികം പ്രധാന്യം കൊടുത്തിട്ടില്ലെങ്കിലും) കിർക്കെഗാർഡിൻെറ പുസ്തകങ്ങളിൽ ധാരാളം കാണാവുന്നതാണു്. എന്നാൽ ഹൈഡഗർ അപഗ്രഥിക്കുന്നതു് ബുദ്ധിജീവിയായ സാധാരണ മനുഷ്യനെയാണു്. മതാത്മകപരിചിന്തനം അതിൽ നന്നെ കുറവാണു്. ചുരുക്കത്തിൽ കിർക്കെഗാർഡു് ഒരു ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനും ഹൈഡഗർ ഒരു തത്വശാസ്ത്രജ്ഞനുമാണെന്നു പറയാവുന്നതാണു്.

"ഞാനും നീയും"
-ഗബ്രിയേൽ മർസേൽ

ഡോ. ആൽബെർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ

"തകർന്ന ലോകത്തിലാണ് നാം ജീവിക്കുന്നതെന്ന് ചില നിമിഷങ്ങളിലെങ്കിലും നിനക്കു തോന്നുന്നില്ലേ? ജീവിതം എന്ന പേരു് ഇതിനു് ചേരുമോ എന്നുതന്നെ സംശയിക്കണം. പൊട്ടിത്തകർന്ന ഘടികാരംപോലുള്ള ലോകം. മെയിൻസ്പ്രിങ്ങ് നടക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, ചെവിയോട്ട് ചേർത്തുപിടിക്കു. 'ടിക്', ടിക്'' ശബ്ദം മാത്രം കേൾക്കുന്നില്ലല്ലോ. നാം ലോകമെന്നു വിളിക്കുന്ന മനുഷ്യജീവികളുടെ പ്രപഞ്ചമുണ്ടല്ലോ, അതിനെപ്പററിയാണ്ഞാനീപറയുന്നതു്. അതിനുള്ളിൽ തുടിക്കുന്ന ഒരു ഹൃദയം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇന്നതിൻെറ സ്പന്ദനം കേൾക്കാനില്ല"- ഗബ്രിയേൽ മർസേൽ എന്ന ദാർശനികൻെറ 'തകന്നലോകം' എന്ന നാടകത്തിലെ ഒരു സംഭാഷണഭാഗമാണിതു്. ഈ തകന്ന ലോകത്തിൻെറ തകരാറു് കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള നീണ്ട തപസ്യയാണ് മർസേലിനെ ദാർശനികനാക്കിയതു്, അദ്ദേഹത്തിൻെറ ചിന്തയ്ക്കു രൂപം നൽകിയതു്. മർസേലിനു് ദാർശനികചിന്തയെന്നതു് ജീവിതം തന്നെയാണു്. ഒരു തീർഥാടനമായാണ് തത്വചിന്ത ഇന്നും അദ്ദേഹത്തിനു് അനുഭവപ്പെടുക. ജനിച്ചവളർ

ന്ന കുടുംബാന്തരീക്ഷത്തിലെ വേദന മുററിനിന്ന അന്തരീക്ഷത്തിൽ തുടങ്ങിയ ആ അന്വേഷണപഥത്തിലൂടെ ഒന്നു നടക്കാനൊരു ശ്രമം മാത്രമാണീ വരികൾ.

വാതിലുകൾ തേടി

പാരീസിൽ, 1889-ലാണു് മർസേലിൻെറ ജനനം. പിതാവു് റോമൻ കത്തോലിക്കാവിഭാഗത്തിൽ പെട്ടൊരാളായിരുന്നു. പക്ഷെ, ചെറുപ്പത്തിലെതന്നെ അജ്ഞേയതാ (agnostic) വാദിയായി മാറി. മർസേലിനു നാലുവയസ്സുള്ളപ്പോൾ അമ്മ മരിക്കുന്നു. മതകാര്യങ്ങളിൽ വലിയ താത്പര്യമൊന്നുമില്ലായിരുന്ന ഒരു ചിററമ്മ, അമ്മയുടെ സ്ഥാനം ഏറെറടുത്തു. ഭിന്നപ്രകൃതിയായ പിതാവും വളർത്തമ്മയും തമ്മിൽ പലപ്പോഴും ശണ്ഠകളുണ്ടാകുന്നു. ഈ ഗൃഹകലഹങ്ങൾ തന്നെ മർസേലിൻെറ ചിന്തയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതായി അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ടു്. ജനിച്ചുവളർന്ന ആ സാഹചര്യങ്ങളിലേക്കു് പിൻതിരിഞ്ഞു് നോക്കിയിട്ടു് മർസേൽ കാണുകയാണു്, ജീവിതത്തിലെ ആഴമേറിയ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ തുടച്ചുമാററുന്നതിനു് ധൈഷണികമായ ചില ഫോർമുലകൾ മാത്രം പോരെന്നു്. മതാനുഭൂതിയെന്തെന്നറിയാത്ത ആ ഉണക്കമണ്ണിൽ നിന്നപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിനനുഭവപ്പെട്ട അസംതൃപ്തിയാണു് അന്വേഷണമായി മാറിയതും, കത്തോലിക്കാമതത്തിലേക്കു് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചതും. ചെറുപ്പത്തിലെ വേർപെട്ടുപോയ അമ്മയുടെ സ്വാധീനം അദൃശ്യമെങ്കിലും അന്തര്യാമിയായി വർത്തിച്ചു. ദൃശ്യത്തെക്കാൾ അദൃശ്യത്തിനു് സ്വാധീനമുണ്ടെന്നു് മർസേൽ കരുതുന്നു. ജീവിതരഹസ്യത്തിലേക്കു കടക്കുവാൻ സഹായകമാകുന്ന പലേ സന്നിഹിതങ്ങളെ (presence)കാൾശക്തിയേറിയ അസന്നിഹിതത്തെ(absence) പ്പററി മർസേൽ പിന്നീടുപറയും. ശ്വാസംമുട്ടിക്കുന്ന ആ കുടുംബസാഹചര്യത്തിൽ ആ ചേതനയിൽ ഒരാഗ്രഹം മുളയെടുക്കുകയായി-യഥാർത്ഥ സ്നേഹം അനുഭവിച്ചറിയുവാൻ. കൂട്ടുകാരായി ഒരു സഹോദരനോ സഹോദരിയോ ആ വീട്ടിൽ ഇല്ലായിരുന്നു. അവിടെ നിന്നു് മനോരാജ്യത്തിലൂടെ പുറത്തേക്കു കടക്കുവാനുള്ള വാതിലുകൾ അദ്ദേഹം അന്വേഷിച്ചു. പഠനകാര്യത്തിൽ വിജയത്തിൽ നിന്നു് വിജയത്തിലേക്കു്

നീങ്ങുന്ന മർസേലിനെ പിതാവും മററും പ്രശംസിക്കുകയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. മർസേൽ എന്നിട്ടും തൃപ്തനായില്ല. 'എന്തിനു് മററുള്ളവരെ തോല്പിച്ചു് മുന്നേറി മിടുക്കനാകുന്നു? മർസേൽ ചിന്തിച്ചു: ഇതിനെല്ലാമപ്പുറത്തെ ലോകം, പരസ്പരപൂരണത്തിൻേറതായ ലോകംകാണാനുള്ള ദാഹംബാല്യദശയിൽ തന്നെ മർസേലിനുണ്ടായി. ആ ദാഹം ഇന്നും നിലച്ചിട്ടില്ല.

മറെറാരസ്തിത്വചിന്തകനായ ഷാൺപോൾ സാർത്രിൻേറയും ചെറുപ്പത്തിലെ അനുഭവവും ഇതിനു സമാനമാണു്. 'വാക്കുകൾ' (The words)എന്ന പേരിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻേറ ആത്മചരിതത്തിലൂടെ സാർത്രു് തൻേറ മുത്തച്ഛൻേറയും മുത്തശ്ശിയുടെയും ചിത്രങ്ങൾ വരക്കുന്നുണ്ടു്. അവരുടെ വാത്സല്യപ്രകടനങ്ങളിൽ സാർത്രു് കാണുന്നതു് ആത്മപൂജമാത്രം. സാർത്രിൻേറ ലോകത്തിൽ എല്ലാമനുഷ്യരും ഏകാകികളാണു്– തങ്ങളെത്തന്നെ തേടുന്നവർ. സ്നേഹവും ദേ്വഷവും ഒരേ നാണയത്തുട്ടിൻേറ ഇരുവശങ്ങളാണു് എന്ന നിഗമനത്തിലാണു് സാർത്രു് എത്തുന്നതു്. മർസേലിൻേറ തീർത്ഥാടനം അദ്ദേഹത്തെ മറെറാരിടത്തേക്കു നയിക്കുന്നു.

ഹെഗെലിൻേറയും ബ്രാഡ്ലിയുടെയും ദർശനധാരകൾ ആദ്യകാലത്തു് മാർസേലിനെ ആകർഷിച്ചിരുന്നു. പക്ഷേ, അവരുടെ സമീപനം–ബാഹ്യലോകത്തെ അറിയുന്ന അറിവിൻേറ സ്വഭാവവും, അറിവിനുള്ളിലെ വസ്തുതകളെ ക്രമപ്പെടുത്താനുള്ള വ്യഗ്രതയും– മർസേലിനു് മതിയായില്ല. ചിന്താപദ്ധതികൾ (systems)–അവ എത്ര കെട്ടുറപ്പുള്ളവയായാലും ശരി–നിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തെ അദ്ദേഹം സംശയദൃഷ്ടിയോടെയാണു് നോക്കുക. ഇവിടെ മർസേൽ മററു് അസ്തിത്വചിന്തകരുടെ ചേരിയിൽതന്നെ. ഈ വിധ ചിന്താപദ്ധതികൾ മനുഷ്യവ്യക്തിയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പോരുന്നവയല്ലെന്നതാണു് മർസേലിൻേറ വീക്ഷണം. അനുഭവത്തിലാണു് മർസേൽ ഊന്നി നിൽക്കുന്നതു്. എന്നാൽ ഇന്ദ്രിയാനുഭവവാദം (empiricism) അദ്ദേഹത്തിനു് മതിയാകുന്നില്ല. കാരണം മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളുടെ എല്ലാ ചക്രവാളങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ പോരുന്നതല്ല ഇന്ദ്രിയാനുഭവം എന്നതുതന്നെ.

നമ്പറുകൾക്കപ്പുറം

തൻെറ ആത്മകഥാകഥനത്തിലൂടെ മർസേൽ മററൊരു ചൂടേറിയ അനുഭവം നൽകുന്നുണ്ട്:-ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധ കാലത്ത് റെഡ്ക്രോസ് സൊസൈററിയിലായിരുന്നു മർസേലിൻെറ ജോലി—അന്നു തകന്നലോകത്തിൻെറ തനിനിറം അദ്ദേഹം കണ്ടു. യുദ്ധത്തിൽ മരിച്ചുപോയവരുടെ, മുറിവേററ് കൈകാലുൾ നഷ്ടപ്പെട്ട് ആശുപത്രികളിൽ കിടക്കുന്നവരുടെ, വിവരങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചറിയണം. ഒരോരുത്തക്കും ഒരോ നമ്പറുണ്ട് - പട്ടാളനമ്പറുകൾ. അവയെല്ലാം നോക്കി പടയാളികളെപ്പററിയുള്ള വിവരങ്ങൾ മാതാപിതാക്കൾക്കും ബന്ധുക്കൾക്കും നൽകുകയാണ് മർസേലിൻെറ ജോലി. യുദ്ധത്തിൽ മരിച്ചവരുടെ, മുറിവേററ് കൈകാലുകൾ നഷ്ടപ്പെട്ട് അശുപത്രിയിൽ കിടക്കുന്നവരുടെ, വിവരം അന്വേഷിച്ചറിയുക. അന്വേഷണത്തിൽ കിട്ടുന്ന വിവരങ്ങൾ മാതാപിതാക്കൾക്കും ബന്ധുക്കൾക്കും നൽകണം. ഇന്ന നമ്പർ മരിച്ചുപോയെന്ന വിവരമായിരിക്കും ചിലക്കുനൽകുക. മററു ചിലക്കാകട്ടെ യതൊരുവിവരവുമില്ലെന്നും. തകന്ന ഹൃദയങ്ങളുടെ ശബ്ദം. ഈ മറുപടികൊണ്ട് തൃപ്തിയടയാത്തവരുടെ രോദനം മർസേൽ കേട്ടു. സഹതാപംഎന്തെന്ന് അദ്ദേഹം അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞു. മരിച്ചു മൺമറഞ്ഞവരും മുറിവേററുകിടക്കുന്നവരും വെറും "അവനും", "അവളും" അല്ലെന്നും, കാർഡുകൾക്കും നമ്പറുകൾക്കും ചോദ്യോത്തരങ്ങൾക്കും എത്തിനോക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു ലോകമുണ്ടെന്നുമുള്ള അനുഭവം മർസേലിൻെറതായി. ആ ലോകവുമായി ഒന്നായി. ആ ലോകത്തിൽ 'എന്നെയും' 'നിന്നെയും' കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമത്തിലാണ് മർസേൽ.

രണ്ട് ലോകമഹായുദ്ധങ്ങളും, തുടർന്നുനടക്കുന്ന ശീതസമരവും അദ്ദേഹത്തെ ഒരത്ഥത്തിൽ ഉന്മത്തനാക്കി. ഒരേ ഒരു സമർപ്പണത്തിൽ വ്യാവസായികവിപ്ലവം സ്വതന്ത്രമനുഷ്യനെ 'തൊഴിൽമനുഷ്യൻ' (functional man)ആക്കുന്ന ചിത്രമാണ് മർസേൽ കണ്ടതു്. എന്താണിവിടെ മനുഷ്യൻെറ വില? അവൻെറ കഴിവും അവൻ ചെയ്യുന്നജോലിയും! അത്രമാത്രം! ഇതല്ലെങ്കിൽ, അവൻെറമേൽ മററുള്ളവർ കെട്ടിവ

ച്ചിരിക്കുന്ന നമ്പർ! ഭൗതികവാദവും ഫ്രോയിഡിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രവും മനുഷ്യനെ ചില ചലനങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാക്കി മാററിയിരിക്കുന്നു! തൊഴിൽശാലയിൽനിന്നു് വീട്ടിലെത്തിയാലും തൊഴിൽമനുഷ്യൻ വെറും യന്ത്രത്തിൻെറ കണ്ണിമാത്രം. തനിക്കു് അതിന്മേൽ നിയന്ത്രണമില്ലതാനും.

ദാർശനികപഥം

സുസംഘടിതമായൊരു ചിന്തയല്ല മർസേലിൻേറതു്. ഡയറിക്കുറിപ്പുപോലെ എഴുതിപ്പോകുന്ന പ്രകൃതി. തത്വചിന്ത മർസേലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു തീർത്ഥാടനമാണു്. ഈ തീർത്ഥാടനത്തിൽ തുടർച്ചയായ ചോദ്യമുണ്ടു്. സത്യം കണ്ടെത്തിയെന്നുപറഞ്ഞു് അദ്ദേഹം കുത്തിയിരിക്കാറില്ല. അങ്ങനെ പിടിച്ചുവച്ചു് സ്വന്തമാക്കാവുന്നതല്ലിതു്. ഇക്കാരണത്താൽ സുരക്ഷിതത്വം ദാശ്നികനു് ചേരില്ല. ആതതിയും (tension) സാമഞ്ജസ്യവും (harmony) ഒരുമിച്ചു് പോകണം.

