

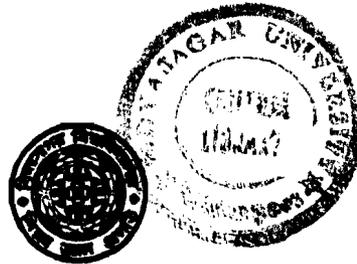
# Journal 97

Journal of the Departments  
of  
Bengali • English • Philosophy & Life-World

Ac	CJ - 2152.....
Date	22.4.98.....

To the Central Library,  
V.U.

J. Banerjee  
13/4/98



Received  
13/4/98

**VIDYASAGAR UNIVERSITY • MIDNAPORE**

**EDITOR**

**TAPAN JYOTI BANERJEE**

---

**Editorial Board :**

Dr. Akram Hossain Mallah  
Reader in English and Head  
of the Dept.

Dr. Asis Kumar De  
Reader in Bengali and Head of  
the Dept.

Mr. Prabhat Kumar Misra  
Reader in Philosophy and Head  
of the Dept.

**Publisher :**

Registrar, Vidyasagar University

**Printer :**

Do

**Printing Press :**

N.B. Laser Writer.  
P-SI Saratpally Midnapore -721101

**Price:**

**Rs. 40.00**  
Rs.20.00(for students)  
\$ 12.00 (for foreign readers)

## EDITORIAL

This second issue of Humanities Journal, JOURNAL 97, retains its composite character. It still appears as a cluster-Journal. But I have a feeling the third issue of the cluster-journal will not see the light of the day. Instead, there will be three separate journals, with titles of their own, flaunting their departmental identities. I wish these yet-to-be-born journals an unending journey.

In the meantime we have had a stimulating time together. No serious attempt has been made, it is true, to promote an inter-disciplinary initiative on the pages of this Journal, but, as in the first issue so in this second, an assortment of papers of three different categories within the covers of a single journal has introduced a welcome variety. Although no definite editorial policy has been consistently followed, we have tried to do one thing in particular : to accommodate as many papers as possible yielded by the seminars organised by the concerned departments. Seven of the eight papers contributed by English and Philosophy departments to this issue are the products of seminars held in course of the last two years . I take this opportunity to thank these scholars who not only enriched the seminars they took part in but have, in a sense, made the Journal possible. The readers will see my point when they find out that this issue of the Journal contains a total of eleven papers only. Of the three Bengali papers, too, one is a seminar paper, but presented elsewhere (at Rabindra Bharati University).

I wish to conclude by offering apology for the delay in publication of this issue. (Its cluster-character has to do with this delay—one good reason for breaking down the cluster, which is crumbling, any way.) I apologize also for some printing errors which have taken place, our best efforts notwithstanding.

## CONTRIBUTORS

Dr. Mrinal Kanti Bhadra	Vivekananda Professor of Philosophy (Retd), Burdwan University
Dr. Gopal Chandra Khan	Professor of Philosophy Burdwan University
Dr. Madhabendra Nath Mitra	Reader in Philosophy Jadavpur University
Dr. Shefali Moitra	Reader in Philosophy Jadavpur University
Mr. Deependu Chakraborty	Gurudas Banerjee Professor of English Calcutta University
Dr. Krishna Sen	Reader in English Calcutta University
Dr. G.N. Roy	Reader in English North Bengal University
Mr. Aninda Basu Roy	Lecturer in English Vidyasagar University

ড: আশিস কুমার দে	প্রাক্ - অধ্যাপক, বাংলা বিভাগ ও বিভাগীয় প্রধান, বিদ্যাসাগর বিশ্ববিদ্যালয়
ড: লায়েক আলি খান	প্রাক্ - অধ্যাপক, বাংলা বিভাগ, বিদ্যাসাগর বিশ্ববিদ্যালয়
শ্রী অমিতাভ দাস	উপাধ্যায়, বাংলা বিভাগ, বিদ্যাসাগর বিশ্ববিদ্যালয়

## CONTENTS

রবীন্দ্রনাথের মেঘদূত লায়েক আলি খান	১
বাকস্পন্দ ও কবিতার পাঠক অমিতাভ দাস	১৩
চমস্কির ভাবনা ও বাংলা ভাষাবিজ্ঞান : চর্চা ও সম্ভাবনা আশিসকুমার দে	১৯
<b>THE CRISIS IN ENGLISH STUDIES : LOCAL CONTEXT</b> Dipendu Chakraborty	28
<b>ALTERNATE NARRATIVITY : MYTH AS NARRATIVE DEVICE IN MODERNIST LITERATURE</b> Krishna Sen	33
<b>FROM MODERNISM TO POSTMODERNISM: SUBJECTIVITY AND REPRESENTATION</b> G.N. Ray	41
<b>BEYOND PROTEST : SELF-EXPLORATORY MODES IN TWENTIETH CENTURY BLACK ART AND CULTURE</b> Aninda Basu Roy	47
<b>SOME ASPECTS OF THE EXISTENTIALIST ETHICS</b> Mrinal Kanti Bhadra	54
<b>KANT ON THE FOUNDATION OF MORALITY</b> Gopal Chandra Khan	64
<b>DISCRIMINATION VIS-A-VIS RESERVATION</b> Madhabendra Nath Mitra	72
<b>THE ABORTION ISSUE : THE MALE FEMALE GENDER DIVIDE AND DUPLICITY OF THEORY AND PRACTICE</b> Shefali Moitra	82



## রবীন্দ্রনাথের মেঘদূত

লায়েক আলি খান

‘মেঘদূত’ প্রবন্ধটি রবীন্দ্রনাথের ‘প্রাচীন সাহিত্য’ (১৯০৭) এর অন্তর্গত। প্রবন্ধটি ১৩০৮ এর বঙ্গ দর্শনে ছাপা হয়।

ভারতবর্ষের প্রাচীন সাহিত্যকে অবলম্বন করে ১২৯৮ থেকে ১৩১২-মোট ১৪ বছরের রবীন্দ্র চিন্তার বিচিত্র সত্তার ‘প্রাচীন সাহিত্য’ এই কৃষ্ণাকার সমালোচনা গ্রন্থটি। প্রাচীন সাহিত্যে মোট ৭টি প্রবন্ধ সংকলিত - মেঘদূত (১২৯৮), কাদম্বরী চিত্র (১৩০৬), কাব্যের উপেক্ষিতা (১৩০৭), কুমারসম্ভব ও শকুন্তলা (১৩০৮), শকুন্তলা (১৩০৯), রামায়ণ (১৩১০) এবং ধম্মপদং (১৩১২)।

বলাবাহুল্য ‘প্রাচীন সাহিত্য’র সবকটি প্রবন্ধ কবির স্বতঃস্ফূর্ত সাহিত্য সমালোচনার মনোভাবে সৃষ্টি নাও হতে পারে। দীনেশচন্দ্র সেনের ‘রামায়ণী কথা’র ভূমিকা স্বরূপ ‘রামায়ণ’ প্রবন্ধটি রচিত এবং চারুচন্দ্র বসু কর্তৃক সম্পাদিত, প্রণীত ও প্রকাশিত ‘ধম্মপদ’ নামক পালি গ্রন্থের বঙ্গানুবাদ সম্পর্কে ‘ধম্মপদং’ প্রবন্ধটি রচিত হয়। উক্ত দুটি রচনা বাদ দিলে অবশিষ্ট পাঁচটির তিনটি প্রবন্ধ রবীন্দ্রনাথের কালিদাস চৈতন্যের ফলশ্রুতি। সে তিনটির মধ্যে আছে ‘মেঘদূত’, ‘কুমারসম্ভব ও শকুন্তলা’ এবং ‘শকুন্তলা’।

একথা সত্য যে, রবীন্দ্রনাথ তাঁর সমগ্র কবিজীবনে ভারতবর্ষের প্রাচীন কবিদের মধ্যে সবচেয়ে বেশি যার দ্বারা প্রভাবিত ছিলেন তিনি কালিদাস এবং যে গ্রন্থের দ্বারা তাঁর কবি কল্পনা সমৃদ্ধ হয়েছে বারবার সৌন্দর্য বেদনার প্রসাধনে তা ‘মেঘদূত’। রবীন্দ্র প্রতিভার সৃষ্টিগ্ন থেকে পরিণত পর্ব পর্যন্ত কালিদাসের মেঘদূত রবীন্দ্রমননে গভীর ছায়াপাত করেছে। সেই বালক বয়সেই যে তিনি মেঘদূতের সঙ্গে পরিচিত হয়ে উঠেছিলেন একথা জীবনস্মৃতিতে উল্লেখ করেছেন। এ প্রসঙ্গে প্রবোধচন্দ্র সেনের সাক্ষ্যঃ “জীবনস্মৃতি গ্রন্থ থেকে জানা যায়, বালক বয়সেই কালিদাস-সাহিত্যের সঙ্গে রবীন্দ্রনাথের বেশ ঘনিষ্ঠ পরিচয় সাধিত হয়েছিল। বড়দাদা দিজেন্দ্রনাথের মুখে মেঘদূত এবং কালিদাসের কাব্যপ্রেমিক কবি বিহারীলালের মুখে কুমারসম্ভব আবৃত্তির কথা রবীন্দ্রনাথ পরিণত বয়সেও ভুলতে পারেন নি”। ১

‘মানসী’ কাব্য থেকেই রবীন্দ্র সৃষ্টিতে কালিদাসের সুস্পষ্ট আভাস লক্ষ্য করা যায়। ২ ‘মানসীর একাল ও সেকাল’ (১৮৮৮) কবিতায় যক্ষনারীর বীণা কোলে বসে থাকার চিত্র এঁকেছেন কবি। আর মেঘদূত (১৮৯০) কবিতায় রচনা করলেন কালিদাসের মেঘদূত কাব্যের অপরূপ আধুনিক কাব্যভাষ্য :

কে দিয়েছে হেন শাপ, কেন ব্যবধান।

কেন উর্দ্ধে চেয়ে কাঁদে রুদ্ধ মনোরথ!

কেন প্রেম আপনার নাহি পায় পথ। ৩

এই সময়কার বিভিন্ন চিঠিপত্রের (দ্র: ছিন্নপত্র, পত্রসংখ্যা ৭৪, ৩৭) কালিদাসের মেঘদূত প্রসঙ্গ আভাসিত হয়েছে। ‘চৈতালী’র ‘মেঘদূত’ (১৩০২) কবিতায়ও চিত্রিত করেছেন বিরহের মর্মদাহী অভিব্যক্তি। ‘কল্পনা’র ‘স্বপ্ন’ (১৩০৪) কবিতায় যে প্রিয়া মালবিকার রূপ ও পরিবেশ চিত্রিত করেছেন কবি তার সমস্ত উপাদান সংগ্রহ করেছেন কালিদাসের কাব্যজগৎ থেকে। এছাড়া ‘কল্পনা’র ‘বর্ষামঙ্গল’ কিংবা ‘মদন ভস্মের পর’ কবিতায়ও মেঘদূতের প্রভাব আবিষ্কার করা যেতে পারে। ‘ক্ষণিকা’র ‘সেকাল’

কবিতাটিতেও কালিদাস তথা মেঘদূতের অপূর্ব স্মরণ লক্ষণীয়। এছাড়া ‘লিপিকা’র গদ্যকাব্যধর্মী রচনা ‘মেঘদূত’ বা ‘শেষসপ্তকে’র ৩৮ সংখ্যক কবিতা কিংবা ‘সানাই’এর ‘যক্ষ’ (১৯৩৮) কবিতায় ‘মেঘদূত’ কাব্যখানির সুস্পষ্ট ছাপ আছে। শুধু ছাপ নয় ‘যক্ষ’ কবিতায় মেঘদূতের রাবীন্দ্রিক ব্যাখ্যার সংযোজন : এ বিশ্ব তো তারি কাব্য, মন্দাক্রান্তে তারি রচে টীকা  
বিরাট দুঃখের পটে আনন্দের সুদূর ভূমিকা।

ধন্য যক্ষ সেই

সৃষ্টির আগুনখালা এই বিরহেই।

হোথা বিরহিনী ও যে স্তব্ধ প্রতীক্ষায়,

দগু পল গণিগণি মছুর দিবস তার যায়। ৪

কিংবা এরও আগে লেখা শেষসপ্তকের সেই ছবি :

ধ্যানোদ্ভবা প্রিয়া

বক্ষ ছেড়ে বসেছে তোমার মর্মতলে

বিরহের বীণা হাতে। ৫

অবশ্য মনে রাখতে হবে কালিদাসের ‘মেঘদূত’ কাব্যে বিরহী যক্ষের বিরহ বোধে যে কামার্তি ও রিরংসা ছিল রবীন্দ্রনাথের মেঘদূত সূত্রে রচিত সমগ্র রচনাবলীতে গড়ে ওঠা ‘মেঘদূত চেতনায়’ তা সম্পূর্ণ বদলে গেছে। কালিদাস রতিশাস্ত্রকে তাঁর মানস আসবাবের অন্তর্গত করে নিয়ে ৬ যে বিরহ কাব্য রচনা করেছেন তাতে সত্যিকারের বিরহ চেতনার একান্ত অভাব। রবীন্দ্রনাথের কৃতিত্ব এইখানে যে তিনি নাগর কবি কালিদাসের সন্তোষার্থের কাব্য-চেষ্টাকে যথার্থ বিরহ বেদনার সৌন্দর্যে ভাস্বর করে তুলেছেন। অন্তত রবীন্দ্রনাথ কালিদাসকে বুঝেছিলেন এইভাবে। পূর্বেই সমস্ত রচনায় রবীন্দ্রনাথ কালিদাসের ভাবনাকে নিজস্ব বিরহ চেতনায় বদলে ফেলেছেন সচেতনভাবেই। বুদ্ধদেব বসু এই প্রসঙ্গে সুস্পষ্ট মন্তব্য করেছেন। দীর্ঘ অথচ আশ্চর্য্য তাঁর অনুভব আমরা এখানে স্মরণ করতে পারি :

“আসল কথা, সারা মেঘদূতে কোন ব্যর্থতাবোধ নেই — যক্ষের অবস্থায় তা থাকতেও পারে না — সেইজন্য তাতে বিরহ বেদনা এত দুর্বল। রবীন্দ্রনাথের ‘স্বপ্ন’ (দূরে বহুদূরে) কবিতাটি মেঘদূতের সাথে মিলিয়ে পড়লে আমরা আবিষ্কার করি যে ঐ কবিতার বিষয়, প্রতিটি স্বতন্ত্র্যতথ্য, এমনকি বহুভাষা বিন্যাস মেঘদূত থেকে আহত। —তাকে বহুলাংশে কালিদাসের অনুলিখন বললেন ভুল হয় না — অথচ তাতে রবীন্দ্রনাথ যা বলেছেন তা কালিদাস বলতে চান। বলতে পারেন নি, বলতে পারতেন না। .....কবিতার আবহটিকে রবীন্দ্রনাথ সমগ্রভাবে মেঘদূত থেকে তুলে নিয়েছেন। পড়তে পড়তে আমরা প্রথমে যেখানে থমকে দাঁড়াই, আধুনিক কবির ব্যক্তি স্বরূপের বিদ্যুৎস্পর্শ অনুভব করি ; তা এইখানে —

মোরে হেরি প্রিয়া

ঘীরে ঘীরে দীপখানি দ্বারে নামাইয়া

আইল সম্মুখে, —মোর হস্তে হস্তরাশি

নীরবে শুধাল শুধু স্করণ আঁশি,

“হে বন্ধু আছ তো ভালো ?”

কিন্তু বিস্ময়ের প্রথম চমক কেটে যাবার পর আমাদের মনে পড়ে যে —‘হে বন্ধু আছ তো ভালো’র আশ্চর্য্য হৃৎস্পন্দনের মধ্যেও মেঘদূতের প্রতিধ্বনি আছে। যক্ষ মেঘের মুখ দিয়ে বলছে :

তোমার সহচর, যদিও বিরহিত, জীবিত আছে রামগিরিতে / অবলা, তোমাকে সে কুশল জিজ্ঞাসে, প্রথম কৃতা এ প্রশ্ন/ কেননা প্রাণীদের জীবন অস্থির, বিপদ ঘটে অতি সহজে ।

যক্ষের এ প্রশ্ন একজন নীতিজ্ঞ জড়বাদীর : তার প্রিয়া যে মরে যায়নি । শারীরিক কুশলে আছে, শুধু এটুকু জানতে চাচ্ছে সে, আর রবীন্দ্রনাথের প্রশ্নে ধ্বনিত হচ্ছে এক জন্ম জন্মান্তরের বেদনা, যা হৃদয়ের মধ্যে অনবরত ধ্বনিত হয় কিন্তু কোথাও যার উত্তর নেই ।” ৭

মেঘদূত যে মূলত কামুক যক্ষের রুদ্ধ রতির ব্যঞ্জনা তা স্পষ্ট করেন সমালোচক : “মানতেই হয়, মেঘদূতের যক্ষ একজন লিবিডো ভারাতুর জীব, তার প্রেমের ধারণা শৃঙ্গার বাসনায় সীমাবদ্ধ । তাকে প্রেমিকরূপে, বিরহীরূপে উপস্থাপিত করার চেষ্টা আজকের দিনে কিছুতেই সার্থক হবে না । বরং তার কামাতুরতা স্বীকার করে নিলেই কাব্যটিকে আমরা ঠিকমতো বুঝতে পারবো । এই স্বীকৃতি মনে রেখে আমরা যখন গভীরভাবে বারবার মেঘদূত পড়ি তখন কাব্যটির আর একটি দিক আন্তে আন্তে খুলে যেতে থাকে; আমরা দেখতে পাই, কালিদাস যক্ষের মুখে যা কিছু কথা বসিয়েছেন তার প্রায় প্রত্যেকটি তার রুদ্ধ রতির ব্যঞ্জনা দিচ্ছে । আটমাস ব্যাপী সন্তোষের অভাবে সে এখন যে দশা প্রাপ্ত হয়েছে তার নাম দেওয়া যায় নিখিল কামুকত্ব, সব চিন্তা, সব স্মৃতি তার মনে যৌন চিত্রকল্প জাগিয়ে তুলেছে ; তার কাম, যথাযথ পাত্র থেকে বঞ্চিত হয়ে, নিসর্গে ছড়িয়ে পড়লো । আমরা জানি রবীন্দ্রনাথের মদনতন্ময়ের পর কবিতারও এই বিষয় ; তার শেষস্ববকে মেঘদূতের অবদানও সুস্পষ্ট, কিন্তু রবীন্দ্রনাথ যাকে বায়বীয় নির্যাসে পরিণত করেছেন কালিদাসে আমরা পাই তার রক্ত মাংস নির্ভর আকার ও আকৃতি ।” ৮

“মেঘদূতের নায়ক-নায়িকা ভোগভূমির অধিবাসী, সুতরাং তাহাদের সমস্তই ভোগময় । তাহাদের প্রতি নিঃশ্বাসে, প্রতি নয়ন স্পন্দনে ভোগবাসনা ফুটিয়া বাহির হইতেছে । তাহাদের চলাফেরা, হাবভাব, ওঠাবসা সমস্তই লালসার আবরণে আবৃত ।” ৯ একথা সত্য, তবু রবীন্দ্রনাথ তাঁর ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধে এই লালসাময় কাব্যকে এক নতুন সৌন্দর্য দৃষ্টিতে পর্যবেক্ষণ করেছেন । যে স্বজাত্যবোধ ও স্বদেশপ্ৰীতি থেকে তিনি একটু পরবর্তীকালে প্রাচীন কবিদের রচনাবলীর কালোপযোগী ব্যাখ্যা দিয়েছেন ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধ প্রত্যক্ষভাবে সেই ভাবনার পূর্ববর্তী রচনা । ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধের মূলে ছিল কবি রবীন্দ্রনাথের ‘বিশুদ্ধ সৌন্দর্যতত্ত্ব বিচার’ । ১০ আর এই সৌন্দর্যতত্ত্বের সঙ্গে যুক্ত হয়েছিল রবীন্দ্রনাথের মৌলিক বিরহবোধ ।

শ্রদ্ধেয় শশিভূষণ দাসগুপ্ত বলেন, “প্রাচীন সাহিত্যে মেঘদূত বিষয়ে যে লেখাটি রহিয়াছে আমরা তাহাকে সম্পূর্ণটাই রচনা বলিব । আষাঢ়ের প্রথম দিবসের মেঘগুলি কালিদাসের মনের ভিতর গিয়া মেঘদূত কাব্যে নূতন রূপে সৃষ্টিলাভ করিয়াছিল ; মেঘদূত কাব্যখানি ঠিক সেইরূপ রবীন্দ্রনাথের মনের ভিতরে প্রবেশ করিয়া আর একটি নূতন কাব্যরূপ লাভ করিয়াছিল — সেই ‘নব মেঘদূতে’রই প্রকাশ গদ্যে ‘মেঘদূত’ রচনায়, পদ্যে ‘মেঘদূত’ কবিতায় (মানসী) ।..... কালিদাসের ‘মেঘদূতে’ কোথাও অতলস্পর্শ বিরহ রহিয়াছে বলিয়াই মনে হয় না ; আমাদের মতে কালিদাসের মেঘদূত বিরহের কাব্য নহে, সন্তোষের কাব্য । বিরহ ওখানে অনেকখানি বিলাস, বিরহকে উপলক্ষ মাত্র করিয়া কবির লক্ষ্য হইয়া উঠিয়াছে একটা বিরটি সন্তোষের রস — সে রসের ব্যাপ্তি শুধু মানুষের ভিতরে নয়, চেতন অবচেতন পরিপূর্ণ বিশ্ব প্রকৃতির প্রত্যেক লীলায় যেন সে সন্তোষ

অতি সুকুমার রূপে প্রত্যক্ষ হইয়া উঠিয়াছে । কিন্তু রবীন্দ্রনাথ এই মেঘদূতকে লইয়া চলিয়া গিয়াছেন তাঁহার আপন কল্পরাজ্যে; সেখানে তাঁহার মানস সরোবরের অগমতীরে রহিয়াছে অতলস্পর্শ বিরহ— সেই গভীর বিরহের ভিতরে তিনি ক্ষণে ক্ষণে অনুভব করিয়াছেন এই আশ্বাস যে, ‘এক অপূর্ব সৌন্দর্যলোকে শরৎপূর্ণিমা রাত্রে তাঁহার সহিত চিরমিলন হইবে’ —এই সকল দিক দিয়াই তিনি একনূতন মেঘদূত সৃষ্টি করিয়া লইয়াছেন।” ১১

একথা সত্য যে কবি সমালোচক যখন কোন কাব্য কবিতার সমালোচনা করেন তখন সে সমালোচনা বস্তুতই অভিনব সার্থকতা লাভ করে । এ প্রসঙ্গে সুবোধ সেনগুপ্ত তাঁর ‘সমালোচনা সঞ্চয়ন’ এ লিখেছেন : “কবির কাব্য সমালোচনা একটা অভিনব সার্থকতা লাভ করিতে পারে যখন তাহা জুপিটারের মস্তিষ্ক হইতে মিনার্ডার মত নূতন সম্পূর্ণ সৃষ্টিক্রমে আবির্ভূত হয় । ইহার উৎকৃষ্টতম উদাহরণ রবীন্দ্রনাথের প্রাচীন সাহিত্যের প্রবন্ধগুলি (যাহা নামে প্রবন্ধ হইলেও প্রকৃতপক্ষে গদ্যকাব্য) আর তাঁহার ‘মেঘদূত’, ‘অহল্যার প্রতি’, ‘উর্বশী’ ও ‘স্বপ্ন’ নামক কবিতা ”। ১২

রবীন্দ্রনাথের মেঘদূত প্রবন্ধ রচনার মূলে আছে তাঁর সমকালীন ব্যক্তিগত নৈঃসঙ্গ । তথ্য পাওয়া যায় রবীন্দ্রজীবনীকারের কাছ থেকে । শিলাইদহের বাড়ীতে একলা রবীন্দ্রনাথ — কন্যা মাধুরীলাতার বিবাহ ও জমিদারীর পূণ্যাহ অনুষ্ঠান শেষ করে । এই একাকীত্বের ফসল ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধ । প্রভাতকুমার মন্তব্য করেছেন ‘সে নির্জনতা সম্পূর্ণ আশ্রয় দান করিয়াছে ’ । ১৩

কবি তথা সমালোচক রবীন্দ্রনাথের মেঘদূত চৈতন্যের এই মানসপটভূমি স্মরণে রেখেই আমাদের ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধটির রস গ্রহণে অগ্রসর হতে হবে ।

‘মেঘদূত’ প্রবন্ধে রবীন্দ্রনাথের প্রথম বক্তব্য, কালিদাস তাঁর মেঘদূতে যে জীবন হিল্লোল জাগিয়ে তুলেছিলেন তার থেকে আমরা আজ নির্বাসিত হয়ে পড়েছি । কেবল সময়গত নয় জীবনবোধ জনিত দূরত্ব হয়েছে অনতিক্রম্য । অথচ সেই যুগের আভাসমাত্র আমাদের কাছে ভেসে আসে কবির কাব্যের মাধ্যমে । ‘ক্ষণিকা’ কাব্যের ‘সেকাল’ কবিতায় নিতান্ত হালকা সুরে একথাই বোঝাতে চেয়েছিলেন কবি, ‘আমি যদি জন্ম নিতেম কালিদাসের কালে’ — এই কথা বলে । রবীন্দ্রনাথের কল্পনায় কেমন হোতো সে কালিদাসের কাল তার একটা স্পষ্ট রেখারূপ পাই এই কবিতায় :

বিরহ দুখ দীর্ঘ হত      তপ্ত অশ্রু নদীর মত  
মন্দগতি চলতো রচি দীর্ঘ করুণ গাথা ।  
আষাঢ় মাসে মেঘের মতন মছরতায় ভরা  
জীবনটাতে থাকতো নাকো একটুমাত্র সুরা । ১৪

বিগত সেই কাল নিয়ে পণ্ডিতেরা বিবাদ করলেও একথা সত্য যে, আজ আমাদের জীবনে সেই সময় ফিরিয়ে আনা ‘অসম্ভব’ । তবু কবির বিশ্বাস সেই দিনগুলি ছিল এখনকার চেয়ে অনেক বেশি সুন্দর । এক ব্যাপ্ত সৌন্দর্যবোধ তখনকার জনজীবনকে ঘিরে যে ছিল, তার স্পষ্ট প্রমাণ বহন করে তৎকালীন ভারতখণ্ডের নদী, গিরি নগরীর অপূর্ব সব নাম — অবন্তী, বিদিশা, উজ্জয়িনী, বিক্ষ্য, কৈলাস, দেবগিরি, রেবা, শিপ্রা, বেত্রবতী। কবির ধারণা সময় তখনকার থেকে এখন অনেক বেশী ‘ইতর’ হয়ে পড়েছে । আর এই সময়ের বাসিন্দা কবি দুঃখ প্রকাশ করেন :

“মনে হয় এই রেবা, শিপ্রা নির্বিক্ষ্য নদীর তীরে, অবন্তী বিদিশার মধ্যে প্রবেশ করিবার কোনো পথ যদি থাকিত, তবে এখনকার চারিদিকের ইতর কলকাকলি হইতে পরিত্রাণ পাওয়া যাইত ।” ১৫

রোমান্টিক রবীন্দ্রনাথ, স্বপ্নচরী হতে চেয়েছিলেন । ‘স্বপ্ন’ কবিতায় যে যন্ত্রণা, ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধেও সেই একই অসহায়ত্ব । কালগত ব্যবধান অনতিক্রমণের যন্ত্রণা এখানেও উপস্থিত । শুধু কেবল সান্দ্রনা এইটুকু যে, সেইলোকে যাবার একমাত্র সহায় কবির মেঘ ; মেঘদূত । আশ্চর্য দক্ষতায় কবি চিত্রিত করেছেন মেঘদূতে অঙ্কিত প্রেক্ষাপট । প্রবন্ধের প্রথমেই উপহার দিয়েছেন সেই অপরূপ গদ্যো সংস্কৃত কাব্যের চিত্রাবলী :

“সেই সেখানকার উপবনে কেতকীর বেড়া ছিল (ক) এবং বর্ষার প্রাককালে গ্রাম চৈতন্যে গৃহবলিডুক পাখিরা নীড় আরম্ভ করিতে মহাব্যস্ত হইয়া উঠিয়াছিল (খ) এবং গ্রামের প্রান্তে জন্মবনে ফল পাকিয়া মেঘের মতো কালো হইয়াছিল; (গ) সেই দর্শন কোথায় গেল ? আর সেই যে অবস্টিতে গ্রামবৃদ্ধেরা উদয়ন ও বাসব দত্তার গল্প বলিত তাহারাই বা কোথায় ? (ঘ)....আমরা কেবল সেই যে হর্ম্যবাতায়ন হইতে পুরবধূদিগের কেশ সংস্কার ধূপ উড়িয়া আসিতে ছিল (ঙ) তাহারই একটু গন্ধ পাইতেছি । এবং অন্ধকার রাতে যখন ভবন শিখরের উপর পারাবতগুলি ঘুমাইয়া থাকিত (চ) তখন বিশাল জনপূর্ণ নগরীর পরিত্যক্ত পথ এবং প্রকাণ্ড সুযুপ্ত মনের মধ্যে অনুভব করিতেছি এবং সেই রুদ্ধদ্বার সুপ্ত সৌধ রাজধানীর নির্জন পথের অন্ধকার দিয়া কম্পিত হৃদয়ে ব্যাকুল চরণ ক্ষেপে যে অভিসারিনী চলিয়াছে (ছ) তাহারই একটুখানি ছায়ার মত দেখিতেছি -----সেই কবির ভারতবর্ষ, সেখানকার জনপদবধূদিগের প্রীতিস্নিগ্ধ লোচন ভ্রবিকার শিখে নাই (জ) এবং পুরবধূদিগের জলতা বিভ্রমে পরিচিত নিবিড় পঙ্কজ কৃষ্ণ নেত্র হইতে কৌতুহল দৃষ্টি মধুকর শ্রেণীর মতো উর্ধ্ব উৎক্ষেপিত হইতেছে । (ঝ) সেখান হইতে আমরা বিচ্যুত হইয়াছি ”। ১৬

‘মানসী’র মেঘদূত কবিতায় এই একইচিত্র অক্ষরবৃত্তের সমিল প্রবহমানতায় বাজিয়ে তুলেছিলেন কবি একবছর পূর্বে । (‘মানসী’র ‘মেঘদূত’ ১২৯৭, ‘প্রাচীন সাহিত্যে’র ‘মেঘদূত’ ১২৯৮) আশ্চর্য শ্রুতি সুখকর সেই বর্ণনা :

