

G-J-3753

Philosophy and FOR LIBRARY
The Life-world



Vidyasagar University Journal of Philosophy

VOLUME : 8

2005 - 2006



Department of Philosophy and The Life-world
Vidyasagar University

Medinipur

721 102
India

West Bengal

Philosophy and The Life-world

Chief Editor

PRABHAT MISRA

Associate Editors

RAMDASSIRKAR ■ BHUPENDRA CHANDRA DAS

SUMANA BERA ■ PAPIA GUPTA ■ ANANYA BANERJEE

Advisory Editors

Ramakant Sinari (C.C.S., MUMBAI)

Rajendra Prasad (I.I.T., KANPUR)

Bijoyananda Kar (U.U.)

Gopal Chandra Khan (B.U.)

Dikshit Gupta (C.U.)

Sanat Kumar Sen (N.B.U.)

Amar Nath Bhattacharya (B.U.)

Hiranmoy Bandhyopadhyay (J.U.)

Arun Kumar Mukherjee (J.U.)

Dilip Kumar Chakraborty (G.U.)

Karuna Bhattacharya (C.U.)

Kalyan Kumar Bagchi (V.B.U.)

Madhabendra Nath Mitra (J.U.)

Biswanath Sen (R.B.U.)

Shefali Moitra (J.U.)

Tushar K. Sarkar (J.U.)

Sabujkali Sen Mitra (V.B.U.)

S.R. Bhatt (D.U.)

Somnath Chakraborty (V.B.U.)

For all editorial Communications :

Prabhat Misra, Chief Editor,

Philosophy and The Life-world, Department of Philosophy and the Life-world,
Vidyasagar University, Midnapore 721101, W.B., India, Tele phone- 03222-60554
(Extn) 422- e-mail : vidya 295@sancharnet.in

Copies of the Journal are available at the Sales Counter, Administrative Building,
Vidyasagar University

Price : **Rs. 30/-**
 Rs. 20/- (for Student)

Vol. 8 ■ February 2006

**Published by Dr. Himansu Ghosh, Registrar, Vidyasagar University and
printed by him at Shreelipi, Station Road, Medinipur (west) 721101**

Philosophy and The Life - world

Volume : Eight

February 2006

Contents

BIJAYANANDA KAR	RELIGION IN WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY	5
DILIPKUMAR MOHANTA	BRAHMA-VIHĀRA-BHĀVANĀ: THE B Ū DDHIST ETHICS OF VIRTUE	13
RITA ROY	A CRITICAL NOTE ON ANUMĀNA AS BOTH DEDUCTIVE AND INDUCTIVE	32
KEYA MANDAL	THE NATURE OF S'AKTIAS S' ABDĀRTHA – SAMBANDHA	35
PRABHAT MISRA	MIND IN RAGHUNATHA'S SCHEME OF CATEGORIES	47
MRIDULA BHATTACHARYA	THEORY OF REFLECTION (Pratibimbavada) - AN APPRAISAL	59
SOMENATH ROY	HUMAN CLONING - AN ETHICAL ISSUE	63
সন্তোষকুমার পাল	প্রকৃতিবাদী জগদ্বীক্ষা ও প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণ : কিছু বিভ্রান্তির নিরসন	77
অরুণ মাহাত	মার্কসীয় ন্যায়বিচারতত্ত্ব	89
BHUPENDRA CHANDRA DAS	BOOK REVIEW	98

CONTRIBUTORS

BIJAYANANDA KAR, AM - 26, V.S.S. Nagar, Bhubaneswar, Orissa

DILIP KUMAR MOHANTA, Department of Philosophy, Calcutta University, 1, Reformatory Street, Kolkata 27, West Bengal

RITA ROY, Department of Logic and Philosophy, Khallikote Junior Govt. College, Berhampur (Ganjam), Orissa

KEYA MANDAL, Professors' Cooperative, Bolepur, Birbhum, West Bengal

PRABHAT MISRA, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore, West Bengal

MRIDULA BHATTACHARYA, Department of Philosophy Burdwan University, Burdwan, West Bengal.

SOMENATH ROY, Department of Physiology and Community Health, Vidyasagar University, Midnapore, West Bengal

SANTOSH KUMAR PAL, Department Philosophy, Burdwan University, Burdwan, West Bengal

ARUN MAHATO, Department of Philosophy, Jhargram Government College, Jhargram, Midnapore, West Bengal

BHUPENDRA CHANDRA DAS, Department of Philosophy, Vidyasagar University, Midnapore, West Bengal

RELIGION IN WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY

BIJAYANANDA KAR

The concept of religion stands for a belief in superhuman controlling power or belief in a personal God or gods. It abides by a particular system of faith and worship. Any religious belief adheres to any of the formulations under reference. Semitic religions are found to be theistic bound in some form or other. Non-theistic religions like Confucianism, Taoism, Jainism and Buddhism have, in certain sense, the acceptance of spiritual faith too. In a broad sense, belief and faith in some supernatural power/being is found to be the foundation of any religious framework. To stick to such belief-structure and to surrender to such power and give it an occult/divine coating in some way or other have been acknowledged almost as the defining mark of religion. That has to be sincerely adored/ revered /worshipped/ meditated upon in certain manner and, in no case, such belief-structure is allowed to be impaired. Such claim of religion remains almost undisturbed throughout the ages.

The concept of ethics stands for the study of morals in human conduct and it is often identified as moral philosophy. There is a subtle difference between ethics and morality. While ethics deals with the subject-matter of moral, rules of conduct from the scholarly point of view, morality consists of practice and application of principles of a particular system of morals, not necessarily probing into the theoretical constructs of such principles. Despite all such subtle differences, both the concepts are closed logical neighbours, in the sense that both are based on emphasizing the role and significance of morality on both thought and action in human life within socio-empiric framework.