ദാശ്നികൻെറ അന്വേഷണവിഷയം എന്തുമാകാം. പക്ഷേ ഒന്നുണ്ടു്: ആ വിഷയത്തിൽ നിന്നകന്നുനിന്നുകൊണ്ടു് അങ്ങനെ നോക്കിക്കണ്ടു് വിശകലനംചെയ്തു് തൃപ്തിയടയുന്നരീതി അവൻേറതല്ല. ശാസ്ത്രജ്ഞനു് ഇങ്ങനെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ വിശകലനം മതിയാകാം. എന്നാൽ ദാശ്നികൻ തന്നോടുതന്നെയുള്ള ഗാഢൈക്യത്തിലാണു് വസ്തുതകളെ തേടുന്നതു്. സുചിന്തിതമായ ഒരു ജ്ഞാനമീമാംസ (episte-mology) വച്ചുകൊണ്ടുള്ള നീക്കം ദാശ്നികനു് ചേരില്ലെന്നു് മർസേൽ പറയും. ഓരോ വസ്തുവും ഏതേതുവിധത്തിലും മാർഗ്ഗത്തിലുംകൂടി ദാശ്നികനുമായി ബന്ധത്തിലേപ്പെടണം. അതേവിധത്തിലും മാർഗ്ഗത്തിലുംവേണം അതിനെ കണ്ടെത്താൻ. 'ഈ വിധത്തിലാണു് ഇതു് നടക്കുന്നതു്'' എന്നു് മുൻകൂട്ടി പറയാനാവില്ല. (ആധുനികചിന്തയുടെ പിതാവായ ദെക്കാർത്ത് സംശയവിധേയമാകാവുന്നയെല്ലാം ചോദ്യം ചെയ്തു തള്ളിപ്പറഞ്ഞു പിൻവാങ്ങി) 'ഞാൻ ചിന്തിക്കുന്നു-അതിനാൽ ഞാനാകുന്നു'' (cogito ergo sum) ചിന്തയെ ആതോ f സ്മി എന്ന പാറമേൽ ഉറപ്പിച്ചു് വീണ്ടും എല്ലാം പണിയുവാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇപ്രകാരമൊരു പിൻവാങ്ങൽ ദാശ്നികനു് ചേരില്ലെന്നാണു്

മർസേൽ പറയുന്നതു്. പിൻവാങ്ങലല്ല വേണ്ടതു്. അനുഭവ വിഷയങ്ങളിലേക്കു് തിരിയുകയാണാവശ്യം. ആശയങ്ങളെ അവജ്ഞാസ്പദമായ വിഷയങ്ങളിൽനിന്നു് വേർപെടുത്തരുതു്. അവയുമായി ബന്ധത്തിൽനിറുത്തുക. വസ്തുക്കളുടെ സത്തയുടെശബ്ദം ശ്രവിച്ച് അവയുമായി പങ്കുചേർന്നു് ആ പങ്കുചേരലിൽ, ആ അനുഭവത്തിൽ, അതിൻെറ ചൂടിൽ അദ്ദേഹം അവയെ വിശകലനം ചെയ്യും. ഈ സമീപനത്തിൽ ഐഡിയലിസം സ്വീകാര്യമല്ലെന്നു് മർസേൽ കാണുന്നുണ്ടു്. ചുരുക്കത്തിൽ വിഷയീവിഷയദ്വന്ദത്തിൽ (subject - object dichotomy) നിന്നു് പുറത്തുചാടാതെ തത്വചിന്ത സാദ്ധ്യമല്ലാതാകുന്നു. അനുഭവവിഷയത്തെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ, അനുഭവകർത്താവിനെ (subject) വിസ്മരിക്കുന്നു.

അനുചിന്തനം രണ്ടുതരം

ശാസ്ത്രജ്ഞൻ വിശകലന പരീക്ഷണവിധേയമായ വസ്തുക്കളെ തന്നിൽനിന്നു് വേർപെടുത്തിനിറുത്തി പഠിക്കുകയാണു്. ശാസ്ത്രജ്ഞനു് പഠനം തീരുന്നതുവരെ പഠനവിഷയം ഒരു പ്രശ്നം (problem) തന്നെ. 'എൻെറ' പഠനവും. വിഷയിയും വിഷയവും വേർപെട്ടുനില്ക്കുകയാണിവിടെ. കേന്ദ്രം ഞാൻതന്നെ. എൻെറശ്രദ്ധ വസ്തുതകളിലേക്കുമാത്രം തിരിയുന്നു. ശാസ്ത്രജ്ഞനു് ഇതുമതി, അറിവിനു് നല്ല ഉറപ്പുണ്ടാകും. ഈ അറിവു് അക്കാരണത്താൽതന്നെ സാർവ്വത്രികം (universal) എന്നും പറയാം. ഈ പഠനത്തെ പ്രാഥമികാനുചിന്തനം (primary reflection) എന്നു വിളിക്കുക. എന്നാൽ തിന്മ, സ്നേഹം, വിശ്വാസം, പ്രതീക്ഷ തുടങ്ങിയ വ്യക്തിഗതാനുഭവങ്ങളെ എങ്ങനെയാണു് സമീപിക്കുക? ആത്മശരീരബന്ധത്തെ എങ്ങനെ പഠിക്കാം? എക്കാലത്തും ചിന്താലോകത്തിലെ കീറാമുട്ടിയാണു് ഈ ബന്ധം. എൻെറ ശരീരത്തെ ഒരു പ്രശ്നമായി, വിഷയമായി അപഗ്രഥനംചെയ്യാനാവുമോ? ശാസ്ത്രജ്ഞനു സാധിച്ചേക്കും. എൻെറ കയ്യിലിരിക്കുന്ന പേനപോലെ ഒരുപകരണമല്ലല്ലോ എൻെറ ശരീരം. ഞാൻ എനിക്കുതന്നെ അനുഭവവേദ്യമാകുന്നതു്, പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതു് എൻെറ ശരീരത്തിലുള്ള സാന്നിധ്യ (presence)

ത്തിലൂടെയാണു്. ശരീരത്തിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി ഒരു 'എന്നെ'പ്പററി ചിന്തിക്കാനാവില്ലെന്നു് സൂചന. എന്നെ മാററിനിർത്തി സാർവ്വത്രിക സ്വീകരണം ലഭിക്കാവുന്ന ഒരു ശാസ്ത്രം ശരീരത്തെപ്പററിനിർമ്മിച്ചാലും അതുപൂർണ്ണമായില്ല.

ഇതുപോലെയാണു് തിന്മയും. തിന്മയെ പഠിച്ച് പൊരുൾതിരിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ തിന്മയെന്നപ്രശ്നം തീരും. പക്ഷേ, നന്മ എന്നെ വീണ്ടും വീണ്ടും സ്പർശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. ഞാനുമായുള്ളബന്ധത്തിൽ അവയെ, തിന്മയെയും ശരീരത്തെയും, മററും നിറുത്തി കാണണമെങ്കിൽ മറെറാരനുചിന്തനം— ദ്വിതീയചിന്തനം (secondary reflection)-വേണം. അനുഭവത്തിനുള്ളിൽ വരുന്നവയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന (വേർതിരിക്കുന്നതല്ല) അനുചിന്തനമാണിതു്. അക്കാരണത്താൽ ഈ അനുചിന്തനത്തിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന അറിവ് സാർവ്വലൗകീകമാണോ, എല്ലാവർക്കും സ്വീകാര്യമാണോ എന്നു് അന്വേഷിക്കേണ്ടതില്ല. മറെറാരാൾക്കു് എൻെറ വിശകലന നിഗമനങ്ങൾ തെളിയിച്ചുകൊടുക്കാനാവില്ല. ഇതൊരു കുറവുമല്ലെന്നുകൂടി പറയുക. കാരണം, സ്വീകരിച്ച രീതിയാൽത്തന്നെ സാർവ്വലൗകികതയുടെ ചോദ്യം ഉദിക്കുന്നില്ല. എൻെറ നിഗമനങ്ങൾ സ്വീകാര്യമല്ലെന്നു് മറെറാരാൾ പറഞ്ഞാൽ ഒന്നേ മറുപടിയുള്ളൂ. അനുഭവങ്ങളെ പ്രശ്നം ആക്കാതെ സമഗ്രതയിൽ വിശകലനം ചെയ്തുനോക്കുക. പ്രശ്നത്തിൻെറ നിഗൂഢമേഖലയിൽ ചുററിക്കറങ്ങിയാൽ സംതൃപ്തിലഭിക്കില്ലെന്നും, അന്വേഷണം പൂർത്തിയാകയില്ലെന്നും പറയുന്ന മർസേലിലെ ദാർനികൻ മിസ്റ്ററി (രഹസ്യം) തേടുകയാണു്. തെററിദ്ധരിക്കരുതു്, ഈ നിഗൂഢമേഖല മതവിശ്വാസത്തിൻെറയോ അന്ധവിശ്വാസത്തിൻെറയോ രംഗമല്ല. വിഷയത്തിൻെറ പ്രകൃതിയെയോ, ഗുരുലഘുത്വത്തെയോ ആശ്രയിച്ചല്ല, നിഗൂഢതകളെ മർസേൽ പ്രശ്നങ്ങളിൽ (problems) നിന്നു് വേർതിരിക്കുന്നതു്. നിലപാടാണു്, സമീപനമാണു്, വേർതിരിക്കുന്നവ. ഭർത്താവിനു് ഭാര്യയോടുള്ളസ്നേഹത്തെ 'പ്രശ്ന'മാക്കി ചർച്ചചെയ്യാം. അപ്പോൾ ആ ബന്ധത്തിനു പുറത്താണു്. മിസ്റ്ററിയായി വിശകലനം ചെയ്യാം. അപ്പോൾ ആ ബന്ധത്തിനു

ള്ളിൽ നിന്നുള്ള കാഴ്ചയാണെന്നുമാത്രം. ഒന്നു് വ്യക്തം: ദ്വിതീയാനുചിന്തനത്തിലൂടെ നാം പ്രവേശിക്കുന്നതു് നിഗൂഢ മേഖലയിലേക്കാണു്. ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ മർസേൽ തൻെറ മുഖ്യാശയമായ നിഗൂഢതയുടെ പ്രകൃതിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്. ഒരുദാഹരണം: നാൽക്കവലയിൽ ഒരു പോലീസുകാരൻ നില്ക്കുന്നു. വാഹനങ്ങളെയും യാത്രക്കാരെയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന ജോലിയിലാണയാൾ. ചിലർക്കു പോകാനും ചിലർക്കു നില്ക്കാനും അടയാളം കൊടുക്കുകയാണയാളുടെ തൊഴിൽ. ഒരു കാറിൽ ഒരു മാന്യൻ ആ നാല്ക്കവലയിൽ എത്തുകയായി. വഴി നിശ്ചയമില്ല. പോലീസുകാരനോടു് വഴിചോദിക്കുന്നു. ഒരടയാളംമാത്രം മറുപടി. ഇവിടെ ആ മാന്യനും പോലീസുകാരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തു്? മർസേൽ അന്വേഷിക്കുകയാണു്. ആ മാന്യനു് ആ പോലീസുകാരൻ വെറും ചൂണ്ടുപലകമാത്രം. ആ പോലീസുകാരൻെറ വ്യക്തിത്വവുമായി യാതൊരു ബന്ധത്തിലും നമ്മുടെ മാന്യൻ പ്രവേശിക്കുന്നില്ല. അയാളുടെ ആഗ്രഹസിദ്ധിയുടെ ഒരു വിഷയംമാത്രം. ആ പോലീസുകാരനും മാന്യനും തമ്മിൽ ‘‘ഞാൻ-നീ’’ ബന്ധമുണ്ടാകുന്നില്ലെന്നു് മർസേൽ പറയും, കേവലം തൊഴിലിൻേറതായ ഈ ലോകത്തിൽ.

ഒരുദാഹരണംകൂടി

ആസ്പത്രിയിൽ ഒരു നേഴ്സ് ജോലിയിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്നു. ഇടയ്ക്കു ഒരു മണിനാദം. ഷിഫ്റ്റിൻെറ സമയമായി. രോഗിക്കു് ചെയ്തിരുന്ന ശുശ്രൂഷ പൂർത്തിയാക്കാൻ നില്ക്കാതെ ഈ നേഴ്സ് പുറത്തുപോകുന്നു. സമയം കഴിഞ്ഞു. മറ്റൊരാളാണു് ഇനി ജോലി തുടർന്നു നടത്തേണ്ടതു്. ആ നേഴ്സും രോഗിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തു്? സ്നേഹബന്ധമെന്നു് അതിനുപേർ നല്കാമോ? തൊഴിലിൻെറതായ ബന്ധം മാത്രം! ആ രോഗിക്കു് ഒരു വ്യക്തിത്വമുണ്ടെന്ന വസ്തുത ഇവിടെ ഉയരുന്നതേയില്ല. വെറും വിഷയത്തിൻെറ, വസ്തുവിൻെറ ‘അതു്’ ‘ഇതു്’ എന്ന നിലയിലാണു് ഈ രോഗിയെ ഈ നേഴ്സ് കാണുന്നതു്.

ഇവിടെ വ്യക്തികൾ തമ്മിൽ മുഖത്തോട്ടുമുഖം കൂടിക്കാഴ്ച നടത്തുന്നില്ല. അതു നടക്കണമെങ്കിൽ നേരത്തെ പറഞ്ഞ ദ്വിതീയാനുചിന്തനത്തിലൂടെ തന്നെത്തന്നെ ഉൾപ്പെടുത്തണം. അനുഭവത്തിനുള്ളിൽ വേർതിരിച്ചു നിറുത്തരുതു്. രഹസ്യമേഖലയിലേക്കു് കടക്കുന്നതു് ദ്വിതീയാനുചിന്തനത്തിലൂടെ വരുന്നു. ദാർശനികൻെറ മണ്ഡലം ഇതാണു്, ഇവിടെ ഓരോ അനുഭവത്തിലും ആ ചിന്തകൻ അവതരിക്കയാണു് (become incarnate).