কোথা আছে

সানুমান আশ্রুকূট, কোথা বহিয়াছে  
বিমল বিশীর্ণ রেবা বিদ্বা পদমূলে  
উপল ব্যাখিত গতি ; বেত্রবতী কূলে  
পরিণত ফল শ্যাম জন্মবনচ্ছায়ে  
কোথায় দর্শার্ন গ্রাম রয়েছে লুকায়ে  
প্রস্ফুটিত কেতকীর বেড়া দিয়ে ঘেরা,  
পথ তরুশাখে কোথা গ্রাম বিহঙ্গেরা  
বর্ষায় বাঁধিছে নীড় কলরবে ঘিরে  
বনস্পতি, না জানি সে কোন নদীতীরে  
যুথীবন বিহারিণী বনান্দনা ফিরে,  
তপ্ত কপোলের তাপে ক্লান্ত কর্ণোৎপল  
মেঘের ছায়ার লাগি হতেছে বিকল,  
ভ্রবিলাস শেষে নাই কারা সেই নারী  
জনপদ বধূজন গগনে নেহারী  
ঘনঘটা উর্ধ্বনেত্রে চাহে মেঘপানে,  
ঘননীল ছায়া পড়ে সুনীলনয়নে;

কোথায় অবস্ৰীপূরী, নিৰ্বিক্ৰিয়া তটিনী,  
কোথা শিপ্রা নদীনীৰে হেৰে উজ্জয়িনী  
স্বমহিমছায়া । যেথা নিশি দ্বিপ্রহৰে  
প্রণয় চাঞ্চল্য ভুলি ভবন শিখৰে  
সুপ্ত পাৰাবত, শুধু বিৰহ বিকাৰে  
রমণী বাহির হয় প্রেম অভিসাৰে  
সূচিভেদ্য অঙ্ককাৰে রাজপথ মাৰে  
ক্ৰটিং বিদ্যুতালোকে ;”----১৭

উভয় উদ্ধৃত অংশেই মেঘদূতের পূৰ্বমেঘের বিভিন্ন শ্লোকের চূৰ্ণ রশ্মি অনুভব করা যায় ।  
আমরা ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধটি অবলম্বনে কালিদাসের মূল কাব্যের বক্তব্য মিলিয়ে দেখতে চাই । মেঘদূত  
প্রবন্ধের পূৰ্ব উদ্ধৃতিতে আমরা আলোচনার সুবিধার্থে স্থানে স্থানে বর্ণচিহ্ন ব্যবহার করেছি । বর্তমানে  
পূৰ্বোক্ত ক্ৰমিক বর্ণগুলির পাশে কালিদাসের মেঘদূত কাব্যের পূৰ্বমেঘ অংশের শ্লোক সংখ্যাগুলি বসিয়ে  
নিতে চাই :

ক,	খ,	গ	< ২৪
	ঘ		< ৩১
	ঙ		< ৩৩
	চ		< ৩৯
	ছ		< ৩৮
	জ		< ১৬
	ঝ		< ৩৬

অতঃপর মেঘদূত কাব্যে ব্যবহৃত চিত্ৰগুলি স্মরণ করা যেতে পারে রবীন্দ্রনাথের প্রবন্ধের অনুসঙ্গে ।  
(বলাবাহুল্য এখানেও আমাদের পূৰ্বেকার উদ্ধৃতিতে উল্লিখিত বর্ণগুলিকে ব্যবহার করতে চাই প্রবন্ধের  
দীৰ্ঘ উদ্ধৃতিগুলি উল্লেখের বদলে ।)

ক খ গ	< পাণ্ডুচ্ছায়োপবনবৃতয়ঃ কেতকৈঃ সূচি ভিন্নৈ নীড়ারশ্চৈগৃহবলিভূজা মাকুল গ্রাম চৈত্যাঃ । ত্বয়্যাসন্নৈ পরিণত ফল শ্যাম জম্বুবনাস্তাঃ সম্পতস্যস্তে কতিপয় দিন স্থায়িহংসা দশার্ণাঃ ॥১৮
ঘ	< প্রাপ্যাবস্তী নুদয়নকথাকোবিদ গ্রাম বৃদ্ধান্ ॥১৯
ঙ	< জালোদনীর্নৈরুপচিতবপুঃ কেশসংস্কার ধূপৈ ॥২০
চ	< তাং কস্যাঞ্চিদভবনবলভৌ সুপ্ত পাৰাবতায়্যং ২১
ছ	< গচ্ছন্তীনাং রমণ বসতিং যোষিতাং তত্রনক্তং রুদ্ধালোকে নরপতি পথে সূচিভেদ্যস্তমোভিঃ । সৌদামন্যা কনক নিকষম্বিক্ৰিয়া দর্শয়োকীং -----২২
জ	< ত্বয়্যায়ত্ত্বং কৃষিফলমিতি জ্বিলাসানভিষ্টৈঃ প্ৰীতিম্বিষ্টৈর্জনপদবধূ লোচনৈঃ পীয়মানঃ ॥ ২৩
ঝ	< বেশ্যাস্তত্ত্বো নখপদসুখানপ্রাপ্য বর্ষাপ্রবিন্দু — না মোক্ষ্যস্তে ত্বয়ি মধুকরে শ্ৰণির্দীর্ঘান্ কটাক্ষান্ ॥ ২৪

‘মানসী’র ‘মেঘদূত’ রচনার পর একটা চিঠিতে (২৪মে, ১৮৯০ শান্তিনিকেতন) রবীন্দ্রনাথ মেঘদূত প্রসঙ্গে তাঁর বিশিষ্ট ভাবনার প্রকাশ করেছিলেন অন্তরঙ্গ ভঙ্গিতে । প্রাসঙ্গিকবোধে চিঠিটার অংশবিশেষ উদ্ধৃত করতে চাই :

“মেঘদূত পড়ে কি মনে হচ্ছিল জানো ? বইটা বিরহীদের জন্যই লেখা বটে — কিন্তু এর মধ্যে আসলে বিরহের বিলাপ খুব অল্পই আছে — অথচ সমস্ত ব্যাপারটা ভিতরে ভিতরে বিরহীর আকাঙ্ক্ষায় পরিপূর্ণ । বিরহাবস্থার মধ্যে একটা বন্দীভাব আছে কিনা — এইজন্যে বাধাহীন আকাশের মধ্যে মেঘের স্বাধীন গতি দেখে অভিশাপ প্রস্তুত যক্ষ আপনার দুরন্ত আকাঙ্ক্ষাকে তারই উপরে আরোপন করে বিচিত্র নদী পর্বত বনগ্রাম নগরীর উপর দিয়ে আপনার অপার স্বাধীনতার সুখ উপভোগ করতে করতে ভেসে চলেছে । মেঘদূত কাব্যটা সেই বন্দী হৃদয়ের বিশ্বভ্রমণ-----

আজ এই কমহীন আষাঢ়ের দীর্ঘদিনে পৃথিবীর সমস্ত অপরিচিত দেশে বেরিয়ে পড়লে বেশ হয় ----- যে সকল নদীগিরি নগরীর সুন্দর বহুপ্রাচীন নাম বহুকাল থেকে শোনা যায় মেঘের উপরে বসে সেগুলো দেখে আসতুম । বাস্তবিক, কী সুন্দর নাম ! নাম শুনলেই টের পাওয়া যায় কত ভালোবেসে এই নামগুলি রাখা হয়েছিল এবং এই নামগুলির মধ্যে কেমন একটি শ্রী ও গাভীর্য আছে । রেবা শিপ্রা বেত্রবতী গঙ্গীরা নির্বিঙ্কা, চিত্রকূট আশ্রকূট বিঙ্কা, দর্শান বিদিশা অবন্তী উজ্জয়িনী , এদেরই সকলের উপরে নববর্ষার মেঘ উঠেছে; এদেরই যুথীবনে বৃষ্টি পড়ছে এবং জনপদবধূরা কৃষিকালের প্রত্যাশায় স্নিগ্ধ নেত্রে মেঘের দিকে চাচ্ছে । এদের জন্ম কুঞ্জের ফল পেকে আকাশের মেঘের মতো কালো হয়ে উঠেছে; দর্শানগ্রামের চতুর্দিকে কেয়াগাছের বেড়াগুলিতে ফুল ধরেছে, সেই ফুলগুলির মুখ সবে একটুখানি খুলতে আরম্ভ করেছে । মেঘাচ্ছন্ন রাতে উজ্জয়িনীর গৃহস্থ ঘরের ছাদের নীচে পায়রাগুলি সমস্ত ঘুমিয়ে রয়েছে; রাজপথের অঙ্ককার এমনি প্রগাঢ় যে, সূচী দিয়ে ভেদ করা যায় ।-----এই বর্ষার অপরাহ্নে ক্ষুদ্র আয়াকোটরের মধ্যে অবরুদ্ধ বন্দীদিগকে সৌন্দর্যের স্বাধীনতা ক্ষেত্রে মুক্তি দিতে হবে ।”২৫

১৮৯০ এ লেখা এই চিঠির ভাব ও ভাষার সঙ্গে মেঘদূত প্রবন্ধের আশ্চর্য মিল লক্ষ্য করা যায় । কেবল মেঘদূত প্রবন্ধে সাধু ক্রিয়াপদ এবং চিঠিতে (চিঠি বলেই) চলতি ক্রিয়াপদ ব্যবহৃত । নইলে একই ভঙ্গিতে কবি বর্ণনা করেছেন যতি ও বিরতি চিহ্ন পর্যন্ত । প্রমাণ স্বরূপ স্মরণ করতে পারা যায়, চিঠিতে উদ্ধৃত অংশে নদী পর্বত ও নগরীর নামের গুচ্ছ গুচ্ছ পরে পরে এক একটি ‘কমা’ প্রয়োগের রীতিটি অবিকল অনুসরণ করা হয়েছে ‘মেঘদূত’ প্রবন্ধেও । কতখানি তদ্রূপতায় থাকলে দীর্ঘদিনের ব্যবধানেও একই বিষয়ের বক্তব্য প্রকাশের রীতিটি একইভাবে পুনরাবৃত্ত হয় — ভেবে দেখতে হবে । চিঠিতে যে ব্যক্তিগত ও হার্দিক সুর গদ্যের বিশিষ্ট চলন তৈরি করেছে, প্রবন্ধ রচনার বেলায়ও কবির লেখনীতে উঠে এসেছে সেই একই প্যাটার্ন । তাই মেঘদূত প্রবন্ধ পাণ্ডিত্যের গাভীর্য ত্যাগ করে হয়ে উঠেছে মগ্নয় গদ্যের দৃষ্টান্ত স্থল । প্রাক্ সবুজপত্রের যুগে সাধু গদ্যের এই অপূর্বতার প্রশংসা করতে গিয়ে সমালোচক বলেন, “সাধুগদ্যে অপূর্ব দক্ষতা দেখিয়েছেন রবীন্দ্রনাথ মেঘদূত প্রবন্ধ সৃষ্টিতে” । ২৬ এই অপূর্ব দক্ষতার সঙ্গে গদ্য লেখার পেশনে যে বিশিষ্ট অনুভূতি — অনুভূতির আবেগ বর্তমান তা বুঝে নিতে হবে । আর সেই আবেগের উৎস হল কবির মৌলিক বিরহবোধ । ‘মেঘদূতম্’ যাতে বার বার জুগিয়েছে ইক্ষন এবং স্থালিয়ে তুলেছে তাকে একটি বিশিষ্ট দার্শনিক ধারণায় । আমরা যাকে রাবীন্দ্রিক বিরহ চেতনা নামে চিহ্নিত করতে চাই ।

বস্তুতই মেঘদূতের মন্দাক্রান্তা কবির চিন্তে যে বিরহবোধ জাগিয়ে তুলেছে, তার থেকে

গড়ে উঠেছে কবির মনে একটি বিশিষ্ট দার্শনিক চেতনা । বলা যেতে পারে রবীন্দ্রনাথের বিরহ দর্শন । এবং পরবর্তীকালে তাঁর বিরহবোধের যেকোন রচনায় প্রায়ই মেঘদূতের এই বিরহী যক্ষের রাবীন্দ্রিক ব্যাখ্যা আরোপ করা হয়েছে । প্রত্যেক মানুষের মধ্যে অস্তহীন বিরহ । অতলস্পর্শ । আমাদের মনের মানুষের সঙ্গে মিলনের প্রয়াস ব্যর্থ হতে বাধ্য । স-শরীরে তার সাথে মিলন অসম্ভব ।

‘মেঘদূত’ কাব্যে মিলনের সম্ভাবনা আছে, বিরহের অস্তহীনতা নেই । কিন্তু রবীন্দ্রনাথ এই বিরহবোধের সূত্রে আবিষ্কার করেছেন আত্মগত এক চিরন্তন বিরহীকে । কেবল নিজের মধ্যে না — বিশ্বের প্রত্যেক মানুষের মধ্যে । পৃথিবীতে প্রত্যেকটি মানুষ স্বতন্ত্র । বিচ্ছিন্ন । আলাদা নির্জন দ্বীপবাসী । আর তাকে ঘিরে অপরিমেয় অশ্রলবনাক্ত সমুদ্র । অথচ তারা যেন কোনো এক কালে একই ভূ-খণ্ড ছিল । বলা বাহুল্য, এই চিত্রকলা সৃষ্টিতে সহায়ক হয়েছে পাশ্চাত্য কবি ম্যাথু আর্গন্ডের সেই বিখ্যাত কবিতা :

Yes !in the sea of life enisled  
With echoing straits between us thrown,  
Dotting the shoreless watery wild,  
We mortal millions live alone.  
The islands feel the enclasping flow  
And then their endless bounds they know

.....

Oh! then a longing like despair  
Is to their farthest caverns sent;  
For surely once, they feel, we were  
Parts of a single continent !  
Now round as spreads the watery plain—  
Oh might our marges meet again !  
Who ordered that their longing's fire  
Should be, as soon as kindled, cooled ?  
Who renders vain their deep desire ?—  
A God, a God their severance ruled !  
And bade betwixt their shores to be  
The unplumbed, salt, estranging sea."২৭

রবীন্দ্রনাথেরও ধারণা সেই অতীতকালের মানুষের সঙ্গে বর্তমানের আমাদের যেন এক সংযোগ থাকা উচিত ছিল । “ আমাদের মধ্যে মনুষ্যত্বের নিবিড় ঐক্য আছে, অথচ কালের নিষ্ঠুর ব্যবধান । ”২৮ শুধু তাই নয় কেবল, এই জীবনেও আমরা অস্তহীন বিরহী । আমার ভালোবাসার মানুষটির থেকে আমার বিচ্ছেদ অসহ্য ও অবশ্যসম্ভাবী । আমাদের মনের মধ্যেই রয়েছে অতলস্পর্শ বিরহ । তার এবং আমার দুটি হৃদয় ছিল এক । এককালে । কিন্তু এখন সে দূরবর্তী । এ দূরত্ব যন্ত্রণাদায়ক । এই যন্ত্রণায় বৈষ্ণবীয় প্রেমবৈচিত্র্যের দর্শন দাঁড়িয়ে আছে । প্রণয়ে গভীরতার হেতু নায়ক এবং নায়িকা পরস্পরের নিকটে থেকেও গভীর বিরহ বেদনা অনুভব করে যখন, তখনই আসে সেই অসহ্য অবস্থা । মেঘদূতেও একথার আভাস আছে । কিন্তু কালিদাসের কাছে প্রাধান্য পায়নি এ দর্শন । একে ছুঁয়ে মাত্রই একবার, যক্ষ ডুবে গেছে অসহ রমণ লালসায় । আমরা এ প্রসঙ্গে মেঘদূতের ৩-সংখ্যক পদের শেষ দুই পংক্তি স্মরণ করছি:

মেঘালোকে ভবতি সৃষিনোহপন্যাথাবৃত্তি চেত :

কণ্ঠশ্লেষ প্রণয়িনিজনে কিং পুনর্দরসংস্থে ॥২৯

কিন্তু বৈষ্ণব কবিদের কাছে এই অনুভূতি বেশি সূক্ষ্মতা প্রাপ্ত হয়েছে। প্রেম বৈচিত্র্য সেই মিলিত হৃদয়ের বিকল অবস্থা। মিলনের মন্দির মুহূর্তেও বয়ে যায় বিচ্ছেদের অশ্রুস্রবণাক্ত সমুদ্রের বাতাস। পাণ্ডয়ার আনন্দের মধ্যেও জাগে হারাবার শঙ্কিত হাহাকার। আর তখন চণ্ডীদাস যেমন দেখেন তেমনি আমাদের মনে ছবি ভাসে —

‘দুখ কোরে দুখ কাঁদে বিচ্ছেদ ভাবিয়া’।

এইসূত্রে রবীন্দ্রমননে মেঘদূতের বক্তব্য ও চিত্রমালা নতুন ব্যাখ্যা পেয়ে যায় :

“আমরা প্রত্যেকে নির্জন গিরিশৃঙ্গে একাকী দণ্ডায়মান হইয়া উত্তরমুখে চাহিয়া আছি। মাঝখানে আকাশ এবং মেঘ এবং সুন্দরী পৃথিবীর রেবা, শিপ্রা, অবন্তী, উজ্জয়িনী, সুখ-সৌন্দর্যভোগ ঐশ্বর্যের চিত্রলেখা যাহাতে মনে করাইয়া দেয় কাছে আনিয়া দেয় না, আকাঙ্ক্ষার উদ্বেক করে নিবৃত্তি করে না। দুটি মানুষের মধ্যে এতটা দূর।” ৩০

কালিদাসের স্থূল আকাঙ্ক্ষার কবিতাকে আপন পরিশীলিত ও সূক্ষ্ম অনুভূতির বর্ণে, ইংরেজ কবির জীবনদর্শনের আলোয় এবং বৈষ্ণব কবির প্রেমমনস্তত্ত্বের ছন্দে, নতুন করে সৃষ্টি করে তুললেন রবীন্দ্রনাথ। হৃদয়ের অন্তর্গত অনন্ত মিলনার্তি, বাসনা সঘন যাচনা - ক্রমাগতই সূক্ষ প্রণয় পর্বে রূপান্তরিত হয়ে গেল। আর তারই ফলশ্রুতি স্বরূপ প্রতিধ্বনিত হোলো একালের কবির কণ্ঠে পদাবলীর কবির বিস্মিত জিজ্ঞাসা — “তোমায় আমার হিয়ার ভিতর হইতে কে কৈল বাহির ?” যাহারা একটি সর্বব্যাপী মনের মধ্যে এক হইয়াছিল তাহারা আজ সব বাহির হইয়া পড়িয়াছে। তাই পরস্পরকে দেখিয়া চিত্ত স্থির হইতে পারিতেছে না — বিরহে বিধূর, বাসনায় ব্যাকুল হইয়া পড়িতেছে।” ৩১ তাই অন্তর্গত বিরহী যক্ষকে সম্বোধন করে শোনাতে হয় :-

“হে নির্জন গিরি শিখরের বিরহী, স্বপ্নে যাহাকে আলিঙ্গন করিতেছ,  
মেঘের মুখে যাহাকে সংবাদ পাঠাইতেছ, কে তোমাকে আশ্বাস  
দিল যে, এক অপূর্ব সৌন্দর্যলোকে শরৎ পূর্ণিমা রাত্রে তাহার সহিত  
চিরমিলন হইবে ? তোমার তো চেতন অচেতনে পার্থক্য জ্ঞান নাই, কী  
জানি যদি সত্য ও কল্পনার মধ্যেও প্রভেদ হারাইয়া থাক ?” ৩২

কামুক যক্ষ মেঘকে দূত করে বার্তা পাঠাবার ব্যবস্থা করলে কালিদাসকে সূতীক্ষ্ম বাস্তবতায় বলে দিতে হয়েছিল :

ধুমজ্যোতিঃ সলিল মরুতাং সন্নিপাতঃ ক মেঘঃ  
সম্বেদার্থাঃ ক পটুকেরণৈঃ প্রাণিভিঃ প্রাপনীয়াঃ।  
ইতোত্ সুক্যাদ পরিগণয়ন্ গুহ্যকন্তং যযাচে  
কামার্তা হি প্রকৃতি কৃপণাশ্চেতনাচেতনেষু । ৩৩

কালিদাসের যক্ষ জড় ও চেতনের দূরত্ব ভুলে গিয়েছিল। কিন্তু এ যুগের যক্ষহৃদয় বিস্মৃত হয়ে যায় কল্পনা ও বাস্তবের দূরত্বের কথা। আমাদের মানসলোকে যে বিরহিনীর অবস্থান তাকে কোনদিন শরীরের সীমানায় পাওয়া যায় না। এ ধারণা কবির মনে দৃঢ়মূল। ‘মানসী’র মেঘদূত কবিতায় বলেছিলেন সেই কথা —

“সশরীরে কোন নর গেছে সেইখানে

মানস সরসীতীরে বিরহ শয়ানে  
রবিহীন মগ্নিদীপ্ত প্রদোষের দেশে  
জগতের নদী গিরি সকলের শেষে!” ৩৪

‘প্রাচীন সাহিত্যের অঙ্গগত ‘মেঘদূতে’ও এই বিশ্বাসেরই প্রতিধ্বনি। কিছুটা তির্যক, কিন্তু সম্পূর্ণভাবে রবীন্দ্রভাবনায় উদ্ভাসিত।

রবীন্দ্রনাথের কালিদাস চর্চার মধ্যে যে উনিশ শতকীয় বাংলার চিন্তন ও মননের প্রভাব ক্রিমাসীল ছিল সে বিষয়ে সকলেই একমত। সেই ভাবনার মূল কথা ছিল যুজাত্যাভিমান ও ঐতিহ্যপ্রীতি। তৎকালীন মনীষীরা প্রাচীন ভারতের ঐতিহ্যকে নির্বিচারে শ্রদ্ধা করছিলেন কিন্তু যাচাই করতে শেখেন নি। এই অভিযোগে বুদ্ধদেব বসু রবীন্দ্রনাথকেও অভিযুক্ত করেন। এবং এইসূত্রে রবীন্দ্রনাথের সংস্কৃত সাহিত্য তথা কালিদাস মুদ্রতার কঠোর সমালোচনা করেন তিনি। তাঁর ভাষায় সে অভিযোগঃ

“সংস্কৃত সাহিত্যের কথা উঠলে এক মুষ্টি আবেশ তাঁকে আচ্ছন্ন করে। তাঁর মেঘদূত নামকে কবিতায়ও প্রবন্ধে এমন কিছু নেই যা ‘মেঘদূতম্’ এ না আছে, এবং ‘মেঘদূতম্’ - এ এমন অনেক কিছু আছে যা তাঁর রচনা দৃষ্টিতে নেই। যৌনতা ও ইন্দ্রিয়বিলাস ছেঁটে দিলে মেঘদূতের কঙ্কালমাত্র বাকি থাকে। আর কালিদাসের যা বাকি থাকে তা আর যাইহোক তাঁর চরিত্র নয়।” ৩৫

বুদ্ধদেব বসুর এই বক্তব্য কালিদাস সম্পর্কে সত্য হলেও তা রবীন্দ্রনাথ সম্পর্কে স্বীকার্য নয়। কিংবা অন্যভাবে বলা যায়, এইরকম কথা বুদ্ধদেবের কালিদাস সম্বন্ধে সত্য হলেও রবীন্দ্রনাথের কালিদাস সম্বন্ধে সত্য না। কারণ, একথা সকলে জানেন যে, পূর্ববর্তী কবিদের এক একজনের মধ্যে পরবর্তীরা খুঁজে পান নিজের মানস সায়ুজ্য। বা পরবর্তীকালের কবি সমালোচক নিজের মানস আলোকে ব্যাখ্যা করেন পূর্ববর্তী কবির কাব্যসৃষ্টিকে। দ্বিতীয় ব্যাপারটি হোলো বিষয়কে অনেক সূক্ষ্মভাবে গ্রহণ। উত্তরসূরীর মননে গভীরভাবে ও নব নবরূপে সঞ্চারিত হয় পূর্ববর্তীর ঋণ। রবীন্দ্রনাথের ক্ষেত্রে এই দ্বিতীয় ব্যাপারটি ঘটেছিল।

আমরা একথা পূর্বেও বিস্তৃত করতে চেষ্টা করেছি যে, রবীন্দ্রনাথ কালিদাসের কামরূপ্যকে অবলম্বন করে ভোগাতীত মানসলোকের অমর্যাবর্তীতে পৌঁছে গিয়েছেন। রবীন্দ্রনাথের এই উত্তরণটুকু বুদ্ধদেব বসু ধরতে পারেন নি।

ভোগ নয় ভাগ, মিলন নয় বিরহ। প্রবৃত্তি নয় নিবৃত্তিই ভারতীয় ঐতিহ্যে মূল্যবান। কালিদাস রবীন্দ্রনাথের চোখে ভারতীয় ঐতিহ্যের প্রতিভূ কবি, তাঁর সমগ্র শিল্পচেষ্টায় এই ঐতিহ্যের জয়গান করেছেন — একথা রবীন্দ্রনাথ বুঝতে ও বোঝাতে তৎপর। তাই মেঘদূতের কামনার চিৎকারকে বিরহের সঙ্গীত করে দেখেছেন রবীন্দ্রনাথ। মেঘদূতের উপর আরোপ করেছেন রবীন্দ্রিক দর্শন। এতে করে কালিদাস আমাদের কাছে নতুনতর ডাইমেনশন পেয়েছেন এবং আর যাইহোক এতে ‘কালিদাসের চরিত্র’ আমাদের কাছে হারিয়ে যায় না, নতুন তাৎপর্য পায় মাত্র এবং সাহিত্যরসিকের ক্ষেত্রে এটা জরুরী। অথচ বুদ্ধদেব বসু এই আরোপিত ব্যাখ্যার বিরুদ্ধে তর্ক তুলেছেন। এবং সবচেয়ে গুরুত্ব দিয়েছেন মেঘদূতের যৌনতার, কামারির অনুচ্ছেদে রবীন্দ্রনাথের মেঘদূত চেতনা কালিদাস থেকে দূর্বর্তী হয়ে পড়েছে এর ওপর। বুদ্ধদেবের ভাবনায় যৌনতা ছাড়া মেঘদূত তথা কালিদাসে আর কিছু নেই। এখানে রবীন্দ্রনাথ ও বুদ্ধদেবের

মানস দুঃস্থ । বুদ্ধদেব কালিদাসে যে নর্যাভিলাস দেখে থমকে যান, রবীন্দ্রনাথ তাকে অতিক্রম করে যান সহজেরই ।

‘মানসী’র যুগ থেকে যে রবীন্দ্রনাথের মানস অধেষণ চলছে, তা নিঃসন্দেহে কালিদাসীয় নয় শুধু, উনিশ শতকীয় যৌনাকাঙ্ক্ষী বাঙালী কবি গোবিন্দচন্দ্র দাস থেকেও অগ্রবর্তী এবং সুস্থ । অথচ ১৯৩০ এ বন্দীর বন্দনার যুগে সেই অলঙ্কার্যামাভিত্যেই স্বীকার করে রবীন্দ্র বিরোধিতা করলেন বুদ্ধদেব । তা মূলত নতুন কোনো সংযোজন হলে না আমাদের প্রেম কবিতার ক্ষেত্রে । রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিভঙ্গির সেই দুঃস্থ ও সুস্থতা ছিল । তাই মেঘদূত রবীন্দ্রনাথ হুঁতে পেরেছিলেন বিরহের স্বর্ণলোক । কালিদাসে খুঁজে পেয়েছিলেন ভাগের মধ্য দিয়ে ভোগের ভারতীয় আদর্শ, যা পরবর্তীকালের প্রবন্ধ ‘কুমারসম্ভব ও শকুন্তলা’য় এবং ‘শকুন্তলা’য় আদ্যো স্পষ্টতর সুরে অভিযুক্ত ।

### তথ্যপঞ্জী

১. শ্রী প্রবোধ চন্দ্র সেন : ‘রবীন্দ্রদৃষ্টিতে কালিদাস’ প্রবন্ধ / মূলগ্রন্থ, রবীন্দ্রায়ন/সম্পাদক শ্রী পুলিন বিহারী সেন/বাক সাহিত্য ১৩৭২, পৃষ্ঠা-৯০
২. শ্রী প্রবোধ চন্দ্র সেন : পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৯১
৩. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : ‘মেঘদূত’ মানসী কাব্যগ্রন্থ বিশ্বভারতী ১৯৬৫, পৃষ্ঠা-২২৫
৪. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : ‘যক্ষ’ ‘মানসী’ কাব্যগ্রন্থ বিশ্বভারতী ১৯৬৭, পৃষ্ঠা-৬৬
৫. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : ‘শেষসপ্তক’ এর ৩৮ সংখ্যক কবিতা, রবীন্দ্র রচনাবলী ৯ম খণ্ড, সুলভসং বিশ্বভারতী ১৩৯৬
৬. বুদ্ধদেব বসু : ‘কালিদাসের মেঘদূত’/ভূমিকা অংশ/এম.সি. সরকার প্রায় ১৯৬৮/পৃষ্ঠা-৩৩
৭. বুদ্ধদেব বসু : পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা- ৪৮-৪৯
৮. বুদ্ধদেব বসু : পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৫০-৫১
৯. রাজেন্দ্র নাথ বিদ্যাভূষণ : মেঘদূতের ঊপসংহার অংশ / মূলগ্রন্থ কালিদাস গ্রন্থাবলীর ২য়ভাগ, বসুমতী সাহিত্য মন্দির, পৃষ্ঠা-৩০১
১০. প্রভাত কুমার মুখোপাধ্যায় : রবীন্দ্রজীবনী ২য় খণ্ড, বিশ্বভারতী ১৯৬১, পৃষ্ঠা-৫৬
১১. শশিতুষণ দাসগুপ্ত : ‘বাংলা সাহিত্যের একাদিক’ রচনা সাহিত্য, লেখক কর্তৃক প্রকাশিত ১৩৫৫ সংস্করণ, পৃষ্ঠা-১৮২-৮৩ ।
১২. সুবোধ সেনগুপ্ত : ‘সমালোচনা সংকলন’, মূলগ্রন্থ : রবীন্দ্রমণীষা ড: অরুণ কুমার মুখোপাধ্যায়, ওরিয়েন্ট বুক কোম্পানী ১৯৭৯, পৃষ্ঠা - ১৯৪ থেকে উদ্ধৃত ।
১৩. প্রভাত কুমার মুখোপাধ্যায় : পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-২৯
১৪. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : ‘সেকাল’ ‘কলিকা’ সংক্ষিপ্তা বিশ্বভারতী পৃষ্ঠা-৪০৯
১৫. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : ‘মেঘদূত’ প্রাচীন সাহিত্য’, রবীন্দ্র রচনাবলী ১৩শ খণ্ড জ্ঞানভাষ্যবিকী সংস্করণ প.ব.স. ১৩৬৮ পৃষ্ঠা-৬৬২ (৮)
১৬. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : ‘মেঘদূত’ পূর্বোক্ত / পৃ: ৬৬২ (৭) -৬৬২(৮)
১৭. ‘মেঘদূত’ মানসী’ বিশ্বভারতী ১৯৬৫, পৃষ্ঠা ২২২-২২৩
১৮. বুদ্ধদেব বসু : ‘কালিদাসের মেঘদূত’ পূর্বোক্ত গ্রন্থ প্রোকসংখ্যা-২৪ পৃষ্ঠা-৮৬
১৯. ঐ : পৃষ্ঠা-৯০ প্রোকসংখ্যা-৩১
২০. ঐ : প্রোকসংখ্যা ৩৩