So far as morality and religion on one hand, ethics/moral philosophy and religious studies/philosophy of religion on the other hand are taken into consideration, it may be noted that the two pairs have been found as related in certain sense. It is sometimes viewed that no religion can afford to be immoral and thereby can bypass man's needs and expectations in social setting. This is, no doubt, appealed and advocated in many major world-religions.

But, even then, such advocacy is also noticed to be only somewhat external and apparent. As a matter of fact, religions also are found to have been confined to certain group or community and their advocacy for universal well-being is never at the cost of interest of their own particular sect/group/community. For instance, the initiation of some person to Islamic faith is institutionally sanctioned by way of making a religious oath (*kalma*) which stands for acknowledging that Allah is the only God and Mohammad is the only prophet.¹ So far as the practice of conversion in other religions are concerned, it is found to have the adoption of similar practices, *mutatis mutandis*. In other words, the sanction and legitimisation of such type of rites and rituals found in different religions reveal the pertinent point that religious belief-structure is embedded with some form of dogma and rigidity. It is conspicuously not free from the stigma of groupism, communalism and fundamentalism in one way or the other. In this sense, it is logically bound to be sectarian than secular.

On the contrary, morality that is adopted and followed in the social set-up does exhibit a sense of universality having striking human significance. However, religion, in certain circles, seems to have favoured for a morally scrupulous living. On some occasion, it is definitely noticed that religio-spiritual leaders evince profound moral concern. On the basis of all such instances, some are led to conclude that 'ethics and religion converge at the same point, i.e. they belong to the same domain'.

But, it seems that such similarity between morality and religion is only extraneous and not inherent. As is already indicated, the aim and purpose of religion is always found to have been directed towards the preservation and sustenance of its own spiritual belief/faith and is never to accept or accommodate other rival belief/faith in this respect. It is not committed for any compromise or reconciliation. Mutual harmony between diverse religious faith belief is advanced only when one moves beyond the parochial framework of its own religion and moves further for a trans-religious integrative setup for socio-practical necessity. It is a meta-religious thinking which can consistently advocate for the inter-religious harmony, social integration and ethical universalizability. From this perspective, it can be seen that the ethical view is bent upon secular outlook while a religious view is on sacerdotal foundation. The spiritual transcendence is the foundational goal around which different religious ideas and concepts encircle and no deviation is permissible so long as one diligently sticks to that domain. In this way, it can be marked that religious

belief-structure does have the prevalence of a closed circuit, whereas the concept of morality in itself promulgates some sort of openness and liberality. It is never construed in a transsocial framework. Religion, on the otherhand, is found to be committed for some sort of noumenal transcendence. There is neither logical necessity nor factual compulsion for a religious believer to be moral and noe irreligious non-believer to be immoral. Religious belief and moral sense are not necessarily related. One can be both a spiritualist and moralist. But to be a spiritualist, one is not bound to be a moralist and *vice versa*. It is as good as a fact that a musician may be an actor; but his proficiency in music does not entail his being as an actor. Both the activities are also not causally related.

With this preliminary appraisal of the concept of both morality and religion, let there be a probe into the philosophy of wittgenstein that is available through his numerous writings, both posthumous and non-posthumous. The religionists or the theologians, specially belonging to the Christian faith maintain that religion is one way of life that is intelligible only to the participants. Such a view leads to the emphasis of faith in the realm of religion. It is held that unless one has faith one cannot take part in rational discussion of the Christian religion. So in order to comprehend the significance of religious way of life, one has to follow it first on the basis of shree faith without raising any query or point for clarification. So faith become the necessary pre-condition of any form of rational discussion so far as religion is concerned.

It seems that the term 'faith' in this context needs some elucidation. It is quite clear that when one moves for understanding any issue, one needs to be aware of its basic features, their points of reference and so on. Unless one is clear on those natters, raising questions or doubts at the initial stage become almost infectual and redundant. Even in order to be critical about the claims of religious belief, one has to be clear about what it stands for. So, in this sense, a tentative from of acceptance or supposition is a prerequisite. In a loose sense, here this preliminary point of acceptance may be treated as a sort of faith; but it needs also to be made clear here that such faith or acceptance is only provisional for enquiring into the religious-claim. Nothing more. It should be noted, however, that for any rational discussion or for advancing any critical assessment, it is not unconditional faith but its proper understanding is necessary. If this point is well taken, then it becomes fairly clear that the prior acceptance or supposition in this regard is not to be assimilated with any sort of unconditional or unquestionable blind faith. For, if

unconditional faith is insisted, then that would challenge the very foundation of religion itself and the charge that religion, in some way or other, is grounded on dogmas and prejudices, cannot be gainsaid.

Wittgenstein has regarded religion as a form of life.² Because of his introduction of the conceptual construct 'Language-game', and attempting its application in resolving certain issues/problems in the philosophy of language, some have moved on to relate both 'form of life' and 'language-game' and thereby make an attempt to trace its implication in the realm of religion and religious belief. If religion is a form of life, then any religious talk would confine itself to a specific field of its own. It would then "constitute a distinctive and autonomous 'language-game' which outsiders could not understand".³ In that case, without being able to understand, the outsider has no justification of rejecting the religious claim as invalid and improper. The religionist, perhaps being encouraged with such remark, move further to suggest that Wittgenstein is not opposed but is a great defender of religious belief.