സത്തയും ആർജ്ജനവും (Being and Having)

പരസ്പരബന്ധിതങ്ങളും പൂരകങ്ങളും ആയ അനേകം ആശയങ്ങളുടെ അനാവരണം ആണു് മർസേൽ തൻെറ പ്രതിഭാസിക വിശകലനത്തിലൂടെ (Phenomenological analysis) സാധിക്കുന്നതു്. ഈ അനാവരണപ്രക്രിയയിൽ മമ്മപ്രധാനമായൊരു വ്യത്യാസം മർസേൽ കണ്ടെത്തുന്നു-സത്തയും ആർജ്ജനവും തമ്മിൽ. എൻെറതായവയെല്ലാം, എനിക്കുള്ളവയെല്ലാംഎനിക്കുപുറമെയാണു്. ഇഷ്ടംപോലെ കൈകാര്യം ചെയ്യാവുന്നവയാണു്. എൻെറ അനുഭവത്തിൽ പെടുന്നവയെല്ലാം ഈ വിധത്തിലുള്ളവയാണെന്നു പറയാമോ? എൻേറതെന്നു് മുദ്രകുത്താവുന്നവയിൽ, ഒതുക്കി നിറുത്താമോ എന്നതാണു് ചോദ്യം. സാർത്രും മർസേലും തമ്മിൽ വേർപിരിയുന്നതിവിടെയാണു്. അഹം കേന്ദ്രമായല്ലാതെ ഒരു ചലനവും സാദ്ധ്യമേയല്ലാ, സാർത്രിയൻ ചിന്തയിൽ, എല്ലാം എൻെറതാക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിലാണു ഞാൻ. മറിച്ചാകാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അതേ സമയം മർസേൽ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ എൻേറതു് എന്നു് പറയുന്നതുതന്നെ സാദ്ധ്യമാകണമെങ്കിൽ (ഉദാഹരണം: ശരീരത്തെപ്പററി) അതിനുമുമ്പായി 'ഞാൻ ആകുന്നു' (I am) എന്നുപറയണം. എൻേറതെന്നു പറയാവുന്നത്രയും ''ആകുന്നു''വിലേയ്ക്കു് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. അതേ സമയം ആകുന്നുവെന്ന തലത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നവയെല്ലാം എൻേറതു്, എൻെറ ആർജ്ജനം എന്നുപറയാൻ ആവില്ലതാനും. 'ആത്മഹത്യ അനുവദനീയമോ' എന്ന പ്രശ്നം എടുക്കുക. എനിക്കു എന്നെത്തന്നെ കൊല്ലാമെങ്കിൽ, ഈ ഞാൻ അങ്ങയ

ന്നനിന്നു്, അകന്നുനിന്നു്, എന്നെ കൈയിലെടുത്തു പെരുമാറണം. അങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്യാവുന്ന എൻെറ ഒരു 'ആജ്ജന' മാണോ ജീവൻ? ഇതെഴുതുന്ന പേനയെ വലിച്ചെറിയാം. പക്ഷേ അങ്ങനെയുള്ളതല്ല ഞാനും, എൻെറജീവനും. ആജ്ജനത്തെക്കാൾ വിപുലമാണു് സത്തയുടെ മണ്ഡലമെങ്കിൽ, സത്തയോട്ടു് വിശ്വസ്തത പുലത്തിക്കൊണ്ടു് ആത്മഹത്യ സാദ്ധ്യമാകില്ലെന്നു് വരും. സത്തയെ പൂണ്ണമായും ആർജ്ജനം ആയി മാററാനാവില്ല. മാററുകയുമരുതു്. സത്തയെ സത്തയായിട്ടുതന്നെകാണണം. 'രഹസ്യാ'ത്മക സമീപനത്തിലൂടെ മാത്രമേ ഇതു സാധ്യമാവൂ.

'സത്താ—ആജ്ജന' വശങ്ങൾ തമ്മിൽ വടംവലി സ്വാഭാവികമാണു്. ആവശ്യമാണു് ജീവിതനാടകത്തിൽ പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളിൽനിന്നും പ്രാപഞ്ചികാനുഭൂതികളിൽനിന്നും ഒളിച്ചോടണമെന്നും എന്നിലെ 'ഞാൻ' എനിക്കുള്ളവയിൽ നിന്നുയന്നകന്നു് നില്ക്കണമെന്നും മർസേൽ പറയില്ല. 'ഞാൻ' എനിക്കുള്ളവയിൽ' 'എൻെറതായവയിൽ' ലയിച്ചില്ലാതായാലോ? അതു 'ഞാൻ' ഒരു 'വസ്തു' (thing) ആകുന്നതിനോടു് തുല്യമാണു് എന്നു് മർസേൽ പറയുന്നു. സത്താ—ആജ്ജനവടംവലി ഇല്ലാതാകുന്നതു് സഗ്ഗാത്മകമായ മാനുഷികബന്ധങ്ങളിലൂടെയാണു്. ഇവിടെ 'തൊഴിൽബന്ധത്തിനുപരി' 'ഞാനും നീയും' വ്യക്തിഗതബന്ധം ഉടലെടുക്കുന്നു. അകന്നുനിന്നുള്ള പരിശോധനയല്ല 'പങ്കുചേരലും' 'അവതരിക്കലും' (to become incarnate) വഴി സത്തയും ആജ്ജനവും തമ്മിലുള്ള ലയിച്ചുചേരലാണു് ഇവിടെ നടക്കുന്നതു്.

മാനുഷികബന്ധങ്ങൾ

മനുഷ്യർ തമ്മിൽ പലതരത്തിലുള്ള ബന്ധങ്ങളുണ്ടെന്നു് മർസേൽ കാണുന്നുണ്ടു്. മറെറാരു വ്യക്തിയെ 'അവനും അവളും, ആയിക്കണ്ടുസംസാരിക്കാം, പെരുമാറാം. അതിനുപരിയയന്നു് ആ വ്യക്തിയുമായി ഗാഢമായ സ്നേഹൈക്യബന്ധത്തിലേപ്പെടുന്ന അവസരങ്ങൾ വിരളമായെങ്കിലും ഉണ്ടാകാം. ഈവിധാനുഭവങ്ങളെ കാര്യമായെടുത്തു് വിശകലനം ചെയ്യ

ന്ന മർസേൽ ഈ അനുഭവങ്ങൾ സാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളെ ദീർഘമായി പഠിക്കുന്നുണ്ട്. സാധാരണഗതിയിൽ അപരനെ അകലെ നിറുത്തി 'അവൻ' 'അവൾ' എന്നീ വിധത്തിൽ ആണ് ഞാൻ നോക്കുന്നതെങ്കിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള അനുഭവവേളയിൽ അയാൾ എനിക്കു് ഒരു 'നീ' ആയി രൂപാന്തരം പ്രാപിക്കുന്നു. ഇരുവരും അടുത്തുതന്നെ കഴിയുന്ന സാന്നിദ്ധ്യാനുഭവം ഇവിടെയുണ്ട്. സ്ഥലകാലഭിത്തികൾക്കുപരി ഉയരുന്ന അനുഭവമാണിതു്. ഈ പരസ്പരാഭിമുഖ്യസാന്നിദ്ധ്യത്തിനു് വിഘാതമാകാൻ ഒന്നിനും സാദ്ധ്യമല്ല, മരണത്തിനുതന്നെയും. ആ സ്നേഹിതൻ മരിക്കുന്നെന്നു സങ്കല്പിക്കുക. അയാൾ സാവധാനത്തിൽ ഒരു വസ്തുവിൻെറ നിലയിലേക്കും, അവിടെനിന്നു് താഴ്ന്നു് സ്മരണതലത്തോളവും എത്തുന്നെങ്കിൽ ആ ബന്ധത്തെ സ്നേഹബന്ധമെന്നു് പറയാനാവില്ല, മർസേലിൻെറ നോട്ടത്തിൽ. മറിച്ച് ഞാൻ അയാളുമായി യഥാർത്ഥസ്നേഹബന്ധത്തിലും സാന്നിദ്ധ്യത്തിലും ആയിരുന്നെങ്കിൽ മരണശേഷവും അയാൾ എന്നോടൊത്തു് ഉണ്ടാകും. ആ സാന്നിദ്ധ്യം അനുഭവപ്പെടുകയും ചെയ്യും. ഇവിടെ എൻെറ വിശ്വസ്തത (fidelity) യുടെ മാററു് ആണു് പരീക്ഷണവിഷയമാകുക. മർസേലിൻെറ അപഗ്രഥനത്തിലൂടെ നമുക്കു് ലഭിക്കുന്ന ഏററവും ഉദാത്തമായൊരാശയമാണീ സർഗ്ഗാത്മകവിശ്വസ്തതയും (creative fidelity) അതോടൊത്തു്പോകുന്ന ഇതരാശയങ്ങളും.

വിശ്വസ്തതയെന്നതു് ഏതെങ്കിലും വസ്തുവിൻെറ ആശയത്തിൻെറ നേർക്കു് സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണു് മർസേലിൻെറ സുചിന്തിതാഭിപ്രായം. കാരണം എന്നിൽനിന്നു് എന്തെങ്കിലും ആവശ്യപ്പെടാൻ ഇവയ്ക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. അപരനിൽ നിന്നുള്ള വിളിയാണു് എന്നെ ഉണർത്തുന്നതു്. എൻെറ വിശ്വസ്തതയെ ഉണർത്തുന്നതു്. അപരനെ 'നീ' ആയി കണ്ടാൽ മാത്രമേ ഇതു് സാദ്ധ്യമാകൂ എന്നു് പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. അങ്ങനെ 'ഞാനും നീയും' ചേർന്ന 'നാം' ആകുന്ന അനുഭവത്തിലാണു് ഈ വിശ്വസ്തത വിരിയുന്നതു്. മർസേലിയൻ ചിന്തയുടെ ആരംഭംതന്നെ, കേന്ദ്രാനുഭവം തന്നെ, 'ഞാൻ' അല്ല. ഇക്കാര്യത്തിൽ ദെക്കാർത്തിൽനിന്നും സാർത്രിൽനിന്നും വളരെ

വിദൂരത്തിലാണ് മർസേലിൻെറ യാത്ര. 'നാം' എന്ന അനുഭവത്തിൽനിന്നാണ് മർസേലിൻെറ ചിന്ത ജീവൻ സ്വീകരിക്കുക. മററുള്ളവരുമായുള്ള ബന്ധം വിടുത്തുകയെന്നാൽ എന്നോടുതന്നെ എനിക്കുള്ള ബന്ധം വിടുത്തുകയെന്നാണർത്ഥം. എന്നെ അറിയുന്നതു് സ്നേഹിക്കുന്നതു്, അപരനിലൂടെയാണ്, ആ ബന്ധത്തിലൂടെയാണ്. അങ്ങനെ മർസേലിനു് അന്തരാവിഷയികതയുടെ (inter-subjectivity) ചിന്തകനെന്ന പേരും ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞു.

അസ്തിത്വം (ex-ist) എന്ന ശബ്ദംതന്നെ ഇവിടെ ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് സ്വീകരിക്കുക, മററുള്ളവർക്കുവേണ്ടി തുറന്ന മനുഷ്യനായി ഉയർന്നു് പൊങ്ങുക എന്നർത്ഥത്തിൽ. മുമ്പേ പറഞ്ഞുപോയ ഭാവത്തിലുള്ള ഭാഗഭാഗിത്വം നടക്കുന്നതു് ഞാൻ മററുള്ളവരുടെ അസ്തിത്വത്തിൽ പങ്കുചേരുന്നതിന്നനുപാതികമായാണ്. ഈ പങ്കുചേരൽ നടക്കണമെങ്കിൽ സ്ഥലകാല പരിമിതികൾക്കു അതീതമായി വിശ്വസ്തതയുടെഅനുഭവം എൻേറതാകണം.

കണക്കുകൂട്ടലിൻെറ ലോകമല്ലിതു്. അതു് ഭൗതികവാദിയുടെതാണ്. എൻെറ സാദ്ധ്യതകൾ പരിമിതംതന്നെ. പക്ഷെ സർഗ്ഗാത്മകവിശ്വസ്തതയിൽ ഈ കണക്കുകൂട്ടലുകൾ തെററുന്നുവെന്നു് നാം കണ്ടു. ഇവിടെ ഞാൻ മററുള്ളവർക്ക് എപ്പോഴും ആശ്രയിക്കാവുന്നവനാണ്. മററുള്ളവർക്കു് സുലഭമായിലഭിക്കുന്നസ്ഥിതിയിലാണ് ഞാൻ. ഈ സംലഭ്യത (spiritual availability) മർസേലിൻെറ ചിന്തയിലെ മറെറാരു കേന്ദ്രബിന്ദുവാണ്. ഈ സംലഭ്യതയിൽ അകന്നിരിക്കുന്നവൻ അടുത്തുണ്ടാകാം. ഇതു് ഇല്ലെങ്കിലോ സ്ഥലത്തുള്ളവർ അകന്നിരിക്കുന്നവരായിമാറും. സംലഭ്യതയിൽ ഓരോരുത്തനും, അപരനു് പൂർണ്ണദാനം അഥവാ സമ്മാനം ആണ്. ഇവിടെ മാത്രമാണ് 'ഞാൻ-നീ ബന്ധം സുസാദ്ധ്യമാകുക. അല്ലെങ്കിലോ ഞാൻ എൻെറ കഴിവിൽമാത്രം ആശ്രയിച്ച് പരിധിവയ്ക്കുകയായി. ഇത്രയുമേ സാധിക്കു എന്നു് കണക്കുകൂട്ടിപ്പറയും. എൻെറ സഹായംതേടുന്ന അനേകരിൽ ഒരാൾ, ഒരു 'തവണ'മാത്രമായി. ഇനങ്ങളും അവസരവും തരം

താഴ്ന്നതോടെ വിശ്വസ്തത സർഗ്ഗാത്മകമല്ലാതാകുന്നു. അതേസമയം അപരൻ പൂർണ്ണമായി എൻെറ മുമ്പിൽ നിലകൊള്ളുമ്പോൾ, അപരനിലൂടെ സത്തയുടെ സീമയററ ആഹ്വാനം കേൾക്കുകയാണെങ്കിൽ, അവിടെ കണക്കുകൂട്ടലുകളെ കടന്നു് ഞാൻ പോകുന്നവിധത്തിൽ ഞാൻ അപരനു് ലഭ്യമാകും. ഈ സംലഭ്യത നേട്ടത്തിലൂടെയും, വാക്കിലൂടെയും മററും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാം. കണക്കുകൂട്ടലിൻെറ പരിമിതി ലോകംമാത്രം അനുഭവമായിട്ടുള്ളവർ, ഏറിയേറിവരുന്ന ആവശ്യങ്ങളും കുറഞ്ഞു കുറഞ്ഞുവരുന്ന സ്വന്തം കഴിവുകളും കണ്ടുഭയന്നു് ഉള്ളിലേക്കു പിൻതിരിഞ്ഞെന്നുവരാം. അവിടെ ഒരുതരം ഹൃദയകാഠിന്യത്തിലേക്കു് നീങ്ങിയെന്നും വരാം. ഒന്നും സ്പർശിക്കാത്ത ഒരവസ്ഥ. ഈ സ്ഥിതിയിലെ മനുഷ്യനിൽ ഒരുതരം പ്രതിരക്ഷാമനഃസ്ഥിതി (defense mentality) വളരുകയായി. അവനു് സ്വയം പര്യാപ്തത നേടണം. ഇതിനെന്താണു വേണ്ടതു്? ഈ സ്വയം പര്യാപ്തതയേയും, സമതുലിതാവസ്ഥയെയും നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നവയിൽനിന്നെല്ലാം അകന്നുമാറണം. പക്ഷേ, ഈ പ്രതിരോധമനസ്ഥിതിയിൽ ശാന്തി കൈവരുന്നുണ്ടോ? അരക്ഷിതാവസ്ഥകൂടി വരുമെന്നാണനുഭവം. എല്ലാ കണക്കുകൂട്ടലുകളേയും ഏതു നിമിഷത്തിലും തകിടംമറിക്കുന്ന ഒരനുഭവമുണ്ടല്ലോ—മരണം. മരണത്തെയെങ്ങനെ മാററി മറച്ചു വയ്ക്കും? അങ്ങനെ ഈ വിധ ജീവിതസമീപനം സ്വന്തമാക്കിയവർ വിഷാദാത്മകരും നൈരാശ്യോന്മുഖരുമാകയാണു പതിവു്. അതേ സമയം ഈ കണക്കുകൂട്ടലുകളെ കടന്നുപോകുന്ന സംലഭ്യതയ്ക്കു വിട്ടുകൊടുക്കുന്നവർ തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ ദാനം (gift) ആയി സ്വീകരിക്കുന്നു. നൈരാശ്യത്തിനു പകരം പ്രത്യാശയുടെ വാതിൽ തുറക്കുന്നു.