২১. ঐ : পৃষ্ঠা - ৯২, শ্লোকসংখ্যা-৩৯
২২. ঐ : শ্লোকসংখ্যা - ৩৮
২৩. ঐ : পৃষ্ঠা-৮৪, শ্লোকসংখ্যা-১৬
২৪. ঐ : পৃষ্ঠা-৯৩, শ্লোকসংখ্যা-৩৬
২৫. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : মানসীর পরিশিষ্ট অংশ থেকে উদ্ধৃত পূর্বোক্ত সংস্করণ, পৃষ্ঠা-২৫৮-২৬১
২৬. ড: অরুণ কুমার মুখোপাধ্যায় : 'রবীন্দ্র মনীষা' ওরিয়েন্ট বুক কোম্পানী ১৯৭৯, পৃষ্ঠা-১৮৩
২৭. **Matthew Arnold : To Marguerite** The 5th part of the poem. Switzerland, Matthew Arnold's poems, Introduction by R.A. Scott James, J. M. Dent and Sons Ltd; London 1959; pp-64-65.
২৮. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর ; 'মেঘদূত' 'প্রাচীন সাহিত্য' পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৬৬২(৮)
২৯. বুদ্ধদেব বসু : 'কালিদাসের মেঘদূত', পূর্বোক্ত , পৃষ্ঠা-৭৮, শ্লোকসংখ্যা-৩
৩০. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : 'মেঘদূত', 'প্রাচীন সাহিত্য' পূর্বোক্ত পৃষ্ঠা -৬৬২ (৯)
৩১. ঐ : পৃষ্ঠা -৬৬২(৯)
৩২. তদেব
৩৩. বুদ্ধদেব বসু : 'কালিদাসের মেঘদূত' পূর্বোক্ত পৃষ্ঠা -৭৮
৩৪. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর : 'মেঘদূত' 'মানসী' পূর্বোক্ত পৃষ্ঠা ২২৫
৩৫. বুদ্ধদেব বসু : 'কালিদাসের মেঘদূত' ভূমিকা অংশ পাদটীকা, পূর্বোক্ত সংস্করণ, পৃষ্ঠা-৫ ।
- সংশোধনী :** এই প্রবন্ধের ২য় বাক্যটিতে আছে, 'প্রবন্ধটি ১৩০৮ এর বঙ্গ দর্শনে ছাপা হয়।' এর জায়গায় হবে 'প্রবন্ধটি ১২৯৮ এর 'সাহিত্য' পত্রিকায় ছাপা হয়।'

## বাকস্পন্দ ও কবিতার পাঠক

অমিতাভ দাস

একজন আবৃত্তিকারকে একদিন প্রশ্ন করেছিলাম, আচ্ছা, কবিতা যে বলেন, তার আগে তো বুঝে নিতে হয়। কবিতা বোঝেন কীভাবে? মানেটা বুঝে নেন প্রথমে, ছন্দটা বুঝে নেন — এইরকম করে কী? বলা বাহুল্য, উত্তরটা এগুলোর কোনোটাই ছিল না। তিনি জানিয়েছিলেন, কেন পড়তে পড়তে বুঝে নিই। ঠিকঠাক পড়ার চেষ্টা করি।

ঠিকঠাক পড়াটা কী জিনিস সেটা সেদিন তিনি বিশদ করেন নি। তবে তাঁর কথার মধ্যে এই মীমাংসাটা খুব স্পষ্ট ছিল — ওই সঠিকভাবে পড়ার ধরণটা কবিতাকে বোঝার একটা মস্ত বড়ো উপায়।

সঠিক পছন্দ তবে কোনটা? কোনো গানের সুর গীটারে বা বেহালায় বাজানো সম্ভব। যন্ত্রসংগীত কথাটা খুব অচলিত নয়। তাতে যে, গানের কথার জন্যে খুব একটা অতৃপ্তি জাগে তাও নয়। বস্তুত, অনেক সংগীতরসিক গানের প্রথম দু'একটি কলিই মনে রাখেন — বাকিটা ভেসে যায় সুরে, যে সুর ধ্বনিসম্ভব। কবিতাকে, এমন করে সম্ভব নয়, কেবলমাত্র ধ্বনির জানালা দিয়ে দেখা। যদি না তা, কবিতার নাম নিয়ে নিছক শব্দক্রীড়া হয়।

তাহলে কি মানে বুঝে, অর্থের বাতায়ন দিয়েই চলে কবিতার সঙ্গে বোঝাপড়া। আটপৌরে জীবনে যেমন — অর্থজ্ঞাপনের দিকটিই জরুরি, ধ্বনি নয়। কী বলল রে? যেতে, অথবা না যেতে? কীভাবে বলল — সেই ধ্বনিময় শরীর এখানে প্রায়শই গৌণ। কবিতা তো তাও নয়। কবিতার এক বা একাধিক মানে থাকতে পারে, যেমন গল্প, উপন্যাস, প্রবন্ধেরও থাকে। কিন্তু মানেটা দিয়ে কবিতা বা গল্প বা উপন্যাস — কোন ধরণের শিল্পপ্রকরণের অর্থ এটি — তা নির্ণয় করা দুর্লভ। তাছাড়া, তাহলে তো, ভালোকথা আর কবিকথা এক হয়ে যেত কতোদিন।

আরো একটা দিক আছে ভাষার, যেটা গানেই কী, প্রতিদিনকার কথাবার্তাতেই কী, খুব একটা খেয়াল করি না আমরা। ভাষার সেই দিকটা অস্বয়ের দিক। 'মনে হল যেন পেরিয়ে এলেম অস্ত্রবিহীন পথ' এই শব্দ-বন্ধকে তার ধ্বনি ও অর্থরূপ এক রেখে অনায়াসে বলা যেতে পারত - মনে হ'ল যেন অস্ত্রবিহীন পথ পেরিয়ে এলেম। এখানে পাল্টে গেল শুধু অর্থ। অথচ দ্বিতীয় বন্ধটি বাংলাভাষার স্বাভাবিক অর্থের বিন্যাস SOV (কর্তা-কর্ম-ক্রিয়া) প্যাটার্নের। তবু এটি আমাদের মনে ততদূর আলোড়ন তুলতে পারে না, যতদূর প্রথমটি পারে। তার মানে, স্বাভাবিক বিন্যাস থেকে প্রথমটির ওই বিচ্যুতি (deviation) এমন একটা শক্তি, এমন একটা মুভমেন্টকে ধারণ করতে পারছে যা দ্বিতীয়টির নেই। তার মানে, শুধু ধ্বনি বা অর্থ নয়, শব্দগুলো সাজানোর ধরণও জড়িয়ে আছে ভাষায়, কবিতায় যে উপাদানগুলোর কোনোটাই তাই উপেক্ষার নয়।

অথচ শব্দগুলো জুড়ে জুড়েই কবিতা। কিন্তু কী রকম সেই শব্দ। পোপ জানিয়েছিলেন The sound must seem an echo to the sense. কিন্তু কার sense? কেবলমাত্র পাঠকের কি?

কবিতার বহিরঙ্গ থেকে অন্তরঙ্গ একটা পরিচয় নির্মাণ করবার চেষ্টায় এলিজাবেথ ড্রিউ, তাঁর 'Poetry' গ্রন্থের (The Laurel Poetry Series, 1961) 'Sound patterns' প্রবন্ধে মন্তব্য করেছিলেন - One thing we know will differentiate verse from prose in an experience in the ear : poetry is rhythmically patterned language'. (p.35) শব্দ যোষের বয়ানে একে বলা চলে 'ছন্দে সমর্পিত শব্দেরই নাম কবিতা' (ছন্দের বারান্দা, ১৩৭৮)।

এলিজাবেথ অবশ্য একই সঙ্গে সতর্কও করে দিয়েছিলেন আমাদের : 'Rhythmical patterns are widely varied, however, and lead at once into the question of how 'free' verse can be.'

তার মানে, যে কোনো শব্দই 'কবিতার শব্দ' নয়। যে কোনো শব্দই 'কবিতার শব্দ' হয়ে উঠতে পারে। আমরা যখন পড়ি - 'মহাভারতের কথা অমৃত সমান' তখন পড়ি এভাবে—মহাভারতের কথা, এবং তারপর ঈষৎ থেমে, অমৃত সমান। মহাভারতের; কথা; অমৃত; সমান — এগুলোর আলাদা আলাদা স্মৃতন্ত্র কোনো অভিঘাত তৈরি হয় না তখন। 'মহাভারতের কথা'ই তখন কবিতার শব্দ, এক একটি একক - যার স্পষ্ট একটা অর্থ আছে, অথবা যেটা একটা স্পষ্ট অর্থের মধ্যে আছে, যার অর্থরূপ বা ধ্বনিরূপ আছে। তার মানে কবিতার শব্দ মানেই ছন্দোময় গতিময় শরীরী একটা অস্তিত্ব - যার এমন একটা দুলুনি আছে যা বাজেও বটে, বাজায়ও বটে। এমনি করেই, আবার; আসিব; ফিরে; ধানসিঁড়িটির; তীরে; / ফিরে; যাওয়া; যাওয়া; নয়; সেই; আরো; কাছাকাছি; আসা— এই শব্দগুলোকে যখন ক্রমের পরস্পরা থেকে, ছন্দোময় কাঠামো থেকে বিচ্ছিন্ন করে নেব আমরা, তখন তার ধ্বনিময় শরীর, তার অর্থ সবকিছুই রইল, তবু সে সব শেষপর্যন্ত - 'কবিতার শব্দ' নয়। অভিধানের শব্দ তারা, এবং নিশ্চিতভাবেই স্থানু।

এলিজাবেথের Sound patterns এর আলোচনায়—how "free" verse can be — এই প্রশ্ন উঠেছিল সংগত কারণে। কেননা ছন্দও শেষপর্যন্ত বাইরের কথা, একটা যান্ত্রিক মাপ। এবং সেখানে কোথাও জোর পড়ে ধ্বনির শরীরী রূপে, কোথাও তার অর্থ। কোনো একটা জায়গায় জোর পড়া মানেই ধ্বনি-অর্থ-অর্থ এই ত্রয়ীর অনুপূরক ভূমিকাকে — তাদের ভারসাম্যকে স্বীকার না করা।

কথাটাকে একটু বিশদ করা যাক। ছন্দ মানে তো যতি নিয়ন্ত্রিত গতি। যতি মানে গতির পতন। যখন পড়ছি - ও.গো.বধু। সুন.দ.রী। তু.মি. ম.ধু। মনু. জ.রি। পু.ল.কি.ত। চমু.পা.র। ল.হ. অ.ভি.নন্দ.ন - তখন মধুমঞ্জরির মতো সমাসবদ্ধ পদ ভেঙে যাচ্ছে, অথবা একটা শব্দ অভি এবং নন্দন এই দুইভাগে বিভক্ত হয়ে যাচ্ছে। তখন, এইরকম শ্বাসযতি নিয়ন্ত্রিত ছন্দে, ধ্বনিটাই মূল কথা। অথবা, যখন শব্দের এমন বিশ্লেষণও ঘটছে না, তখনো কিন্তু, শ্বাসযতি তৈরি করে দিচ্ছে ধ্বনিসম্ভব এক কানের মৌতাত। নোটন নোটন। পায়রাগুলি। ষোটন বেঁধেছে। এ আমাদের সেই ছোটবেলাকার চেনা ছড়া। কিন্তু বছর উচ্চারণের ফাঁকে একবার খেয়াল করেও দেখেছি কি - সেই নোটন নোটন পায়রাগুলির ষোটন বাঁধার ছবি ?

যথাক্রমে, কলাবৃত্ত এবং দলবৃত্তের এই দুটি উদাহরণে শব্দ নয়, শব্দের ধ্বনি সংগঠন — রুদ্ধদল বা মুক্তদলের সমবায় গড়ে উঠছে যে সংগঠন, সেইটাই বড় কথা; মিশ্রবৃত্তে যেমন আন্বয়িক

অর্থ । তাই ‘মহাভারতের কথা’ আর ‘অমৃত সমান’ -এর মধ্যস্থানের ফাঁকটুকুকে আমরা বলছি — অর্থযতি। যখন যতির নামের আগে শ্বাস-বা অর্থ -এই বৈশিষ্ট্যবাচক শব্দটিই ব্যবহার করতে হয়, তখন ছন্দের প্রচলিত ছাঁচে কতদূর স্বস্তি বোধ করবেন কোনো ব্যক্তিগত কবি ?

ধরা যাক , গীতি কবিতার যখন সূত্রপাত হচ্ছে বাংলাদেশে, সারদামঙ্গলের কবি বিহারীলাল এতদূর জানাচ্ছেন যে, সে কাব্য সম্যক্রূপে বুঝতে হলে তাঁর ‘জীবনবৃত্তান্ত জানা আবশ্যিক করে’— তখন তাঁর ব্যক্তিগত রূপায়নের এই আকাঙ্ক্ষা — সে কি কোনো প্রচলিত ছন্দ-কাঠামোর মধ্যেই তার প্রকাশকামনা খুঁজে নেবে ? নাকি ব্যক্তিগত কন্ঠস্বর ফর্ম্যাল ট্র্যাডিশনের মধ্যেই কোনো মুক্তিকে আয়ত্ত করে নেবে নিজের তাগিদে? ছন্দের বন্ধনের মধ্যেই ।

প্রেম নামে এক সোনামুখী তরীর একাকী নিরুদ্দেশ যাত্রায় বিচলিত কবি ‘সারদামঙ্গল’- এ যখন তাঁর সারদাকে স্বপ্নে পান আর পেয়ে হারান, তখন তাঁর সেই আর্তি রূপ পায় প্রচলিত একটি ত্রিপিদী বন্ধে— মিশ্রবৃণ্ডের ছন্দ কাঠামোয় :

আচম্বিতে একী খেলা ।  
নিবিড় নীরদমালা ।  
হা হা রে লাবণ্যবালা । লুকাল লুকাল । (8+8+8+6)

এমন ঘুমের ঘোরে ।  
জাগালে কে জোর করে ।  
সাধের স্বপন আহা । ফুরাল ফুরাল । (8+8+8+6)

ছ মাত্রা দুটিকে তিন-তিন, অথবা প্রথম ও পঞ্চম পংক্তির আটমাত্রাকে চার-চার হিসেবেপড়লেও - এই পড়া আমাদের 'Sense' এর কাছে তেমন অনুরণন তুলতে পারছে কি ? অথচ একে যদি এভাবে পড়ি :

আচম্বিতে / একী খেলা / 4+4  
নিবিড় / নীরদমালা / 3+5  
হা হা রে / লাবণ্যবালা / লুকাল/ লুকাল/ 3+5++3+3  
এমন / ঘুমের ঘোরে / 3+5  
জাগালে কে/ জোর করে/ 4+4  
সাধের / স্বপন/ আহা/ফুরাল/ফুরাল (3+3)+2+3+3

তখন স্বপ্ন আর স্বপ্নভঙ্গের বেদনা ‘হা হা রে’ এই হাহাকারে গড়িয়ে যায় , ‘আহা’র উচ্চারণে থাকে ততদূর সাধ—গাঢ় ও নিবিড় , যাকে বোঝানো সম্ভব ছিল না অন্য কোনো বিবৃতিতে; ফুরাল, ফুরাল এই দ্বিরাবৃত্তিও সেই ফুরিয়ে যাওয়া যে কতটা ফুরোনো ধরিয়ে দেয় আমাদের ।

তার মানে কবির মনোভাবকে, পূর্বধার্য কোনো কাঠামোয় হুবহু মিলিয়ে নেওয়া যাবেই এমন নয় । তাছাড়া কবিরও যে সবসময় গাণিতিক অর্থে ‘ছন্দোজ্ঞান’ থাকবে এমন ধরে নেওয়াও চলে না । T.S Eliot তাঁর 'The Music of Poetry' তে জানিয়েছিলেন , 'I have never been able to retain the names of feet and meters, or to pay the proper respect to the

accepted rules of scansion .....This is not to say that I consider the analytical study of metric, of the abstract forms which sound so extraordinarily different when handled by different poets, to be utter waste of time. It is only that a study of anatomy will not teach you how to make a hen lay eggs.....'

বিহারীলাল যেটা করেন, সেটা অনেক কবিই করে থাকেন তাঁদের মনোভাবকে, আবেগকে সঞ্চারণ করে দেবার তাগিদে : A metrical scheme in itself is simply a mechanical framework, a convention, within which, (and against which যেমন মধুসূদনে) the poet orders his individual poetic movement (Drew : p.141)। একঘেয়ে একটি প্যাটার্নে শুধু কানের মৌতাত তৈরি হয় —সেখানে ব্যক্তিগত মনোভাবের সঞ্চারণ খুব কঠিন । অথচ মনোভাবের যোগ্য প্রকাশ ছন্দে নেই, যতটা আছে বাক্‌স্পন্দে (speech rhythm) । একজন শোকাকর্ষ মানুষ যখন কথা বলে তখন তার কথাগুলো হয় কাটা কাটা—ভেতরকার অবরুদ্ধ আবেগ যেন শব্দগুলোর ছাড়া ছাড়া উচ্চারণেই স্পষ্ট হয়ে ওঠে ।

প্রাগাধুনিক বাংলা কাব্যে পয়ার ত্রিপদীর বাইরে প্রায়শই অন্য কোনো ছন্দ কাঠামোর প্রয়োজন হয় নি-সে কি এইজন্যেই যে, ব্যক্তির মনোভাব প্রকাশের ব্যাকুলতা তখন ততদূর ছিল না, যতদূর ছিল মঙ্গল কাব্য বা অন্য কোনো দেবায়তনে ভিন্ন ভিন্ন গোষ্ঠীর কথা । ব্যক্তিত্ব চিহ্নিত পদ্যই বা তখন কোথায়? কাহিনীমুখ্য সেই পয়ার পাঁচালিতে আশুতোষ শ্রোতামুগ্ধ হয়েছে, কিন্তু আমরা জানি শ্রোতার মধ্যেই অনুকূল ধর্মভাব জেগে আছে আগে থেকে —সে তার সেই মনোভাব দিয়ে অনুবাদ করে নিচ্ছে তার শ্রুতি। ফলত পদ্য তখন বিবৃতিপ্রধান, তার 'gesture without motion'—কখনের উত্তাপ তাতে সমীকৃত হয়েছে কদাচিৎ । তাই ভারতচন্দ্র যখন, বুড়ো বর দেখে মেনকার ক্রোধ, তার মাতৃহৃদয়ের নৈরাশ্যকে রূপ দিতে চাইবেন, তখন সেই মনোভাবকে পয়ারের ছাঁচে ঢালাই করবেন না । লৌকিক ছন্দ অবলম্বন করতে হবে তাঁকে । পয়ারের আট-ছয় চলনের সাধ্য ছিল না — এই বাক্‌স্পন্দকে, অতএব, এই মনোভাবকে তুলে আনা -

ওরে বুড়া / আঁটকুঁড়া / নারদ অল্ পেয়ে

হেন বর / কেমনে আ: নিলি চক্ষু / খেয়ে

এখানে বাক্‌স্পন্দের সঙ্গে ছন্দের কোনো বিরোধ নেই ।

মধুসূদনই প্রথম নিয়ে এলেন সেই বিরোধের সম্পর্ককে । উজ্জ্বল কুমার মজুমদার লক্ষ করেছেন, রঙ্গলালের 'পদ্মিনী উপাখ্যানে'র প্রতি নটি পয়ারের মধ্যে গড়ে একটিতে আট-ছয় প্যাটার্ন রক্ষা করা যায় নি । (বাঙলা কাব্যে পাশ্চাত্য প্রভাব) । যাওয়ার কথাও নয় । কেন না নতুন কালের সচেতন মন নিয়ে শিল্প রচনা করতে বসেছেন একালের কবি, 'পদ্মিনী উপাখ্যান'-এর ভূমিকায় অন্তত সে রকম একটা দাবি থাকছে যে ইংলন্ডীয় কবিতার সমধিক পর্যালোচনা করেছেন তিনি এবং সেই 'বিশুদ্ধ প্রণালী'-তে কাব্যরচনা করা তাঁর বহুদিনকার অভ্যাস । নতুন মনোভাব পয়ারের পুরোনো অভ্যাসে আর ধরছে না এখন ।

মধুসূদনই প্রথম বুঝেছিলেন মনোভাব আর বাক্‌স্পন্দ পরস্পর সাপেক্ষ এবং মনোভাবের প্রকাশ রূপই বাক্‌স্পন্দ । তাই তাঁর কবিতায় যতি 'naturally comes in after the 2nd, 3rd, 4th, 6th, 7th, 8th, 10th, 11th and 12th'. অবশ্য অমিত্রাক্ষরে চোন্দ মাত্রার বাঁধনটা ছিলই, কিন্তু সেটা যে দৃশ্যগ্রাহ্য রূপমাত্র, শ্রুতিগ্রাহ্য স্পন্দ নয়, তা প্রমাণিত হয়ে গিয়েছিল

গিরিশচন্দ্রের নাট্যসংলাপে। তাকে যে ভাঙা-অমিত্রাক্ষর বলি সে কেবল চোখে দেখার সংস্কার, অমিত্রাক্ষর পংক্তির যেইখানে থামতে হবে, সেইখানেই গৈরিশ ছন্দ থামিয়ে দিচ্ছিল তাকে, পরবর্তী যতি পর্যন্ত আর এক পংক্তি—এইভাবে অল্পশিক্ষিত অভিনেতাদের সংলাপ উচ্চারণ সহজ করে দিচ্ছিলেন গিরিশচন্দ্র। যেহেতু যথাযথ উচ্চারণ বোধগম্য করে বক্তব্যকে।

তার মানে, কবির মনোভাব যদি প্রকাশ পায় বাকস্পন্দে, তবে বাকস্পন্দ অনুযায়ী উচ্চারণে পেয়ে যাওয়া অসম্ভব নয় কবিতার মধ্যকার মনোভাবটিকে। কবিতা বোঝা মানে আসলে কবিতা ঠিক ঠিক পড়তে পারা। ছন্দটা বড় কথা নয়, মূল কথা হোল এই রিদম। যেহেতু "To the skilled poet, the regular metrical beat is a foundation, a norm from which to depart and return. It is an element in a larger movement, his rhythm. Rhythm means "flow", and flow is determined by meaning more than meter, by feeling more than feet. It represents the freedom the poet can use within his own self-imposed necessity". (Poetry - Elizabeth Drew, p.41)

বাকস্পন্দ অনুযায়ী পড়তে পারার অর্থ তখন কবিতাকে ভেতর থেকে বুঝে নেওয়ার এক আয়োজন। তখন 'replacement' হচ্ছে কবির, পাঠককে দিয়ে। 'replacement'-এর মধ্যে 'place' শব্দটা যেহেতু আছেই, তাই প্রশ্ন উঠবে ঠিক কোথায় পাঠক প্রতিস্থাপিত করবে কবিকে। অবশ্যই বাকস্পন্দ সেই কেন্দ্রে যেখানে পাঠকও কবি। তার মনোভাব প্রকাশের অক্ষমতা তখন ভেতর থেকে অবলম্বন করছে কবিতাকে। সেও আর এক নির্মাণ।

আর তখন ছন্দ মানে মুক্তছন্দ। Verse libre। তার জন্যে অবশ্য মধুসূদনের মুক্তবন্ধ নীতি কবিতা, হতোমের দ্বিতীয়ভাগের আখ্যাপত্র, গৈরিশছন্দ, রাজকৃষ্ণ রায়ের নাট্য সংলাপ বা 'বলাকা'র দোহাই মানার প্রয়োজন নাই। ছন্দ পুরোপুরি শ্রুতিধার্য বলে অক্ষর সাজানোর এই বহিঃপ্রক্রিয়াকে আমরা খুব বেশি গুরুত্ব দেব না। এই পরম্পরা আদতে সচেতনভাবে একটা দৃষ্টিগ্রাহ্য অবয়ব নির্মাণের ইতিহাস। তা নইলে অমিত্রাক্ষরেই মধুসূদন প্রকৃত মুক্তছন্দের প্রবর্তক। যেহেতু, মুক্তছন্দ বাকস্পন্দভিত্তিক, বাকস্পন্দ মনোভাবভিত্তিক, এবং মনোভাবের প্রকাশযোগ্য ভিত্তি শব্দ - তাই একই শব্দ মনোভাবের পার্থক্যে ভাঁজে ভাঁজে খুলে দিতে থাকবে তার অর্থ। ব্যবহার যোগ্যতায় নতুন হয়ে উঠবে। 'বীরাঙ্গনা কাব্য'র শব্দগুলি যখন তার পত্র দুমুণ্ডকে লেখে :

জানে দাসী, হে নরেন্দ্র, দেবেন্দ্রসদৃশ  
ঐশ্বর্য, মহিমা তব; অতুল জগতে  
কুল, মান ধনে তুমি; রাজকুলপতি!  
কিস্তি নাহি লোভে দাসী বিভব। সেবিবে  
দাসীভাবে পা দুখানি — এই লোভ মনে—  
এই চির-আশা, নাথ, এ পোড়া হৃদয়ে!  
বন-নিবাসিনী আমি, বাকল-বসনা,  
ফলমূলাহারী নিত্য, নিত্য কুশাসনে  
শয়ন, কি কাজ, প্রভু, রাজসুখ-ভোগে?

তখন সসাগরা পৃথিবীর রাজার কাছে এক আশ্রমবালিকার অনুগ্রহ ভিক্ষা বলেই মনে হয় একে। মধুসূদন

সেই মনোভাবকে কমা, সেমিকোলন, পূর্ণচ্ছেদে তুলে ধরতে চেয়েছেন বাকস্পন্দগুলো ধরিয়ে দিয়ে।  
এরই পাশে সোমের প্রতি তারার পত্রিকা :

কি বলিয়া সম্বোধিবে হে সুধাংশুনিধি,  
তোমাতে অভাগী তারা ? গুরুপত্নী আমি  
তোমার, পুরুষরত্ন, কিন্তু ভাগ্যদোষে  
ইচ্ছা করে দাসী হয়ে সেবি পা দুখানি।...  
কুলের পিঞ্জর ভাঙ্গি, কুলবিহঙ্গিনী  
উড়িল পবন-পথে, ধর আসি তাতে,  
তারানাথ ! —তারানাথ ? কে তোমাতে দিল  
এ নাম, হে গুণনিধি, কহ তা তারারে !...  
চির পরিধান মম বাকল; ঘৃণিনু  
তাহায়,...

তারার ‘দাসী’ হওয়ার ‘ইচ্ছা’ আর শকুন্তলার ‘দাসী’ হওয়ার ‘আশা’—এক নয় । মনোভাবের চাপে  
শব্দের অর্থ পাল্টে যাচ্ছে অনেক । একজন বাকল-বসনা, অন্যজন ‘ঘৃণিনু তাহায়’ । ‘তারানাথ’ শব্দটিও  
যেমন মনোভাবের পার্থক্যে নতুন হয়ে উঠছে । একটি নিছক সম্বোধন— তারাদের নাথ—তারা তখন  
বহুবচনিক । এর অন্য অর্থ আর এক রমণীর আকাঙ্ক্ষায় প্রতিধ্বনি তোলে — তারানাথ ? কে তোমাতে  
দিল এ নাম—তখন তারা একজন নারী । তারানাথ তার কামনারই অন্য নাম ।

মনস্তত্ত্বের তীব্র চাপ থেকেই তাই জন্ম নেয় কবিতার শব্দ । মনস্তত্ত্বের তীব্র চাপেই তৈরি হয়ে  
যায় বাকস্পন্দের মাপ । প্রচলিত ছন্দের মধ্যেও ধরিয়ে দিতে পারেন কেউ কেউ স্পন্দনের সেই বৈচিত্র্যকে  
—লেখো তুমি পদ্য নাকি — বলে অবজ্ঞা করা যায় না তাঁদের । সেই অর্থে বাকস্পন্দে সমর্পিত শব্দের  
নামই কবিতা । বাকস্পন্দের সিঁড়ি বেয়ে আমরা পৌঁছে যেতে পারি সেখানে, যেখানে আছে কাব্যপাঠের  
চূড়ান্ত মুহূর্তটি । যেখানে কবির জন্যে বাহবা থাকে না, কবিতা পাঠকের জন্যেও না । সেখানে থাকে  
কেবল কবিতা । এবং সেই অনুভূতি— কী ভালোই যে লাগল কেমন করে বলি ?

## চমস্কির ভাবনা ও বাংলা ভাষাবিজ্ঞান : চর্চা ও সম্ভাবনা

আশিসকুমার দে

মানুষের ভাষা পালটায়। অনেকেই বলেন ভাষার বদল হয় পঁচিশ বছর পর পর। এমনভাবে কোনো বিশেষ সময়কে চিহ্নিত করব কিনা, তা বলা কঠিন। ভাষা আলোচনার নানান মহলের সুলুকসন্ধান করতে গিয়ে দেখি, সেখানে পদ্ধতির আবির্ভাব ও তিরোভাব বেশ অনিয়মিত। কোনো কোনো পদ্ধতি জাঁকিয়ে বসেছে পঞ্চাশ বছর ধরে। আবার কারো ক্ষেত্রে একটু সময় পাওয়া যায় নি।

১৮৮০ নাগাদ হেরমান পৌল বলেছিলেন যে ভাষাবিচারের পদ্ধতি হবে ঐতিহাসিক। বিশ শতকের গোড়ার দিক অবধি এ নিয়ে বিশেষ বাদপ্রতিবাদ ওঠে নি। আবার ফের্দিনাঁ দ্য সোস্যুরের বক্তৃতামালায় সাধারণ ভাষাবিজ্ঞান ও ঐতিহাসিক ভাষাবিজ্ঞানের মহলের ফারাক বাড়ল। ঐতিহাসিক ভাষাবিজ্ঞানীরা ছিল স্থির, লিখিত ভাষার দ্বিকালীন বিচারের (diachronic study) পক্ষে। সোস্যুর ছিলেন এককালীন(Synchronic) ভাষার দিকে। হেলমশ্লেভ (১৯৫৩) খানিকটা এগিয়ে গিয়ে বললেন দুটোই একেবারে আলাদা ক্ষেত্র। সমাজতত্ত্ব বা সাধারণ ইতিহাসচর্চার সঙ্গে ঐতিহাসিক ভাষাবিজ্ঞান যুক্ত হওয়া উচিত। পৌল কিংবা হেলমশ্লেভ - দুজনেই চরম মতামতে বিশ্বাসী। আজকাল যখন ভাষাবৈজ্ঞানিক তত্ত্বের বিকাশ ঐতিহাসিক ভাষাবিজ্ঞানকেও প্রভাবিত করছে, তখন ‘অগ্রজের অটল বিশ্বাসে’ আস্থা রাখা যায় না। এই মুহূর্তে ঐতিহাসিক আর বর্ণনামূলক পদ্ধতির মধ্যে দোদুল্যমানতা নেই। পল কিপারস্কির ভাষায় বলা যায় :

'This pendulum may finally have come to a position of rest.'

