ദർശനം
മതം
ശാസ്ത്രം

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

MALAYALAM

Darsanam, Matham, Sasthram
(Philosophical Articles)

Dr. Paulos Mar Gregorios

Published by:
Mar Gregorios Foundation Orthodox Seminary, Kottayam.

First Published June 1995

© Mar Gregorios Foundation

Typest at Micro Graphics, Kottayam.

Printed at Premier Offset Printers, Kottayam.

Distributors:
Current Books
Kottayam, Thiruvananthapuram, Kollam, Pathanamthitta, Alappuzha, Thodupuzha, Eranakulam, Aluva, Irinjalakuda, Palakkad, Kozhikkod, Vadakara, Thalassery, Kalpetta.

Rs. 20

ISBN 81-240-0249-5

95/62–XXV–CBD. 761–1000–0795

ദർശനം, മതം, ശാസ്ത്രം

(ദാർശനിക ലേഖനങ്ങൾ)

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

കറന്റ് ബുക്സ്

കോട്ടയം, തിരുവനന്തപുരം, കൊല്ലം, പത്തനംതിട്ട, ആലപ്പുഴ,
തൊടുപുഴ, എറണാകുളം, ആലുവ, ഇരിങ്ങാലക്കുട, പാലക്കാട്,
കോഴിക്കോട്, വടകര, തലശേരി, കല്പറ്റ, തൊടുപുഴ.

വില 20.00

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

ലോകപ്രശസ്ത ദാർശനികനും ചിന്തകനും വേദശാസ്ത്രജ്ഞനും. 1922 ഓഗസ്റ്റ് 9-നു തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽ ജനിച്ചു. സ്കൂളിലെ പേര് ടി.പി. വർഗീസ്. 1937-ൽ മെട്രിക്കുലേഷൻ പരീക്ഷ പാസ്സായി. അതുകഴിഞ്ഞ് സ്വതന്ത്ര പത്ര ലേഖകൻ (1937-'42), ട്രാൻസ്പോർട്ട് കമ്പനിയിൽ ഗുമസ്ഥൻ, പി.ആൻഡ്.ടി. വകുപ്പിൽ പോസ്റ്റ് മാസ്റ്റർ ('42-'47). അക്കാലത്ത് പി.ആൻഡ്.ടി. യൂണിയൻ തിരുവിതാംകൂർ - കൊച്ചി അസോസിയേറ്റ് സെക്രട്ടറിയായിരുന്നു. എത്യോപ്യയിൽ സർക്കാർ സ്കൂളുകളിൽ പഠിപ്പിച്ചു ('47-'50). എത്യോപ്യൻ ഭാഷയായ അംഹാരിക്കിൽ പാണ്ഡിത്യം നേടി. അമേരിക്കൻ സർവ്വകലാശാലകളിൽ പഠിച്ച് ഉന്നത ബിരുദങ്ങൾ നേടി. എത്യോപ്യൻ ചക്രവർത്തി ഹെയ്ലി സലാസിയുടെ പേഴ്സണൽ അസിസ്റ്റന്റും ഉപദേശകനും ('56- '59). 1961-ൽ വൈദികനായിത്തീർന്നു. അഖിലലോക സഭാ കൗൺസിലിന്റെ (W.C.C.) അസോസിയേറ്റ് ജനറൽ സെക്രട്ടറിയായി പ്രവർത്തിച്ചു (62-67). സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലേക്കു പോയ കൗൺസിൽ ഡലിഗേഷന്റെയും ('67) യുനെസ്ക്കോയ്ക്ക് അയച്ച ഡലിഗേഷന്റെയും ('67) നേതാവ്. 1967 മുതൽ കോട്ടയം ഓർത്തഡോക്സ് സെമിനാരിയുടെ പ്രിൻസിപ്പൽ. 1975-ൽ 'പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്' എന്ന പേരിൽ ഡൽഹി ഭദ്രാസന മെത്രാപ്പോലീത്തായായി വാഴിക്കപ്പെട്ടു. അഖിലലോക സഭാ കൗൺസിലിന്റെ പ്രസിഡന്റ്, ഇൻഡ്യൻ ഫിലോസഫിക്കൽ കോൺഗ്രസിന്റെ ജനറൽ പ്രസിഡണ്ട് തുടങ്ങി നിരവധി അന്താരാഷ്ട്ര സംഘടനകളുടെ പ്രധാന സാരഥ്യം വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ലോകത്തിന്റെ മിക്ക ഭാഗങ്ങളിലും പ്രഭാഷണം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ജോയ് ഓഫ് ഫ്രീഡം, ഫ്രീഡം ഓഫ് മാൻ, കോസ്മിക്മാൻ, ഹ്യൂമൻ പ്രസൻസ്, എൻലൈറ്റൻമെന്റ് ഈസ്റ്റ് ആൻഡ് വെസ്റ്റ്, എ ലൈറ്റ് റ്റൂ ബ്രൈറ്റ് തുടങ്ങി പതിനാറ് ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥങ്ങളും നാല് മലയാള ഗ്രന്ഥങ്ങളും രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'ദർശനത്തിന്റെ പൂക്കൾ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന് 1992-ലെ കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി അവാർഡ് ലഭിച്ചു. സോവിയറ്റ് ലാൻഡ് നെഹ്റു അവാർഡ് തുടങ്ങി അന്താരാഷ്ട്ര തലത്തിലും ദേശീയ തലത്തിലും നിരവധി അവാർഡുകളും ബഹുമതികളും ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1995-ലെ "Man of the year" എന്ന പദവി അമേരിയ്ക്കൻ ബയോഗ്രാഫിക്കൽ അസോസിയേഷൻ ഇദ്ദേഹത്തിനു നല്കിയിരിക്കുന്നു.

വിലാസം:

ഓർത്തഡോക്സ് സെമിനാരി

P.B. 98, കോട്ടയം-686 001

ആമുഖം

1970 കളിൽ കേരള ദാർശനിക സമിതിയുടെ ഉപാദ്ധ്യക്ഷനായിരുന്ന കാലത്ത് ആ സമിതിയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള പ്രബന്ധങ്ങളാണ് ഈ ലഘുകൃതിയിലെ ഒന്നൊഴികെ മറ്റെല്ലാം.

ഇന്ന് 1995–ൽ പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതുകയാണെങ്കിൽ മറ്റു പല പേരുകളുമായിരിക്കും ചർച്ചയ്ക്ക് വിധേയമാവുക. ഫൂക്കോയും ഡെറിഡായും, ലിയോട്ടാർഡുമൊക്കെ അന്ന് അത്ര തന്നെ പ്രാമാണ്യത്തിൽ വന്നിട്ടില്ലായിരുന്നു. ഇന്ന് ഫാഷനിലിരിക്കുന്ന "ആധുനികോത്തരം" (post – modern) അന്ന് അധികം പേരും ചിന്തയ്ക്ക് വിധേയമാക്കിയിട്ടില്ലായിരുന്നു.

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത (European Enlightenment) ഭാരതീയ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇന്നത്തെ ചിന്താസരണിയിലെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണമാണെന്നുള്ളതിനെപ്പറ്റി നമ്മുടെ നാട്ടിൽ വളരെ കുറച്ചുപേരേ ഇന്നും ബോധവാന്മാരായിട്ടുള്ളൂ. നമ്മുടെ സ്വന്തം പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റി സമഗ്രമായി പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കുവാനും ഭാരതത്തിൽ ചുരുക്കം ബുദ്ധിജീവികൾക്കേ സാധിച്ചിട്ടുള്ളൂ.

രണ്ടും കുറെ പഠിച്ചെങ്കിലേ സുചിന്തിതമായ ഒരു ഭാരതീയ താദാത്മ്യം കരുപ്പിടിപ്പിയ്ക്കാൻ നമുക്ക് സാദ്ധ്യമാവൂ. അതിലേയ്ക്ക് ഒരു ചൂണ്ടുപലകയായി മാത്രം ഈ ലഘുകൃതിയെ സവിനയം ബഹുജനസ്സമക്ഷം അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ഈ ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുവാൻ സഹായിച്ചത് ശ്രീ. കെ. വി. തോമസ് (തോംസൺ ഇലക്ട്രോണിക്സ്, ദുബായ്) ആണ്. അദ്ദേഹത്തിനും എം.ജി.എഫ്. ഗ്രന്ഥപരമ്പരയുടെ വിജയത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്നവർക്കും വിതരണം ഏറ്റെടുത്ത കറന്റ് ബുക്സിനും നന്ദി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു.

പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

കോട്ടയം
1995 മാർച്ച് 20

ഉള്ളടക്കം

1. ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ 8
2. ശാസ്ത്രം, മതം, ദർശനം – ജ്ഞാനാർജ്ജനരീതികളുടെ ഒരു താരതമ്യപഠനം 35
3. ചരിത്രം – സാധുതയും സാദ്ധ്യതയും 42
4. അസ്തിത്വവിശകലനം – ഹൈഡഗറിലും സാർട്രിലും 57
5. കാര്യകാരണതത്വവും യാദൃശ്ചികതയും 69

1

ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ

രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷം പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ ദാർശനികനുള്ള വില കണക്കിലധികം ഇടിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യനു പ്രയോജനമുള്ള ജ്ഞാനം ലഭിക്കുന്നത് ശാസ്ത്ര ചിന്തയിലാണെന്നും, ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് ഓരോന്നിനും അതതിന്റേതായ വിഷയങ്ങളുള്ളപ്പോൾ ദാർശനികന് പ്രത്യേകമായി പഠിക്കുവാൻ വിഷയമൊന്നും ഇല്ലാതായി തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നും ആണ് വിവക്ഷ.

ദാർശനിക ചിന്തയുടെ ഈ വിലയിടിച്ചിലിനു കാരണമായത് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആദിമാർദ്ധത്തിലുണ്ടായ ജർമ്മൻ ഐഡിയലിസ (idealism) ത്തിന്റെ അധഃപതനമാണെന്നാണ് പലരും പറയുന്നത്. അതിന്റെ പരിണത ഫലങ്ങൾ പൂർണ്ണമായും പ്രത്യക്ഷമായത് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ മാത്രമാണെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. ഹൈദഗ്ഗറിനെപ്പോലെയുള്ള ദാർശനികന്മാർ പറയുന്നത് ഇത് വെറുമൊരു ഒഴികഴിവു മാത്രമാണെന്നാണ്. മനുഷ്യാത്മാവിന് ബലക്ഷയം സംഭവിച്ച് ആദ്ധ്യാത്മശക്തികളെല്ലാം നശിച്ച്, അടിസ്ഥാന ചിന്താശക്തി നഷ്ടപ്പെട്ട് അസ്തിത്വ മൂല്യങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധം വേർപെട്ടതിന്റെ ഫലമാണ് പാശ്ചാത്യ ദാർശനിക ചിന്തയുടെ പരാജയമെന്ന് ഹൈദഗ്ഗർ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. അധഃപതിച്ചത് ജർമ്മൻ ഐഡിയലിസമല്ല പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിന് ആദ്ധ്യാത്മ ലോകത്തിന്റെ മഹത്വവും വ്യാപ്തിയും നവ്യതയും ദർശിപ്പാനും സാക്ഷാത്കരിപ്പാനുമുള്ള ശക്തിയാണ് എന്നത്രെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. സാമ്യസൂത്രങ്ങളും പ്രതിഭാസ വിശകലനങ്ങളും കൊണ്ടുമാത്രം ദർശനം സാദ്ധ്യമാകയില്ല. മാർട്ടിൻ ഹൈദഗ്ഗറുടെ സമഗ്രമായ ഈ ആരോപണം എത്രമാത്രം യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്മേൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നുള്ളത് പാശ്ചാത്യ ദാർശനിക ചിന്തയിലെ ഷഡ്ദർശനങ്ങളുടെ വിശകലനം കൊണ്ടു മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.

പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിലെ ആധുനിക ശങ്കരനായിരുന്ന ഹേഗൽ (Hegel) അതിവിപുലവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഒരു ദർശന സംഹിതയാണ് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കെട്ടിപ്പടുത്തത്.

ഹേഗൽ പണിത ദാർശനിക ഭവനം ആധുനിക മനുഷ്യന് അധിവാസ യോഗ്യമായി തോന്നിയില്ല. പലരും അതിൽ ചില്ലറ പൊളിച്ചു പണിയലൊക്കെ പരീക്ഷിച്ചു നോക്കി. ഫോയർബാഖ് അതിനെ 'വസ്തുവാദ' (materialism) ത്തിലേക്ക് തിരിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചു. ഓഗസ്റ്റ് കോംട്ടി (Comte) നേപ്പോലെയുള്ളവർ 'പോസിറ്റീവിസ'ത്തിലേക്കും ഡാർവിനേയും ഹക്സ്ലിയേയും പോലെയുള്ളവർ 'എവലൂഷണലിസ'ത്തിലേക്കും ഹേഗൽ പണിത ഭവനത്തെ വ്യതിയാനപ്പെടുത്തുവാൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ എല്ലാ വ്യതിയാനങ്ങളുടേയും പുറകിലുള്ളത് യാന്ത്രികമായ ഒരു ചിന്താഗതിയാണെന്നത് മറക്കാനാവില്ല. മാദ്ധ്യമിക കാലങ്ങളിലെ കാര്യകാരണതത്വം (notion of casuality) ആധുനിക ദർശനത്തിലും നുഴഞ്ഞു കയറി. സകലകാര്യത്തിനും കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് എന്താണു സ്ഥാനം? ഇതാണ് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഹേഗലിനെതിരേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സകല ദാർശനിക പ്രതികരണങ്ങളുടേയും അടിയിൽ കിടക്കുന്ന ചോദ്യം. യാന്ത്രികത്വവാദവും (Mechanism) നിശ്ചിതത്വ വാദവും (determinism) മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ദാർശനിക സംഹിതകളാണ്. ഇവയ്ക്കെതിരായിട്ടാണ് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ ആറ് പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളും വഴി കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

1. സംഭവദർശനം അഥവാ പ്രോസസ് ഫിലോസഫി

ഈ ശീർഷകത്തിൽ അമേരിക്കയിലും ഫ്രാൻസിലുമുണ്ടായ രണ്ടു ദർശനങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാം; വൈറ്റ്ഹെഡിന്റെ (Whitehead) 'പ്രോസസ് ഫിലോസഫി'യും, ബർഗ് സ (Bergson-)ന്റെ 'ജീവിതദർശന' (Life Philosophy-)വും. ഈ രണ്ടു പേരുടേയും ചിന്താഗതിയെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് സുപ്രസിദ്ധ ക്രൈസ്തവ ദാർശനികനായ റ്റെയാർഡ് ഡി ഷാർദാൻ (Teilhard de Chardin-)ന്റെ ദർശനം ഉദിക്കുന്നത്.

ആധുനിക ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ ദാർശനികന്മാരിൽ അഗ്രഗണ്യനാണ് വൈറ്റ്ഹെഡ്. ബർട്രാന്റ് റസ്സലിനേക്കാളും ഉയർന്ന സ്ഥാനമാണ് ഇദ്ദേഹത്തിനുള്ളത്. ആയുഷ്കാലമത്രയും യാന്ത്രിക ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും സംഖ്യാശാസ്ത്രത്തിന്റേയും പ്രൊഫസ്സറായിരുന്നതിനുശേഷം 63-ാം വയസ്സിൽ ഹാർവേഡിലെ ഫിലോസഫി പ്രൊഫസ്സറായി നിയമിക്കപ്പെട്ട വൈറ്റ് ഹെഡ് വസ്തുശാസ്ത്രങ്ങളേയും ജീവശാസ്ത്രങ്ങളേയും ഒരു ദർശനത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുവാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. പ്രപഞ്ചമെന്നത് വസ്തുക്കളാൽ ആവിഷ്കൃതമല്ല. കാലത്തിലുള്ള സംഭവ പരമ്പരകളിൽ കൂടെ വികസിച്ച് പുരോഗമിക്കുന്ന ഒരു കാലിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ലോകം. യാഥാർത്ഥ്യ സൗധത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകൾ വസ്തുക്കളല്ല. പ്രത്യുത സംഭവങ്ങളാ (events-)ണ്. ഓരോ സംഭവവും അഖിലാണ്ഡ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിബിംബിപ്പിക്കുന്ന മുകുരങ്ങളാണ്. കാ

രണം: ഓരോ സംഭവവും അതിന്റെ ഭൂതകാലത്തെ അതിനുള്ളിൽ തന്നെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. വർത്തമാനകാല ലോകവുമായി സംഭവം മൂലം ബന്ധപ്പെടുന്നു. അതിന്റേതായ ഭാവിയിൽ അതിനുള്ളിൽ തന്നെ മുൻകുറിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു സംഭവം ഒരു ജീവ വസ്തുവാണ്. അതിന്റെ ഘടകങ്ങൾ യാന്ത്രികമായിട്ടല്ല പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഓരോ സംഭവവും സമസ്തത്തേയും, സമസ്തവും ഓരോ ഭാഗത്തേയും പരസ്പരം ബാധിക്കുന്നു. വസ്തുശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുപോലും ഒരു ചരിത്രം ഉണ്ട്. വസ്തുക്കൾ കാലധാരയിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയാണ്.

ഈ സംഭവ പരമ്പരകളെ അവയുടെ പരസ്പര ബന്ധത്തിൽ അപഗ്രഥിച്ച് ഗ്രഹിക്കുകയാണ് യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം. സംഭവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന് കാര്യകാരണ ബന്ധമെന്നു നാം പറയുന്നു. ഈ ബന്ധത്തെ നാം കാണുന്നത് വസ്തുനിഷ്ഠമായ യുക്തി മൂലമല്ല. പ്രത്യുത വിവിധ സംഭവങ്ങളിൽ കാണുന്ന പൊതു സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് നാം നേരിട്ടനുമാനിക്കുന്നതാണ്. വസ്തുവും ആത്മാവും (matter and spirit) തമ്മിലുള്ള വിവേചനത്തെ വൈറ്റ്ഹെഡ് ശക്തിയുക്തം എതിർക്കുന്നു. വസ്തുവും ആത്മാവും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളല്ല. ആത്മാവ് വസ്തുവിന്റെ ഒരു ഉപരി പ്രതിഭാസ (epiphenomenon-)വും അല്ല. ഓരോ സംഭവവും വസ്തുവും ആത്മാവും കലർന്നതാണ്. ഓരോ സംഭവത്തേയും കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ബോധവും, വസ്തു, ആത്മാവ് എന്നീ ദ്വിധ്രുവങ്ങൾക്കിടയിൽ ആവിഷ്കൃതങ്ങൾ ആകുന്നതാണ്. കാലാതീത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ കാലത്തിനുള്ളിൽ സമൂർത്തരൂപം പ്രാപിച്ച് സംഭവങ്ങളായിത്തീരുന്നത് കാലാതീതമായ ഒരു ശക്തി കാലത്തിനുള്ളിൽ അവയെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നതു മൂലമാണ്. സമസ്തസംഭവങ്ങളും ഇങ്ങനെ കാലാതീതലോകത്തെയും കാലാതീതനായ ദൈവത്തേയും കുറിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഓരോ സംഭവത്തിനും അതിന്റേതായ വ്യക്തിത്വമുണ്ട്. കാലത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഓരോ സംഭവവും സദാ മുമ്പോട്ടു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാല പ്രപഞ്ചത്തെ കൂടുതൽ അർത്ഥപുഷ്ടമാക്കുന്നു.

ഈശ്വരൻ ഈ ചിന്താഗതിയിലെ ഒരവശ്യ ഘടകമാണ്. ഈശ്വരനില്ലാതെ കാലവും സംഭവങ്ങളും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ് വൈറ്റ് ഹെഡിന്റെ വാദം. എന്നാൽ ഈശ്വരാശയത്തിനു തന്നെ രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത് കാലോപരിയായി ഭേദരഹിതനായി നിശ്ചേഷ്ടനായി നിലകൊള്ളുന്ന ഈശ്വരൻ. രണ്ടാമത് കാലാന്തര്യാമിയായി ഭേദധാരയിൽക്കൂടെ പുരോഗമിക്കുന്ന കാലിക പ്രപഞ്ചത്തിൽ പ്രതിഭാസിക്കുന്ന ദൈവം. ഈശ്വരന്റെ ഈ രണ്ടാമത്തെ പ്രതിഭാസം സ്ഥലകാലബാധിതവും സദാ നവരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതും ഓരോ പുതിയ സംഭവവും മൂലം അർത്ഥ പുഷ്ടി പ്രാപിക്കുന്നതുമാണ്.

വളരെ സങ്കീർണ്ണമായ ഈ ദർശനത്തിന്റെ ഒരു ലഘുരൂപം മാത്രമാണ് മുകളിൽ നൽകിയിരിക്കുന്നത്. ചുരുക്കം ചില ക്രിസ്തീയ വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ വൈറ്റ്ഹെഡിന്റെ ചിന്തയെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു പുതിയ ദൈവശാസ്ത്രം

രചിക്കുവാൻ തുടരെ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇതുവരെ വലിയ വിജയമൊന്നുമുണ്ടായിട്ടില്ല. പൊതുവേ പറഞ്ഞാൽ അമേരിക്കക്കാർക്കു പോലും ഈ അമേരിക്കൻ ദാർശനികന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ വലിയ താത്പര്യമൊന്നുമില്ല.

വൈറ്റ്ഹെഡിന്റെ സമകാലീനനായ ബർഗ്സൺ 1941-ൽ ആണ് അന്തരിച്ചത്. ഒരു ജീവശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഈ ഫ്രഞ്ചു ദാർശനികന്റെ ചിന്ത സാമൂഹ്യ ജീവിതവുമായി അടുത്ത ബന്ധമുള്ളതാണ്. വൈറ്റ്ഹെഡിനെപ്പോലെ തന്നെ ലോകത്തെ വസ്തുക്കളാൽ ആവിഷ്കൃതമായതും നിശ്ചേഷ്ടവുമായ ഒരു മണ്ഡലമായി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നുവെന്ന കാര്യത്തിൽ ബർഗ്സണും വസ്തുശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. എന്നാൽ നാം നമ്മുടെ ബോധത്തിലേക്ക് ഒന്നു സൂക്ഷിച്ചു നോക്കുന്നപക്ഷം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നാം ഗ്രഹിക്കുന്നത് സ്ഥലപശ്ചാത്തലത്തിലല്ല, കാലരൂപത്തിലും സംഭവരൂപത്തിലുമാണെന്നു കാണാൻ കഴിയും. കാലം സ്ഥലത്തെപ്പോലെ ഏകരൂപം (homogeneous) അല്ല. ഓരോ സംഭവത്തിനും അതിന്റേതായ ഗുണപൗഷ്കല്യവും വികാരനിർഭരതാ മാത്രയുമുണ്ട്. നമ്മുടെ ഈ ബോധതലത്തെ നാം അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ, അതായത് നമ്മുടെ ഓർമ്മയെപ്പറ്റി നാം മനസ്സിരുത്തുമ്പോൾ സദാപി ഏതോ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് കുതിച്ചു പായുന്ന സചേഷ്ട ലോകത്തെയാണു നാം കാണുന്നത്.

എന്നാൽ നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ മറ്റൊരു വശംകൊണ്ട് നാം വസ്തുക്കളേയും കാണുന്നുണ്ട്. ഈ വസ്തുക്കളെ ദർശിക്കുന്നത് അവയെ ഉപയോഗിക്കുവാനുള്ള തൃഷ്ണയോടെയാണ്. ബാഹ്യ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉപകരണമാക്കിത്തീർക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന 'തൊഴിൽക്കാരൻ മനുഷ്യനും' (homo faber), സംഭവ ബന്ധങ്ങളെ സംഗതമായി ഗ്രഹിച്ച് അവയിൽ നിന്ന് ജീവിത മൂല്യങ്ങളേയും ജീവിത ലക്ഷ്യങ്ങളേയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയായ മനുഷ്യനും (homo sapiens) മനുഷ്യ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ രണ്ടു വശങ്ങളാണ്. അപഗ്രഥനാത്മകമായ സ്ഥലയുക്തി (spatial logic) ആണ് തൊഴിൽക്കാരൻ മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണം. മാധ്യമം ഇല്ലാതെ നേരിട്ടുള്ള ഗ്രഹണം അഥവാ സഹജാവബോധം (intuition) ആണ് ജ്ഞാനിയായ മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണം.

ദാർശനികന് സ്ഥലയുക്തിയെ മാത്രം ഉപയോഗിച്ച് ചിന്തിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഇങ്ങനെ സഹജാവബോധം മൂലം ലഭിക്കുന്ന അന്തർദർശനങ്ങളെ (insight) സ്ഥലയുക്തിയുടെ നിശ്ചേഷ്ടവും പരിമിതവും നിശ്ചിതവുമായ ഭാഷയിൽ ആവിഷ്കരണം ചെയ്യുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരു ദാർശനികനു ചെയ്യാവുന്നത് അവന്റെ അന്തർദർശനത്തെ മറ്റൊരാളുടെ അന്തർദർശനത്തിനു മുമ്പിൽ വയ്ക്കുക എന്നതുമാത്രമാണ്. ഉണങ്ങിവരണ്ട സയുക്തിക ഭാഷ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനു പകരം ഭാവനാസമ്പന്നമായ, ചിത്രോജ്ജ്വലമായ ഒരു സാഹിത്യഭാഷയിലൂടെയാണ് ബർഗ്സൺ തന്റെ ദർശനം ആവിഷ്കരിച്ചത്. 1927-ാമാണ്ടിൽ സാഹിത്യത്തിനുള്ള നോബൽ സമ്മാനം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചതിന്റേയും കാരണം ഇതുതന്നെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രതിപാദനരീതിയുടെ

ഒരുദാഹരണം ഇവിടെ കൊടുക്കാം. മനുഷ്യന്റെ മനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ശരീരത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായതുകൊണ്ട് മനസ്സും വസ്തുനിഷ്ടമായിരിക്കണമെന്നുള്ള വാദത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നത് അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ഇരുമ്പുവലയങ്ങളിൽ തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഒരു യവനികയുടെ തുണിയും ഇരുമ്പാണെന്നു സ്ഥാപിക്കാമല്ലോ എന്നാണ്.

മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഉത്ഭവം അവന്റെ ശരീരത്തിന്റെ അവസ്ഥകളിലല്ല, പിന്നെയോ അവന്റെ മനസ്സിന്റെ തീരുമാനത്തിലാണ്. മനസ്സിന്റെ തീരുമാനം എന്നു പറഞ്ഞാൽ പൂർണ്ണ മനുഷ്യന്റെ തീരുമാനമാണ്. മനുഷ്യന്റെ തീരുമാനം പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സൃഷ്ടിപരങ്ങളായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുവാൻ കഴിവുള്ളിടത്തോളം കാലം മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണ്. സ്വതന്ത്രനായ മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ, നിശ്ചേഷ്ട വസ്തുക്കളെ അപഗ്രഥിക്കുവാൻ മാത്രം കഴിവുള്ള സ്ഥലയുക്തിക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. പ്രപഞ്ചത്തെ യാന്ത്രികമായ കാര്യകാരണത്വം കൊണ്ടുമാത്രം നിയാമിതമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായി വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ ബർഗ്സൺ സമ്മതിക്കുകയില്ല. ആരംഭത്തിലേ നിർദ്ദിഷ്ടമായ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യുന്നതായി വിഭാവനം ചെയ്യുവാനും (teleological view of the world) ബർഗ്സണ് സമ്മതമില്ല. കാരണം യാന്ത്രികവാദവും ലക്ഷ്യനിർദ്ദിഷ്ടതാ വാദവും മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്നവയാണ്. ഈ രണ്ടു വാദങ്ങൾക്കും അതീതമായ ചിന്താഗതി ഉണ്ടായെങ്കിൽ മാത്രമേ ഉണ്മ (being)യെ ഉള്ളതുപോലെ കാണുവാനും യഥാർത്ഥജ്ഞാനം പ്രാപിക്കുവാനും മനുഷ്യനു സാധിക്കുകയുള്ളൂ. വൈറ്റ്ഹെഡിനെപ്പോലെ ബർഗ്സണും പറയുന്നത് സകല ഉണ്മയും ആയിത്തീരുന്ന അവസ്ഥയിലാണെന്നാണ് (all being is in a state of becoming). ആയിത്തീരൽ ഉണ്മയെ പുഷ്കലമാക്കുന്നു. സകല ഉണ്മയ്ക്കും അന്തർയാമിയായ ഒരു ചേഷ്ടാശക്തി ഉണ്മയെ ആയിത്തീരലിലേക്ക് ഉദ്ഗമിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

എന്നാൽ ഈ ചേഷ്ടാശക്തിക്ക് രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ട്. ഉദ്ഗതി വളർച്ചയിലേക്കുമാകാം, വിനാശകരമായ വിശ്ലേഷണ (ജീർണ്ണനം) ത്തിലേക്കുമാകാം. വളർച്ചയിലേക്കുള്ള ഉദ്ഗതിക്ക് ജീവനെന്നും വിശ്ലേഷണത്തിലേക്കുള്ള അധോഗതിക്ക് മരണമെന്നും പേർ പറയുന്നു. വസ്തു (matter) അവലംബിക്കുന്നത് മരണത്തിന്റെ നിയമത്തെയാണ്. സഹജാവബോധം (intuition) ജീവനെ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നു. യുക്തിചിന്ത മരണത്തെ പിന്തുടരുന്നു. ജീവിതമെന്നു പറയുന്നത് വസ്തുവിൽകൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന മരണശക്തിയുമായുള്ള ഒരു സമരമാണ്. എന്നാൽ, ഈ സമരത്തിൽ സകല ജീവിതവും തകർന്നു പോകുന്നു. കാരണം മരിക്കാതിരിപ്പാൻ ജീവിക്കൊന്നും സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ആത്മാവിലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമരം മാത്രമാണ് അവസാനമായി മരണത്തെ വെല്ലുന്നത്. മരണത്തെ വെല്ലുവാനുള്ള ഈ ആത്മശക്തിയാണ് മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനാക്കുന്നത്.

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു രണ്ടുതരം മതങ്ങളേയും ധർമ്മ സംഹിതകളേയും ബർഗ്സൺ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. ആദ്യത്തേത് മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ചട്ടങ്ങളും നിയമങ്ങളും കൊണ്ടുമാത്രം ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള അടച്ചുകെട്ടിയ ധർമ്മസംഹിത (closed morality) ഉള്ള നിശ്ചേഷ്ടമതം (static religion). രണ്ടാമത്തേത്, തുറന്ന ധർമ്മബോധമുള്ള ഒരു സചേതനമതം. മൗതികമായ സഹജാവബോധം മൂലം പരമാർത്ഥികസത്ത (ultimate being)യുമായി ബന്ധം പ്രാപിച്ച് സ്നേഹത്തിന്റെ സൃഷ്ട്യാത്മകമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ ജീവിക്കുവാനും സ്നേഹാധിഷ്ഠിതമായ ധാർമ്മികത പുലർത്തുവാനും സഹായിക്കുന്ന മതം. ഇങ്ങനെയുള്ള മതമാണ് മനുഷ്യന് മരണത്തിന്മേൽ വിജയം നല്കുന്നത്.

വൈറ്റ് ഹെഡിന്റേയും ബർഗ്സന്റേയും ചിന്താഗതിയെ അനുധാവനം ചെയ്ത മറ്റൊരു സുപ്രധാന ദാർശനികനാണ് ടൈയാർഡ് ഡി ഷാർഡാൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത ദാർശനികത്വവും വേദശാസ്ത്രവും കവിഭാവനയും ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനീയവും എല്ലാം ഒരുമിച്ചു കലർന്ന ഒരു പ്രത്യേക ചിന്താരീതിയായതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തെ ദാർശനികന്മാരുടെ കൂടെയും വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ കൂടെയും കവികളുടെ കൂടെയും സാങ്കേതിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ കൂടെയും ഉൾപ്പെടുത്തുവാൻ പ്രയാസമാണ്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താഗതിയെ ഇവിടെ സമാഹരിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ വൈറ്റ് ഹെഡിന്റേയും ബർഗ്സണിന്റേയും ചിന്താഗതി ഇന്നും സംഗതമായിരിക്കുന്നത് റ്റൈയാർഡിന്റെ ചിന്താഗതിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണെന്നുമാത്രം ഇവിടെ പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ.

2. പ്രാതിഭാസിക വിശകലന ദർശനം (Phenomenology)

പ്രാതിഭാസിക വിശകലനം ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും വ്യവസ്ഥിതവും എന്നാൽ അതേസമയം മനസ്സിലാക്കുവാൻ പ്രയാസമുള്ളതുമാണ്. അതേക്കുറിച്ച് മലയാളത്തിൽ മാത്രമല്ല, ഇംഗ്ലീഷിൽതന്നെയും അടുത്തകാലത്തു കണ്ടിട്ടുള്ള പല ലേഖനങ്ങളും ഈ ദർശനത്തിന്റെ അന്തസ്സാരം ലേഖകന്മാർക്കു പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലായിട്ടില്ല എന്ന പ്രതീതിയാണ് എന്നിൽ ഉളവാക്കിയിട്ടുള്ളത്. പ്രാതിഭാസിക വിശകലന ദർശനത്തിന്റെ ജനയിതാവായ എഡ്മൺഡ് ഹുസ്സേളിന്റെ (1859–1938) ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിലെ ചിന്താഗതിയുടെ സംഗ്രഹം എനിക്കു മനസ്സിലായ വിധത്തിൽ ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കാം.

അസ്തിത്വചിന്ത (existentialism) യുടെ മാതൃഗർഭം പ്രാതിഭാസിക വിശകലനമാണ്. ഹൈദഗറിന്റേയും സാർത്രിന്റേയും ചിന്താഗതി മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ ഹുസ്സേളിന്റെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം (epistemology) കുറെയൊന്നു മനസ്സിലായേ തീരു.

ഹുസ്സേളിന്റെ ചിന്താഗതി മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള പ്രധാന പ്രയാസം അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന പുതിയ പദങ്ങളാണ്. ഗ്രീക്കു ഭാഷയിൽ നിന്നും കടം വാങ്ങി ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ ഹുസ്സേൾ ഉപയോഗിച്ച ഈ പദങ്ങളെ എല്ലാം തന്നെ മലയാളത്തിൽ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്യമിക്കുന്നില്ല.

സഹജാവബോധ ചിന്തനംമൂലം നമുക്കു ദർശിക്കാവുന്ന മൂന്നു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ 'അഹം' (ego), 'ബോധം' (consciousness), 'ലോകം' (world) എന്നിവയാണ്. ഈ ലോകത്തെ അനുഭവസ്വതന്ത്രമായ യുക്തിബോധം (apriori reason) മൂലം ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള ഇമ്മാനുവെൽ കാന്റിന്റെ പരിശ്രമം പരാജയമടഞ്ഞതിനുശേഷം ലോകത്തേയും അതിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ഉള്ളതുപോലെ (thing-in-itself) അറിയുവാൻ സൃഷ്ടിത മനസ്സിനൊന്നും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുള്ള നിഗമനത്തിലാണല്ലോ പാശ്ചാത്യ ദർശനം എത്തിച്ചേർന്നിരുന്നത്. ഈ ലോകത്തേയും അതിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ഉള്ളതുപോലെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ മാർഗ്ഗമാരായുകയായിരുന്നു ഹുസ്സേൾ.

അഹം, ബോധം, ലോകം ഈ മൂന്നു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ ലോകത്തെക്കുറിച്ചാണല്ലോ സംശയമുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അതു തല്ക്കാലം മാറ്റിവെയ്ക്കുക. ലോകം ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും ഞാനുമെന്റെ ബോധവുമുണ്ടല്ലോ. ഇതിൽ ഞാനുണ്ടോ എന്നതിനെക്കുറിച്ച് സാർത്രിന് പിന്നീടു സംശയംവരും. അതവിടെ നില്ക്കട്ടെ. ഏതായാലും ലോകത്തേയും അഹത്തേയും മാറ്റിക്കഴിഞ്ഞാലും ബോധം അവിടെയുണ്ട്. മാധ്യമം കൂടാതെ ഈ ബോധത്തെ എനിക്കറിയാം. ലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സംശയത്തിന്റെ കാരണം ബോധമെന്ന മാധ്യമത്തിൽകൂടെ മാത്രമെ എനിക്ക് അതിനെ അറിയുവാൻ കഴിയുന്നുള്ളു എന്നുള്ളതാണ്. ലോകം എന്നിൽനിന്ന് അകന്നു നില്ക്കുന്നതാണ്. ബോധമാകട്ടെ എന്നോടു ചേർന്നു നില്ക്കുന്നതും. അതേപ്പറ്റി എനിക്കു സംശയത്തിനവകാശമില്ല.

ഈ ബോധത്തെ സൂക്ഷ്മമായി ആപഗ്രഥിക്കുവാനാണ് ഹുസ്സേളിന്റെ ഉദ്യമം. ഹുസ്സേളിന്റെ ബോധാപഗ്രഥനം പഠിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ മഹാനേട്ടങ്ങളിലൊന്നായി അതിനെ കരുതുവാൻ തോന്നിപ്പോകും. ആ അപഗ്രഥനത്തിന്റെ ഒരു ചൂണ്ടിക്കാട്ടലിനുപോലും ഉദ്യമിക്കുവാൻ ഇവിടെ സ്ഥലം പോരാ.