പ്രത്യാശയുടെ ചക്രവാളം

സർഗ്ഗാത്മകവിശ്വസ്തതയോടും അന്തരാവിഷയികതയോടും ലയിച്ചുചേർന്നു കിടക്കുന്ന മറെറാരാശയമാണു് മർസേലിയൻപ്രത്യാശ (Hope). പ്രത്യാശയെന്ന അനുഭവത്തെ സാമാന്യമായി തോന്നാവുന്ന ഇതരാനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നു് വേർതിരിച്ചു കാണിച്ചതാണു് മർസേലിൻെറ നേ

ട്ടം. കളികാണുന്ന കാഴ്ചക്കാരനു് ഏതെങ്കിലും ഒരു വശം ജയിക്കണമെന്നൊരു ആശ ഉണ്ടായെന്നുവരും. രോഗിയെ ചികിത്സിക്കുന്ന ഡോക്ടർക്കു് രോഗമുക്തിയെപ്പററി ചില പരിചയങ്ങളിലും അറിവുകളിലും ഉറച്ചുനില്ക്കുന്ന ഒരുതരം പ്രതീക്ഷ ഉണ്ടായേക്കാം. എന്നാൽ ഈ രണ്ടുപ്രതീക്ഷയും ആശയും എൻെറ സ്നേഹിതൻെറ സുഖപ്രാപ്തിയിൽ എനിക്കുള്ള ആകാംക്ഷയോടുകൂടിയ പ്രത്യാശയോടു് തട്ടിച്ചു നോക്കുക. ആ ഉററമിത്രത്തിൻെറ ജീവൻെറ മൂല്യം എൻേറതുമായി ഒരർത്ഥത്തിൽ ഒന്നാണു്. കാഴ്ചക്കാരൻെറയും അഭിലാഷങ്ങളുടെയും ചക്രവാളങ്ങളെ അതിക്രമിച്ചു പോകുന്ന അനുഭവമാണീ പ്രത്യാശയുടേതു്.

സ്വന്തം ശക്തിയിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ടു് ചില വാക്കുകൾ ഞാൻ പറഞ്ഞെന്നുവരാം, പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തെന്നുവരാം. ഇവിടെ അപരൻ ആശ്രയിക്കുന്നതു് എൻെറ കഴിവിനെയാണു്. ഞാനുമായി അയാളും അയാളുമായിഞാനും സർഗ്ഗാത്മകബന്ധത്തിൽ വരുന്നതേയില്ല ഇതും. പ്രത്യാശയുടെ ലോകമല്ല.

മർസേൽ 'പ്രത്യാശ'യെന്ന ക്രൈസ്തവാനുഭവത്തെയാണു് വിശകലനം ചെയ്യുന്നതു്. പക്ഷേ, ഏതു പ്രത്യാശയെയും തകർക്കുന്ന ഒന്നുണ്ടല്ലോ-മരണം. മരണത്തിൻെറ മുമ്പിൽ പ്രത്യാശ പിൻവാങ്ങുകില്ലേ? എന്നാൽ ജീവിതം നിരർത്ഥകമോ അർത്ഥപൂർണ്ണമോ എന്ന ചോദ്യത്തിൻെറ മുമ്പിൽ നില്ക്കുന്ന മർസേൽ പ്രത്യാശയുടെ അനുഭവവും വിശ്വാസത്തിൻെറ അനുഭവവും ആണു് സ്വന്തമാക്കുന്നതു്. ഇതിൻെറ അടിത്തറയോ, അന്തരാവിഷയികതയുടെ നിദാനമായ ദൈവംതന്നെ അനന്തതയോടു് ആഭിമുഖ്യമില്ലാത്തവനു് ഈ പ്രത്യാശയുടെ അനുഭവം സാധ്യമല്ലെന്നുവരും. സർവ്വാതിശായിയുടെ തണലിലേ ഈ പ്രത്യാശ സാദ്ധ്യമാകൂ.

ഇതു് മയക്കമരുന്നല്ല. സത്തയിൽ പങ്കുചേർന്നു്, പ്രത്യാശയിൽ പങ്കുചേർന്നു്, കൂടുതൽ സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനത്തിനുപ്രചോദനമാണിവിടെ ലഭിക്കുക. മർസേലിയൻചിന്തവിശ്വസ്തത, പ്രത്യാശ, അന്തരാവിഷയികത എന്നീ മൂന്നു കല്പ

നില്ക്കുന്ന ഒരു സദ്ഗാത്മകവിശ്വപ്രേമ-വാദം (humanism) ആണ്. അനുഭവത്തിൽ നിന്നടർത്തി മാററിനിറുത്തി, 'പ്രശ്ന'മാക്കി വിഷയങ്ങളെ പരിശോധിക്കരുതെന്ന നിർബ്ബന്ധമേ മർസേലിനുള്ളൂ.

ദൈവത്തിങ്കലേക്കു്

കണക്കുകൂട്ടലിനെയും അളന്നു തൂക്കലിനെയും അതിശയിക്കുന്ന (of transcendence) ലോകത്തിൽ അഥവാ ദൈവത്തിൻെറ ലോകത്തിലാണ് മർസേൽ എത്തിനില്ക്കുന്നതു്. ഇവിടെ മനുഷ്യൻ തൻെറ ആജ്ജിക്കലിൻെറ ലോകത്തിനപ്പുറത്തേയ്ക്കു് കടന്നു് (beyond the world of having) സത്തയിൽ പങ്കുചേരുകയാണ്. 'ഞാൻ ആകുന്നു'വെന്നതിൽ ഞാൻ ആകുന്നു' എന്നതിൻെറ അടിത്തറയും ആഴവും അത്ഥവും മറെറാരനുഭവത്തിലാണ് ഉറപ്പിക്കുക-ദൈവത്തിൽ. ഈ ദൈവം ഒരു നിഗമനമല്ലാ മർസേലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം. പരമമായ ഒരു 'നീ' (thou) ആയാണ് ദൈവം അനുഭവവേദ്യമാകുക. ചിന്തയുടെ 'വിഷയ'മായി (object) ദൈവത്തെ തരംതാഴ്ത്തുന്നതിനോടോ, 'പ്രശ്'മാക്കുന്നതിനോടോ മർസേൽ യോജിക്കില്ല. അതേസമയം ഈ ദൈവം അജ്ഞേയനല്ലതാനും. അവിടുന്നു് നിഗൂഢതയുടെ മേഖലയിൽ വർത്തിക്കുന്നു.

ഇവിടെ നടക്കുന്നതു് ഒരു മുഖാഭിമുഖം നില്ക്കൽ (encounter) ആണെന്നു പറയാം. പരമമായ ആ'നീ'യുമായുള്ള ഈ കാഴ്ച എനിക്കും മററുള്ളവക്കും അതീതമായി അനുചിന്തനത്തിൻെറ ലോകത്തിൽ നടക്കുന്നു. തെളിവു തേടി ഈ ദൈവത്തെ കണ്ടെത്താനാവില്ല. ഉണ്ട് എന്നു പറഞ്ഞു് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്നവയുടെ-വിഷയങ്ങളുടെ-കൂട്ടത്തിലും പെടുന്നില്ല. കാരണം എല്ലാ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കലിനും അത്ഥം നല്കുന്നതിനെ എങ്ങനെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കും? തെളിയിക്കും?

എന്നാൽ, ഈ കണ്ടെത്തൽ വെറും അന്ധമായതല്ല. സ്നേഹം, നീതി തുടങ്ങിയ അനുഭവങ്ങൾ സാദ്ധ്യമാകണമെ

ങ്കിൽ, പരമവും സർവാതിശായിയും ആയ ഒരു 'നീ' അവിടെ നിന്നേ പററൂ എന്നാണു് മർസേലിൻെറ വാദം. ഈശ്വരാസ്തികൃം തെളിയിക്കാനുള്ള തെളിവുകളുണ്ടോയെന്നല്ല ഇവിടെ പ്രശ്നം. തെളിവുകളുണ്ടായാലും വിശ്വാസത്തിന്നതു് മതിയാകില്ലെന്നാണു് മർസേലിൻെറ അഭിപ്രായം. പലേ തെളിവുകളും പലേടത്തും ചെന്നു നില്ക്കുന്നു. പരസ്പരൈക്യമില്ലാത്ത ആശയങ്ങൾ നല്കുന്നു. വിശ്വാസിക്കും അവിശ്വാസിക്കും ഇവ മതിയാകുന്നില്ല.

അപ്പോൾ നിരീശ്വരന്നു്, നാസ്തികന്നു്, എന്തു് മറുപടിയുണ്ടു്? ഒന്നുമില്ലെന്നാണു് മർസേലിൻെറ ഉത്തരം. തോററു പിൻവാങ്ങുകയില്ലിവിടെ. ഈശ്വരനെ 'പ്രശ്ന'ത്തിൻെറ താഴത്തെ തട്ടിലേയ്ക്കു് തള്ളിയിടാനാവില്ലെന്നാണു വാദം. 'തിന്മ'യിൽനിന്നും ദൈവത്തെ തള്ളിപ്പറയാനുള്ള നാസ്തികൻെറ നീക്കവും ഇതേ കാരണത്താൽ പരാജയപ്പെടുന്നു. കാരണം, ദൈവം ഉണ്ടെങ്കിൽ എന്തെല്ലാം ചെയ്യുമായിരുന്നുവെന്നു് പറയാൻ പററിയതരം ഒരു ഈശ്വരരൂപം നാസ്തികനു് ഉണ്ടാകണമല്ലോ!

ചുരുക്കത്തിൽ മർസേലിയൻ ചിന്തയുടെ ഗതി ഒരു സത്വശാസ്ത്രത്തിലൂടെ (ontology) യാണു്. ചില അനുഭവങ്ങളിലും അവയുടെ വിശകലനത്തിലും അതു നില്ക്കുന്നു. ഈ വിശകലനം സ്വീകരിക്കാനാവില്ലെങ്കിൽ, അനുഭവത്തിനു ചേരുന്നില്ലെങ്കിൽ ആ ചിന്തയുടെ വില ഇടിഞ്ഞതുതന്നെ.

വിലയിരുത്തൽ

മർസേലിൻെറ ചിന്തയെ വിലയിരുത്താനൊരുമ്പെടുന്നതു് സാഹസികമായിരിക്കും. മർസേലിയൻ ചിന്തയെ ഒരു പ്രശ്നമാക്കുകയല്ല, ആ തീർത്ഥാടനത്തിൽ പങ്കുചേരാൻ ശ്രമിക്കുക എന്നതാണു കരണീയം. സ്വാനുഭവവുമായി അതു പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിനെ ഉപേക്ഷിക്കുക.

വിശ്വസ്തത, പ്രത്യാശ, സംലഭ്യത തുടങ്ങിയവയെ അന്തരാവിഷയികത്വത്തിൻെറ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിറുത്തി

മർസേൽ നടത്തുന്ന വിശകലനം ദാശ്നിക ചിന്തയ്ക്കു മുതൽ കൂട്ടാണെന്നു സമ്മതിക്കണം. അദ്ദേഹത്തിൻെറ വിശകലനങ്ങളോടു വിയോജിക്കുന്നവരും ഇത്രയുമെങ്കിലും സ്വീകരിച്ചേപററൂ.

മാർസേൽ ഒരു വിശ്വാസിയാണ്; ക്രിസ്തുമതാനുഭൂതിയുള്ള വിശ്വാസി. പ്രത്യാശയെപ്പററിയും അന്തരാവിഷയികതത്തെ പ്പററിയും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളവയ്ക്കു ജീവൻ നല്കുന്നതു് ഈ മതാനുഭൂതിയാണെന്നു വാദഗതിക്കുവേണ്ടി സമ്മതിക്കാം. എന്നാൽ ഈ മതാനുഭൂതി തൻേറതല്ലെന്നു പറയുന്നവക്കും തങ്ങൾ ജീവിതത്തിലൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന മാനുഷികബന്ധങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാന പ്രേരകങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാനാവും. ഈ വിശകലനത്തിലേക്കു് പ്രവേശിക്കാൻ മർസേൽ തുറന്നിരിക്കുന്ന വാതിലുകൾ സഹായകമാണെന്നാണു് ഈ ലേഖകൻെറ മതം.

തിന്മയുടെയും മററും പേരിൽ ഈശ്വരനിഷേധം ചിന്താപദ്ധതിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറുണ്ടു്. ആ ചിന്താപദ്ധതികൾക്കു് മർസേലിൻെറ നിഗമനങ്ങളുടെയും അപഗ്രഥനങ്ങളുടെയും ശേഷം അല്പം വിലയിടിഞ്ഞിട്ടില്ലേ എന്നു സംശയിക്കുകയാണു്. അസ്തിത്വചിന്തയെന്നാലതു് ഈശ്വരനിഷേധവും ശൂന്യതാവാദവും മററുമാകണമെന്നു് ചിലരെങ്കിലും ഇവിടെ ധരിച്ചു വശായിട്ടുണ്ടു്. അസ്തിത്വചിന്തയുടെ കൂടാരത്തിൽ നിന്നു തന്നെ ഈശ്വരസ്വീകാരത്തിൻെറ സ്വരവും ഉയരുന്നുണ്ടെന്നതിനു് മർസേലിൻെറ ചിന്തതന്നെ തെളിവാണല്ലോ. മർസേലിനുശേഷവും നാസ്തിക വിശകലനം സാദ്ധ്യമാണു്. നാസ്തികനു് മറുപടിയായി മർസേലിൻെറ ചിന്ത ഉപയോഗിക്കുന്നതും ശരിയാവില്ലെന്നു കണ്ടു. അവനവൻെറ അനുഭൂതികളോടു് പൂണ്ണവിശ്വസ്തത പുലത്തി സ്വന്തമായൊരു തീത്ഥാടനം നടത്താനാണു് മർസേലിൻെറ ആഹ്വാനം. സുസംഘടിതമായൊരു ചിന്തയെ തേടുന്നവർ മർസേലിൻെറ ചിന്തയിൽ നിന്നു് നിരാശരായി പിൻവാങ്ങേണ്ടിവരും. മർസേലിൻെറ ബലഹീനതയാണിതു്. ആ ബലഹീനതയാണു് അതിൻെറ വ്യക്തിത്വവും.