But such a reading of Wittgenstein's view is not that simple and clear as it appears initially. True, Wittgenstein has treated religion to be a form of life and has viewed 'language-game' having a sense of autonomy. It is worth-while to get into the details of these two expressions within the context of language in which Wittgenstein has coined such expression. Religion has never been viewed as *The* form of life but *a* form of life. Thereby there is ample scope of viewing other affairs as forms of life like art, culture etc. Even the scientific temper or attitude can be held as contributing to a form of life. So in order to be consistent with the anti-essentialistic approach which Wittgenstein has advocated in the context of his talk on 'language-game', one need not move for any fixed and rigid stand in the matter. Only one has to be careful and vigilant to note that taking one stand at a particular occasion, one should not switch over to some other stand in the same context. For that would give rise to logical inconsistency and rational incompatibility.

The autonomous and distinctive character of religious language does make room for its technicalities. But that does not suggest that it would be reduced to a private world of its own and it would be free enough to employ the ordinary common words and expression, completely rubbing out its set meaning and uses. For instance, there is a legitimate and valid distinction between faith and knowledge. In case of faith, the concerned person has a strong attitudinal and persuasive

psychological boosting for acceptance of certain point, even if it is not independently validated or justified. In case of knowledge-claim, the person is not simply remained content in firmly believing it but is prepared to justify it by means of certain ground. And, in case the ground of justification is later on found to be shaky and weak, there is no hesitation in withdrawing the knowledge-claim. But in case of a religious belief/faith, even after the exposure of shaky ground of justified belief, the religious believer having unconditional dependance on faith cannot forsake the religious-claim. So rational validation, in some way or other, plays a vital, distinctive role in case of knowledge which is not insisted upon in case of faith/belief.

Wittgenstein himself has expressed that he is not a religious man, but he cannot help seeing every problem from a religious point of view.⁴ Malcolm, while writing a *Memoir*, opines that Wittgenstein has not accepted any religious faith. Though he has looked religion as 'a from of life', he has never participated in it. However, Malcolm still feels that Wittgenstein has sympathy with religion and that is of interest to him.⁵ That Wittgenstein has no faith in religion, and specially in Christianity is more or less not only clear from his writings but it is also shared by many of his admirers and exponents. But, then, some have tried to press upon the point of his inclination for seeing every problem from religious point of view.

It seems that the Wittgensteinian stand, at least from the philosophical angle, cannot consistently be conceived as supporting any religious claim. The reference about religious point of view, in tune with his philosophical setting, only suggests with all probability that he has never been one such philosopher who is just eager or impatient enough to reject the religious stand outright without any proper analytical investigation. The attempt made in certain circle (notably among certain logical positivists) that only because religious claim cannot be upto the observation-cum-experiment based scientific standard of justification, it is to be abandoned forthwith. Such a hasty way of dispensing with religious belief is never approved by Wittgenstein. But, that does not necessitate the other radical view that religious stand has to be conceded as flawless. Wittgenstein's philosophical position, as will be briefly touched upon hereafter, would reveal that he is not at all prepared to swallow the claim of religious belief based on dogmas and prejudices. His advocacy of anti-essentialism, arguments against privacy of experience and private language cannot consistently accommodate the truth-claim of religion that there is the deeper and transemprical reality attainable by genuine religious belief through mystical intuition. His talk of 'language-game' only suggests that religious form of life is

governed by a language-game that is not to be assessed by the parameters of the language of science. So, in that context, the sympathetic attitude towards religion does not mean that it is not to be critically assessed and investigated at all. The rational assessment of religious belief-structure has to be advanced taking into consideration of the rules of its language-game and not borrowing uncritically the rules of other language-game.

But from this it does not follow that the religious claim or belief-structure is beyond all rational scrutiny. And, it is to be admitted only as an article of blind faith or dogma. The claim of religion on the basis of revelation/gospel truth/obscurant speculative construction does not appear to be consistently fitted with Wittgenstein's philosophy. Such a reading seems to be expecting too much from his philosophy which it perhaps has never held.

Wittgenstein's famous expression that what can be said at all can be said clearly, and what cannot be talked about must pass over in silence⁶ need not be construed as somewhat oracular. It is virtually a suitable check against all sorts of airy speculative constructs or transcendental vagaries. It is interesting to note that there is a clear sense of continuity between this caution introduced in TLP and the pronouncement made in later posthumous work, PI. The work 'I' that is to say was already in the list of words that needed to be brought back from their metaphysical application to their home in everyday conversation.⁷ The philosophy of Wittgenstein, it seems, is though carefully kept itself away from the early positivistic onslaughts, it is found to be specially distinct from the acceptance of metaphysical sweeping speculations. It is not for the acceptance of mysterious entity of pure self ('I') which is the primitive and basic point of emphasis in all theological discourse. Wittgenstein's critical note on solipsism is quite pertinent in this regard. It is well acknowledged in this context that in PI, the first move is to secure a focal significance of the human body and thus to inaugurate a radical critique of the 'traditional drive to spiritual purity'.⁸

According to Wittgenstein, the idea that thought is a hidden process and it is the task of philosopher (in the sense of speculative metaphysician and not analytical philosopher) to penetrate is vague and futile. He holds that there is no more direct way of reading thought than through language. "Thought is not something hidden; it lies open to us".⁹ This is purely indicative of the vital point that Wittgenstein does not move for any compromise with metaphysical transcendence of anti-intellectualism or any sort of religious mystical obscurantism. Through the analysis

of language in its ordinary setting, he comes forward to avoid the privacy of thought or what he calls as 'hidden process'. In this way, the mythical conception of soul which remains almost as the cornerstone of all religious belief seems to have been precisely set aside in his philosophical outlook.