എന്റെ ബോധത്തെ ഞാൻ അപഗ്രഥനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിൽ അനേകം ആശയങ്ങൾ (eidos) കാണുന്നുണ്ട്. ബോധതലത്തിൽ കാണുന്ന ഈ ആശയങ്ങൾ വിജ്ഞാന മന്ദിരത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകളാണ്. എല്ലാ ആശയങ്ങൾക്കും പൊതുവായ ഒരു രൂപമുണ്ട്. ഈ രൂപത്തിന് ഹുസ്സേൾ 'നൊയേമാ' (Noema) എന്നു പേർ പറയുന്നു. ഓരോ നോയേമായേയും ഞാൻ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ ബഹുവിധ ഗുണങ്ങൾ ഒരു അണുകേന്ദ്ര (nucleus)ത്തോട് ചേർന്നിരിക്കുന്നതായി ഞാൻ കാണുന്നു. ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവി

നെക്കുറിച്ചല്ല പറയുന്നത്, എന്റെ ബോധത്തിലുള്ള ഈ കസേരയെക്കുറിച്ചാണു ഞാൻ പറയുന്നത്. അതിനു ഘനമുണ്ട്, നിറമുണ്ട്, നാലുകാലുണ്ട്, പീഠവുമുണ്ട്, മറ്റു പല ഗുണങ്ങളുമുണ്ട്. പല തരത്തിലുള്ള കസേരകൾ എന്റെ ബോധത്തിലുണ്ട്. ചാരുകസേരയുണ്ട്, ചൂരൽക്കസേരയുണ്ട്, കാൻവാസു കസേരയുമുണ്ട്. എന്റെ ബോധത്തിലുള്ള ഈ ഓരോ കസേരയും സൃഷ്ടിതമായിട്ടുള്ളത് അനിർവചനീയമായ ഒരു 'എക്സി' (X-)ന് ചുറ്റും ബഹുവിധ വിശേഷങ്ങൾ അഥവാ ഗുണങ്ങൾ ചേർത്തു വെച്ചിട്ടാണ്. ഈ ബോധത്തിലുള്ള കസേരയ്ക്കാണ് 'നൊയേമാ' അല്ലെങ്കിൽ ബോധത അല്ലെങ്കിൽ ആശയസംഗ്രഹം (eidetic essence) എന്ന് ഹുസ്സേൾ പേർ വിളിക്കുന്നത്. എന്റെ ബോധ തലത്തിലുള്ള ഈ കസേരയെ സഹജാവബോധം മൂലം സ്വായത്തമാക്കുന്നതാണ് അർത്ഥഗ്രഹണം. ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ തല്ക്കാലം മാറ്റി വെച്ചെങ്കിലും ലോകം എനിക്കു പൂർണ്ണമായും നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്റെ ബോധതലത്തിൽ ഒരു ലോകമുണ്ട്. അതാണ് ബോധത്തിലുള്ള ഉണ്മ. ഈ ബോധാന്തർഗത സത്ത (being in consciousness-)യ്ക്ക് ബോധാഭിമുഖസത്ത (being for consciousness-)യിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഉണ്ട്. പ്രാതിഭാസിക വിശകലനം എന്നു പറയുന്നത് ബോധാഭിമുഖ സത്തയുടെ വിശകലനമല്ല, ബോധാന്തർഗത സത്തയുടെ അപഗ്രഥനമാണ്. ഈ ബോധാന്തർഗത സത്തയുടെ സദ്വിജ്ഞാനീയമാണ് അടിസ്ഥാനപരമായ സദ്വിജ്ഞാനീയം (fundamental ontology) ബാഹ്യലോകത്തിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ വിശകലനം ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ചുമതലയാണ്. ദർശനത്തിന്റെ ചുമതല ബോധാന്തർഗത സത്തയെ മാത്രം അപഗ്രഥിക്കുകയെന്നതാണ്.

ഈ ബോധാന്തർഗത സത്തയ്ക്കകത്തുള്ള നൊയേമാകളുടെ അഥവാ ബോധതകളുടെ വിശകലനത്തിൽ വിവിധ ഗുണങ്ങൾ ഒരു എക്സി (X)–ൽ ചേർന്നിരിക്കുകയാണെന്നു പറഞ്ഞല്ലോ. ഈ എക്സ് (X) എന്താണ്? ഒരു ഉദാഹരണംകൊണ്ട് ഇതു വ്യക്തമാക്കാം. ഞാൻ ഇപ്പോൾ എഴുതുവാനുപയോഗിക്കുന്ന ഈ പേന നല്ല മാർദ്ദവമുള്ള മുനയുള്ളതും അകത്തു നീലക്കറുപ്പു മഷിയുള്ളതുമായിട്ടാണ് ഇപ്പോൾ ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ഈ പേന തന്നെ ഇന്നു രാവിലെ ഞാൻ പോക്കറ്റിൽ കുത്തുവാനെടുത്തപ്പോൾ പച്ച ഉടലും സ്വർണ്ണത്തൊപ്പിയുമുള്ള പേനയായിട്ടാണ് ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്തത്. ഗുണ സമുച്ചയങ്ങൾ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളിലും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ പേന രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ. ഓരോ സന്ദർഭങ്ങളിലും നാം വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഗുണസമുച്ചയങ്ങളിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഈ പേനയ്ക്കുണ്ട്. അതായത് ഗുണസമുച്ചയങ്ങളുടെ സമാഹാരമല്ല പേന., സന്ദർഭാനുസരണം വ്യത്യസ്തങ്ങളായിത്തീരാവുന്ന ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു പിടിപ്പിക്കുന്ന ആ കേന്ദ്രത്തിനാണ് 'ന്യൂക്ലിയസ്' അഥവാ എക്സ് (X) എന്നു പേരു കൊടുത്തത്. ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ കൂടാതുള്ള ഈ 'എക്സി'നെ noematic objects as symbol എന്ന് ഹുസ്സേൾ അഭിസംബോധനം ചെയ്യുന്നു.

ഏതെങ്കിലും ഒരു ഗുണ സമുച്ചയത്തോടെ ഉള്ള 'എക്സി' (X-)നെ ഭാവപര മായി നിശ്ചിതമായ ഓബ്ജെക്റ്റ് (object as modally determined) എന്നു പേർ പറയുന്നു. ഈ ഗുണസമുച്ചയത്തോടു കൂടിയ ന്യൂക്ലിയസിനാണ് അർത്ഥം എന്നു ഹുസ്സേൾ നിർവ്വചനം നല്കുന്നത്.

ഈ വിശകലനം ഏറ്റവും ശാസ്ത്രീയമായ വിധത്തിൽ ഹുസ്സേൾ മു മ്പോട്ടു കൊണ്ടുപോകുന്നു. ആഗ്രഹങ്ങളേയും ആജ്ഞകളേയും കവി ഭാവ നകളേയും ചോദ്യങ്ങളേയും നിയമങ്ങളേയും ശാസ്ത്രീയ വിവരണങ്ങളേയും എല്ലാം ഹുസ്സേൾ തന്റെ ബോധാന്തർഗത സത്തയുടെ അപഗ്രഥനത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്നു. പ്രശംസാർഹമായ ഈ അപഗ്രഥനത്തെ ഇവിടെ സമാ ഹരിക്കുവാൻ മാർഗ്ഗമില്ല. ഒരൊറ്റ പ്രശ്നത്തിലേക്കു മാത്രം കടന്നു പോകു വാനേ നമുക്ക് ഇവിടെ സമയമുള്ളു. അതായത് ബോധാപഗ്രഥനം നാം ആരം ഭിച്ച സമയത്ത് ലോകം എന്നൊരു സംഗതിയെ തല്ക്കാലം നാം മാറ്റി വെ യ്ക്കുകയുണ്ടായല്ലോ. ആ ബാഹ്യലോകം നമുക്ക് പൂർണ്ണമായും നഷ്ടപ്പെട്ടോ? അതോ അവിടെ തിരിച്ചു ചെല്ലുവാൻ വല്ല മാർഗ്ഗവുമുണ്ടോ?

ഉണ്ട്, തീർച്ചയായും ഉണ്ട്. അതിനു ചില പുതിയ പദങ്ങളെ നാം കര സ്ഥമാക്കണം. Intentionality എന്നതാണ് ആദ്യത്തെ പദം. ഇതുകൊണ്ടു ഹു സ്സേൾ അർത്ഥമാക്കുന്നത് ഉദ്ദിഷ്ടതാ വിന്യസനം എന്നാണ്. ബാഹ്യലോക ത്തിലേക്കു നാം നോക്കുമ്പോൾ അവിടെ കാണുന്ന ഓരോ object-നും തു ല്യമായ ഒരു 'നൊയേമാ' നമ്മുടെ ബോധതലത്തിൽ നിലീനമായിട്ടുണ്ടെന്ന് നമുക്കു കാണാം. അങ്ങനെ ബോധതലത്തിൽ നിലീനമായ 'നൊയേമാ'യെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ object-ന് ഉപരിവിന്യസിക്കുന്ന ക്രിയയ്ക്ക് 'നൊയേ സിസ്' (noesis) അഥവാ ബോധതാ വിന്യസനം എന്നു പേർ പറയാം. ബാ ഹ്യലോകത്തെ അറിയുവാനുള്ള മാർഗ്ഗം ബോധതലത്തിലുള്ള 'നൊയേമാ'യെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഉദ്ദിഷ്ടമായ object-കളേക്ക് വിന്യസിച്ച് ബോധാ ന്തർഗത object-ഉം ബോധാഭിമുഖ object-ഉം തമ്മിൽ പൂർണ്ണമായ താദാത്മ്യം പ്രാപിപ്പിക്കുമ്പോൾ അത് ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ ജ്ഞാനമായിത്തീരുന്നു. Noematic object-ഉം ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ object-ഉം തമ്മിൽ ഗുണ സമുച്ചയത്തിൽ പരിപൂർണ്ണമായ സാദൃശ്യമുണ്ടെങ്കിലും ഒരു വ്യത്യാസമേയുള്ളു. ബാഹ്യലോകത്തിലെ object-ന്റെ ഗുണസമുച്ചയം ഒരു 'Y-'യോട് ചേർന്നിരിക്കുന്നു. ബോധാന്തർഗത ലോകത്തിലെ object-ന്റെ കേ ന്ദ്രമായ 'എക്സും' (X) ബോധാഭിമുഖ ലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ object-ന്റെ കേന്ദ്രമായ 'Y'-ഉം തമ്മിൽ പൂർണ്ണമായ താദാത്മ്യം ഇല്ല. കാ രണം 'X' ആശയനിഷ്ഠമാണ്. 'Y' വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. ഈ വ്യത്യാസമൊഴി ച്ചാൽ ബോധാന്തർഗത ലോകവും ബോധാഭിമുഖ ലോകവും തമ്മിൽ പരി പൂർണ്ണമായ സാദൃശ്യമാണുള്ളത്.

ദാർശനികൻ ബോധാന്തർഗത ലോകത്തിലെ വിവിധ object കളെ അഥവാ നൊയേമാകളെ അഥവാ ഐഡോസു (eidos-)കളെ വിശകലനം

ചെയ്തു തരംതിരിച്ച് ശാസ്ത്രീയമായി പഠിക്കുന്നു. ഈ ബോധാന്തർഗത ലോക വിശകലനം മറ്റു ശാസ്ത്രങ്ങൾ മുഖേനയുള്ള ബോധാഭിമുഖ ലോക പഠനത്തിന് നിദാനമായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ ദർശനം അഥവാ ഫിലോസഫി ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ രാജ്ഞിയായിത്തീർന്ന് അതിന്റെ പ്രാചീന മഹത്വം വീണ്ടെടുക്കുന്നു.

പ്രാതിഭാസിക വിശകലനം എന്നു പറയുന്നത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയല്ല. മനുഷ്യന്റെ ബോധാന്തർഗത ലോകത്തിലെ 'നൊയേമാ'കളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതുമൂലം സർവ്വ ജ്ഞാനത്തിനും അടിസ്ഥാനമുണ്ടാക്കുകയാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം.

3. അസ്തിത്വവാദം

അസ്തിത്വവാദ (Existentialism) ത്തെ ഒരു വാദമായോ ദർശനമായോ കരുതുന്നത് തികച്ചും ശരിയായിരിക്കയില്ല. അത് ഒരു നിലപാടാണ്, ഒരു ജീവിതാഭിമുഖീകരണമാണ്. അസ്തിത്വവാദമെന്ന പേരുതന്നെ existentialism ത്തിന്റെ ശരി തർജ്ജമയാണെങ്കിലും അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തെറ്റിദ്ധാരണ ഉളവാക്കുന്ന ഒരു നാമമാണ്. ആരാണ് അസ്തിത്വവാദികളെന്നുതന്നെ ഇന്നു സംശയമാണ്. ഓരോ അസ്തിത്വവാദിയും തമ്മിൽ ചിന്തയിലും നിലപാടിലും മാത്രമല്ല ദർശനോദ്ദേശ്യത്തിലും കാര്യമായ വ്യത്യാസമുണ്ട്.

19-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഹേഗൽ പണിത ആശയ സൗധത്തിനെതിരേ ഡേനിഷ് ചിന്തകനായ ക്യെർക്കഗോറിന് (1813-1855) ഉണ്ടായ പ്രതികരണത്തിലാണ് ഈ വാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവമെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. ഏതാണ്ട് അതേ കാലത്തുതന്നെ ഉണ്ടായ മറ്റൊരു പ്രതികരണമാണ് റഷ്യൻ സാഹിത്യകാരനായ ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയുടേത്. പ്രപഞ്ചത്തെ ചിന്തകൊണ്ട് അപഗ്രഥനം ചെയ്തു സർവ്വ സത്യത്തേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു ആശയ സൗധമാണ് ഹേഗൽ പണിതത്. ക്ലാസ്സിൽ ഇരുന്നു കേൾക്കാൻ വളരെ രസം. ഇതിൽക്കവിഞ്ഞ സത്യമൊന്നും ഇല്ലെന്നു തോന്നിപ്പോകും. എന്നാൽ പുറത്തിറങ്ങി ജീവിതത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ, ഞാനാരാണ്? ഞാനെന്താണ്? ഞാനാരായിത്തീരണം? ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്കൊന്നും സമാധാനം നല്കുവാൻ ഹേഗലിന്റെ ആശയ സൗധത്തിനു സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് ക്യെർക്കഗോറിന് ബോദ്ധ്യമാണ്. എന്റെ സാഹചര്യങ്ങളേയും എന്റെ പ്രശ്നങ്ങളേയും നേരിട്ടുബാധിക്കുന്ന ഒരു സത്യവിജ്ഞാനമാണ് എനിക്കു സംഗതമായിട്ടുള്ളത്.

ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയെ വിഷമിപ്പിച്ചത് ആശയസൗധമല്ല, സാമൂഹ്യ ധർമ്മ സൗധമാണ്. 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ റഷ്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികളിൽ അധികപങ്കും സോഷ്യലിസ്റ്റുകളായിരുന്നു. മനുഷ്യചിന്താശക്തിയും സംഘടനാ ശക്തിയും ഉപയോഗിച്ച് അനീതിയും ചൂഷണവും മർദ്ദ

നവും ഇല്ലാത്ത ഒരു ഉത്തമ മനുഷ്യസമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ മനുഷ്യന് സാധിക്കണമെന്ന് അവർക്കു ബോദ്ധ്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അങ്ങനെ സാമൂഹ്യ നീതി പുലർത്തുന്ന സുസംഘടിതമായ ഒരു സമൂഹത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ ജീവിതം അർത്ഥമില്ലാത്തതായിത്തീരുമെന്നും വ്യക്തിപരമായ അർത്ഥപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി വ്യക്തി നീതിയുള്ള സമൂഹത്തെപ്പോലും തകിടം മറിക്കും എന്നുമായിരുന്നു ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയുടെ വാദം.

അസ്തിത്വവാദത്തിനു മൂന്നാമതൊരു പിതാവു വേണമെങ്കിൽ അത് ജർമ്മൻ ചിന്തകനായ നീറ്റ്ഷേ (Nietzche) ആണ്. മതവും മതാധിഷ്ഠിതങ്ങളായ സാന്മാർഗ്ഗിക നിയമങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിയന്ത്രിക്കുവാൻ മാത്രം പര്യാപ്തങ്ങളായിത്തീരുന്നുവെന്നും പുറമേ നിന്നുള്ള സകല സമ്മർദ്ദങ്ങളേയും ചെറുത്തു മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വന്തം ഇച്ഛാശക്തിമൂലം സ്വയം വളർന്ന് സ്വതന്ത്രനായി ജീവിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യനായിത്തീരുകയുള്ളു എന്നുമായിരുന്നു നീറ്റ്ഷേയുടെ വാദം. ചിന്തയിലായാലും ധാർമ്മിക നിയമങ്ങളിലായാലും പുറമേ നിന്നുള്ള യാതൊരു നിയന്ത്രണവും കൂടാതെ എന്റെ ജീവിതത്തെ എന്റെ സ്വന്തം തീരുമാനങ്ങൾമൂലം ഞാൻതന്നെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുക എന്നുള്ളതാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. എന്നാൽ അതിലേക്കു കടന്നു ചിന്തിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് ഈ വാദത്തിന്റെ ദാർശനിക വിശകലനത്തിലേക്ക് നമുക്ക് അല്പമൊന്നു പ്രവേശിക്കാം.

അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ ഏറ്റവും ലളിതമായ ഒരു വിവരണം നൽകിയിട്ടുള്ളത് ഫ്രഞ്ചുസാഹിത്യകാരനും ദാർശനികനുമായ ജാങ്പോൾ സാർത്ര് (Jean-Paul-Sartre) ആണ്. ഈ വിശദീകരണത്തെ മറ്റ് അസ്തിത്വവാദികൾ സ്വീകരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ഈ ചിന്താഗതിയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഇതു സഹായിക്കും. "മനുഷ്യനിൽ അസ്തിത്വം സത്തയ്ക്ക് മുമ്പിൽ ഗമിക്കുന്നു." ഓരോ വസ്തുവിനും അതിന്റേതായ സത്ത (essence) ഉണ്ട്. ഒരു പുസ്തകം അസ്തിത്വത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ അതിന്റെ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഭാവനയിൽ അതിന്റെ സത്ത ഉളവാകുന്നു. ഒരു മരമാണെങ്കിലും അതു മുളയ്ക്കുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ അതിന്റെ സത്ത അതിന്റെ വിത്തിൽ ദത്തമാണ്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യനൊഴികെ മറ്റെല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലും അസ്തിത്വത്തിനു മുമ്പുതന്നെ സത്ത നിശ്ചിതമായിക്കഴിഞ്ഞു. മനുഷ്യൻ ആകട്ടെ ജനിച്ചു വളർന്ന് അസ്തിത്വത്തിലെത്തിച്ചേർന്നു കഴിയുമ്പോളാണ്, താൻ ആരായിരിക്കണം? തന്റെ സത്ത എന്തായിരിക്കണം? എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചിന്ത അവനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അവന്റെ സത്തയെ സ്വയം രൂപവൽക്കരിക്കുക. ഇതാണു മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനാക്കുന്നതും.

ഈ വിശദീകരണം തീരെ ഉപരിപ്ലവമാണെന്ന് സാർത്രിന്റെ ഗുരുവായ ഹൈദഗർ അദ്ദേഹത്തെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. താനൊരു അസ്തിത്വവാദി അ

ല്ലെന്ന് ഹൈദഗർ നിഷേധിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിലേക്ക് (ontology) ഒന്നെത്തി നോക്കാതെ അസ്തിത്വവാദത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

ഹുസ്സേളിനെപ്പോലെ ഹൈദഗറും പുതിയ പദങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചാണ് തന്റെ ചിന്തയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. പ്രധാനമായ പദങ്ങൾ ഉണ്മ (being, sein), തത്രത (existence, da--sein) എന്നിവയാണ്. തത്രതയെന്നു പറഞ്ഞാൽ 'അവിടെ ഉണ്ട്' (being there) എന്ന അവസ്ഥയാണ്. അസ്തിത്വം എന്നു പരിഭാഷ ചെയ്താൽ അർത്ഥം പൂർണ്ണമാകയില്ല. അതുകൊണ്ടു തത്രത എന്ന പദം തന്നെ ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

ദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യോദ്ദേശം തത്രതയുടെ വിശകലനം മൂലം ഉണ്മയെ ഗ്രഹിക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. തത്രതയുടെ വിശകലനത്തിന് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രാതിഭാസിക വിശകലന സമ്പ്രദായത്തെ ഹൈദഗർ ഉപയോഗിക്കുന്നു. എന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന് നിദാനം നല്കുകയല്ല ഹൈദഗറിന്റെ ലക്ഷ്യം. പ്രത്യുത മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം ഗ്രഹിപ്പിക്കുകയാണ്. അസ്തിത്വവാദം മനുഷ്യന്റെ ആശാനിരാശകളെക്കുറിച്ചും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചും മരണത്തെക്കുറിച്ചും ജീവനെക്കുറിച്ചുമാണ് ചിന്തിക്കുന്നത്.

ഉണ്മയെന്താണ്? ഉണ്മയെ എങ്ങനെ അറിയാം? ഇതാണ് ഹൈദഗറിന്റെ ചോദ്യം. മനുഷ്യന്റേയും മറ്റു വസ്തുക്കളുടേയും തത്രതയെ വിശകലനം ചെയ്ത് അവയെ ആവരണം ചെയ്തിരിക്കുന്ന മുഖംമൂടി മാറ്റിക്കളഞ്ഞെങ്കിൽ മാത്രമേ ഉണ്മയുടെ മുഖം കാണുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു.

മാനുഷിക തത്രത (Human dasein-)യുടെ വിശകലനത്തിലേക്കു നമുക്കു പ്രവേശിക്കാം. അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടവനായി സ്വയം കണ്ടുപിടിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ തന്റെ തത്രതയെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ താഴെപ്പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾ കാണുന്നു.

(1) ഉണ്മയിൽ ഉണ്ടായിരിക്കുമ്പോൾ ഉണ്മയുടെ അന്തസ്സാരത്തെക്കുറിച്ചും സ്വന്തം ഉണ്മയുടെ സാരത്തെക്കുറിച്ചും ചോദ്യം ചെയ്യുവാൻ കഴിവുള്ള ഒരു ഉണ്മയാണു മനുഷ്യൻ.

(2) മനുഷ്യന്റെ തത്രത സദ്വിജ്ഞാനീയ (ontological) താത്പര്യമുള്ളതാണ്. മറ്റു ജീവികൾക്ക് ഉണ്മയുണ്ടെങ്കിലും (ontic) ഉണ്മയുടെ സാരത്തെ (ontology) മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിവില്ല.

(3) മാനുഷിക തത്രത ലോകത്തിലുള്ള അസ്തിത്വമാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ പാത്രത്തിൽ വെള്ളം ഇരിക്കുന്നതുപോലെയോ, പെട്ടിയിൽ പണമിരിക്കുന്നതുപോലെയോ മനുഷ്യൻ ലോകത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുവെന്നല്ല അർത്ഥം. ലോകവുമായുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബന്ധം, താത്പര്യം (concern, sorge) എന്ന പദംകൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കാം. മാനുഷികേതര തത്രതകളോട് മാനുഷിക

തത്രതയ്ക്കുള്ള ബന്ധം അവയെ തനിക്കു പ്രയോജനപ്രദങ്ങളായ ഉപകരണങ്ങളാക്കി ഉപയോഗിക്കുവാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണ്. മറ്റു മാനുഷിക തത്രതകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മാനുഷിക തത്രതയ്ക്കുള്ള താത്പര്യം, അനുകമ്പ (concern for, Fuersorge) എന്ന പദം കൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കാം. ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകൾ വസ്തുക്കളുമല്ല സംഭവങ്ങളുമല്ല; പ്രത്യുത ഉപകരണങ്ങളും മറ്റു മാനുഷിക തത്രതകളുമാണ്. ഇതാണ് മാനുഷിക തത്രത ലോകത്തിലുള്ള ഉണ്മയാണ് എന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം.

(4) മാനുഷിക തത്രത മറ്റു മനുഷ്യരോടൊരുമിച്ച് ഒരു സഹലോക (Mitwelt) ത്തിലുള്ള അസ്തിത്വമാണ്. ഒരു വ്യക്തി ഒരിക്കലും ഒറ്റയ്ക്കല്ല.

(5) മാനുഷിക തത്രത കാലികാസ്തിത്വം (time existence) ആണ്. കാലം എന്നു പറയുന്നത് വെറും "നേരംപോക്ക"ല്ല. മാനുഷികതത്രതയിലുള്ള കാലത്തിന്റെ ഗ്രഹണം സമയത്തിന്റെ വെറും ഒഴുക്കായിട്ടു മാത്രമല്ല നേരം പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് ഒരന്ത്യത്തിലേക്കാണ്. മാനുഷികതത്രത ഇങ്ങനെ ഒരു മൃത്യുന്മുഖാസ്തിത്വമാണ്. കാരണം, സർവ്വ തത്രതകളുടേയും അന്ത്യം മൃത്യു ആണെന്നു നാം നേരിട്ടു കണ്ടു മനസ്സിലാക്കുന്നതുതന്നെ. നമ്മുടെ സ്വന്തം മൃത്യുവിനെ നാം അനുഭവിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അന്യരുടെ മൃത്യുവിനെ നാം എപ്പോഴും കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മാനുഷിക തത്രത മൃത്യുവിനെ ഭയപ്പെടുന്നു. ഈ മൃത്യുഭയംകൊണ്ടാണ് മാനുഷികതത്രത വെറും മനുഷ്യനായിത്തീരുന്നത് – യാഥാർത്ഥ്യബോധമില്ലാത്ത മരണഭയമുള്ള അസ്സൽ അല്ലാത്ത മനുഷ്യൻ, സാധാരണത്വത്തിന്റെ ആൾപ്പെരുപ്പത്തിനുള്ളിൽ നുഴഞ്ഞു കയറി ഒളിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ, തന്റെ സകല ഔൽകൃഷ്ട്യത്തേയും വലിച്ചെറിഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവരെപ്പോലും സാധാരണത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചിഴയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ, സാമൂഹ്യനിയമ സംഹിതകൾക്കിടയിൽ അജ്ഞാതനാമാവായിത്തീരുന്ന മനുഷ്യൻ, കുടിച്ചു മത്തനായി പിച്ചുംപേയും പറയുന്ന മനുഷ്യൻ, അവസാനമില്ലാത്ത തന്റെ വർത്തമാനംമൂലം സകല യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും മറയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ, തന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയും തത്രതയും തമ്മിൽ സാരൂപ്യമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ, അവൻ പറയുന്നതും ചിന്തിക്കുന്നതും തമ്മിൽ, അവൻ ആയിരിക്കുന്നതും പ്രവർത്തിക്കുന്നതും തമ്മിൽ ഐക്യമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ, മരണത്തെ ഭയന്ന് മനുഷ്യത്വം നശിപ്പിച്ചു കളയുന്ന മനുഷ്യൻ മരണമെന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കാതെ "എല്ലാവരും മരിക്കുന്നു ഞാനും മരിക്കണം" എന്നു മാത്രം പറഞ്ഞു ഭ്രാന്തനായി നടക്കുന്ന മനുഷ്യൻ. ഇതിനാണ് മാനുഷീക തത്രതയുടെ അധഃപതനം അഥവാ വീഴ്ചയെന്നു പറയുന്നത്.

ഈ മനുഷ്യനെ എങ്ങനെ അവന്റെ ഉണ്മയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്ക് തിരികെ കൊണ്ടുവരുവാൻ സാധിക്കും. ഈ ഭ്രാന്തനായ മനുഷ്യന്റെ കരങ്ങളിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയെ എങ്ങനെ പിടിച്ചെടുക്കുവാൻ കഴിയും? ഇതാണ് ഹൈദഗറിന്റെ ചോദ്യം.

മനുഷ്യനെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയിലേക്കു കൊണ്ടുവരുവാൻ സാധിക്കുന്ന ഒരു സംഗതി മാത്രമേ ഉള്ളു –, അവന്റെ മനഃസ്സാക്ഷി. ഈ മനഃസ്സാക്ഷിയെന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യനിൽ അധിവസിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും ബാഹ്യശക്തിയുടെ പ്രകടനമൊന്നുമല്ല. മനുഷ്യനിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ദൈവത്തിന്റെ ശബ്ദവുമല്ല. തന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയിൽനിന്ന് അധഃപതിച്ച് മൃത്യുന്മുഖത യുടെ അടികാണാക്കയത്തിലേക്ക് നിപതിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാനുഷീകത ത്രതയുടെ ഉൽക്കണ്ഠയിൽ നിന്നും ആകാംക്ഷയിൽ നിന്നുമാണ് മനഃസ്സാക്ഷി സംജാതമാകുന്നത്. ഉൽക്കണ്ഠ മാത്രമല്ല, മനഃസ്സാക്ഷി നമ്മെ കുറ്റപ്പെടുത്തു കയും ചെയ്യും. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക കുറ്റത്തെക്കുറിച്ചല്ല, പ്രത്യുത പൊതുവേയാണ്. ഇതെല്ലാം എന്റെ കുറ്റമാണ്, എന്റെ ഉണ്മയെ ഞാൻ നശി പ്പിച്ച്, ഇല്ലായ്മയിലേക്കു ഞാൻ നിപതിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എന്റെ ഉണ്മ യുടെ ആധാരമായ ഉണ്മയിൽനിന്ന് ഞാൻ വ്യതിരിക്തനായതുമൂലം എന്റെ ഉണ്മയ്ക്കു മുമ്പുള്ള ഇല്ലായ്മയിലേക്കു ഞാൻ വീണുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന ബോധം.

മനഃസ്സാക്ഷിയുടെ ഈ കുറ്റപ്പെടുത്തൽ ശരിക്ക് കേൾക്കുവാനുള്ള തീ രുമാനമാണ് മനുഷ്യനെ വീണ്ടും മനുഷ്യനാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നത്. മാനു ഷീകതത്രതയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും ആ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കു ന്നതിൽനിന്ന് ഉൽഭൂതമാകുന്ന ഉൽകണ്ഠയേയും ഭയത്തേയും കുറ്റബോധ ത്തേയും ധൈര്യപൂർവ്വം നാം സമീക്ഷിക്കുമ്പോൾ ഭയംകൂടാതെ നമ്മുടെ മര ണത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കും.

ഇങ്ങനെയുള്ള തീരുമാനം സാധാരണത്വത്തിന്റെ ആൾപ്പെരുപ്പ ത്തിൽനിന്ന് എന്നെ വലിച്ചുകയറ്റുന്നു. എന്റെ മാനുഷീകതത്രത ഇപ്പോഴും പഴയതുപോലെ ലോകത്തിലുള്ള ഉണ്മ, സമയത്തിലുള്ള ഉണ്മ, മൃത്യുന്മുഖമായ ഉണ്മ ആയിത്തന്നെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ അതിനെ ഞാൻ ധൈര്യ പൂർവ്വം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു ഞാൻ ഇടത്തരക്കാരിൽ (medio-cre) നിന്ന് ഉന്നമനം പ്രാപിച്ച് ഒരു യഥാർത്ഥ മനുഷ്യനാകുവാൻ ആരംഭി ക്കുന്നു.

ഇത്രയുമാണ് ഹൈദഗറിന്റെ മാനുഷിക തത്രതയുടെ അപഗ്രഥനം. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടായില്ല. തത്രതയിൽനിന്ന് ഉണ്മയിലേക്ക് അഥവാ ഉണ്മ യുടെ ആധാരമായ ഉണ്മയിലേക്ക് ചെല്ലുകയാണു നമ്മുടെ ലക്ഷ്യം. തത്രത യുടെ അനാച്ഛാദനം മാത്രമാണ് ഇവിടെ സാധിച്ചത്. ഇനിയും ഉണ്മയുടെ അ നാച്ഛാദനത്തിലേക്കു നാം കടന്നു ചെല്ലണം. 1935-ാമാണ്ടിൽ ജർമ്മനിയിലെ ഫ്രൈബുർഗ് (Freiburg) സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രസംഗത്തിൽ ഹൈദഗർ പ്രശ്നം ഉന്നയിച്ചു. "ഇല്ലായ്മ അല്ലാതെ ഉണ്മകളുള്ളത് എന്തുകൊണ്ട്?" (Why are there beings rather than nothing?) ഇതാണു ചോദ്യം. ഒറ്റ വാചക ത്തിൽ മറുപടി പറയാവുന്ന ഒരു ചോദ്യമല്ല ഇത്. സാധാരണ ചോദ്യങ്ങളെ പ്പോലെയുള്ള ഒരു ചോദ്യവുമല്ല. മനുഷ്യന് ചോദിക്കാവുന്നതിൽ ഏറ്റവും

പ്രാഥമികവും ഏറ്റവും അടിസ്ഥാനപരവും ഏറ്റവും അഗാധവും ഏറ്റവും വ്യാപ്തിയുള്ളതുമായ ചോദ്യമാണിത്. എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്തെങ്കിലുമുള്ളത്? എന്തുകൊണ്ടു ശൂന്യതയില്ല? എന്തുകൊണ്ട് ഉണ്മ ഉണ്ട്? ഇതാണു ചോദ്യം.

ഈ ചോദ്യം ചോദിക്കുന്നതുതന്നെ പ്രപഞ്ച ചരിത്രത്തിലെ ഒരു മഹാസംഭവമാണ്. ഇങ്ങനെ ഒരു ചോദ്യം ചോദിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന ഒരു ജീവി ഈ ഉണ്മയ്ക്കു മദ്ധ്യത്തിലുണ്ടെന്നുള്ളതുതന്നെ വളരെ അർത്ഥപുഷ്ടമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ? ഉണ്മ എന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യംതന്നെ എങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്നു? ഇതിന്റെ വ്യാപകമായ, അഗാധമായ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കിത്തുടങ്ങുന്ന മനുഷ്യൻ ഒരു പുതിയ രീതിയിലുള്ള അസ്തിത്വം ആരംഭിക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്കും ഇല്ലായ്മയ്ക്കും മദ്ധ്യത്തിൽ കിടന്നു പൊരിയുന്ന ഈ മാനുഷിക തത്രത ഉണ്മയേയും ഇല്ലായ്മയേയും അതിന്റെ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളായി കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് അതിനിത്ര വളരെ ഉൽകണ്ഠ.

എന്നാൽ എന്താണ് ഈ ഉണ്മകളുടെ ആധാരമായ ഉണ്മ? നീറ്റ്ഷേ പറഞ്ഞു. അതൊരു വലിയ നുണയാണെന്ന്, പുകപോലെ സാരമില്ലാത്ത വാക്കുകൾകൊണ്ടുള്ള ഒരു കളി മാത്രമാണെന്ന്. നീറ്റ്ഷേയ്ക്കു പ്രമാദം പറ്റിയതാണ്. ഉണ്മകളുടെ ആധാരമായ ഉണ്മ വെറും വാക്കുകൊണ്ടുള്ള കളി മാത്രമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നത് ആ ആധാരത്തിൽനിന്നു നാം അത്യധികം അകന്നു പോയിരിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടാണ്. ഉണ്മകളുടെ ആധാരമായ ഉണ്മയെ നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. അതിനെ നാം കണ്ടു പിടിക്കണം. അവിടെ നാം ചെന്നെത്തണം. ഉണ്മയെത്തേടി നാം ധീരോദാത്തതയോടെ തീരുമാനം എടുത്ത് അരകെട്ടി യാത്ര പുറപ്പെടണം. ആഗാധതയിൽനിന്ന് അഗാധതയിലേക്കുള്ള ഒരാഹ്വാനമാണിത്. ഉപരിപ്ലവചിന്തകനും സ്വപ്നാടകനും ഈ ആഹ്വാനത്തെ കേൾക്കുവാനോ അതിനു പ്രതികരണം നല്കുവാനോ സാധിക്കുന്നില്ല.

ഹൈഡഗറുടെ ഈ ചിന്താഗതിയെ അസ്തിത്വവാദമെന്ന് അഭിസംബോധനം ചെയ്യുന്നത് തെറ്റാണെന്നതിനു സംശയമില്ല. ഇടത്തരത്തത്തിന്റെ ഉറക്കത്തിൽനിന്ന് ഉണരുവാനുള്ള ഈ ആഹ്വാനത്തെ വെറുമൊരു ദർശനമായിപ്പോലും കരുതുക സാദ്ധ്യമല്ല. പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിൽ പണ്ടുണ്ടായിരുന്ന അഗാധതയുടെ ഒരു അവസാന നിലവിളിയായി മാത്രമേ ഇതിനെ കരുതുവാൻ സാധിക്കൂ.

ഹൈഡഗർ ഒരു ഈശ്വര വിശ്വാസിയല്ല. കൃഷ്ണാരണ്യത്തിൽ (Black Forest) ഏകാന്തവാസം ചെയ്യുന്ന ഈ താപസകൻ ശ്രീബുദ്ധനെപ്പോലെ ആസ്തികനുമല്ല നാസ്തികനുമല്ല.

എന്നാൽ സുപ്രധാന അസ്തിത്വവാദിയായ സാർത്രിന്റെ സവിധത്തിലേക്ക് നാം കടന്നു ചെല്ലുമ്പോൾ തികഞ്ഞ നാസ്തികത്വത്തെയാണു നാം ദർശിക്കുന്നത്.

സാർത്രിന്റെ പ്രധാനകൃതി 'ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും' (Being and Nothingness) എന്നുള്ളതാണ്. സങ്കീർണ്ണമായ ഈ കൃതിയുടെ ഒരു സമാഹാരം ഇവിടെ നൽകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതിലെ പ്രധാന ആശയങ്ങളിലൊന്ന് ആത്മ വഞ്ചനയെന്നുള്ളതാണ്. ഹൈദഗറിനെപ്പോലെ തന്നെ മാനുഷികാസ്തിത്വവും മാനുഷികേതരാസ്തിത്വവും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം കാണിക്കുവാനാണ് സാർത്ര് ശ്രമിക്കുന്നത്. മാനുഷികാസ്തിത്വം അതിന്റെ ഉണ്മയെപ്പറ്റി സ്വയം അറിയുന്നു. എന്നാൽ താനെന്താണെന്ന് സ്വയം അറിയുവാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കുന്നില്ല.

ഒരു മേശയാണെങ്കിൽ അതു ചതുരമാണ്, പരന്നതാണ്, മാർദ്ദവമുള്ളതാണ് എന്നൊക്കെ കൃത്യമായി വർണ്ണിക്കാം. അവിടെ വഞ്ചനയൊന്നുമില്ല. ആത്മവഞ്ചനയുമില്ല. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും ഇതുപോലെതന്നെ അവന് അഞ്ചടി പത്തിഞ്ച് ഉയരമുണ്ട്, തലമുടി നരച്ചതാണ്, എന്നൊക്കെ കൃത്യമായി വർണ്ണിക്കാം. അവിടെയും ആത്മവഞ്ചനയൊന്നുമില്ല. അവ നിശ്ചിതങ്ങളായ കാര്യങ്ങളാണ്. മനുഷ്യനിലായാലും മാനുഷികേതര സൃഷ്ടികളിലായാലും ഉള്ള ഈ നിശ്ചിത ഗുണങ്ങൾക്ക് അൻ-സ്വാ (En-soi- അതിൽതന്നെയുള്ളത്) എന്നു പേർ വിളിക്കാം. എന്നാൽ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള മററു ചില കാര്യങ്ങൾ അതായത് അവൻ ധീരനാണ്, ഭീരുവാണ്, പക്വമതിയാണ്, മഠയനാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ അവനവൻതന്നെ നിശ്ചയിക്കേണ്ടതായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ എനിക്ക് എന്നെത്തന്നെ അറിയുവാൻ പ്രയാസമാണ്. പലപ്പോഴും ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ വഞ്ചിക്കുകയാണ്-ധീരനാണെന്നു ചിലപ്പോൾ ഞാൻ നടിക്കുന്നത് എന്റെ യഥാർത്ഥ ഭീരുത്വം കൊണ്ടായിരിക്കാം. ഇവിടെയാണ് ആത്മവഞ്ചന വന്നു ചേരുന്നത്. അവനവൻ നിശ്ചയിക്കേണ്ടതായിട്ടുള്ള ഈ ഗുണങ്ങൾക്കെല്ലാം കൂടെ പൂർസ്വാ (pour-soi) അഥവാ തനിക്കായിത്തന്നെയുള്ള തന്റെ അസ്തിത്വം എന്ന് സാർത്ര് പേരു വിളിക്കുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യന്റേയും വ്യക്തിത്വം അഥവാ താദാത്മ്യം കാണപ്പെടേണ്ടത് അവന്റെ 'അൻസ്വാ'യിലല്ല അവന്റെ 'പൂർസ്വാ'യിലാണ്.