এই দোলাচ্ছহীন সময়ে দাঁড়িয়ে আমরা সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায়ের ম্যাগনাম ওপাসে ‘বাংলা ভাষার উৎপত্তি ও ক্রমবিকাশ’ রচনাটিকে স্মরণ করছি। আজকের ভাষাবিজ্ঞানচর্চা ঐতিহাসিক, বর্ণনামূলক, গঠনবাদী, রূপান্তরী পদ্ধতির খাত ধরে চলেছে। ১৯২৬ এ প্রকাশিত মহাগ্রন্থে বাঙালীর আত্মানুসন্ধানের তাগিদ প্রবল হয়েছিল। এই আত্মানুসন্ধানের হিসাব-নিকাশ প্রাজ্ঞজনেরা করেছেন এবং করবেন। আমার লক্ষ ভাষাবিজ্ঞানচর্চার কিছু আধুনিক পদ্ধতির সংক্ষিপ্ত রূপরেখা রচনা। সেখানে সব পদ্ধতি আলোচনার অবকাশ থাকবে না। কিন্তু ভাষাবিজ্ঞানের নূতন দিগন্তে কোনো কোনো পদ্ধতির নির্বাচন পরিবেশনে আন্তরিক আগ্রহের ঘাটতি ঘটবে না। পাশাপাশি বাংলায় এই ধরনের আলোচকদের কাজকর্মের খতিয়ান ও বৈশিষ্ট্য উল্লেখের চেষ্টাও চলবে।

### আধুনিক ভাষাবিজ্ঞান : কিছু মৌল ধারণা

সারা উনিশ শতক জুড়ে ঐতিহাসিক ও তুলনামূলক ভাষাবিজ্ঞান আলোচনার পদ্ধতির দাপট ছিল। ভাষাবংশ, ভাষার উৎস এক হলেও বৈচিত্র্যের ধারণা, ভাষার জন্ম-ইতিহাস নিয়ে এসব আলোচনার একটা সীমাবদ্ধতাও ছিল। ঐতিহাসিক সূত্রানুসন্ধান ছাড়া এক বিশেষ ভাষাসম্প্রদায়ের ভাষাব্যবহার আলোচিত হত না। সোস্যুরের মৃত্যুর পরে প্রকাশিত (১৯১৫) তাঁর ভাষাবিজ্ঞানের পাঠমালায় প্রথম ঐতিহাসিক(Historical)বা দ্বিকালীন(Diachronic)এবং বর্ণনামূলক বা এককালীন (Descriptive or Synchronic) ভাষাচর্চা ধারণা স্থান পেল। সোস্যুরই প্রথম

একটি ভাষার বিশেষ সময়ের (given point of time) বর্ণনার নীতিগুলো সুসংহত করলেন। জন্ম নিল ভাষাবিজ্ঞানের বর্ণনামূলক পদ্ধতি। সুনীতিকুমারও নিজে ভাষাপ্রকাশ বাংলা ব্যাকরণ এবং 'A brief sketch of Bengali phonetics' এ এই পদ্ধতির অনুধ্যান করেছিলেন।

সোস্যুরের আরেকটি চিন্তাও আধুনিক ভাষাবিজ্ঞানে গভীর প্রতিক্রিয়া জাগিয়েছে। তা হল গঠন বা Structure এর ধারণা। বাচনের উপাদান বিশ্লেষণকে দুটি পরিপূরক (Complementary) সম্পর্কে ভাগ করা হল — একটি হল আন্বয়িক (Syntactic), অপরটি হল শব্দরূপগত (সোস্যুরের ভাষায় Paradigmatic)। একটি বিশেষ উপলক্ষে (particular context) উপাদানের তালিকা স্থান বদল করলে তাকে বলা যায় শব্দরূপগত সম্পর্ক। আবার উপাদানগুলি যখন আরও বড়ো আকারে বদলায়, তখন বলি আন্বয়িক সম্পর্ক।

আমরা মেনে নিই যে ভাষাবিচারের প্রত্যেক স্তরেই এই উপাদান বিশ্লেষণ ঐ দুটি সম্পর্কসূত্রের বিচারের ওপর নির্ভর করে। প্রাগ স্কুলের ধারণা এই গঠনতত্ত্বকে আরও পরিস্ফুট করল। ট্রুবেংসকয়, রোমান যাকোবসন চিহ্নিত ও অচিহ্নিত (Marked and Unmarked terms) ধারণা নিয়ে প্রশ্ন তুললেন।

এছাড়া সোস্যুরের লাং (Language) এবং পাহেলের (parole) তত্ত্ব একাল অবধি সম্প্রসারিত হয়েছে। ভাষাজ্ঞান ও ভাষাব্যবহার (Language Competence and Performance) যে আলাদা, এমন চিন্তায় আমরা আলোড়িত হলাম। এখানে ভাষাজ্ঞান হল একটা বিমূর্ত ধারণা আর ভাষাব্যবহার হল তার সম্পাদনের কৌশল (Techniques of expression)। অত্রাহাম নোয়াম চমস্কি তাঁর ব্যাকরণে যে competence performance এর ফারাক টানলেন, তাও সোস্যুরের দ্বৈতধারণার ওপরেই প্রতিষ্ঠিত।

সোস্যুরের এই ভাষাচিন্তাকে শুধুমাত্র আলোচিত ত্রিত্বধারণা (Trinity theory) মনে করলে ভুল হবে। আসলে তাঁর আগের ভাষাবিজ্ঞানীদের নজর ছিল বাচনের পরমাণু তত্ত্বের গ্রহণায়। সোস্যুরই প্রথম বাচনকে বিচ্ছিন্নতার সমস্যা জাল থেকে মুক্ত করলেন। একটি সম্পর্কের সূত্র টেনে ভাষাবিজ্ঞানের অখণ্ডতার প্রতিষ্ঠা করলেন। তাই আগের ভাষাবিজ্ঞান ছিল অণুভাষাবিজ্ঞান (microlinguistics), এখন তা হল অখণ্ড ভাষাবিজ্ঞান (macrolinguistics)। পশ্চিমা আলোচকের ভাষায় —

De Saussure was among the first to see that language is a self-contained system whose independent parts function and acquire value through their relationship to the whole .

লিওনার্দ ব্লুমফিল্ড এই সোস্যুরীয় চিন্তাগুলিকে বিস্তার দেন। এই বিস্তারকর্মের পরিধি ছিল ১৯১৫-৩০ অর্থাৎ ১৮ বছর। এই দুই দশকের পর্বে ভাষাবিজ্ঞানীদের দুটি গোষ্ঠী প্রবল হয়ে উঠেছিল। ১৯২১ এ কার্ল সাপির ভাষার সঙ্গে মনস্তত্ত্ব, সাহিত্য সংস্কৃতির যোগাযোগকে স্বীকার করতে চাইলেন। বিপরীতে ব্লুমফিল্ডের ঘরোয়ানা ছিল অর্থ তত্ত্ব সাহিত্যবোধ ও সাংস্কৃতিক যোগাযোগকে বাদ দিয়ে শুধু ভাষাদেহের বিশ্লেষণ।

এভাবে সোস্যুরের মতামত উত্তরসাধকদের হাতে এক যান্ত্রিক প্রক্রিয়া এবং আচরণবাদে (Behaviourism) পরিণত হল। গঠন শুধু গঠন, গঠনই শেষ কথা — এমনজুরো ভাষাবিজ্ঞানচর্চার

প্রবাহ চলল ষাট দশকের মাঝামাঝি অবধি। ধ্বনিতত্ত্ব, রূপতত্ত্ব সম্পর্কে অসংখ্য রচনায় বর্ণনামূলক ভাষাবিজ্ঞান সমৃদ্ধ হয়ে উঠল। ১৯৫৭ থেকে একাল অবধি আরেকটি নব্যধারণার প্রয়াস ক্রমাগত ভাষাবিজ্ঞানের মৌলিক চিন্তাকে প্রভাবিত করেছে। এই পরিবর্তনী-সঞ্জননী (Transformational generative) ব্যাকরণতত্ত্বকে সকলে মানছেন, এমন নয়। কিন্তু এর তাত্ত্বিক অভিঘাত কেউই অস্বীকার করেন নি।

আমরা সঞ্জননী ব্যাকরণটির গুরুত্ব সংক্ষেপে আলোচনা করে এর নানান প্রয়োগ সম্পর্কে ধারণা দেব। চমস্কির মূল তত্ত্বটি আমাদের জানা থাকলেও এর প্রায়োগিক কুশলতা এবং তার সমস্যা সম্পর্কে সচেতন করাই এই প্রবন্ধের দ্বিতীয় অংশের উপজীব্য।

মানবভাষার ক্ষেত্রে গঠনের দ্বৈধতা এবং উৎপাদনশক্তির ধারণা চলে এসেছে। যে কোনো ভাষায় অনুসন্ধানের ভূমিতে দুটি স্তরের গঠন থাকে — একটি হল প্রাথমিক স্তর (যেমন শব্দ)। দ্বিতীয় স্তরে আসে ধ্বনি কিংবা লেখার ক্ষেত্রে অক্ষর/বর্ণ। এই স্তরভাগে সকলে একমত নন। কিন্তু ভাষার গঠনের দ্বৈধতা এভাবে বোঝাতে পারা যায়।

আবার মানবভাষার উৎপাদনশক্তি বলতে আমরা একটা শক্তিকল্পনা করছি। এই উৎপাদন বা সৃষ্টিশক্তির (Productive or Creative power) সাহায্যে আমরা নিজেদের ভাষায় অনন্ত বাক্যমালা রচনা করি। আবার তা বুঝতেও পারি। এই শক্তি বা সামর্থ্য কি করে আসে, তার আলোচনাই এখন ভাষাবিজ্ঞানের মৌলিক সমস্যা। Linguistic relevance (১৯৬৬) রচনায় হাস বলেছেনঃ

to explain how this is possible is the root-problem of linguistic analysis.

এই ‘সঞ্জননী’(generative) পরিভাষাটি ভাষার উৎপাদন বা সৃষ্টিশীল বিষয়ের সঙ্গে সংযুক্ত। অজস্র বাক্যমালার গড়নের ব্যাখ্যার জন্য যদি এক বিস্তৃত নিয়মাবলী সংকলিত হয়, তাহলে তাকে কি সঞ্জননী বলব? তাহলে চলে-আসা ব্যাকরণও সঞ্জননী হয়ে যায়।

আসলে সঞ্জননী ব্যাকরণের বিধিবদ্ধতা (Rule formation) এবং ব্যাখ্যামূলকতা (explanatory nature) নিয়ে ভাবা দরকার। সঞ্জননী ব্যাকরণ হল বাক্যবিন্যাসের আড়ালে থাকা প্রাথমিক উপাদানের সুগঠিত গ্রহণযোগ্য রূপমিশ্রণের নিয়মাবলী। এই ব্যাকরণ ভাষার ব্যাকরণমাত্রা বাক্যের জন্ম ইতিহাস ব্যাখ্যা করে। আবার বাক্য নয় এমন ব্যাকরণহীন প্রাথমিক উপাদানের মিশ্রণের ক্ষেত্রে নিষেধাজ্ঞা জারি করে। তর্কশাস্ত্র (Logic) এবং অক্ষশাস্ত্রের গঠন ও অনুসন্ধান ব্যাপকভাবে এখন সঞ্জননী ব্যাকরণকে নিয়ন্ত্রণ করছে। বিশেষত পৌনঃপুনিক কার্যকারিতার (frequency function) তত্ত্ব।

সঞ্জননী ব্যাকরণের একটি ধারা হল পরিবর্তনী। জেলিগ হ্যারিস, চমস্কি এই ধারণাটিকে স্পষ্ট করেছেন। চমস্কি আলাদা অবস্থান গ্রহণ করেন। তাঁর তত্ত্ব অনুযায়ী কোনো বাক্য থেকে অন্য বাক্য আসতে পারে না যদি না সেখানে সামান্য পরিবর্তনী নিয়ম কার্যকরী হয়। হ্যারিস বাক্যকে বীজবাক্য (kernel sentence) এবং অ-বীজ বাক্যরূপে (Non-Kernel sentence) ভাগ করে বলেছিলেন যে বড়ো অধীন বাক্যেরা পরিবর্তনের নিয়মে বীজবাক্য থেকে গড়ে ওঠে। চমস্কি বললেন যে এখানে

পরিবর্তনী নিয়মগুলির ঐচ্ছিক (Optional) এবং আবশ্যিকতার (Obligatory) ভেদাভেদ সক্রিয় থাকে। কোনো ঐচ্ছিক পরিবর্তনী নিয়ম ছাড়াই বীজবাক্যগুলি গঠিত হয়। পরে অবশ্য চমস্কি পরিবর্তনী নিয়মের এই বীজ ও অ-বীজ বাক্যের দ্বৈধতার প্রস্তাব প্রত্যাহার করেন। এই ব্যাকরণ আপাত স্পষ্ট বাক্যের সম্পর্ক ব্যাখ্যা করে এবং আপাত-সদৃশ বাক্যের পার্থক্য চেনায়।

চমস্কি গঠনের দুটি স্তরকে বলেছিলেন Deep & Surface Structure তা আসলে হকেট থেকে নেওয়া। এই স্তরবিভাগকে মেনে ভাষাবিজ্ঞানীরা ধারণা করেন যে শব্দার্থের ব্যাখ্যার জন্য গভীরতর বিশ্লেষণ প্রয়োজন। চমস্কির শিষ্যেরা, এমনকি চমস্কি নিজেও স্বীকার করেছেন যে একটি বাক্যের গভীরতম ব্যাখ্যা হল তার শব্দার্থের বিশ্লেষণ। সেখানে থেকে বহিরঙ্গ গঠন পরিবর্তনী নিয়মে জন্মায়। শব্দার্থের এই পুনরুত্থানের জন্যও আমরা পরিবর্তনী ব্যাকরণের বিকাশের কাছে ঋণী।

চমস্কি আমাদের সচেতন করেছেন ভাষাকে চেনানোর কাজে। অনেক ভাষাবিজ্ঞানীই হয়তো ভাষাজ্ঞান ও ভাষাব্যবহারের পার্থক্য সম্বন্ধে একমত হবেন। একে আমরা আদর্শায়নের (Idealization) এক বিশেষ মাত্রা বলতে পারি। কিন্তু চমস্কির বলা ভাষাজ্ঞান সম্পর্কে তাঁরা চূড়ান্ত হ্যাঁ বলেন না।

চমস্কি তত্ত্বের এই অতিসামান্য ব্যাখ্যার আলোকে আমরা একালীন বাক্যতত্ত্ববিচার এবং শৈলীবিজ্ঞানকে কিভাবে দেখব, তাই আলোচনার পরবর্তী বিষয়।

### বাক্যতত্ত্বের সাম্প্রতিক গতিপ্রকৃতি

চমস্কির তত্ত্ব অন্তরঙ্গ গঠনে একটি বাক্যের কর্তা অংশকে বলা হয়েছে বাক্যের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত (S → NP VP)। আবার কর্ম অংশকে বলা হয়েছে ক্রিয়ামূলকবাক্যাংশ দ্বারা নিয়ন্ত্রিত (VP → V NP)। অনেকের মতে এই ধরণের রৈখিক উপাদান (Linear elements) স্থির করার কোনো দরকার নেই অন্তরঙ্গ গঠনে (J.F. Stall, Word order in Sanskrit and Universal grammars 1967)। তাই P.A.M. Seuren ভেবেছেন যে কর্তা কর্মের সংজ্ঞা বিধিবদ্ধ করার আগে আলোচিত হবে। অনেকে আরেকটু এগিয়ে বলেছেন যে কর্তা ও কর্মের ধারণাটি অবাস্তব এবং বাক্যতত্ত্বের বিশ্লেষণের গভীরতম স্তরে অপ্রয়োজনীয়। এখানে Fillmore এর case grammar মনে পড়ে। এসব কারকধর্মের ব্যাকরণে agentive, instrumental, locative, dative সবকিছু কর্তা-কর্মের প্রচলিত ব্যাখ্যানকে রদ করল।

তাই My friend opened the door with the key বাক্যবিভাজন হবে

এভাবে:

My friend—Agentive

With the key—Instrumental

the door—Neutral (Objective : Fill more

Affected : Halliday)

এখানে কারকধারণা সরাসরি শব্দার্থের ব্যাখ্যার সঙ্গে যুক্ত হল। এ জাতীয় অপেক্ষকের ধারণা সারা বিশ্বে বহু ভাষাবিদই প্রয়োগ করেছেন। তবে Fill more এর কারক ব্যাকরণের উপযোগিতা

আরও নিরীক্ষিত হওয়া প্রয়োজন ।



প্রত্যেক ভাষার মধ্যে 'গভীর' শব্দার্থগত ব্যাখ্যাত সর্বজনীন বৈশিষ্ট্যগুলি আবিষ্কার করার  
ঝোঁক ইদানীং দেখা দিয়েছে । কেউ কেউ বলছেন গভীরতম বাক্যতত্ত্বের কথা । তর্কনিপুণ ও দর্শনপ্রেমী  
মানুষেরা এ নিয়ে অনেকই লিখছেন । অনেক যুক্তিবিদ নিচের ইংরেজি বিশেষ্যমূলক বাক্যাংশের এরকম  
ব্যাখ্যা করবেন —

ক) The professors signed a petition.

খ) The ones who were professors signed something which was a pe-  
tition.

সিউরেন বা ম্যাকলের বাক্য ও শব্দার্থ তত্ত্বের যুক্তি তর্কশাস্ত্র থেকে নেওয়া হয়েছে । চমস্কির  
সর্বনামকরণের (pronomilisation) তত্ত্বটি যথেষ্ট সমালোচিত হয়েছে । সঞ্জনি ব্যাকরণে The  
man killed the man কিংবা The man opened the door bought the picture  
ক্ষেত্রে 'The Man' র অবস্থাননির্গম খানিকটা জোর করে করা । কেননা এখানে সন্থকবাচক পরিবর্তন  
খাটে না । তাই অন্তরঙ্গ গঠনকে ব্যাকরণহীন বলতে হয় । এখানে উপলক্ষনির্ভর সমজাতীয়তা (refer-  
ential identity) একটা বড়ো ব্যাপার ।

চমস্কির উত্তর-আসপেক্ট (Post-Aspect) পরিবর্তনী ব্যাকরণের সম্পর্কে ম্যাকলে ঘোষণা  
করেছিলেন যে প্রত্যেক বক্তার লক্ষবস্তু সেই বক্তার মনে বিশ্বেরই প্রতিফলন । অর্থাৎ তার মনোভূমিতেই  
ঐ লক্ষ্যার্থকে খোঁজা উচিত । সেখানে শুধু সূচকের বিভিন্নতা (difference between  
indices) থাকে । কাজেই সর্বনামকরণে চমস্কির Strict identity তত্ত্ব নির্ভর না করলেও চলবে ।  
প্রয়োজনীয় স্বরূপের শর্ত পাবো উপলক্ষের সূচকের একজাতীয়তায় (homogeneity of refer-  
ential indices) ।

চমস্কি Selectional restriction বা নির্বাচনের বিধিনিষেধের কথা বলেছিলেন ।  
চমস্কি Sincerity may admire সমাধান করবেন প্রণালী ও বৈশিষ্ট্য দিয়ে । এর উত্তর হবে  
'sincerity' ও 'admire' সমসূত্রে আসে না । তাই বাক্যটি ব্যাকরণের দিক থেকে ঠিক হলেও  
অর্থহীন বাক্য ।

গ্রহণযোগ্যতার (Acceptability) এই সীমায়ন নিয়ে একদল ভাষাবিদ পরিবর্তনী  
ব্যাকরণের শব্দার্থভিত্তিক প্রতিক্রম (Semantic model) দাবি করেছেন । অ্যাণ্ডারসন, শেফ, লাকফ,  
ম্যাকলে চমস্কির অন্তরঙ্গ গঠনের দাবি খারিজ করেছেন । তাঁদের মতে ব্যাকরণের সমস্ত সঞ্জনি শক্তি  
শব্দার্থের উপাদানের মধ্যে থাকে । তাই বহিরঙ্গের বাক্যগঠনে দুটি বাক্যের আলাদা চেহারার মধ্যে শব্দার্থের  
একরূপতা থাকতেই পারে । চমস্কির সেই কর্মকর্ত্বাচ্যের রদবদলে এই চিন্তার প্রতিফলন তারা লক্ষ  
করেছেন । সামান্য পরিবর্তন করেই শব্দযোজনা (Lexicalization) ঘটে । এই শব্দগুলি শব্দার্থের  
বৈশিষ্ট্যের আন্বয়িক গাঠনিক জটিলতার বদলে আসে ।

কিভাবে সুবোধ্য (Intelligible) এবং সুগঠিত (Well-formed) ভাষালোচনা এইসব

পথে হতে পারে, তা বলা কঠিন। চমস্কি নিজেও এই শব্দার্থবাদী ব্যাকরণকে (Semantic grammar) শূন্যকুস্ত বলে উপহাস করেছেন। তাঁর মনে হয়েছে যে Aspect on the theory of Syntax (১৯৬৫) কথিত পরিবর্তনী ব্যাকরণেই একটা অঙ্কপাতনিক পরিবর্ত (Notational Variant) এই ব্যাকরণ ভাবনা। এ নিয়ে, সঞ্জননপন্থী এবং শব্দার্থপন্থীদের (Semanticist) বিরোধ জোরালো হলেও সত্য কোনটা, তা বলার পর্যায়ে এখনও আমরা আসি নি। শুধু বলতে পারি যে অল্পয় ও শব্দার্থের সম্পর্কবিন্যাস খুবই জটিল ও বহুস্তরের (Complex and multilayered)।

চমস্কির বাক্যতত্ত্বের (১৯৫৭) পরে গত ত্রিশ বছর ধরে ভাষাবিজ্ঞানে নানান আন্বয়িক বিশ্লেষণকর্ম হচ্ছে। ভাষাবিজ্ঞানের অন্যান্য গবেষণা আন্বয়িক তত্ত্বের বিকাশে সাহায্য করছে। অল্পয়ের অনেক গভীর ও বিমূর্ত ধারণার খোঁজার জন্য বহু ভাষার সাহায্য নেওয়া হচ্ছে। চমস্কির ভাষাবিশ্বের (Language Universals) প্রাথমিক ধারণাগুলি ইংরেজি ভাষার নমুনা নিয়ে ব্যাখ্যাও হয়েছিল। অনেক ভাষার বিশ্লেষণে এদের সামান্য মন্তব্য বলে মনে হতে পারে।

অল্পয়তত্ত্ব এভাবে একালে দুভাগে চলেছে — একটি চমস্কিয়, অন্যটি অচমস্কিয় (Non-Chomskian) বিশ্লেষণ।

### বাংলায় চমস্কি চর্চা ও সম্ভাবনা

রফিকুল ইসলামের 'ভাষাতত্ত্ব' (১৯৭০) বইটি বাংলায় চমস্কিচর্চার শুরু বলা যেতে পারে। আবুল কালাম মনজুর মোরশেদের 'আধুনিক ভাষাতত্ত্ব' (১৯৭৫) রচনায় চমস্কিয় তত্ত্বের আলোচনা আছে। ১৯৭৬ এ প্রকাশিত বাংলা ক্রিয়া নিয়ে চমস্কিয় তত্ত্বের আলোচনা আছে। ১৯৭৬ এ প্রকাশিত বাংলা ক্রিয়া নিয়ে চমস্কিয় ভাবনায় অনুপ্রাণিত হয়েছেন পবিত্র সরকার International Journal of Dravidian Linguistics এ। ১৯৭৭ এ রবীন্দ্রভারতীর হ্যালহেড সেমিনারে তাঁর সংবর্তনী সঞ্জননী ব্যাকরণ ও বাংলা ভাষাবিচারে তার প্রয়োগ একটি গুরুত্বপূর্ণ মুখবন্ধ। তাঁর গবেষণাকর্ম 'generative phonology of Bengali' প্রকাশিত হলে চমস্কিয় ধ্বনি আলোচনার বাংলা রূপ পাওয়া যেত। তারই অধীনে ড. উদয়কুমার চক্রবর্তী বাংলা বাক্যের পদগুচ্ছের সংগঠন গবেষণাকর্মে চমস্কির প্রাক-আসপেক্ট ব্যাকরণ বা Phrase structure grammar ধারণার প্রতিফলন ঘটিয়েছেন (পরে চিরায়ত প্রকাশনা থেকে প্রকাশিত)। হুমায়ুন আজাদ ১৯৮৩ তে বাক্যতত্ত্ব চমস্কির অবদানের বিশাল আলোচনা করেছেন যা ১৯৮৪তে বাক্যতত্ত্ব নামে প্রকাশলাভ করেছে। চমস্কি নিয়ে কিছু প্রবন্ধ (গভীর এবং দায়সারাবে) বেরোলেও তাঁর বিবর্তমান বাক্যতত্ত্ব নিয়ে একটি বাংলা বইয়ের জন্য পাঠকদের অপেক্ষা আছে।

এবারে আমাদের দৃষ্টি ফেরাবো শৈলীবিজ্ঞানে। সেখানে চমস্কিয় সঞ্জননী ব্যাকরণের প্রয়োগসামর্থ্য দেখা দরকার। ভাষাবিজ্ঞানের এই নবীন শাখায় সঞ্জননী ব্যাকরণের গুরুত্ব নিয়ে ভাবা যেতে পারে।

স্বীকার করা ভালো যে বাংলায় শৈলীবিজ্ঞান নিয়ে আলোচনা কম না হলেও সঞ্জননী ব্যাকরণের ছাপছোপ সেখানে খুব একটা লাগে নি। এখনও পর্যন্ত বাংলা শৈলীবিজ্ঞান শব্দসংখ্যাতাত্ত্বিক-ভাষাবিজ্ঞান নির্ভর (Stylolinguistics) এবং স্বাধীন শৈলীবিজ্ঞানের (Free or Independent stylistics)

পথেরই যাত্রিক। কাজেই এই আলোচনাটি বাংলা শৈলীবিজ্ঞানের সঞ্জননী পথের সম্ভাব্য মুখবন্ধরূপে ভাবা যেতে পারে।

শৈলীবিজ্ঞান কখনও কখনও বাচনে প্রযুক্ত হলেও মুখ্যত তা ভাষাবৈজ্ঞানিক গঠনেরই আলোচনা। এই মতামতই 'Stylolinguistics' বলে চিহ্নিত করা হয়। কাজেই এ পথে সঞ্জননী ব্যাকরণের প্রায়োগিক দিক নিয়ে ভাবনার অবকাশ আছে।

একজন বক্তা নিজের ভাষা সম্পর্কে যা জানে, তাই তার ভাষাধারণা বা ভাষাসামর্থ (Linguistic Competence)। এই সূত্রেই চমস্কি ব্যাকরণ-শুদ্ধ এবং অশুদ্ধ বাক্যের ফারাক দেখিয়েছেন। এখানে বাক্যের গঠন ও গ্রহণযোগ্যতা দুটি বড়ো শর্ত। 'মুখর নারীর পাশে নিরন্তর স্বামী হেঁটে যাচ্ছে' — এমন বাক্য আমরা আপত্তি করব না। আমরা বুঝব ওখানে একটু সাহিত্যরস প্রবেশ করেছে। গদ্য এখানে সাধারণজীবন থেকে উঠে আসছে না।

কিন্তু কবি যখন লেখেন 'মুখর শাড়ির পাশে নিরন্তর হেঁটে যায় প্রেম'। এখানে ব্যাকরণের ভুল নেই। মনে হয়, এটি প্রায়-বাক্যের (Semi-sentence) চেহারা নিয়েছে। অন্যদিকে গ্রহণযোগ্যতা কমে গেছে। কেননা নারী 'মুখর' হলেও শাড়ি তা হতে পারে না। স্বামী নিরন্তরভাবে হাঁটতে পারে, প্রেম নয়। এখানে বাক্য সুগঠিত নয়। সাহিত্য বিশেষ করে কবিতায় এই ধরনের বাক্যের ভিড় থাকে। প্রথমটি যদি হয় গদ্য লেখা, তাহলে দ্বিতীয়টি কবিতার রাজ্যের। এখানে বলতে হবে দ্বিতীয় বাক্যটি আলংকারিক।

তাই সুগঠিত বাক্যের ব্যাকরণ জানলেই চলবে না। ভাষাবিজ্ঞানীর কাজ হল আরেকটি 'প্রতি ব্যাকরণ' তৈরি করা। সেখানে সেই ভাষার প্রায়-বাক্যেরও সঞ্জননী প্রণালীও ব্যাখ্যা থাকবে।

ভাষাবিজ্ঞানীরা ব্যস্ত থাকেন ব্যাকরণমান্যতা (Grammaticalness) এবং গ্রহণযোগ্যতার প্রশ্ন নিয়ে। একটি উদাহরণ নেওয়া যাক —

'সেতু নির্মাণের তৃতীয় স্থলটি হল ধর্ম, অর্থ, কাম — এদের মধ্যে কম বা বেশি মাত্রা সম্ভব হয় এবং এগুলির গ্রহণবর্জন বিষয়ে এরকম করব, করব না অথবা অন্যরকম করব এই বিকল্প সুযোগ থাকে (বিস্তৃত বৃত্তি, লোকনাথ চক্রবর্তী, দেশ পত্রিকা)

এই বাক্য একের বেশি অন্তর্নিহিত বাক্য (Embedded sentences) আছে। ক্রমান্বয়ে বাক্য জটিল হয়ে উঠেছে। এই জটিলতার ধারণা সঞ্জননী ব্যাকরণের সাহায্যে ব্যাখ্যা করতে হবে।

এখানে বাক্যটি জটিল কেন — এর উত্তর খুঁজতে শৈলীর আশ্রয় নিতে হয়। যখন আমরা বলি ব্যাকরণ অশুদ্ধ বা গ্রহণযোগ্য নয়, তখন আমাদের মনে শৈলীবিচার সক্রিয় থাকে। এখানে জটিলতার প্রশ্ন তুলেছিলাম। আবার শিথিল বললে প্রধানুগ শৈলীধারণা সক্রিয় হয়ে ওঠে। আসলে 'জটিল' বলার কারণ কিছু অপরিচিত গঠনগত উপাদান। এদের মুখোমুখি আমরা হই। কিন্তু তা ব্যাখ্যা করা কঠিন। এখানেও শৈলীবিচারের পরিভাষাসৃজনে ব্যাকরণবোধ এবং গ্রহণযোগ্যতার মাত্রা প্রভাবশীল আছে। তার পেছনে আছে ভাষাসামর্থের প্রকাশ।

অর্থাৎ আমরা যখন সঞ্জনি ব্যাকরণে শুদ্ধ অশুদ্ধ ধারণার প্রতিফলন ঘটাই, তা একান্তভাবে আমাদের ভাষাসামর্থেরই পরিমাণবিচার। এই বিচারে সঞ্জনি ব্যাকরণ এবং শৈলীবিজ্ঞান কাছাকাছি এসে পড়ছে। সঞ্জনি এটিকে বহিরঙ্গ ব্যাখ্যা করে, শৈলীবিজ্ঞান অন্তরঙ্গ। দুটি ক্ষেত্রেই মানসিক বৃত্তির উপর নির্ভরতা থাকে। দুটি জায়গায় আমরা ভাষাগঠনের প্রতিক্রিয়ার কারণ খুঁজছি। আমাদের সহজাত বোধে ভাষার গঠন নিয়ে ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়াই দুটি শাস্ত্রে চিহ্নিত করার চেষ্টা আছে।