It is interesting to note that Wittgenstein's expression, at certain stage, seems to be, at least apparently, perplexing. For instance, though he urges to come back 'to everyday conversation' from 'metaphysical application', he also does not fully favour the commonsensical approach in matters of philosophising. He has held that one should not try to avoid a philosophical problem by appealing to common sense. He rather recommends that one is to allow himself 'to be dragged into the mire, and get out of it'¹⁰. But it can be noted that here Wittgenstein, so far as his philosophical position is concerned, is not found to be averse to ordinary usage at the commonsensical platform. Only he does not move to avoid all genuine philosophical issues or problems only because it is uncommon and far from common sense. The enigmatic nature of philosophical issue is not, according to him, to be rejected outright but is to be analysed and investigated in order to be resolved and to get out of the conceptual muddles. So, in this sense, his approach seems to be against theologico-metaphysical obscurantism and not against philosophical analysis.

Wittgenstein is also not allergic to the use of 'nonsense'. In his own language, he is for the avoidance of 'patent non-sense'. The aim of philosophy, to him, is "the disclosure of one or other piece of plain nonsense and bumps that the understanding has received in colliding with the limits of language"¹¹. Of course, his use of 'nonsense' is different from Ayer's use of nonsense with regard to metaphysics¹². But, even then, any attempt of transgressing the limits of language does not seem to have been approved by him. The classical metaphysicians' eagerness to transcend the limits of language and to roam in the world of speculative constructions or the world of 'might have been' criss-crossing the limits of plausibility and intelligibility is very much critically dealt with as per Wittgenstein's philosophical position. Only, as stated before, he has not shown any mark of impatience or iconoclastic intolerance for its rejection; on the contrary, he has taken care to probe into it carefully and diligently. However, in the end, it is set for the dissolution of such metaphysical-cum-theological issues by means of penetrating into the conceptual framework itself.

It is evident that Wittgenstein's philosophical position is quite critical about religio-metaphysical illusions in general. Though he does not overtly side with any

such atheistic or irreligious stand, his own position seems to be much away from the acceptance of any religious claim either. He is rather close to a non-committal and agnostic position. His attitude towards religious belief can never thus be justifiably characterised as affirmative and positive. But that does not suggest also that his stand is vague and unsettled. Recognising the religious surmises as the output of “metaphysical illusions”, he clearly seems to have recommended to have an analytical relook to the claims and assertions of religion and theology.

Notes and References:

1. Vide the report about the conversion of Yousuf Youhana (Pakistan Team’s Vice-Captain, the lone Christian) to Islam at Makkah on September 17, 2005, published in the *Hindustan Times*, Chandigarh, September 18, 2005
2. *Philosophical Investigations (PI)*, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1953, p.226
3. Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1986, p.28
4. *Recollections of Wittgenstein*, ed. Rush Rhees, Oxford: O.U.P., 1984, p.79
5. Malcom, *Ludwing Wittgenstein: A Memoir*, Oxford: O.U.P., 1958, p.72
6. *Tractatus Logico-Philosophicus (TLP)*, Trans. D.F.Pears and B.F.McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul, 1961, p.3
7. *PI*, op.cit., p.116
8. Vide Fergus Kerr, op.cit., p.27
9. *Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1930-32*, ed. Desmond Lee, Oxford: Blackwell, 1980, p.26
10. Vide Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1932-1935, ed. Alice Ambrose, Oxford: Blackwell, 1979, p.109
11. *PI*, p.119
12. A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz., second edition, 1946
13. Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, (Chapter:VII, Conversation with Peter Strawson), New Yourk, St. Martin’s Press, 1971, p.125

**BRAHMA-VIHĀRA-BHĀVANĀ:
THE BUDDHIST ETHICS OF VIRTUE**

DILIPKUMAR MOHANTA

In what follows I shall try to explore the meaning and significance of *Brahma-vihārābhāvanā* the key Buddhist values in the forms of lovingkindness (*mettā*), compassion (*karuṇā*), empathetic joy (*muditā*) and equanimity (*upekkhā*).

They early Buddhist texts contain discussions about the importance of practicing and developing of lovingkindness, compassion, empathetic joy and equanimity as key values. Values refer to things we aim towards. These are regarded as worth-while in some-sense. These values are to be realized through doing as we become just by doing just acts. In this sense they are virtues, excellences of character. Practicing these four fold virtues one can transform one's nature to the greatest and the highest state of being known as the state of enlightenment. Considering the immeasurability of these, they are called 'divine abodes (*brahma-vihārās*). These are called 'immeasurables' (*appamaññayo*) for two reasons. These virtues aim toward the objects that are beyond all limits in the sense that the moot concern here is all sentient beings and practicing these one can attain merits beyond the reach of all kinds of calculation Again, by suggesting the extensional sense of the term 'immeasurable' to these virtues, it can be said that they guide a person who meditates on or practice these crossing all barriers which divide one person from another, one community from another one nation from another They are considered as key values because they are the foundational pillars depending on which individual happiness, social amity and perpetual peace can be achieved. They are called *brahma vihāra -bhāvanā* -s. The term '*brahma*' here signifies one greater than which nothing can be. The word '*vihāra*' means roaming or practicing. It indicates meditational sense. *Brahma vihāra* is also known as *āryā -vihāra* to mean 'noble roaming'.