അസ്തിത്വചിന്ത– ഒരു പുനരവലോകനം

മാത്യു കാഞ്ഞിരത്തുങ്കൽ

രൂപമൊത്ത ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയല്ല അസ്തിത്വചിന്ത. വളരെ വ്യത്യസ്തമായ ഉൾക്കാഴ്ചകളും വീക്ഷണകോണങ്ങളുമാണ് മിക്ക പ്രശ്നങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും അസ്തിത്വചിന്തകരെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നവരിൽ ഓരോരുത്തനുമുള്ളതു്. അവരെയെല്ലാം മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടു് പൊതുവായ ചില പരാമർശങ്ങൾ നടത്തുവാനുള്ള പരിശ്രമം എത്ര ദുഷ്കരവും ഭ്രാമകവുമാണെന്നു് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. സംക്ഷിപ്തമായി പ്രസ്തുത ചിന്തയെ വിലയിരുത്തുവാൻ ഒരുങ്ങുന്ന ഈ ചർച്ചയിൽ ലഘൂകരണങ്ങളും സാമാന്യവത്കരണങ്ങളും ഒഴിവാക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല.

അസ്തിത്വചിന്തയുടെ പ്രണേതാക്കളെയും അതു് ഉദിച്ചുയർന്നു് കിരണങ്ങൾ പരത്തിയ സാഹചര്യങ്ങളെയുംപററി ഇതിനകം നാം വേണ്ടുവോളം പരിചിതരായി കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അക്കമിട്ടു വേർപെടുത്തി അംഗാംഗികളായി സംയോജിപ്പിച്ചു് ലക്ഷണമൊത്തൊരുചിത്രം അതേപ്പററി വരയ്ക്കാൻ നമുക്കെല്ലാം സാധിച്ചില്ലെങ്കിലും, നമ്മുടെ ആത്മാവിൽ കൊച്ചലകൾ വിരചിക്കാനെങ്കിലുമുള്ള കഴിവു് അസ്തിത്വചിന്ത

യെന്ന വാക്കിനുണ്ടെങ്കിൽ ജനസമ്മതി നേടിയ ഒരു ദർശന ധാരയാണതെന്ന് അനുമാനിക്കാം. അസ്തിത്വചിന്തയുടെ മുഖ്യലക്ഷണവും ഈ ജനസമ്മതിതന്നെ. ആധുനികകാലത്ത് മറെറാരു ജീവിതവീക്ഷണത്തിനും ലഭിക്കാത്ത സ്വീകരണം അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്കു ലഭിച്ചെങ്കിൽ അതിനു കാരണമുണ്ട്. മർസേലും സാർത്രും കാമുവും ജാസ്പേഴ്സും മററും മനുഷ്യൻെറ പ്രശ്നങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്തവരാണ്, മാനവതയുടെ ദാർശനികരാണ്.

വ്യക്തിയെത്തേടി

ആശയത്തിനു യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും സമഷ്ടിക്കു വ്യക്തിയെയും ബലിചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് അസ്തിത്വചിന്തയുടെ പിറവി. അസ്തിത്വചിന്തയുടെ പിതാവെന്ന അപരനാമത്താൽ അറിയപ്പെടുന്ന കീർക്കെഗാർഡ് (Kierkegaard) ജനിച്ച 19-ാം നൂററാണ്ടിൻെറ പുലരി ആധുനിക ടെക്നോളജിയുടെ ഉത്സവവേളയായിരുന്നു. 17-ാം നൂററാണ്ടിൽ ന്യൂട്ടനോടൊപ്പം രൂപംകൊണ്ട ആധുനികയന്ത്രസംസ്കാരം 19-ാം നൂററാണ്ടായപ്പോഴേക്കും വളർന്നു വികസിച്ച് മനുഷ്യനെ മുഴുവൻ ഗ്രസിക്കുമെന്ന മട്ടായി. മനുഷ്യൻെറ മാംസപേശികളുടെ സ്ഥാനം യന്ത്രങ്ങൾ ഏറെറടുത്തു. അവൻെറ തലച്ചോറിനുപകരം കംപ്യൂട്ടറുകൾ മതിയെന്നായി. വലിയ വ്യവസായശാലകളിൽ യന്ത്രങ്ങൾക്കു സേവനംചെയ്യുന്ന ദുർബ്ബലജീവിയായിത്തീർന്നു മനുഷ്യവ്യക്തി. ഉരുക്കുയന്ത്രത്തിൻെറ ഉരഞ്ഞുതീർന്ന ഭാഗങ്ങൾ മാറിവയ്ക്കാവുന്നതുപോലെ രോഗമോ വാർദ്ധക്യമോ മൂലം ഉപയോഗംതീർന്നവനെ ബട്ടനുകളിൽ കൈവിരൽ അമർത്തി ക്ഷണനേരംകൊണ്ട് മാററിയെടുക്കുവാൻ കഴിയുമായിരുന്നു. അവിടെ വ്യക്തിയുടെ അതുല്യതയ്ക്കെന്തു സാംഗത്യം? സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനെവിടെ സ്ഥാനം? മാനുഷികബന്ധങ്ങൾക്ക് എന്തു പ്രസക്തി?

വ്യവസായിക കേന്ദ്രങ്ങളിൽ തൊഴിലന്വേഷിച്ച് ശാന്തിയുടെ ശ്രീകോവിലുകളായ ഗ്രാമപ്രദേശങ്ങൾ വിട്ടോടുന്ന മനുഷ്യരുടെ അനുഭവം തീനാളം കണ്ട ഈയ്യാംപാററകളുടേതാ

യിരുന്നു. മനുഷ്യത്വത്തെ മാനിച്ചിരുന്ന പാരമ്പര്യ സങ്കേതങ്ങളിൽനിന്നും മാനുഷികബന്ധങ്ങൾ ഇഴപൊട്ടാതെനിന്ന കുടുംബ സാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നും മൃദുലവികാരങ്ങൾ നറുമണം പേറിനിന്ന സൗഹൃദവൃത്തങ്ങളിൽ നിന്നും അകന്നുമാറിയ വ്യക്തി കണ്ണിൽചോരയില്ലാത്ത യന്ത്രലോകത്തിൻെറ പൽച്ചക്രങ്ങളുടെ ഇടയിൽ മരവിച്ചുനിന്നപ്പോൾ മുമ്പെങ്ങും അനുഭവപ്പെടാത്ത ഒരന്യതാബോധം അവനുതോന്നി. വിലയററതായി താൻ സൂക്ഷിച്ചുവച്ചിരുന്നതെല്ലാം, തൻെറ ഹൃദയത്തിൽ പൂജിച്ചുവച്ചിരുന്നതെല്ലാം അവഹേളനയുടെ ഓടകളിലൂടെ ഒലിച്ചുപോകുന്നതു കണ്ടപ്പോൾ അവൻ ഞെട്ടിപ്പോയി. തൻെറ അസ്തിത്വത്തെയും അനന്യതയെയും പററിയുള്ള അനിശ്ചിതത്വത്തിൽ അവൻ മൂക്കററം മുങ്ങിനിന്നു.

അന്നത്തെ തത്വചിന്തകളിലും വ്യക്തിക്കു സ്ഥാനമില്ലായിരുന്നു. തക്ശാസ്ത്രത്തിൻെറ സർജറിക്കത്തികൾകൊണ്ടു് മനുഷ്യനെ ചേതനയും ശരീരവുമായി വെട്ടിമുറിച്ചു് ബുദ്ധിയും മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളുമായി അരിഞ്ഞരിഞ്ഞു് നിരീക്ഷണ പരീക്ഷണം നടത്താവുന്ന ഒരു വസ്തുവായിട്ടു് അവനെ തരംതാഴ്ത്താൻ റാഷണലിസം ശ്രമിച്ചു. അതിലും ഭയങ്കരമായിരുന്നു ഹേഗലും മാർക്സും മനുഷ്യത്വത്തോടുചെയ്ത അപരാധം. യാഥാത്ഥ്യസാകല്യം കേവലചൈതന്യത്തിൻെറ ആത്മസാക്ഷാല്ക്കാരോന്മുഖമായ പരിണാമത്തിൻെറ വിവിധമുഖങ്ങളാണു്. സ്വയം വസ്തുകരിച്ചുകൊണ്ടു് സ്വയം അറിയുകയാണു് ചൈതന്യത്തിൻെറ സ്വഭാവം. ഈ വസ്തുകരണത്തിലൂടെ ചൈതന്യത്തിനു് അന്യതാഭാവം (alienation) സംഭവിക്കുന്നു. കലയും സംസ്കാരവും മതവും മാനുഷികനേട്ടങ്ങളുമെല്ലാം ചൈതന്യത്തിൻെറ അന്യതാഭാവങ്ങളാണു്. ഈ വീക്ഷണത്തിൽ മനുഷ്യൻ കേവലചേതനയുടെ അഴിമുഖത്തു് നുരഞ്ഞുപൊങ്ങി പൊട്ടിച്ചിതറിപ്പോകുന്ന ഒരു നീർക്കുമിള മാത്രമാണു്. അവൻെറ വ്യക്തിത്വത്തിനും സമൂർത്തതയ്ക്കും അത്ഥമില്ല. അത്രയുമല്ല, നിരന്തരമായ അന്യതാഭാവത്തിനു വിധേയനുമാണവൻ.

ഹേഗലിൻെറ ഈ ദ്വന്ദ്വാത്മക ചൈതന്യവാദം (Dialectical Spiritualism) മാർക്സിൻെറ ഭാവനയിൽ ഒരു

വൈരുദ്ധ്യാത്മക പദാർത്ഥവാദ (dialectical materialism മായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. ചൈതന്യത്തിൻെറ സ്ഥാനത്ത് പദാർത്ഥത്തെയും ചൈതന്യത്തിൻെറ വസ്തുകരണത്തിൻെറ സ്ഥാനത്ത് ഉല്പാദനത്തെയും മാർക്സ് കണ്ടു. പ്രശ്നം ഇവിടെ മാനുഷികമായി. സ്വപ്രയത്നംമൂലം മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയോട് അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ ബന്ധത്തെ വിച്ഛേദിക്കുന്നത് അവൻെറ പ്രയത്നഫലത്തെ അവൻെറ കയ്യിൽനിന്നു തട്ടിപ്പറിക്കുന്ന മുതലാളിയാണ്. മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയുടെ അവസാനത്തെ വേരുപോലും പിഴുതെറിയാതെ അന്യതാഭാവങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കാനാവില്ല. ഹേഗലും മാർക്സും ആധുനിക സംസ്കാരത്തിനും മനുഷ്യൻെറ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും നല്കിയ ഈ ഭാഷ്യങ്ങൾ രണ്ടും അസ്തിത്വചിന്തകൾക്ക് സ്വീകാര്യമല്ല. ഹേഗലിൻെറ സമഷ്ടിവാദത്തിൽ മനുഷ്യവ്യക്തി കേവലചൈതന്യത്തിൽ ലയിച്ചുപോയി. മാർക്സിൻെറ പദാർത്ഥവാദത്തിൽ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യനും മനുഷ്യമഹത്വത്തിനും സ്ഥാനമില്ലാതായി. അന്യതാ ഭാവം ആധുനികമനുഷ്യനെ നേരിടുന്ന ഒരു പ്രശ്നമാണെന്ന് അസ്തിത്വചിന്തകരും അംഗീകരിക്കുന്നു. പക്ഷെ അതിനുള്ള കാരണം, അവരുടെ വിശകലനത്തിൽ മറെറാന്നാണ്. ആധുനികസാങ്കേതികശാസ്ത്രം (technology). മനുഷ്യൻെറ കഴിവുകളും പ്രവൃത്തികളും മാനുഷിക ബന്ധങ്ങളുമെല്ലാം ഇന്നു യന്ത്രവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. തത്ഫലമായി മനുഷ്യന് സ്വവ്യക്തിത്വവും അനന്യതയും നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. വ്യക്തൈകപരവും തികച്ചും മാനുഷികവുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ ഒന്നുമില്ലെന്നമട്ടായിരിക്കുന്നു. മററു വാക്കുകളിൽ ആധുനിക സാങ്കേതിക ശാസ്ത്രം മനുഷ്യനെ നശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. തത്വചിന്തകർ നേരിടേണ്ട ഏററവും വലിയ പ്രശ്നം ഇതാണെന്ന് അസ്തിത്വചിന്തകർ വാദിക്കുന്നു. മനുഷ്യന് അവൻെറ വ്യക്തിത്വവും അനന്യതയും പ്രാമാണികതയും സ്വതന്ത്രതയും നേടിക്കൊടുക്കുകയാണ് ഇന്ന് തത്വചിന്തകരുടെ കടമ. അതിനാൽ അസ്തിത്വചിന്തകർക്ക് പറയാനുള്ളതെല്ലാം മനുഷ്യനെപ്പററിയും മനുഷ്യനോടുമാണ്—ഹെഗേലിയൻ സമഷ്ടിവാദത്തിൽ അമർന്നുപോയ മനുഷ്യനോട്", സമഗ്രാധിപത്യവ്യവസ്ഥകളിൽ ഞെരുങ്ങുന്ന മനുഷ്യനോട്", ടെക്നോളജിയിൽ വ്യക്തിത്വം നശി

ച്ച മനുഷ്യനോട്; ദുഃഖത്തിൻേറയും ദുരിതത്തിൻേറയും യുദ്ധ ത്തിൻേറയും ഇടയിൽ ഞെരിപിരികൊള്ളുന്ന മനുഷ്യനോട്, വിലകുറഞ്ഞ മനുഷ്യനോട്.

സോറൻ കീർക്ഗാർഡ് ചിന്താലോകത്തു പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതുതന്നെ വ്യക്തിയുടെ സംരക്ഷകനായിട്ടാണ്. താത്വികമായി ഹെഗേലിയൻ ആശയവാദത്തിലും പ്രായോഗികമായി ടെക്നോക്രസിയിലും മനുഷ്യനുവന്ന വിലയിടിവും അന്യതാഭാവവും ഗൗരവപൂർവ്വം പരിചിന്തിക്കേണ്ട വിഷയമായിട്ട് അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു. സ്വതന്ത്ര തീരുമാനങ്ങളിലൂടെ സ്വന്തം അസ്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുക വ്യക്തിയുടെ നിലനില്പിനാവശ്യമാണ്. സ്വന്തം ജീവിതാനുഭവത്തെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് കീർക്ഗാർഡ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടു; മൂന്നുപടികളിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ സ്വാസ്തിത്വം സമഗ്രമായി സ്ഥാപിക്കുന്നതെന്ന്. അവ യഥാക്രമം സൗന്ദര്യാനുഭവത്തിൻേറയും (Aesthetic stage) ധാർമ്മികാനുഭവത്തിൻേറയും (moral stage) മതാനുഭൂതികളുടേയും (Religious stage) പടികളാണ്. നിയമത്തെ അവഗണിച്ചു ജീവിക്കുന്ന ആദ്യപടിയിലും നിയമത്തിനു അടിമയായി കഴിയുന്ന രണ്ടാമത്തെ നിലയിലുമല്ല ദൈവത്തെ വ്യക്തിപരമായി ഏററുമുട്ടി, വിശ്വാസത്തിലൂടെ സാധിക്കുന്ന ഒരു കുതിച്ചുചാട്ട (leap) ത്തിൽ മാത്രമെ വ്യക്തി സ്വാസ്തിത്വം പൂർണ്ണമായി കണ്ടെത്തുകയുള്ളു. വിശ്വാസം യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ അനുമാനമല്ല. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൻെറ മുന്നേററമാണ്. നിരുക്തതയാലാണ് നാം അസ്തിത്വം കണ്ടെത്തുന്നതു്. അസ്തിത്വംതന്നെ നിരുക്തമാണ്.