প্রাক-চমস্কিয় মনস্তত্ত্ববিরোধী দৃষ্টিভঙ্গী তাই শৈলীবিজ্ঞানের জন্য প্রয়োজনীয় মানস-ব্যাকরণ (Mental grammar) তৈরি করতে ব্যর্থ হয়েছে। ভাষার গাঠনিক তথ্য সেখানে ব্যাকরণের একমাত্র আশ্রয়। সঞ্জনি ব্যাকরণ বহিরঙ্গ গঠনকে যেমন জানায়, তেমনি সেখানে ভাষার অন্তরঙ্গ গঠনের দিকগুলি বিবেচিত হয়। বেশিরভাগ শৈলীবৈজ্ঞানিক বিচার এই অন্তরঙ্গ গঠনের সঙ্গে যুক্ত।

আমরা এক বিশেষ রচনা পড়ে বলি রাবীন্দ্রিক বা সুধীন্দ্রিয়, তখন তার মধ্যে একটা বিশেষ ছাঁদ (pattern) লক্ষ করে থাকি। এমনকি ব্যঙ্গ কবিতায় প্রতিষ্ঠিত কবির ব্যঙ্গ ধারণা গাঠনিক চিন্তাভাবনা স্পষ্ট থাকে। যেমন মধুসূদনের ছন্দগঠনকে ব্যঙ্গ করে লেখা জগদ্বন্ধু ভদ্রের 'ছুছন্দরীবধ কাব্য'। ওহমান উইলিয়াম ফকনারের বৈশিষ্ট্য চিহ্নিত করেন - ১. সম্বন্ধ সূচক সর্বনাম ও ক্রিয়ার লোপে, ২. নূতন সম্বন্ধবাচক পদ গঠন ও সংযোজক অব্যয় 'এবং' দিয়ে যৌগিক গঠন ও তুলনামূলক গঠন। তখন বুঝতে পারি প্রত্যেক লেখকের বিশেষ গড়নে পক্ষপাত থাকে।

বাক্যের বিশেষ গড়নের প্রতি পক্ষপাত যেমন লেখকের ক্ষেত্রে সত্য, তেমনি শৈলীবদলের (shift of style) জন্য তিনি গঠনের রদবদলও করেন। আন্বয়িক গঠনের সামান্য বদলেই শৈলীগত প্রতিক্রিয়া তৈরি হয়।

কবিতা আর গদ্যের অন্বয় একই মানদণ্ডে বিচার করা যায় না। ম্যাক হ্যামণ্ড তাঁর 'Poetic Syntax' প্রবন্ধে লিখেছিলেন:

Syntax is poetic when grammatically equivalent constituents in connected speech are juxtaposed by coordination or parataxis, or are other prominently accumulated :

বাংলায় এ সম্পর্কে একটি চমৎকার বই লিখেছেন ড. শিশিরকুমার দাশ গদ্য ও পদ্যের দ্বন্দ্ব নাম দিয়ে।

গদ্যের চেয়ে পদ্যে বেশি অব্যাকরণিক বাক্যের (Ungrammatical sentences) ব্যবহার হয়ে থাকে। এই ব্যবহারিক অনুপাত হয়তো একেকজন কবির একেকরকম। সমস্ত যুগের কাব্য সম্পর্কেই এটা প্রযোজ্য। একে প্রচলিত কথায় বলে বিচ্যুত বাক্য (Deviant sentence)। অনেকসময় কবিতার উপলক্ষে বাক্যদের বিচ্যুতিপ্রবণতা অনুভব করা যায় না। বরং মনে হয় এইসব বাক্য সেখানে স্বাভাবিক হয়ে উঠেছে।

**আমাদের করণীয় হল :**

১. কবিতার মধ্যে বিচ্যুত গঠনগুলিকে তালিকাবদ্ধ করা। প্রত্যেকটিতে নিয়ম কিভাবে ভেঙেছে, তা লিপিবদ্ধ করা।

২. কিভাবে এসব গঠন কবিতায় এল, তার নিয়ম রচনা করা ।
৩. নিয়মগুলি হবে আদর্শ বাংলা ব্যাকরণের অংশ । উত্তম পুরুষ সর্বনামে হয়তো বিশেষ নিয়ম লাগবে । ক্রিয়ার ক্ষেত্রেও বিশেষ নিয়ম গঠন করতে হবে । কেননা সেখানে অপ্রাণীবাচক (Inanimate) বস্তু বা গুণাবলী ক্রিয়ার কর্তা হয় ।
৪. আমরা জানতে পারবো কবিরা লেখার সময় ঠিক কি করেন এবং কবিতা ও গদ্যের পার্থক্য কোথায় ।
৫. কবি এক বিশেষ ভাষা সৃষ্টি করেন কাব্যবিষয়কে প্রকাশের জন্য । তাকে বলতে পারি কাব্যিক উপভাষা (Poetic dialect) পাঠককে সেই কাব্যিক উপভাষা আয়ত্ত করতে হবে ।

এই নিবন্ধের প্রস্তাবনায় ভেবেছিলাম যে চমস্কির ভাবনা কিভাবে ভাষাবিজ্ঞানে নবদিগন্তের সূচনা করেছে, তার বর্ণনা করবো । সেখানে দ্বিতীয় অংশটি সূচিত হয় নি । একে অপেক্ষিত সম্ভাব্য মনে করাই ভালো । যা হয়েছে তার আদল দেখানো হয়েছে । যা হয় নি বা হতে পারে এমন সম্ভাবনার কথাও মেলে ধরা হল ।

ঐতিহাসিক ভাষাবিজ্ঞানের উপযোগিতা কমে গেছে ভাবলেও তার মূলে ছিল বিশ্বভাষার সম্পর্কব্যাখ্যান, একটা শিকড়সূত্রে বহুভাষার মধ্যে সন্ধানী আলোর গহন পর্যবেক্ষণ । চমস্কি যেভাবে ভাষা ও মনের সম্পর্ক এঁকেছেন, তাদের মধ্যে অমিল থাকাই স্বাভাবিক । ভাষাবিজ্ঞানের ইতিহাসে ঐতিহাসিক যদি হয় প্রথম দীপশিখা, তাহলে চমস্কিয় সঞ্জননীকে বলতে পারি সেই 'এক দীপ হৈতে ঐছে বহু দীপের জ্বলন'-এর একটি ।

(রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয়ে ১৯৯৭ সালে পঠিত )

## THE CRISIS IN ENGLISH STUDIES : LOCAL CONTEXT

Dipendu Chakraborty

The tremendous impact in the mid-sixties of the new literary and cultural theories on the traditional humanist study of literature has been described with varying degrees of rhetorical resonance. It is like that of a 'Copernican revolution' or like that of a 'paradigmatic shift' or like that of an 'earthquake followed by a tidal wave' (David Lodge). The response of the academia in Britain to this basically continental phenomenon, though belated because of a strong empiricist tradition, passed from a xenophobic resistance in 1970s to an almost genuflecting hospitality in 1990s, generating **en route** a fierce power struggle between those who defended the **status quo** in English Studies and those who attacked it. The phrase 'The Crisis in English Studies' was frequently used by the early 1980s to express apprehension about an imminent dislocation of English Literature.

One good thing that came out of it, however, was a vigorous polemic in which the defenders of literary orthodoxy came out to define their theoretical position vis-a-vis the new theories that challenged the age-old concepts like the transcendent status of the author, determinate meaning and organic structure of a text, fixity of canon and period, universal and timeless human nature, etc. It is significant that they preferred to fight a losing battle with all the vigour they could muster rather than lay down their arms. Some of them of course changed sides, not out of a calculated move to join the winning side, but as a result of a slow process of conversion. We are told that the civil war in the British academia is now almost over, and that liberal humanism has little chance of restoring its lost hegemony in English studies. In 1990s, according to P. Barry, (**Beginning Theory**) 'the moment of theory' has passed followed by the 'hour' of theory, 'when it ceases to be the exclusive concern of a dedicated minority and enters the intellectual bloodstream as a taken-for-granted aspect of the curriculum.' But the debate still lingers as one hears voices raised against the usurpers. Helen Gardner's **In Defence of the Literary Imagination** 1982. James Gribble's **Literary Education : A Reevaluation** 1983, Robert Alter's **The Pleasures of Reading in an Ideological Age** ; George Watson's **The Certainty of Literature : Essays in Polemic** 1989, Prof. Tallis's **Not Saussure** and **In Defence of Realism**, S.H. Olsen's **The End of Literary Theory** — the list, though by no means complete, shows a continuity of counter attack by the recalcitrant humanists on the pernicious role of the self-styled revolutionary theories. Even Frank Kermode who was initially a champion of theory became more and more defensive about the traditional critical approaches.

K. M. Newton in 'Interpreting the Text' has compared the current state of literary criticism in Britain to a 'hung parliament' in which no single party is strong enough to gain control. '

English studies in India presents an altogether different scenario. The academia in India is not a site for such a power struggle between the bourgeois liberal humanist study of literature and the oppositional alliance of structuralism, post-structuralism, new historicism, cultural materialism, feminism, etc. Resistance to theory here does not express itself in a clear and serious articulation of humanist concerns projecting a theoretical validation. Instead of a polemic there is a cynical withdrawal by the humanists from the fray. The result is a situation of mutual tolerance in which two opposed discourses can operate within boundaries fixed permanently in the same teaching course. One paper or a part of it dealing with contemporary theories does not indicate a radical transformation of the liberal humanist concept of literature. On the contrary, it may be a more effective way of ensuring the longevity of the traditional literary studies through a timely use of a safety valve.

Ours is not really a 'moment of theory', for us it is an extended moment of stasis sustained by intellectual inertia within a derivative structure of education determined by the faces of colonial history. There is no crisis in our English studies where, as in our cultural practice elsewhere, the old and the new can exist side by side without any tension or an inclination to act upon each other. Seminars and conferences of course present a very flattering simulacrum of theory war in the first world. The hyper-real in this case can be allowed in the Post-Modernist fashion to compensate for the loss of the real which is the classroom. Or, there may be a structuralist binary opposition between the classroom and the seminar leading to a clear-cut division of intellectual space for our split personalities. An academic has thus no alternative but to lead a double life — a humanist in the classroom and a post-structuralist or a post-modernist outside it; a collaborator in the male discourse as a paper setter and a militant feminist in the journals.

Taking theoretically incompatible positions has long been a common practice here. I saw in the 70s Marxist teachers adopting new critical methods in the classroom without caring to accept the obligation to reconcile it with their Marxist orthodoxy. It seems that behind this casual eclecticism lies not a pragmatic logic, but an unconscious acceptance of a function imposed on us by our colonial history and also the expansionist strategies of the first world culture—function of a receptacle to hold whatever

ideas come from the West without a change in the structure of relations among the existing ideas. Just as American New Criticism found slightest dislocation of Arnoldian-Leavisite assumptions about literature, contemporary critical theories are having a similar reception. We are equally hospitable to Bradley and Barthes, Leavis and Lacan, Frye and Foucault, Aristotle and Althusser, Tillyard and Terry Eagleton. This should not be mistaken for a conscious theoretical formulation towards a synthesis of antithetical ideas.

"Lie of the Land", an anthology of papers read at a seminar held in Delhi has on its cover a picture of a classroom in which a lady teacher is seen writing asymmetrically all big names of contemporary theorists. This may hopefully suggest a Copernican revolution in our academia, but within the covers of the book there are unflattering disclosures about the static situation of English Studies in India which is in no way affected by theoretical agenda. Anita Lumba comments: In our departments actual teaching practices have remained static, though there may be occasional formal deference to new critical stances. For example, whereas in the sixties, questions of 'form' became increasingly fashionable in our question papers, today there is the token question on 'women' of the 'Third world'. Subir Kaul has something more caustic to say: It is not 'theory' that is at the root of demands to expand the curriculum. In fact, such demands are most often the product of the exigencies of academic specialization, and when such new courses are allowed they are usually taught in the same ways, and communicate the same values, as the earlier orthodox courses in English Literature.

Under the circumstances discussion of what is beyond modernism at the theoretical level can be meaningful only when it can be shown to have a bearing on our pedagogical practice in a post-colonial situation. Without a clear understanding of the local context and the specific history of English studies in our country, our engagement with new theories is in danger of seeing at its best an intellectual game for elitist consumption, and at its worst a ploy to get patronage abroad. W.J.T. Mitchell, Chairman of the English Dept. of the University of Chicago and editor of 'Critical Inquiry' has observed: Even the most ordinary academic critic now aspires to participate in a global network ... of Travelling Theory in which critics fly between conferences on economics, on semiotics, narratology, and paradigm changes in places, like Hong Kong, Canberra and Tel Aviv. There is no denying that the seductive charm of such globalization of theory is stronger for the third-world academics who suffer almost a schizotypic split in their professional identity in order to have the best of both worlds. Those who do English

literature here cannot escape a sense of alienation, since the colonial imperatives of education in British India that encouraged a kind of English studies totally ignoring the question of local culture and environment still operate behind the rhetoric of modernization and prevent us from relating English Studies to the world we belong to. There is little comfort in the way we are trying to broaden the canon to include Indian writing in English which is becoming increasingly popular. It is a paradox that Indian writing in English which now thrives on Western accolades does not hide its Indianess, but the English Studies in India still continue to wear the garb of brown sahibs. Whether we are bourgeois humanists or Marxists or deconstructionists, we cannot afford to forego the security of our parasitic sustenance from English Studies abroad. Whatever our stance, the tradition of acquiescence to Euro-Centric values persist in a different garb. The recent campaign for pluralistic critical practice has not yet encouraged us to prepare ourselves for our own theoretical interventions, drawing on the long neglected poetics and linguistic in Sanskrit and the values created by the conjunctions for centuries of native and foreign cultural formations. The fact that Marxism in India has also functioned as a reflection of practice in the West or the erstwhile socialist countries is also due to a lack of confidence in our ability to speak to the first or the second world on equal terms.

It is heartening to see that an effort is being made in certain quarters to initiate an Indian reading of English literature. Priyadarshi Pattanayak has made a bold attempt to apply the Rasa theory to some Western literary texts in a book **Rasa in Aesthetics**. Prof. Krishnamurthi in the Foreword has called this 'an exercise first of its kind, as my knowledge goes.' Mr Pattanayak's method may not be acceptable in all cases, but the enterprise finds its validation in the historical necessity of inverting the Western hegemony in our literary studies. The third-world literature is read, judged, and canonized by the criteria which are basically European; Western critics decide for us how to read our own literature. Hence the rise and fall of Tagore in the Western World deeply affect our way of looking at him. Vernacular literatures are still completely dominated by critical concepts transmitted to them by our English Studies. This of course gives English Studies the role of a mediator between the native and the foreign literary transactions which makes it imperative for us to evolve our own reading strategies based on the local determinants of race, class, gender and cultural constructs.

I emphasize the term 'local', because the grand narrative of one Indian culture has been used frequently to suppress regional differences. At the same time we should be on our guard against the cult of micro-politics

at this stage of social formations in our country. We should remind ourselves that what is relevant at the stage of late capitalism in the West may not be so here . Many Modern theories are against the humanist idea of 'progress' because the countries they belong to have achieved it, and the theorists do not mind enjoying all the benefits of a bourgeois system while declaring war on it. The war, of course, is conducted in the enclosed space of academia, after the collapse of the working class and student movements in the late sixties and the break dow of the socialist bloc.

Even at the risk of sounding quite traditional, I should like to point out that we are at a stage of social development where some old totalising concepts have still their usefulness. We should certainly raise questions about meta narrative, universal values, authorial supremacy, and other repressive tendencies in our traditional discourse, but a total rejection of the humanist tradition in order to establish the hegemony of new theories would not be desirable in our context. I stress the need to interrogate these theories also, so that the old and the new are implicated in a dialogical practice in order to locate our own space which is to be found in the conjunction of our ancient and present literary studies . Accepting the inevitable fact of cultural polyvalency at this moment in modern India we cannot of course indulge in a romantic nostalgia for bliss of purity in Sanskrit tradition.

## ALTERNATE NARRATIVITY : MYTH AS NARRATIVE DEVICE IN MODERNIST LITERATURE

Krishna Sen

In an influential critique of modernism in his book, **The Cultural Contradictions of Capitalism** (1976), neoconservative philosopher Daniel Bell identified modernism and capitalism as cognate developments issuing out of the impulses of 'self-expression' and 'self-gratification'. Bell characterised modernism in particular as a 'self-proclaimed avant-garde' which presided over 'the dissolution of the bourgeois world-view' by means of 'the spread of an antinomian attitude to moral norms and even to the idea of cultural judgement itself'. He went on to schematise modernist aesthetic productions in the following ways :

1. Thematically, modernism has been a rage against order, and in particular against bourgeois orderliness.
2. Stylistically... the eclipse of distance (in) the effort to achieve immediacy, impact, simultaneity and sensation.
3. (Formally)... the preoccupation with the medium rather than with formal explorations of the limits and nature of the medium itself.<sup>1</sup>

It is tempting to take issue with Bell's conclusions in respect of the so-called scandal of literary modernism, especially his charge regarding the dissolution of aesthetic distance under pressure of hyper-stimulated sensation, and the somewhat sweeping equation of modernist rejection of bourgeois orderliness with the rejection of order itself. The demand for order is, in fact, central to the modernist aesthetic, and constitutes one of the crucial distinctions between the modernist project and the post-modernist agenda.

The modernists, no less than the post-modernists today, saw themselves as a disinherited generation poised at the end of history, at a time fraught with loss and despair, when selfhood was contested, identity fragmented and all experience utterly decontextualised. In such a deracinated universe the claim of art to mediate experience seemed to be epistemologically naive. The perception of an unbridgeable gulf between signifier and signified prompted apprehensions of a crisis of representation-the solidly realistic surface of the classic realist novel appeared ineffectual in projecting the fractured sites of consciousness, while the tidy linear logicity of its beginning, middle and end was felt to be philosophically untenable in view of post-Nietzschean moral relativism and the extended time conscious-

ness of Bergson. In 'Modern Fiction' Virginia Woolf dismissed the traditional fictional forms as being inadequate for the perceptions of the modern writer.<sup>2</sup> The crisis of representation was soon construed as an extrapolation of the crisis of contemporary history: the legacy of the post-war 'waste land' and alternate communicative modalities to transcend history were urgently sought. Thus for Eliot linear and verisimilar narrative with its empirical and referential perspective was mired in the 'futility and anarchy' of history and merited summary rejection.<sup>3</sup> In recent times the post-modernists have also voiced similar concerns. While the modernists grappled with anxiety and alienation ("That is not what I meant at all/That is not it at all")<sup>4</sup>, the far more dystopic vision of the post-modern artist is traumatised by the mind's failure to encompass the perspectivism, the sheer randomness of the hyperreality produced in western countries by the incessant onslaught of electronically generated simulacra (to borrow terms from Baudrillard's **Simulations**).<sup>5</sup> To quote from Wallace Stevens' poem, "connoisseur of chaos" — "The squirming facts evade the squamous mind / If I may say so/ Once again, from theorists like Roland Barthes to practitioners like Ronald Sukenick the cry is of the failure of narrative and the death of traditional fiction.

Nevertheless, there is a crucial difference between their respective stances towards the encaustic surface of experience and the nature of its accommodation to the imperatives of art. While the postmodernists appear to celebrate undecidability and chaos as ends in themselves, the modernists sought to **contain** chaos through their theory and practice. Virginia Woolf defined artistic creation as the process of finding '...the right relationship ...between the self that you know and the world outside'. She described the art of writing as a quest for coherence amid the bewildering multiplicity of life- '...let your rhythmical sense wind itself in and out among men and women, omnibuses, sparrows—whatever comes along the street — until it has strung them together in one harmonious whole'; and again- '...let your rhythmical sense open and shut, open and shut, boldly and freely, until one thing melts in another, until the taxis are dancing with the daffodils, until a whole has been made from all these separate fragments'.<sup>6</sup> Aesthetic control, order and design imposed upon the flux of experience by the supremely controlling creative mind, these are, in fact, the watchwords - the artist 'like the God of creation'<sup>7</sup>, and a work of art 'the one orderly product which our muddling race has produced'.<sup>8</sup>

By contrast, the post-modernist, pace Lyotard,<sup>9</sup> is openly sceptical of this 'grand recit' of the controlling creative mind. The post-modern credo (countering the modernist quest for alternate systems to transcend flux in

place of the systems offered by the Enlightenment) is well summed up by Robert Venturi in his **Complexity and Contradictions in Architecture** - 'should we not look for meaning in the complexities and contradictions of our times and acknowledge the limitations of systems?...when circumstances defy order, order should bend or break'.<sup>10</sup> Post-modern practice coincides with theory in rejecting system and design. In literature, for instance, Ronald Sukenick advocates 'unwriting' as opposed to 'writing',<sup>11</sup> and Kurt Vonnegut Jr. exploits this anti-mode in the verbal texture and structural collocations of **Breakfast of Champions**, where he states : 'There is no order in the world around us...we must adapt ourselves to the requirements of chaos instead'.<sup>12</sup>

What Daniel Bell appears to have missed in his contention about the lack of form (and consequently, of a shaping moral vision) in modernist art is the evolution and presence of alternate forms quite different from those of 'bourgeois orderliness'. One of the most important of these alternate forms or structuring principles, especially in literature, is what T.S. Eliot has described as the 'mythical method'. In a 1923 review of **Ulysses** significantly entitled 'Ulysses, Order and Myth', Eliot articulates the architectonics of his alternate narrativity :

Mr Joyce's parallel use of the **Odyssey** has the importance of a scientific discovery. No one else has built a novel upon such a foundation before...In using the myth, in manipulating a continuous parallel between contemporaneity and antiquity, Mr Joyce is pursuing a method which others must pursue after him. It is simply a way of **controlling**, of **ordering**, of **giving a shape and a significance** to the immense panorama of futility and anarchy which is contemporary history. It is a method already adumbrated by Mr Yeats...It is, I seriously believe, a step towards making the modern world possible for art, towards order and form.<sup>13</sup>

In this review Eliot goes on to suggest, first, that myth constitutes a point of intersection between the recently discovered structures of the subconscious and unconscious in the work of Freud and Jung on the one hand, and the supra-rational psychic/ mystic configurations of experience in contemporary studies of 'primitive' mentality and social formations on the other; secondly, that the new perceptions offered by 'psychology,.....ethnology and **The Golden Bough**',<sup>14</sup> as crystallized in myth, could be appropriated by art to bridge the gap between desire and absence which is the particular dilemma of modern life;and thirdly, that this alternate narrativity was not merely formally innovative, but also spiritually enabling and socially redemptive (by giving shape and significance to

futility and anarchy). Similarly, Yeats and Lawrence have spoken of the need to appropriate or forge myths to image experience; and in a 1936 essay on his Biblical-mythical novel **Joseph and his Brothers**, Thomas Mann has spoken in Nietzschean terms of 'life in the myth', whereby the 'confused, helpless, unstable' individual gains 'dignity and security'.<sup>15</sup> Eliot's own predilection perhaps owed something to his early exposure to F.H. Bradley's theorising about the non-relational unity of experience. Though he did repudiate his apocalyptic prognosis about the death of traditional narrative in a 1964 postscript to the **Ulysses** review, he nowhere disavows the basic concerns of that piece: as late as **Notes Towards the Definition of Culture** (1948), he refers to myth as a transcendence of history and a legitimate avenue for recuperating the hegemony of mind/art over life.<sup>16</sup>

This last is a large claim to make. It is also a claim roundly rejected by the successors of the modernists. Some commentators have also argued that the Joyce of **Ulysses**, and especially **Finnegan's Wake**, actually countermands Eliot's idealizing search for lost origins in myth and ritual since, in the bricolage of Joyce's text, the myth is radically decentred and the self multiply refracted.<sup>17</sup> However, Eliot's obiter dicta on myth and the expressive mode it predicated points to a vehicle of considerable complexity: 'The myth is not presented for its own sake, but as a vehicle for a situation';<sup>18</sup> and further: 'you can take the situation, rethink it in modern terms, develop your own characters from it, and let another plot develop out of that. Actually you get further and further away from the original.'<sup>19</sup>

This is very different from, say, the retrieval of Christian 'mythological' motifs in medieval European culture. This practice, generally termed 'commemorative' has been described as follows:

By 'commemorative' (is meant) any gesture, ritualized or not, whose end is to **recover**, in the name of a collectivity, some being or event either anterior in time or outside of time in order to fecundate, animate, or make meaningful a moment in the present.....

In such a cosmogony any notion of mimesis will ultimately involve regression, and it is the memory that bridges the hiatus between the empirical presence of signifiers and a transcendent signified at the origin of all.<sup>20</sup>

Eliot also does not seem to imply that myth should function as straightforward subtextual or intertextual grounding - as, say, is the case with the intertextual space of the Troilus and Cressida story as it operates from Dryden, back through Shakespeare and Chaucer, Boccaccio's **II Filostrato** and the medieval **Matter of Troy**. Critics who castigate the 'mythical method' used by many modernists as ahistorical and regressive,<sup>21</sup> as 'exercises in archaeology'<sup>22</sup> or as examples of pseudo-shamanistic 'mythotherapy'<sup>23</sup> miss

the point that the aim here is not to **recover** anything, but to create a completely new artefact on the basis of an existing artefact ('...you get further and further away from the original'). If we still insist on characterising this mode as being **some** form of retrieval, then we might do well to recall Aristotle's assertion that retrieval can occur through any of three processes: similarity, contiguity and opposition.<sup>24</sup> In this case, the appropriate concept appears to be 'contiguity' - in this narrative project, the original myth, or the original myth-based source (such as Greek tragedy), works as a structuring principle enhancing meaning through multiple and multivalent levels of text.

The process, then, is something more than adaptation or the fashioning of analogues. Bakhtin offers a term which might be extrapolated for this context : 're-accentuation'. Bakhtin was actually trying to explain how a work of art can persist, in powerful and meaningful ways, beyond its original historical moment; he totally rejects all essentializing interpretations based on notions of archetypal human nature; and would therefore seem to be undercutting the essentialist psychology of Freud and especially Jung, which formed the basis of modernist claims for the socially redemptive power of myth. However, Bakhtin's account of re-accentuation is useful in clarifying what happens within a text when a myth, or a myth-based situation, is deployed contiguously with a modern situation. Bakhtin writes:

The historical life of classic works is in fact the uninterrupted process of their social and ideological reaccentuation. Thanks to the intentional potential embedded in them, such works have proved capable of uncovering in each era and against ever new dialogizing backgrounds ever newer aspects of meaning ; their semantic content literally continues to grow, to further create out of itself. Likewise their influence on subsequent creative works inevitably includes re-accentuation. New images in literature are very often created through a re-accentuating of old images, by translating them from one accentual register to another (from the comic plane to tragic, for instance, or the other way around).<sup>25</sup>

Simon Dentith has glossed this passage as follows :

... the process of re-accentuation would be one in which one contradictory and complex historical moment comes into dialogue with another, in which, in short, one historical specificity speaks to another. It is only to be expected that in these circumstances the result should be a complex negotiation of difference and similarity, of difference where you anticipated similarity, and vice-versa.<sup>26</sup>

In re-accentuating, the source material may be completely recreated.

In **The Discovery of the Mind** Bruno Sne!! traces one line in the development of introspection in ancient Greek culture in terms of the transition from 'myth' to 'plot' :

The striking generic figures of the Olympian Gods had provided excellent models for human self-cognition... These tales are an improvement upon the technique of the simile because they are more flexible in their interpretation...The fate of Orestes makes it possible for Aeschylus to perceive an 'action' in the proper sense of the term; at the same time he is the first to graft this particular element upon an ancient myth.<sup>27</sup>

It is suggested here that the narrative project under consideration involves a transition from 'myth' to 'discourse' - the modernists who experimented with what Eliot called the 'mythical method' attempted to re-articulate a myth (say, the myth of creation) or a myth-based plot (for example Aeschylus' **Oresteia**) in terms of a dialogized discourse.

Thus in **Lady Chatterley's Lover** the Biblical myth of paradisaic redemption in an arcadian setting of prelapsarian beauty, radically transmuted from its Christian application by being shot through with Dionysian overtones, functions as the contrapuntal positive to the social negative of Connie Chatterley's infidelity and violation of class distinctions - the reader is invited to reconsider the norms of (personal) fulfilment and debate the existing categories of social and moral acceptability (it is significant that the novel does not end with a second marriage).

Another case in point would be Sartre's **Les Mouches (The Files)**. Sartre always claimed that his work was all of a piece, that at any given period in his intellectual development, the over-riding concerns of that moment are explored and developed simultaneously in his philosophical work, his plays and his fiction.<sup>28</sup> It is interesting to see how, in **The Files**, recourse to a myth and its 're-accentuation' as heteroglossial discourse, helped Sartre to clarify, and most especially modify, his ideas. Indeed, he claimed that he had '... discovered and developed his concept of freedom in the very process of writing **The Files** .'<sup>29</sup>

The literary and philosophical importance of the myth in **The Files** (1945) becomes apparent when one compares it with Sartre's nearly contemporaneous work in other genres: **Being and Nothingness**(1943) and the four-part novel **The Roads to Freedom**(1945-1949). **Being and Nothingness** had articulated Sartre's great doctrine of the absolutely free existence and it is this doctrine that he sought to concretize in human and empirical terms in **The Roads to Freedom** ('My intent is to write a novel on freedom').<sup>30</sup>

The plan was that as the characters worked out through resistance the salvation of France from Nazi political bondage, they would concurrently achieve personal salvation from existential bondage. But 'Drole D Amittie', the last segment, Sartre found impossible to complete. Human beings, unlike mythological heroes, can neither free the world completely from evil, nor can they emblemize their release from history by striding boldly out into the post-factual unknown like Sartre's Oreste. Myth is the strategy by means of which Sartre overcomes the technical dilemma of **Roads**. Sartre can delineate through his Oreste the entire process of existential individuation, and the ideal nature of the dialectic with the other, precisely because Oreste is a mythical figure in a transhistorical mythical world which has its own reality, occupying as it does the middle ground between belief and non-belief, or facticity and the non-factual. Simone de Beauvoir has claimed that it is through working on the existential fable of **The Files** that Sartre became aware of the empirical limitations of the doctrine of **Being and Nothingness**, and that this experience helped him to move on to the wider social perspective and faith in community that marks the character of Goetz in the play **Lucifer and the Lord**, and the slightly later philosophical treatise, **Critique of Dialectical Reason** :

The contrast between Orestes' departure at the end of **The Files** and Goetz's final stance illustrates the distance Sartre had covered between his original anarchistic attitude and his present commitment. ...In 1944 Sartre thought that any situation could be transcended by subjective effort; in 1951 he knew that circumstances can sometimes steal our transcendence from us; in that case no individual salvation is possible, only a collective struggle.<sup>31</sup>

The 'mythical method' thus reveals itself as a complex authorial negotiation in terms of which an original situation is reinscribed in history and thereby dialogized. It is in terms of this multivalent discourse that the decentred modern subject can relocate himself **in art through myth**.

### Notes And References

1. Daniel Bell, **The Cultural Contradictions of Capitalism** (N.Y : Basic Books, 1976), p . 127 ff.
2. Virginia Woolf, **The Common Reader, First Series**, (London : Hogarth Press, 1957) pp. 187-189.
3. T. S. Eliot, 'Ulysses, Order and Myth', **The Dial** , LXXX, 1923.
4. T.S. Eliot, 'The Love Song of J. Alfred Prufrock'.