The word *bhāvanā* stands for "producing, dwelling on something putting one's thoughts to, application, developing by means of thought or meditation, cultivation by mind" (PTS Dictionary 1975 : 503). *Suttapīṭaka* uses it in all these senses. *Anguttaranikāya* (PTS, IV, 1900 : 125-6) regards it as '*bodhipakkhika*

dhamma'— the constituents which are conducive to enlightenment. It may also be understood as the cultivation of any particular aspect of the Buddha's teaching. Though etymologically *bhāvanā* means 'making-become' popularly it signifies the meditational practice on the four foundational virtues—which have deep implications for individual conduct and for one's relationship with others including environment. These virtues are lovingkindness (*mettā*), compassion (*karuṇā*) empathetic joy (*muditā*) and equanimity (*upekkhā*) Anuruddha has devoted seventy five *kārikās* (1335-1400) in the XIth chapter of *Nāma-rūpa-Paricchedaḥ* to explicate the meaning and significance of '*brahma-vihāra-bhāvanā*'. The *Dighanikāya* 2, *Mahā-gobindasutta* 19, (1947 : 348) compares it to the path of practicing divine abiding (*brahmāṇaṃ saḥavyatāya magga*), the highest ideal state of meditation and praises it in addition to psycho-ethical consideration, from the point of view of a noble attitude of social relevance. The *Majjhimanikāya* (11, 97) *Dhānañjani-sutta* (1899 ; 193-4) praises meditating on the aforesaid virtues as the vehicles for the gradual progress towards the highest spiritual abode called '*brahma loka*'. "This path of meditation is called the path of purification in *Lalita-vistara* (1902). The Buddha emphasizes on the cultivation of lovingkindness for eradication of other's suffering, compassion towards all beings even at the cost of one's well-being, experiencing joy at other's happiness and even-mindedness in doing good to others. So goes the *kārikā* :

ciratnrr jivaloke klesa-vyādhi prapiditel /

vaiclyurutlvum sumiil punnuh surva vyaUhi pramocaoḥ //

[The Buddha being the kind of physicians left his palace with the motive of finding out the cause of suffering and the way to the cessation of suffering.] The significance of lies in asking us to look afresh at human suffering and at the unique devices to tackle it It points to an important aspect of our social existence, that our destiny is to live in community with other fellow beings. It contains a message of hope for the survival of humanity with dignity amidst one-sided advances of material civilization and its necessary consequences in the form of mutual mistrust and alienation, hatred and cruelty, exploitation and enmity In *Visuddi maggo* (ch. IX, 1971 : 340-75), *Buddhaghosa* explicates the gradual way of practicing these fourfold virtues in order to stop cruelty and to create a more respectful and compassionate future for all beings in a conducive eco friendly surroundings. Let us now proceed to explain the fourfold account of virtue beginning with lovingkindness

Mettā - bhāvanā is the practice of unbounded consciousness from *ego-self* (*sva*) to all (*sabba* in terms of well-being (*hitesita-puruhila-kumalu*) In Sanskrit it is called *maitri*- the non-artificial features of friendliness, Two persons are understood as *mitras* — friends by nature if they have the same goal of doing good *jhānattikam catukkam vāmettā - cetovimuttiyā* // Here it means the goal of removing suffering of all. So goes the teaching of the Buddha. Let us be free from hatred (*avyāpāda*) to any creature, let us be compassionate to all (*sabba - bhutānu kampaka*) and let us be friends to all considering the fact that all creatures like happiness and dislike pain as it is to us and as our lives are dear to us, let us realize that other's lives are dear to themselves. This lovingkindness is rather an inspiration for the true happiness for all, an extension of first-person experience of all. In this sense, it is considered as a positive state of meditational practice on the ideal of amity—lovingkindness to all It is an antidote to any type of ill-will, fear, selfishness, greed, anger and all kinds of kindred states. This virtue of lovingkindness is to be realized in one's own life through 'loving-caring-behaviour' to all creatures, to all world (*loka*). Aunuruddha¹ considers it as the best and the greatest form of morality and praises its doer as one who attains peace eradicating suffering.

jato anīgho ekaggo upasanta - manoratho /

jhānattikam catukkam vāmettā - cetovimuttiyā // — 1913 : 83; 1345 k.

The significance is this. *Mettā - bhāvanā* is that the welfare and good of one's own is permissible only in and through the good and welfare of others. Buddhaghosa explicates it with the metaphor of a mother's love to her only child when she wishes for the youth of that child. The mother protects her only child even at the cost other own life (Maung Tin : 1971:367, k.nos.1335,1336,1343 and 1345). The *Dhammapada*, 223 intensifies this by saying,

akkodhena jine kodham, asādhum sādhunājine /

jine kadariyam dānena sacchena alikavādinam //

[—lovingkindness conquers anger, good conquers evils, donation conquers the stingy and truth conquers falsehood]. The *Dhammapada*, 5 also stresses the same point when it goes as :

na hi verena verani sammant' ttha kudaccanam/

averena ca sammanti, es a dhamma samantano//

-that is to say, that hatred never ceases through hatred, on the contrary hatred ceases through love and this is the age-old moral teaching.² In such a state of love, the dividing lines among oneself, beloved, foe and indifferent are blotted out and it is not subject to any conditions and which has no boundaries - it is *mettā - bhāvanā*. In the *Theragāthā* (*gathā* no. 648; Norman :1883) Sthavira Revata has also emphasized on *mettā - bhāvanā*. as an obligatory spirituo-moral state when he says :

sabba - mitto sabba - sakho, sabba bhūtānukampako /

mettām cittam ca bhāvemi avyāpajjha rato sadā //

The Karaṇīya-mettā-sutta of Khuddaka-Pāṭha (Nānamoli 1960 : *Snilus* 8-9) elucidates the methodological device and importance of lovingkindness in the following :