ജനക്കൂട്ടത്തിൽനിന്നും വസ്തുലോകത്തിൽനിന്നും വ്യക്തിയെ മാററി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയിൽ മനുഷ്യൻെറ സാമൂഹ്യ—സ്വഭാവത്തിനു അർഹിക്കുന്ന പരിഗണന കീർക്ഗാർഡ് നല്കിയെന്നു റഞ്ഞുകൂടാ. മനുഷ്യൻെറ വ്യക്തിത്വം കാത്തുസൂക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി ഏകാന്തതയുടെ ഇരുട്ടുമുറിയിലാണ് സോറൻ അവനെ അടച്ചതു്. അവിടെ അവൻ ദൈവത്തിൻെറ കരങ്ങളിൽ ആഞ്ഞുപതിക്കണം, മററു പോംവഴികളൊന്നും ഇല്ലാത്തതിനാൽ. ഭയത്താൽ ഞെട്ടിവിറച്ച്, ജീവിതത്തിൻെറ ഉത്തരവാദിത്വം സ്വന്തം ചുമലി

ലേററി, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൻെറ ഭാരത്തിൻകീഴിലമൎന്ന്, മററാരും തുണയില്ലാതെ, മററാരെയും സഹായിക്കാതെ കട്ടത്ത ഏകാന്തതയിൽ ജീവിച്ചുകൊണ്ടു് എന്തിനൊരുവൻ സ്വവ്യക്തിത്വം നിലനിറുത്തണം? വാസ്തവത്തിൽ അവൻെറ അസ്തിത്വം നിർവ്യാജമായതാണോ? സമഷ്ടിയിൽ അലിഞ്ഞുചേൎന്ന വ്യക്തിയേക്കാൾ ബഹുമാന്യനാണോ മനുഷ്യസ്നേഹത്തിൻെറ വളവും വെള്ളവും ഉപേക്ഷിച്ചു് ഏകാന്തതയുടെ പാറപ്പൊത്തിൽ വിളറിവാടി മരിച്ചുപോകുന്ന വ്യക്തി? സ്വന്തം ജീവിതാനുഭവത്തെ മാത്രം ആധാരമാക്കി വ്യക്തിത്വത്തിൻെറ അതിരുകൾ നിൎണ്ണയിക്കുകയും അസ്തിത്വത്തിൻെറ ഉള്ളടക്കം തിട്ടപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക മൗഢ്യമാണെന്നല്ലേ കീർക്ക്ഗോർ ഇവിടെ സമ്മതിക്കേണ്ടതു്?

മനുഷ്യനെത്തേടി

വ്യക്തിത്വത്തിൻെറ അൎത്ഥം ഗബ്രിയേൽ മാർസൽ കാകാണുന്നതു് ഏകാന്തതയിലല്ല, ജീവിതത്തിൻെറ പങ്കുവയ്ക്കലിലാണു്. സത്ത ഒരു രഹസ്യമാണു് (mystery) പ്രശ്ന (problem) മല്ല. കേവലബുദ്ധിയുടെയും യുക്തിയുടെയും വിശകലനത്തിനു വഴങ്ങുന്നതല്ല രഹസ്യം. രഹസ്യം എൻെറ സത്തയിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി വീക്ഷിക്കാവുന്നതല്ല. രഹസ്യത്തിൽ ഞാൻ പൂൎണ്ണമായി ആമഗ്നനാണു്. എന്നിൽനിന്നു വേർതിരിച്ചു്, വസ്തുകരിച്ചു്, വിഷയവത്ക്കരിച്ചു ചിന്തിക്കാവുന്നതു രഹസ്യമല്ല, പ്രശ്നമാണു്. യാഥാൎത്ഥ്യത്തെ പ്രശ്നത്തിൻെറ വശത്തുകൂടെ സമീപിക്കാനേ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കു സാധിക്കൂ. ഈ സമീപനം ഏറെ ഭാഗികവും അതിലേറെ ഉപരിപ്ലവവുമാണു്. യാഥാൎത്ഥ്യത്തിൻെറ ഉള്ളറയിലേക്കു് പ്രവേശിക്കണമെങ്കിൽ രഹസ്യത്തിൻേറതായ സമീപനം ആവശ്യമുണ്ടു്. ഈ സമീപനംതന്നെയാണു് തത്വചിന്ത. തത്വചിന്തയുടെ വിഷയം രഹസ്യമായ സത്തയാണെന്നു സാരം. സത്തയുടെ സ്ഥാനം വിഷയത്തിലല്ല, വിഷയി (subject) യിലാണു്. സത്തയെ ആദ്യമായി കണ്ടുമുട്ടുന്നതു് മനുഷ്യനിലാണു്, അതും മാനുഷികബന്ധങ്ങളിൽ. സത്തയുടെ ആസ്ഥാനമായ വിഷയിയെ വിഷയമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ സത്തയുടെ ഉറവ വററിപ്പോകും. അതിനാൽ

സത്താന്വേഷിയായ മനുഷ്യനു് അപരൻ 'അവൻ' അല്ല 'നീ' ആണു്. സ്നേഹം, വിശ്വസ്തത, പ്രതീക്ഷാവാഗ്ദാനം തുടങ്ങിയ ഞാൻ—നീ ബന്ധങ്ങളുടെ ചരടുപിടിച്ചേ എനിക്കു് നിന്നിലേക്കു് പ്രവേശിക്കാനാവൂ. ഈ ചരടറുത്തിട്ടു് നിന്നെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൻ ഞാൻ നിന്നെ രഹസ്യത്തിൻെറ നീരുറവയിൽനിന്നു മാററി പ്രശ്നത്തിൻെറ മരുഭൂവിൽവച്ചു് ഉണക്കിക്കളയുകയായിരിക്കും; എനിക്കു നിന്നിൽ ഭാഗഭാക്കാകുക സാദ്ധ്യമല്ല, സത്തയിൽ ഭാഗഭാക്കാകുക സാദ്ധ്യമല്ല. സത്തയിൽ ഭാഗഭാക്കാകാതെ എനിക്കു സത്തയെ അറിയാൻ കഴിയില്ല. അതിനാൽ സത്താനുഭവം പ്രധാനമായി സ്നേഹത്തിൻേറയും വിശ്വസ്തതയുടേയും പ്രതീക്ഷയുടേയും അനുഭവമാണു്; അസ്തിത്വംതന്നെ വാസ്തവത്തിൽ സഹാസ്തിത്വമാണു്. ഏകനായിരിക്കുക വ്യക്തിത്വത്തിൻെറ നിർവ്യാജത (authenticity) യിൽനിന്നുള്ള വീഴ്ചയും. ഏകനായിരിക്കുകയാണു് എൻെറ നരകം എന്നു മർസേൽ പറയുന്നതിൻെറ കാരണവും ഇതുതന്നെ. പരമമായ 'നീ' യാണു ദൈവം. ദൈവമെന്ന നീയോടു ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ സത്തയിലുള്ള എൻെറ ഭാഗഭാഗിത്വം പൂർത്തിയാവുകയുള്ളു.

ഈ ചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ആധുനിക സാങ്കേതികശാസ്ത്രങ്ങളെയും വ്യവസായലോകത്തെയും മാർസൽ നിശിതമായിവിമർശിക്കുന്നുണ്ടു്. ഞാൻ—നീ ബന്ധങ്ങളെ പാടെ ഉലച്ചുപൊട്ടിക്കുന്ന ഒരു പരിതസ്ഥിതിയാണു് ആധുനികലോകത്തിൻേറതു് എന്നാണു് അദ്ദേഹത്തിൻെറ പരാതി. ഈവിമർശനം അല്പം അതിരുകവിഞ്ഞുപോയിട്ടില്ലേ എന്നു ന്യായമായും സംശയിക്കാവുന്നതാണു്. മനുഷ്യനു് വിലയുണ്ടാകണമെങ്കിൽ ആധുനിക നാഗരികതയും വ്യവസായിക ലോകവും പിന്നിൽതള്ളി, പ്രശാന്തമായ ഗ്രാമപ്രദേശങ്ങളിലേക്കു് തിരിച്ചുപോകണമെന്നാണു വാദമെങ്കിൽ അതിലർത്ഥമില്ല. മനുഷ്യപുരോഗതിയുടെ സൂചികയായിട്ടുകൂടി യന്ത്രസംസ്കാരത്തെ വീക്ഷിക്കാവുന്നതാണു്. ഈ സംസ്കാരത്തിൽ വ്യക്തിത്വവും മാനുഷികബന്ധങ്ങളും ഞെരുങ്ങുന്നുണ്ടെന്നതു ശരിതന്നെ. പരിവർത്തനത്തെ സ്വാഗതംചെയ്തുകൊണ്ടു് വ്യക്തിബന്ധങ്ങൾ മാറിയ പരിതസ്ഥിതിയിൽ വളർത്തിയെടുക്കുവാനുള്ള

മാനസികപക്വത നേടുകയായിരിക്കും പ്രശ്നത്തിന്ന് പരിഹാരം.

സത്തയെത്തേടി

ഹുസ്സേളിൽ നിന്നും കടം വാങ്ങിയ പ്രാതിഭാസിക സമീപനം ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടു് സത്തയെത്തേടി പുറപ്പെടുകയാണു് ഹൈഡഗർ. പ്രതിഭാസവും (Phenemenon) യാഥാർത്ഥ്യവും (noumenon) തമ്മിൽ വിവേചിച്ച കാൻറിനോടു ഹൈഡഗർ യോജിക്കുന്നില്ല. ഈ വിവേചനത്തിനു് അടിസ്ഥാനമില്ല. ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്തും (Phenomenon) യാഥാർത്ഥ്യമാണു്. പ്രസ്തുതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിശകലനംചെയ്തു സത്ത എന്താണെന്നു ഗ്രഹിക്കുകയാണു് ദാർശനികൻ ചെയ്യേണ്ടതു്. സത്ത മൂന്നുവിധമാകാമെന്നു് ഹൈഡഗർ പറയുന്നു. (1) മാനുഷിക സത്ത. (Da Sein). അവബോധത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു അഹന്ത (Self) ഉണ്ടെന്നുള്ളതാണു് മാനുഷികസത്തയുടെ പ്രത്യേകത. (2) വസ്തുസത്ത (Brute Matter) മനുഷ്യനല്ലാത്ത മറ്റെല്ലാസത്തകളും ഇവയിൽപ്പെടുന്നു. വസ്തു സത്ത ഉണ്ടു് (is) എന്നല്ലാതെ അതു സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു(exists) എന്നുപറയുക തെററാണു്. യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വം വസ്തുസത്തക്കില്ല.(3)യഥാർത്ഥസത്ത. (True being). അസ്തിത്വമുള്ളതിനെല്ലാം അർത്ഥം നൽകുന്നതു് യഥാർത്ഥസത്തയാണു്. മനുഷ്യനാണു് മറ്റെല്ലാത്തിനും അർത്ഥം നൽകുന്നതു് എന്നതിനാൽ യഥാർത്ഥസത്ത മനുഷ്യസത്തതന്നെ. അസ്തിത്വം എന്നവാക്കു് ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിക്കാവുന്നതു് മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമാണു്. സത്തയുടെ ആന്തരികസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗം മാനുഷികസത്തയുടെ വിശകലനവും. ലൗകികത (Being in the world) മർത്ത്യത (Being unto death) സമയബദ്ധത, അഥവാ ചരിത്രപരത(temporality or historicality) സ്വാതന്ത്ര്യം (Freedom) എന്നിവ മാനുഷികസത്തയുടെ — യഥാർത്ഥസത്തയുടെ — ലക്ഷണങ്ങളാണു്. പരിമിതവും കാലദേശബദ്ധവും നശ്വരവുമാണു് യഥാർത്ഥസത്തയെന്നു ഇവിടെ വ്യക്തമത്രെ. ഈ ലക്ഷണങ്ങളില്ലാത്തശുദ്ധവും അപരിമിതവുമായ സത്ത ഒരു സാദ്ധ്യതയാണു് — സാക്ഷാത്കൃത സത്തയുടെ പ്രഭവസ്ഥാനവുംപര

മാന്ത്യവുമായ ഒരു സാദ്ധ്യത. സാദ്ധ്യതയുടെ സ്വഭാവം ഇല്ലായ്മ (Nothingness) തന്നെയത്രെ. അതിനാൽ സത്തയുടെ തനിരൂപം ഇല്ലായ്മയാണ്. അസ്തിത്വത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലവും പ്രാഗ്ഭാവവും ഈ ഇല്ലായ്മ തന്നെ.

അതീതസത്തയെത്തേടി

സത്തയെത്തേടി ഹൈഡ്ഗർ നടത്തിയ തീർത്ഥയാത്ര സമൂർത്തസത്തയിൽ വഴിമുട്ടി നില്ക്കുമ്പോൾ, സമൂർത്തസത്തയിലൂടെ അതീതസത്തയിലേക്ക് കടന്നുചെല്ലുവാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് യാസ്പേഴ്സ്. സത്തയെ വിശകലനംചെയ്യുമ്പോൾ ലോകസത്ത, മനുഷ്യസത്ത, അതീതസത്ത എന്നു മൂന്നുതരമായി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിവേചിക്കുന്നുണ്ട്, യാസ്പേഴ്സ്. ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിനു് പൂർണ്ണമായി വിഷയമാക്കാവുന്നതാണ് ലോകസത്ത. എന്നാൽ മനുഷ്യസത്ത ഇതിൽനിന്നും തീർത്തും വിഭിന്നമാണ്. ആന്തരികത്വം അഥവാ 'അഹം അസ്തിത്വം' മൂലമാണ് പ്രധാനമായി മനുഷ്യസത്ത ലോകസത്തയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യനെ പൂർണ്ണമായിട്ടു വസ്തുകരിക്കാനോ വിഷയീകരിക്കാനോ സാദ്ധ്യമല്ല. വസ്തുവും വിഷയവുമാകാൻ ഒരിക്കലും സാധിക്കാത്തവിഷയീഭാവമാണ് മാനുഷികസത്തയുടെ ഗുണം. അതീതസത്ത അഥവാ സ്വസ്ഥസത്ത (Being—in—itself) യാണ്മൂന്നാമത്തേതു്. ലോകസത്തയ്ക്കും മാനുഷികസത്തയ്ക്കും അതീതനായി, സർവ്വാതിശായിയായി വർത്തിക്കുന്ന സ്വസ്ഥസത്തയാണ് എല്ലാററിന്റേയും ആരംഭവും ലക്ഷ്യവും. ദൈവമെന്ന സംജ്ഞ അതീതസത്തയ്ക്കു കൊടുക്കാമെങ്കിലും മതാത്മകാനുഭൂതിയിൽനിന്നു ത്തിരിയുന്ന ദൈവമല്ല, ദാർശനികവിശ്വാസ (Philosopical faith) ത്തിന്റെ ഒരു ധാരണയാണതു്. അജ്ഞാതവും അചിന്ത്യവും അനിർവചനീയവുമാണ് അതീതസത്ത. അതീതസത്തയെ കർത്തൃത്വത്തിലൂടെയും വസ്തുജ്ഞാനത്തിലൂടെയും അറിയാൻകഴിയും. ദൈവത്തെപ്പററിയുള്ള ഭാഷയും സങ്കല്പങ്ങളുമാണ്' പ്രകൃതത്തിൽ ഉപാധികളായ വസ്തുക്കൾ. മിത്തുകൾ, മതചിന്തകൾ, ദാർശനികചർച്ചകൾ, പ്രകൃതിജ്ഞാനം എന്നിവയെല്ലാം ഇക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടും. വിവൃതവീക്ഷണമുള്ളവനു് ഇവയെല്ലാം ദൈവസൂചികകളാണ്. കർത്തൃപരമായ