5. Jean Baudrillard, **Simulations** (1981), trans. P. Foss et al (New York: Semiotexte, 1983)
6. Virginia Woolf, 'A Letter to a young Poet' in **The Death of a Moth and Other Essays** (Penguin, 1965), pp. 188 & 189.
7. James Joyce, **A portrait of the Artist as a young Man**, (Penguin, 1976), p. 215
8. E.M. Forster, 'Art for Art's Sake' in **Two Cheers for Democracy** ed. Oliver Stallyprass (holder : Edward Arnold, 1972), p. 90.
9. Jean-Francois Lyotard, **The Post-Modern Condition, A Report on Knowledge** (1979), trans. G. Bennington & B. Massumi.
10. Robert Venturi, **Complexity and Contradictions in Architecture** (N.Y., 1968), p. 91.
11. Ronald Sukenick, 'Unwriting' in R.L. Williams ed., **The Novel in the Americas** (Univ. Press of Colorado, 1992)
12. Kurt Vonnegut Jr., **Breakfast of Champions** (N.Y. Dell, 1975), p. 210.
13. See n.3. Emphases mine.
14. Ibid.
15. See Mann, 'Psychololysis , The Lived Myth and Fiction' in Ellmann & Feidelson eds., **The Modern Tradition** (N.Y. : Q.U.P., 1965), pp. 672-679.
16. T.S. Eliot, **Notes** (London : Faber, 1972), pp. 123-124.
17. See e.g. David Spurr, 'Myths of Anthropology : Eliot, Joyce, Levy-Bruhl' in **PMLA**, V.I. 109, No. 2, March 1994, pp. 266-280.
18. T.S. Eliot, 'Yeats' in **On Poetry and Poets** (London : Faber, ) p. 260.
19. T.S. Eliot, Interview with Donald Hall, **The Paris Review** , No. 21, p.61.
20. See Josue V. Harari ed. **Textual Strategies : Perspectives in Post-Structural Criticism** (London : Methuen, 1980), pp. 374,376. Emphasis mine.
21. See Philip Rahv, 'The Myth and the Power house', **Partisan Review**, Vol XX, No. 6, Nov.- Dec. 1953.
22. See George Steiner, **The Death of Tragedy** (London : Faber , 1961).
23. See Combell Tatham, 'Mythotherapy and postmodern Fiction : Magic is Afoot' in Michel Benamou and Charles Caranmello eds. **Performance in Post-Modern Culture** (Madison, Wis.:Coda Press, 1977).
24. Aristotle , **De Memoria**, 451618.
25. M.M. Bakhtin, **The Dialogical Imagination**, trans. Caryl Emerson & Michael Holquist (Aultin : U. of Texas Press, 1996), p. 421.
26. Simon Dentith, **Bakhtinian Thought** (london : Routledge, 1996), p. 99.
27. Bruno Snell, **The Discovery of the Mind** (Oxford : Basil Blackwell, 1953), pp. 206-207.
28. See Sartre, 'The Purposes of Writing' (1959) in **Between Existentialism and Marxism** (London: Verso, 1983)
29. John. Gassner ed. **Ideas in the Drama** (N.Y.: Columbia U.P., 1965)p.170.
30. See Germaine Bree, **Sartre and Camus : Crisis and Commitment** (London: Calder & Boyars, 1974) p. 225.
31. Simone de Beauvoir, **Force of Circumstance** trans. Richard Howard (Penguin 1976), pp. 253-254.

## FROM MODERNISM TO POSTMODERNISM: SUBJECTIVITY AND REPRESENTATION

G.N. Ray

'Postmodernism', as Brian McHale has it, 'is not post modern, whatever that might mean, but post modernism; it does not come **after the present** (a solecism), but after the **modernist movement**' (McHale : 1987,5). For McHale, in other words, the term 'postmodernism' signifies a poetics which is the successor of, or possibly a reaction against, the poetics of early twentieth century modernism. It proposes a different way of being modern. On our view, these two modes are only the two different phases of the same evolving dialectic between the self and the world, manifest in the ever unfolding process of modernization. Philosophically this dialectic can be said to inhere in man's ontological specificity of self-alienation from a state of pre-critical unity between the self and the world in order to achieve the real subjectivity. It gives rise to two possibilities. One is that of modernism's duality projected in its twofold aspirations of radical autonomy and expressive unity. The other is that of postmodernism's decentring of the self. In the former the self becomes problematical but remains dominant, while in the latter it is reduced to a mere function of the objective world.

Modern man's aspiration to radical autonomy leads him to conceive himself practico-interpretively as self-defining for the first time since the Renaissance and the Enlightenment, causing thereby a fundamental shift in the problematic of man's relation to the external universe or for that matter the cosmic order : 'the modern subject is self-defining, where on previous views the subject is defined in relation to the cosmic order'(Charles Taylor : 1975, 6) . Man is now placed at the Centre, the measure of everything. His freedom is now related to the category of reason , allowing him to act freely and rationally in any of the differentiated spheres of society. Incidentally, this is the crux of the liberal humanist view of existence. But while this exercise of individuation gives him an exhilarating experience of freedom, paradoxically it is also accompanied by a threat of disaster and dissolution. Marshall Berman would call this conjuncture of freedom and disaster, individuation and dissolution, characteristic of modernity: 'To be modern is to find ourselves in an environment that promises us adventure, power, joy, growth, transformation of the ourselves and the world and, at the same time, that threatens to destroy everything we know, everything we are' (Marshall Berman : 1983, 15).

The dynamics, that is, capitalism, protestantism, rationalist phi-

losophy, that ultimately overdetermined the self-defining man though a process of rationalization exceeded their bounds, ushering in a new regime of instrumental rationality. The modernizing process itself involves a process of fragmentation and division, rendering reason itself alienated. It appears now more 'as a cause of alienation rather than a potential cure: a value-free, depersonalized, finally aimless and irrational mode of calculation that serves the goals both of arbitrary terror and dull commercialism' (Gerald Graff : 1979, 41). The liberal humanist's residual aspiration for expressive unity with something greater, whole, transcendent, experiences a traumatic blow at the hands of the evergrowing instrumental rationality or the objectifying practices of reason that 'construe the anthropological images in instrumental terms and thus construct models of society based on externalized principles and present no ethical guidelines for human life in a demagified world' (Rundell : 1987,4). A prospect of being dispersed in a network of objectifying practices faces the modern subject, challenging his assumed autonomy or unified self itself. But he would not accept the situation as ontological and puts up a resistance against this process of dehumanization, which, however, is a form of recoil not encounter. It takes on an extremely subjectivised version of consciousness, represented by Cartesianism. Totality is now sought to be restored through self-reflexivity of the subject, rendering him thereby the very source of totality, truth or objectivity. This remains modernism's characteristic sensibility which 'portrays the world as fragmented but is propelled by an inner impulse towards resolution, transcendence and coherence which can exist simultaneously with the acknowledgment of fragmentation'(Patricia Waugh : 1992,9). Doctor Faustus, under the influence of the objectified reason, throws off morality altogether, that is, divides being and meaning, but comes ultimately to realize that thereby he has lost his freedom itself. The Machiavellain experiment based on the division of end and means, being and meaning, is shown to have failed and followed by a cognition of their integration. With the Romantics this impulse finds its most intense and sincere expression, assuming the form of a metaphysics, 'a metaphysics of integration of what the key principle is that of " reconciliation", or synthesis of whatever is divided,opposed, and conflicting' (M.H. Abrams : 1971, 182).

Kant's conceptual recentring of the subject at this stage is well known. He grounds man as the active subject, gifted with a priori categories to shape the sensuous manifold into meaningful order. The problem, however, persists in spite of the Copernican revolution. Is the mind 'constitutive' of the world or vice versa ? Kant recentres the subject but remains suspicious of the project it aspires to. He accepts mind, imagination, as the regulating faculty but stops short of admitting if it contributes 'a whit to the

knowledge of things' (Kant: 1952,5). His explorations reveal not the unity of the realms of noumenon and phenomenon but their **difference**. The modern subject remains, therefore, problematical : its projects of individuation throw up division but it resists it with a vision of unity which may be derived either retrospectively or prospectively. It aspires for a new mythology, Dionysian in nature, which is 'supposed to restore a lost solidarity, but not reject the emancipation that the separation from the primordial mythical forces also brought for the individuated' (Habermas : 1985, 92). The situation is paradoxically that of overcoming the crisis generated by the self-defined subject by subjectivism itself or for that matter absolute subjectivism. The particular case in point is 'expressivism' represented by the Romantics and the German Idealists like Schelling, Schiller and Fichte who proposed to go beyond Kant by locating in imagination a manifestation of the absolute subjectivism, itself a totality, superseding all duality. Indeed, it takes on the spirit of an ideology, identified by De man as a certain kind of 'aggrandizement of art': in Jerome Mc Gan's words, the belief in 'the power of imagination to effect an unmediated (that is, an aesthetic) contact with noumenal levels of reality' : in Geoffray Hartman's terms, the autonomous imagination's risk of 'apocalypse' or 'unmediated vision' (Cynthia Chase : 1993, 19-20). The situation suggests a crisis, the crisis of the modern subject: its own practice widens the divide between itself and the world, but it would not accept it ; the subject is decentred but it would still celebrate it; representation grows autonomous but it still wants to contain it through subjectivity.

Subjectivity or for that matter man faces an inevitable prospect of dispersal in the evergrowing predacious network of commodification and cyberneticized men-machines. John Fekete traces this conceptual trajectory as encompassing 'a movement from the transcendence of God to the transcendence of Man and, finally, to the transcendence of Structure and System— all set over against **historical human beings** who are denied our capacity to unite the historical and transhistorical in a revolutionary praxis' (Feket : 1977, xxii ). Modern art resists this process through strategies like symbolism, dandyism, surrealism and irony. It 'thickens its textures and deranges its forms to forestall instant consumability' (Eagleton 1986, 140), but in the process art becomes mysteriously autotelic, affirming an inner connection that 'links the doctrine of imaginative autonomy and the philosophical and social alienation of art' (Graff, 36). For Eagleton this connection really evinces a contradiction 'between a still ineluctable bourgeois humanism and the presence of a quite different rationality' (Eagleton, 144),

that is, postmodern **anti-humanism**, giving rise to a paradoxical conjuncture, characteristic of modernism : the modern subject or for that matter art grows self-reflexive, yet it claims an impersonality of vision; 'death of man' is announced, yet it would celebrate essentialist humanism; discontinuity and difference are insistent, yet it would speak of tradition.

While works of most moderns bear testimony to what is said above, Eliot's Impersonality Theory is an interesting case in point, reflecting the climax of the crisis. It enacts the tussle between subjectivity and representation, artist and the autonomy of art, tradition and the individual talent. While the Romantics invoke the imagination for the sublation of subjectivity to objectivity, he conjures a chemical process to describe the extinction of subjectivity to give rise to the objectivity or impersonality of art. In his given dialectics, the subject must needs surrender to the tradition for the birth of the impersonal artist. The author is no longer the locus of truth; it is the tradition that speaks through him. Eliot posits tradition as the **other** to determine the self but thereby anticipates the fall of the humanist bastion. In whatever he says about the progress of an artist as a continual extinction of personality, he really adumbrates the posthumanist problematic of the death of the author and the sovereignty of the objective structures of language as articulated by Barthes among others : 'It is language which speaks, not the author; to write is ... to reach the point where only language acts, "performs", and not "me" ' (Barthes, David Lodge, 168) . Meaning is said to be produced by the play of signifiers, not by the social subjects. Thus postmodern rationality occupies the scene by subverting the liberal humanist priorities.

Postmodernism prioritises representation over subjectivity. With the dissolution of the subject as the unitary source of truth, the postmodern era of the autonomy of representation begins. Post-Saussurian linguistics challenges the reflectionist realist belief that linguistic signs directly point to real things in a transparent way. On the contrary, reality now is semiotic reality. One cannot surprise the 'real' world in its pristine purity outside the symbolic realm. It is not a given but a construct : 'Neither man nor nature will be henceforth conceivable outside the structure of representation'(Judovitz, 190) . Subjectivity itself is not prior to, but a function of forms of life and systems of language. Thus both subject and object are linguistic functions only. There is no transcendental subject or transcendental signified, but only representation, or signifier; no metanarrative, but only narrative; no unitary meaning, but a plurality of meanings. As a result, the humanist concept of totality understood in terms of the binaries of subject-object, ideal-real, inside-outside, metanarrative-narrative,

meaning-being, collapses. Thus postmodern world is a non-metaphysical, non-totalitarian, value-as-well-as-Angst-free world with no distinction of truth and falsehood, with no privileged perspective for such judgements. McHale describes this stance as ontological as against the epistemological one of modernism, identified by Eagleton as sharing 'the mystical positivism of the early Wittgenstein, for which the world... just is the way it is and not some other way (Eagleton : 1986,143).

Postmodern world is an object-dominated world of difference with no 'telos of harmonic integration'(Fekete, 195) that characterizes modernism. Lyotard terms modernism and postmodernism as aesthetics of the sublime, but he calls the former a nostalgic one because it allows 'the unrepresentable to be put forward only as the missing contents' (Lyotard, Peter Brooker, 149). The latter on the contrary 'puts forward the unrepresentable in presentation itself' (*ibid*). The modernist totalizing projects as transcendental illusion holds out only terror. To forestall its return, he gives a call to 'wage a war on totality'. He would like small stories, the first order narratives, in place of the grand stories or metanarratives.

Thus postmodernism wages war on the concepts of the autonomous subject, totality and the referential model of representation, and celebrates the concepts of representational autonomy, play and plurality. But the critics like Jameson and Baudrillard are not ready to call postmodernism anything more than the ideology of consumer capitalism. Habermas on the other hand denies that postmodern rationality is the result of a right historical development : Modernity since the Enlightenment has remained an incomplete project. But there are other thinkers who exult at the possibility of an emancipatory programme in the postmodernist concept of **difference** that helps to pluralize reality. Foucault adds to it his radical concept of **discontinuity** to blast open the false continuum of history. Thus the Foucauldian discourse exposes genealogically the complicity of knowledge with power on the one hand, and on the other strikes at the concept of centred structure and determining origin which universalizes a specific cultural identity. No wonder, the repressed ethnicity, race and gender would find an eloquent voice in Foucault, helping them radicalize their subjectivity and subvert the given history. The resituated subject will assert its otherness by pluralizing reality because, in Barthes' words, 'to equalize, democratize, homogenize — all such efforts will never manage to expel "the tiniest difference ", seed of racial intolerance. For that one must pluralise, refine, continuously' (Barthes, 69). As against modernism's craze for **unity**, postmodernism's agenda of **difference** would release one's repressed potential in terms of an open-ended human history.

## Works Cited

1. Brian McHale, **Postmodernist Fiction** Methuen, 1987.
2. Charles Taylor, **Hegel**, Cambridge University Press, 1975.
3. Cynthia Chase (ed), **Romanticism**, Longman, 1993.
4. Gerald Graff, **Literature Against Itself**, University of Chicago Press, 1979.
5. D. Judovitz, **Subjectivity and Representation in Descartes : The Origins of Modernity** Cambridge University Press, 1988.
6. Immanuel Kant, **The Critique of Judgement** trans. James Meredith, 1952.
7. Jurgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity**, Polity Press, 1985.
8. John Fekete, **The Critical Twilight**, Routledge, 1977.
9. Jean-Francois Lyotard, 'Answering the Question : What is Postmodern?' in Peter Brooker (ed) **Modernism / Postmodernism**, Longman, 1992.
10. Marshall Berman, **All That is Solid Melts into the Air**, Verso, 1983.
11. M.H. Abrams, **Natural Supernaturalism**, 1971.
12. Patricia Waugh (ed), **Postmodernism : A Reader** Arnold, 1992.
13. Rundell, John F., **Origins of Modernity : The Origins of Modern Social Theory**, Polity Press, 1982.
14. Roland Barthes, 'The Death of the Author', in David Lodge (ed) **Modern Criticism and Theory : A Reader**, Longman, 1988.
15. —————, **Roland Barthes**, McMillan, 1977.
16. Terry Eagleton, **Against the Grain**, Verso, 1986.

## BEYOND PROTEST : SELF-EXPLORATORY MODES IN TWENTIETH CENTURY BLACK ART AND CULTURE

Aninda BasuRoy

Art historians have generally labelled black art as 'primitive' and celebrated it as an expression of the primeval values of life. Though it recreates sometimes structures of human perceptions that are primary in time there has been a shift in the critical perspective of art-historians. Margaret Trowell has made some generalized remarks about African art but this may well apply to black art in particular. She distinguishes three types of art : 'Spirit-regarding', 'man-regarding' and the 'art of situational display'.<sup>1</sup>

But behind this tendency to create culture-specific art forms that are politically and culturally autonomous lies a whole series of assumptions. The idea of 'Black art' sometimes assumes race-centred critiques of white racist exploitation and imperialist urges of the Euro-centric nations. In other cases it came to stand for as the cultural & political 'other'-antithesis to European art and culture. Martinican Aimé Césaire and the Senegalese poet turned politician Leopold Sédar Senghor partly asserted the distinctive qualities of black art and culture which is a part of the broader cultural framework of 'Negritude'.<sup>3</sup> In a bid to create a counter aesthetic model upholding emotional rather than rational motifs, a separate view of time-space relationship and a distinctive configuration of culturally rooted images of themes it supposedly opposed the 'Universality' of European literature. Unknowingly by pursuing this line of thought it slipped into the pitfalls of colonial and postcolonial traps functioning only as an antithesis to the thesis of white (racist) aesthetic supremacy and part of the European model of art which, to a great extent, created its 'other' only to subjugate and subordinate it in order to cherish its cultural supremacy. In **Myth, Literature and the African World** Wole Soyinka puts forward his views of 'Negritude':

Negritude, having laid its cornerstone on a European intellectual tradition, however bravely it tried to reverse its concepts (leaving its tenets untouched), was a founding deserving to be drawn into, nay, even considered a case for benign adoption by European ideological interests.<sup>4</sup>

The concept of Negritude thus embraces the essential notion of binary opposites which is a part of the Western philosophical tradition.

This is seen in many literary works which depict the plight of the blacks in their 20th century context. Early Negro literature is therefore

understandably concerned with human identity; his own racial situation dictates a dual attitude towards Negroes. He is impelled at once by the impulse to escape from the given, inherited, enforced image of himself and the impulse to achieve and assert identity (the idyllic, shared, reciprocal image of himself in the main stream of American culture). In his attempt to free himself from identity, the twentieth century Negro, tends to detach his freedom from a sense of role, for this role is so ostensibly a product of history; in consigning history to the limbo, he finds history catching up with him, for, as it had once happened to many of his fore-fathers after the 'Emancipation' he only freed himself from captivity to confront chaos.

The retreat into the atavistic self-hood also prefigures doom for the 'Negro', for this represents a stasis in his personality, which denies him the dynamics of self-transformation. Hence perhaps, 'Negritude' in the European and American context is simply not available as a governing metaphor of the Negro consciousness. The tension erupts into rage, self-pity, sullenness or sheer violence. In one sense, the Negro is conscious of the strange negative power of his blackness, which he can wield as a weapon. Finding that he has no honest place to stand but only a cutting edge to his personality, Bigger Thomas in Richard Wright's **Native Son**, uses this knowledge of his status in American culture for enacting his rites of passage into manhood through violence and aggression.

Since then, the term 'black' came to be loaded with opposite and contrary significations: on the one hand a white supremacist sense of racial difference and on the other hand self-critical modes of perceiving his own self. Sociologist Stuart Hall, in an illuminating essay, "**What is this 'Black' in Black Popular Culture?**" (1992) categorizes the necessity of creating such a concept. It is this mark of difference inside forms of popular culture which are by definition contradictory and which therefore appear as impure, threatened by incorporation or exclusion, that is carried by the signifier 'black' in the term 'black popular culture'. It has come to signify the black community, where these traditions were kept, and whose struggles survive the persistence of the black experience (the historical experience of black people in diaspora), of the black aesthetic (the distinctive cultural repertoires out of which popular representations were made), and of the black counternarratives we have struggled to voice.<sup>5</sup>

The term black aesthetic became an all-inclusive label for a collection of philosophical theories about the arts of African diaspora: an aes-

thetic grounded in a post-colonial situation where black identity has to be created and retained for the sustenance and thriving of black art and culture outside the domains of its native geographical territories. As Hall points out, the proactive and aggressive element in their desire is a pointer to articulate and testify their cultural difference.

The Harlem Renaissance, a historic moment when black culture flourished and received intercultural and multiracial recognition, acquired several names to designate it. Benjamin G. Brawley in a 1927 essay referred to it as a "Negro Literary Renaissance". John Hope Franklin, a historian, in his book **From Slavery to Freedom**(1947) called his chapter on New York's burgeoning black arts scene as the 'Harlem Renaissance'. Later this came to mean a broad-based, multidisciplinary programme which attained the status of a movement.

The simple equation of racist antagonism and opposition took a new turn and 'black' literature and art gradually became more introverted, self-critical and individuated after the first half of the 1940s . These features situate 'black art' in the modernist agenda and looks forward to the post-modernist stance underlying black art and culture.

However, this break can be seen as early as Ralph Ellison's **Invisible Man** (1947) . The 'invisibility' of his being conveyed through the nameless persona of the central protagonist, becomes a metaphor for the search of and identity beyond the white cultural and social frameworks within which he has to define himself. Although catastrophe after catastrophe strips him down to his essential invisibility, he is able to say, towards the end of his tale : " there is a possibility, that even an invisible man has a socially responsible role to play". The protagonist has, paradoxically, taken upon himself the responsibility to carry out socially responsible acts though he himself has been denied any recognition.

Although he is a Negro, and remains so, no matter how he may place himself in every version of the world's reality over the whole spectrum ranging from black to white from South to North from forum to platform, he is seen as experiencing the agony of a dislocated self in a hostile society, in which process he emerges as 'Everyman'. His problem of self-discovery affects all men of all races. In his nullity, the postcolonial critic argues, he becomes a symbol of human possibility. Ellison is indignant, compassionate, and exercises a merciless clarity of analysis and apocalyptic vision which includes self-criticism.

As touched upon earlier, between 1940 and 1963 black art and culture underwent several transformations. Throughout this politically volatile period of war and change, black culture alternately shifted from the spotlight, to the periphery, and, ultimately, to the centre of the world's stage: such shifts were analogous to the black people's changing social status. The historically important literary work of this period is James A. Porter's **Modern Negro Art** (1943) which is solidly researched and documented tracing the art-historical record of African Americans from their colonial beginnings to the 'Negro Art' boom of the early 1940s. What lifted Porter's study beyond the boundaries of a standard text—following the oppositional mode—is his willingness to criticize, question and evaluate the works of African -American artists without stooping to racial favouritism. Porter's harsh but informative critiques aimed at artists like Aaron Douglas, Archibald J. Motley Jr., Palmer Hayden, and William H. Johnson. But Porter also showed a great degree of tolerance in his favourable criticisms of the works of relatively immature artists as William Edmondson, Jorace Pippin and twenty-six year old Jacob Lawrence.

The change in black art and literature was clearly discernible from the post World War II period. Many black artists adopted a humanitarian stance in their work. Several artists joined organisations like the NAACP and the National Negro and Civil Rights Congresses. The shift was from abstraction in art to social realism . The black subject in art finds its most celebrate expression during this period in Lorraine Hansberry's **A Raisin in the Sun**(1959).

The modern black artist's position— immigrant or otherwise— guarantees his hyphenated self. The American or European Negro's predicament articulates such hybridity . The historically undervalued position of African Americans in mainstream life fuelled a significant change in contemporary culture. This led to experiments with colour, implied gesture and movement which pushed black art to twisted forms in sculpture problematizing and complicating modes of representation.

As part of the postmodernist agenda the media and media influenced artists equated black style with all the positive traits of white beauty and tried to project it as an alternative to white art models.

While one group of artists wanted to popularize and uphold the 'black' image in art concentrating on black nudes the others imposed self censorship. These artists feared that such sexually provocative images of blacks would be perceived as racist or pornographic. It is only in the late

1960s that such forms of art gained popularity inviting critics and artists to explore formal and psychological implications of black nudes in art.

In the seventies and eighties black art and culture became more self-exploratory, searching and self-critical. Search for forms was partly moulded by the need to embody new patterns of perceptions and the urge to re-establish themselves as part of the world culture. This dominant trend reached its culmination in Lyle Ashton Harris's exhibition in the fall of 1994 in New York. But most reviewers while praising Harris did not observe his complete subversion of various notions of identity: gender-related, racial, sexual, and familial. The dreadlocked hair, and black nationalist tricolours in Harris's **For Cleopatra** (1994) confounded basic assumptions about race, gender and beauty. Instead of the image of blackness we noticed in black literature and art in the 1960s, and 1970's Harris's construction of 'blackness' did not raise fists at the whites. His 'blackness' is soft, totally unencumbered by racial doctrine or social conventions and radically ambiguous.

The formative period of black art, 1970s saw the emergence of a new black aesthetic that sought to leave its footprints on the sands of time. The dramatic shift in the mainstream art world can be linked to the corporate sponsored exhibitions of this period and publication of works like **Two Centuries of Black American Art** (1976). The acknowledgement of black talent looked forward to a creative drive whose source was spirituality rooted in the cultural paradigms of the African diaspora.

In the field of music the allure of black rhythm surmounted racial and cultural barriers. Of special attention is the 'Aleph Sanctuary' murals by Abdul Mati Klarwein. The search for forms in all cultural sphere evinces the modernist curve in black aesthetic. The continuous making and re-making of forms signals the urge to construct different modes of representation. Formal and structural innovation foregrounds attempts to forge a bedrock on which modernist art can rest itself. Such tendency can also be bound up with the New Negro compulsion to visualize himself as self-lacerated, self-constructed and self-critical.

Instead of using the art form for mere visual and spiritual fulfilment Margo Humphrey in "**The Last Bar-B-Que**" (1988-89) framed blackness within an absurdist, yet penetrating and heartfelt view that ultimately reinvigorated and redeemed an often restrictive black nationalism.<sup>6</sup> The turn of the century sculpture, music, literature and art (used in its widest context) marks the passage of postmodernism that animates and underlies the black art of the 1990s.

The entry of black art and literature into different arenas social, political and economic generated multiple problems. On the one hand it restored their confidence and yet on the other ideological conflict with other cultures threatened and created a new 'black' solidarity in the different quarters of the globe. In the united kingdom black art exhibition and media productions on them helped created a new black cultural identity . In the global perspective the discarding of 'apartheid' in South Africa and the rise of Nelson Mandela came to be treated as new symbols of an acceptance of 'black' freedom and social justice.

As the pernicious obverse to such images of progress black culture during the mid 80's and later experienced dislocation, moral vacuum and disillusionment. The plagues of unemployment, racial strife, homelessness, poverty coupled with the collapse of small black business houses and social institutions became the new premise of black hopelessness, a far cry from the rejuvenated spirit of black culture witnessed in the 1960's and 70's.

This climate was intensified by the territorial violence they went through in Haiti, Liberia, Somalia, Rwanda and other areas of political unrest. For the artist conflicting signs both within and beyond black culture led to a new self-searching and analytical mode. 'Black aesthetic', as a result, started becoming more inward-looking, self-critical and painstakingly analytic. As such late twentieth century artists carried their work beyond cultural, racial and political 'Scarification' that marked black art of the previous centuries. The multiplicity of art forms, interrogation of traditional concepts of identity and a merciless probing of socially rooted customs became tools for reinscribing 'black' history within newly forged historiographical models.

This brings us back to Harris's **For Cleopatra**. The ideological alignment of artworks with black history and culture is part of the postmodernist stance that underlie contemporary black art. The present generation of artists are far more lineage-conscious making their art more intriguing and irreducible to monolithic paradigms of colonized experience.

However, one cannot and should not deny the 'culture slander' that black history is often subjected to and the unmitigated pain inflicted upon them in a sexist and racially discriminating world. What I wanted to point out was the new direction in black art and culture that is resurfacing in the present era. The urge to go beyond conventional motifs and race-centred discourse transformed 'black aesthetic' opening up new possibilities of

research and experimentation.

The brief compass of this write up precludes detailed and in-depth study of individual works but this critical overview tracing the shift in perspective in black art will help to build up the reading strategy of the reader making him conscious of the dynamic, multiplex and perspectival nature of black history. Like other cultures it has also passed through the phases of modernism and postmodernism (if at all postmodernism can be termed a historical phase) and waits to gain a fresh lease of life in the coming century getting rid of its stereotyped labelling in a world of multiracial, deterministic discourse that aims to direct art and literature through predetermined grooves and channels lest it mars the timehonoured patterns of human civilization.

### Notes and References

1. Quoted by Frank Willett, **African Art**, (London : Thames and Hudson, 1971,p.41).
2. Elsa Hoing Fine, **The Afro American Artist : A search for Identity**, (N Y: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), pp. 123-24
3. Bill Ashcroft, Gareth Griffeth, Helen Tiffin, **The Empire Writes Back**, (London, Rounledge, 1989),p. 21ff.
4. Wole Soyinka, **Myth, Literature and the African World**, (Cambridge : Cambridge University Press, 1976) p.134
5. Stuart Hall, "What is this 'Black' in Black Popular Culture ? " quoted by Richards J. Powell in **Black Art and Culture in the 20th Century**, (London, Thames and Hudson, 1997), pp 12-13.
6. Margo Humphrey, **The Last Bar-B-Que**, quoted by Richard J. Powell in **Black Art and Culture in the 20th Century**. (London, Thames and Hudson, 1997), p. 160.

## SOME ASPECTS OF THE EXISTENTIALIST ETHICS

Mrinal Kanti Bhadra

The Existentialists do not uphold man as a theoretical being. Their concern is with his practical life. As Kirkegaard mentions, "The real subject is not the cognitive subject...the real subject is the ethical existence of the subject." (**Concluding Unscientific Postscript**, 1941, p.281) The Cartesian Cogito gives us an idea of a subject. It is the mere understanding of a concept, which has not yet been instantiated. The individual subject is not an idea. It is not something which is just known. Existence is quite different from the conceptual idea of the idea. But it is a perfection, when we compare it with not existing at all. Kierkegaard thinks that the Cartesian **cogito ergo sum** is confused. The reason is that the cogito presupposes existence. It does not prove the latter. As Kierkegaard says, "Because I exist and because I think, therefore I think that I exist...I must exist in order to think." (**Ibid** p.294) The personal existence of the individual constitutes his absolute interest. But when thought is absolute, it becomes disinterested to acquire knowledge. The ethical demand is that the person becomes infinitely interested in his own existence. Kierkegaard's emphasis on the existential self leads us to regard the practical aspect of life as the most important. Kant made a distinction between the transcendental or the knowing self and the moral self. Kierkegaard opposes this dichotomy between the knowing self and the acting self. He thinks that the Cartesian view point is wrong and man exists in his action. The pure theoretical ego has only a conceptual existence. Kierkegaard does not admit the inference of existence from thought. He thinks that only the ethical reality is reality and, as if, the abstract thinker does not exist. The abstract thinker trying to prove his existence gives rise to a contradiction, for he abstracts from his own existence. His existence is a presupposition from which he seeks emancipation. This is a strange sort of proof. If it succeeded, his existence would cease.