എന്നാൽ മിക്ക ആളുകളും യഥാർത്ഥമായ വ്യക്തിപരങ്ങളായ ഗുണങ്ങളെ സ്വയനിശ്ചയം മൂലം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം ഏതെങ്കിലും ഒരു തൊഴിൽ സ്വീകരിക്കുന്നതുമൂലം തന്റെ വ്യക്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് ശ്രമിക്കുന്നു. അതായത് അയാൾ ആരാണ് എന്ന ചോദ്യത്തിന്, ഡോക്ടറാണ്, വക്കീലാണ്, അദ്ധ്യാപകനാണ് എന്നൊക്കെയാണ് സമാധാനം. അല്ലെങ്കിൽ ക്രിസ്ത്യാനിയാണ്, ഹിന്ദുവാണ്, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാണ് എന്നൊക്കെയായിരിക്കും. തന്റെ തൊഴിൽ നിർത്തി ജോലിയിൽനിന്നു പിരിഞ്ഞാലും അയാളെപ്പറ്റി പറയുന്നത് പെൻഷൻ പറ്റിയ ജഡ്ജിയാണ്, പെൻഷൻ പറ്റിയ അദ്ധ്യാപകനാണ് എന്നൊക്കെയാണ്. എന്നാൽ താനാരാണെന്നു തനിക്കുതന്നെ യഥാർത്ഥ നിശ്ചയവുമില്ല. തന്റെ 'അൻസ്വാ'യ്ക്കപ്പുറത്ത് തനിക്കായിത്തന്നെ ഒരു പൂർസ്വാ

കണ്ടുപിടിച്ച് തന്റെ വ്യക്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുവാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ശ്രമം എല്ലായ്പോഴും പരാജയപ്പെടുന്ന കഥയാണ് സാർത്ര് തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ വർണ്ണിക്കുന്നത്. സകലവും ഇല്ലായ്മയാണ്. ബോധം (consciousness) എന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ അതിന്നകത്തു യാതൊരു കഴമ്പുമില്ല. അതു വെറും നാസ്തിത്വമാണ്. അതിനകത്തുള്ളത് ഓരോ നിമിഷത്തിലും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അഹം എന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ അവിടെയും യാതൊരു നിശ്ചിത കഴമ്പുമില്ല. മേശയേയും കസേരയേയുംപോലെ നീളവും വീതിയുമൊക്കെക്കഴിഞ്ഞാൽ ബാക്കിയുള്ളതൊക്കെ അനിശ്ചിതവും അസ്ഥിരവുമാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ അഹവും നാസ്തിത്വംതന്നെ. പിന്നെയുള്ളത് സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യവും അപഗ്രഥിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ വെറും നാസ്തിത്വമാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണ്, തിരഞ്ഞെടുക്കൽ (choice) ആണല്ലോ. മേശയേയും കസേരയേയുംപോലെ ഞാനൊരു വെറും അൻ–സ്വാ ആണെങ്കിൽ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന പ്രശ്നമേ ഉദിക്കുന്നില്ല. എന്റെ ഭൂതകാലം എന്റെ ഭാവിയെ നിശ്ചയിച്ചുകൊള്ളും. എന്നാൽ തിരഞ്ഞെടുക്കുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്റെ ഭൂതകാലത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ട് ആ ഭൂതകാലത്താൽ നിശ്ചിതമല്ലാത്ത ഭാവിയെ സൃഷ്ടിക്കുവാനാണ് ഞാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ അൻ–സ്വായെന്ന നിലയിൽ എനിക്കുള്ള അസ്തിത്വത്തെ ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നതുമൂലം ഞാൻ തന്നെ നാസ്തിത്വമായിത്തീരുന്നു. എന്നിട്ടെന്താണു ഞാൻ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്, ഇല്ലാത്തതിനെ. ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മയെ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതുമൂലം ഞാൻ നാസ്തിത്വത്തെ സ്വയം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യവും നയിക്കുന്നത് ഇല്ലായ്മയിലേക്കാണ്. സാർത്രിന്റെ ഈ മിടുക്കൻ വാദത്തെ ഞാനൊന്നു സമാഹരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകണമെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം. അങ്ങനെ മനുഷ്യനെന്ന നിലയിൽ അവനുള്ള അസ്തിത്വം (existence) സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെയാണ് അവന്റെ സത്തയും. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഇല്ലായ്മയെ പിടിക്കുവാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെ എല്ലായ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയെന്നതാണ്. അതായത് അടിസ്ഥാനമില്ലായ്മയെ ആശ്ലേഷിക്കുകയെന്ന്. അങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന നാസ്തിത്വത്തിന് കുറ്റം വിധിക്കപ്പെട്ടവനാണു മനുഷ്യൻ (Man is the being condemned to freedom which is non being).

ഒരു പുതിയ മാനസിക ശാസ്ത്രമാണ് സാർത്ര് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഫ്രോയിഡി (Freud-)ന്റെ മാനസിക ശാസ്ത്രത്തിലെ മിക്കവാറും എല്ലാ തത്വങ്ങളേയും നിഷേധിക്കുന്ന ഈ പുതിയ അസ്തിത്വപരമായ മാനസ്സികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ (Existential psychoanalysis) ചിന്താഗതിയിങ്ങനെയാണ്. എല്ലാ പൂർസ്വാകളും ഒരു കാര്യത്തെ അന്വേഷിക്കുന്നു. അതായത് ഉണ്മയെ താൻ സ്വയം ഇല്ലായ്മയാണെന്ന് പൂർസ്വായ്ക്ക് ബോദ്ധ്യമുള്ളതുകൊണ്ടാണ് അത് വ്യഗ്രതയോടെ ഉണ്മയെത്തേടുന്നത്. എന്നാൽ മറ്റു വസ്തുക്കളെപ്പോലെ ഒരു

വെറും അൻസ്വാ ആയിത്തീരുന്നതുകൊണ്ട് ഉണ്മയ്ക്കായി ഉള്ള അവന്റെ ദാഹം തീരുന്നില്ല. പൂർസ്വാ ആയിരുന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അൻ–സ്വാ ആകുവാനാണ് മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം. അതായത് ദൈവമാകുവാൻ. ദൈവം എന്നു പറയുന്നത് തന്നിൽതന്നെ ഉണ്മയുള്ള സ്വയബോധമുള്ള തനിയ്ക്കായിത്തന്നെയുള്ള ഉണ്മയാണ്. പക്ഷേ പൂർസ്വായും അൻ–സ്വായും പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടു ദൈവമെന്നു പറയുന്നതുതന്നെ ഒരു പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമാണ്. ഈ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമാകുവാനാണ് പാവം മനുഷ്യന്റെ വ്യഗ്രമായ ഉദ്യമം. മനുഷ്യൻ വലിയ ഒരു ശോകാത്മക കഥയാണ്. നിരാശയുടെ നടുത്തെരുവിലാണ് അവൻ നടപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന നാസ്തിത്വമാണ് അവനു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ശിക്ഷ.

സാർത്രിന്റെ നിഗമനങ്ങൾക്ക് കടകവിരുദ്ധമായ തീരുമാനങ്ങളിലാണ് ഒരു ക്രൈസ്തവ അസ്തിത്വവാദിയായ ഗബ്രിയേൽ മാർസലി (Gabriel Marcel) ന്റെ ചിന്താഗതി അദ്ദേഹത്തെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുന്നത്. ഹൈദഗറിന്റേയും സാർത്രിന്റേയും രീതിയിലുള്ള കൃത്യതയുള്ള നിഗമനങ്ങളൊന്നും മാർസലോ ഈശ്വരവിശ്വാസിയല്ലാത്ത കാൾയാസ് പേഴ്സോ (Karl Jaspers) സമ്മതിച്ചുകൊടുക്കുകയില്ല. യുക്തി ഉപയോഗിച്ചുള്ള വ്യവസ്ഥിതമായ ചിന്തതന്നെ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്നതാണെന്നാണ് മാർസൽ പറയുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പല വശങ്ങളെക്കുറിച്ച് പല കാര്യങ്ങളും പറയാമെന്നല്ലാതെ അവയെ എല്ലാം യുക്തിയുക്തമായ ഒരു ചിന്താവ്യവസ്ഥിതികൊണ്ട് പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യൻ എപ്പോഴും ഒരു ആയിത്തീരലിന്റെ മദ്ധ്യത്തിലായതുകൊണ്ട് അവന്റെ ചിന്തയും എപ്പോഴും വ്യത്യാസപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കും. മനുഷ്യന്റെ മറ്റു മനുഷ്യരുമായുള്ള ബന്ധങ്ങളുടെ വിശകലനംമൂലം മാത്രമേ മനുഷ്യനു മനുഷ്യനെതന്നെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. എന്നാൽ ഈ മാനുഷിക ബന്ധങ്ങളിലെല്ലാംതന്നെ ആത്മാർത്ഥതയും വിശ്വസ്തതയും പുലർത്തിയെങ്കിൽ മാത്രമേ ഈ ബന്ധങ്ങളിൽകൂടെ സ്വയധാരണ (self understanding) ഉണ്ടാവുകയുള്ളു.

കാൾയാസ്പേഴ്സിന്റെ കുറെക്കൂടെ വിപുലവും വ്യവസ്ഥിതവുമായ ചിന്താസൗധത്തെ സമാഹരിക്കുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്യമിക്കുന്നില്ല.

4. സ്ട്രക്ച്ചറലിസം അഥവാ ഘടനാവാദം

പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പുതിയതായി അരങ്ങത്തിറങ്ങിയിരിക്കുന്ന ഈ ഘടനാവാദവും ഉത്ഭവിക്കുന്നത് ഫ്രാൻസിലാണ്. അസ്തിത്വവാദത്തിൽ വ്യക്തിക്കു കൊടുക്കുന്ന സർവപ്രാധാന്യത്തിനെതിരായ ഒരു പ്രതികരണമായി ഇതിനെ വേണമെങ്കിൽ കരുതാം. അസ്തിത്വവാദം മാനസികശാസ്ത്ര (Psychology-)ത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെങ്കിൽ ഘടനാവാദം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിൽ അഥവാ സോഷ്യോളജിയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. മനു

ഷ്യനെ സംബന്ധിക്കുന്ന പ്രധാന തീരുമാനങ്ങളുണ്ടാകുന്നത് വ്യക്തിയുടെ ബോധത്തിനകത്തല്ലെന്നും സാമൂഹ്യ ധനസ്ഥിതിയിൽ അധികാരത്തിന്റെ ചരടുപിടിക്കുന്നവരിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന തീരുമാനങ്ങളാണ് മനുഷ്യന്റെ ഭാവിരൂപത്തെ കുറെക്കൂടെ സാരമായി നിർണ്ണയിക്കുന്നതെന്നും ഘടനാവാദികൾ ശഠിക്കുന്നു. ഈ ചിന്താഗതിയുടെ ഉത്ഭവം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് ഫ്രാൻസിലുണ്ടായിരുന്ന സുപ്രസിദ്ധ സാമൂഹ്യചിന്തകനായ ലേവി ബ്രൂൾ (Levi-Bruhl) എന്ന ചിന്തകന്റെ കൃതികളിലാണ്. ഈ ചിന്താഗതിയുടെ ഇന്നത്തെ പ്രധാന വക്താവ് ലേവിസ്ട്രൗസ് (Levi-Strauss) എന്നു പേരുള്ള ഫ്രഞ്ചു സാമൂഹ്യ ചിന്തകനാണ്. മനുഷ്യജീവിതം ആരംഭംമുതലെ സാമൂഹ്യമാണെന്നും ഒരു മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെതന്നെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നത് അവൻ ജീവിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയാണെന്നും ആണ് ലേവി സ്റ്റ്രൗസ് വാദിക്കുന്നത്. നീതിനിഷ്ഠമായ ഒരു സാർവ്വലൗകിക മനുഷ്യസമുദായം സൃഷ്ടിപ്പാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ഏവനും സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന ഒരു ചിന്താഗതിയാണിത്. ദാർശനികരീത്യാ ചിന്തിക്കുമ്പോൾ വലിയ അഗാധതയൊന്നും ഈ ചിന്താരീതിയിൽ കാണുന്നില്ലെങ്കിലും ജീവിതത്തിലെ പ്രധാന പ്രശ്നങ്ങളുമായി വളരെയധികം ഉറ്റബന്ധമുള്ളതും മനുഷ്യനെ കർമ്മോന്മുഖനാക്കുവാൻ അധികം സഹായിക്കുന്നതുമായ ഒരു ചിന്താരീതിയാണിത്. ഇതിന്റെ ദാർശനികമായ ആവിഷ്കരണം ഇപ്പോഴും പൂർണ്ണതയിൽ എത്തിച്ചേർന്നിട്ടില്ലെങ്കിലും കഴിഞ്ഞ ഇരുപതു കൊല്ലങ്ങളോളമായി അസ്തിത്വവാദത്തിനു യൂറോപ്യൻ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്ര സ്ഥാനമെങ്കിലും ഈ ഘടനാ വാദത്തിന് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളിൽ ഉണ്ടാകുമെന്നു ചിന്തിക്കുന്നതിൽ വലിയ പിശകില്ല.

ഘടനാ വാദത്തെ സംബന്ധിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷു ഭാഷയിൽ ഇറങ്ങുവാൻ തുടങ്ങുന്നതേയുള്ളു. എന്നാൽ ഫ്രാൻസിൽ അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ മഹാപുരോഹിതനായ സാർത്രും ഘടനാ വാദത്തിന്റെ അപ്പോസ്തോലനായ ക്ലോഡ്ലേവി സ്റ്റ്രൗസും തമ്മിൽ ഉഗ്രമായ ഒരു സംവാദം ആരംഭിച്ചിട്ട് വർഷം രണ്ടായി. മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയ (anthropology) ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ലേവി സ്റ്റ്രൗസ് വാദിക്കുന്നത് അസ്തിത്വവാദം വ്യക്തിയെ സമൂഹത്തിൽനിന്നും വേർപെടുത്തി സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിയാമക പരിമിതികളുടെ ബോധം കൂടാതെ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ഒരു കാര്യത്തെ മാത്രം കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു ചിന്തിക്കുന്നതുമൂലം മനുഷ്യനെ തെറ്റിദ്ധരിക്കുവാനാണ് നമ്മെ സഹായിക്കുന്നത് എന്നാണ്. ലോകചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള അനേകായിരം സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതികളെ ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിച്ച് മനുഷ്യർ തമ്മിൽതമ്മിലും മനുഷ്യർക്കു പ്രപഞ്ചത്തോടുമുള്ള ബന്ധങ്ങൾ പഠിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന് അവന്റെ സ്വന്തം സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയേയും അതിലെ മനോഭാവങ്ങളേയും പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു എന്ന് ഘടനാവാദികൾ ശഠിക്കുന്നു. എന്നാൽ സാർത്രു പറയു

ന്നത് മനുഷ്യനെ ശാസ്ത്രീയമായി പഠിക്കുന്നതുമൂലം, അവനെ ശാസ്ത്രവിധേയമായ മറ്റു വസ്തുക്കളുടെ കൂടെ ചേർക്കുന്നതുമൂലം, ഘടനാവാദമാണ് മനുഷ്യനെ തെറ്റിദ്ധരിക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്നത് എന്നാണ്. ലേവി സ്റ്റ്രൗസിന്റെ മറുപടി, മാനുഷിക ബന്ധങ്ങളേയും മനോഭാവങ്ങളേയും കുറിച്ച് ശാസ്ത്രീയമായി പഠിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് എന്തടിസ്ഥാനമാണ് ഉള്ളതെന്നാണ്. മനുഷ്യൻ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന വസ്തുതകളേയും ആശയങ്ങളേയും (facts and ideas) പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശാസ്ത്രീയ വിജ്ഞാനീയമുണ്ടാകാതെ മനുഷ്യനു പ്രപഞ്ചത്തേയോ മറ്റു മനുഷ്യരേയോ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ അഭിമുഖീകരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ശാസ്ത്രീയ അപഗ്രഥനം മനുഷ്യനെ വസ്തുവാക്കി മാറ്റുവാൻ ശ്രമിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്, പ്രത്യുത മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും അവന്റെ ജീവിത ഘടന യെക്കുറിച്ചും നമുക്കറിയാവുന്ന അസംഖ്യം വസ്തുതകളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിച്ച് ഒരു സാർത്ഥമായ മനുഷ്യവിജ്ഞാനീയം സൃഷ്ടിക്കുവാനാണ്. എന്നാൽ ഘടന യുടെ അപഗ്രഥനത്തിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠിതമായിട്ടുള്ള മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയത്തിന് മനുഷ്യനെ മുഴുവനായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ഘടനാവാദത്തിൽകൂടെയുള്ള മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയത്തെ ഭാഗികമായ ഒരു ജ്ഞാനമായി മാത്രമേ കരുതുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും മിക്കവാറും എല്ലാ ദാർശനികന്മാരും സമ്മതിക്കും. കീടശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഉറുമ്പുകളുടെ ഘടനയെ പഠിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയത്തിന് മനുഷ്യനെ പഠിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ചരിത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, മാനസികശാസ്ത്രം, മനുഷ്യ സംസ്കാര വിജ്ഞാനീയം (cultural anthropology) മുതലായവയിൽകൂടെ നമുക്കു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഒട്ടും സഹായിക്കുന്നില്ലെന്നു പറയുന്നത് സാഹസം തന്നെയാണ്.

യൂറോപ്പിലെ ദാർശനിക ശാസ്ത്രം അടുത്ത ദശകത്തിൽ മുമ്പോട്ടു പോകുവാനിടയുള്ളത് സാമൂഹ്യതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഘടനാവാദത്തിന്റേയും, വ്യക്തിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ അസ്തിത്വ വാദത്തിന്റേയും മദ്ധ്യത്തിൽകൂടെ ആയിരിക്കുമെന്ന് ചിന്തിക്കുന്നതിൽ വലിയ തെറ്റുണ്ടാവുകയില്ല.

മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമായും സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് എന്നുള്ള സാർത്രിന്റെ വാദം കുറെ കട്ടിയായിട്ടാണ് സാധാരണക്കാർക്ക് അനുഭവപ്പെടുക. മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത് വ്യക്തിപരമായ നിശ്ചയങ്ങളിലും പ്രവർത്തനങ്ങളിലുംകൂടി മാത്രമല്ല, പ്രത്യുത പുതിയ സാമൂഹ്യ മനോഭാവങ്ങളും സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതികളും സൃഷ്ടിക്കുന്നതുമൂലം കൂടിയാണെന്നുള്ള വാദം കുറെക്കൂടി യുക്തിക്കു ചേർന്നതാണ്. ഓരോ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയും അതിന്റേതായ സാമൂഹ്യ മനോഭാവങ്ങളും മൂല്യങ്ങളും ലക്ഷ്യങ്ങളും നിർമ്മിക്കുന്നു. ഇവയെ നിഷേധിച്ച് തന്റെ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സ്ഥാപിക്കുവാൻ മാത്രം ശ്രമിക്കുന്ന അസ്തിത്വ വാദിക്കുപോലും ഈ വ്യവസ്ഥിതിയുടേയും മൂല്യ

ങ്ങളുടേയും ലക്ഷ്യങ്ങളുടേയും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യ മല്ല.

ലേവിസ്റ്റ്രൗസിന്റെ ചിന്താഗതിയോടു സഹഭാവമുള്ള ചിന്തകന്മാർ അ മേരിക്കയിലാണ് ഇന്നു കണ്ടു വരുന്നത്. രണ്ടു പേരുടെ പേരു മാത്രമേ ഇ വിടെ എടുത്തു പറയുന്നുള്ളു. ഒന്ന്, 'മാദ്ധ്യമമാണ് സന്ദേശം' (The Medium is the Message) എന്ന ഗ്രന്ഥമെഴുതിയ മാർഷൽ മെക്ലഹൻ (Marshall Mc Luhan) രണ്ടാമത്, വ്യവസ്ഥിതി വാദത്തേയും അസ്തിത്വവാദത്തേയും ഭാഷാപഗ്രഥനവാദത്തേയും കൂട്ടിച്ചേർത്തു മാനുഷിക മനോഘടനയെപ്പറ്റി പല പുതിയ ചിന്തകളും അവതരിപ്പിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന നോവാം ച്യോംസ്കി (Noam Chomski). മെക്ലൂഹന്റെ വാദം ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വ ഭാവത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുകയും പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ആ സമൂഹ ത്തിൽ പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെടുന്ന ആദർശങ്ങളേയും ആശയങ്ങളേയുംകാൾ കൂടു തലായി ആ സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിനും ആശയവിനിമയത്തിനും ഉപയോഗിക്കുന്ന ഘടനയാണ് എന്നത്രേ. ച്യോംസ്കി യാകട്ടെ പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ ഭാഷയെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ പദങ്ങൾ തമ്മി ലുള്ള ബന്ധം മാത്രമല്ല വെളിപ്പെടുന്നത്, ഭാഷാ വ്യാകരണത്തിന്നിടയിൽ കി ടക്കുന്ന ഒരു അർത്ഥവ്യാകരണം ഉണ്ടെന്നും മനുഷ്യനെ യഥാർത്ഥമായി മന സ്സിലാക്കുവാനും മനുഷ്യനെ പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കുവാനും ഈ സംജ്ഞാ വ്യാകരണത്തിന്റെ വേദിയിലേക്ക് കടന്നു ചെന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ എന്നുമത്രേ.

ഘടനാവാദത്തിന്റെ ഫ്രഞ്ച് അമേരിക്കൻ രൂപങ്ങൾ ഇപ്പോഴും വ്യത്യാ സപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. എന്നാൽ അടുത്ത ഭാവിയിൽ ഈ വാദം ലോകമെങ്ങും കൂടുതൽ ശിഷ്യന്മാരെ ആർജ്ജിക്കുമെന്നതിനു സംശയമൊ ന്നുമില്ല.

5. ഭാഷാപഗ്രഥനം

താത്വിക ദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഒരു പുതിയ അദ്ധ്യായം സൃ ഷ്ടിക്കുകയാണ് ആധുനിക ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രമുഖ ദർശനമായ ഭാഷാപഗ്രഥനം. ദർശനത്തിന്റെ ചുമതലയെന്താണ്? (What is the task of Philosophy?) ഇതാണ് പ്രധാനമായ ചോദ്യം. സാർവത്രിക പ്രപ ഞ്ചത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള കഴിവ് ദർശനത്തിനില്ലെന്നും പ്രകൃതിയിലെ ഓരോ വിഭാഗങ്ങളേയും അതതിനു യോജിച്ച പഠനരീതി ഉപയോഗിച്ച് ഗ്രഹിക്കുക യെന്നുള്ളത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചുമതലയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രീ യരീതിയിലുള്ള ദർശനത്തിന് പഠിക്കുവാൻ അതിന്റേതായ വിഷയം ഒന്നും ഇല്ലെന്നുമാണ് ഈ നവദാർശനികന്മാരുടെ വാദം.

പിന്നെയെന്താണ് ദർശനത്തിനു സാധിക്കുക? മറ്റുള്ളവർ ഉപയോഗി ക്കുന്ന ഭാഷയെ അപഗ്രഥിച്ച് അതിന്റെ അർത്ഥം വ്യക്തമാക്കുക ഇതാണ്

ദർശനത്തിന്റെ പ്രധാന ചുമതല. ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പല ഇംഗ്ലീഷ് അമേരിക്കൻ ദാർശനികന്മാരും ഉന്നയിച്ച ഒരു പ്രശ്നമാണ് അർത്ഥത്തിന്റെ അർത്ഥമെന്താണ് എന്നുള്ളത്. ചാൾസ് പേയേഴ്സ് (1839–1914) വ്യക്തമായ ഒരു അർത്ഥ നിർവ്വചനം (theory of meaning) ആവിഷ്ക്കരിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രാഗ്മാറ്റിക് ദർശനം അർത്ഥത്തിന്റെ അർത്ഥം വ്യക്തമാക്കുവാനുള്ള ഒരു ഉദ്യമമായിരുന്നു. ഒരു പദത്തിന്റെ അർത്ഥം നമുക്കു മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ ആ പദംകൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം എന്തു പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നും സ്ഥിതിഗതിയിൽ എന്തു അന്തരം ഉളവാക്കുന്നുവെന്നും ഗ്രഹിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളൂ.

ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കേംബ്രിഡ്ജ് സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രൊഫസ്സറായിരുന്ന ജി. ഇ. മൂറിന്റേയും അന്വേഷണം ഇതുതന്നെ ആയിരുന്നു. ഓരോരുത്തരും താൻതാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയുടെ അർത്ഥം പൂർണ്ണമായി വ്യക്തമാക്കിയെങ്കിൽ മാത്രമേ ഭാഷ മൂലമുള്ള ആശയ വിനിമയം സാദ്ധ്യമാകയുള്ളൂ. പദങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഒരു ശാസ്ത്രം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ ശ്രമിച്ച മറ്റൊരു ആംഗ്ലേയ ദാർശനികനാണ് ബർട്രാന്റ് റസ്സൽ. റസ്സലും വൈറ്റ്ഹെഡുംകൂടി ഒരുമിച്ച് ഒരു 'മാത്തമാറ്റിക്കൽലോജിക്' സൃഷ്ടിച്ചത് പദങ്ങളും അവയുടെ അർത്ഥവും തമ്മിൽ യുക്തിയുക്തമായ ഒരു ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുവാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നല്ലോ.

ഏതാണ്ടതേ സമയത്തുതന്നെ ഓസ്ട്രിയായിലെ വിയന്നാ സർവ്വകലാശാലയിലെ ഏതാനും പ്രൊഫസ്സർമാർ ശാസ്ത്രീയഭാഷയും ദാർശനിക ഭാഷയും തമ്മിൽ വിവേചിച്ച് ശാസ്ത്രീയ ഭാഷയുടെ സാർത്ഥതയേയും ദാർശനിക ഭാഷയുടെ നിരർത്ഥതയേയും സ്ഥാപിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ശാസ്ത്രകാരന്മാരുടെ സംഘം''വിയന്നാവലയം' (Vienna circle) എന്ന പേരിൽ രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത് 1929–ൽ ആണ്. ഈ വലയത്തിലെ ഒരു അംഗമല്ലെങ്കിലും അതിന്റെ സുഹൃത്തും വഴികാട്ടിയുമായിരുന്ന വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റെയിൻ 1921–ൽ തന്നെ തന്റെ പ്രധാന ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അതിൽ അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത് പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രമേയങ്ങൾ മാത്രമേ സാർത്ഥകങ്ങൾ ആകുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും മറ്റു പ്രസ്താവനകളെല്ലാം നിർത്ഥങ്ങളാണെന്നുമായിരുന്നു. പ്രാചീന ദർശനം ഭാഷയുടെ പരിധികളെ ഉല്ലംഘിച്ച് ഭാഷമൂലം പ്രകടിപ്പിക്കാനാവാത്ത ആശയങ്ങളെ ഭാഷയിൽ കൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതുമൂലം വെറും നിരർത്ഥ ജല്പനങ്ങളിലേക്ക് കടന്നു പോകുന്നുവെന്നായിരുന്നു വിറ്റ്ഗെൻസ്റ്റെയിന്റെ വാദം. എന്നാൽ വിയന്നാവലയത്തിലെ അംഗങ്ങൾ വാദിച്ചിരുന്നത് അനുഭവത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി നിർണ്ണയിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളുവെന്നും അനുഭവംമൂലം നിർണ്ണായകങ്ങളല്ലാത്ത പ്രസ്താവനകളെ നിരർത്ഥങ്ങളെന്നു പറഞ്ഞ് തള്ളുക മാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും ആയിരുന്നു.

ഹിറ്റ്ലർ ഓസ്ട്രിയ അക്രമിച്ചതോടുകൂടെ വിയന്നാ വലയം നാമാവശേഷമാകുകയും അതിലെ അംഗങ്ങളിൽ പലരും വിയന്നാ വിട്ട് ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കും അമേരിക്കയിലേക്കും കുടിയേറിപ്പാർക്കുകയും ചെയ്തു. വിറ്റ്ഗെൻ സ്റ്റെയിൻ കേംബ്രിഡ്ജിൽ വന്നു. കാർനാപ് (Carnap) ചിക്കാഗോയിലും ഓക്സ്ഫോർഡ് സർവ്വകലാശാലയിലെ എ.ജെ. ഏയർ (A-.J. Ayer) വിയന്നാ വലയത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ തന്റെ "ഭാഷയും സത്യവും യുക്തിയും" (Language, Truth and Logic) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽകൂടെ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ലോജിക്കൽ പോസിറ്റീവിസം എന്ന ദർശനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാരാണ് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ഏയറും അമേരിക്കയിൽ കാർനാപും. അനുഭവത്തിൽകൂടെ മാത്രമേ സത്യനിർണ്ണയം സാധിക്കൂ (the verification principle is the criterion of truth) എന്നതാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ മൂലക്കല്ല്. അനുഭവത്തിൽക്കൂടെ നിർണ്ണയിക്കാനാവാത്തത് നിരർത്ഥമാണ് എന്ന ദാർശനിക തത്വത്തിന് ദാർശനികമായി ഒരു വലിയ ബലഹീനതയുണ്ട്. അതായത് ഈ തത്വംതന്നെ അനുഭവത്തിൽകൂടെ നിർണ്ണയിക്കാവുന്നതാണോ? അനുഭവനിശ്ചിതമായതു മാത്രമേ സാർത്ഥമാകൂ എന്ന തത്വംതന്നെ അനുഭവനിശ്ചിതമല്ലെങ്കിൽ തീർച്ചയായും നിരർത്ഥമാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് ഇന്ന് ഇംഗ്ലണ്ടിലേയും അമേരിക്കയിലേയും പ്രധാന ദാർശനികന്മാരിൽ മിക്കവരുംതന്നെ ഈ ലോജിക്കൽ പോസിറ്റീവിസത്തെയും അതിന്റെ അനുഭവ നിശ്ചിതത്വവാദത്തേയും നിഷേധിക്കുന്നവരാണ്.

എന്നാൽ വിയന്നാ വലയത്തിന്റെ വാദങ്ങളെ സാരമായി വ്യത്യാസപ്പെടുത്തി കുറെക്കൂടെ അനുദ്ധതമായ ഒരു ദർശനം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചവരാണ് ഭാഷാപഗ്രഥന ദാർശനികന്മാർ. ജിൻബെർട്ട് റായിൽ, ജോൺ വിസ്ഡം, ജേ. എൽ. ഓസ്റ്റിൻ മുതലായ ദാർശനികന്മാർ ഉദ്യമിക്കുന്നത് മറ്റുള്ളവർ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയെ അപഗ്രഥിച്ച് ഭാഷയുടെ തെറ്റായ ഉപയോഗംമൂലം വരുന്ന അബദ്ധങ്ങളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുവാനാണ്. വിറ്റ്ഗെൻ സ്റ്റെയിന്റെ 1953 –ലെ പ്രസിദ്ധീകരണമായ 'ദാർശനിക ഗവേഷണങ്ങളും' (philosophical investigations) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെയാണ് ഇവർ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നത്. ഭാഷയുടെ പരിമിതികളെ മനസ്സിലാക്കി പറയാനാവാത്തതു പറയുവാനുള്ള സാഹസിക ഉദ്യമത്തിൽനിന്ന് മനുഷ്യരെ പിൻതിരിപ്പിക്കുകയും പറയാനാകുന്നത് അർത്ഥ വ്യക്തതയോടുകൂടെ പറയുവാൻ മനുഷ്യരെ പഠിപ്പിക്കുകയുമാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം. ഒരുതരം മാനസിക ചികിത്സയാണ് ഇത്. ദർശനം സാധാരണഭാഷയുപയോഗിക്കണം. മറ്റുള്ളവർ പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കണം. അതിലുപരിയായ, ഉദ്ധതങ്ങളായ ഉദ്ദേശങ്ങളൊന്നും ഭാഷാപഗ്രഥന വാദത്തിനുണ്ടാകരുത്.

ഈ വാദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് കവിതാഭാഷയേയും ധർമ്മശാസ്ത്രഭാഷയേയും അതിന്റെ ഗവേഷണ പരിധിയിൽനിന്ന് ഒഴിച്ചു നിർത്തിയിരിക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ആർ. എം. ഹേയർ (R-.M. Hare), സ്റ്റുവർട്ട് ഹാംപ്ഷായർ (Stuart Hampshire) റ്റുൾമിൻ (Toulmin) മുതലായ

ദാർശനികന്മാർ ധാർമ്മിക ശാസ്ത്ര ഭാഷയെ അപഗ്രഥിക്കുവാൻ ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ധാർമ്മിക പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ മനുഷ്യനു ജീവിതത്തേയും ലോകത്തേയും കുറിച്ചുള്ള മനോഭാവത്തെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നവയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് അവയേയും അപഗ്രഥിച്ച് അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയുമെന്നുമാണ് ഇവരുടെ വാദം. ഒരു വിധത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനത്തേക്കാൾ മറ്റൊരു വിധത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനം കൂടുതൽ അഭികാമ്യമാണെന്നു തെളിയിക്കുവാൻ ധാർമ്മിക ശാസ്ത്രത്തിനു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ബഹുവിധ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ചിലവയെ അഭികാമ്യമായും മറ്റു ചിലവയെ നിഷ്കാസ്യമായും മനുഷ്യർ പരിഗണിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ആ പരിഗണനയിലുള്ള യുക്തി വിരോധങ്ങൾ കാണിക്കുവാൻ ധാർമ്മിക ശാസ്ത്രത്തിനു സാധിക്കുമെന്ന് ഭാഷാപഗ്രഥന ദാർശനികന്മാർ വാദിക്കുന്നു.

മതസംബന്ധമായും ഈശ്വര സംബന്ധമായും ഉള്ള പ്രഭാഷണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിലുള്ള കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം അവ നിരർത്ഥങ്ങളാണ് എന്നുള്ള അഭിപ്രായമാണ് ഇങ്ങനെയുള്ള ദാർശനികന്മാർക്കുള്ളത്. ഭാഷാപഗ്രഥനം നിർവ്വചിക്കുന്ന പരിധികൾക്കുള്ളിൽതന്നെ നിന്നുകൊണ്ട് വേദശാസ്ത്രപരമായ പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ നടത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ദാർശനികന്മാർ ഇംഗ്ലണ്ടിലും അമേരിക്കയിലും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

ഈശ്വരനുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു പറയുവാൻ ഇങ്ങനെയുള്ള ക്രിസ്തീയ വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യ ചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സംഭവങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി മാത്രം ഒരു വേദശാസ്ത്രം ചമയ്ക്കുവാനാണ് ഇങ്ങനെയുള്ളവർ ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

ഏതായാലും ഭാഷാപഗ്രഥന ദർശനംകൊണ്ട് ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയോ ജീവിത ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റിയോ കൂടുതലായൊന്നും മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിച്ചില്ലെങ്കിലും വാക്കുകൾകൊണ്ടു മാത്രം കെട്ടിപ്പടുത്തിട്ടുള്ള അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത പല ആശയ സൗധങ്ങളേയും തട്ടിമറിക്കുവാൻ ഭാഷാപഗ്രഥനത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്ന് അവർ അവകാശപ്പെടുന്നു.

6. സോഷ്യലിസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മാനവികതാവാദം (Socialist Humanism)

യൂറോപ്പിലെ മാർക്സിസ്റ്റു രാജ്യങ്ങളിലും മറ്റു പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലും ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇടയിൽ ഒരുപോലെ ഉയർന്നുവരുന്ന ഒരു പുതിയ ചിന്താഗതിയാണ് സോഷ്യലിസ്റ്റു ഹ്യൂമനിസം. ഇതിനു രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളുണ്ടെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. പൂർവ്വ യൂറോപ്പിലെ ചിന്താഗതിക്ക് 'മാർക്സിസ്റ്റു ഹ്യൂമനിസം' എന്നും പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ ചിന്താഗതിക്ക് 'പുതിയ ഇടത്' (New left) എന്നും പേരുപറയാം.