ദൈവജ്ഞാനം സ്വാതന്ത്ര്യമെന്ന അനുഭവത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലൂടെ ലഭിക്കുന്നതാണ്. നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉത്ഭവം നമ്മിൽത്തന്നെയല്ലയെന്ന അനുഭവം നമുക്കുണ്ടാകാം. അതുപോലെ സ്വതന്ത്രപ്രവൃത്തികളുടെ അതിരുകൾ ഭൗമിക വസ്തുക്കൾക്കും ജീവിതത്തിനും അപ്പുറം പോകുന്നതാണെന്ന അനുഭവവും സ്വാഭാവികമാണ്. പരിമിതികൾ അപരിമിതിയിലേക്കും അതിർത്തിരേഖ അപ്പുറത്തെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കുമാണല്ലോ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

സത്തയെന്ന അർത്ഥശൂന്യത

അസ്തിത്വചിന്തയുടെ ആസ്തികരൂപം മാർസലും യാസ്പേഴ്സും പരമോന്നതിയിലെത്തിക്കുമ്പോൾ, ആസ്തികൃഭാവനയാകെ വികലമാക്കി സത്തയെ നിരർത്ഥകതയുടെ പര്യായമാക്കുകയാണ് സാർത്ര്. ആത്മബോധനത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിൽ നിന്നാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ ചിന്തയ്ക്കാരംഭമിടുക. ആത്മബോധത്തിലേക്കു നോക്കുമ്പോൾ ആദ്യം പ്രകടമാകുന്നത് ഒരു ദ്വിവിധ വൈരുദ്ധ്യമാണ് — അറിയുന്ന കർത്താവും അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും. ഹുസ്സേൾ പ്രസ്താവിക്കുന്നതുപോലെ ബോധം എപ്പോഴും എന്തിനെയെങ്കിലും പററിയുള്ള ബോധമാണ് (Consciousness is Consciousness of something). ആത്മബോധത്തിനു തദർത്ഥസത്ത (Le Pour Soi) യെന്നും അവബോധവിഷയത്തിനു സ്വസ്ഥസത്ത (Le en Soi) യെന്നും സാർത്ര് പേരു കൊടുക്കുന്നു. നിജാധീനമായ ഒരസ്തിത്വം ആത്മസത്തയ്ക്കില്ല. വസ്തു താനല്ല, താൻ വസ്തുവല്ല എന്ന നിഷേധത്തിലൂടെ മാത്രമാണ് അതിന്റെ അസ്തിത്വം. ഈ നിഷേധഫലമായി ശൂന്യത പറന്നു വീഴുന്നു. ആത്മസത്തയുടെ സങ്കേതം മനുഷ്യാസ്തിത്വമായതുകൊണ്ടു് നിഷേധവും ശൂന്യതയും സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നതു് മനുഷ്യനിലും മനുഷ്യൻ വഴിയുമാണ്. അവ്യതിരിക്തവും അവ്യക്തവുമായ ഒരു ഖരപിണ്ഡമാണ് സ്വസ്ഥസത്ത. അതിനു നാമവും രൂപവും ലഭിക്കുന്നതു് തദർത്ഥസത്തയുടെ ആത്മനിഷേധത്തിലൂടെയാണ്. സ്വസ്ഥസത്തയുടെയും തദർത്ഥസത്തയുടെയും സംയുക്തമാണു മനുഷ്യൻ. വാസ്തവത്തിൽ സത്താരൂപമുള്ളതു് സ്വസ്ഥസത്ത മാത്രമായതിനാൽ അതായിത്തീരാൻ മനു

ഷ്യൻ അഭിവാഞ്ഛിക്കുന്നു. അതേസമയം ബോധവും സ്വാതന്ത്ര്യവും ഉണ്ടായിരിക്കുകയും വേണം. ഒരേ സമയം സത്തയുടെയും ബോധത്തിൻെറയും പരിപൂൎണ്ണകൃവും മൂൎത്തിമത്ഭാവവുമായ യാഥാൎത്ഥ്യത്തെയാണു ദൈവമെന്നു ചില ദാൎശനികർ നാമകരണം ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ മനുഷ്യൻെറ ജീവിതാഭിവാഞ്ഛ ദൈവമാകുവാനാണു്. പക്ഷെ അതു നിരൎത്ഥകവും ഫലശൂന്യവുമായ ഒരു പരിശ്രമമാകയാൽ മനുഷ്യാസ്തിത്വം തന്നെ ഒരു വിഫലവികാര (useless passion) മാണു്; അതുപോലെ സത്തയുടെ ആന്തരികസ്വഭാവം വൈരുദ്ധ്യാത്മകവും. അതീതസത്ത ഒരസാദ്ധ്യഭാവനയുമാണു്; തദൎത്ഥസത്തയുടെയും സ്വസ്ഥസത്തയുടെയും പൂൎണ്ണമായ ഏകീഭാവം ദാൎശനികമായി സാധകമല്ലാത്തതിനാൽ, ഒരു നിമിഷം പോലും നിലനില്പില്ലാത്ത ഒരു സങ്കല്പമാണു് ദൈവാസ്തിത്വം.

സാർത്രെയുടെ അസ്തിത്വചിന്ത ഡോഗ്മാററിക്കാണു് തുടക്കത്തിലേ. "ദൈവം ഇല്ലെങ്കിൽ എല്ലാം അനുവദനീയമാണു്" എന്ന ഇവാൻ കരമസോവിൻെറ (ഡോസ്റ്റോയ്വ്സ്കിയുടെ ഒരു കഥാപാത്രം) പ്രസ്താവനയാണു് തൻെറ ചിന്തയുടെ മൂലപ്രമാണമായി സാർത്ര് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ദൈവമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയിൽ സത്തയും അസ്തിത്വവും മനുഷ്യജീവിതവും എന്തായിരിക്കുമെന്നു് ആരാഞ്ഞുപോകുന്നതാണു് അദ്ദേഹത്തിൻെറ വിചാരധാര. ആസ്തികനു് ഊഹിക്കാവുന്നിടത്തുതന്നെ സാർത്ര് എത്തുകയും ചെയ്തു—സാർവത്രികനിരൎത്ഥകതയിൽ. ഈശ്വരസങ്കല്പമാണു് അസ്തിത്വത്തിനു് അൎത്ഥം നല്കുന്നതെന്നു പരോക്ഷമായി സാർത്ര് ഏററുപറയുകയാണിവിടെ. ഈശ്വരനുണ്ടു് എന്ന സിദ്ധവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ദൎശനത്തിൻെറയും ഈശ്വരനില്ല എന്ന പ്രതിജ്ഞയിൽ ത്തുടങ്ങുന്ന ചിന്തയുടേയും സിലിണ്ടർ വാസ്തവത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണു്; സോക്കററിൽ കിടന്നു ചുററിത്തിരിയുന്ന രീതിയ്ക്കു വ്യത്യാസമുണ്ടെന്നേയുള്ളു. സാധകമോ നിഷേധകമോ ആയിക്കൊള്ളട്ടെ, ഡോഗ്മാററിസംകൊണ്ടു തുടങ്ങുന്ന ചിന്ത, ചക്കിൻകുഴിയിൽ കിടന്നു കറങ്ങുന്ന കണപോലെ, എത്രമാത്രം ചലനാത്മകമാണെന്നു തോന്നിയാലും ഒരിഞ്ചു മുന്നോട്ടു പോവില്ല. പ്രതിജ്ഞയല്ല. അന്വേഷണമായിരിക്കണം ദാൎശനികൻെറ മൂലധനം.

റാഷണലിസത്തിനു എതിരായ നീക്കമായിട്ടാണു അസ്തിത്വചിന്ത രംഗപ്രവേശം ചെയ്തതെങ്കിലും സാർത്രിയൻ ദർശനത്തിൽ റാഷണലിസത്തിനു പുനഃപ്രതിഷ്ഠ ലഭിച്ചിരിക്കുകയല്ലേ എന്നു സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സാർത്രിന്റെ മാസ്റ്റർ പീസായ സത്തയും അസത്തയും (Etre et Neaut) വരണ്ട യുക്തിവിചാരത്തിന്റെ ഒരു നവീനമാതൃകതന്നെ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രേഷിതനായി അറിയപ്പെടുന്ന ഈ ഫ്രഞ്ചുചിന്തകൻ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അർത്ഥംതന്നെ നഷ്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുകയല്ലേ? ഗബ്രിയേൽ മാർസൽ പറയുംപോലെ സ്നേഹ-വിശ്വാസ-പ്രതീക്ഷകളിലൂടെ മററുള്ളവക്ക് ആത്മദാനം ചെയ്യുവാനുള്ള മൗലികമായ കഴിവാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. അപരന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഇല്ലായ്മചെയ്യുകയല്ല, സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. വ്യക്തിബന്ധങ്ങളുടേതായ കടപ്പാടുകൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്നുവെന്നു സങ്കല്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് "എന്റെ നരകം എന്റെ അയല്ക്കാരനാണ്" എന്നാദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതു്. സാർത്രിനു നരകമാകുന്ന അയല്ക്കാരൻ തന്നെയാണ് യഥാർത്ഥസ്വർഗ്ഗം എന്ന ഗബ്രിയേൽ മാർസലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിനും, കുറഞ്ഞപക്ഷം, തുല്യനീതീകരണമുണ്ടു്.

യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കുള്ള പിന്തിരിയൽ

അസ്തിത്വ ചിന്തയിൽ പ്രമുഖരായവരെപ്പററി പ്രത്യേകമായിട്ടു ഇത്രയും പറഞ്ഞുനിർത്തിയിട്ട് അസ്തിത്വചിന്തയുടെ വിജയപരാജയങ്ങളെപ്പററി പൊതുവായി ഏതാനും പരാമർശങ്ങൾ കൂടി നടത്തുവാൻ ശ്രമിക്കാം.

തത്വചിന്തയെപ്പററിയുള്ള ഒരു പുതിയ ധാരണ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ അസ്തിത്വചിന്തകർക്കു സാധിച്ചിട്ടുണ്ടു്. മനുഷ്യന്റെ ആനുകാലിക പ്രശ്നങ്ങളോടു ബന്ധമില്ലാത്ത ചില സത്യങ്ങളേയും തത്വങ്ങളേയും ദന്തഗോപുരത്തിന്റെ അടച്ചമുറികളിലിരുന്നു വാദിത്തുടുക്കുവാൻ ഉള്ള ഒരു പരിശ്രമമല്ല തത്വചിന്തയെന്നതു് പ്രായോഗികമായി വ്യക്തമാക്കിയതു് അസ്തിത്വചിന്തകരാണു്. ആധുനികലോകത്തിന്റെ മാറിയ പരിതസ്ഥിതിയിൽ അനുദിനപ്രശ്നങ്ങളെ അവയുടെ മൂർച്ചയിലും സമൂർത്തതയിലും നേരിട്ടു സജീവവും കാലദേശബന്ധിയുമായി വ

ത്തിക്കണം തത്വചിന്ത എന്ന ധാരണ അവർ പുറത്തിയിട്ടുണ്ട്. തത്വചിന്ത ഒരു മാനുഷിക ശാസ്ത്രമാണ്; അകലെ എങ്ങോ അനശ്വരതയുടെ ആദർശലോകത്തിൽ നിശ്ചലനായി നിലകൊള്ളുന്ന മനുഷ്യനല്ല, ഇന്ന്, ഇവിടെ, എന്റെ കൺമുമ്പിൽ, സ്നേഹിക്കുകയും വെറുക്കുകയും വേദനിക്കുകയും ചിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന, ഇക്കാലഘട്ടത്തിന്റെ എല്ലാ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടേയും പ്രതീകമായ, മജ്ജയും മാംസവുമുള്ള മനുഷ്യനാണ് തത്വ ചിന്തയുടെ വിഷയമെന്നു അസ്തിത്വ ചിന്തകർ മനസ്സിലാക്കി. മനുഷ്യന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ മനുഷ്യനോടു പറയുന്നതിലാണ് ദർശനത്തിന്റെ വിജയം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതു്. തത്വചിന്തയെ ഈ മണ്ണിന്റെ മണമുള്ളതാക്കിയപ്പോൾ തെരുവിലെ മനുഷ്യനു അതിൽ താൽപര്യം ജനിച്ചു. സാങ്കേതികപദങ്ങളുടേയും കാർക്കശ്യമുള്ള തർക്കശാസ്ത്രത്തിന്റേയും സഹായത്തോടെയല്ലെങ്കിലും അവനും തത്വവിചാരം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. ആനുകാലികസാഹിത്യത്തിൽ അതിന്റെ പ്രതിഫലനമുണ്ടായി. കഴിഞ്ഞ രണ്ടു ദശാബ്ദങ്ങളിലെ നോവലിലും നാടകങ്ങളിലും ചെറുകഥകളിലും വർദ്ധമാനമായ തോതിൽ അസ്തിത്വചിന്ത ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്. ഇന്നത്തെ അത്യാധുനിക സാഹിത്യകാരന്മാർ അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ അസ്തിത്വചിന്തകരായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. പ്ലേറ്റോയ്ക്കും അരിസ്റ്റോട്ടലിനും ഡെക്കാർട്ടിനും കാന്റിനും ഹേഗലിനും കിട്ടാത്ത ജനസമ്മതി അസ്തിത്വ ചിന്തകർക്കുണ്ട്. ഒരു ദർശനത്തിന്റെ മേന്മ അതിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരുടെ എണ്ണത്തിൽ നിന്നും തിട്ടപ്പെടുത്താനാവില്ലെങ്കിലും, ജനവികാരം നേടിയെടുക്കാൻ സാധിക്കുന്ന ദർശനത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമായ എന്തോ ഉണ്ടായിരിക്കണം.

ഐഡിയലിസത്തിനും റാഷണലിസത്തിനും കടിഞ്ഞാണിട്ടതാണ് അസ്തിത്വ ചിന്തയുടെ ഏററവും വലിയ നേട്ടം. അടച്ച മുറികൾക്കുള്ളിൽ കയറി ചാരുകസേരയിലിരുന്നോ, വനാന്തരത്തിലെ വന്ധ്യമായ ഏകാന്തതയിൽ തപസ്സിരുന്നോ ഇനി ദർശനസൗധങ്ങൾ പടുത്തുയർത്താനാവില്ല. അത്തരം ദർശനങ്ങൾ ആകാശക്കോട്ടകളായി അവശേഷിക്കുകയേയുള്ളു. വരണ്ട നിർവചനങ്ങൾക്കും ധാരണകൾക്കും കേവലതത്വങ്ങൾക്കും ഇപ്പോൾ ചെലവു കുറഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്.