Kierkegaard does not want to allow reason any role at all in our life. Emotions and passions must be liberated from the strong rule of reason. Even a very degraded role of reason where reason is supposed to be the slave of passions will not satisfy him. One's choice of a way of life has no reason. Kierkegaard cannot give any answer to the question : "What is the good for man?"

This shows clearly that, according to Kierkegaard, our choices are irrational. He thus departs from the age-old Western tradition where our choices are to be justified rationally. Kierkegaard's analysis of choice and

freedom sets the stage for the Existentialist ethical movement.

The Existentialists talk of authenticity and one has to achieve authentic existence. But this means that one has to commit oneself deliberately and passionately to a particular way of life. In existence human beings encounter emerging situations which demand immediate choices. The ultimate choice is not **apriori**, it is one's ultimate commitment. It is not a choice of this or that particular action. It is a choice of a mode of existence within which the particular choices are determined. Some one wants advice for his future life, whether to enter into a business or whether he could choose some way of life which involves greater hazards. But once the ultimate choice is decided, the particular choices follow from the rules connected with the way of life. We find in Sartre's thoughts that a person will take that advice which will suit his choice of a mode of life. He will choose such a person who will give him advice that is in harmony with his choice of the mode of life.

Once a mode of existence is chosen, the decisions can be made by appeal to what Kant calls hypothetical imperative. Suppose a person ultimately wants 'X' in the best possible way. If one knows what he wants ultimately he can decide one alternative over another more or less mechanically. If one has chosen a way of life, what actions he will perform can be made or decided more easily. But the ultimate choice is arbitrary and it does not matter whether 'X' or 'Y' is chosen. The ultimate choices being ultimate, it is not possible to appeal to more ultimate considerations. These are our categorical imperatives. They cannot be defended on the basis of further imperatives. These are the dictates of reason. But one can ask like Kierkegaard, why are these dictates to be followed? One can always challenge the value of reason itself. It may be granted that it is the reasonable thing to do. But it may be asked, why should I be reasonable?

It may so appear then that the ultimate choices are without any justification. They are irrational. Kierkegaard may not speak of objective justification. But there are subjective considerations like desires, hopes, fears and habits of the individual person. Some people are moral, because they are morally inclined. Some people desire the life of pleasure or religious passion. "Truth", as Kierkegaard says, "is subjectivity". Thus the choice of a way of life can be made only by the person on the basis of his desires, hopes, etc, because it is he who lives it.

## II

The Philosophy of Existentialism may be traced to many factors. The most important idea of Existentialism is this that reason fails to give an adequate guide to human life and action. If we turn our eyes to the history of Western philosophy we find that Kant wanted to establish the moral life of man on reason. He thought that by reason man would be able to choose a set of values. Hegel's identification of reason with reality showed that values can be discovered by reason and they have a real existence. The moral philosophers were inspired by this tradition. They came to understand value as parts of reality. They would argue that things are not only coloured or spatial, but they are also good or bad. It might be said that we perceive colours or shapes by our sense-experience. But we do not discover beauty or ugliness in the same way. The answer would be that they would be revealed by reason or intuition. Values on such an idea would be objective. The Existentialists do not accept such an account of value. According to them, values do not constitute the structure of the world. In their opinion everything in the world has a meaning which has to be understood with reference to the human subject. It is his needs, his emotional situation which make the things valuable or render the valueless. Man cannot explain what in the nature of things makes some of them valuable and others without any value. He may appeal to some rational arguments, but it is seen that reason cannot explain why he chooses certain objects and regards them as valuable, while other objects are not so considered. Due to this, the Existentialists come to conclude that value has no rational basis. Value, in their opinion, has no objectivity. It is the human choice which is the foundation of all values. It is man's emotional life which makes a gradation of values. It is in this context we can understand another aspect of the existentialist ethics, that is, their conception of value.

The Existentialists speak of a demand for authenticity they are in search of, something which will give their life a sense of fulfilment. So to say that the Existentialists have no justification for what to accept as the authentic ideal may not be true. Kierkegaard thinks that the religious ideal is the highest end of life. There are also the ideals of the aesthetic form and the ethical form of life. But none of these ideals satisfies the demands of authenticity. In the aesthetic stage, man runs from pleasure to pleasure. Here the compulsion of pleasure dominates his life. He does not experience any freedom and cannot exercise it. The ethical principles are universal and as such they have an objectivity. But the principles are imposed upon him by the society. They are not accepted in the spontaneous freedom of the individual. Only in the religious stage does the individual experience

the true freedom. He can make the ultimate choice in its light. Thus, freedom, the search for authenticity and the religious ideal are intimately connected. Authenticity has an important role in human life. Man thinks that he can live in the real sense of existence, when he reaches the goal of authenticity. There are differences of opinion about what gives authenticity to human life. Kierkegaard thinks that it is the religious ideal, while Heidegger speaks of the realization of **Being** as the most authentic thing. Sartre would point out that it is the grasp and the exercise of freedom. It seems therefore that the idea of authenticity lies behind the discovery of value by all men. The question about the justification of authenticity may arise in this connection. Is it something given to man by his rational reflection or does he hit upon it in an emotional upsurge ? The Existentialists would prefer to say that it is a question of man's whole being. Man finds his existence riddled with crisis and he wants to reach a state of harmony, where he will be able to overcome his anxiety. So the idea of authenticity does not arise as a result of rational reflection. Rather, it develops and takes shape in the interaction of the various aspects of his existence. Actually, in our existence all the elements, reason, passion, volition, instinct, disposition are equally involved. Thus it is man's whole existence which gives justification for authenticity, the highest value as well as other values.

The question of the justification of values may be approached from another direction. In Kierkegaard's thought, truth in its objectivity does not have any relevance for the life of the individual. He does not deny what are generally called objective truths, but his denial refers to the insufficiency of these truths for an individual. Truth, whatever may be its nature, has to be grasped in the passionate inwards of the individual, if the truth has to have any essential significance for the human individual. The proof the existence of God may serve as an illustration. It is not denied by Kierkegaard that God exists as an objectively real being, nor would he deny the so-called arguments for the existence of God which are introduced to demonstrate such existence. His only assertion is this that such proofs are not enough for a devout believer. Even the arguments may not establish the existence of God. A devotee realizes in the depth of his devotion the presence of God. Similar things may, perhaps, be said about the object of love. It is difficult to say that the relation between the lover and the beloved has an objectivity. It is really impossible to prove such objectivity. The same kind of analysis may, perhaps, be extended to all values, like beauty, goodness, kindness, etc. An object may be said to be beautiful, and it has all the qualities which constitute it. Yet someone may fail to distinguish between objectivity and subjectivity. An object of beauty illumines the heart of the individual. Perhaps, this is the reason why Kierkegaard made a distinction between the **what** and the **how** of truth. The **what** repre-

sents the objective aspect of truth for which reason, observation and logical arguments are needed. But the truth does not become a truth of the individual, unless it is realized as such by the individual. And that has to be realized in the passionate involvement of the individual. It is pointed out by Kierkegaard that all arguments which try to establish the objective truth give us an approximate truth and not the whole truth. So the individual experiences an uncertainty in the face of truth. The truth is defined by Kierkegaard in the following way : "An objective uncertainty held fast in an appropriation process of the most passionate inwardness is the truth, the highest attainable for an existing individual". (The subjective Truth, R. Bretell, **A Kierkegaardian Anthology**, p.214) The subject gets merely the objective uncertainty with the passion of the infinite inwardness. It is the venture of the object. About the reality of God, Kierkegaard expresses that he sees not only omnipotence and wisdom, but many things else which disturb his mind and cause anxiety. The sum of all this is objective uncertainty. For this reason the inwardness becomes very tense and embraces the objective uncertainty with the entire passion of the infinite. In the case of mathematical propositions the objectivity is given and for this reason the truth of such propositions is indifferent. This shows that the value of the objective truth is not disregarded by him. Only he points that such truth to be significant for the individual has to be grasped with intense passion and interest in relation to the problem of his life. This fact is important, for many think that the Existentialists obliterate the distinction between the subjective and the objective truth or objective and subjective value. They insist on the matter that the subjective value is important for the individual for only such a value has meaning for his existence. If value is subjective in this sense, then what is valuable for everybody is not important. The justification for value by reason loses its relevance. Reason wants to establish the same value for everyone, as it has a universal character which may be significant for all men.

But the word 'subjectivity' may be used in two senses. In the narrow sense it means the individuality of a particular human being, but in the wide sense it may mean a subjectivity which is true for all human beings. Existentialism understands subjectivity in the latter sense also. Then value is not just dependent on the individual's choice. It is a contribution of the human subject. But the question may arise about the gap between the individual man and the humanity. Again, where is the guarantee that what is true or valuable for one individual will also be true or valuable for all men? But for the present let us state that the Existentialists do not accept the factual nature of value. They think that nature as it is or the world as it is to us is devoid of any value. It is man's relation to nature or man's apprehension of

the objects of nature which produces value. It is not only the idea of the Existentialist thinkers but also of those thinkers who think that value is a gift of the human subject. This has been pointed out by Rabindranath in his famous poem "I", a free translation of which is given below.

In the colour of my consciousness  
    The ruby became green  
And the emerald became red,  
I cast my eyes on the sky  
The light flashed  
    On the east and the west  
I looked at the rose and said 'beautiful',  
It became beautiful.

.....

The eyes of the day of departure by man  
Will evaporate the colour,  
The battle of power will continue  
In the sky  
Light will not kindle anywhere  
The fingers of the musician will move  
In the court without lyre  
But there will be no music  
Without any poetry  
In the sky which is no longer blue,  
With the Impersonal Mathematics  
In the great Universe  
Far and far away, in the infinite regions,  
These words will not be heard any more,  
"You are beautiful"  
"I love".

The Existentialists hold that man creates values. But this man is not always an individual man. Even in his common experience with other human beings, it is his own experience and problems which move him to accept certain things to be valuable, while he rejects other things as without any value. The attitude towards value becomes clear from an analysis of Sartre's ideas. The question about value generally leads to two positions. One position about value may be that "X is red" or "Y is running", which are true about the fact of the world. If they be so, then it can be said that values can be objects of knowledge. It seems then that the world itself has value properties.

They are on the same level with other properties like colours. In that perspective values can be defined quite completely by sets of clear descriptive terms. Then the propositions using these terms are finally about what the world is. The other position holds that these propositions are not at all descriptive. Their function is not to describe facts, things and events. They express attitudes or feelings. Their function is "to commend the things they are about or to persuade others to take certain positive or negative attitudes towards those things and the like". (A.C. Danto - **Sartre**, p.120) . Here positions may vary, but there is a common core of agreement that there is nothing cognitive about value propositions. We can say from this fact that a person uses what he believes. But it is not said whether what he believes is true. Truth and falsity have no application here. Accordingly, those who adopt this position are called non-cognitivists.

Thus most of the Existentialists can be called non-cognitivists regarding the so-called objectivity of values. For them, there are no moral facts, no value attached to the objective material world. Specially, this attitude is clearly evident in Sartre. He would to call it a bad faith to regard values as objective. According to him, values appear in the world in course of the activities of human life. Values are inseparable from the meanings which unite our world. They arise through the situational structures of our existence. So values have a descriptive character in relation to man's lived situations. They respond to the various lacks from which man suffers. Values may not have a reality in an objective sense. But in the distinction between facticity and situation made by Sartre values are woven into the fabric of situation which is the world for us. It would not be possible for man to engage in a world without values which do not have at least this degree of objectivity. Values, he thinks, are generated by the structure of engagement. Reflective consciousness is a moral consciousness, as it arises in the mode of considering values contributed by the human subject. The world for us is a human world and it is the intersubjective world. Such a world has a phenomenological basis. So far this world is concerned it is a value-ridden world. They form part of the world for us and in that respect Sartre is a cognitivist. As most of the Existentialists understand the world to be a human world and value is the gift of man, value may be said to have a reality from the human point of view. But independently of human engagement, values have no objectivity. As we are in both worlds at the same time, there is an ambiguity in the nature of values, as pointed out by Simone de Beauvoir.

### III

In **Being and Nothingness** Sartre states, "Human reality is that by which value arrives in the world". (Sartre: **Being and Nothingness** ,p.93) But it is man who brings nothingness also. It means that we do not find values there already and waiting for us. The words of Wittgenstein may be referred to in this connection . He says, "In the world everything is as it is and happens as it does happen. In it there is no value-and if there were it would be of no value" (**Tractatus**, 6 : 41) Values are not, according to Wittgenstein, further items to be discovered as contents of the world. If values are accepted as facts, they would not answer to the demands which **having value** presupposes. We have to understand that things have value only in terms of action relationship and with reference to meaning . They have no place in the objective description of the world. Sartre thinks that values are demands which lay claim to foundation. But this foundation cannot be the **Being-in-itself**. Values are revealed by an active freedom which makes them exist as values. He points out, "...my freedom is the foundation of values and nothing, absolutely nothing justifies in adopting this or that particular value or a particular scale of values".(**Being and Nothingness**, p.138) It is through me that values exist, as I am the foundation of values. It is pointed out further that the things themselves are what they are. They have no lack. Lacks are to be understood in relation to use or need. Lacks are considered by the engaged consciousness. Consciousness lacks something and will always lack it. It lacks being Human reality grasps itself as an incomplete being. It is a perpetual surpassing towards a coincidence with itself which is never given. If it were so given, the for itself would lose its character and one world. What gives the world and itself meaning always remains outside. Thus, "It would not attain the **in-itself** without losing itself as for itself". (**Being and Nothingness**, pp.89-90). Sartre asks the question whether freedom might take itself as a value, and what would happen to the concept of value, if it did so? But he does not give any answer to the question. The answer may, perhaps, not be given since the value in question could not be realized in principle. Freedom is precisely that which lacks being.

We find that value can be considered as objective in the inter subjective sense. But this does not mean that values are accepted by the individual subject in an automatic way. They have to be chosen by the human subject in his freedom. When an individual chooses a value, what does he really choose ? Sartre tries to give the following answer. He thinks that the individual chooses what is best for himself. But man does not only choose for himself, he chooses for all men. As it has already been pointed out, the word 'subjectivity' is used in two senses. On the one hand, it means

the freedom of the individual, while on the other, it shows that man cannot pass beyond human subjectivity. When man chooses for himself, it means that in choosing for himself, he chooses for every man. As Sartre says, "what we choose is always the better and nothing can be better unless it is better for all". (Sartre, **Existentialism and Humanism**, p.29) When man realizes that in choosing what he will be, he is also deciding for the whole of mankind, he cannot escape from a sense of complete responsibility. In such a situation, he is in anguish, because there is no reason that I am the proper person to impose by my own choice my own conception of man upon the whole humanity. There is no proof, nor any sign to convince me of it. Every man asks himself, "Am I really the man who has the right to act in such a manner that humanity regulates itself by what I do"? It is this kind of anguish which every man feels. Every man's choice of value is thus anguished. If a man does not feel the anguish, he is dissembling it and is in a bad faith. But what is the justification for this choice of value? It is pointed out by Sartre, "Thus we have neither behind us, nor before us in a humane realm of values, any means of justification or excuse. we are left above without excuse. This is what I mean when I say that man is condemned to be free. Condemned because he did not create himself, yet is nevertheless at liberty and from the moment he is thrown into this world, he is responsible for everything he does"(Ibid, p.34)

We started the discussion on the Existentialist Ethics in relation to the problem of moral choice in which man chooses a particular Act of values. But we found that the Existentialist thinkers are in favour of the idea that values are not objective. So we have no justification why we choose this or that value. But we see that Sartre says that man always chooses what is better for himself and nothing can be better for us unless it is better for all. Now this statement is an acceptance of the universal principle and it involves also responsibility for the good of all man. This seems to be inconsistent with the position stated earlier. But let us consider the stages of human development in relation to values. We find that in the first stage of his existence man encounters objective facts. But in order to live in this world he has to transform it into a human world. He finds that he suffers, because he lacks many things. By his freedom he contributes meaning to the existing order of things and the world is changed from facticity into a human situation. He builds up a world and it is this human world, where everything has a value for him. As it has already been said, it is an intersubjective world and the intersubjective principles establish his justification for why he chooses a particular set of values. Whenever man makes a choice, he has an intersubjective awareness of these values, values which have been created not only by him, but by all men in relation to another.

The Existentialists also speak of universal conditions of human life and under such conditions man's choice of a value undertakes to establish an ideal which will do good to all men.

Man has to be aware of himself as a member of the human society. It can awaken him to the realization of true existence. It is authenticity and it is the ground of values. The idea of authenticity may vary and may give rise to different alternative systems of values. Values are of inter-subjective character and thus have a kind of objectivity . But the values have to be established by the human choice.

# KANT ON THE FOUNDATION OF MORALITY

Gopal Chandra Khan

"Two things wonder me most", wrote Kant, "the starry heaven above and the moral law within". In this the "starry heaven" stands for external, physical at mundane nature, and the "within" stands for internal, spiritual or moral nature. Both these natures, material and moral, are law-bound natures, though, of course, there are differences between the laws of material nature and the laws of moral nature. The laws of material or physical nature are inexorably necessary. Moral laws, on the other hand, are not inexorable, not inviolable physically, though the very existence of this rules makes a demand on us that they should be obeyed. The laws of physical nature are constitutive; they are those rules in accordance with which objects in nature behave. Moral laws are not similarly constitutive, rather they are prescriptive; they are those rules, norms or standards by which human conducts are determined. The existence of moral laws presupposes the existence of freedom in the lives of moral agents but the inexorability of physical laws says that there is no freedom in the realm of physical nature. Thus apparently the laws of physical nature and the laws of moral nature are differently grounded and there is no necessary connection between these two sets of laws.

Yet we are constrained to make a different reflection. Man is a creature of physical nature. He is born in it, lives in it and acts in it. Thus any movement in him is a natural event and is subject to the laws of physical nature. Physical nature is not morally responsible. But in any society and in every age man is held morally responsible for at least some of his conducts. Now, if the same action is being looked upon as a natural event and also a moral conduct then there must have an original connection between the laws of physical nature and the laws of moral nature, or else they do not apply to the same action. But what that connection could be? For centuries philosophers have wondered over this question, and they still wonder.

As is well-known the Western tradition in philosophy goes back to the days of the ancient Greeks. Ancient Greece had her poets and philosophers, but no prophets, and in the beginning, they were the poets to whom people turned for guidance and support as to the arbiters of religion and moral conduct and truth. Ultimately the philosophers asserted themselves and the authority of the poets came to be severally challenged. On behalf of the philosophers Plato fought a decisive battle against the poets, and the philosophers won the day. Plato tried to prove that it is not knowledge, but inspiration, that

the poets possess. They say many beautiful things, but they know nothing about that of which they speak. Not possessing wisdom but just relying on inspiration the poets many often instead of leading men to virtuous life implant the seeds of vices in their souls. Plato could quote numerous passages from Homer and Hesoid to show how poets had glorified the doings and sayings of gods and heroes which by any standard are immoral and ignoble .

Plato, by setting the poets and the sophists as the target of his attack wanted to bring home the truth of the Socratic precept that virtue is knowledge and knowledge is virtue. It is the thesis not merely that to be good it is necessary to know what is good, but that to know what is good is necessarily to do what is good, or at best that to know what is good and yet to do what is bad is to act involuntarily. Associated with this thesis is the thesis that nobody voluntarily does what is bad. Everyone does what he supposes, according to his own lights, to be good. It is not in human nature to do otherwise. To quote a passage from the Meno , "Those who are ignorant of what is bad do not desire what is bad but only what they think to be good, though in fact it is bad; so that those who are ignorant of it and think it good are clearly desiring the good".

As may be clear, Plato is upholding an intellectualist view of morality. Moral principles are objective truths, and they are objects of learning and understanding in the same way as the principles of mathematics are. Only those souls in whose nature reason is the most prominent element can have a glimmering of what is morally good and morally bad. Others can take them on the authority of the learned souls. As regarding authority in moral laws, poets, prophets and priests are thoroughly hopeless. They rely on inspiratnois, emotions, sentiments etc. which stand a stumbling block to the vision of truth in any matter. Philosophers, the cultivators of reason, are the most suitable authority in regarding moral questions.

According to Plato, man is like an inverted tree. There is something earthly and something divine in him. Reason is that divine element in man's nature. It is by virtue of reason and reason alone that man is capable of finding a comprehension of truth and organise his life in the light of that truth. The moral sense and the feeling of wonder in him is reasons's divine discontentment with its amnesitic and imperfect earthly life. Through knowledge and moral conduct he tries to return to himself or realise his basic divinity.

There has always been a feeling that an intellectualist view of

morality is too much for common people . It is a common perception that learning and understanding do not necessarily ennoble men. As the Pancadaśī version of what is popularly known to be a saying of Duryodhana goes : Jānāmi dharman na ca me pravṛttim, jānāmi adharman na ca me nivṛttim, kenāpi hrdisthithen yathā niyuktohasmi sthatathā karomi. Or, as Gibon in his The Decline and Fall of the Roman Empire commented, "The power of instruction is seldom of any efficacy except in those happy dispositions in which they are almost superfluous. Morality, for common observation, is a happy disposition which tend to be weakened by intense philosophical reflections. On the other hand, poets and prophets by touching upon men's emotions, sentiments, affections, etc. are better able to give lusture tp man's happy dispositions.

The philosopher's faith in the power of reason to find moral laws for guiding men's conduct meets with a powerful challenge from the theologians of the middle ages. These theologians do not simply appeal to human psychology. But they use acute philosophical arguments, mainly skeptical arguments, to prove the intellectualist philosophers wrong. Here we may quote a passage to be found in twice in Al-ghazali, the greatest of the theologians of Islam :

Let us Imagine a child and a grown-up in Heaven who both died in the true faith, but the grown-up has a higher place than the child. And the child will ask god, "Why did you give that man a higher place "?And god will answer, " He has done many good works". Then the child will say, "Why did you let me die so soon so that I was prevented from doing good"? God will answer, " I knew that you would grow up a sinner, therefore it was better that you should die a child". Then a cry goes up from the damned in the depths of Hell, "Why, O Lord, did you not let us die before we became sinners".

Ghazali adds to this : "the imponderable decisions of god cannot be weighed by the scales of reason and Mu"tazilism ".

The theologians committed to defending their religious faiths advocate that what is good and what is bad for men in known only by the Supreme Lord. The moral laws are divine commandments made known to men by gods messengers for their good. Religious texts are thus known as Law-Books and the prophets as the Law-givers. No amount of reason can either justify or unjustify these laws. They are willingly obeyed by those who have faith in the Lord, and faith is reason of the heart which the mind does not know. In substance, according to the theologians god-fear is the

chief source of morality. Moral laws based on reason alone can have no real blood in their veins. Man's fear and loneliness and his feeling of dependence on an understanding and loving being to whom he can cry out from the depths of his despair infuses real blood in the veins of moral laws.

Philosophical rationalism as a theory of the foundation of moral sense and moral laws is being questioned by a section of the philosophers as well who have no special commitment for religion, rather who are anti-religionists. Hume's name may be specially mentioned in this connection. According to Hume, man is a creature of judgment. He is also a creature born for actions. But the actions are so very important for the survival of the species that infinitely wise nature has not left is to man's faulty judgments. Instead she has implanted in man's nature certain basic tendencies or instincts which work in all men alike without the supervision of reason. The motivation for voluntary action is, according to Hume, passion, a term reserved in Hume's philosophy for certain secondary feelings. Reason only helps determine the means to be adopted to get the desired result. 'Reason is and ought to be the slave of the passions' is a famous dictum of Hume's moral philosophy. Thus Hume restricted reason's function to the minimum (according to Hume, reason works only in a limited area for the relation of ideas) and replaces divine majesty by nature's majesty to account for the morality of human conducts.

Kant reasserted the claim of reason as the sovereign authority over man's moral conduct. He contested the view of the theologians for whom moral laws are divine commandments. In Kant's opinion, "We shall not look upon actions as obligatory because they are the commandments of god, but shall regard them as divine commandments because we have an inward obligation to them (A819=B847). The inward obligation in question here is reason's commitment to itself. Thus instead of morality being an offshoot of religion, according to Kant, it is religion that is an offshoot of morality.

As is expected, Kant is opposed no less to the view of those philosophers who regard moral sense as a sort of feeling, a passion, which works in the manner of an instinct. Instincts and sentiments are blind, but moral conducts are not blind actions. They are deliberate doings. To be deliberate is to be cognitive or judgmental, and to be judgmental is to be intelligent or rationally comprehensible.

One of the primary ideas of Kant's moral philosophy is that moral

judgements are applicable only to voluntary human conducts. Human conducts are voluntary in so far as they are exercises in freedom. However, freedom is no caprice. It, too, is law-bound, and the laws of morality are those laws of freedom. The laws of freedom are indeed different from the laws of physical nature. If human freedom had been bound by the laws of physical nature there could not have been any real freedom, for real freedom is the freedom of choice which the inexorability of physical nature does not allow. Again, the laws of freedom do not explain how people really make choices. They say what course of action should be chosen among possible actions. Each moral law is an ought, an imperative. Kant explains that the 'ought' does not imply 'is', rather it implies 'can' — to do or not to do or to do otherwise. Since freedom of choice is law-bound it is also rational. The laws of freedom are not empirical, for everything empirical is contingent, but the laws of freedom are universal and strictly necessary. To be universal and necessary is to be a priori, and to be a priori is to have its source in reason. The laws of freedom are, therefore, the laws of reason, and to be free is to be rational. Kant, however, endorses a stronger thesis than this. He further says that to be rational is to be free so that in respect of human conduct freedom and rationality are identical.

As we now see, according to Kant, both physical nature and moral nature are law-bound natures, and the laws of both natures are grounded a priori in pure reason. But we have explained that the laws of physical nature and the laws of moral nature are not of the same type. Thus one may wonder if it is one and the same reason that is the ground for the existence of physical laws as well as moral laws. Kant speaks of pure theoretical reason and pure practical reason as the ground for the existence respectively of physical laws and moral laws. 'Understanding maketh nature' - this is a well known thesis of Kant's Critique of Pure Reason. In this he explains that the nature that we experience is not a thing-in-itself. It is an appearance relative to human sensibility and is interpreted or known as nature or a phenomenal world by the activity of pure theoretical reason of understanding. Categories or concepts of an object-in-general are the concepts of those activities of the understanding, and therefore, they necessarily apply to any object of nature. The laws of physical nature follow from those categories, and, therefore, are grounded a priori in pure reason. In the Critique of Practical Reason Kant explains that pure reason in order to be practical or be actively involved in the phenomenal world binds itself by the laws of its own making. These are the moral laws. But can pure reason which has no body to kick or a soul to damn be also practical? How it may influence man's living involvement in the phenomenal world? This part of Kant's philosophy is a complex idea and is not easy to understand. We may here

explain that idea in our own way leaving aside all the technicalities used by Kant in this particular.

Kant begins his philosophical enquiry with the obvious and the accomplished. It is a fact that we have accomplished sciences like mathematics and physics and that these sciences contain synthetic a priori knowledge. It is a fact that people of all ages and of all places have worked and still work with a moral sense. It is a fact that people appreciate beauty and have a feeling for the sublime. It is a fact that people think of God with awe and reverence. Then what are the prior and necessary conditions for the possibility of all these? In the Transcendental Aesthetic and Transcendental analytic of the First Critique Kant enquires into the a priori grounds for the possibility of knowledge and experience in general and the science (accomplished or intended) in particular. In the Transcendental Dialectic of the same work he enquires into the a priori ground for the possibility of some of the ideas to which nothing in our experience correspond. Through these enquiries he is led necessarily to presuppose that human subject is a composition of two heteronomous capacities, name by sensibility and intelligence, both of which are sources of a priori. Human sensibility receives intuitive representations, pure a priori as well as non pure empirical. These intuitive representations are being taken up, held in and thought through by active intelligence. Human intelligence is discursive as spontaneous, it is just capable of bringing to unity the manifold or intuitive representations according to its innate rules of functioning or basic tendencies and it will function automatically if the manifold are given. In the process it creates the sense of a steady and unitary object around the manifold, on the one hand, and a unitary 'I' the thinking subject, on the other hand. Human intelligence has no intuition. It only generates sense. This sense is fused to a unity with the object (rather, strictly speaking the manifold of intuitions) is given in experience. But if there is nothing in experience to correspond to sense the sense that intelligence works up just creates an idea, an empty idea without any intuition. These are the ideas of reason. Moral laws are derived from these ideas of reason. Let us explain a bit about it.

Human intelligence is discursive and spontaneous. It spontaneously functions to bring to unity the manifold provided the manifold are given. In so far as the manifold of intuitive representations are given intelligence creates the sense of objects of experience around them. Thus we get perception of object and perceptions involve conception. Now, in so far as the given are manifold objects of experience, like the table, chair, tree, etc. the same activity of intelligence goes on in relations to them. Intelligence will go on bringing the manifold to unity. But it will not achieve a complete unity before its concept of unity transcends the bounds of experience. For example,

the intelligible concept of cause is a concept of unity, and it finally terminates in the idea of an uncaused cause to which nothing in experience corresponds. Kant explains that the idea of the whole world, god and self and terminating ideas of reason. Now these ideas, since they do not apply to experience, are just illusions, illusions natural to reason. Sometimes, illusions are taken to be real objects, and in that case they are harmful illusions. But illusions may also have their uses, and for Kant, everything natural has its place or proper use. If the ideas are just taken as a guide to actions then they will help. The ideas of god, freedom and immortality are practically useful; they help me live in peace and with purpose. They are the grounds of human moral sense.

Kant explains his idea with the help of this example. The objects reflected in a mirror are seen as seen as behind it. This is an illusion. But the illusion is indispensably necessary if, besides the objects which lie before our eyes, we are also to see those which lie at a distance behind our back. Similarly, the ideas of reason though are transcendental illusions, need not necessarily deceive us. They are indispensably necessary if we are to direct the understanding beyond every given experience, and thereby to secure its greatest possible extension. For example, if we are to extend our understanding from the experience of the present life to its beyond we need the ideas of past and future lives, the pre-existence and post-existence of the soul, and so on. These ideas help us organise our life and give a wider meaning to the life on earth.

We may explain Kant's meaning by giving our own example. One day a young man and a woman, who were among those who want to avoid the watchful eyes of the people around went to a river bank to talk to each others heart. The loneliness on the place and youthful dispositions did their work; they felt like jumping into each others. But their consciousness said "No you cannot do this. This is the prerogative of a married life". Thereupon they decided to marry each other . They saw an almost deserted temple and a stone-image of Lord Shiva. They went to the temple and said "Lord Shiva, you remain witness we marry each other in your presence." The situation of their life vastly changed. They now could feel the burden of marriage, and so on. Now, what really created a new sense of their life is not just a piece of stone . It is the imposition of the idea of god-head to a stone-form that did the miracle. It worked. At least it helped solemnise their marriage. The piece of stone in a mundaue object , a mute witness, if at all. If in future any dispute arises about the marriage, the piece of stone addressed as the Lord Shiva would not go to the law-court to bear witness. It will be their conscience, if anything, that will bear witness. The whole thing

thing is a mundane affair, a matter of life on earth. But the bindings upon the conducts of the young men and women of our story are not mundane. These moral bindings have been created by a transcendental idea, the idea of a god to which men have commitment. There is no knowledge in it, but definitely there is an idea, and the idea itself helps regulate the conduct of life. Morality, as Kant would thus explain, is due to ideas as are referred to transcendent reality and reflected in life's conduct as cideas. Ideas of reason, Kant explains, by themselves are vacuous senses; it is their use that make them either transcendent or transcendental. The ideas of god, freedom and immortality which are necessarily presupposed in moral conduct are transcendental ideas and their use is immanent. These ideas do not come from heaven, nor are they ideas of natural dispositions ; they are necessarily created by the spontaneity of reason. Morality is thus an affair of reason out and out.