“He who is skilled in good, and who wishes to attain that state of Peace (*Nirvāna*) should act thus : He should be able, upright, perfectly upright, of pleasant speech, gentle and humble. Contented, easy to support [as a monk] unbusy, with senses controlled, discreet, modest, not greedily attached to families [for alms]. He should not commit any slight wrong on account of which other wise men might censure him. [Then he would think:] ‘May all beings be happy and secure, may they be happy-minded! Whatever living beings there are feeble or strong, long, stout or medium, short, small or large, seen or unseen [i.e. ghosts, gods and hell-beings], those dwelling far or near, those who are born or those who wait rebirth may all beings, without exception, be happy-minded! Let none deceive another nor despise any person whatever in any place, in anger or ill-will let them not wish any suffering to each other.’ Just as a mother would protect her only child at the risk other own life, even so, let him cultivate a boundless heart towards all beings. Let his thoughts of boundless lovingkindness pervade the whole world: above, below and across without obstruction, without any hatred, without any enmity. Whether he stands, walks, sits or lies down, as long as he is awake, he should develop this mindfulness. This, they say, is divine abiding here Not falling into wrong views, virtuous and endowed with insight, he gives up attachment for sense-desires. He will surely not come again to any womb [i.e. rebirth].”

This *mettā bhāvanā*, practicing of lovingkindness which is unconditional and unbounded is different from what is called lust (*Kāma*). Lust sees in its objects some special features for its extension and pretends as love. But if it gets chance, it finds access. It is thus called the 'near enemy' in *Visuddhimagga* (Maung Tin:1971:367). Ill-will has been declared as the 'distant enemy' of lovingkindness. Ill-will may pretend as love and ultimately destroys the apparent receiver of it. If you practice lovingkindness to somebody, it would simultaneously become impossible for you to get angry with that body. Ill-will is destroyed by consummation (*sampatti*) of lovingkindness (*mettā*) whereas out of the failure (*vipatti*) of this, lust comes into being. Love indicates 'giving something', lust indicates 'getting something'. Such a virtue is sometimes glorified by term '*adosa*' considering it as a great moral act and as an essential root of moral consciousness.

But to practice this ideal of love is no doubt very difficult. We generally cannot think a dear person as an ordinary one and it is more difficult to extend such lovingkindness to a person from whom our mind wishes to recall. The most difficult says Buddhaghosa (Maung Tin, 1971 : 367) is the task of turning an enemy into friend by the close ties of lovingkindness. It is to be initiated with oneself and gradually extended to all considering as 'just any own wellbeing is desired by me as I love myself, so is the case with others.' For this reason 'others be happy' is to be desired by me. This way of practicing *mettā* destroys selfishness and of practicing *mettā* destroys selfishness and greed. From selfish desire hatred, jealousy, anger etc. beget. Love is to be returned not only for love but also for hatred in order to change the world.

But how can one practice this ideal toward a person who is an enemy? Buddhaghosa suggests a different device here. When somebody is aware of the mischief created by an enemy, it irritates that person. In such a context the advice is to remember the sweetness of lovingkindness that the person felt elsewhere and this remembrance of the love-sweetness can soothe one's anger. Gautama Buddha's own life is a vivid examples of this *Bhāvanā* if we recall his addresses to Devadatta. *Suvarna - syāma - jātaka* records the story of lastaka Devaputra who attained the highest divine abode (*brahma-loka*) meditating on *mettā - bhāvanā*. Such a mind developed through *mettā - bhāvanā* cannot be ignited into anger anymore as a river cannot be burnt by fire in spite of all efforts (*Majjhimanikāya* I, 128 : 1995). Nāgārjuna, the great propounder of Madhyamaka Philosophy is in

complete conformity with the early Buddhist account of lovingkindness In *Suḥr. lekha* of Nāgārjuna we come across *maitri*, lovingkindness as the aspiration for ‘all to be happy’ and for becoming the cause of others’ happiness (tr. Jampal, Chopet & Santia : 1978: 23, k. 40) This lovingkindness is a mental force which has direct bearing on others. *Rāja - parikathā - ratna - mālā* of Nāgārjuna pictures lovingkindness as a potent power in the following *Kārikā* (no. 283):

“Even three times a day to offer
Three hundred cooking pots of food
Does not match a portion of the merit
Acquired by one instant of love.” (tr. Hopkins & Rin Poche, 1975)

The second constituent *brahma - vihāra - bhāvanā* compassion (*Karuṇā*) In pali ‘*ka*’ stands for happiness. Etymologically *karuṇā* means a meditational practice which shapes our mental attitude in order to shut all ways of self-happiness for the sake of happiness of others (*kam runaddhiti karuṇā*). It is the aspiration that all creatures be free from fear and suffering. It is the foundation of human existence and is more than the feeling of pity for others In this mental attitude we apart from realizing the suffering of others do have a close determination to eradicate that suffering. As put forward by Anuruddha in *Nāma – rūpa – Paricchedaḥ* :

*iccevam anukampanto sabba-satte pi sabbatha/
sabba-dukkha samudghatam pattheno karunayati//* (1913 : k 1365).