പൂർവ്വ യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പുതിയ ചിന്തയ്ക്കു യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ലാത്തത് റഷ്യയിലും ബൾഗേറിയായിലും ആണ്. ഈയിടെയായി ചെക്കസ്ലോവോക്യയിലും യുഗോസ്ലേവിയ, ഹംഗറി, പോളൻഡ് എന്നീ രാജ്യങ്ങളിലും പ്രത്യേകിച്ച് ഫ്രഞ്ച് ഇറ്റാലിയൻ കമ്മ്യുണിസ്റ്റു പാർട്ടികളിലും യാഥാസ്ഥിതിക മാർക്സിസത്തെ മുൻകടന്ന്, മാർക്സിസ്റ്റ് അടിസ്ഥാനം കൈവിടാതെ മനുഷ്യനെപ്പറ്റി ചില പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുവാൻ ആരംഭിച്ചിരിക്കുന്നു. വാർസോ സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രൊഫസ്സറായ മാറേക്ഫ്രിറ്റ്സ് ഹാൻഡ് (Marek Fritzhand) പറയുന്നത്, മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്താഗതിയിൽ മനുഷ്യനെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത് സത്യത്തേയും ഭംഗിയേയും നന്മയേയും തേടുകയും പ്രകൃതിയേയും സമൂഹത്തേയും പരിവർത്തനം ചെയ്ത് മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യ സ്വാതന്ത്ര്യം സംസിദ്ധമാക്കുന്നതിൽ സാഫല്യം നേടുകയും ചെയ്യുന്ന അന്തസ്സുള്ള ഒരു സാമൂഹ്യ ജീവിയായിട്ടാണ്. പുതിയ മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്തകന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ മാർക്സിന്റെ 'വസ്തുവാദം' (Materialism) അത്യുന്നതങ്ങളായ ആദർശങ്ങളിന്മേൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. മനുഷ്യൻ ആകമാനതയുള്ളവനും ആളത്വമുള്ളവനും സ്വയം കർത്തൃത്വമുള്ളവനും ആയി വളരണമെന്നുമാണ് മാർക്സ് ആഗ്രഹിച്ചതെന്ന് ഈ ചിന്തകന്മാർ പറയുന്നു. ആകമാനത എന്ന പദംകൊണ്ട് അവർ വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായോ മാനുഷികതയുടെ വ്യാപ്തിയെ സംബന്ധിച്ചതോ ആയ ഏതെങ്കിലും ഭാഗികതയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു സാഫല്യമടയുവാൻ സാധിക്കുന്നവനല്ല മനുഷ്യൻ എന്നത്രേ. ഒരു മനുഷ്യനും മറ്റൊരു മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണമായിരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. സകല മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റേയും സകല മാനുഷിക സംസ്കാരത്തിന്റേയും സമ്പർക്കത്തിൽ വളർന്ന് ഓരോരുവനും അവനവന്റെ ആളത്വത്തെ പൂർണ്ണമാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയാണു മനുഷ്യന് ആവശ്യം. മനുഷ്യൻ ഒരു യന്ത്രത്തിന്റേയോ ഒരു സമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയുടേയോ അനുബന്ധമോ അടിമയോ ആകുവാനുള്ളവനല്ല. തൊഴിൽ ചെയ്യുവാൻ നിർബ്ബന്ധിക്കപ്പെടാതെ തൊഴിലിൽ താത്പര്യമുണ്ടായി തൊഴിൽമൂലം സാഫല്യമടയുന്നവനാണു മനുഷ്യൻ. മനുഷ്യന്റെ ആളത്വത്തെ നിഹനിക്കുന്ന സകല വ്യവസ്ഥിതിക്കും മാർക്സ് എതിരായിരുന്നത്രേ. തന്റെ ആളത്വവും സാമൂഹ്യജീവിതവും തമ്മിൽ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്ത ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയിൽ ക്രിയാത്മകമായ കൃത്യങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ട് സ്വകർത്തൃത്വം നഷ്ടപ്പെടാതെ സ്വതന്ത്രമായ പ്രവർത്തനംമൂലം സമൂഹത്തേയും സ്വന്ത ആളത്വത്തേയും വികസിപ്പിക്കുന്നവനാണു മനുഷ്യൻ. മറ്റുള്ളവരുടെ ഉത്കർഷവും തന്റെ സ്വന്ത താത്പര്യങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരു പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യവും ഇല്ല. സ്വാർത്ഥം, ത്യാഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മാനുഷികതയില്ലാത്ത സമൂഹങ്ങളിൽ മാത്രമേ കാണേണ്ട ആവശ്യമുള്ളു.

ഇതാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ മാർക്സിന്റെ മാനവികതാ വിഭാവനമെങ്കിൽ അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ കമ്മ്യുണിസ്റ്റു വ്യവസ്ഥിതികളെത്തന്നെയും വിലയി

രുത്തേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടെന്നാണ് യുഗോസ്ലോവിയായിലേയും പോളണ്ടിലേയും മറ്റും മാർക്സിസ്റ്റു ബുദ്ധിജീവികൾ വാദിക്കുന്നത്. ആളത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ ആവശ്യങ്ങളായി കരുതുന്ന ഒരു മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്താഗതി പല രാജ്യങ്ങളിലും പുതിയ കോളിളക്കങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

ഇറ്റലിയിലും ഫ്രാൻസിലും മറ്റുമുള്ള ചില കമ്മ്യൂണിസ്റ്റു ചിന്തകർ മനുഷ്യന്റെ കുറ്റബോധം, മരണത്തോടുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമീപനം, വിദ്വേഷത്തിന്റെ ഭവിഷ്യത്ഫലങ്ങൾ, സ്നേഹം മുതലായി മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്തയിൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ടു കിടന്നിരുന്ന പല പുതിയ വിഷയങ്ങളേയും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിന് ആരംഭിച്ചിരിക്കുകയാണ്. സജീവമായ ഒരു പുതിയ മാർക്സിറ്റു ദർശനം ഇതുവരെയും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്നാൽ ചില ക്രിസ്തീയ സഭകൾ അവരുടെ പഴഞ്ചൻ വിശ്വാസത്തെ മാറ്റിവച്ചിട്ട് കുറെക്കൂടെ ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി ബന്ധമുള്ള ചിന്താഗതി ആവിഷ്കരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുപോലെ പല യൂറോപ്യൻ മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്തകന്മാരും സ്വതന്ത്രമായതും അതേസമയം മാർക്സിസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായതുമായ ഒരു പുതിയ ചിന്താസൗധം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ കല്ലും കുമ്മായവും സംഭരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ചെക്കസ്ലോവാക്യൻ സംഭവം ഉണ്ടാകാതിരുന്നെങ്കിൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ കൂടുതൽ പുരോഗതി ഉണ്ടാകുമായിരുന്നെന്ന് നിർവ്വിശ്ശങ്കം പറയാം.

പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ 'പുതിയ ഇടതും' മാർക്സിസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. സോഷ്യലിസ്റ്റു ഹ്യൂമനിസമാണ് അവരുടെയും ആദർശം. എന്നാൽ അവിടെയും വ്യവസ്ഥിതമായ ഒരു ചിന്താഗതി ഇതുവരെയും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പ്രവാചകന്മാർ പലരാണ്. മാവോത്സേതുങ്, ചേഗവാറ, ഫ്രാൻസ്ഫനോൺ, ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസ്, റെജിഡെബ്രേ ഇവരുടെയെല്ലാം ചിന്താഗതി തമ്മിൽ വളരെയധികം അന്തരങ്ങളുണ്ട് എന്നാൽ ഇവരെല്ലാവരുംതന്നെ ഇന്നത്തെ ബൂർഷ്വാവ്യവസ്ഥിതികൾ രോഗഗ്രസ്ഥങ്ങളാണെന്നും അവയെ പാടെ അഴിച്ചുടച്ച് ഒരു പുതിയ വ്യവസ്ഥിതി വാർത്തെടുത്തെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന്റെ രക്ഷ സാദ്ധ്യമാകൂ എന്നുമാണ് ഇവർ വാദിക്കുന്നത്. പക്ഷേ ഒരു പ്രവാചകനും ഈ പുതിയ ഇടതിന്റെ ഏക നേതാവായി ഇരിപ്പാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഏതാനും മാസങ്ങൾക്കുമുമ്പുവരെ കാലിഫോർണിയായിൽ സാൻഡിയേഗോ സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രൊഫസ്സറായ വൃദ്ധൻ ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസ് പുതിയ ഇടതിന്റെ കണ്ണിലുണ്ണിയും വഴികാട്ടിയുമായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സ്വാഭാവിക ആഗ്രഹങ്ങളെ അടിച്ചമർത്തുന്ന ഒരു ധാർമ്മികതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സംസ്കാരം, ചൂഷണത്തേയും യുദ്ധത്തേയും ഉൽപാദിപ്പിക്കാതെ ഗത്യന്തരമില്ലെന്നും ലൈംഗികമായും മറ്റും മനുഷ്യനുള്ള ആസക്തികളെ അടിച്ചമർത്താതെ സ്വാതന്ത്ര്യമായി സഫലീകരിക്കാൻ അവസരം നൽകുന്ന ഒരു ധാർമ്മികതയ്ക്കു മാത്രമേ സമാധാനമുള്ള സമൂഹത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും മറ്റുമുള്ള മാർക്യൂസിന്റെ വാദം

സർവ്വകലാശാലാ വിദ്യാർത്ഥി വിദ്യാർത്ഥിനികൾക്ക് പ്രത്യേകം ഹൃദ്യമായി തോന്നുന്നതിൽ അത്ഭുതത്തിനവകാശമില്ല. എന്നാൽ ഏതാനും മാസങ്ങളായി യുവജനങ്ങളെ വഴിതെറ്റിക്കുവാൻ സ്ഥാപിത താത്പര്യങ്ങൾ അഴിച്ചു വിട്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ചാരനാണ് മാർക്യുസെന്നുള്ള സംശയം പുതിയ ഇടതിൽ പലർക്കും തോന്നിത്തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ആർജ്ജനാസക്തിയും ചൂഷണ താത്പര്യവുമില്ലാത്ത ഒരു പുതിയ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി സൃഷ്ടിപരമായ ചിന്തനം ആരംഭിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയെ അടിച്ചുടയ്ക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ആരായുകയാണ് തങ്ങളുടെ പ്രാഥമിക ചുമതലയെന്ന് ഈ പുതിയ ഇടതന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നു. നേതാക്കന്മാരെ ആരേയുംതന്നെ അവർക്കു വിശ്വാസമില്ല. പദ്ധതികളോടും പരിപാടികളോടും അവർക്കു വിരക്തിയാണ്. ഇന്നു ചെയ്യാവുന്നത് ഇന്നു ചെയ്യണം, നാളത്തെ പരിപാടിയെപ്പറ്റി നാളെ ആലോചിച്ചാൽ മതി എന്ന മനോഭാവമാണ് അവരിൽ പലർക്കുമുള്ളത്. പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലെ വിദ്യാർത്ഥി പ്രക്ഷോഭണങ്ങളിൽ പലതും പുതിയ ഇടതന്മാർ മാർഗ്ഗദർശനം നല്കുന്നവയാണ്. ഇവരുടെ മനോഭാവങ്ങളെയെല്ലാം പരസ്പര ബന്ധമുള്ള പ്രത്യയങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദർശനമായി ആരും ഇതുവരെ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും പുതിയ ഇടതിന് സമൂഹപരിവർത്തനത്തിൽ ഒരു പ്രധാന സ്ഥാനമുണ്ടായിരിക്കുമെന്നതിനു സംശയമൊന്നുമില്ല.

* * *

ആറു ദർശനങ്ങളെ ഇങ്ങനെ എടുത്തു പറഞ്ഞെങ്കിലും പാശ്ചാത്യ ചിന്താഗതിയിലെ എല്ലാ പന്ഥാക്കളേയും അനുധാവനം ചെയ്യുവാനോ ഏതെങ്കിലും ഒരു ചിന്താഗതിയെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുവാനോ ഈ ലേഖനം ഉദ്യമിച്ചിട്ടില്ല. പാശ്ചാത്യ ചിന്താഗതിയുടെ ഒരു സിംഹാവലോകനം മാത്രമാണ് ഇത്.

പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിൽ ചേതനാത്മകതയും സജീവതയുമുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ സമാധാനം വായനക്കാരന്റെ തീരുമാനത്തിന് സർപ്പിക്കുക മാത്രമേ ലേഖകന് തല്ക്കാലം സാധിക്കുകയുള്ളൂ.

(1970)

O

2

ശാസ്ത്രം, മതം, ദർശനം – ജ്ഞാനാർജ്ജനരീതികളുടെ ഒരു താരതമ്യപഠനം

ആമുഖമായി മൂന്നു കാര്യങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ. ഒന്നാമത് മതം, ദർശനം, ശാസ്ത്രം എന്നൊരു വേർതിരിവ് ഭാരത പാരമ്പര്യത്തിലില്ല. ഇങ്ങനെ മൂന്ന് വ്യത്യസ്താന്വേഷണങ്ങളുണ്ടെന്ന ആശയം തന്നെ പാശ്ചാത്യമാണ്.

രണ്ടാമത് പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിൽ ഈ മൂന്നിനെക്കുറിച്ചും അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. സമഗ്രമായ ഒരു പഠനത്തിന് അനേക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ തന്നെ ചമച്ചെങ്കിലേ ഒക്കൂ.

മൂന്നാമത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതി മതത്തിനും ദർശനത്തിനും നിയാമകമാക്കുവാനുള്ള പ്രവണത ചോദ്യം ചെയ്യേണ്ടുന്ന ഒന്നുതന്നെയാണ്.

* * *

ഏതായാലും ശാസ്ത്രത്തിൽത്തന്നെ ആരംഭിയ്ക്കാം. സമയം കുറവായതു കൊണ്ട് മൂന്നു പ്രവണതകളെക്കുറിച്ച് കുറച്ചൊന്നു പറയുന്നതിനേ സാധിക്കൂ. ആംഗ്ലോ–അമേരിക്കൻ പാരമ്പര്യം, ജർമ്മൻ പാരമ്പര്യം, മാർക്സിസ്റ്റ് പാരമ്പര്യം ഇവ മൂന്നിലും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിയെയും ജ്ഞാനാർജ്ജന മാർഗ്ഗങ്ങളേയും കുറിച്ച് പറയുന്നത് ഇരുപത് നിമിഷം കൊണ്ട് സമാഹരിക്കാവുന്നതല്ല. മൂന്ന് പാരമ്പര്യങ്ങളേയും കുറിച്ച് നിഷ്പക്ഷമായോ സമതുലിതമായോ പറയുന്ന പുസ്തകമൊന്നും ഞാൻ ഇതുവരെ കണ്ടിട്ടില്ല.

1. ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ പാരമ്പര്യം

സമഗ്രമായി ഇംഗ്ലീഷ് ചിന്തയെ കുറിക്കുന്ന ലഘുഗ്രന്ഥമാണ് Criticism and The Growth of Knowledge (1). 1965–ൽ ലണ്ടനിൽവച്ചു കൂടിയ അന്താരാഷ്ട്രീയ സംഭാഷണത്തിന്റെ റിപ്പോർട്ടിന്റെ നാലാം ചോദ്യം ഇതാണ്. കാൾ പോപ്പറും തോമാസ് കുണും, പാൾ ഫയറാബെൻഡും സ്റ്റീഫൻ

ടുൾമിനും ഒക്കെയുണ്ടായിരുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞവരൊക്കെ ഈ സംഭാഷണത്തിന്റെ ഫലമായി തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾക്ക് നവരൂപം നല്കിക്കൊണ്ട് പുതിയ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ന് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജന രീതിയെപ്പറ്റി കൂടുതൽ എഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് പോപ്പറിന്റെ ശിഷ്യയും കേംബ്രിഡ്ജിലെ ശാസ്ത്ര ദർശന പ്രൊഫസറുമായ മേറി ഹെസ്സെയാണ്.

പോപ്പറിന്റെ ആശയങ്ങളിൽ പ്രധാനമായവ ചുവടെ കുറിക്കുന്നു.

(1) നൂറുപ്രാവശ്യം A ചെയ്യുമ്പോൾ B ഉണ്ടായി എന്നത് കൊണ്ട് 101-ാം പ്രാവശ്യവും അങ്ങിനെ ഉണ്ടാകുമെന്ന് പ്രവചിക്കുന്നത് ന്യായരീത്യാ അസാദ്ധ്യമാണെങ്കിലും, ആധുനിക ശാസ്ത്രം പുരോഗമിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രവചനങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായതു കൊണ്ട് ശാസ്ത്രജ്ഞാനം സിദ്ധജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ തെളിയിക്കപ്പെട്ട അറിവാണെന്ന് പറയുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല.

(2) ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജന മാർഗ്ഗങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് - ഊഹം, പരീക്ഷണം, ഖണ്ഡനം എന്നിവയാണ്. ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞൻ തന്റെ മുമ്പുള്ള അനുഭവങ്ങളെയും അറിവിനെയും ആസ്പദമാക്കി ഏ ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ബി ഉണ്ടാകുന്നത് എന്ന് ഒരു സിദ്ധാന്തം (Theory) ഉന്നയിക്കുന്നു. അത് പരീക്ഷിക്കുവാൻ ഒരു പരീക്ഷണ സമ്പ്രദായം (experiment) സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ആ പരീക്ഷണം ആർക്കും ചെയ്യാവുന്ന രീതിയിലുള്ളതായിരിക്കണം. ആ പരീക്ഷണം കൊണ്ട് ആ സിദ്ധാന്തം സിദ്ധമായോ ഇല്ലയോ, പരീക്ഷണത്തിൽ വൈകല്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നോ, എന്നൊക്കെ തീരുമാനിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ സമൂഹമാണ്. സിദ്ധാന്തത്തെയും പരീക്ഷണത്തെയും ഉള്ള നിശിതങ്ങളായ ഖണ്ഡന മണ്ഡനങ്ങളെ സിദ്ധാന്തം അതിജീവിക്കുന്നുവെങ്കിൽ, ഉപയോഗ യോഗ്യമായ ഒരു സിദ്ധാന്തം സംസിദ്ധമായി. അതിന് കുറവു വല്ലതുമുണ്ടെങ്കിൽ പിന്നീട് അത് പരിഹരിക്കാം. ഇങ്ങനെ പല ഗവേഷകന്മാർ സമ്പാദിച്ചു കുന്നുകൂട്ടുന്ന സിദ്ധാന്ത സംഹിതയേയാണ് നാം ശാസ്ത്രം എന്ന് പറയുന്നത്. അത് വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. ഗ്രന്ഥശാലകളിൽ സംഭരിച്ചു വെയ്ക്കാവുന്ന ഒരു വസ്തുവാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞാനം.

പോപ്പറുടെ ഈ വാദത്തെ എതിർക്കുന്നവരിൽ പ്രധാനികൾ തോമാസ് കുണും പാൾ ഫയറാബെൻഡുമാണ്. കുന്നുകൂടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന (Cumulative) ഒന്നല്ല ശാസ്ത്രമെന്നും, സാധാരണ ശാസ്ത്രമെന്നും വിപ്ലവാത്മക ശാസ്ത്രമെന്നും വേർതിരിച്ചെങ്കിലേ കാര്യം വ്യക്തമാകയുള്ളുവെന്നും കുൺ വാദിക്കുന്നു. The Structure of Scientific Revolutions എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന ഗ്രന്ഥത്തിൽ, ഇന്നുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അധികഭാഗവും "സാധാരണ ശാസ്ത്രം" (ordinary science) ആണെന്നും, ശാസ്ത്രജ്ഞ സമൂഹത്തിലെ അംഗീകൃത സിദ്ധാന്തങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ചില പുതിയ വിശദീകരണ

ങ്ങളും തിരുത്തലുകളും മാത്രം ചെയ്യുന്ന ആ സാധാരണ ശാസ്ത്രം കൊണ്ടല്ല യഥാർത്ഥ പുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നതെന്നും, അംഗീകൃത സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനരൂപമായ പാരഡൈം അല്ലെങ്കിൽ സിദ്ധാന്ത ചിത്രങ്ങളുടെ വിപ്ലവപരമായ പരിവർത്തനം കൊണ്ടാണ് വലിയ ശാസ്ത്രപുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നതെന്നും ഉള്ള കുൺ സിദ്ധാന്തത്തെ എല്ലാവരും അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. ശാസ്ത്രത്തിൽ പുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നതിന് വ്യവസ്ഥാപിത മാർഗ്ഗങ്ങളൊന്നുമില്ലെന്നും, ശാസ്ത്രം ഇന്ന രീതിയിലേ മുമ്പോട്ട് പോകാവൂ എന്ന് ശഠിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രത്തെ പിടിച്ചു കെട്ടിയിടുന്ന രീതിയാണെന്നും Against Method എന്ന തന്റെ വിവാദവിഷയമായ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പോൾ ഫയറാബെൻഡ് പറയുന്നു.

എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠത എന്നത് കൊണ്ട് കർത്തൃനിരപേക്ഷമാണ്. ശാസ്ത്രം എന്നർത്ഥമില്ലെന്നും, എല്ലാ സിദ്ധാന്തങ്ങളും മനുഷ്യസൃഷ്ടങ്ങളും ഓരോ ഭാഷയുടേയും സംസ്കാരത്തിന്റേയും പ്രത്യേകതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയുമായതു കൊണ്ട്, ശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമെന്ന് വിവക്ഷിക്കുന്നത്, ശാസ്ത്രജ്ഞ സമൂഹത്തിൽ ഓരോ സിദ്ധാന്തത്തിന്റേയും സ്ഥിരീകരണത്തിന് ചില പ്രത്യേക അംഗീകൃത മാർഗ്ഗങ്ങൾ ഉള്ളതു കൊണ്ടു മാത്രമാണെന്നുമാണ് ആംഗലഭാഷയിലുള്ള ശാസ്ത്ര ദർശനത്തിലെ ശക്തിയായ അഭിപ്രായൈക്യം. എല്ലാ സിദ്ധാന്തങ്ങളും പുതിയ അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പരിവർത്തന വിധേയങ്ങളാണെന്നും ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനത്തിന് പരമതയൊന്നുമില്ലെന്നും മിക്ക ദർശകരും ഇന്ന് സമ്മതിക്കും.

ജർമ്മൻ ശാസ്ത്രദർശനം

കർത്തൃനിരപേക്ഷത എന്നത് ഇംഗ്ലീഷുകാർക്കുള്ളതുപോലെ ജർമ്മൻകാർക്ക് അത്ര വലിയ നിർബ്ബന്ധമുള്ള കാര്യമല്ല. വിൽഹെൽ മഡിൽറ്റായ് ചരിത്രബോധത്തെ (historical consciousness) സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും പാത്രമാക്കിയതോടെ ആത്മനിഷ്ഠതയ്ക്ക് ജ്ഞാന സമ്പാദനത്തിൽ പ്രധാന സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിലും കർത്തൃനിഷ്ഠമായ ബോധതലമാണല്ലോ സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനം. ഹൈഡെഗ്ഗറിന്റെ ഡാസൈൻ വിശകലനത്തിലും ആത്മനിഷ്ഠതയുടെ അപഗ്രഥനമാണ് ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന്റെ പ്രഥമപടി.

ഈ ഉപനതിയെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജന മാർഗ്ഗത്തിന്റെ അടിത്തറയായി അവതരിപ്പിച്ചത് ഹാൻസ് ഗെയോർഗ് ഗാഡമറാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ Wahrheit und Methode (സത്യവും രീതിയും) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നത് ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനമുൾപ്പെടെ എല്ലാ ജ്ഞാനവും മുൻവിധിയെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നതെന്നാണ്. ശാസ്ത്രരീതി എന്ന് പറയുന്നത് വസ്തു ഇന്ന വിധമായിരിക്കണമെന്ന് ഒരു മുൻ വിധിയുണ്ടാക്കിയിട്ട് ആ മുൻവിധി

എന്തുമാത്രം ശരിയാണെന്നറിയുന്നതിന് സഹായിക്കുന്ന ഒരു പരീക്ഷണ പ്രക്രിയ സൃഷ്ടിച്ച് മുൻവിധിയെ പരിശോധിച്ചു ശരി വയ്ക്കുന്നതത്രെ. പക്ഷേ മുൻവിധി ശരിയല്ല എന്ന് ബോദ്ധ്യപ്പെടുമ്പോൾ, ആ മുൻവിധിയെത്തന്നെ ഒരു വസ്തു (object) ആക്കി വെച്ചിട്ട് മുൻവിധിയെപ്പറ്റിയുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം അറിയുന്നതിന് വേണ്ടി മുൻവിധിയെപ്പറ്റി ഒരു മുൻവിധിയുണ്ടാക്കി പരീക്ഷിക്കണം. ഇങ്ങനെ മുൻവിധിയെക്കുറിച്ചുള്ള മുൻവിധി ശരിയല്ലെങ്കിൽ, മുൻവിധിയെ കുറിച്ചുള്ള മുൻവിധിയെ പരീക്ഷിയ്ക്കാനൊക്കുന്ന മറ്റൊരു മുൻവിധിയുണ്ടാക്കണം. ഇങ്ങനെ മുൻവിധി കൊണ്ടേ ശാസ്ത്രജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നുള്ളു എന്ന ഗാഡമറിന്റെ വാദം നമുക്കത്ര രുചിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ കാരണം മുൻവിധിയെക്കുറിച്ച് നമുക്കൊരു മുൻവിധിയുള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രമാണത്രെ. അതായത് മുൻവിധി വസ്തുനിഷ്ഠതയ്ക്ക് വിരോധമാണെന്നും മുൻവിധിയില്ലാത്ത വസ്തുനിഷ്ഠ ജ്ഞാനം സാദ്ധ്യമാണെന്നുമുള്ള നമ്മുടെ മുൻവിധിയെയും എടുത്ത് പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ, പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലുണ്ടായ Enlightenment അല്ലെങ്കിൽ Erklaerung എന്നു പറയുന്ന പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു അപരീക്ഷിത പൈതൃകമാണതെന്ന് ബോദ്ധ്യമാവും എന്നദ്ദേഹം ശഠിക്കുന്നു.

ഈ ചിന്താഗതിയെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്ന ഒരു സമീപനമാണ് യൂർഗൻ ഹാബർമാസിന്റേത്. വ്യക്തിയുടെ ബോധതലത്തെ സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനമായി എടുക്കുന്ന ഈ പ്രവണത സ്വീകാര്യമല്ലെന്നും ആരാണ് ഈ വ്യക്തിയെന്നും വ്യക്തിയുടെ ബോധത്തെ കരുപ്പിടിച്ച ശക്തികളേതെന്നും അറിയണമെങ്കിൽ ഗാഡമർ പറയുന്നത് പോലെ വ്യക്തി നില്ക്കുന്ന സംസ്ക്കാരത്തെപ്പറ്റി മാത്രം അറിഞ്ഞാൽ പോരാ, അയാളുടെ മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ പരിണാമ ചരിത്രവും, വർഗ്ഗപാരമ്പര്യവും താല്പര്യങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകളും ഒക്കെ അറിഞ്ഞെങ്കിൽ മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ എന്ന് ഹാബർമാസ് വാദിക്കുന്നു.

മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തം

ഇടതനായ ഹാബർമാസിന്റെ വാദത്തെ ഔദ്യോഗിക മാർക്സിസം വിമർശിക്കുന്നത്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വർഗ്ഗതാല്പര്യവാദങ്ങൾ കൊണ്ട് മാത്രം ഗാഡമറുടെ ചിന്തയുടെ പ്രശ്നം വെളിയിൽ വരുന്നില്ല. വിശദീകരണമാണ് ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം എന്ന അക്കാദമിക്ക് ചിന്താരീതിയാണ് ഹാബർമാസിലും കാണുന്നതെന്നും ദർശനത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ഉദ്ദേശ്യം, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുക മാത്രമല്ല, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സാമൂഹ്യമായി സംഘടിതമായ പ്രയത്നം മൂലം (Socially organized labour) കൈകാര്യം ചെയ്ത് പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയയിൽക്കൂടെ മാത്രമേ ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനമുണ്ടാകയുള്ളൂ എന്ന് മാർക്സിസം വാദിക്കുന്നു.

ഒരു ശതാബ്ദം മുമ്പ് മാർക്സ് തന്നെ പറഞ്ഞു: "മനുഷ്യരുടെ ബോധമല്ല അവരുടെ ഉൺമയെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നത്; നേരേമറിച്ച്, അവരുടെ സാമൂഹ്യ ഉൺമ (Social being) അവരുടെ ബോധത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നു" (6) എന്ന്. യാഥാർത്ഥ്യം ഒരു പ്രക്രമമാണ്. മനുഷ്യജീവിതം ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രക്രമമാണ് (Social Process). പ്രകൃതിയെപ്പോലെതന്നെ നിയമബദ്ധമാണ് ഈ സാമൂഹ്യപ്രക്രമവും. പ്രകൃതിയിലെ പ്രക്രമത്തേക്കാൾ കൂടുതലായി സാമൂഹ്യ പ്രക്രമത്തിലുള്ളത് മാനുഷിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നുള്ളതാണ്. അവ നിയമബദ്ധമല്ലെന്നും അവയ്ക്ക് ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുണ്ടാക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ശഠിക്കുന്നത് മൗഢ്യമാണ്. പക്ഷേ അങ്ങനെ ശഠിക്കുന്നയാളാണ് കാൾ പോപ്പർ.

ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം ആപേക്ഷിക സത്യമാണെന്ന് മാർക്സിസ്റ്റുകൾ സമ്മതിക്കും. പക്ഷേ ആ സമ്മതത്തെ മതചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നതിനെ അവർ എതിർക്കും. ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ദർശനപരമായ പ്രാധാന്യത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ വേണ്ടി ബൂർഷ്വാ ദർശനം കൊണ്ടുവരുന്ന ഉപാധികളാണ് നിയോ പോസിറ്റിവിസം, ഇറാഷനലിസം (എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസം), മതദർശനങ്ങൾ മുതലായവ എന്നാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് വാദം.

റസ്സലിനേയും ഭാഷാവിശകലന ദർശകന്മാരേയും കാർനാപ്പിനേയും വിറ്റ് ഗെൻ സ്റ്റൈനേയും എല്ലാം നിയോ പോസിറ്റിവിസ്റ്റുകളായിട്ടാണ് മാർക്സിസം കാണുന്നത്. ഡിൽറ്റായും ബെർഗ്സണും ഹൈഡെഗ്ഗറും എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസ്റ്റുകളെല്ലാംതന്നെ നിർയുക്തിവാദികളാണ്, വ്യക്തിവാദികളാണ്.

* * *

ദർശനത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജനം മറ്റു ശാസ്ത്രങ്ങളിലുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ സാമാന്യ തത്വങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ കൂടെയുണ്ടാകുന്നതാണെന്ന് ഭാഷാ വിശകലനക്കാരും മാർക്സിസ്റ്റുകളും ഒരുപോലെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ പ്രധാനമായ വ്യത്യാസം, സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും (theory and practice) തമ്മിലുള്ള പരസ്പരാപേക്ഷികതയെക്കുറിച്ചും പ്രയത്നത്തെ (labour) ഒരു ജ്ഞാനാർജ്ജന സാംഗത്യമുള്ള (epistemological) ഉപാധിയായി കരുതുന്നതിലും, ദർശനം സമൂഹത്തേയും പ്രകൃതിയേയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായി കാണുന്നതിലുമാണ്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യബന്ധം ഇന്ന് പൊതുവേ സമ്മതിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്.

മതത്തെക്കുറിച്ച് മാർക്സിസത്തിനുള്ള ചിന്ത പുതിയ രൂപം എടുത്തുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. സോവ്യറ്റ് യൂണിയനിൽ ഓർത്തഡോക്സ് സഭയ്ക്ക് മാത്രമല്ല, ഇസ്ലാമിനും ബുദ്ധമതത്തിനും അടുത്ത കാലത്തുണ്ടായ ഉപോൽഗതിയെത്തുടർന്ന് നിരീശ്വരത്വ പ്രചരണത്തിന് ഇതിന് മുമ്പൊരിക്കലുമില്ലാ

തിരുന്നതുപോലെ ബലം കൊടുത്ത് മുമ്പോട്ടു കൊണ്ടുപോകയാണൊരു വശത്ത്. മതപുനരുജ്ജീവനത്തെ അടിച്ചമർത്തുവാനുള്ള ഒരു സംഘടിതയത്നമാണ് രണ്ടു വർഷമായി നടക്കുന്നത് എന്നതിനെക്കുറിച്ച് എനിക്ക് സന്ദേഹമില്ല.

മാർക്സിസ്റ്റുകളല്ലാത്തവർക്കുതന്നെ മതം എന്ന സാമാന്യ നാമത്തിലറിയപ്പെടുന്ന പ്രതിഭാസത്തെപ്പറ്റി വ്യക്തമായ ആശയങ്ങളൊന്നുമില്ല. മാർക്സിസത്തിലെ പുതിയ നീക്കം, കാറൽമാർക്സ് മതത്തെപ്പറ്റി പറഞ്ഞത് അന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ മതം വഹിച്ചിരുന്ന പങ്കിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായിരുന്നുവെന്നും ഇന്ന് മതം രാഷ്ട്ര മീമാംസയിലും സാമൂഹ്യപുരോഗതിയിലും വഹിക്കുന്ന പങ്ക് ഇന്നത്തെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ പഠിച്ച് വിലയിരുത്തുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നുമാണ്. ഈ ചിന്താഗതിയാണ് ആഴത്തിൽ ചിന്തിക്കുന്ന മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കുള്ളത്.

മതവും ദർശനവും

മതവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യവാദമാണ് ഹേഗലിന്റേത്. മതദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ (Lectures on The Philosophy of Religion) 7 ഹേഗൽ പറയുന്നത് മതത്തിന്റേയും ദർശനത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യം ഒന്നാണെന്നത്രേ. ഇതിനെതിരായിട്ടാണ് മാർക്സിന്റെ മാത്രമല്ല, കീർക്കഗോറിന്റേയും ചിന്താവിപ്ലവം.

"ദർശനം തന്നെ, യഥാർത്ഥത്തിൽ, ആരാധനയാണ്; അത് മതമാണ്; കാരണം, മതത്തിലേപ്പോലെതന്നെ, കർത്തൃനിഷ്ഠങ്ങളായ ചിന്തകളേയും അഭിപ്രായങ്ങളെയും മാറ്റിവെച്ചിട്ട് ദർശനവും തേടുന്നത് ഈശ്വരനെയാണ്. ഇങ്ങനെ ദർശനം മതത്തോട് താദാത്മ്യമുള്ളതാണ്. എന്നാൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. ദർശനത്തിന്റെ രീതി, മതത്തിന്റേതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണെന്നു മാത്രം."

ദർശനം തേടുന്നത് ആത്യന്തികാശയ (Absolute Idea) ത്തെയാണെന്നുള്ള ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയ്ക്കെതിരേ, ജീവനുള്ള ദൈവത്തെയാണ് മതം തേടുന്നതെന്ന് കീർക്കഗോർ പറഞ്ഞപ്പോൾ, മതം മനുഷ്യരാശിയുടെ ശത്രുവാണെന്നും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കാണുന്നതിൽനിന്ന് മനുഷ്യനെ പിടിച്ചു നിർത്തുന്ന മതം ചൂഷകസംഘം ഉപയോഗിക്കുന്ന മയക്കുമരുന്നാണെന്നും മാർക്സ് വാദിച്ചു.

മതം, ശാസ്ത്രം, ദർശനം ഇവയിലെ ജ്ഞാന സമ്പാദന മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റി പൊതുവായി ചിലത് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഈ പ്രബന്ധം ഉപസംഹരിക്കട്ടെ.

(1) മതവും ശാസ്ത്രവും ദർശനവും മനുഷ്യരാശിയുടെ അനുഭവത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. മതത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ അനുഭവത്തിന് മുൻതൂക്കം കൊ

ടുക്കുന്നുവെങ്കിലും പൊതുവായുള്ള അനുഭവങ്ങൾക്കാണ് മൗലിക പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്.

(2) മതവും ശാസ്ത്രവും ദർശനവും ആഗമാപേക്ഷികമാണ്. മതം വ്യക്തിയുടേതും ശാസ്ത്രം പൊതുവിന്റേതുമെന്നുള്ള നിർവ്വചനത്തിൽ വലിയ കഴമ്പില്ല. മതവും ദർശനവും ശാസ്ത്രവും പൊതുപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. അല്ലെങ്കിൽ സാമൂഹ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. വ്യവസ്ഥാപിത മതങ്ങളും ദർശന പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ശാസ്ത്ര ഗവേഷണ പ്രക്രിയയും ഒരു സമൂഹത്തിന്റേതാണ്. മതാനുയായികളുടെ സമൂഹം; ദർശക സമൂഹം; ശാസ്ത്ര ഗവേഷക സമൂഹം.

(3) മതത്തിനും ശാസ്ത്രത്തിനും ദർശനത്തിനും അതതിന്റേതായ സിദ്ധി സമ്പ്രദായങ്ങളുണ്ട് (verification or validation techniques). ഈ സിദ്ധി സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഓരോ മതത്തിനും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കാമെങ്കിലും ഏതെങ്കിലും ഒരു മതമെടുത്താൽ അതിനകത്ത് സത്യമേത്-അസത്യമേത് എന്ന് വേർതിരിക്കുന്നതിനുള്ള കാറ്റഗറികളെക്കുറിച്ച് ആ മത വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കകത്ത് സാമാന്യമായ അഭിപ്രായൈക്യം ഉണ്ട്. അതുപോലെ ദർശനത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും അതതിന്റെ സമൂഹം അംഗീകരിക്കുന്ന ന്യായീകരണ സമ്പ്രദായങ്ങളുണ്ട്.

(4) മതത്തിലായാലും ദർശനത്തിലായാലും ശാസ്ത്രത്തിലായാലും സിദ്ധാന്തവും (theory) പ്രയോഗവു മുണ്ട്. സിദ്ധാന്തത്തെ മുൻവിധിയെന്ന് വിളിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. ഒന്നോ ഒന്നിലധികമോ പരികല്പനങ്ങൾ എല്ലാ മതത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും ദർശനത്തിലുമുണ്ടെന്ന് മാത്രമല്ല, പരികല്പനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനുള്ള ഉപാധിയും പരികല്പനങ്ങളുടെ പ്രായോഗിക പരിണതഫലങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി അവയെ വിലയിരുത്തുന്ന പതിവും മതത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും ദർശനത്തിലുമുണ്ട്.

(5) എന്നാൽ വ്യത്യാസമെന്താണെന്ന് ചോദിച്ചാൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മിക്കവാറും ചോദ്യങ്ങൾക്ക് മറുപടി നല്കുവാൻ മതമോ ദർശനമോ ശക്തമല്ല. പൊതുവായ സാമാന്യ പ്രശ്നങ്ങളിൽ പലതിനും മറുപടി പറയുവാൻ വ്യത്യസ്ത ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും സാദ്ധ്യമല്ല.

1. Ed. by Imre Lakatos and Alan Musrave, Cambridge University Press, 1970, Reprinted 1976.
2. See P.A. Schilpp (Ed) The Philosophy of Karl R. Popper. Open Court, 1974
3. Second Edition, Chicago University Press, 1970
4. Eng. Tr. H.G Gadamer, Truth and Method, Sheed & Ward, London, 1975
5. Jvrgen Habermas, Knowledge and Human Interests.
6. K. Marx and F. Engels. Selected works, Vol. I, pp. 503–504.
7. Eng. Tr. E.B. Speirs and J.B. Sandenon, London 1895, see Vol. I, pp. 18–25

3

ചരിത്രം - സാധുതയും സാദ്ധ്യതയും

പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിൽനിന്നും അടുത്ത കാലത്ത് നാം അടർത്തിയെടുത്തിട്ടുള്ള നവീനാശയങ്ങളിലൊന്നാണ് 'ചരിത്രം' എന്നുള്ളത്. ഈ ആശയത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുള്ള വിൽഹെൽമ് ഡിൽട്ടായിയുടെ (1) ചിന്തയിൽനിന്ന് ചരിത്രത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ പരിചിന്തനം ആരംഭിക്കാം.