## DISCRIMINATION VIS-A-VIS RESERVATION

**Madhabendra Nath Mitra**

Every human being should be treated equally-this seems to be a basic principle of morality. Those who violate this principle maintain that this cannot be a basic moral principle. For this may lead to undesirable and morally wrong consequences. A girl of class x, for example, should not be treated equally with a person with the highest academic degree. The former should not get a teaching job at the university while the latter should. So when a teaching job in the university is concerned, the girl x should not be treated on par with the highest academic degree holder. Therefore, in order to avoid chaos and confusion, we will have to say that on the question of say a university job, the girl of class x should be discriminated against the highest academic degree holder. Therefore, discrimination must remain in a society for its smooth functioning and the basic moral principle should be: every human being should not be treated equally.

To say this is to say that every human being should not have the moral right to do everything. Denying this right to a group of individuals on the basis of birth in a particular race or caste or creed is known as racial discrimination. The question here is: should everybody irrespective of race into which he/she is born be treated on a par? This question is similar to the question: should everybody irrespective of his/her educational qualification be treated on a par when teaching at the postgraduate level is concerned? If the answer to the second question is: no, the answer to the first question should also be in the negative on the same ground. Since there are hierarchies in capabilities and since one of the factors of this hierarchy is hereditary-determined, it naturally follows that persons belonging to the superior race must have certain rights which members of the inferior race should not possess. That will result in disorder and chaos in the society. In the first part of this paper I shall examine briefly the views of those who believe in racial discrimination on both pragmatic and moral grounds. In the second part I shall discuss the more important and current issue called "Reverse discrimination".

### PART I

By racial discrimination I understand discrimination on the basis of birth. Whether I am born in a black family or I am born in a white family, or whether I am born in a scheduled caste or scheduled tribe family etc. will determine whether I am entitled to certain rights or not. If we look back at

the history of human civilization, we will find that a group of individuals are considered superior to another group and sometimes it is maintained that this superiority is due to their being born in a particular family or a particular race. Thus, it is taken for granted that there are superior race and superior pedigree and there are inferior race and inferior pedigree . People belonging to this so called superior race discriminates against those who belong to inferior race .

But what is discrimination ? To discriminate is to see the difference between two things. For example, one may say that I can discriminate between good and bad books. Discrimination is discriminating or ability to discriminate. For example, I may say that some people do not show much discrimination in their choice of books. To discriminate against is to treat differently, to make distinctions. For example, one may say that laws which do not discriminate against anyone are those which threat all people in the same way. Those who discriminate against a group of people on the basis of the latter being born in a particular race or tribe are advocates of racial discrimination . Now the question is : are those who support the application of the principle of racial discrimination supporting something which is morally wrong? An answer to this question is not as simple as it appears on the first sight. Let us try to see what justification can be provided to support the principle of racial discrimination ?

To apply the principle of racial discrimination to someone is to deny him certain rights. One of the arguments for the supporters of the principle of racial discrimination is, as we have already pointed out, that everyone should not have equal rights in everything. The example of the student of class x is a case in point. This student who is academically incompetent to teach the postgraduate class should be denied the right to teach at the postgraduate level. It will be wrong to appoint her as a university teacher. As a matter of fact she should be denied the right even to apply for the post. If we accept this, are we not actually supporting the principle of discrimination ? To this one may say that discrimination by itself is not wrong, but discrimination on the ground of being born in a particular family is wrong. Supporters of the principle of racial discrimination may extend their argument for discrimination to cases of racial discrimination. They say the ground for discriminating in the student of class x case is that she lacks competence . From this a general rule may be formulated, viz, those who lacks competence to do a particular job should not have the equal rights with those who are competent to do a particular job.

Before we proceed further let us try to distinguish between the

concept of *adhikāribheda* (which may seem to involve discrimination) and the concept of racial discrimination I think that everybody will agree with the thesis that rights accrue on the basis of ability. Therefore, everyone should not have equal rights in everything, as there are bound to be differences in ability. Therefore, he who is professionally engaged in agricultural activities only because he is born in a community of agriculturists should not have the right to teach the postgraduate level mathematics and vice versa. This is an example of *adhikāribheda* as is the example of the class x student. For the rights we are talking about in such cases are rights which are related to abilities or capabilities. These rights have to be earned. If one learns a skill, one is capable of doing certain things. Rights related to that particular skill are given to him, he earns the right to apply his learning. Such rights are earned or acquired *after* birth. But there is a different kind of right. They are not earned *after* birth -rather we are born with them. They are our natural rights in the sense that every human being irrespective of caste and creed, and racial status is born with them. By human rights I understand such natural rights.

Supporters of racial discrimination too believe in the existence of birth rights, but they deny that every human being has the same birth right. The birth rights of those belonging to a superior race or a superior pedigree are not the same as of those belonging to an inferior race or an inferior pedigree for supporters of racial discrimination seem to believe that people belonging to inferior race has lower reasoning ability and lesser intelligence level by virtue of the fact of their being born in the family of inferior race. This belief is based on the hypothesis that people's reasoning ability and intelligence level is completely determined by heredity which involves genetic factors rather than environmental factors. Further, since this genetic factor is immune to the influence of environmental factors, and it is heredity which determines the genetic factors, so people belonging to schedule caste etc. have lesser reasoning ability and lower intelligence level. Therefore, it is not desirable that such persons are allowed to be assigned those jobs which require greater reasoning ability and finer intelligence level. It is not desirable that they are allowed to work in the position of a judge or a teacher or a policy maker in the state, for example, which require higher reasoning ability and greater intelligence level. It is not desirable because it will bring in chaos and confusion, pain rather pleasure. It will, in other words, violate the utilitarian principle of balance of pleasure over pain. Therefore, it ought to be desired that a person belonging to black family or a person belonging to schedule caste, etc. are not allowed to do jobs requiring those abilities which they lack and hence they do not have any moral right to be engaged in such jobs. Therefore, racial discrimination

is morally justified . Aristotle seems to argue for this view. For he regards nature as a hierarchy in which those who have lesser reasoning ability exist for the sake of those who have higher. This seems to be one of the reasons why he supports the existence of slaves in the society on moral grounds.

Although, the above argument in favour of the supporters of racial discrimination may be valid, but since some of the premises on which it is based can be shown to be false, the conclusion cannot be taken for granted. One of the premises of the argument is that our reasoning and intellectual ability is completely heredity-determined which excludes the possibility of change in the genetic factors by environmental influence. Biological researches showed that this is not actually the case. There may be other arguments to refute the above argument. But I am not at present interested in refuting the argument. Even if I assume that the genetic hypothesis is true, it does not follow that racial discrimination can be morally justified. For I believe that there are certain rights that every man has, just by virtue of being . They do not involve qualities like reasoning ability and intelligence. Right to avoid pains, right to develop one's abilities, right to satisfy basic needs for food and shelter, right to enjoy warm personal relationships, right to be free in pursuing one's own project and many others seem to be the right which every human being has, just by virtue of being human. Since supporters of racial discrimination not only hold that a group of people should not be allowed to do certain jobs for their lesser reasoning ability and intellectual acumen and thus they do not have any moral right to do such jobs, they also hold that persons from this group should not even be allowed to pursue such vocations. They do not have any moral right to do so. To say this is to say that supporters of racial discrimination deny that there are any right which can be elevated to the status of human rights. Thus belief in the existence of human rights is incompatible with the belief in the principle of racial discrimination. So the issue boils down to an appropriate answer to the question : Are there any rights which may be elevated to the rank of human rights ?

Before answering this question, let us try to understand more clearly what is meant by the phrase "human right" . The phrase consists of two words - (1) human and (2) right. Let us take up the second one first.

To have a right is to have a moral claim to exercise that right. Whatever I do on the strength of my having a right does not need any external sanction. It is not a favour that is given to me. If my right is denied by anyone, then the action of that person will be considered as an immoral action . Similarly, if I deny other's right, I shall be considered as acting

immorally . An example of such a right is that I have a right to apply for the post of a teaching job if my academic qualifications commensurate with the requirements of the job.

The adjective "human" to the word "right" adds an extra dimension. If that is accepted, then it follows that all rights are not human rights, although all human rights are rights. Now, let us try to see what extra characteristics a right must have in order to be a human right. At least five characteristics are associated with a right which may be called "human right".

1. The rights which every human beings have and only human beings have.
2. There are no hierarchies so far as human rights are concerned. The words "more" or "less" are inapplicable to human rights. Everyone has this right equally since the same right is possessed by every human being.
3. Since this right is shared equally by every human being, it is to be distinguished from the right one has by virtue of a particular position. For example, a judge's right to administer justice is not to be considered as a human right.
4. This right is not given to me by a person, or a group of persons or an institution. And since this right is not given to me by anyone, it cannot be taken away from me by anyone, although it is possible that somebody may prevent me from exercising this right by force. In the strength of having this right one can fight against the powerful preventors even if they constitute a large majority on moral grounds.
5. Since this right does not accrue at a particular point of time it must be present all the time. Since this right is possessed by every human being equally and for all the time, it is a right which one has since birth.<sup>2</sup>

From the above characteristics of human right, it does not follow that it has a further characteristic, viz, human rights are absolute and self-evident in the sense that they cannot be overridden. On the contrary, it may be said that there are certain conditions under which they can be overridden. What actually follows from the above characteristics is that human rights are absolute in the sense that they are possessed equally without any special, additional qualification by all human beings. These two senses of the word "absolute" should be carefully distinguished in the case human rights. Similarly, the above characteristics do not indicate that those rights are self-evident. That is why after discussing the nature of human rights, I shall now try to answer the question whether there exists any such human right. If the answer to this question is in the negative, then it will be difficult to refute the principle of racial discrimination on moral grounds. Therefore,

it is important to find out at least one example of such a human right in order to refute racial discrimination.

Gregory Vlastos in his article "Justice and Equality" mentions the existence of two rights which can be qualified as human rights. He maintains that right to well being and right to freedom are such rights.<sup>4</sup> Vlastos develops his arguments to establish that these rights are human rights. These arguments are worth considering. I do not want to repeat them here. I believe that there may be other examples of human right. But for my purposes it is sufficient to establish that there exists at least one human right. Let us say, following Vlastos, that right to freedom is a human right. One approach to show that right to freedom is a human right is to show that this right is essentially connected with the very nature of human beings and only human beings. Argument for this may be as follows :

Man is essentially a creative being.

Freedom is a precondition of creativity.

To deny freedom is to deny the essential feature of a human being.

Therefore, to deny freedom of an individual is to deny that that individual is a human being .

This approach to answer the objection involves a sort of transcendental argument for showing that at least right to freedom is a human right. But unfortunately, I myself am not very clear on this point and so leave this point here as it is for consideration and further investigation. There seems to be a second approach to face the objection. Let me term it a *reductio-ad-absurdum* approach. On this approach we shall assume that there are not human rights like right to freedom. If we can show that this assumption will lead to a moral chaos and confusion, it may not be acceptable even to the supporters of the principle of racial discrimination. In order to develop the arguments for this approach we need to know what we mean when we say that there are human rights, which again means that some rights are human rights, which again is equivalent to the statement that there exists some rights which are human rights, or may be there exists at least one human right. But what is the meaning of this existential statement? when we say that there exists at least one tiger we mean that if we conduct a search, then we will be able to find it some day and some time. But to say that a right exists is not to say that we shall be able to find it in the sense in which we shall be able to find the tiger. The existence of a tiger can be determined with the help of sense-perception. But the existence of a right cannot be determined with the help of our sense-organs. Are we then talking about an existence in the sense in which a mental state exists, like the existence of pleasure, pain, desire, aversion etc? Human rights cannot be

said to exist in that sense either. For pleasure, pain, desire, aversion and all such psychological states has a beginning and an end. Human rights are not events in our life history, if it is there it is always there, if it is not there it is never there. What then do we mean by the existential statement under consideration, viz. there exists at least one human right.

This is a difficult question and I propose the following answer. To say that a human right exist is to say that it exists as a value in the society. But what do we mean when we say that they exist as a value ? Is there a special world (different from the one we live in ) which is the world of values. Some people will say there is a world of values different from this spatio-temporal world. Some people will deny this. We do not want to enter into such debates over which moral philosophers have been fighting for ages.

Without entering into such a debate one may just say that human rights exist as a value in a society. To say that human rights exist in individuals in a society is to say that that society has accepted it as a value-that society is treating it with respect, that society is keen to protect it as a value. Any society in which morality has a place must acknowledge that there are such fundamental rights like right to freedom.

Now let us consider our reductio argument to show that there are human rights. Suppose we say that there are no human rights, not even the right to freedom as proposed by Vlastos. To say this is to deny the principle that if B does not have any human right, A cannot claim to have any such right on moral grounds unless there is a morally significant difference between A and B . There is no morally significant difference,for example, between A as a human being and B as a human being so far as the right to freedom is concerned. On no moral ground it can be said that because A is born in an upper class family, it is he who alone along with the other members of that class has this right if birth does not make a morally significant and relevant difference between A and B so far as human rights like right to freedom is concerned, then what does determine the difference or who will determine whether A has right to freedom or B has this right? The only answer to this question will be that it depends upon the convenience of a group of individuals who are in "power" . But if the determination of who possesses human right depends upon what is convenient for a group, then this determination at least does not depend on any moral consideration. Thus, a society which denies the existence of human right like right to freedom denies morality itself. I do not think that any sensible individual will agree to live in a society where there is no place for morality. Such a society will

not only be full of chaos and confusion, it will also to be admitted that if anyone wants to be a resident of such a society will have to accept the fact that his rights may not be honoured on moral grounds. In such a society "power" will be the only right. That may ultimately be self-defeating . Besides, it is to be realized that to deny human right to someone is to deny that he is a human being. Slaves were denied human rights means that slaves were denied being human. At one point of time in the history slavery was in vogue in North America. The whites used to catch Negroes from countries like Africa and export them to U.S.A. They were treated as slaves meaning they were refused to be treated as human beings. It is true some of the slaves were treated very well. But this is to be understood as an act of generosity and kindness, not as acknowledgement of human rights to them. Those who cherish this kind of mentality today are supporters of racial discrimination. Thus, we may conclude that :

1. If we deny human rights to a section of people, then we deny their humanity, and
2. If we deny human right, then we deny morality which may be self-defeating.

None of these can be morally consistently acceptable to anyone including the supporters of racial discrimination.

Therefore, human rights like freedom exist and racial discrimination cannot be morally justified.

## PART II

Now the question is : Are we duty-bound to do something for those who were the victims of racial discrimination ? We have been observing recently that blacks who were victims of racial discrimination are given special privileges everywhere-in the case of admission in the case academic institutions, in the case of giving an employment etc. In India we are observing that those who were victims of racial discrimination, viz. people belonging to scheduled caste and tribe are given preferences everywhere.

Now the question is : Is giving such special privileges to a section of people morally justified? In other words, is "reservation" morally justified ? An obvious answer to this question is in the affirmative. It may be argued that it is natural to give some kind of protection and privileges to those who were being wronged for such a long period of time. We have to compensate them in some form or other.

But the solution of the problem is not as simple as that. There is a

a universal principle of morality which says that everyone should be responsible for his/her actions and no one should be morally responsible for the actions done by others. That means X should not be punished for Y's action. One may say that that is what is happening in compensation policy. This is sometimes referred to as reverse discrimination. If racial discrimination is morally unjustifiable, so is reverse discrimination, because that is also a racial discrimination in the reverse order.

So compensation argument does not work. Now the question is : can we then provide any other moral justification for "reservation"?

This is a very complicated issue and requires a full length paper to do justice about it. But I shall try to defend in outline.

It is true that one individual, X may question the appointment of Y in an educational institution on the ground of "reservation". X may legitimately ask : why should he be deprived of even applying for the post, having better or even equal academic qualification as Y ? Is it just because X is not responsible for his birth in that particular family ? Why should he be discriminated against on racial grounds, which is not a moral ground ? The legitimacy of this question is undeniable. The reason why it is morally wrong to deprive X from applying for a position and thus denying his right even the possibility of getting of getting a particular job may be stated in the following way. X is born in a family whose antecedent history says that no member of his family became a victim of racial discrimination, while Y's family background tells us that they were at some point of time in the history were racially discriminated against. Therefore, although X himself is not responsible for the present backward state of Y, but X's forefathers are responsible for the state where Y at present is, for Y's ancestors were discriminated against by X's forefathers. Therefore, X is morally bound to compensate for those actions of his forefathers who are responsible for Y's miseries and his being in the present backward state. To say this is to assume that X is morally responsible for the actions which is done by his forefathers, not by himself. The moral question involved here is : should X be punished for an act which is not performed by him ? I do not think that anybody who cares for morality will answer this question in the affirmative. For in that case a murderer may escape punishment and Chaitra may enjoy the fruits of action performed by Moitra. This not a morally acceptable principle. Therefore, X should not be discriminated against on the plea of reservation. Why should I be morally duty-bound to compensate for something when I am in no way related to the reason for compensation ?

This argument is no doubt valid, but is not full proof to reject compensation argument. It is true that X should not be punished for the actions which are done by his forefathers. It is also true that X should not be rewarded for actions which he has not done. If X should not be rewarded for what he has not done, X should not enjoy the property that his forefathers have left for him. To inherit the property of forefathers and enjoy it is to enjoy something which is not the fruit of his own action. To enjoy the property inherited from my forefathers is the same as being rewarded for an action which is not done by me. If I morally accept to enjoy the property inherited from my forefathers, then I should also morally accept to compensate for the action done by my forefathers, then I should also morally accept to compensate for the action done by my forefathers. Of course this solution of the problem of reverse discrimination is too simple and needs more careful and elaborate consideration. But this, I think is a suggestion, which is worth pursuing for providing a moral justification for reverse discrimination.

But the quotation still remains : Is not reverse discrimination based on racial discrimination which we have condemned as a morally unjustifiable principle ? In that case are we not denying human rights to a section of people in the society ? If right to freedom is a human right, are this section of people not denied this right on the ground of being born in a particular family ? These are perplexing questions, very disturbing and difficult to answer. May be, time has come to re-think the entire issue. If our goal is to stop racial discrimination and compensate those who are the victims of such a discrimination, can we not adopt some other means to achieve this goal without reverting to racial discrimination again ? Such question and issues need to be addressed by more competent philosophers of our country. I have just presented and argued for some stray thoughts to make a humble beginning.

### **Notes and References**

1. These rights are mentioned in another context by Peter Singer in his *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979, p. 27
2. Richard Wasserstrom in his article "Rights, Human Rights and Racial Discrimination", in *Moral Problems : A Collection of Philosophical Essays*, third edition (ed.) James Rachels, Harper Row, Publishers, New York, 1979, defines Racial Discrimination in terms of Human Rights and discusses these rights elaborately.
3. *Ibid*, p.13
4. Vlastos Gregory, "Justice and Equality", in *Social Justice*, (ed.) Richard Brandt Prentice Hall, Engelwood Cliffs, N.J., 1962.

## THE ABORTION ISSUE : THE MALE FEMALE GENDER DIVIDE AND DUPLICITY OF THEORY AND PRACTICE

Shefali Moitra

Abortion which was legalized in India, in the decade of the seventies, through a bill in the parliament, did not come as a response to a feminist demand. Wherever woman has sought the right to abortion as an emancipatory weapon there has been considerable state opposition. Such has been the fate in fundamentalist countries as well as in the industrialized West. At most women have been advised to go in for contraception and not abortion. The double standards practised by the powerful Western Countries was particularly manifest in India's case. The feminist lobby in the seventies were not strong enough to pressurize the India Government, nor were traditional norms demanding enough to explain the sudden legislation in favour of abortion. It is well known that it was as a precondition of international loans that India opted for stern family planning measures. The introduction of an abortion Bill was part of this loan package. Western Countries which had not sanctioned abortion on their own land forced it on third world countries. Hence the overzealous liberalization of traditional reproductive norms under all circumstances . Abortion has been legalized in India on political grounds thereby shifting abortion from the domain of the personal to the domain of state concern. No longer is it seen as a debate on infanticide, or as a debate on woman's right over her body and reproductive function but as a part of the population debate. That too a debate between one male faction and another male faction, where women are receivers of proscriptions and not a part of the decision-making procedure.

There was a time in Ancient India, (referred to by Sukumari Bhattacharya in her article 'Women in Vedic Society' in **Women in Ancient India**) when a barren woman could be legally abandoned after ten years , a mother of still-borne babies or one who gave birth to girls only, after twelve years and a quarrelsome woman immediately'. The passage from the Vedic period to the introduction of the abortion bill in the 1970's is a long one, no doubt. Indian women are enjoying a right in principle which many of her Western Counterparts don't. Having said this, it remains to be seen how emancipatory this right has been. 'The Indian Woman' is an omnibus expression which includes women of many social, political and economic backgrounds. The abortion debate was not directed to the question of whether it would be safe for women, or economically viable or easily accessible, leave alone the more personal dimensions of the problem.

I would like to examine the theory practice divide vis-a-vis Indian woman and abortion. There is a divide in the policy maker's theory and practice as well as a divide in woman's own reaction and practice.

One of the major issues in the abortion debate is the issue between the 'pro-choice' and 'pro-life' groups. The 'pro choice' thesis upholds the woman's right to choose whether she wants an abortion and when she wants it. The 'pro-life' campaigners argue that the foetus is a living organism, it has potential consciousness, potential rationality and therefore it has an equal right to life just as the mother has. Therefore it cannot be the mothers prerogative to choose whether she wants to keep or destroy the foetus. Apparently this debate primarily hinges on the metaphysical connotations we associate with the foetus, that is whether or not we attribute personhood to the foetus, and if we do, then, is personhood attributed at conception or at some later cut off period of viability? Though this is an important debate it will not be the focus of my present paper. Without giving reasons I shall polemically state my allegiance to the 'pro-choice' position.

Having asserted my 'pro-choice' position and also having the sanction for 'pro-choice' through legislation a considerable residual squirmishness at a personal level needs to be examined. An ambivalence towards abortion is a wide spread feminine experience. Here is where the theory practice divide comes in for a female brought up as woman. To emphasize this point of 'being brought up as woman' we need to remind ourselves of the sex/gender divide which is well established in Western feminist literature but may need reiteration for the uninitiated. The Biological difference between the male and female species is referred to as the sex difference. This distinction holds good in the animal world as well. Various determinate social constructs are imposed by different societies on this biological difference. These constructs are imposed by different include expectations regarding the behaviour pattern and thought-world of each sex. The male identity thus becomes a socially constructed, projected identity. The same holds true for female identity. The biological difference between male and female is referred to as sex difference whereas the socially constructed difference is referred to as gender difference. Let me further clarify. When I refer to the theory practice divide for a woman 'brought up as a woman' I mean the gendered woman and not the female sex.

The gendered woman internalizes an identity along with certain accompanying values. In a patriarchal society this identity is projected by the 'other' that is the male-consciousness. The entire value orientation of

our society in relation to woman is geared on the primacy of her reproductive role. Sex and reproduction have not been perceived as two separate functions which are to be disjoined or conjoined by choice. On the contrary, the entire definition of womanhood is centred around her child bearing capacity, her fecundity and motherhood. Since this is the way woman is defined, all moral choices and decisions which go in favour of this ideal are eulogised. A woman who takes recourse to abortion as an assertion of her right over her body and reproductive capacity goes against feminine values, values which are constructed by patriarchal society. (Patriarchy is a structural mode of organisation through which male values find supremacy.)

Among contemporary feminists there is a very strong group of Naturalists who feel that the feminist movement should be based on the naturalized description of woman and not on normative lines of what **ought** to be her destiny. They thus perceive a difference between feminine values which are natural and feminist values which are normative. The Naturalist's description of woman fits in with a part of what Simone de Beauvoir says, when she says 'It is in motherhood that woman fulfils her physiological destiny; "It is her natural calling" since her whole organic structure is adapted for the perpetuation of the species'. Beauvoir however does not remain satisfied with this destiny and therefore resists the reduction of the 'ought' to the 'is'. She hastens to add to her above quoted remarks that 'we have seen human society is never wholly abandoned to nature.' (**The Second Sex**, p. 501) The way she intends women to overcome their destiny/nature is by gaining full control over their bodies, primarily by gaining control over their reproductive capacity and also by gaining total sexual autonomy. Such autonomy was not perceived as a passport to universal promiscuity. The idea was that overcoming/controlling her reproductive nature woman could transcend her facticity and participate in the Sartrean project of transcendence of facticity through self-consciousness. But all this was far back in the 60's when Simone de Beauvoir's pronouncements were received as path-breaking and revolutionary. Twenty years later, that is, since the 1980's feminists have been deconstructing Beauvoir's **Second Sex** in the light of a very different feminist agenda which is neither separatist like the naturalist agenda nor inclusionist like some mainstream philosophies. The group of feminists I have in mind are the radical feminists who accept the differences between the sexes, but do not accept the patriarchal gender bias which differentiates man and woman and in the process universalizes Man's gendered nature as human nature and woman as a lack. The radical feminists take up the project of re-conceptualizing gender concepts and gender relations in a way in which neither man nor woman is discriminated against. For this conceptual change to take place social and conceptual empower-

ment on women is a must.

As a part of this radical project let us take a fresh look at the **second Sex**. We could detect in it paragraph after paragraph and comment after comment that betray Beauvoir's body hating stance. Mind, consciousness, reason, are seen as emancipatory concepts while the female body with all its hormonal changes is seen as a constant source of pain, distress, frustration and 'lack'— something that has to be overcome, ignored, bypassed. Beauvoir's arguments in favour of abortion are motivated by these perceptions. The radical feminist, by contrast, speaks of the celebration of the woman-body not the neutered human body. There is a whole new generation of women who do not see maternity as a threat. They do not see substance in Beauvoir's observation that woman's reproductive capacity and associated experiences are a source of enslavement. The way radical feminists see the issue is that all forms of real and anticipated woman's enslavement, disempowerment, marginalization is a result of the male perception of the female body, her body in-itself is not a source of enslavement or embarrassment. The ground reality, however is, that the entire sociocultural fabric is geared towards gender discrimination and consequent marginalization of the female sex.

The case the radical feminist would like to make vis-a-vis abortion is that the right to abortion must be granted because women should have freedom over her body not because she perceives her body as a disvalue but because she perceives autonomy over her body as a value.

The radical stance is by definition a break with existing theory and practice. Since we are taught to separate theory from practice we are quick at embracing new theories while ignoring the accompanying practice. The same applies to both men and women. Men who legislate abortion perceive this as a major right extended to women. In practice these rights are deceptive. The granted freedom is deceptive because in practice it is a freedom to treat women as sex objects and reproductive machines. As in India the entire issue of abortion is related to the population problem and is through that route brought under the direct control of power groups, be it the State, the political parties or the patriarch of the family.

It is not only man who takes a dual position in theory and practice. The woman takes an equally split position. On the theoretical level she knows what she is fighting for - she is fighting for greater autonomy. To gain full autonomy she needs to free herself from an internalized identity which is enslaving. There is a sort of love hate relationship between woman

and her self. She is aware of the limitations of this internalized identity, she is also familiar with the possible avenues or maneuverability within this identity and the expectations of others from her-she identifies herself with this 'other'- projected identity, she feels at home in spite of being steeped in some form of false consciousness or bad faith. It is very difficult for her to break away from the derivative practice which follows from this internalization. Beauvoir correctly observes that 'women are intimidated by a morality that for them retains its prestige even on transgression. They inwardly respect the law they transgress. They suffer from this transgression...'. (**Second Sex** p.507 ) . This is a commonly reported experience in feminist literature. The painful contradictions of patriarchy are being brought more and more into focus. Jean Grimshaw made a very truthful submission with which I can identify myself. She observes that there are certain stereotype objectifying images of women handed down to us through history which we try to criticize and reconstruct. But at the same time these very same images give us a great deal of pleasure, they are related with our desires, fears, fantasies and concepts of ourselves. ('Autonomy and Identity in Feminist Thinking' in **Feminist Perspectives in Philosophy**, Mc Millan Press). There experiences are very important and must be taken note of in any attempt to philosophize on woman's issues. And sex, and reproduction are certainly women's issues. Lorraine Code is right in pointing out that 'experiences that depend on natural biological differences, in areas of sexuality, parent hood, and some aspects of physical and emotional being must be different for women and for men to the extent that it would be impossible for them to know them in anything like 'the same way"'. ('Experience Knowledge and Responsibility' in **Women, Knowledge and Reality : Explorations in Feminist Philosophy**, ed. Human, Boston, 1989, p.167) There could be differences among men and men as well as differences among women and women. But the differences between the same sex and the differences between different sexes are to be distinguished.

Our initiation of a perspectival approach to philosophy in general as opposed to the so called 'gender neutral' approach of traditional philosophy has special significance for the abortion issue. Some philosophers have resisted the recognition of abortion as a philosophical problem. on the pretext that philosophy is concerned with meta-theory and not with first — level issues. Philosophers who have included the abortion issue have subsumed it under some existing accredited category of philosophical problems such as 'the problem of right to life' or 'the problem of person-hood '. Having done this, they subject abortion to a context neutral impersonal treatment following the conceptual scheme of one philosophy or the other, e.g. Marxism, Existentialism, Liberalism and so forth. Radical feminists see

this as a form of co-option and appropriation. The perspectival approach has to be accepted and along with it individual experiences must be heard and assessed. It would be naive to think that we can derive what is right and what is wrong by adopting a moral principle and then subsuming first level experiences into it. Real life situations are much more complex than that. To think that whenever there is a moral conflict an overworking principle for conflict resolution will also be available is just not correct. Lorain Gode's remark is educative in this context. She writes: 'the point is not to generate a neat theoretical structure, but to learn how to let experience shape and reshape theory, in a word, the aim is to **understand** rather than to find methods of justification, verification and control'.(p.169)

We must acknowledge experiences which are not conducive to formalization and other traditional modes of explanation. The abortion issue for instance, includes much more than the personhood issue that may be formalized. The abortion issue is a very complex phenomenon. Even the issue of woman's autonomy in this context cannot be treated in abstraction. The autonomy issue is situated in a cluster of other interrelated issues, each demanding separate attention. Janice Moulton has helped us by identifying some of the issues involved in the choice of abortion. She writes 'there are many features beside personhood that are important to people making a moral decision about abortion : That is the result of sexual intercourse, so that guilt atonement , or loyalty about the consequences may be appropriate; that the effects only occur to woman, helping to keep a power-minority 'in a powerless position...'. (A Paradigm of Philosophy the Adversary Method in **Women, Knowledge and Reality**, p. 16) There are many other relevant and important issues related to the abortion decision but mainstream philosophy has largely ignored these issues ; primarily, because they do not fit the certainty, verification, justification norms of philosophy. As long as this situation continues the duplicity between theory and practice will remain acute.



.

.

.

|