താക്കികകാക്കശ്യത്തേക്കാൾ അനുഭവത്തിനാണു് സത്യത്തോടു കൂടുതൽ ബന്ധമെന്നതു് അസ്തിത്വചിന്ത വേണ്ടുവോളം മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. ബുദ്ധിവിചാരത്തിന്റെ നേത്ത ഖഡ്ഗം കൊണ്ടു വെട്ടിക്കീറിയാൽ യാഥാത്ഥ്യത്തിന്റെ രഹസ്യാത്മകതയും സാകല്യകാത്ഥവും നഷ്ടപ്പെട്ടുപോകും. പിടിയിലൊതുക്കി പരിശോധിച്ചു നോക്കാമെന്നു വച്ചാൽ വിരലുകൾക്കിടയിലൂടെ അതു ചോൻപോകും. ആദരവോടും സംപൂജ്യതയോടും കൂടി സമീപിക്കേണ്ട ഒന്നാണു യാഥാത്ഥ്യം.

മാക്സു് ഷേലർ (Max Scheler) ഹുസ്സേൾ മുതൽ പേർ തുടങ്ങിവച്ച പ്രാതിഭാസികരീതി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടു് യാഥാത്ഥ്യജ്ഞാനം വികസിപ്പിക്കുവാൻ ഹൈഡഗർ സാർത്രു് മുതൽ പേർ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടു്. വിഷയിയുടെ അവബോധത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന വസ്തുവിനെ നാനാവിധത്തിൽ നോക്കിക്കണ്ടു വിവരിച്ചു് അതിനെപ്പററി സമഗ്രമായ ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നുവെന്നതാണു് ഈ രീതിയുടെ മേന്മ. അസ്തിത്വവും സത്തയും തമ്മിൽ വ്യവച്ഛേദനം ചെയ്യു അഭൗതികജ്ഞാനം (Metaphysical knowledge) സമ്പാദിക്കുവാനുള്ള പരിശ്രമം വ്യത്ഥമാണെന്നും യാഥാത്ഥ്യത്തെ അതേപടി പ്രത്യവബോധ (reflection) ത്തിനു വിഷയമാക്കിയാണു ചിന്തയ്ക്കുള്ളടക്കമുണ്ടാകേണ്ടതെന്നും അസ്തിത്വചിന്തകർ തെളിയിച്ചു കഴിഞ്ഞു. വസ്തുക്കളിലേക്കുള്ള ഈ തിരിച്ചു പോകൽ ദാശ്നികനെ യാഥാത്ഥ്യബോധമുള്ളവനാക്കും. ഒരു പക്ഷെ, ദശ്നത്തിനു് വരട്ടു തത്വങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്ന ദശ്നത്തിനു വികസിക്കുവാനുള്ള ഏകമാഗ്ഗം പ്രാതിഭാസികരീതിയുടെ ബുദ്ധിപൂവ്വമായ ഉപയോഗമാണു്.

ദശ്നത്തിൽ മനുഷ്യനു പ്രാമാണികത കല്പിച്ചു എന്നതാണു് അസ്തിത്വ ചിന്തയുടെ മറെറാരു മേന്മ, മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെമാററി മനുഷ്യനോടു പറയുന്നതാണു് ദാശ്നികവിചിന്തനം. വലിയൊരു ചിന്താവ്യവസ്ഥയിൽ ഒതുക്കിയ പ്രാപഞ്ചിക വസ്തുക്കളിലൊന്നായി മനുഷ്യനെ കാണാൻ പരിശ്രമിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യത്വം നിഷ്പ്രഭമാകുകയാണു്. ഐ

ഡിയലിസ്റ്റം. ദശ്നനങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുകയാണു്; അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും അനന്യതയും സമൂത്തതയും നഷ്ടപ്പെടുകയാണു്. ഐഡിയലിസ്റ്റം. സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രായോഗിക വശമാണു് സമഗ്രാധിപത്യ (totalitarian) ഭരണ രീതികൾ. കമ്മ്യൂണിസത്തിലും ക്യാപ്പിററലിസത്തിലുമുണ്ടു് ഈ സമഗ്രാധിപത്യം. ഒന്നിന്റെ സമഗ്രാധിപത്യം നിയമമാണെങ്കിൽ മററതിന്റേതു പണമാണെന്നുമാത്രം. നിയമത്തിന്റെയോ പണത്തിന്റെയോ അധികാരമുപയോഗിച്ച മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ തച്ചുടച്ച അവനെ മുഖമില്ലാത്ത ഒരു ജനക്കൂട്ടത്തിലെ നമ്പറുകൾ മാത്രമാക്കി മാററുന്ന രീതിയെ അസ്തിത്വചിന്തകർ ശക്തിയായ ഭാഷയിൽ അപലപിക്കുന്നുണ്ടു്. വ്യവസായ വിപ്ലവം ജന്മം നല്കിയ യന്ത്രസംസ്കാരത്തിലായാലും തൊഴിലാളി വിപ്ലവം രൂപം കൊടുത്ത വഗ്ഗരഹിതസമൂഹത്തിലായാലും വ്യക്തികൾക്കു ഇന്നു നിലനില്പില്ലെന്നു നിലയായിട്ടുണ്ടു്. സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യവും ഇച്ഛയും നിലനിത്തി സ്വജീവിതത്തിനു അത്ഥം കണ്ടെത്താൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കണം. വ്യക്തിക്കു നിലനില്പില്ലാത്ത സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെ അലറുന്ന അസ്തിത്വ ചിന്തകർ പിന്തുണയർഹിക്കുന്നുണ്ടു്.

ആത്മകഥകൾ

വ്യക്തൈകപരമാണു് അസ്തിത്വചിന്തയുടെ ഏററവും വലിയ മേന്മയെങ്കിൽ അതുതന്നെയാണു് ഈ ചിന്തയുടെ ഏററവും വലിയ ന്യൂനതയും. സ്വന്തം അനുഭവത്തിൽ നിന്നാണു് അസ്തിത്വചിന്ത രൂപമെടുക്കുന്നതു്. പക്ഷേ, വ്യക്തിയുടെ അനുഭവത്തിൽനിന്നു് പുറത്തുകടന്നു ഒരു സാർവത്രിക വീക്ഷണത്തിനു പരിശ്രമിക്കാത്ത ചിന്ത ദശ്നനമാകുമോ എന്നു സംശയിക്കണം. യാഥാത്ഥ്യസാകല്യത്തെ മുഴുവൻ അവയുടെ ആന്തരിക വിവേചനത്തിലും പരസ്പര ബന്ധത്തിലും നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രമിക്കുകയാണു ദാശ്നികൻ ചെയ്യേണ്ടതു്. അസ്തിത്വം മുററിനില്ക്കുന്നതാണെങ്കിലും, മലവെള്ളത്തിൽ ഒഴുകിവരുന്ന വൃക്ഷക്കൊമ്പും ചാണകക്കട്ടയും ഉരുളൻ കല്ലും മലമ്പാമ്പുംപോലെ പരസ്പരം ബന്ധമില്ലാത്തവയാണു സത്തകളെങ്കിൽ അവ വെറും നിരത്ഥകയാഥാത്ഥ്യങ്ങളാണു്.

സാർവത്രികതയിൽ വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധിക്കാത്ത ദർശനത്തിനു അനുഭവത്തിനു വിഷയമാകുന്നവയെല്ലാം ബന്ധപ്പെട്ടതായി കാണാൻ കഴിയുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല. എടുത്തുപറയേണ്ട മറെറാരു സംഗതിയാണ് അസ്തിത്വചിന്തകരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം വ്യാപകാർത്ഥത്തിൽ ആത്മകഥാപരങ്ങളാണെന്നതു്. കീർക്കെഗാർഡിൻെറ ഏകാന്തതയും മാർസലിൻെറ സ്നേഹതൃഷ്ണയും സാർത്ര് സഹിച്ച അവഗണനകളും അവരുടെ ചിന്തയിൽ നിർണ്ണായകമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അവരുടെ ജീവചരിത്രം പഠിക്കാത്തവർക്ക് അവ സുഗ്രഹങ്ങളാവുകയുമില്ല; തികച്ചും വ്യക്തിപരമായ അനുഭവങ്ങളെ സാർവത്രിവല്ക്കരിക്കുവാൻ പരിശ്രമിക്കുമ്പോൾ സംഭവിക്കാവുന്ന സങ്കുചിതത്വവും പൊരുത്തക്കേടുകളും അവരുടെ ദർശനങ്ങളിൽ കാണാനും സാധിക്കും.

അനശ്വരതയ്ക്കും സാർവത്രികസാധ്യതയ്ക്കും വേണ്ടി ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്നതു ശരിയല്ലാത്തതുപോലെ കാലഘട്ടത്തിൻെറ പ്രത്യേകതകൾ സാർവത്രീകരിക്കുന്നതും ദാർശനികനു യോജിച്ചതല്ല. യുദ്ധാനന്തരലോകത്തിൻെറ വേദനകളും മോഹഭംഗങ്ങളും ശിഥിലബന്ധങ്ങളും മാനവതയുടെ വിലയിടിവും അന്നത്തെ ദാർശനികരായ അസ്തിത്വചിന്തകരെ അഗാധമായി സ്പർശിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കണം. അവയുടെ വർണ്ണഭേദങ്ങൾ അവരുടെ ചിന്തയിൽ പ്രതിഫലിച്ചതും സ്വാഭാവികംതന്നെ. പക്ഷേ, അതിലുപരിയായി, അത്തരം അനുഭവങ്ങൾ അവരിൽ ചിലരുടെ ദർശനങ്ങളുടെ ആത്മാവുതന്നെ ആയിത്തീർന്നതു് ദാർശനികമായ ഒരു പരാജയമാണ്. പരിതസ്ഥിതികളിൽനിന്നു ചിന്തിക്കുമ്പോഴും ഭൂതഭാവികാലങ്ങളോടു വർത്തമാനത്തെ ബന്ധിപ്പിക്കേണ്ടതു ദാർശനികൻെറ ഒരു കടമയാണ്. അല്ലാത്തപക്ഷം കാലത്തിൻെറ കടന്നുപോകുന്ന പ്രത്യേകതകളോടുകൂടി ദർശനവും തിരോഭവിക്കും. ഈ വിമർശനം ശരിയാണെന്നു ചരിത്രംതന്നെ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. അസ്തിത്വചിന്തയുടെ ജന്മഭൂമിയായ ഫ്രാൻസിലും ജർമ്മനിയിലും അതിനു പ്രചാരം കുറഞ്ഞു വരുകയാണ്. മാത്രമല്ല, ആധുനിക സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ സമഗ്രമായി വിലയിരുത്തുന്ന മനുഷ്യനു തീർത്തും അപര്യാപ്തമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്കു സംഭാവന ചെയ്യാനുള്ളതു് എ

ന്നു മനസ്സിലാക്കി പുതിയ ദശ്നങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നുമുണ്ടു്. സ്ട്രക്ച്ചറലിസം (Structuralism) ആണു് അവയിൽ പ്രധാനം. ചരിത്രപരത (historicality) യും മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സംരചനാത്മകത (stracturality) യും അസ്തിത്വചിന്ത അവഗണിക്കുന്നുവെന്നാണു് സ്ട്രച്ചറലിസ്റ്റ് ചിന്തകരുടെ അഭിപ്രായം

വ്യക്തിയെയും സമൂഹത്തെയുംപററി നവീനരീതിയിൽ ചിന്തിക്കുന്നതിനും ജീവിതത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണതയെ തനതായരീതിയിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിനും അസ്തിത്വചിന്തകർ പരിശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടു്, പൊതുവിൽ. വളരെ ആകർഷകവുമാണു് അവരുടെ ചിന്താരീതിയും സാഹിത്യശൈലിയും. എങ്കിലും യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആന്തരികസ്വഭാവത്തെ വേണ്ടത്ര ആഴത്തിൽ അതു വെളിപ്പെടുത്തുന്നില്ല എന്ന അനുഭവമാണു സാധാരണയുണ്ടാകുക. റാഷണലിസത്തിന്റെ ശക്തി അസ്തിത്വചിന്തയുടെ ദൗർബല്യമാണു്. ഈ വസ്തുതകളെല്ലാം മുമ്പിൽ കണ്ടുകൊണ്ടുവേണം അസ്തിത്വചിന്തയുടെ ഭാവിയെപ്പററി ചിന്തിക്കുവാൻ. മനുഷ്യന്റെ അന്വേഷണബുദ്ധിക്കു സമഗ്രസംതൃപ്തി നല്കുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമായിട്ടു അസ്തിത്വചിന്തയെ പരിഗണിച്ചാൽ അതിനു് ഏറെക്കാലം നിലനിൽപ്പുണ്ടാകുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മറിച്ചു മനുഷ്യന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെ സമൂർത്തമായും സജീവമായും അവതരിപ്പിക്കുകയും സ്വതന്ത്രചിന്തയ്ക്കും തീരുമാനത്തിനും നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ചിന്താരീതിയായിട്ടു കണക്കാക്കിയാൽ അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്കു മനുഷ്യനുള്ളിടത്തോളംകാലം ഭാവിയും പ്രസക്തിയുമുണ്ടു്.

—o—

JEEVASS KENDRAM LIBRARY 14665

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വചിന്തയും

ദാർശനികചിന്തയെ സഗൗരവം വീക്ഷിക്കുന്ന പ്രഗല്ഭമതികളായ ഏതാനും ചിന്തകരുടെ പരിശ്രമഫലമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം. ദാർശനികകൈരളിയുടെ സവിശേഷശ്രദ്ധ പിടിച്ചുപററുന്ന അഞ്ചു പ്രബന്ധങ്ങളുടെ ഈ സമാഹാരത്തിൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിൻെറ തനിനിറം വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ആധുനിക ദാശ്നികരുടെ സിരകളിൽ പുതിയ ഉണർവ്വുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള വിഷയങ്ങൾ ആസ്പദമാക്കി പ്രബന്ധരചന സാധിച്ചിരിക്കയാണ്. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും, പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം അന്നും ഇന്നും, കിക്ഗോർഡും ഹൈഡഗറും, ഞാനും നീയും—ഗബ്രിയേൽ മർസേൽ, അസ്തിത്വചിന്ത ഒരു പുനരവലോകനം എന്നിവയാണു പ്രബന്ധങ്ങൾ. മനുഷ്യൻെറ പ്രശ്നങ്ങളെ സമൂർത്തമായും സജീവമായും അവതരിപ്പിക്കുകയും സ്വാതന്ത്ര്യചിന്തയ്ക്കും തീരുമാനത്തിനും നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ചിന്താരീതിയായി കണക്കാക്കിയാൽ മാത്രമേ അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്കു ഭാവിയും പ്രസക്തിയുമുണ്ടാകൂ. പഠനാർഹങ്ങളായ പ്രബന്ധങ്ങളിലൂടെ തികച്ചും കാലോചിതമായ ഒരു സമീപനം കാഴ്ചവയ്ക്കുന്ന കേരളദാശ്നികസമിതിയുടെ ഈ സംഭാവന ആദരണീയമാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല.

വില 2.75

ജനത ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, തേവര