(always be compassionate to all creatures, always be ready to eradicate suffering of all and in this way realizing suffering of all (as we experience our own), be compassionate to all. (eng. tr. mine) Thus compassionate feeling for others and action to remove others’ suffering interact simultaneously and complementarily in this state of virtue cultivation. The term *karuṇā* has been used in Buddhism not as a noun but as a verb It is considered as an antidote to cruelty and its near enemy is contemplation. When we do not get the desired object a feeling of not-getting creates unhappiness. Whatever be the case, adversity is contemplated *karuṇā bhāvanā* is different from contemplation and is rooted in wisdom. We can meaningfully understand others’ suffering if and only if we ourselves actually suffer and the actual action we can undertake as commitments to remove others’ suffering considering it as our own. This is the inner tie or link from

mettā – bhāvanā to *karuṇā – bhāvanā*, from love to compassion. A compassionate person cannot remain indifferent to sorrows and suffering of others.

karuṇā – bhāvanā enables us to develop reverence for all and eradicates *vihimsā* the ability to become violent. So it is the foundational support for the precept of ‘not-killing’ (*pānātipātā - virati*) The principles like frugality, humanity and benevolence are brought about from compassion It acts as a guiding value toward a comparatively ‘less violent, less consuming, less harmful and more fulfilling way of life.’ The Buddha warns us against doing any harm to any sentient life - be it in human world (*loka*), or in animal world or in plant world whatever Since all have an interdependent and conditional existence, by doing harm to others, we do harm to ourselves. Any kind of cruelty is inconsistent with the developing of compassion. If you are compassionate to anybody, it would become impossible to strike or hurt that body by any means. Siddhartha Gautama’s compassion in childhood to a swan wounded by the arrow of Devadatta is often cited as an example here. As a result of developing of compassion, agonies and worries, may be reduced, pollutions and impediments may be minimized. In simple language it may be described as the wish to eradicate both suffering and the causal condition (*hetu-pratyaya*) of suffering for all. Its practice leads to the removal of *arati* - aversion, jealousy and kindred states. The *Dhammapada* verses 17 and 18, elucidate the comparative results of cruelty as terrible suffering and of compassion as wonderful happiness:

idha tappati peccatappati pāpakari ubhayatha tappati /
pāpam me katam' ti tappati, bhiiyo tappati duggatim gato / /
idha nandati ecca nandati katapuññō unhayattha nandati /
puññam me katanti, bhiiyo nandati suggatim gato / /

–The evil doer suffers in this world, he suffers in the next, he suffers in both. He suffers, thinking of the evil he has done; he suffers even more when goes on the evil path.... The virtuous man enjoys happiness in this world, he enjoys happiness in the next; he enjoys happiness in both. He feels happy thinking of the good he has done; he feels all the more happy when he goes on the good path.”(–Radhakrishnan, 1950:63). The roots of unrighteous states according to Buddhism are greed (*lobha*), hatred (*dosa*) and delusion (*moha*) and that is why these three are often described as ‘*akusalamūla*’. *Dasuttarasutranta* of the *Dighanikāya* (III, 34 : 621-2) tells us that when a person is controlled by any of

these three, then that person does violence, steals (i.e. earns in non-righteous means), makes adulteration, speaks untrue and makes others to do similar non-righteous acts. This causes suffering for that person as well as for others. Buddhaghosa in *Visuddhimaggo* (tr. Moungh Tin : 1971 : 363) prescribes the sequence of developing meditation on compassion. In this sequence dwelling of mind on an unfortunate one comes first and then a near one, a neutral one and lastly a hostile one should come respectively. When we cultivate reverence and compassion for all sentient life, we earnestly try our best not to harm anybody. From this we acquire power over time and space so that all sentient beings in the future may be well, comparatively enjoy more security and freedom and as a result would become free from oppression and injustice. Cultivation of compassionate thought and action can enable us to prevent further suffering. It gives us a more holistic vision that sees the survival of all in spite of many varieties of ways of living. It also enables us to confront our selfishness with courage and commitment. Compassion is very often thus compared to the mother's wishes from recovery of her only child from sickness.

It may be noted in this connection that there are two versions of compassion recorded in the Buddhist texts. Ordinary compassion arises through a sympathetic response to the suffering of others and therefore its function is limited to present timeframe. But the great compassion (*mahā - karuṇā*) that arises after enlightenment is boundless and can greatly save and help countless beings. It is an antidote to hostile attitude and is a kind of emotional fine tuning for production of a better society. Since our mental determinations control our actions, according to Buddhism it is our foremost duty to control over our mind.

mono pubbamgamā dhamma manosethā manomayā / /
manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karotivā /
tato nam dukkha manveti cakka' va vahato pavdam / /

(The *Dhammapada* : V.-I, 1974 : 1]

[Since mind precedes everything and if a person speaks or acts with an evil intention suffering as a necessary consequence follows that person just as the foot of full which draws that cart is followed by the wheels of that cart - tr. mine]. Nāgārguna in *Raja- Parikathā - ratnamālā*, (1975 : 320) also speaks of highly about compassion as the height goal of our life. Thus goes the advice as

“Cause the blind, the sick, the lowly

The protectories s, the wretched
 And the crippled equally to attain
 Food and drink without interruption.”

In the Buddhist dominated countries, traditionally monks are included to look after persons who are in distress, the rich people are encouraged to set up hospitals and schools for the good of others. In both senses of means and goal, compassion has been used in Buddhism. It has three distinctive varieties and accordingly three different ideals have been devised to be realized., The first is called *srāvaka*. Here the goal is to eradicate the suffering of individual following the eight-fold path of enlightenment. Experiencing suffering of all that exist, a *srāvaka* becomes compassionate. He is then aware of the non-substantiality of the so-called self as well as of the conditional origination of all that exist. The second stage of realization makes him aware of the universal impermanence and that everything that exists is suffering is a fact and this makes one compassionate. This is designated by the term '*dharmāvalam banākaruṇā*'. It is the stage of lonely Buddha. But the most comprehensive stage is the state of '*Samyak Buddha*'. His compassion transcends all conceptualization (*lokottara*). This compassionate Buddha is in the service of all creatures.