ചരിത്രം എന്നാലെന്താണ് അർത്ഥം? നല്ല ചോദ്യം പക്ഷേ ചോദ്യത്തിന് മറുപടി പറയണമെങ്കിൽ അർത്ഥമെന്നാലെന്താണ് അർത്ഥമെന്ന് ആദ്യം അറിയണം. അർത്ഥത്തിന്റെ പ്രധാന അർത്ഥം ഇന്നത്തെ പ്രധാന ദാർശനിക വിഷയങ്ങളിലൊന്നാണ്. The meaning of meaning.

ചരിത്രകാരൻ കഥ പറയുന്നയാളാണല്ലോ. പക്ഷേ കഥയില്ലാത്ത ഒരു കഥ കഥച്ചാൽ ചരിത്രമാകില്ല. ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിനെ വ്യവസ്ഥാപിതമാക്കുന്ന എന്തെങ്കിലും ഒരു തത്വം കണ്ടുപിടിച്ചെങ്കിലേ ഒക്കൂ. അല്ലെങ്കിൽ ചരിത്രം എന്ന് പറയുന്നത് വെറും ഒരു സംഭവ വിവരണ പരമ്പരയായിത്തീരും. എന്നാൽ ഉണ്ടാകുന്ന എല്ലാ സംഭവങ്ങളേയും ഒരേവിധത്തിൽ വിലയിരുത്തി ഒന്നിനുപുറകെ ഒന്നായി നിരത്തിവെച്ചാൽ ചരിത്രമാകില്ലല്ലോ. എല്ലാവരും രാവിലെ എഴുന്നേറ്റ് പല്ലുതേച്ചു, കുളിച്ചു, കാപ്പികുടിച്ചു എന്ന് പറഞ്ഞാൽ ഉണ്ടായ കാര്യമാണെങ്കിലും ചരിത്രമാകുമോ? ഉണ്ടായിട്ടുള്ള കുറെ യുദ്ധങ്ങളുടേയും ആക്രമണങ്ങളുടേയും കഥ നിരത്തിവെച്ചാൽ ചരിത്രമാകുമോ? ഈ സംഭവങ്ങളെ പരസ്പരം ബന്ധിക്കുന്ന ഒരു സംഘാടകതത്വം - Organizing principle അല്ലെങ്കിൽ pattern of meaning - ഉണ്ടെങ്കിലേ ചരിത്രത്തെ അർത്ഥവത്താക്കാനൊക്കൂ.

ഈ സംഘാടകതത്വം എവിടെനിന്ന് കിട്ടും? ഹേഗൽ പറഞ്ഞു, പരമാത്മാവിന്റെ അനുസ്യൂതമായ അനാവരണമാണ് (the unfolding of the Absolute Spirit) ചരിത്രമെന്ന്. സംഭവ പരമ്പരകൾക്ക് അർത്ഥം കൊടുത്ത് അ

വയെ മനുഷ്യമനസ്സിന്ന് ഗ്രഹണക്ഷമമാക്കുന്നത് ഈ തത്വമാണ്. പരമാത്മാവിന്റെ ഈ അനാവരണം സംഭവിക്കുന്നത് ദ്വന്ദാത്മകതാതത്വം (dialectic) അനുസരിച്ചാണെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ഹേഗലിന്റെ ഈ ചിന്താഗതിക്ക് ഡയലെക്റ്റിക്കൽ സ്പിരിച്വലിസം (dialectical spiritualism) എന്ന് പേരു കൊടുക്കുന്നത് അത്രതന്നെ ശരിയല്ല. Spirit എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ പറയുന്നത് ജർമ്മൻഭാഷയിലെ Geist (ഗൈസ്റ്റ്) എന്ന പദത്തിന്റെ പരിഭാഷയായിട്ടാണ്. പക്ഷേ Geist എന്ന പദത്തിന്ന് 'ആത്മാവ്' എന്നതിനേക്കാൾ 'മനസ്സ്' എന്നർത്ഥം കൊടുക്കുകയാണുത്തമം . എന്നാൽ മനുഷ്യമനസ്സിന്നുപരിയായുള്ള ഒരു സാർവ്വ ലൗകിക മനസ്സ് (Universal Spirit) ചരിത്രത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നു എന്നുള്ള ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് ഇന്ന് ക്രൈസ്തവ വേദശാസ്ത്രത്തിന് പുറത്ത് അധികം അനുധാവകരുണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നില്ല.

ഹേഗലിന്റെ സംഘാടകതത്വത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റു തത്വങ്ങൾ പ്രതിസ്ഥാപിക്കാൻ പലരും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്താഗതിയിലെ ദ്വന്ദാത്മക വസ്തുവാദം (dialectical materialism) ആണ് ഏറ്റവും പ്രമുഖമായ ബദൽ തത്വം. അതിനെ പിന്നീട് നമുക്കൊന്ന് പരിശോധിക്കണം. പുരോഗമന വിശ്വാസം (belief in progress) അതുപോലെ മറ്റൊരു തത്വമാണ്. ഡാർവ്വിന്റെ പരിണാമവാദത്തിന്റെ പുറകിൽ കിടക്കുന്നതും അതിൽനിന്ന് പാശ്ചാത്യസംസ്ക്കാരത്തിൽ ശക്തി പ്രാപിച്ചതുമായ ഒരു തത്വമാണിത്. മനുഷ്യൻ എപ്പോഴും പുരോഗമനം പ്രാപിച്ചുകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നതെന്നും കാലം ചെല്ലുന്തോറും പുതിയ പുതിയ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളും ആശയങ്ങളും അറിവുകളും ഉപയോഗിച്ച് ജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളെയെല്ലാം പരിഹരിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യരാശി മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നും ഉള്ള ഈ വാദഗതിയുടെ പ്രാബല്യം രണ്ടു ലോകമഹായുദ്ധങ്ങളും കഴിഞ്ഞ്, പുതിയ സാസ്കാരിക, സാമ്പത്തിക, പാരിസരിക പ്രതിസന്ധികളുടെ മുമ്പിൽ വിറയ്ക്കുന്ന ഇന്നത്തെ പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിൽ കുറച്ചൊന്ന് കുറഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്. ഈ പുരോഗമന വിശ്വാസതത്വംകൊണ്ട് ചരിത്രത്തിൽ അർത്ഥം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന് ഇന്ന് ക്ഷീണം ഭവിച്ചിരിക്കുന്നു.

പിന്നെ ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ ചിലർ ഹേഗലിന്റെ പരമാത്മാവിനെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ച മനസ്സിനെ ഈശ്വരനായി അദ്ധ്യാരോപം ചെയ്ത്, ചരിത്രമെന്നുള്ളത് ഈശ്വരേച്ഛയുടെ അനാവരണമായി കാണുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈശ്വരനാണ് ലോകാധിപതി. ഈശ്വരൻ ചരിത്രത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു; ചരിത്രത്തെ നയിക്കുന്നു. ഈശ്വരന് ഒരു പദ്ധതിയും പരിപാടിയുമുണ്ട്. അതിന്റെ അനാവരണമാണ് ചരിത്രം. കേംബ്രിഡ്ജിലെ ഹെർബർട്ട് ബട്ടർഫീൽഡും മറ്റും ഈ തത്വം വെച്ചുകൊണ്ട് ചരിത്രമെഴുതി. വേണ്ടത്ര ഫലിച്ചിട്ടില്ല. ക്രൈസ്തവ വേദശാസ്ത്രംപോലും ചരിത്രത്തിലൂടെയുള്ള വെളിപാട് (Revelation in history) രക്ഷാചരിത്രം (Heilsgeschichte അല്ലെങ്കിൽ Salvation history) എന്നിങ്ങനെയുള്ള തത്വങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി പോകാൻ ശ്രമിച്ചു.

പക്ഷേ സംഭവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഈ തത്വം നല്കുന്ന സഹായം തുലോം തുച്ഛമായിട്ടാണ് ഇന്ന് ചിന്തകരായ പല ക്രിസ്ത്യാനികളും കാണുന്നത്.

ലോകചരിത്രം അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രമെന്ന് പറയുന്നത്, വ്യക്തികളുടെ ചരിത്രം പോലെതന്നെ, ജനനവും വളർച്ചയും മരണവും ഉള്ള വിവിധ സംസ്കാര പരമ്പരയുടെ ചരിത്രമാണെന്ന് സമർത്ഥിക്കുവാൻ ആർനോൾഡ് ടോയ്ൻബി ശ്രമിച്ചു. സമഗ്രമായ ചരിത്രപാണ്ഡിത്യം ഇത്രയും പ്രദർശിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ചരിത്രകാരന്മാർ ലോകചരിത്രത്തിൽ അതിന്ന് മുമ്പോ പിമ്പോ ടൊയ്ൻബിയെപ്പോലെ മറ്റുണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്ന് സംശയമാണ്. പക്ഷേ മറ്റു ചരിത്രകാരന്മാർ പറഞ്ഞു, അവർക്കറിയാവുന്ന വിഷയങ്ങളിൽ ഉള്ള ചരിത്ര വസ്തുതകളെ വളരെയധികം വളച്ചൊതുക്കിക്കൊണ്ടാണ് ടോയ്ൻബി തന്റെ തത്വം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന്. സ്പെംഗ്ളറുടെയും ടോയ്ൻബിയുടേയും ചരിത്രഗവേഷണം വസ്തുനിഷ്ഠമല്ലെന്നും അവരുടെ തത്വത്തേക്കാൾ നല്ല തത്വങ്ങൾ ചരിത്ര വസ്തുതകളെ സംഗ്രഹിക്കുവാൻ സഹായകമായിട്ടുണ്ടെന്നും പല ആധുനിക ചരിത്രകാരന്മാരും വാദിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ സംഭവപരമ്പരകളെ ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തെടുക്കാനോ ഒരു ചട്ടക്കൂട്ടിലൊതുക്കി നിർത്താനോ സാദ്ധ്യമല്ലെങ്കിൽ, പിന്നെ ചരിത്രത്തിന്നെന്തെങ്കിലും അർത്ഥമുണ്ടെന്ന് പറയാനൊക്കുമോ? ചരിത്ര വസ്തുതകളെ പരസ്പരം യോജിപ്പിക്കുവാൻ അനുഭവനിരപേക്ഷമായ ഒരു തത്വം ഇറക്കുമതി ചെയ്യുക നിഷിദ്ധമാണെന്ന് വന്നാൽ, പിന്നെ ചരിത്രത്തിന്ന് അർത്ഥമൊന്നുമില്ലെന്ന വാദമേ അവശേഷിക്കൂ.

ഇവിടെയാണ് നാം ഡിൽട്ടായുടെ ചിന്താഗതിയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നത്. മുകളിൽ പറഞ്ഞതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കിടക്കുന്നത് ഒന്നുകിൽ സംഭവപരമ്പരകളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു തത്വം വസ്തുനിഷ്ഠമായിട്ടുണ്ട്; അല്ലെങ്കിൽ അങ്ങനെയൊന്നില്ല, ചരിത്രകാരന്റെ ഭാവനയിൽനിന്നും ഉദിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും തത്വം ഉപയോഗിച്ച് ഓരോ ചരിത്രകാരനും ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നു; അങ്ങനെയെങ്കിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ചരിത്രം എന്നൊന്നില്ല.

ഈ രണ്ട് സാദ്ധ്യതകളുമല്ലാതെ മൂന്നാമതൊരു വിധത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കും. മെറ്റഫിസിക്കൽ തിയറിയൊന്നും ഇറക്കുമതി ചെയ്യാതെ ചരിത്രത്തിന്ന് അർത്ഥമുണ്ടാക്കാൻ കഴിയണം. എങ്ങനെ? ഇതാണ് ഡിൽട്ടായുടെ നീക്കം.

അർത്ഥമെന്നതിന്റെ അർത്ഥമാരായുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ, നാം എല്ലാ കാര്യങ്ങളെയും മനസ്സിൽ ഗ്രഹിക്കുന്നത് ഒരു ഘടന അധ്യാരോപിച്ചുകൊണ്ടാണ്. മനുഷ്യ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ അവശ്യഘടകമാണ് ഇന്ദ്രിയ ഗോചരമാകുന്ന ബഹുത്വത്തെ ഒരു ഘടനമൂലം ഏകീകരിക്കുകയെന്നത്.

ഒരുദാഹരണമെടുക്കാം. ഞാനെന്റെ വീട്ടിൽ പൂന്തോട്ടത്തിന്നുപരിയായുള്ള മട്ടുപ്പാവിലിരുന്നു വിശ്രമിക്കുകയാണ്. താഴെനിന്നും ഞാൻ നട്ടുവളർത്തിയ റോസാപുഷ്പങ്ങളുടെ സുഗന്ധം എന്റെ നാസാരന്ധ്രങ്ങളിലെത്തി എന്നെ ആനന്ദിപ്പിക്കുന്നു. റോസിന്റെ കമ്പുതന്ന സുഹൃത്തിനെ ഞാൻ കൃതജ്ഞതയോടെ അനുസ്മരിക്കുന്നു. മന്ദമാരുതന്റെ കുളിർമ്മ, സൂര്യൻ അസ്തമിച്ചതോടെയുള്ള തണൽ ആകാശത്തിലെ ലഘുമേഘ പടലങ്ങളിൽ പ്രസരിക്കുന്ന വർണ്ണശബളിമ, ദൂരെക്കാണുന്ന മാന്തോപ്പിന്റെയും നദിയുടെയും പച്ചയും ശീതളിമയും ഇവയെല്ലാം എന്റെ ചർമ്മത്തിനും കണ്ണിനും ഒരുപോലെ അനുഭവേദ്യമാകുന്നുണ്ട്. ഇന്നെന്റെ ജന്മദിനമാണ്. കൽക്കട്ടായിൽനിന്നും ഇന്നുവന്ന എഴുത്തിൽ മൂത്ത മകന് ഒരുയർന്ന ഉദ്യോഗക്കയറ്റം ലഭിച്ചുവെന്ന സന്തോഷവാർത്തയാണ്. ഞാൻ എന്റെ പൂർവ്വകാല ജീവിതത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനോക്കുമ്പോൾ ഏതാണ്ട് മുപ്പത് വർഷം മുമ്പ് എനിക്ക് ഐ.സി.എസ്. പരീക്ഷയിൽ ഉയർന്ന ബഹുമതിയോടെ വിജയം ലഭിച്ചുവെന്ന വാർത്ത വീട്ടിലറിഞ്ഞ ദിവസം എന്റെ ഓർമ്മയിൽ വന്നു. ഭാര്യ മട്ടുപ്പാവിലേക്ക് കയറിവരുന്നുണ്ട്. ഉറുമാൽകൊണ്ട് മൂക്ക് പിടിച്ചിരിക്കുന്നതിൽനിന്നും നീരുവീഴ്ച നല്ലതുപോലെയുണ്ടെന്ന് അനുമാനിക്കാം. നാളെ ഡോക്ടറുടെ അടുക്കൽ പോകാൻ ഭാര്യയെ നിർബന്ധിക്കണം. താഴെ ഇളയ മകന്റെ ശബ്ദം കേൾക്കുന്നുണ്ട്. അവൻ സ്കൂളിൽനിന്നും തിരികെ വന്നുകഴിഞ്ഞു. അവനും ജ്യേഷ്ഠനെപ്പോലെ മിടുക്കനാകുമോ?

എന്റെ സ്വന്ത അനുഭവങ്ങളെ വിവിധ ഘടകങ്ങൾമൂലം പരസ്പരം ബന്ധിച്ച് അർത്ഥം നല്കുന്ന ബഹുവിധ രീതികളാണ് മുകളിൽ കാണുന്നത്. നമ്മുടെ മാനസിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒക്കെയും ഒന്നിനെ മറ്റൊന്നിനോട് ഘടിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിൽനിന്ന് ഓർമ്മകളും ചിന്തകളും ഉദിക്കുന്നു. ചിന്തകളിൽനിന്ന് തീരുമാനങ്ങളും സംശയങ്ങളും വ്യഥകളും ആകുലങ്ങളും ഉദിക്കുന്നു. തീരുമാനങ്ങളുടെ ഫലമായി നാം പ്രവൃത്തിയിൽ വ്യാപൃതരാകുന്നു. പ്രവൃത്തിമൂലം നമ്മുടെ സാഹചര്യത്തെ വീണ്ടും നാം വ്യത്യാസപ്പെടുത്തുന്നു. ഗന്ധത്തിന്നും ശബ്ദത്തിന്നും മൂക്ക് ഉറുമാൽകൊണ്ടു പിടിക്കുന്നതിനുമൊക്കെ അർത്ഥമുണ്ട്. റോസപ്പൂവിന്റെയും കൽക്കട്ടായിൽ നിന്നുവന്ന കമ്പിയുടേയും അർത്ഥം ഒരുപോലുള്ളതല്ല. രണ്ടും തമ്മിൽ ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാതെ തന്നെ അവയ്ക്ക് അർത്ഥം കല്പിക്കാൻ എനിക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ റോസാപ്പൂവിന്റെ സൗരഭ്യത്തേയും സൗഷ്ടവത്തേയും, മാന്തോപ്പിന്റെ പച്ചയേയും നദിയുടേയും ഇളങ്കാറ്റിന്റേയും കുളിർമ്മയേയും, സൂര്യസ്നാനത്തേയും തണലിനേയും മേഘവർണ്ണത്തേയും എല്ലാംകൂടി വേണമെങ്കിൽ ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാം. പ്രസാദകരമായ പരിസരസ്ഥിതി എന്ന ഒരു അർത്ഥം കൊടുത്ത് അവയെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കാം. അതിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഘടകം എടുത്ത് വിവിധ രീതിയിലുള്ള അർത്ഥങ്ങളുണ്ടാക്കാം. പച്ചനിറം എന്നു പറഞ്ഞാൽ, സൂര്യപ്രകാശം ഉപയോ

ഗിച്ച് സസ്യജാലങ്ങൾ രൂപവൽക്കരിക്കുന്ന ക്ലോറോഫിൽ ആണ് അതിന്റെ കാരണം എന്നു ചിന്തിക്കാം. അല്ലെങ്കിൽ പച്ചയാണ് ചുവപ്പിനേക്കാൾ കണ്ണിന് ഹൃദ്യം എന്ന് ചിന്തിക്കാം. ഇതൊക്കെ വിവിധ രീതിയിലുള്ള പരസ്പര ഘടനയിലധിഷ്ഠിതമായ അർത്ഥം കല്പിക്കലുകളാണ്.

ഇപ്പറഞ്ഞതിനെയെല്ലാം സംഘടിപ്പിക്കുന്ന തത്വം വ്യക്തിയുടെ അനുഭവമാണ്. എന്നാൽ സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ നിന്ന് സംസ്ക്കാരം, ഭാഷ, സംഘടിതമതം, രാഷ്ട്രീയം മുതലായ പുതിയ രൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിതമാകുന്നു. ഇവയും പരസ്പരസംഘടിതതയിൽ അധിഷ്ഠിതങ്ങളായ സാമൂഹ്യമായ അർത്ഥകല്പനകളാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന് പൊതുവായ അനുഭവത്തിൽ നിന്നുദിക്കുന്ന അർത്ഥകല്പനയാണ്. സമൂഹത്തിന് സഹകരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനാവശ്യമായ സംജ്ഞകളും, അശയവിനിമയോപകരണങ്ങളും പ്രവർത്തനോപാധികളും ഒക്കെ അർത്ഥകല്പന കൊണ്ടേ ഉണ്ടാക്കാനൊക്കൂ. വ്യക്തിയുടെ അർത്ഥകല്പനയും സമൂഹത്തിന്റെ അർത്ഥകല്പനയും പരസ്പര ബന്ധിതങ്ങളാണ്. അർത്ഥകല്പനകളുടെ വിവിധ വ്യാപ്തികളാണ് മനുഷ്യ മനസ്സു നിർമ്മിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ സ്ഥാപനകളും സാംസ്ക്കാരിക പ്രതിഭാസങ്ങളും.

ഈ അർത്ഥ കല്പനയിലൂടെയാണ് നാം സമയത്തേയും കാലത്തേയും അവയിലുള്ള സർവ്വത്തേയും ഗ്രഹിക്കുന്നത്. കാലം എന്ന് പറയുന്നത് ഭൂതം, വർത്തമാനം ഭാവി എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് ഡിപ്പാർട്ടുമെന്റുകളല്ല. പ്രത്യുത ഓരോ നിമിഷവും ഭൂതവും ഭാവിയും തമ്മിൽ ഏറ്റുമുട്ടുന്ന വർത്തമാനകാലമാണ്. ഓരോ അനുഭവത്തിന്റേയും അണിയറയിൽ ഭൂതവും ഭാവിയും വർത്തമാനവും പരസ്പര ബന്ധത്തിൽ നില്ക്കുന്നുണ്ട്. അർത്ഥകല്പനയെന്ന് പറയുന്നതിൽ ത്രിവിധകാലങ്ങളും ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് ഞാൻ കാണുന്ന റോസാപ്പൂ കഴിഞ്ഞയാണ്ടിൽ ഞാൻ സന്ദർശിച്ച എന്റെ സുഹൃത്തിന്റെ തോട്ടവുമായി ബന്ധിതമാണ്. നാളെ ഞാൻ അദ്ദേഹത്തിന്നയയ്ക്കാൻ പോകുന്ന കത്തുമായും ആ റോസാപ്പൂവിന്റെ സൗരഭ്യത്തിന് ബന്ധമുണ്ട്.

ഇതുപോലെ സമൂഹത്തിന്റേയും മനുഷ്യരാശിയുടേയും അനുഭവത്തിലും പൂർവ്വകാലവും ഭാവിയും ഓരോ അനുഭവത്തിന്റേയും പിറകിൽ കിടക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യജീവിതം അർത്ഥകല്പനയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ കാലത്തിന്റെ ത്രിവിധ വ്യവസ്ഥിതിയിലും അധിഷ്ഠിതമാണ്. ഇതാണ് മനുഷ്യൻ ചരിത്ര ജീവിയാണെന്ന് പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം. കാലവ്യവസ്ഥിതി മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വേദിയാണ്. ഈ കാലവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മനുഷ്യൻ കാണുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ അർത്ഥകല്പനയാണ് ചരിത്രം എന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. വ്യക്തിയുടെ അർത്ഥകല്പനയിൽനിന്നും സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതികളും സ്ഥാപനകളും സംഘടനകളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആവിർഭവിക്കുന്നു. ഈ വ്യവസ്ഥിതികളുടേയും സ്ഥാപനകളുടേയും സംഘ

ടനകളുടേയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടേയും പരസ്പര ബന്ധത്തെ അർത്ഥം കൊടുത്ത് അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്നതാണ് ചരിത്രം ഡിൽട്ടായുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ.

ചരിത്രം പ്രകൃതിശാസ്ത്രങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ഒരു അനുഭവാധിഷ്ഠിത വിജ്ഞാനീയമാണ് (empirical discipline). രസതന്ത്രത്തിലും ജീവശാസ്ത്രത്തിലുമെന്നത്പോലെ, നിരീക്ഷണം, വർഗ്ഗീകരണം, ഹൈപ്പോത്തെസിസുകളുടെ തുരൂപീകരണവും പരിശോധനയും ഇങ്ങനെയുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ചരിത്രഗവേഷണത്തിലും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പഴയ ആധാരങ്ങളും പുരാവസ്തുക്കളും പരിശോധിച്ച് അവയെ തരംതിരിച്ച് അവയെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഹൈപ്പോത്തെസിസ് അവതരിപ്പിച്ച് അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ പരസ്പരബന്ധം മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നോ എന്ന് പരീക്ഷിക്കാം. എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തിലെപ്പോലെ പരീക്ഷണശാല (ലാബററ്ററി)കളിൽ വെച്ചു നടത്തുന്ന എക്സ്പെരിമെന്റ് അധികം ചരിത്രത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ല. (ചിലതൊക്കെ ഇപ്പോഴും സാധിക്കും. ഉദാഹരണം: ആയുധധാരികളായ ഒരു സേനാവ്യൂഹത്തിന് ആഗ്രയിൽനിന്നും ഡൽഹി വരെ മൂന്നു ദിവസംകൊണ്ട് ചെന്നെത്താനൊക്കുമോ എന്ന് അനുഭവ പരീക്ഷണംകൊണ്ട് തെളിയിക്കാം).

പ്രകൃതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വിഷയം പൊതുവേ വസ്തുക്കളും അവയുടെ പ്രവർത്തന രീതികളും അന്യോന്യബന്ധങ്ങളുമാണെങ്കിൽ, ചരിത്രത്തിന്റെ വിഷയം മാനുഷിക സംസ്കാരത്തിലെ സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും അവയുടെ പ്രവർത്തനരീതിയും പരസ്പരബന്ധവുമാണെന്നു പറയാം. മനുഷ്യസംസ്കാരം എന്ന് പറയുന്നത് അർത്ഥങ്ങളുടെ ഒരു ലോകമാണ്. പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിൽ വിജ്ഞാനവും വിവരണവുമാണ് പ്രധാനമെങ്കിൽ, ചരിത്രത്തിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് ഗ്രഹണവും (മനസ്സിലാക്കൽ) വിവേചനവും വ്യാഖ്യാനവുമാണ്. (Understanding, discernment and interpretation). ഹേതുകത (causality) യിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് പ്രകൃതിശാസ്ത്രം. മനുഷ്യേച്ഛയിലാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ നിദാനം. കാറ്റു മരത്തെ വീഴിക്കുന്നതും, ഞാൻ കോടാലി കൊണ്ട് വെട്ടി മരത്തെ വീഴിക്കുന്നതും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണ്? ഒന്നിൽ പ്രകൃതി നിയമമനുസരിച്ചുള്ള ഹേതുകത മാത്രമേയുള്ളു. രണ്ടാമത്തേതിൽ എന്റെ ഇംഗിതം എന്നൊരു സംഗതികൂടെയുണ്ട്. മരത്തെയല്ല ഒരു മനുഷ്യനെയാണ് ഞാൻ അടിച്ചു വീഴിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ആ മനുഷ്യനും ഞാനും തമ്മിലുള്ള പൂർവ്വബന്ധം കൂടെ ആ സംഭവത്തിന്റെ അർത്ഥവ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഒരു പ്രധാന ഘടകമായിത്തീരുന്നു.

മനസ്സിലാക്കൽ അല്ലെങ്കിൽ ഗ്രഹണം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ ഒരു പ്രത്യേക കഴിവാണ്. നമ്മുടെ സ്വന്ത പ്രകൃതിയെ നമുക്കുള്ള ആന്തരീകമായ അറിവിൽ നാം പടുത്തുയർത്തുന്ന ഒന്നാണ് ഈ മനസ്സിലാക്കൽ. മറ്റുള്ളവരുടെ ഉദ്ദേശങ്ങളേയും അതുകൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പര ബന്ധത്തേയും നാം മനസ്സിലാക്കുന്നത്, നമ്മുടെ സ്വന്തം സ്വഭാവത്തേയും ഇച്ഛയേയും പെരു

മാറ്റ രീതിയേയും പറ്റി നമുക്കുള്ള പ്രത്യേക അറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ചരിത്രം ഈ വർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടതാണ് എന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യ അനുഭവങ്ങൾക്കകത്ത് പ്രവേശിച്ച് അവയെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഉദ്യമമാണ് ചരിത്രം.

അങ്ങനെ പ്രവേശിച്ച് ശരിയായി മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ മൂന്ന് കാര്യങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. ഒന്നാമത് ഭൂതകാലസംഭവത്തിലെ നടീനടന്മാരുടെ മനോഭാവവും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും മൂല്യങ്ങളുമൊക്കെ അറിയണം. രണ്ടാമത് അവരുടെ പ്രവൃത്തികളെ അവരുടെ സമകാലീനർ ഏതർത്ഥത്തിൽ മനസ്സിലാക്കി എന്നറിയണം. മൂന്നാമത് അന്നത്തെ പ്രവൃത്തികളെ ഇന്നത്തെ നമ്മുടെ നിരീക്ഷണകോണിൽനിന്ന് നാം എങ്ങനെ വിലയിരുത്തുന്നു എന്ന് വിവരിക്കണം. ഇത് മൂന്നുംകൂടിയാകുമ്പോഴേ മനസ്സിലാക്കലാകയുള്ളൂ.

ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദം ഇംഗ്ലീഷിൽ ഹിസ്റ്റോറിസിസം എന്ന് പറയുന്ന ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദം പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിലെ പാശ്ചാത്യ ബുദ്ധിലോകത്തിന്റെ സവിശേഷതകളിലൊന്നായിരുന്നു. ഹേഗലിന്റെ ചിന്താഗതിയിലാണ് പല പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളെപ്പോലെ ചരിത്ര മാത്രയാഥാർത്ഥ്യവാദത്തിന്റേയും ഉത്ഭവം. ഒറ്റ വാചകത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ "യാഥാർത്ഥ്യം മുഴുവനുംകൂടെ ഒരു വലിയ ചരിത്രപ്രസ്ഥാനമാണ്; ഏതു വസ്തുവിന്റേയും യാഥാർത്ഥ്യം ചരിത്രത്തിലുള്ള അതിന്റെ വികസനത്തിന്റെ കഥയാണ്."

ഈ വാദത്തിന്റെ ഒരു പരിണതഫലം, ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ചരിത്രത്തിന്നുപരിയായുള്ള ഏതെങ്കിലും ധാർമ്മിക തത്വങ്ങളുടെ സഹായം അവശ്യമില്ലെന്നും ആരംഭം മുതൽ അവസാനം വരെയുള്ള വളർച്ചയുടേയും തളർച്ചയുടേയും കഥ മാത്രം പറഞ്ഞാൽ ചരിത്രമായിക്കൊള്ളുമെന്നുള്ള ഭാവമാണ്.

ഡിൽട്ടായ് ഇതിന് മറുപടി നല്കുന്നുണ്ട്. ധാർമ്മിക മൂല്യങ്ങൾ എന്ന് പറയുന്നവതന്നെയും ചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മാനുഷിക സൃഷ്ടികളാണ്. പാശ്ചാത്യഭാഷകളിലൊക്കെ മൂല്യത്തിന് value (wert) എന്നാണല്ലോ പറയുന്നത്. നാം അടിസ്ഥാനതത്വം എന്ന് പറയുന്നതിന് അവർ "വില" എന്നാണ് പറയുന്നത്. 'വില' എന്ന് പറഞ്ഞാൽ അഭികാമ്യതയാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് വിലയെന്ന് പറയുന്നത് മനുഷ്യൻ കല്പിക്കുന്ന വിലയാണെന്നു വരുന്നു. മനുഷ്യജീവൻ അനർഘമാണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ, അതിന് എല്ലാക്കാലത്തും ധാർമ്മികചിന്തകർ വലിയ വില കല്പിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നേ അർത്ഥമുള്ളൂ. ഡിൽട്ടായ് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നടുക്ക് വളർന്നയാളായതുകൊണ്ട് വ്യക്തിത്വത്തിനാണ് ഏറ്റവും വലിയ വില കല്പിക്കുന്നത്. പക്ഷേ ഈ വില കല്പിക്കലും ഒരു ചരിത്രസംഭവമാണ്. അല്ലാതെ നിതാന്തങ്ങളായ, ചരിത്രത്തിന് വെളിയിലുത്ഭവിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളൊന്നുമില്ല.

ഈ ചിന്താഗതി തന്നെയാണ് മാർക്സിസത്തിലും പ്രാബല്യപ്പെട്ടത്. മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്. അതിൽ നിന്നുദിക്കുന്ന എല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും, ധാർമ്മിക മൂല്യങ്ങളുൾപ്പെടെ, വസ്തുലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ്, ചരിത്രത്തിൽ ഉത്ഭവിച്ചതാണ്, എന്ന് തന്നെയാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദാർശനികരുടേയും വാദം. മൂല്യങ്ങൾ മനുഷ്യസൃഷ്ടങ്ങളല്ലെന്നു വരുന്നത് മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് വിരുദ്ധമാണെന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. മനുഷ്യന് മൂല്യങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കൂടെയുണ്ട്. മൂല്യങ്ങളുടെ ആപേക്ഷികതയും ചരിത്രപരതയും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മറുവശം മാത്രമാണ് എന്ന് ഡിൽട്ടായ് പഠിപ്പിച്ചു.

ഡിൽട്ടായ് മാത്രമല്ല, ചരിത്രത്തെ അപ്പാടെ നിഷേധിക്കുന്ന അസ്തിത്വവാദികളും ഈ വഴിയ്ക്കാണ് പോയത്. മെറ്റഫിസിക്കൽ ചിന്താഗതിയെ അപ്പാടെ നിഷേധിക്കുന്നതിൽ അസ്തിത്വവാദികൾ മുൻകൈ എടുത്തു. പരിവർത്തനമില്ലാത്തതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന മാദ്ധ്യമിക കാലങ്ങളിലെ ഡോഗ്മാറ്റിക് ചിന്താഗതിയെ നിഷേധിച്ചിട്ട്, പരിവർത്തനമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന എതിർ ചിന്താഗതിയിലേക്ക് വന്നിരിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ ലോകത്തിൽ, ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യ വാദത്തിന് ഉയർന്ന സ്ഥാനമാണ് ലഭിച്ചത്. എന്നാൽ ചരിത്രപരത എന്ന് പറഞ്ഞാൽ കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവെന്നല്ല അർത്ഥം. മനുഷ്യാസ്തിത്വം ചരിത്രപരമാണ്. മനുഷ്യൻ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നവൻ കൂടെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ചരിത്രത്തിന് മനുഷ്യനാണ് ഉത്തരവാദി. ഹിറ്റ്ലർ എന്ന പ്രതിഭാസം യൂറോപ്പിൽ ഉദിച്ചത് ഒരു ചരിത്രസംഭവമാണ്. അതിന് മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ് ഉത്തരവാദിത്വം വഹിക്കേണ്ടത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചു കൊണ്ട് മനുഷ്യൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആഹ്വാനത്തിന് നല്കുന്ന 'ഉത്തരം' ആണ് ചരിത്രം. അതുകൊണ്ട് എന്റെ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ചരിത്രപരതയെ ഞാൻ പ്രകടമാക്കുന്നത് എന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റി എനിക്കുള്ള ബോധം മൂലമാണ് എന്ന് അസ്തിത്വവാദികൾ ചിന്തിച്ചു.

എന്നാൽ എന്റെ ചരിത്രാസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സ്വയനിർണ്ണയം മൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള നിർണ്ണയം കൂടെയാണ്. മൂല്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും എല്ലാം മനുഷ്യമനസ്സിൽ നിന്നാണുദിക്കുന്നത്. ഡിൽട്ടായും അസ്തിത്വവാദികളും പറയുന്നത് വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിൽ നിന്നാണുദിയ്ക്കുന്നതെന്നത്രെ. വിവിധ വ്യക്തികളുടെ വിവിധ മനസ്സുകളിൽ ഉദിയ്ക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളിലും നിശ്ചയങ്ങളിലും ഒരുപോലെ കാണുന്ന ആശയങ്ങൾ സാമൂഹ്യമൂല്യങ്ങളായിത്തീരുന്നു. അവയിൽ നിന്ന് സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഉണ്ടായിത്തീരുന്നു. ഈ സ്ഥാപനങ്ങളേയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളേയും, അവയുടെ പിറകിൽക്കിടക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ലോകത്തെ 'മനോമുദ്ര പതിഞ്ഞ ലോകം' (geistige Welt) എന്ന് വിളിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം പഠിക്കുന്നത് ഈ മനോമുദ്ര പതിഞ്ഞ ലോകത്തെയാണ്. അതിൽ സാഹിത്യവും സംഗീ

തവും കലയും ശാസ്ത്രവും മതവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവും ഒക്കെ ഉൾപ്പെടുന്നു. അതിനെ മാത്രമേ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന് പറയാനൊക്കൂ. മാനുഷിക ലോകമാണത്. അതിനെ മനസ്സിലാക്കുന്നതാണ് ചരിത്രം. ചരിത്രം മാത്രമേ യാഥാർത്ഥ്യമായിട്ടുള്ളൂ. കാലത്തിൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ കഥയാണ് ചരിത്രം. ചരിത്രലോകം എന്ന് പറയുന്നത് വ്യക്തികളുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും സൃഷ്ടികളും കൊണ്ടാണ് നിർമ്മിതമായിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യർക്ക് മൂല്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുമുള്ളതുകൊണ്ട് ചരിത്രലോകത്തിലും മൂല്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുമുണ്ട്. ചരിത്രത്തിന് അതിന്റേതായ നിയമങ്ങളൊന്നുമില്ല. ചരിത്രനിയമങ്ങളെ പ്രകൃതിശാസ്ത്ര നിയമങ്ങളെപ്പോലെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രവചനത്തിനു പയോഗിപ്പാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. പക്ഷേ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന് ചില ചിട്ടകളും നിയമങ്ങളും നിഷ്ഠകളുമൊക്കെയുണ്ട്. അത് വെച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ ഇന്ന വിധത്തിലേ പ്രവർത്തിക്കൂ എന്ന് പൊതുവിൽ ചിന്തിക്കാൻ സാധിക്കും.

ഇത് ഡിൽട്ടായുടെ ചിന്താഗതി. അല്പം വ്യത്യസ്തമായിട്ടാണ് മാർക്സിസം പറയുന്നത്. ദ്വന്ദാത്മക വാദത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിലൊതുങ്ങുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിൽ ചരിത്രം. "അസ്തിത്വമുള്ളതെല്ലാം ഉണ്മയാണ്. ഉണ്മയുടെ ലോകം വസ്തുശക്തി (matterenergy-)യാൽ ആവിഷ്കൃതമാണ്. ഈ വസ്തു-ശക്തി വികസ്വരമാണ്. ആ വികസനം നടക്കുന്നത് ചില നിശ്ചിത നിയമങ്ങൾക്കധീനമായാണ്. ഈ നിയമങ്ങളിൽ പ്രധാനമായത് ദ്വന്ദാത്മകതാ വാദത്തിന്റെ മൂന്ന് അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളാണ്. ഒന്നാമത് മാത്രയെ ഗുണമായി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന നിയമം. രണ്ടാമത് പരസ്പര വിരുദ്ധ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ പരസ്പര പ്രവേശനം. മൂന്നാമത് നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധനിയമം."

മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിന്റെ ഒരു സമാഹാരമാണ് മേൽഖണ്ഡികയിൽ നല്കിയിട്ടുള്ളത്. എംഗൽസിന്റെ ദാർശനിക ചിന്താഗതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ റഷ്യയിലെ ദാർശനികന്മാർ നല്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ ദർശനമാണിത്. പാശ്ചാത്യ ചിന്തകന്മാർ അധികം പേരും പ്രകൃതിയേയും ചരിത്രത്തേയും വ്യത്യസ്ത തത്വങ്ങൾ മൂലം അപഗ്രഥിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, അങ്ങിനെയൊരു വ്യത്യാസം കൂടാതെ ചരിത്രത്തേയും ജീവശാസ്ത്രത്തേയും ഭൂശാസ്ത്രത്തേയും ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കി അർത്ഥം കല്പിക്കുവാനാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്യമം. എംഗൽസിന്റെ Dialectics of Nature എന്ന് ലഘുപ്രബന്ധത്തിലാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. മനുഷ്യേതര പ്രപഞ്ചത്തെ മാത്രം വികസനവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദർശിക്കുവാൻ ഡാർവ്വിൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ മനുഷ്യ മനസ്സിന്റെയും മനുഷ്യേച്ഛയുടേയും പ്രവർത്തനത്തേയും അതേ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാമെന്നാണ് എംഗൽസ് പറഞ്ഞത്.

മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗമാണ്. പ്രകൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾക്കനുരൂപമാണ് ചരിത്രത്തിന്റേയും നിയമങ്ങൾ. രണ്ടും ദ്വന്ദാത്മകതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വികസന നിയമങ്ങൾക്ക് വിധേയമാണ് എന്ന് മാർക്സിസം വാദിക്കുന്നു. സോവ്യറ്റ് യൂണിയനിലെ ഇന്നത്തെ യുവദാർശനികർക്ക് ദ്വന്ദാത്മകതാ വാദത്തിന്റെ നിയമത്രയത്തെ ഒരു ഇരുമ്പു ചട്ടയാക്കി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുഴുവൻ അതിനുള്ളിൽ പിടിച്ചു കയറ്റാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ വിമുഖതയാണുള്ളത്. എന്നാൽ ഈ നിയമത്രയം, മനുഷ്യേതര പ്രകൃതിയെ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യനെക്കൂടെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രകൃതിയുടെ വികസനത്തെ മുഴുവൻ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരുപാധിയായി അവർ കാണുന്നു.

ഗാഡമർ ഹാബർമാസ്

ഡിൽട്ടായുടെ ചരിത്രദർശനവും മാർക്സിസത്തിന്റെ ചരിത്ര ദർശനവും പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ പ്രധാന പ്രവാഹങ്ങളാണ്. പക്ഷേ ഇന്ന് പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾ ഉദിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ജെർമ്മൻ ചിന്തയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം രണ്ട് പുതിയ ചിന്തകന്മാരാണ് ചരിത്ര സംബന്ധമായ പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളെ ഇന്ന് കരുപ്പിടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഹാൻസ് ഗെയോർഗ് ഗാഡമർ എന്ന ചിന്തകന്റെ 'സത്യവും സമ്പ്രദായവും' (2) എന്ന പുസ്തകംഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് പരിഭാഷ ചെയ്തതോടെ ഈ ചിന്താരീതി ആംഗലലോകത്തിലും വ്യാപിച്ചു വരികയാണ്. സത്യത്തെ ഭൂത ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ (Physical Sciences) അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ ആവിഷ്കരിക്കാനാവൂ എന്ന വാദത്തിനെതിരായി, കലയും ശാസ്ത്രത്തെപ്പോലെ സത്യാവിഷ്കരണത്തിന്റെ ഒരു സമ്പ്രദായമാണെന്നും, മാനുഷിക ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ (മനഃശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ചരിത്രം) ഉപയോഗിക്കുന്ന ഗവേഷണ സമ്പ്രദായം ഭൂതശാസ്ത്രങ്ങളിലേതിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണെന്നും ഗാഡമർ വാദിക്കുന്നു. സത്യത്തെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത് മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിലാണ്; ഭാഷയെന്ന് പറയുന്നത് സംഭാഷണമാണ്, ആശയവിനിമയമാണ്; ചോദ്യവും ഉത്തരവുമാണ്; ഓരോ ഉത്തരവും പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഇടം നല്കുന്നത് മൂലം അനുസ്യൂതമായ ഒരു ചോദ്യോത്തരമാണ് ഭാഷ. ഒരു ഉത്തരം നമുക്ക് മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ ഏത് ചോദ്യത്തിന്റെ ഉത്തരമാണതെന്നറിയണം. ഓരോ ഉത്തരവും ലഭിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ഇനിയും അറിയപ്പെടാതിരിക്കുന്ന വശം ഏതാണെന്നറിവുണ്ടെങ്കിലേ അടുത്ത ചോദ്യത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനൊക്കൂ. അറിവില്ലായ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവിൽ നിന്നാണ് ചോദ്യത്തിന്റെ ജനനം.

ചരിത്രത്തിന്റെ അർത്ഥം അറിയണമെങ്കിൽ ഏത് ചോദ്യത്തിനാണ് ചരിത്രം ഉത്തരം നല്കുന്നതെന്നും, ആ ഉത്തരത്തിൽ നിന്നും ഉൽഗമിക്കുന്ന പുതിയ ചോദ്യങ്ങളേവയെന്നും അറിയണം എന്നാണ് ഗാഡമർ പറയുന്നത്.

എന്നാൽ ഭുതകാലത്തിന്റെ അതിരില്ലാത്ത കലവറയിൽ നിന്നും നമുക്ക് ലഭിക്കുന്ന ഉത്തരങ്ങൾ പലതാണ് – ഒരു രേഖ, ഒരു പുരാവസ്തു, ഒരു പാരമ്പര്യം. ഈ ഉത്തരം ഗ്രഹിയ്ക്കാൻ നമുക്ക് സാധിക്കണമെങ്കിൽ, അതുണ്ടായ സാഹചര്യങ്ങളെ പുനഃസംഘടിപ്പിച്ച്, അതിന്റെ ഉല്പത്തിയെ മനസ്സിലാക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന് വിക്കോ (Vico)യെപ്പോലുള്ളവർ പണ്ട് വാദിച്ചത് അതേ പടി ശരി വയ്ക്കാനാവില്ലത്രെ.

ഹെർമ്മനോയ്ട്ടിക്ക്സ് (Hermeneutics) എന്ന പുതിയ (?) ജർമ്മൻ ശാസ്ത്രമാണ് ഡിൽട്ടായുടേയും ഗാഡമറിന്റേയും പ്രധാന താല്പര്യം. വ്യാഖ്യാന ശാസ്ത്രമെന്നോ, അർത്ഥ വിശദീകരണ ശാസ്ത്രമെന്നോ മലയാളത്തിൽ പേരു കൊടുത്തുകൊള്ളു. ചരിത്രത്തിലെ ഒരു സംഭവം നമുക്ക് മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ, ആ ചരിത്രത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മാനസിക ചക്രവാളവും നമുക്കിന്നുള്ള മാനസിക ചക്രവാളങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരു സംയോജനമുണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. (Fusing of horizon) എന്നാണ് ഗാഡമർ പറയുന്നത്. പക്ഷേ യഥാർത്ഥ സംഭവമുണ്ടായപ്പോൾ നമ്മുടെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിനകത്തല്ലല്ലോ അത് സംഭവിച്ചത്. അന്നുണ്ടായിരുന്നവരുടെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിന്നകത്ത് സംഭവിച്ച സംഭവം ഇന്ന് നാം പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുമ്പോഴേയ്ക്ക്, നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ മാനസിക ചക്രവാളം കൂടെ ആ പുനഃസംഘടിത സംഭവത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമായി അതിനോട് ചേർന്നു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വ്യാഖ്യാനശാസ്ത്രം വെറും പുനഃസംഘടനയല്ല. അന്നത്തെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിനകത്തുണ്ടായ സംഭവം പുനഃസംഘടിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ, അന്നുണ്ടായിരുന്നവർ അതേ സംബന്ധിച്ചു ചോദിച്ചിരുന്ന ചോദ്യങ്ങളെ പുനഃസംഘടിപ്പിക്കണം. പക്ഷേ അവരുടെ ചോദ്യങ്ങളേവയായിരുന്നു എന്ന ചോദ്യം നമ്മുടെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിലാണുദിക്കുന്നത്. നമ്മുടെ ചോദ്യത്തിന് നാം തന്നെയാണുത്തരം നല്കുന്നത്. അവ്യക്തതയിൽ നിന്നും അറിവില്ലായ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവിൽ നിന്നുമാണല്ലോ ചോദ്യം ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. ആ അവ്യക്തതയും അറിവില്ലായ്മയും നമ്മുടേതാണ്. നമ്മുടെ ചോദ്യത്തിന്റെ ഉത്തരമായിട്ടാണ് ചരിത്രം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വരുന്നത്. ചരിത്രം എന്ന് പറയുന്നത് ഉണ്ടായ സംഭവം അതേപടി പറയുന്നതല്ല. പ്രത്യുത നാം ചോദിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്കുത്തരമായി, ഒരു രേഖയെക്കൊണ്ടോ പുരാവസ്തുവിനെക്കൊണ്ടോ പാരമ്പര്യത്തെക്കൊണ്ടോ നാമുമായി ഒരു സംഭാഷണത്തിൽ ഏർപ്പെടുത്തുകയാണ് ചരിത്രം ചെയ്യുന്നത്. അതിന് വേണ്ടിയാണ് ആ രേഖയോ പുരാവസ്തുവോ ഉണ്ടായ കാലത്തെ മനുഷ്യരുടെ മാനസിക ചക്രവാളവും നമ്മുടെ മാനസിക ചക്രവാളവും തമ്മിൽ സംയോജിപ്പിക്കുന്നത്.

പക്ഷേ ഈ ചക്രവാള സംയോജനം നാം നിർവ്വഹിക്കുന്നത് ഭാഷയെന്ന ഉപാധികൊണ്ടാണ്. ഈ ഉപാധിയെ വേണ്ടുംവണ്ണം മനസ്സിലാക്കിയെങ്കിലേ, അതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഫലങ്ങളെയും ഗ്രഹിക്കാനൊക്കൂ. നമ്മുടെ ചിന്തയോട് ഇത്ര അടുത്ത ഒരു സാധനം ഭാഷയെപ്പോലെ മറ്റില്ല. ഭാഷ കൊണ്ടാ

ണല്ലോ നാം ചിന്തിക്കുന്നത്. ഭാഷയെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കണമെങ്കിലും ഭാഷ വേണം. പക്ഷേ ഭാഷയെ ചിന്തയുടെ വസ്തുവായി മാറ്റുമ്പോഴേയ്ക്ക് ഉപാധിയെന്നുള്ള അതിന്റെ സ്വഭാവം മാറിപ്പോകുന്നു. ഭാഷ മനുഷ്യ ചക്രവാളത്തിലെ മഹാര ഹസ്യങ്ങളിലൊന്നാണെന്നാണ് ഗാഡമർ പറയുന്നത് മനുഷ്യാസ്തിത്വമെന്ന് പറയുന്നതു തന്നെ മറ്റുള്ളവരുമായും, യാഥാർത്ഥ്യവുമായും, അവനവനുമായും ഉള്ള, ഭാഷ ഉപയോഗിച്ചുള്ള ഒരു സംഭാഷണ പരമ്പരയാണ്. ചോദ്യവും ഉത്ത രവുമാണല്ലോ സംഭാഷണത്തിന്റെ സാധാരണരൂപം. ജനനം മുതൽ മരണം വരെ നമ്മുടെ ജോലി ഈ ചോദ്യം ചോദിക്കലും മറുപടി പറയലുമാണ്. എന്തൊന്നിനെപ്പറ്റിയാണീ സംഭാഷണം? എന്തൊന്നിനെപ്പറ്റിയായാലും അതെ പ്പറ്റി ഒരു യോജിപ്പിലെത്തുമ്പോഴാണല്ലോ പരസ്പരം മനസ്സിലാകലുണ്ടാകു ന്നത്. പക്ഷേ ആ യോജിപ്പുണ്ടാകുന്നത് ഭാഷകൊണ്ടാണ്. ഭാഷ യഥാർത്ഥ ത്തിൽ ഉപാധിയല്ല; ഉപകരണമല്ല. അത് താഴെ വെയ്ക്കാനാവില്ലല്ലോ. എന്റെ ശരീരം പോലെ തന്നെ എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഒരു വശമാണ് ഭാഷ. ഭാഷ യില്ലാതെ എനിക്ക് ഞാനാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ. ഞാൻ എന്റെ സഹസംഭാ ഷകനുമായി യോജിപ്പിലെത്തിയ ശേഷം ആ യോജിപ്പിനെ പ്രകടിപ്പിക്കാനു പയോഗിക്കുന്ന ഉപാധിയല്ല ഭാഷ. ഭാഷകൊണ്ടേ ആ യോജിപ്പുണ്ടാകാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എന്ന് ഗാഡമർ വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ ആ യോജിപ്പ് എന്തു മായിട്ടാണ്? ഞാനും എന്റെ സഹസംഭാഷകനുമായിട്ടാണോ യോജിപ്പ്? അല്ല. ഏതൊരു വസ്തുവിനെക്കുറിച്ച് ഞങ്ങൾ സംഭാഷണം ചെയ്യുന്നുവോ ആ വ സ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഞങ്ങളുടെ യോജിപ്പ്, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു വശ വുമായി ഞങ്ങൾക്കിരുവർക്കുമുള്ള യോജിപ്പാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആ വശത്തിൽക്കൂടെ ഞങ്ങൾ പരസ്പര സംവേശനം ചെയ്യുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ചരിത്രം എന്ന് പറയുന്നതും ഇതുപോലെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു വശത്തിൽക്കൂടെ ഭാഷമൂലമുള്ള പരസ്പര സംവേശനവും സംയോജനവു മാണെന്നുള്ളതാണ് ഗാഡമറിന്റെ ചിന്താഗതിയുടെ സമാഹാരം. ചരിത്രകാ രൻ ഒരു രേഖയുമായോ, ഒരു പുരാവസ്തുവുമായോ ഒരു പാരമ്പര്യവുമായോ സംഭാഷണത്തിലേർപ്പെടുന്നു. പരസ്പരം ഭാഷ നിശ്ചയമില്ലാത്ത രണ്ടുപേർ തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിൽ രണ്ടു ഭാഷയുമറിയാവുന്ന ഒരു 'ദ്വിഭാഷി' അഥവാ തർജ്ജമക്കാരൻ (ഇംഗ്ലീഷിൽ Translator എന്നല്ല Interpreter എന്നാണ് ദ്വിഭാഷിയ്ക്ക് സംജ്ഞ.) പരസ്പരം മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നത് പോലെ ചരിത്രകാരൻ ചരിത്രവസ്തുക്കളും ചരിത്രത്തിന്റെ അനുവാചകന്മാരും ത മ്മിൽ പരസ്പരധാരണയുണ്ടാക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ദ്വിഭാഷിയുടെ കാര്യത്തി ലെന്നപോലെ ചരിത്രകാരൻ ചരിത്ര വസ്തുവിന്റെ ചക്രവാളത്തിലും ചരി ത്രാനുവാചകന്റെ ചക്രവാളത്തിലും ഒരുപോലെ പരിചിതനായിരിക്കണം.

ഗാഡമറിനെ വിമർശിക്കുന്നതിൽ നേതൃത്വം നല്കിയത് ജർമ്മൻ പോ സ്റ്റ് മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ യുർഗൻ ഹാബർമാസ്(4) ആണ്. ചരിത്രകാ രൻ തന്നെയും നില്ക്കുന്നത് ഒരു പാരമ്പര്യത്തിനകത്താണെന്നും, ആ പാര

മ്പര്യത്തെത്തന്നെ വിമർശിക്കുവാനുള്ള ശക്തി നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത് സാർവ്വലൗകിക ചരിത്രം (universal history) എന്ന ആശയസംഹിതയുടെ ആവിഷ്കരണം കൊണ്ടാണെന്നും ഹാബർമാസ് പറയുന്നു. ഈ സാർവ്വലൗകിക ചരിത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റി ചരിത്രകാരനുള്ള ബോധം കൊണ്ടാണ് ചരിത്രത്തിലെ വിവിധ സംഭവങ്ങളെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തെടുക്കാനുള്ള ശക്തി ലഭിക്കുന്നത്. "പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപം" (anticipated totality) ആണ് ചരിത്രത്തിന്റെ അളവുകോൽ; ഇന്നുണ്ടാകുന്നതും ഇതിന് മുമ്പുണ്ടായതും ആയ സംഭവങ്ങളെ വിലയിരുത്തുവാൻ ഈ മാനദണ്ഡംകൊണ്ടേ കഴിയൂ.

പാരമ്പര്യത്തിന് ഗാഡമർ കൂടുതൽ വില കല്പിക്കുന്നു. ഭാഷയെയും ആവശ്യത്തിലധികം ഉയർത്തുന്നു. ഇത് രണ്ടുമാണ് ഹാബർമാസിന് ഗാഡമറിനെതിരായുള്ള പരാതികൾ. ഭാഷ മനുഷ്യന്റെ ചിന്തയെ ഉദ്ദീപിപ്പിയ്ക്കാൻ മാത്രമല്ല, മരവിപ്പിയ്ക്കാനും മറച്ചു വെയ്ക്കാനും കഴിവുള്ള ഒരുപാധിയാണെന്ന് ഗാഡമർ വാദിക്കുന്നു. ചരിത്രം എന്ന് പറയുന്നത് വ്യക്തിയുടെയും ചരിത്ര കഥാപാത്രങ്ങളുടെയും ചക്രവാളങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള കർത്തൃനിഷ്ഠമായ (Subjective) സംയോജനം മാത്രമല്ല. അർത്ഥം വസ്തുനിഷ്ഠമാകണമെങ്കിൽ, സമൂഹം എന്ന് പറയുന്നത് ഒരു രൂപീകരണ പ്രസ്ഥാനം (fomative process or process of formation) ആണെന്നുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും, ആ പ്രസ്ഥാനം ലക്ഷ്യത്തിലെത്തുമ്പോൾ സമൂഹത്തിന്നുണ്ടാകേണ്ടുന്ന രൂപത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷയേയും (anticipation) ചരിത്രകാരൻ തന്റെ മാനദണ്ഡമായുപയോഗിക്കണം. ഡയലക്റ്റിക്കും ഹെർമ്മനായ്റ്റിക്കും ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഉപാധികളാണ്. ഡയലക്റ്റിക്ക് അല്ലെങ്കിൽ പ്രതിലോമ ശാസ്ത്രം കൊണ്ടാണ് ചരിത്രലക്ഷ്യമായ പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപത്തെയും ചരിത്ര പ്രസ്ഥാനത്തേയും ശാസ്ത്രീയമായും വസ്തുനിഷ്ഠമായും ആവിഷ്ക്കരിക്കുവാൻ സാധിക്കുക. ആ സർവ്വ രൂപാവിഷ്കരണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലും ചട്ടക്കൂട്ടിലും മാത്രമേ ചരിത്രത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക വശത്തെ മനസ്സിലാക്കാനൊക്കൂ എന്ന് ഈ ആധുനിക മാക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകൻ വാദിക്കുന്നു. ഡയലെക്റ്റിക്കിനകത്തേ ഹെർമ്മനായ്റ്റിക്കിന് പ്രവർത്തിക്കാനാവൂ. അതല്ലെങ്കിൽ ചരിത്രകാരന്റെ ദർശനം വെറും കർത്തൃനിഷ്ഠമായിപ്പോകും എന്നാണ് ഹാബർമാസ് പറയുന്നത്.

ഡയലക്റ്റിക് മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിനപ്പുറമായ ഒരു പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം അത് വസ്തുനിഷ്ഠവുമല്ല, ശാസ്ത്രീയവുമല്ല, വെറും ആശയാവിഷ്കരണം (ideology) മാത്രമാണ് എന്ന് ഹാബർമാസിന്റെ വിമർശകർ മറുപടി പറയുന്നു. ഡയലെക്റ്റിക്കിന്റെ ഈ സർവ്വരൂപ പ്രതീക്ഷ എവിടെ നിന്നുണ്ടായി? അതിന്റെ ശാസ്ത്രീയാടിസ്ഥാനമെന്ത്? ഡയലെക്റ്റിക്കൽ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നിയമങ്ങളേവ? എന്നിങ്ങനെ വിമർശകർ ചോദ്യങ്ങളുന്നയിക്കുന്നു.

'ജ്ഞാനവും മനുഷ്യതാല്പര്യങ്ങളും' (Knowledge and Human Interests) എന്ന ഹാബർമാസിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഡിൽട്ടായുടെ വിമർശനമാണ് പ്രധാനമായും കാണുന്നത്. ഹെർമ്മനായ്റ്റിക്ക്സിന്റെ ചിന്താഗതി തന്നെ ഒരു വൃത്താത്മക ചിന്താഗതിയാണെന്ന് ഹൈഡഗർ വാദിച്ചതിനെ ഹാബർമാസ് അനുസ്മരിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണരൂപത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവുണ്ടെങ്കിലേ അതിന്റെ അംശങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനൊക്കൂ എന്ന് പറഞ്ഞാൽ, അംശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിൽ കൂടെയല്ലാതെ പൂർണ്ണരൂപത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിലേക്ക് എങ്ങിനെ പ്രവേശിപ്പാൻ കഴിയും? ഡിൽട്ടായ്ക്ക് ഈ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി ബോധമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും വസ്തുനിഷ്ഠമായ ജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശുഭപ്രതീക്ഷയാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്.

എന്നാൽ ഹെർമ്മനൂറ്റിക്[9] വൃത്തം (hermeneutic circle) എന്ന് പറയുന്നത് വൃത്താത്മകമായി തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ അങ്ങിനെയല്ല എന്ന് ഹാബർമാസ് വാദിക്കുന്നു. ഭാഷയെ പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നും വേർപെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത് കൊണ്ടാണ് വൃത്താനുഭവമുണ്ടാകുന്നത്. അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കൽ എന്ന് പറയുന്നത് ഭാഷകൊണ്ട് മാത്രമുള്ള പ്രവൃത്തിയല്ല, പ്രത്യുത ഭാഷയും പ്രവൃത്തിയും (language and praxis) തമ്മിലുള്ള ഒരു സങ്കലനമാണ്. ലോജിക്കൽ വൃത്തമായി ഹെർമ്മനുറ്റിക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നതിന്റെ കാരണം അർത്ഥഗ്രഹണത്തെ പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി ഭാഷാപരമായ ഒരു അനുഭവം മാത്രമായി ചിന്തിക്കുന്നത് കൊണ്ടാണ്. ഭാഷയെന്ന് പറയുന്നത് മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളു. അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കൽ എന്ന് പറയുന്നത് ഓർമ്മയുമായി മാത്രം സന്ധിക്കുന്നത് കൊണ്ട് ഭൂതകാല ചരിത്രത്തിന് ആവശ്യത്തിലധികം സ്ഥാനം ഡിൽട്ടായ് കല്പിച്ചു എന്നും ഭാവിയെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷയും ഭാവിയ്ക്ക് വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനവും അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കലിന്റെ വശങ്ങളാണെന്നും ഹാബർമാസ് വാദിച്ചു. തുറന്ന ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷയാണ് അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കലിനാവശ്യമെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരുപണം.

പക്ഷേ സർവ്വരൂപം അല്ലെങ്കിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണരൂപം എന്നതിനെ സമൂഹം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമായി കല്പിക്കുന്നതിൽ ഹാബർമാസിന് തെറ്റുപറ്റിയെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപകർ വാദിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യം സമൂഹത്തേക്കാൾ വലിയതാണ്. ഹാബർമാസ് അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപം ഒരു സമൂഹ വ്യവസ്ഥിതി മാത്രമാണ്. സമൂഹ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഈ പ്രതീക്ഷിതരൂപം ഉൽഭവിക്കുന്നത് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നല്ല, മനുഷ്യതാല്പര്യങ്ങളുടെ ഒരു ഭാവനാ സൃഷ്ടിയാണത്.

പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപം യഥാർത്ഥത്തിൽ കാണുന്നത് ശാസ്ത്രത്തിലല്ല മതങ്ങളിലും മതേതരങ്ങളായ ആശയസംഹിതകളിലുമാണ്. മതാധിഷ്ഠി

തമോ മതേതരമോ ആയ ഒരു സർവ്വരുപ സങ്കല്പനത്തെ ചരിത്രത്തിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കലിന്റെ നിദാനമായി നാം എടുക്കുമ്പോഴേക്ക് വസ്തുനിഷ്ഠതയുടെ ചക്രവാളത്തിൽ നിന്നും നാം മാറിക്കഴിയുന്നു. പക്ഷേ അങ്ങിനെ മാറാതെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാൻ ആർക്കെങ്കിലും കഴിയുമോ? കഴിയുകയില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ചരിത്രത്തിന് വസ്തുനിഷ്ഠമായ സാധുതയില്ലെന്ന് വരികയില്ലേ?

1. Wilhelm Dilthey, Pattern of Meaning in History, Harper Torchbook, New York, 1961, ഡിൽട്ടായെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിന് ലളിതമായ ഒരാമുഖമാണ്. മുഴുവൻ പഠിക്കണമെങ്കിൽ ജർമ്മൻ ഭാഷയിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ വായിക്കണം. Dilthey Gesammelte Schriften, 7 volumes, Teuliner Verlag, Stuttgart. ഡിൽട്ടായ് 1833-ൽ ജനിച്ചു. 1911-ൽ അന്തരിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ ഏഴാം വാല്യമാണ് ദാർശനികർക്ക് പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്.

2. Wahrheit und Methode, 1960. English Translation Hans--Georg Gadamer, Truth and Method, Sheed and Ward, London, 1975.

3. Truth and Method p. 340

4. Jvergen Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften Frankfurt, 1971.

J. Habermas, Knowledge and Human Interests, Boston, Mass 1971, London, 1972.

5. Hermeneutic എന്ന ജർമ്മൻ പദത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ഉച്ചാരണം 'ഹെർമെന്നായ്റ്റിക്ക്' എന്നാണ്. ഇംഗ്ലീഷ് നമുക്കിന്നും മുഖ്യഭാഷയായത് കൊണ്ട് 'ഹെർമ്മനൂറ്റിക്ക്' എന്ന് ഉച്ചരിക്കുന്നതായിരിക്കും കേരളീയർക്ക് കുറേക്കൂടെ എളുപ്പം.

4

അസ്തിത്വവിശകലനം – ഹൈഡഗറിലും സാർത്രിലും

സത്തയും അസ്തിത്വവും എന്നതാണു നമ്മുടെ സമ്മേളന വിഷയം. സത്തയെപ്പറ്റി ഒന്നുംതന്നെ ഇവിടെ പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ അസ്തിത്വ ചിന്തയെത്തന്നെ ഭാഗികമായെങ്കിലും ദർശിക്കണമെങ്കിൽ, ആ ചിന്തയുടെ ശ്രേഷ്ഠപിതാക്കന്മാരായ സാർത്രിനെയും ഹൈഡഗറിനെയും, നല്ലവണ്ണം പരിചയപ്പെടാതെ തരമില്ല. അവരുടെ ചിന്ത ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ ഇരുവരുടെയും ഗുരുവായ എഡ്മൺഡ്ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസവിശകലന പരിപാടിയുടെ ഒരു ഏകദേശരൂപമെങ്കിലുമില്ലാതെ സാദ്ധ്യവുമല്ല.

അസ്തിത്വചിന്ത പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിൽ പലവിധത്തിലുണ്ട്. കീർക്കഗാർഡ് ഒരു പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് അസ്തിത്വവാദിയായിരുന്നു. ഗബ്രിയേൽ മാഴ്സൽ കത്തോലിക്കാ അസ്തിത്വവാദിയാണ്. നിക്കോലായ് ബെർഡിയായെഫ് ഒരു ഓർത്തഡോക്സ് അസ്തിത്വവാദി. മാർട്ടിൻ ബൂബർ ഒരു യഹൂദനായ അസ്തിത്വവാദി. മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗറിനെ അജ്ഞേയവാദിയായ അസ്തിത്വവാദി (agnostic existentialist) എന്നു വിളിക്കാം. കാൾയാസ്പേഴ്സും ഏറെക്കുറെ അക്കൂട്ടത്തിലാണ്. സാർത്ര് കടുത്ത നിരീശ്വരനായ അസ്തിത്വവാദിയാണ്.

അരമണിക്കൂറിൽ ഇതെല്ലാം കൂടെ ശ്രമിച്ചാൽ എല്ലാം കുഴയുമല്ലോ. അതുകൊണ്ട് കൂടുതൽ മുഖവുരയൊന്നും കൂടാതെ സാർത്ര്, ഹൈഡഗർ എന്നീ ഇന്നും ജീവിച്ചിരിപ്പുള്ള രണ്ടു ചിന്തകന്മാരുടെ കേന്ദ്രികാശയങ്ങളെ മാത്രം നിങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിക്കട്ടെ.

ജോൺ – പോൾ സാർത്ര്

അസ്തിത്വ ചിന്തയ്ക്ക് ദർശനാത്മകമായ നിദാനം നല്കി അതിനെ ഒരു സിദ്ധാന്തവ്യവസ്ഥിതിയാക്കിത്തീർത്തത് സാർത്രാണെന്നു നിസ്സംശയം പറയാം. സാർത്രിയൻ ചിന്താഗതിയുടെ പൂർണ്ണരൂപം വേണമെങ്കിൽ ഫ്രെഞ്ചിലെ L'etre et le Neant അല്ലെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷ Being and Nothingness വാ

യിച്ചു നോക്കണം. 900 പേജു മാത്രമേയുള്ളു. ഓരോ പേജും രണ്ടുപ്രാവശ്യം വായിച്ചെങ്കിലേ വല്ലതും മനസ്സിലാകയുള്ളു. ഹുസ്സേളിന്റെയും ഹൈഡഗറിന്റെയും ചിന്താഗതി നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചതിനുശേഷം സാർട്ര് വായിച്ചാൽ കുറേക്കൂടെ എളുപ്പം മനസ്സിലാകും. എന്നാൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ രണ്ടുപേരും മുറിക്കകത്തിരുന്നു ദർശനം സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരാണ്. സാർട്രാകട്ടെ, ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലും കടന്നുചെന്ന് രാഷ്ട്രീയത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിലും മുൻകൈ എടുത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു കർമ്മയോഗിയത്രേ.

1905–ൽ പാരീസിൽ ജനിച്ച സാർട്ര് 1940 ആയപ്പോഴേയ്ക്ക് ഹിറ്റ്ലർ കലക്കിക്കുഴച്ച യൂറോപ്പിന്റെ മനസ്സാക്ഷിയും ദാർശനിക വക്താവുമായി ഉയർന്നു. ഫ്രഞ്ചു പാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ജർമ്മൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ദാർശനിക സങ്കീർണ്ണതയുടെയും ഒരുപോലെയുള്ള ഉദാഹരണമാണീ മതവിരോധിയായ ദാർശനികൻ.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനസംഹിത, അസ്തിത്വ വാദത്തെപ്പറ്റി പലരും പറയുന്നതുപോലെ യുക്തി വിരോധമായിട്ടുള്ളതല്ല. നേരെ മറിച്ച് യുക്തി കൊണ്ടു മാത്രമാണ് സാർട്ര് തന്റെ അസ്തിത്വ ചിന്താസൗധം കെട്ടിയുയർത്തുന്നത്. അടിസ്ഥാനം ഉണ്മ (Being-)യുടെ വിശകലനം ആണ്.

ഉള്ളതിനെ എല്ലാം കൂടെയാണ് ഉണ്മയെന്നു പറയുന്നത്. ഉണ്മയ്ക്ക് രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നിന് Being-in-itself (l-'en-soi) എന്നു പേർ. തത്സ്ഥിതസത്ത അല്ലെങ്കിൽ സ്വസ്ഥസത്ത എന്നു നമുക്കു പേരു കൊടുക്കാം. ഉണ്മ ഉണ്ട്. അത് യാതൊന്നിന്റെയും ഒരു വിശേഷണമല്ല. (Being is not a predicate of anything) ഉണ്മ, ഉണ്മയിൽത്തന്നെയാണുള്ളത്, ഉണ്മയാണ്. മറ്റു യാതൊന്നുമല്ല. ഉണ്മ ക്രിയാത്മകവുമല്ല, നിഷ്ക്രിയവുമല്ല, വിധായകവുമല്ല, നിഷേധകവുമല്ല. ഉണ്മ ഉറച്ചതാണ്. നിശ്ചലമാണ്. ഇല്ലാതാക്കാനാകാത്തതാണ്. ഉണ്മയ്ക്ക് ആയിത്തീരലില്ലെന്നല്ല, സാർട്ര് പറയുന്നത്. പക്ഷേ, ആയിത്തീർന്നാലും അതു ഉണ്മയാണല്ലോ. ഇല്ലാതായിത്തീരൽ ഇല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം ഉണ്മ ഉണ്മയായിത്തന്നെ അവശേഷിക്കുന്നു. ഇതാണ് Being-in-itself അഥവാ l'en-soi തത്സ്ഥിതസത്ത അല്ലെങ്കിൽ സ്വസ്ഥസത്ത.

ഉണ്മയുടെ രണ്ടാം വിഭാഗത്തിന് Being-for-itself അഥവാ le-pour-soi എന്നു പേർ. ഈ സചേതനസത്ത അതിന്റെ ബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ട് അതിനു തത്സ്വാർത്ഥസത്ത എന്നു നമുക്കു പേരു കൊടുക്കാം. അതായത് ഉണ്മയെപ്പറ്റി ചേതന അല്ലെങ്കിൽ ബോധം ഉള്ള ഉണ്മ, സാധാരണയായി മനുഷ്യന്റെ ഉണ്മയെപ്പറ്റിയാണ് സാർട്ര് ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഹുസ്സേൾ പറഞ്ഞതുപോലെ ബാഹ്യലോകത്തിനെ സകല ഉണ്മയിൽ നിന്നും സ്വയം വേർപെടുത്തിയാലും സ്വന്ത ബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഉണ്മയാണല്ലോ മനുഷ്യൻ. അതുകൊണ്ട് ഈ തൽസ്വാർത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്ത ഉണ്മയുടെ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗമാണ്.

സചേതന സത്തയ്ക്കുള്ള ഒരു പ്രത്യേക കഴിവ് ഉണ്മയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. ഞാൻ ഒരു ചോദ്യം ചോദിക്കട്ടെ: 'മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന എന്തെങ്കിലും ക്രിയയുണ്ടോ?'

ചോദിക്കുന്നതാരെങ്കിലുമായിക്കൊള്ളട്ടെ. ലേഖകനോ അനുവാചകനോ മറ്റാരെങ്കിലുമോ ആരായാലും ഒരു മനുഷ്യനാണീ ചോദ്യം ചോദിക്കുന്നത്. ആരോട്? ഉണ്മയോട്. എന്തിനെപ്പറ്റി? ഉണ്മയുടെ ചില ഭാവങ്ങളെപ്പറ്റി. ഉണ്മ അതിനു നല്കുന്ന മറുപടി 'ഉണ്ട്' അല്ലെങ്കിൽ 'ഇല്ല' ഇതു രണ്ടിൽ ഏതെങ്കിലുമാവാം. ഈ ഇരു സാദ്ധ്യതയില്ലെങ്കിൽ ചോദ്യം ചോദ്യമാവില്ലല്ലോ. ചോദ്യം നിഷേധകവുമല്ല, വിധായകവുമല്ല. സമാധാനം 'ഇല്ല' എന്നാണെങ്കിൽ ഞാൻ അന്വേഷിക്കുന്ന ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണെന്നു വരും. അങ്ങനെ എല്ലാ സാക്ഷാൽ ചോദ്യങ്ങളുടെയും പുറകിൽ ഇല്ലായ്മയുടെയും ഒരു പ്രതീക്ഷ തങ്ങി നിൽക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, സമാധാനം ലഭിക്കുന്നതുവരെ ചോദ്യകർത്താവിന്റെ നിലയെന്താണ്? അനിശ്ചിതത്വം. അറിവിന്റെയും അറിവില്ലായ്മയുടെയും പ്രതീക്ഷകളുടെ നടുവിൽ. അറിവിന്റെ ഇല്ലായ്മയാണ് അവസാനം എന്നുവരാൻ വഴിയുണ്ട്. സമാധാനം ലഭിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ ഉണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ല എന്നായിരിക്കണമല്ലോ. അല്ലാതെ രണ്ടുംകൂടിയാവാൻ വഴിയില്ല. സത്യം ഒന്നാണെങ്കിൽ മറ്റതു സത്യമല്ലല്ലോ. അങ്ങനെ സത്യത്തിനും ഒരു പരിധിയുണ്ട്. പരിധിക്കു പുറത്തുള്ളത് ഇല്ലായ്മയാണ്.

ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മ മൂന്നു തരത്തിലാകാം. ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഉണ്മ (അതായത് ലോകമനുഷ്യബന്ധത്തെ അനാച്ഛാദനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയ) ഇല്ലായ്മയാണെന്നു വരാം. എന്റെ അറിവിനും ഇല്ലായ്മ ഉണ്ടാകാം. സത്യപരിധിക്കു പുറത്തും ഇല്ലായ്മ. ഇങ്ങനെ ഈ മൂന്നു തരത്തിലുള്ള ഇല്ലായ്മയും ഉളവാക്കുന്നത് ആര്? ചോദ്യകർത്താവായ മനുഷ്യൻ. അങ്ങനെ മനുഷ്യനിൽക്കൂടെ ഉണ്മയിലേക്ക് ഇല്ലായ്മ വന്നു ചേരുന്നു.

വിശുദ്ധ പൗലോസ് മനുഷ്യനിൽക്കൂടെ പാപവും മരണവും ലോകത്തിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു എന്നു വാദിക്കുന്നതിനോട് സമാന്തരമാണെന്നു തോന്നും സാർട്രിന്റെ ഈ വാദം.

സാർട്രിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ സുപ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് സ്വാതന്ത്ര്യം (Liberte) എന്ന ആശയമാണല്ലോ. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനു മുമ്പ് അഭാവം അഥവാ ഇല്ലായ്മയെന്നുള്ള ഉണ്മയുടെ എതിരാശയത്തെ നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഉണ്മയുണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ 'ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നുളവാക്കി' (Creatio ex nihilo) എന്നുള്ള സൃഷ്ടിവാദത്തെ സാർട്ര് പാടേ നിരാകരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന കൃതിയുടെ പേര് 'ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും' അല്ലെങ്കിൽ 'ഭാവവും അഭാവവും' എന്നാണെന്നുള്ളത് നാം മറക്കരുത്. 'നിഷേധത്തിന്റെ ദാർശനികൻ' (The philosopher of negativity)

എന്നാണു സാർത്ര് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ഉണ്മ ഉണ്ട്. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉണ്മയ്ക്കു കാരണവും അടിസ്ഥാനവുമില്ല. അതായത് ഉണ്മ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്ന് നിർബ്ബന്ധമൊന്നുമില്ല. അരനിമിഷം കൊണ്ട് ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരാം.

ഹിറ്റ്ലർ ആക്രമിച്ചു പ്രവേശിച്ച ഫ്രാൻസിലെ തടങ്കൽ വലയങ്ങളിൽ കിടക്കുന്ന അവസരത്തിൽ സാർത്ര്രും കൂട്ടുകാരും അനുഭവിച്ച ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണിത്. എപ്പോഴാണു ജർമ്മൻ പട്ടാളക്കാർ വന്ന് തടവുകാരെ വിളിച്ചുകൊണ്ടുപോയി മതിലിനെതിരെ നിർത്തി വെടി വയ്ക്കുവാൻ പോകുന്നതെന്നറിയില്ല. ഇന്നുള്ള എന്റെ ഉണ്മ നാളെ ഇല്ലാതായിത്തീരാമെന്ന അറിവോടെയാണ് തടവിൽ കിടന്നിരുന്നവരുടെയെല്ലാം ജീവിതം.

ഇല്ലായ്മയെയും നിഷേധത്തെയും പറ്റിയുള്ള ഈ ദർശനം വെറുമൊരു വിനോദമാണെന്നാരും ധരിക്കരുത്. തൽസ്വാർത്ഥസത്തയായ മനുഷ്യൻ സകല സത്തയുടെയും, അന്ത്യമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്ന മരണത്തെയഭിമുഖീകരിച്ചാണ് എന്നും ജീവിക്കുന്നതെന്നുള്ള പരമാർത്ഥമാണ് സാർത്ര് നാടകീയമായി എടുത്തു കാണിക്കുവാൻ ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

എന്റെ മാത്രം ഇല്ലായ്മയല്ല എന്നെ വിഷമിപ്പിക്കുന്നത്. ഞാൻ എന്റെ സുഹൃത്ത് രാമൻനായരെക്കാണാൻ കാപ്പിക്കടയിൽ പോകുന്നു. വാടകകൊടുക്കാൻ കൈയിൽ രൂപയില്ല. രാമൻനായരോടു ചോദിച്ചപ്പോൾ നാളെ കാപ്പിക്കടയിൽവച്ചു കാണാമെന്നാണ് ഇന്നലെ പറഞ്ഞത്. പക്ഷേ, രാമൻനായരെ അവിടെ കാണുന്നില്ല. രാമൻനായരുടെ 'ഇല്ലായ്മ' അല്ലെങ്കിൽ 'അഭാവം' ഒരു ഉണ്മയാണ്, എന്നെ വല്ലാതെ വിഷമിപ്പിക്കുന്ന ഉണ്മയായ ഇല്ലായ്മ. ഇന്നു വാടക കൊടുത്തില്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽ നിന്നടിച്ചിറക്കും. രാമൻനായരുടെ കാപ്പിക്കടയിലെ ഇല്ലായ്മ എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ ആശങ്കാജനകമായ ഒരു ഉണ്മയാണ്. കാപ്പിക്കടയിൽ മറ്റു പല ഇല്ലായ്മകളുമുണ്ട്. ഹുസ്സേളും മിസ്സിസ്സ് ഗാന്ധിയും കാപ്പിക്കടയിലില്ല. പക്ഷേ, അവരുടെ അഭാവം എന്നെ അമ്പരപ്പിക്കുകയോ എനിയ്ക്കൊരാശങ്കയ്ക്കു വക തരുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുപോലെയല്ല രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മ. രാമൻ നായരുടെ ഇല്ലായ്മകൊണ്ടു കാപ്പിക്കട നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയെന്നു പറയുന്നത് ദാർശനികന്റെ ഭാവനാ സൃഷ്ടിയൊന്നുമല്ല, സാധാരണ ജീവിതത്തിലെ സാധാരണ അനുഭവം തന്നെയാണ്. ബസ്സിൽനിന്നിറങ്ങി പോക്കറ്റു തപ്പുമ്പോൾ പേഴ്സ് കാണുന്നില്ല എന്നനുഭവപ്പെടുന്ന സമയത്തുള്ള അനുഭവംപോലെ.

അങ്ങനെ ഈ ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിനകത്തു വളരെയധികം ഇല്ലായ്മകൾ, നിഷേധങ്ങൾ എനിക്കനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയ്ക്കകത്തു പ്രവേശിച്ച് അർബ്ബുദം പോലെ ഉണ്മയെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്കു വലിയ ബലമൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മ എപ്പോഴും അതിന്റെ സാദ്ധ്യതയാണ്. അതുതന്നെയാണ് ഉണ്മയുടെ ദൗർബ്ബല്ല്യവും.

ഹിറ്റ്ലറുടെ യൂറോപ്പിൽ മാത്രമല്ല, ചിലപ്പോഴൊക്കെ നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലുമനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ ഉണ്മയുടെ ഈ ദൗർബ്ബല്യം, ഇല്ലായ്മയുടെ ഈ സാമീപ്യം? മനുഷ്യന്റെ സാധാരണ ദൗർബ്ബല്ല്യം, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും വെടിവയ്ക്കപ്പെടാം എന്നുള്ള സാദ്ധ്യത ധാരാളമുണ്ടായിരുന്ന ഹിറ്റ്ലറിനധീനയായ ഫ്രാൻസിൽ, നാടകീയമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതിന് സാർട്ട് ദാർശനികമായി ഒരടിസ്ഥാനം കൊടുത്തു.

ആരാണീ ദൗർബ്ബല്യത്തിനുത്തരവാദി? ബാഹ്യലോകത്തെ കുറ്റം പറയാൻ ലോകം എന്തു പിഴച്ചു? മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമാണീ പ്രശ്നമൊക്കെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. നിഷേധത്തിനും നിഷ്ക്കരണത്തിനും വേണ്ടി മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. അതായത് നിഷ്ക്കരണം (negation) മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൗലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ പെട്ടതാണ്. ലോകത്തിൽ, കാലത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇല്ലായ്മയാണ്. തന്റെ സ്വന്തം ഇല്ലായ്മയാണ്. അവനിൽക്കൂടെ ഇല്ലായ്മ ലോകത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മയുടേയും ഉണ്മയുടെയും മദ്ധ്യവർത്തിയായ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാൽ എന്താണ്? ഉണ്മയിൽ കാണപ്പെടുന്ന മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണ്. തൽസ്വാർത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്തയുടെ പ്രധാന വൈശിഷ്ട്യം നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിനും ഉള്ള ശക്തിയാണ്. Le-pour-soi ആണ് ഇല്ലായ്മയുടെ സ്രഷ്ടാവ്. L'en soi അതായത് തൽസ്ഥിതസത്തയിൽ നിന്ന് ഇല്ലായ്മ ഉദിക്കുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മയുടെ നാരായവേര് മനുഷ്യബോധത്തിലാണ്; സചേതനസത്തയിലാണ്.

മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം മുഴുവൻ ഇല്ലായ്മയെ എപ്പോഴും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന തൽസ്വാർത്ഥസത്തയും ഇല്ലായ്മയുടെ പ്രശ്നമേയില്ലാത്ത, പൂർണ്ണവും പുഷ്ടവുമായ (സ്വസ്ഥസത്ത) തൽസ്ഥിതസത്തയും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുവാനാണ്. പക്ഷേ, അതു മനുഷ്യനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി വെറും ഉണ്മയായിത്തീരാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം ദൈവമാകാനുള്ള ഉദ്യമമാണ്. എന്നാൽ അതു നിരാശയിലേ കലാശിക്കൂ. ഇങ്ങനെ ഒരു നിരർത്ഥക ഭാവാവേശമാണ് മനുഷ്യൻ (a passioninutile). പരാജയത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മനുഷ്യൻ ഒരു വിരോധാഭാസമാണ് (absurd).

പിന്നെയെന്താണ് മനുഷ്യന്റെ ഗതി? സ്വാതന്ത്ര്യം, എന്നുവച്ചാലെന്താണ്? മനുഷ്യന്റെ ഇല്ലായ്മയെ തന്റെ സ്വായത്തമാക്കി അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുക. ഉണ്ടായിരിക്കാനുള്ള ഉദ്യമം പരാജയത്തിലേ കലാശിക്കൂ എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, ഉണ്മയ്ക്കാഗ്രഹിക്കാതെ കർമ്മത്തെ മാത്രം പിന്തുടരുക, പ്രവർത്തിക്കുക. മറ്റുള്ളവരുടെ സമ്മർദ്ദത്തിനു വശംവദനായി എന്നെത്തന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ ക്രിയകൾക്കു വിഷയമാക്കാതെ എന്റെ വിഷയിത്വം സ്വാതന്ത്ര്യകൃത്യങ്ങളിൽക്കൂടെ പ്രകടമാക്കുക. അന്യൻ എപ്പോഴും എന്റെ ശത്രുവാണ്. എന്നെ അവന്റെ ഇഷ്ടത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവനാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്യന് എന്റെ സഹോദരനോ സ്നേഹിതനോ ആകാൻ സാദ്ധ്യ

മല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയും അവന്റെ സഹവ്യക്തികളോടു യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കണം. മറ്റവൻ എന്നെ അവന്റെ ക്രിയകൾക്കു വിഷയമാക്കി എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ശത്രുവാണ്. ഒന്നുകിൽ അന്യനെ ഞാൻ എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അവൻ എന്നെ അവന്റെ ഉപകരണമാക്കും. രണ്ടായാലും ഒന്നുകിൽ എന്റെ അല്ലെങ്കിൽ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെടണം.

ഇതാണ് മനുഷ്യൻ പരാജയത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ട ഒരു വിരോധാഭാസമാണെന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം.

ഹൈഡഗർ (1889-ൽ ജനിച്ചു. ഇന്ന് (1971-ൽ) 82 വയസ്സുണ്ട്)

സാർട്ര് പറയുന്നതാണ് അസ്തിത്വവാദമെങ്കിൽ താനൊരു അസ്തിത്വവാദിയല്ലെന്ന് ഹൈഡഗർ പരസ്യമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഹൈഡഗറിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശകലനത്തിൽ കൂടി അസ്തിത്വത്തിന്റെ പുറകിൽ കിടക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ സത്ത അനാവരണം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസ വിശകലന സമ്പ്രദായമാണ്. എന്നാൽ ഹുസ്സേൾ ബാഹ്യലോകത്തെ ഉപവലയന ക്രിയമൂലം സ്ഥഗിത നിർണ്ണയത്തിൽ നിർത്തുന്നതിനോട് അസ്തിത്വവാദികൾക്കു പൊതുവെ വലിയ അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന തൽസ്ഥിതസത്തയെത്തന്നെയാണ് നമ്മുടെ ബോധം അപഗ്രഥിക്കുന്നത്.

ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്താഗതിയിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ആശയം ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന അസ്തിത്വങ്ങളെയും നിരീക്ഷകനായ മനുഷ്യനെയും ഒരുമിച്ച് 'ഡാസൈൻ' എന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തിൽ ചേർത്തു വിശകലനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ്, 'ഡാ' എന്നു പറഞ്ഞാൽ 'അവിടെ' എന്നാണർത്ഥം, ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ. 'സൈൻ' എന്നു പറഞ്ഞാൽ 'ഉണ്ടായിരിക്കുക' (to be or being) എന്നർത്ഥം. Dasein എന്നു പറഞ്ഞാൽ being there, അവിടെ ഉണ്ടായിരിയ്ക്ക എന്നു വിവക്ഷ.

പ്രത്യേകമായും ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ശ്രദ്ധ പതിയുന്നത് ഡാസൈന്റെ മുഖ്യവിഭാഗമായ മാനുഷികഡാസൈന്റെ വിശകലനത്തിലാണ്. നമുക്ക് അകത്തുനിന്നറിയാവുന്ന അസ്തിത്വം അതാണല്ലോ. കാലത്തിലാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വം അതായത് ആരംഭവും അവസാനവുമുള്ളത്. മരണത്തിലേക്കു നാം നിമിഷം തോറും എറിയപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നത്. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഉൽക്കണ്ഠയുടെ ഉത്ഭവം. ഇതു പൊതുവെ മനുഷ്യന്റെ മരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയല്ല. ഞാൻ എന്റെ അസ്തിത്വം നാമാവശേഷമാക്കുമെന്നതാണ് എന്റെ ആശങ്കയുടെ നിദാനം. അത് അനുഭവിച്ചറിയേണ്ടുന്ന വസ്തുതയാണ്. അല്ലാതെ വിവരിച്ചറിയിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല; ഈ അനുഭവ

ത്തിൽ കൂടിയുള്ള അറിവ്, ഉൽക്കണ്ഠയുടെ നേരിട്ടുള്ള അറിവാണ് മനുഷ്യനെ തന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അഗാധമായ അറിവിലേക്കു നയിക്കേണ്ടത്.

മനുഷ്യനെ ലോകത്തിലെ മറ്റു വസ്തുക്കൾ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു. അവയിൽ ചിലവ അവന്റെ ഉപകരണങ്ങൾ ആകാവുന്നവയാണ്. അതായത് മാനുഷികഡാസൈന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയ്ക്കുതകുന്നവ. മറ്റു ചിലവ ഇതുവരെ ഉപകരണങ്ങളായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അവയും ആത്യന്തികമായി മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണങ്ങളാകാനുള്ളവയാണ്.

മനുഷ്യൻ ഏകാകിയല്ല. അവനൊരു സഹലോക (Mitwelt) ത്തിലാണ്. അവിടെ പല മാനുഷിക ഡാസൈനുകളുടെയും സഹാസ്തിത്വം (Being together) ആണ് നാം അനുഭവിക്കുന്നത്.

ഉപകരണങ്ങളുടെയും അന്യമനുഷ്യരുടെയും സഹവർത്തിയായുള്ള എന്റെ അസ്തിത്വം ഞാൻ അറിഞ്ഞു ജീവിക്കണം. അതിനു മൂന്നു കാര്യങ്ങളാണാവശ്യം.

(a) എന്റെ സ്ഥിതിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം.

(b) ധാരണ (understanding or Verstehen)

(c) ഉച്ചാരണം (discourse or Rede)

ഈ മാനുഷികാസ്തിത്വം ഇപ്പോഴും ഒരു പ്രക്ഷേപണം ഒരു project ആണ്. അസ്തിത്വത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ഡാസൈൻ അതിന്റെ സത്തയെ ആരായുന്നു. പക്ഷേ, ഉണ്മയുടെ സത്തയ്ക്കു പകരം ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയാണ് അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഈ മരണത്തോടുള്ള ഭയത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം അനധികൃതം (inauthentic) ആയിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യൻ മരിയ്ക്കണമെന്നുള്ള ഭയജനക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ, ഒരു സാധാരണ യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന നിലയിൽ, ചിന്തിച്ച്, എല്ലാവരും മരിയ്ക്കണം, അതുപോലെ ഞാനും മരിയ്ക്കണം എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞു മനുഷ്യൻ അവനെ ത്തന്നെ മയക്കുന്നു.

ഇല്ലായ്മയെ നാം സബോധം അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ ഉൽക്കണ്ഠ മാത്രമല്ല, മൗലികമായ കുറ്റബോധവും ഉണ്ടാകുന്നു. എന്തെങ്കിലും ഒരു തെറ്റായ പ്രവൃത്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ ബോധമല്ല, പ്രത്യുത എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ നാസ്തിത്വം ആണെന്ന ബോധം.

ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയെയും അതിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന സാമാന്യ കുറ്റബോധത്തെയും സധൈര്യം അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതമാണ് അധികൃതാസ്തിത്വം (authentic existence). അതിന് ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഉറപ്പ് (resoluteness) ഉണ്ടാകണം.

ഈ മനസ്സുറപ്പിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നാം ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ഈ 'ഞാൻ ഞാൻ' എന്ന ജല്പനത്തിന് തെല്ലൊന്നു കുറവുവരും. ആരാണീ ഞാൻ? ഞാനുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിനടിസ്ഥാനമുണ്ടോ? അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരസ്തിത്വമാണെനിക്കുള്ളതെങ്കിൽ പിന്നെ ആരുടെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയാണ് എനിക്കിത്ര വലിയ ഉൽക്കണ്ഠ?

കാലത്തിൽ മരണാഭിമുഖമായ അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഞാൻ ഭാവിയിൽ മരണത്തെ കാണുന്നു എന്നത് എന്റെ സീമിതത്വത്തെ (finiteness) അറിയുവാൻ എന്നെ സഹായിക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാണ് ലോകത്തെ ഏകീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനില്ലെങ്കിൽ വിവിധാസ്തിത്വങ്ങളുണ്ടാകുമെങ്കിലും അവയെ ബോധതലത്തിലെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ലോകത്തെ ഏകീകരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ആ പ്രവൃത്തി മൂലം ലോകത്തെ മറികടക്കുന്നു; ലോകത്തിനതിരിക്തനാകുന്നു.

പക്ഷേ, ഈ അതിരിക്തത ശൂന്യതയെ, ഇല്ലായ്മയെയാണഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഒന്നാമത്, എന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇല്ലായ്മയാണ്. കാരണം ഞാൻ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നാണ് അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടത്. രണ്ടാമത് എന്റെ ഭാവിയും ഇല്ലായ്മതന്നെ.

ഹൈഡഗറിന്റെ ദാർശനികോദ്യമത്തെ ശരിയായി ധരിയ്ക്കണമെങ്കിൽ, അദ്ദേഹത്തിനു മാർഗ്ഗദർശനവും ആദർശാഭിനിവേശവും നല്കിയിട്ടുള്ള ഹേൾഡർലിൻ (Hoelderlin) എന്ന മഹാകവിയെപ്പറ്റിക്കൂടെ അറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. 1770-1843വരെ ജീവിച്ചിരുന്ന ഈ ജർമ്മൻ കവിയെപ്പറ്റി ഒരു ശരിയായ വിലയിരുത്തൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതു നമ്മുടെ ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിൽ മാത്രമാണ്. 'കവികളുടെ കവി' എന്നു വിളിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഈ ഉത്തമ സാഹിത്യകാരൻ 'കവികൾ ദൈവങ്ങൾക്കും മനുഷ്യർക്കും മദ്ധ്യവർത്തികളാണെ'ന്നും, കവിയുടെ ധർമ്മം 'സുന്ദര'മായതിനെ വാക്കുകളിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയല്ല, പ്രത്യുത 'വിശുദ്ധ'മായതിനെ നാമകരണം ചെയ്യുക എന്നതാണെന്നും വാദിച്ചിരുന്നു. ഇതാണു ദാർശനികന്റെയും ധർമ്മമെന്നാണ് ഹൈഡഗറിന്റെ മതം. കവികളുടെയും ദാർശനികരുടെയും ധർമ്മം 'വിശുദ്ധമായ'തിനെ അതായത് സർവ്വാന്തര്യാമിയും സർവ്വതിരിക്തനുമായ 'ഉണ്മ'യെ നാമകരണം ചെയ്യുകയാണെന്ന അഭിപ്രായം ആധുനിക കാലങ്ങളിൽ വിലപ്പോവുന്നതല്ലെന്ന് തോന്നാമെങ്കിലും അടുത്തകാലത്തു ജർമ്മനിയിൽ സ്റ്റെഫാൻ ജോർജ്ജും റൈനർ മറിയ റിൽക്കേയും ഈ അഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നുവെന്ന് മറക്കരുത്.

ഈശ്വരസാന്നിദ്ധ്യം ഇക്കാലങ്ങളിൽ അപ്രാപ്യമായി തീർന്നിരിക്കുന്നു വെന്നും

ഈശ്വരൻ തന്നെത്തന്നെ അപ്രാപ്യനാക്കി തീർക്കുകയാണെന്നും, 'വിശുദ്ധ'മായത് ദൃഷ്ടമായിത്തീരുമ്പോഴും ഈശ്വരൻ വിദൂരസ്ഥനായി അപ്രാപ്യനായിത്തന്നെ നിലകൊള്ളുന്നുവെന്നും ഹേൾഡർലിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ ഈശ്വരഗ്രഹണാവസരത്തിൽ, മനുഷ്യൻ പല ദൈവങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നുവെന്നും അങ്ങനെയാണ് ഹിറ്റ്ലർ ഈശ്വരസ്ഥാനത്തേക്ക് ആരോഹണം ചെയ്തതെന്നും ഹൈഡഗർ ചിന്തിച്ചിരുന്നിരിക്കണം. ഇങ്ങനെയുള്ള അവസരങ്ങളിൽ ചിന്തകന്മാരുടെയും കവികളുടെയും ധർമ്മം ഈശ്വരനെപ്പറ്റി വളരെയധികം പറഞ്ഞു കൂട്ടുകയല്ല, പ്രത്യുത ഈശ്വരന്റെ ഈ സ്വയാച്ഛാദനത്തിന്റെ പരിസരങ്ങളിൽ ന.ല മഹാമുനിയുടെ യഥാർത്ഥ ഉദ്ദേശ്യമെന്നു തോന്നുന്നു.

ഹൈഡഗറിന്റെ ദർശനോദ്ദേശ്യം സുവിദിതമാകുന്നത് 'ഹേൾഡർലിനും കവിതയുടെ സാരവും' (Hoelderlin and the Essence of Poetry), 'തത്ത്വമീമാംസയെന്നാൽ എന്ത്? (What is Metaphysics?) എന്നീ രണ്ടു പ്രബന്ധങ്ങളിലാണ്. ഭാഷ എന്നാൽ എന്ത്? ഹേൾഡർലിനെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രബന്ധത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന ചോദ്യമാണിത്. ഭാഷയെ ആശയ വിനിമയോപാധിയായി മാത്രം കാണുവാനുള്ള ഉദ്യമം ഉപരിപ്ലവമാത്രമാണ്. ഭാഷയുടെ പ്രയോജനങ്ങളിലൊന്ന് ആശയവിനിമയമാണെങ്കിലും അതിന്റെ മൗലികോദ്ദേശ്യം അതിൽ കവിഞ്ഞതാണ്. ഭാഷയാണു മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനാക്കുന്ന കാര്യങ്ങളിൽ പ്രധാനമായത്. ഭാഷമൂലമാണു മനുഷ്യന് അവനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന ഉണ്മയെ ദർശിക്കുവാനും ഗ്രഹിക്കുവാനും നിയന്ത്രിക്കുവാനും സാധിക്കുന്നത്. സംസ്കാരവും സത്യാവിഷ്കരണവും ശാസ്ത്രവുമൊക്കെ ഭാഷയില്ലാതെ സാദ്ധ്യമല്ല. ഭാഷയാണു മനുഷ്യലോകത്തെ സന്ധാരണം ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ഡാസൈൻ അധികൃതമായാലും അനധികൃതമായാലും ഭാഷകൊണ്ടാണവൻ ഉണ്മയെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യനും ഉണ്മയും തമ്മിൽത്തന്നെയും പരസ്പര വിവൃതത്വം അഥവാ openness സാദ്ധ്യമാകുന്നത് ഭാഷ മൂലമാണ്.

ലോകത്തിലുള്ള സകല ഭാഷകളിലുമുള്ള വിവിധ സംഭാഷണങ്ങളെല്ലാം തന്നെ മനുഷ്യനും ഉണ്മയും തമ്മിലുള്ള ഒരു അനുസ്യൂത സംഭാഷണമാണെന്നും കാലം (Time) എന്നു പറയുന്നത് മൃഗസദൃശനായിരുന്ന മനുഷ്യന് അനുഭവവേദ്യമായ ഒരു മൗലിക അനുഭവത്തിന്റെ ആരംഭമാണെന്നും, ഇന്നലെ, ഇന്ന്, നാളെ എന്നിങ്ങനെ കാലത്തെ ഭൂതവർത്തമാനഭാവികളായി മൂന്നായി തരംതിരിച്ച് മനുഷ്യൻ ചിന്തിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് അവന്റെ മാനുഷിക ഡാസൈൻ ആരംഭിച്ചതെന്നും ഹൈഡഗർ വാദിച്ചു.

എന്നാൽ ഈ കാലധാരയുടെ ഒഴുക്കിൽപ്പെടാതെ നിതാന്തമായി നിലകൊള്ളുന്ന 'ദേവ'ന്മാരെയും മനുഷ്യൻ ദർശിച്ചു. അവർക്കും അവനാണ് നാമം നല്കിയത്, അവന്റെ ഭാഷയുപയോഗിച്ച് കാലധാരയുള്ളതിനു മാത്രമല്ല മനു

ഷ്യൻ നാമനിർദ്ദേശം ചെയ്യുന്നത്. കാലത്തിന്നതീതരായി, നിതാന്തരായി നില കൊണ്ട് 'ഇന്നലെ' നമുക്കു തങ്ങളെത്തന്നെ അനാവരണം ചെയ്തുകാണിച്ചു. ദേവന്മാർ ഇന്ന് സ്പഷ്ടദൃഷ്ടന്മാരല്ലായെന്നതാണ് ഇക്കാലത്തിന്റെ 'വന്ധ്യത'യുടെ ഒരു പ്രത്യക്ഷലക്ഷണം. നാളെ വരുവാനിരിക്കുന്നവനായ ദേവാധിദേവനായ സർവേശ്വരൻ ഇതുവരെയും തന്നെത്തന്നെ അനാച്ഛാദനം ചെയ്തിട്ടുമില്ല. എന്നാൽ തങ്ങളെത്തന്നെ അനാച്ഛാദനം ചെയ്തിട്ടുള്ള കാലാതീതദേവന്മാരെയും, കാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും മനുഷ്യൻ ഭാഷയുപയോഗിച്ചാണല്ലോ നാമകരണപ്രക്രിയയനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. ഇതാണ് കവിയുടെ ധർമ്മവും. അതായതു കാലാതിതദേവതകളെയും കാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും മനുഷ്യൻ ഭാഷയുപയോഗിച്ചാണല്ലോ നാമകരണപ്രക്രിയയനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. ഇതാണ് കവിയുടെ ധർമ്മവും. അതായതു കാലാതീത ദേവതകളെയും കാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശദീകരണമാണ് കവിയുടെയും ദാർശനികന്റെയും ധർമ്മം.

എന്നാൽ കവി തന്റെ മനോധർമ്മംകൊണ്ട് ഒരു ഭാവനാലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നവനല്ല. കവി യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്രഷ്ടാവല്ല, സന്ദേശവാഹകനാണ്. ഉണ്മയുടെ ആനന്ദത്തെ മനുഷ്യന്റെ ആനന്ദരാഹിത്യത്തിന്റെ ശോകാത്മകമായ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, മനുഷ്യനെയറിയിക്കുവാൻ, ദേവതകളുടെയും മാലാഖകളുടെയും ഉപാധിയാണ് കവിയും ദാർശനികനും എന്ന് ഹൈഡഗർ വാദിക്കുന്നു. ഉണ്മയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും മദ്ധ്യവർത്തിയായി അസ്തിത്വമെന്ന സന്നിഗ്ദ്ധാവസ്ഥയിൽ നിലകൊള്ളുന്ന മനുഷ്യർ, ഇല്ലായ്മയെ അനുസ്യൂതം തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതു കണ്ടിട്ടുള്ള ശോകത്തോടെ, ഉണ്മയുടെ ആനന്ദത്തിലേക്കു മനുഷ്യനെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുവാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഉണ്മയുടെ ദൂതനാണ് കവിയും ദാർശനികനും. പക്ഷേ, ഇല്ലായ്മയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പൂർണ്ണമായി അഭിമുഖീകരിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ, അതിൽനിന്നു മുഖംതിരിച്ച്, ഉണ്മയെത്തേടി തീർത്ഥാടനം ചെയ്യാൻ മനുഷ്യൻ ഉദ്യുക്തനാവുകയുള്ളു.

അതുകൊണ്ട് ഉണ്മയുടെ ദർശനത്തിന്റെ നാന്ദിയായി ഇല്ലായ്മയുടെ വിശകലനമുണ്ടാകുന്നതു നല്ലതാണ്. പക്ഷേ, ഉണ്മയെന്താണെന്ന് അറിഞ്ഞെങ്കിലേ ഇല്ലായ്മയുടെ കഠോരത മുഴുവൻ വ്യക്തമാകയുള്ളു.

ഇല്ലായ്മയുടെ വിശകലനത്തിലാണ് സാർട്രിന്റെ സാമർത്ഥ്യം മുഴുവൻ കാണുന്നത്. ഹൈഡഗർ ഇല്ലായ്മയെ കാണുന്നതു ബീഭീക്ഷ, അഥവാ ഭീതി (dread) എന്ന മനുഷ്യാനുഭവത്തിലാണ്. കീർക്കഗോർ ഈ ഭീതിയെ വിശദമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ 'ഇല്ലായ്മ'യുടെ വിശകലനത്തിന്നാണ് സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നത്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും ഈ ഇല്ലായ്മയെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറയായി കാണുന്നു. എന്നാൽ ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയുടെ മറുവശമായിട്ടാണ് ഹൈഡ

ഗർ കാണുന്നത്. ഉള്ള എല്ലാറ്റിനെയും ചുറ്റിപ്പറ്റി നില്ക്കുന്ന ഒരു സാദ്ധ്യതയാണ് ഇല്ലായ്മ. ഈ ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയിലേക്കു മനുഷ്യന്റെ ശ്രദ്ധ ചെല്ലുമ്പോഴാണ് ബിഭീക്ഷ ഉദ്ഭൂതമാകുന്നത്. ഉടനെ മനുഷ്യൻ ഭയന്നുവിറച്ച് പുറകോട്ടു മാറുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ മാറുമ്പോഴും അവന്റെ ശ്രദ്ധ ഈ ഇല്ലായ്മയെ ചുറ്റിപ്പറ്റി നില്ക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളിന്മേലാണ്. ഇല്ലായ്മ വിഴുങ്ങാൻ വരുമ്പോൾ ഉണ്മയുള്ള വസ്തുക്കളിന്മേൽ പിടിച്ചു നില്ക്കാമെന്ന മൂഢമായ ആശയിൽ അവൻ വസ്തുക്കളെ സ്വായത്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ വസ്തുക്കളുമായും വസ്തുക്കളുടെ അടിത്തറയായ ഉണ്മയുമായും മനുഷ്യനുള്ള ബന്ധത്തെ വഴിതെറ്റിക്കുന്ന ഒരു മാരക രാക്ഷസനാണ് ഇല്ലായ്മ. എന്നാൽ ഇല്ലായ്മയെയുള്ള ഭയംമൂലം മനുഷ്യന് വസ്തുക്കളോട് ഒരു പുതിയ സമീപനം ഉണ്ടാകുന്നു. ഉണ്മയുമായുള്ള ഒരു മുഖാമുഖത്വത്തിനു നമ്മെ ഒരുക്കുന്നത് ഇല്ലായ്മ നമ്മിൽ ഉളവാക്കുന്ന ബിഭീക്ഷയാണ്.

ഇല്ലായ്മയുടെ യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം ഇവിടെയാണ് വെളിപ്പെടുന്നത്. ഉണ്മയുമായുള്ള താരതമ്യ വിശകലനത്തിൽക്കൂടിയാണ് ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും അസ്തിത്വത്തിന്റെ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളാണെന്നുള്ളതു നമുക്കു വെളിപ്പെടുന്നത്. ഇല്ലായ്മയിലേക്കുള്ള ഒരു വിക്ഷേപണമായി അസ്തിത്വം അതിനെത്തന്നെ കാണുമ്പോൾ, അസ്തിത്വത്തിലുള്ളതിനെല്ലാം അതിരിക്തമായ ഒരു നിയതി, ഒരു ഭവിതവ്യത അതിനുള്ളതായി മാനുഷികാസ്തിത്വം ദർശിക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിലുള്ള നാസ്തിത്വം അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഭാവിയായി അതു കാണുമ്പോഴാണ് ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അത്ഭുതവും ഉണ്മയുടെ ഹൃദയാന്തർഭാഗത്ത് എത്തി ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി യാഥാർത്ഥ ഉണ്മയായിത്തീരുവാനുള്ള ഇച്ഛയും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിൽ ഉത്ഭൂതമാകുന്നത്. ഇല്ലായ്മയുടെ അനാവരണമാണ് അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചും ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുമുള്ള മൂലചോദ്യമായ 'ക്യോം' (ഹിന്ദി) 'Why' 'എന്തുകൊണ്ട്?' എന്ന അന്വേഷണത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നത്.

ഇല്ലായ്മയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കാനുള്ള വൈമുഖ്യമാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാന ബലഹീനതയെന്ന് ഹൈഡഗർ വാദിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗം തികച്ചും പരിമിതമായ ഒന്നാണെന്നും, സാധാരണ നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ള ശാസ്ത്രീയ ചിന്തകൊണ്ട്, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അസാധാരണമായ മർമ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കാനാവില്ലെന്നും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആഴത്തിലറിയണമെങ്കിൽ അസ്തിത്വ വിവേചനം കൊണ്ടുമാത്രമേ സാധിക്കൂ എന്നും ഹൈഡഗർ വാദിച്ചതുമൂലമായിരിക്കണം, ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തെ അതിന്റെ പരിധികൾക്കപ്പുറത്തുപയോഗിച്ച് അസന്നിഹിതനായ ഈശ്വരന്റെ അഭാവത്തിൽ ശാസ്ത്രത്തെയും സാങ്കേതികതയെയും ആധുനികതയുടെ ക്ഷേത്രത്തിൽ വിഗ്രഹങ്ങളായി അവരോധിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം ഹൈഡഗറിന്റെ ചിന്തയെ പൂർണ്ണമായി സ്വീകരിക്കുവാൻ ഇപ്പോഴും വൈമനസ്യം കാണിക്കുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം പരമാർത്ഥസത്തയിൽ നിന്നുള്ള ഐതര്യം മൂലം അനുക്രമം ശുഷ്കതയിലേക്കു പ്രയാണം ചെയ്യുകയാണെങ്കിലും, പ്രതിഭാശാലികളായ ചിന്തകന്മാരെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുവാൻ നമ്മേക്കാൾ കൂടുതലായി അവർക്കു സാധിക്കുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതു നാം സമ്മതിച്ചേ തീരൂ. പക്ഷേ, ആ ചിന്തയുടെ പുറകിൽ ചില പ്രത്യേക ചരിത്രാനുഭവങ്ങളാണുള്ളത്. ആ ചിന്ത അതേപടി കേരളത്തിൽ പകർത്തുവാനും ആധുനിക സാഹിത്യത്തിൽക്കൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കുവാനും ഇന്ന് നാം ശ്രമിയ്ക്കുന്നത് സംസ്കാരത്തിലും പാരമ്പര്യത്തിലും നമുക്കുള്ള വേരുകൾ അറ്റുപോകുന്നതിന്റെ ഫലമല്ലേ എന്നു ഞാൻ സംശയിക്കുന്നു.

ചിന്താരീതിയുടെ നിഷ്കൃഷ്ടതയെപ്പറ്റി മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രീയചിന്തയും അസ്തിത്വചിന്തയും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ വ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റിയും ഈ പാശ്ചാത്യ ദാർശനികന്മാരിൽനിന്ന് നമുക്കു വളരെയധികം പഠിക്കുവാനുണ്ട്. പക്ഷേ, നമ്മുടെ സ്വന്തം ആദ്ധ്യാത്മിക ചിന്തയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ വേരു വിടർത്താതെ നിന്നുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യചിന്തയെ നാം പഠിക്കാമെങ്കിൽ, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തെപ്പോലെ നമ്മുടെ സംസ്കാരവും വേരറ്റതാകാതിരിക്കാൻ സാധിച്ചേക്കും. മാത്രമല്ല, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിനുപോലും മാർഗ്ഗം കാണിക്കുന്ന ഒരു ദർശനം ഭാരതത്തിനുണ്ടാകാനും സാധിച്ചുകൂടെന്നില്ല.

(1972)

O

5

കാര്യകാരണതത്വവും യാദൃച്ഛികതയും

കാര്യകാരണതത്വം ഇല്ലെങ്കിൽ ശാസ്ത്രമേ ഇല്ലെന്നായിരുന്നു അടുത്ത കാലംവരെ ധാരണ. ഇന്നതിന് സ്വീകാര്യത കുറവാണ്. ഭാരതത്തിലെ തർക്ക ശാസ്ത്രവും ഗ്രീക്കു തത്വശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ ചില വ്യത്യാസങ്ങളൊക്കെയുണ്ട്. ഏതായാലും ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിൽ ഈ അടുത്തകാലത്ത് കാര്യകാരണതത്വത്തെപ്പറ്റി ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പുതിയ സങ്കല്പങ്ങൾ കുറേക്കൂടി പ്രൗഢമായ രീതിയിൽ ഭാരതചിന്ത അനേക ശതവർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് സമീക്ഷിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് പരമാർത്ഥം.

കാര്യകാരണതത്വത്തെ വ്യവസ്ഥാപിത രീതിയിൽ കൈകാര്യം ചെയ്ത ആദ്യ പാശ്ചാത്യ ചിന്തകൻ അരിസ്റ്റോട്ടിൽതന്നെ. പ്ലേറ്റോ രൂപകാരണ (formal cause-)ത്തെപ്പറ്റി ടിമേയസിൽ കുറെ വാദങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, തനിക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന യവനചിന്തകന്മാരുടെയെല്ലാം ചിന്തയെ പരിശോധിച്ച് ചതുർവിധ കാരണങ്ങളെപ്പറ്റി അവർ പ്രതിപാദിക്കുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാക്കിയത് അരിസ്റ്റോട്ടിലാണ്. രൂപം, ഉപാദാനം, നിമിത്തം, അന്തിമം എന്നിവയാണ് ആ നാലെണ്ണം. ഒരു കാര്യം നമുക്കു മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സമീപവും പരമവുമായ കാരണങ്ങളെല്ലാം അറിയുകയാണാവശ്യം എന്ന് അരിസ്റ്റോട്ടിൽ (Physics 1:5) വാദിച്ചതിനെ ആധാരമാക്കി, തോമസ്സ് അക്വിനാസ് കാരണം എന്നത് സമസ്ത ശാസ്ത്രീയ പരിചിന്തന ലക്ഷ്യമാണെന്ന് വാദിച്ചു (In Metaphysicam Aristotelis 1:1:1). മനസ്സിലാക്കുക എന്ന പ്രക്രിയയുടെതന്നെ അർത്ഥം, ഒരു കാര്യം എന്താണെന്നും എന്തുകൊണ്ടുണ്ടായിയെന്നും മനസ്സിലാക്കുകയാണ്. എന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ ആന്തരിക ഘടനയ്ക്കാസ്പദമായ ഉപാദാന കാരണവും രൂപകാരണവും വിശകലനം ചെയ്യണം (material and formal causes). അത് എന്തുകൊണ്ടുണ്ടായി എന്ന് മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ ബാഹ്യബന്ധങ്ങൾക്ക് നിദാനമായ നിമിത്തകാരണവും അന്ത്യകാരണവും (efficient and final causes) പരിശോധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ ചതുർവിധ കാരണ

ങ്ങൾകൊണ്ട് കാര്യങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ശാസ്ത്രം എന്ന് അക്വീനാസ് ചിന്തിച്ചു (Summa 1 q; 3: a 8c; q 105 a 5c).

പക്ഷേ 'ബി' എന്ന കാര്യത്തിന്റെ കാരണം 'എ' ആണ് എന്നു പറയുന്നത് എന്തടിസ്ഥാനത്തിലാണ് എന്ന ചോദ്യം ഒരു വിധം സന്ദേഹവാദത്തിലേക്കാണ് പാശ്ചാത്യചിന്തയെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. ബെർട്റൻഡ് റസ്സൽ 1913-ൽ എഴുതിയ 'കാരണം എന്ന സങ്കല്പത്തെപ്പറ്റി' (On the Notion of Cause) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നത് ഭൗതികശാസ്ത്രം അല്ലെങ്കിൽ ഫിസിക്സ് കാരണങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുന്നേയില്ലെന്നാണ്.

'ഭൗതികശാസ്ത്രം കാരണങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുന്ന പ്രക്രിയ നിർത്തിവെച്ചത്, യഥാർത്ഥത്തിൽ കാരണങ്ങൾ എന്നൊന്നില്ലെന്നുള്ളതു കൊണ്ടാണെന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്. കാര്യകാരണതത്വം എന്നുള്ളത്, ദാർശനികന്മാരുടെ ഇടയിൽ വിലപ്പോകുന്ന മറ്റു പലതിനെയും പോലെ, കടന്നുപോയ കാലത്തിന്റെ ഒരവശിഷ്ടം മാത്രമാണ്; രാജത്വം എന്ന സ്ഥാപനം പോലെ. അതുകൊണ്ട് വലിയ ദോഷമില്ലെന്ന് ആളുകൾ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതു കൊണ്ടുമാത്രം അതു നിലനിന്നു പോകുന്നുവെന്നേയുള്ളു (Mysticism and Logic, New York, W.W. Norton, 1929, p. 180).'

എല്ലാ ശാസ്ത്രചിന്തകരും റസ്സലിന്റെ അഭിപ്രായത്തോട് യോജിക്കുമോ എന്നു സംശയമാണ്. കാര്യകാരണതത്വമാണ് ശാസ്ത്രത്തിലും മനസ്സിലാക്കുക എന്ന പ്രക്രിയയുടെ ജീവനെന്ന് പല ആധുനിക ചിന്തകരും ഇന്നും വാദിക്കുന്നു. അതെന്തുകൊണ്ടാണ് എന്ന് കുട്ടി ചോദിക്കുമ്പോൾ കാരണം പറഞ്ഞു കൊടുത്തെങ്കിലേ കുട്ടിക്കു കാര്യം മനസ്സിലാകയുള്ളു.

1739-ൽ ഡേവിഡ്ഹ്യൂമാണ്, പാശ്ചാത്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കാര്യകാരണതത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ മാന്തിയത്. കാര്യകാരണ ബന്ധത്തിന് മൂന്ന് ഉപാധികൾ ആവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു.

(a) കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള സ്ഥലകാല സാമീപ്യം. (contiguity in time and space)

(b) കാരണം കാര്യത്തിനു മുമ്പായിരിക്കണം. (priority of cause to effect).

(c) കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ സന്തതസംയോഗം (constant conjunction)

ബില്ലിയാർഡ് കളിക്കുമ്പോൾ ഒരുപന്ത് (എ) ചെന്ന് മറ്റൊരു പന്തിനെ (ബി) ഇടിക്കുന്നു. 'എ' യും 'ബി'യും സ്ഥലത്തിലും കാലത്തിലും പരസ്പരം സ്പർശിക്കണം. എ യുടെ ഇടി ബി യുടെ നീങ്ങലിന് മുമ്പായിരിക്കണം. അ

ത്തിനു ശേഷമായാൽ പോരാ. എ ഇടിക്കുന്ന ഉടനെ ബി നീങ്ങണം. എ എപ്പോൾ ഇടിച്ചാലും (മറ്റ് പ്രതിബന്ധങ്ങളില്ലെങ്കിൽ) ബി നീങ്ങണം.

ഇത്രയുമെയുള്ളു കാര്യകാരണ ബന്ധത്തിന്റെ അർത്ഥമെന്നാണ് ഹ്യൂം വാദിച്ചത്. പന്തുകൾ തമ്മിലുള്ള ഇടി ഒരു പരസ്പര പ്രക്രിയയാണ്. എ, ബിയെ ഇടിക്കുമ്പോൾ ബി ചലിക്കുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല എ യുടെ ചലനം നിലയ്ക്കുകയോ വ്യത്യാസപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ ബി, എ യുടെ നിശ്ചലതയുടെ കാരണമായും വരുന്നു. പന്തിടി കാരണാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പരസ്പര പ്രക്രിയ (inter--action) ആണെങ്കിൽ, അല്പം വ്യത്യസ്തമല്ലേ കാര്യകാരണാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പ്രക്രമം (Process) റൈഖൻബാഖ് (Reichenbach) എന്ന ചിന്തകൻ അതിനൊരുദാഹരണം നല്കുന്നുണ്ട്.

വട്ടത്തിലുള്ള ചുവരോടുകൂടിയ ഒരു മുറി, അതിന്റെ നടുക്ക് കറങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സ്പോട്ട് ലൈറ്റ്. പ്രകാശത്തിന്റെ പ്രയാണം യഥാർത്ഥത്തിൽ കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്ന് പ്രാന്തത്തിലേക്കാണ് (centre to periphery). പക്ഷേ, പ്രകാശബിന്ദുവിന്റെ യാനം നാം കാണുന്നത് പ്രാന്തത്തിലുള്ള വൃത്താകൃതിയിലാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രകാശത്തിന്റെ യാനം വൃത്താകൃതിയിലാണ് നേർവരയായിട്ടല്ല എന്ന നിഗമനത്തിലെത്താനൊക്കുകയില്ലല്ലോ. നേർവരയായി കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്ന് പ്രാന്തത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണമാകുന്ന കാര്യത്തിന്റെ കാരണം പ്രകാശത്തിന്റെ സ്വഭാവം തന്നെയാണ്. ഇത് പ്രകാശവും നേർവരയിലുള്ള പ്രയാണവും തമ്മിലുള്ള കാര്യകാരണപ്രക്രമം (causal process) കൊണ്ടാണുണ്ടാകുന്നത്. എന്നാൽ പ്രാന്തത്തിൽ വൃത്തത്തിലുള്ള പ്രയാണം പ്രകാശം എന്ന കാരണത്തിൽ നിന്നല്ല ഉണ്ടാകുന്നത്. പ്രകാശമുലത്തെ വട്ടത്തിൽ കറക്കുന്ന യന്ത്രവും ചുവരിന്റെ വൃത്താകൃതിയും പ്രകാശവും തമ്മിലുള്ള ഒരു പരസ്പരപ്രക്രിയ കാരണമാണു വൃത്താകൃതിയിലുള്ള യാനം എന്ന കാര്യമുണ്ടാകുന്നത്.

കാര്യകാരണ ബന്ധമുണ്ടാകണമെങ്കിൽ കാരണത്തിൽ നിന്ന് കാര്യത്തിലേക്ക് ഒരു അടയാളത്തെ അയയ്ക്കുവാനുള്ള കഴിവുകൂടി ഉണ്ടാകണമെന്ന് റൈഖൻബാഖ് വാദിച്ചു. ഉദാഹരണം: മേല്പറഞ്ഞ സ്പോട്ട്ലൈറ്റിന്റെ മുമ്പിലുള്ള നേർവരയിൽ ഒരു ചുവന്നചില്ല് പിടിക്കാമെങ്കിൽ ആ ചില്ലിനപ്പുറത്തുള്ള പ്രകാശം ചുവന്നതായിത്തീരും. പക്ഷേ, പ്രാന്തത്തിൽ വൃത്താകൃതിയിലുള്ള യാനമാർഗ്ഗത്തിൽ ഒരു ചുവന്ന ചില്ലു പിടിച്ചാൽ ഒരു വ്യത്യാസവും കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രകാശമല്ല വൃത്താകൃതിയിലുള്ള യാനത്തിന്റെ കാരണമെന്ന് കാണാം.

ഈ പ്രത്യയങ്ങളും ഉപാധികളും ഒക്കെ ഉണ്ടായാലും കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ അവശ്യബന്ധം (necessary connection) ഉണ്ടെന്നു കാണിക്കാൻ ഇന്ദ്രിയാനുഭവാധിഷ്ഠിത ശാസ്ത്രത്തിന് (empirical science) സാദ്ധ്യമല്ല, അതുകൊണ്ട് അവശ്യബന്ധം എന്നത് ഇന്ദ്രിയാനുഭവാടിസ്ഥാനത്തിൽ

നിശ്ചിതമല്ല, പ്രത്യുത; കേവലം മനഃശാസ്ത്രപരമായ ഒരു നിഗമനമാണെന്ന് ഹ്യൂം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. വിയന്നാ വലയത്തിലെ ബീജചിന്തകന്മാരിലൊരാളായ മോറീറ്റ്സ് ഷ്ലിക്ക് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

'ബി, എയിൽ നിന്നും അവശ്യമായി സിദ്ധമാകുന്നു എന്ന വാചകത്തിന്റെ അർത്ഥം ഇത്രമാത്രമെയുള്ളു: 'എ എന്നുള്ള സ്ഥിതിവിശേഷമുണ്ടാകുന്ന എല്ലായിടത്തും ബി എന്നുള്ളതും തുടർന്നുണ്ടാകുന്നു.' അതിൽ കൂടുതലായി ഒന്നും ആദ്യത്തെ വാചകത്തിലില്ല' (Moritz Schlick, Philosophy of Nature, tr. A. Va. Zeppelin, New York, 1949, p. 89)

ഇന്ദ്രിയാനുഭവാധിഷ്ഠിത ജ്ഞാനവാദവും (Empiricism) സാമാന്യ നാമമാത്രവാദവും (nominalism) ഉള്ളിടത്ത് കാര്യകാരണ തത്വത്തിന് ദാർശനികമായ അടിസ്ഥാനം ലഭിക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഇന്നത്തെ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രം കാര്യകാരണവാദത്തെ കുറച്ചൊന്ന് മാറ്റിവെച്ചിട്ട്, സാംഖ്യകീയ സംഭാവ്യത (statistical probability-)യെയും വ്യാജീകരണപ്രക്രിയ (falsification process-)യെയും ഒക്കെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇമ്മാനുവൽ കാന്റിന്റെ ദർശനത്തിലാണെങ്കിൽ കാര്യകാരണ തത്വം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുക്കളിന്മേൽ വിക്ഷേപിക്കുന്ന പരിമാണം, ഗുണം, ബന്ധം, പ്രകാരം (quantity, quality, relation, and modality) എന്നീ ചതുർവിധോപാധികളിൽ ഒന്നായ 'ബന്ധ'ത്തിന്റെ ഒരു ഉപവിഭാഗം മാത്രമാണ്. മനസ്സിലാക്കൽ (Verstand) എന്ന പ്രക്രിയയുടെ ഒരു ഉപവിഭാഗമാണ് കാര്യകാരണതത്വം; അല്ലാതെ യുക്തി (Vernunft-)യുടെ ഒരു പാധിയല്ല. എന്നാൽ മനസ്സിലാക്കൽ എന്ന പ്രക്രിയ ദൃഷ്ടപ്രതിഭാസ (phenomena) ത്തിന്മേൽ മാത്രമേ പ്രയോഗിക്കാനൊക്കൂ. അതിനു പുറകിൽ കിടക്കുന്ന പരമാർത്ഥ സത്തയെ 'മനസ്സിലാക്കാൻ' സാദ്ധ്യമല്ല. അവിടെ കാര്യകാരണതത്വത്തിന് സ്ഥാനവുമില്ല.

കാര്യകാരണ തത്വത്തിന് പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രത്തിൽ ദാർശനികമായി വലിയ സ്ഥാനമൊന്നുമില്ലെങ്കിലും പ്രായോഗിക മണ്ഡലത്തിൽ, 'എ' ഉണ്ടായാൽ 'ബി' എന്ന രൂപത്തിലാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരികല്പനകളധികവും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ദർശനവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള അന്തരത്തെപ്പറ്റി അവരധികം ചിന്തിക്കാറില്ലെന്നേയുള്ളു.

ഭാരതീയ ചിന്തയിൽ

കാര്യകാരണ തത്വത്തിനെതിരായ വാദം ഭാരതീയ ദർശനത്തിലും ശക്തിയായി ഉയർന്നുവന്നു. ആ വിമർശനത്തിന്റെ ഉച്ചകോടി ബുദ്ധമത ദർശനത്തിലെ നാഗാർജുനന്റെ മാദ്ധ്യമികകാരികയിലാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരും പിൻഗാമികളും ആ വിമർശനത്തെ കുറേക്കൂടി നിശിതമാക്കിയെടുത്തത് ഒരു സന്ദേഹവാദത്തിലേക്ക് വഴി തെളിക്കുവാൻ വേ

ണ്ടിയല്ല, പ്രത്യുത ഒരാദ്ധ്യാത്മികാനുഭവത്തിലേക്ക് ആഹ്വാനം ചെയ്വാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യചിന്തയും ഭാരതീയ ചിന്തയും തമ്മിൽ ഇക്കാര്യത്തിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം ഇവിടെയാണു നാം കാണുന്നത്.

മാദ്ധ്യമിക ദർശനസംഹിതയുടെ ഉത്തമപഠനം ടി.ആർ.വി. മൂർത്തിയുടെ The Central Philosophy of Buddhism (George Allen and Unwin; London, 2nd edition 1960) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലാണു കാണുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിലെ പതിനെട്ടു ദർശനങ്ങളിലൊന്നു മാത്രമാണ് മാദ്ധ്യമിക ദർശനമെങ്കിലും ('അഷ്ടാദശനികായ ഭേദഭിന്നം ഭഗവതോ ധർമ്മശാസനം'), അതിന് കേന്ദ്രസ്ഥാനമാണ് ആധുനിക ചിന്തകർ നല്കുന്നത്. അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വൈഭാഷിക ദർശനവുമായിട്ടുള്ള സംവാദത്തിലാണ് മാദ്ധ്യമികത്തിന്റെ ഉല്പത്തി.

ഹ്യൂമിന്റെ ചിന്തയുമായി അടുത്തബന്ധമാണ് വൈഭാഷിക ദർശനത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. സർവ്വാസ്തിവാദമാണ് അതിലെ കേന്ദ്രതത്വം. നിത്യമെന്നൊന്നില്ല, സർവ്വവും അനിത്യം, സാമാന്യവുമില്ല, ആത്മനുമില്ല, സത്തയുമില്ല, രൂപവുമില്ല, പരിണാമം, ക്ഷണികത, വിനാശം ഇതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. അവിദ്യ കൊണ്ട് മാത്രമാണ് സത്കാര്യദൃഷ്ടിയുണ്ടാകുന്നത് അതായത് നിത്യത, സാമാന്യത, താദാത്മ്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ളതൊക്കെ-യാഥാർത്ഥ്യത്തിലാരോപിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം.

സാംഖ്യത്തിന്റെ ആത്മദർശനത്തിനെതിരായി വൈഭാഷികം അതിന്റെ അനാത്മവാദം ഉന്നയിച്ചു. ഹീനയാനത്തിലെ ആഭിധർമ്മിക വൈഭാഷികം ഹൈന്ദവദർശനത്തിലെ സാംഖ്യമാകുന്ന തീസിസിന്നെതിരായി ഉത്ഭവിച്ച ആന്റിതീസിസാണെങ്കിൽ, ഇവയെ രണ്ടിനെയും ഒരുമിപ്പിക്കയും ഉല്ലംഘിക്കയും ചെയ്യുന്ന സിന്തെസിസാണ് മാദ്ധ്യമികം.

ഹീനയാനത്തിൽ നിന്നു മഹായാനത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമം ഒരു നൈമിഷിക സംഭവമല്ല, പല ശതാബ്ദങ്ങളിലൂടെയുണ്ടായ ഒരു പരിവർത്തനമാണ്. ശ്രീബുദ്ധന്റെ പരിനിർവ്വാണമുണ്ടായത്. ബി.സി. 544ലോ 487 ലോ ആയിരിക്കണം. അന്നേ മഹായാനത്തിന്റെ പരിണാമം ആരംഭിച്ചു. ഏതാണ്ട് ബി.സി. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അത് പൂർണ്ണവളർച്ചയിലെത്തി. എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ നാഗാർജ്ജുനനും ആ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ആര്യദേവനും മഹായാനത്തിന് ദാർശനികരൂപം നല്കി. ഏഴാം ശതാബ്ദത്തിൽ ചന്ദ്രകീർത്തി പ്രാസംഗിക തത്വത്തിന് (reductio ad absurdum) കേന്ദ്രികത നല്കി മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിന് നവരൂപം കൊടുത്തു.

മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ ശൂന്യതാവാദമാണ്. ശൂന്യതാവാദത്തിന്റെ സംഗ്രഹം ചന്ദ്രകീർത്തിയാണ് നല്കിയത്.

തസ്മാദ് ഇഹ പ്രതീത്യ സമുത് പന്നസ്യ

സ്വതന്ത്ര സ്വരൂപാ വിരഹാത്

സ്വതന്ത്ര സ്വരൂപ രഹിതോ ƒ ർത്ഥഃ ശൂന്യതാർത്ഥ.

(ചന്ദ്രകീർത്തിയുടെ ചതുഃശ്ശതകവൃത്തി pp. 226–228)

ഉപാധിവിധേയമായി ഉത്ഭവിക്കുന്നതിന് സ്വതന്ത്രവും സ്വന്തവുമായ രൂപമില്ല. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അത് ശൂന്യതയാണ്. നാഗാർജ്ജുനന്റെ മാദ്ധ്യമിക കാരിക ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ കാര്യകാരണതത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിശിത വിമർശനത്തോടെയാണ്. മാദ്ധ്യമികത്തിന്റെ ആവിർഭാവംവരെ ഭാരതത്തിലെ എല്ലാ ദർശനസംഹിതകളും – ബൗദ്ധം, ജൈനം, ബ്രാഹ്മണികം എല്ലാം – കാര്യകാരണതത്വത്തിന് ഉന്നതസ്ഥാനം കൊടുത്തിരുന്നു.

മാദ്ധ്യമികവാദം കാര്യകാരണതത്വത്തെ വിമർശിച്ചത് രണ്ടുവിധത്തിലായിരുന്നു. ഒന്നാമത്, ശൂന്യതാവാദം കൊണ്ട് ദൃഷ്ടമായ സർവ്വത്തിന്റെയും ഉത്ഭവം 'പ്രതീത്യ സമുത്പാദം' ആണ്. സോപാധികമായി ഉത്ഭവിക്കുന്നതാണ് സർവ്വവും. അങ്ങനെയെങ്കിൽ സോപാധിക രൂപമല്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായ സ്വന്തരൂപം യാതൊന്നിനും ഇല്ല. സ്വന്തരൂപമില്ലാത്തത് ശൂന്യതയാണ്. കാര്യവും കാരണവുമെല്ലാം ഈ ശൂന്യതയ്ക്കകത്താണ്. ഹൈന്ദവദർശനത്തിലെ മായയുടെ സ്ഥാനമാണ് ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ശൂന്യതാവാദത്തിനുള്ളത്. ശൂന്യതയ്ക്കകത്തെന്തെങ്കിലും ബന്ധമുണ്ടാകുക സാദ്ധ്യമാണോ? ബന്ധമില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ കാര്യകാരണതത്വമെവിടെ?

രണ്ടാമത്തെ വാദം ഇങ്ങനെ പോകുന്നു. കാര്യകാരണബന്ധം എന്നുള്ളത് നാലുവിധത്തിലേ ആകാനൊക്കൂ.

1. കാര്യം കാരണത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്.

2. കാര്യം അതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ കാരണങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു.

3. എയും ബിയും ശരിയാണ്.

4. എയും ബിയും ശരിയല്ല.

സാംഖ്യത്തിന്റെ അഭിപ്രായം ആദ്യത്തേതാണ്. അതായത് കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം. അതാണ് സത്കാര്യവാദം. മാദ്ധ്യമികം വരെയുള്ള ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ അഭിപ്രായം രണ്ടാമത്തേതാണ്. കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള ഐതര്യം, അഥവാ അസത്കാര്യവാദം. ജൈനദർശനമാണ് മൂന്നാമത്തേത്. അതായത് താദാത്മ്യവും ഐതര്യവും ഒരുമിച്ച് ആരോപിക്കുന്നത്. മാദ്ധ്യമികദർശനം ഈ മൂന്ന് അഭിപ്രായങ്ങളെയും മറികടന്ന് നാലാമത്തൊന്നു സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതായത് കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ ഐതര്യവുമില്ല, താദാത്മ്യവുമില്ല. യഥാർത്ഥത്തിൽ കാര്യവുമില്ല, കാരണവുമില്ല; ശൂന്യത മാത്രമേയുള്ളൂ. കാര്യകാരണബന്ധം ഭാവത്തിലെയുള്ളൂ, തത്വത്തിലില്ല.

കാര്യവും കാരണവും ഒന്നാണെങ്കിൽ കാരണം എപ്പോഴും കാര്യംതന്നെയല്ലേ? പിന്നെയെങ്ങിനെയാണ് ഈ കാരണം കുറെനാൾ കാരണമായിത്തന്നെ മുമ്പോട്ടു പോയതിനുശേഷം ഒരു പ്രത്യേക നിമിഷത്തിൽ കാര്യമായിത്തീരുന്നത്? കാര്യമായിത്തീർന്നു കഴിയുമ്പോൾ കാരണം പിന്നെയുമുണ്ടോ? രണ്ടും ഒന്നാണെങ്കിൽ പിന്നെയെങ്ങിനെയാണ് വ്യത്യാസമുണ്ടാകുന്നത്? യഥാർത്ഥത്തിൽ കാര്യത്തിനും കാരണത്തിനും ഭിന്നലക്ഷണങ്ങളല്ലേയുള്ളത്?

അസത്കാര്യവാദത്തിൽ 'കാര്യം പരതാ ഉത്പത്തി:' എന്ന രീതിയാണ് കാണുന്നത്. ഒരു കാര്യത്തിന് ഒരു കാരണമേയുള്ളുവെന്നില്ലല്ലോ. പല കാരണങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം; അവയെല്ലാം കാര്യത്തിൽ നിന്ന് ഇതരമാണുതാനും. പക്ഷേ, ഇതരമായതുകൊണ്ടുമാത്രം കാര്യകാരണ ബന്ധമുണ്ടാകുമോ? കല്ലും മരവും ഇതരമാണ്. അതുകൊണ്ടു കല്ലിൽ നിന്നും മരമുണ്ടാകുമോ? വിത്തും ചെടിയും ഇതരമാണ്. പക്ഷേ, വിത്തിൽ നിന്ന് ചെടിയുണ്ടാകുന്നല്ലോ? ചെടിക്ക് വിത്തു മാത്രമല്ല പല.കാരണങ്ങളുണ്ടെന്ന് പറയുമായിരിക്കും. പല കാരണങ്ങളാണെങ്കിൽ പലകാര്യങ്ങളും കാണണ്ടേ? ഇല്ലെങ്കിൽതന്നെ ഈ ഏകകാര്യം വിവിധ കാരണങ്ങളിൽ നിന്ന് ഖണ്ഡശ്ശയായിട്ടുവേണ്ടേ ഉദിക്കാൻ? (ഏകസ്യ കാര്യസ്യ ഖണ്ഡശഃ ഉത്പത്തി പ്രസംഗാത്).

മാത്രമല്ല ചെടിക്ക് വിത്താണ് കാരണം എന്നു പറഞ്ഞാൽ വിത്തു നടുമ്പോഴൊക്കെ ചെടിയുണ്ടാകുന്നു എന്നല്ലാതെ, വിത്തിന്റെ കാരണം കൊണ്ടാണ് ചെടിയുണ്ടാകുന്നതെന്ന് എങ്ങനെ തെളിയിക്കാം?

'ഇദം ഏവ താവദ് അസ്മൈ കാര്യ കാരണ വാദിനേ പ്രഷ്ടവ്യം
ശാല്യാങ്കുരസ്യ ഹേതുഃ ശാലി ബീജ ഏവ നാഹ്യാ
ശാലി ബീജസ്യ ച കാര്യം ശാല്യാങ്കുര ഏവ
ഇത്യാ കാരോ യോ നിയമഃ സ ഏവ കസ്മാദ് ഇതി.
ആഹ, നിയമസ്യ ദർശനാദ് ഇതി
കസ്മാദ് ഏവം നിയമോ ദൃശ്യത ഇതി പര്യനുയോഗേ
യസ്മാൻ നിയമോ ദൃശ്യതേ തസ്മാൻ നിയമോ
ദൃശ്യത ഇതി തൻ മാത്രം വദതാനേന'
നിയമ ഹേതും അനഭിധായ ഉക്തദോഷഃ
കഥം ചിദ് അപി, നാപാകർത്തും ശക്യതേ.'
(ചന്ദ്രകീർത്തിയുടെ മാദ്ധ്യമികാവതാര. p. 14)

എയും ബിയും സിയും ഡിയും കൂടിയാണ് കെ. എന്ന കാര്യത്തിന് കാരണ ഭൂതമെങ്കിൽ, അവയെ നാലിനെയും കൂടി ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന അഞ്ചാമതൊരു കാരണമില്ലേ? അങ്ങനെ അഞ്ചുണ്ടെങ്കിൽ അഞ്ചിനെയുംകൂടി ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന ആറാമതൊരു കാരണമില്ലേ? ഇങ്ങനെ അനന്തമായി പുറകോട്ടു പോകാം.

ഇവയിൽ നിന്നെല്ലാം ഉണ്ടാകുന്ന മാദ്ധ്യമികത്തിന്റെ അവസാന നിഗമനം കാര്യകാരണ തത്വം യുക്തിയുക്തമേയല്ലെന്നുള്ളതാണ്. കാര്യവും കാരണവും ഒന്നാണെങ്കിൽ പിന്നെ ബന്ധം എങ്ങിനെയുണ്ടാകും? കാര്യവും കാരണവും രണ്ടാണെങ്കിൽ, ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനു പുറത്താണ്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ കാര്യത്തിനു പുറത്തു കാണുന്ന മറ്റെന്തെങ്കിലുമായിക്കൂടെ കാരണം? കാരണവും കാരണമല്ലാത്തതും തമ്മിൽ പിന്നെയെന്താണ് വ്യത്യാസം? കാരണം കാര്യത്തിനു പുറത്താണെങ്കിൽ കാര്യമുണ്ടായത് ശൂന്യതയിൽ നിന്നായിരിക്കണം. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ പരസ്പരം ഐതര്യമോ താദാത്മ്യമോ ഉള്ള രണ്ടു വസ്തുക്കൾ തമ്മിൽ കാര്യകാരണ ബന്ധമുണ്ടാവുക യുക്തിസഹമല്ല.

ശാന്തിദേവൻ പറയുന്നു:

മായാതഃ കോ വിശേഷോസ്യ യൻ മൂഢൈഃ സത്യതഃ കൃതം;

മായയാ നിർമ്മിതം യച്ച ഹേതുഭിർ യച്ച നിർമ്മിതം;

ആയാതി തത് കതഃ കുത്രയാതി ചേതി നിരുവ്യതാം.

(BodhicaryAvatara IX: 143–4 by Santideva).

മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിലെ ശൂന്യതാവാദം ഹൈന്ദവ ദർശനത്തിലെ മായാവാദത്തോട് ബന്ധമുള്ളതാണെന്ന് നേരത്തെ പറഞ്ഞല്ലോ. എന്നാൽ മാദ്ധ്യമികവും വേദാന്തവും ഒന്നല്ല. മാദ്ധ്യമികത്തിലെ അദ്വയവാദവും വേദാന്തത്തിലെ അദ്വൈതവാദവും തമ്മിൽ ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് പറയാവതല്ലെങ്കിലും മൗലികങ്ങളായ വ്യത്യാസങ്ങളാണവ തമ്മിലുള്ളത്.

ബ്രഹ്മനും പ്രപഞ്ചവും (അല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മാവും ജീവാത്മാവും) രണ്ടല്ലെന്ന് അദ്വൈതം പറയുമ്പോൾ, ഏത് കാര്യത്തെക്കുറിച്ചും ആണെന്നും അല്ലെന്നും പറയുന്നത് തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലെന്ന നിലപാടാണ് അദ്വയവാദത്തിന്റേത്. അതായത് പാശ്ചാത്യയുക്തി ശാസ്ത്രത്തിലെ, ഒന്നുകിൽ ആണ്, അല്ലെങ്കിൽ അല്ല, രണ്ടിനുമിടയ്ക്ക് മൂന്നാമതൊരു സാദ്ധ്യതയുമില്ല എന്ന തത്വത്തിന്റെ നേരെ വിപരീതമാണ് മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിലെ അദ്വയവാദം.

അദ്വൈതവാദം സത്തയെക്കുറിച്ചാണ് (Ontological). അദ്വയവാദമാകട്ടെ, ചിന്തയെക്കുറിച്ചും (epistemological). പ്രധാന പ്രമാദം അല്ലെങ്കിൽ മൗലികമായ അവിദ്യ എന്നു പറയുന്നത് അഹം ബ്രഹ്മാസ്മിയെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞാനമല്ല, പ്രത്യുത താദാത്മ്യം, ഐതര്യം, നിത്യം, അനിത്യം, ഏകം, അനേകം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിവേചനമാണ്. അദ്വൈതത്തിൽ അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി എന്നും, ജീവ ബ്രഹ്മൈവ നഃ പരഃ എന്നും, തത്വമസി എന്നും ഒക്കെ പറയും. അദ്വയത്തിലാകട്ടെ അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി എന്നും അഹം നഃബ്രഹ്മാസ്മി എന്നും പറയേണ്ട ആവശ്യമില്ല. അതുപോലെ ജീവ ബ്രഹ്മൈവ, ജീവ നഃ ബ്രഹ്മഃ, തത്ത്വമസി, നഃ തത്ത്വമസി എന്നും പറയേണ്ട. സർവ്വ ദുഃഖത്തിന്റെയും

ഉത്ഭവം ദൃഷ്ടി ഭേദങ്ങളും വിവിധ കല്പനകളും ഒക്കെ ഉദ്യമിക്കുന്നതിൽ നിന്നാണ്. ദൃഷ്ടി (Theory) അന്ധമാണ്. കല്പന (imagination) വികല്പ മാണ്. യാഥാർത്ഥ്യം ശൂന്യമാണ്. അതിനെ, അത് ഇതാണെന്നും, ഇതല്ലെന്നും ഒക്കെ കല്പിച്ച് നിർണ്ണയിക്കുന്നത് മൗഢ്യമാണ്.

മാദ്ധ്യമിക ദർശനം കാര്യകാരണതത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നത് മനുഷ്യ മനസ്സിനെ സംസാരജീവിതത്തിലെ ദ്വന്ദ്വാത്മകത്വത്തിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമാക്കി സകല ദ്വയത്തിൽ നിന്നും, ആണ്, അല്ല; ഉണ്ട്, ഇല്ല; ഒന്ന് പലത്; നിത്യം, അനിത്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള എല്ലാ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ച് നിർവ്വാണത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയാണ്.

ഉപസംഹാരം

പാശ്ചാത്യ ചിന്തയനുസരിച്ച് കാര്യകാരണതത്വത്തെ നിഷേധിക്കുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ പിന്നെ യാദൃച്ഛികത മാത്രമേ അവശേഷിക്കുകയുള്ളു എന്നു വരുന്നു. കാരണമില്ലാത്തത് ആകസ്മികം, യാദൃശ്ചികം. ഭാരതീയ ചി ന്തയിൽ മറ്റു സാദ്ധ്യതകളുണ്ട്. പ്രാവർത്തിക മണ്ഡലത്തിലുപയോഗിക്കുന്ന കാര്യകാരണതത്വത്തിന് ആത്യന്തിക മണ്ഡലത്തിൽ അതായത് പരമതയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ സ്ഥാനമൊന്നുമില്ലെന്ന് വാദിക്കുന്നത് നമ്മുടെ യുക്തികൊണ്ട് കാണുന്ന സത്യമായിട്ടല്ല, യഥാർത്ഥ സത്യമെന്ന അനുഭവത്തിലേക്ക് നയി ക്കുന്നതിന്റെ നാന്ദിയായിട്ടാണ്. ഒരു ആദ്ധ്യാത്മികാനുഭവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാ നത്തിലാണ് മാദ്ധ്യമിക ദാർശനികൻ കാര്യകാരണ വാദത്തിനെതിരായ തന്റെ വാദങ്ങളുന്നയിക്കുന്നത്.

കാര്യകാരണതത്വത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെ ചോദിക്കാവുന്ന മറ്റൊരു ദാർശനിക പ്രശ്നമാണ്. 'കാരണമില്ലാത്ത കാരണമുണ്ടോ?' (Is there an uncaused cause)? കാര്യകാരണതത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അകാരണ കാരണമില്ലെന്ന് വാദിച്ചാൽ ലഭിക്കുന്നത് നിശ്ചിതത്വ വാദമാണ് (determinism). സകലകാരണങ്ങളും അന്യകാരണങ്ങളിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്നു എന്ന വാദത്തിന്റെ നിദാനം പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യാന്ത്രിക വീക്ഷണം (mechanical view of the universe) ആണ്. അതിന്നകത്ത് ഭാഗികമായെങ്കിലും സ്വത ന്ത്രമായ ഇച്ഛാശക്തിയുള്ള മനുഷ്യന് സ്ഥാനമുണ്ടെങ്കിൽ അകാരണകാര ണവും ഉണ്ട്. യഥാർത്ഥ മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുന്നതുതന്നെ മനു ഷ്യൻ ബാഹ്യാഭ്യന്തര സമ്മർദ്ദങ്ങളെ ചെറുത്തുകൊണ്ട്, കാര്യകാരണ ശൃം ഖലയിലെ വെറും ഒരു കണ്ണി മാത്രമായിത്തീരാതെ, തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ ഒരു പുതിയ കാരണ ശൃംഖലയുടെ ആദ്യ കണ്ണിയാക്കിത്തീർക്കാമെന്നുള്ള ചിന്തയല്ലേ? ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരൻ മാത്രമാണ് അകാരണ കാരണം. പക്ഷേ, ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും ഒരു ശൃംഖലയിലാണോ? മനു ഷ്യനിലാണ് അകാരണകാരണം നാം കാണുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ളിട

ത്തൊക്കെ ഈ അകാരണ കാരണസ്വഭാവം പൂർണ്ണവ്യക്തമായിട്ടല്ലെങ്കിലും കുറെയൊക്കെ തെളിഞ്ഞു കാണാം.

ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്ര ദർശനം കാര്യകാരണതത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയെടുക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ കാരണം, കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള അവശ്യബന്ധം അനുഭവത്തിലോ ദർശനത്തിലോ കാണുന്നില്ലെന്നതു കൊണ്ടാണെന്ന് ഈ ലേഖകൻ വാദിച്ചാൽ, അത് കാര്യകാരണതത്വത്തെ അംഗീകരിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഒരു പ്രസ്താവനയാകയാൽ ദാർശനികമല്ലെന്ന് വരും. അതുകൊണ്ടതിന് മുതിരുന്നില്ല. എന്നാൽ കാര്യകാരണതത്വം സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമാണെന്ന് വാദിച്ചാൽ, ആ പ്രതിഭാസത്തിന് തന്നെ കാരണമുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യം ദാർശനികമായി എത്രമാത്രം ന്യായീകരിക്കാം? അതിന് മറുപടി പറയുവാൻ ദർശനത്തിന് സാധിക്കുമോ?

അതിനേക്കാൾ അസ്തിത്വ നിഷ്ഠമായിരിക്കും ഈ ഞാനെന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ കാരണം തേടി പുറകോട്ടു പോയാൽ എവിടെച്ചെന്ന് നില്ക്കും എന്ന ചോദ്യം.

(1984)

O

ദർശനം, മതം, ശാസ്ത്രം

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

'പുതിയ മാനവികത'യുടെ സന്ദേശവുമായ് ആഗോള തലത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ദാർശനികനായ ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ആറു പ്രൗഢ പ്രബന്ധങ്ങളുടെ സമാഹാരം. പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിൽ ഭാരതീയർക്ക് അനുകരണീയമായി തീരുവാൻ തക്ക ചേതനാത്മകതയും സജീവതയുമുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യം ഉയർത്തുന്ന ഈ ഗ്രന്ഥം പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളെ പണ്ഡിതോചിതമായി വിശകലന വിധേയമാക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യ ദാർശനിക ചിന്തയിലെ ചില പ്രധാന ദർശനങ്ങളെ സിംഹാവലോകനം ചെയ്യുന്ന ഈ ലഘുകൃതി 1970-കളിൽ പാശ്ചാത്യ ചിന്താ നഭസ്സിൽ തിളങ്ങി നിന്നിരുന്ന കുറെ വിശ്വമനീഷികളുടെ വിചാര ലോകത്തിലേക്ക് കടക്കാൻ കേരളീയരെ സഹായിക്കുന്ന വാതിൽ തുറന്നു തരുന്നു. കേരളത്തിലെ ജിജ്ഞാസുക്കളായ വായനക്കാർക്ക് ധാരാളം അഭീഷ്ടപൂർത്തിക്ക് സഹായകമായ അത്യാധുനിക ചിന്തകളുടെ വിളനിലമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം.

ISBN 81-240-0249-5

കറന്റ് ബുക്സ്

കോട്ടയം, തിരുവനന്തപുരം, കൊല്ലം,
പത്തനംതിട്ട, ആലപ്പുഴ, തൊടുപുഴ, എറണാകുളം,
ആലുവ, ഇരിങ്ങാലക്കുട, പാലക്കാട്, കോഴിക്കോട്,
വടകര, തലശേരി, കല്പറ്റ.