Next comes the virtue of empathetic joy *muditā - bhāvanā*. This is considered as the third pillar of *Brahmavihāra*. This is said to be a kind of altruistic attitude of joy that arises out of feeling of empathy and concern for others. Naturally it acts as the antidote to enmity and discontent. It is different from 'giddy merriment'(Harney 2000:104). In the absence of empathetic state of realization we cannot fulfill our commitments to eliminate others' suffering. Had it been so, there would not have been want of minimum and necessary food for a major section of mankind in to day's world! The third world countries' people suffer from want of food and from pollutions largely created by people of the so-called developed countries. But they (i.e. people of developed countries) also suffer from the ills of excessive enjoyment and consumerism. And even when without realizing the actual state of suffering the poor and the 'have nots' undergo. When outward concern is shown and different welfare measures are undertaken, this is not *mudita* because this very showing of sympathy is devoid of any sincere involvement and commitment. Prosperity is called its near enemy and dislike-ness is the distant enemy of the virtue of empathetic joy. In this world, we all contemplate prosperity

and so we do desire objects bringing worldly happiness. We share sometimes suffering of our fellow-beings. But it is “impossible that one should be sympathetic and at the same time discontented with secluded monasteries or a higher moral states” (Moung Tin, 1971:367). It should not be started with the loved one. Neither a dead person nor a person of opposite sex can be its object. It is to be started with a person who joins in conversation with a prior smile or seeing a happy person as wishing happiness for all other sentient beings. From a dear person, this *mudita-bhāvanā* can gradually be extended to a neutral person and then to an enemy. Metaphorically, a mother’s wish for the sustenance of the youth of her child forever is *mutitā bhāvanā*. Suppression of dislike arises out of its consummation and from its failure derision comes into being. For the fruitful cultivation of empathetic joy, practice of nonviolence grounded on compassion is a prior necessity. Because in and through the spirituality of compassion the bio-ethical ideals of living non-violently and with reverential respect for all life may be distilled and be tied up with our traditional religious way of life, according to Buddhism. The virtue of empathetic joy signifies a kind of altruistic attitude to seek one’s own good through the good of others. It permits to desire only those objects and positions that can bring good for all. It is opposite to sadistic pleasure. A sadist becomes happy seeing and making others’ unhappy. A sadist is a jealous person. *Muditā bhāvanā* helps one to overcome jealousy and engages a person for community service. Anuruddha has emphasized on the practice of this virtue of empathetic joy after the practice of compassion (*karuṇā bhāvanā*). For him, it is an active pursuit of enjoying happiness at the happiness of all sentient beings. The verses nos. 1367 and 1379 of *Namarupa paricchedaḥ* (1913:84-5) have elucidated this ideal in the following words :

“ *karuṇā nantaram yogi, bhāveyya muditām tato // (1267)*

sattānam sukhitākāram āvajjetvāna yoniso //

iti sammā piyāyanto, sukhādhigama sampadam /

sattānam abhiroceto, muditāya samam - pharam ”// (1379)

Equanimity (*upekkhā*) is known as the fourth pillar of *brahmavihāra*. It is the virtue of even-mindedness. A person with the practice of equanimity is completely indifferent to self-interest; he is also indifferent to the faults of others at the time of doing good to others - to the whole world community of living creatures. It is verily described as the state of even-mindedness where no return is

expected for doing welfare of others. A person with equanimity remains indifferent to profit or loss, fame or defame, praise or blame, happiness or unhappiness - all types of common attitudes (*loka-dharma*) and engages oneself unconditionally to the welfare of all. It enables a person to maintain a balance when faced with vicissitudes of life. Such a person gives up all revengeful motives (*pratihimsāvṛtti*) and being remained indifferent to pleasure and pain, he can go beyond the consideration of friend and foe. He is called *apratigha*-non-revengeful. *Pratigha* means the characteristics of being revengeful. A person with *upekkhā - bhāvanā* does not take into consideration who is the doer and who is the non-doer of good deeds in his/her effort to remove the suffering of others. Bhadanta Kumārlāt in a different context explains how to practice this balanced position with a metaphor of 'carrying a cub by the mother tigresses'. The Enlightened One speaks of '*Dhamma*' in a manner in which the mother tigress carries its cub in her mouth carefully avoiding the extremes of being pierced by the teeth-like *dr̥ṣṭis* (dogmatic conceptions) and loss of belief in *karma*³. In early Buddhist texts, it is sometimes described as '*tatra-majjhataā*', because through meditational practice of this virtue, one can develop a balanced mind. That is to say, it indicates a state of consciousness which keeps different interrelated mental states properly balanced with regard to the object of equanimity. It is "an ever-minded, unruffled serenity in the face of the ups and downs of life - one's own and that of others - and comes from developing the reflection that beings suffer and are happy in accordance with their own *karma*. It is the antidote to both aversion and approval" (Harvey:2000:104). It is the ground basing on which an attitude of lovingkindness can be extended equally to all. In the *Visuddhimaggo* (318), Buddhaghosa explicates *upekkhā - bhāvanā* metaphorically as the attitude of the mother who has no anxiety for her adult son or daughter who is able and self-dependent.

By developing equanimity, a person becomes balanced, impartial and emptied of clinging attitude and for these qualities he is often compared to a mountain. Such a person with the virtue of equanimity cannot be upset or disturbed by worldly greed and other passions just like no forceful wind from any direction can displace a High Mountain, It may be described as the ideal of non-attachment which destroys all kinds of revengeful attitudes. Anuruddha in *Nama - rūpa - paricchedaḥ* (1913 : 85) devoted eleven verses in order to explain various dimensions of

upekkhā - bhāvanā. For him, it is the middle-minded-ness which enables us to practice a balanced and impartial position avoiding two extremes and for this reason *upekkhā - bhāvanā* is called the highest and the best.

*muditam pana bha'etva bhaveyy ' upekkham uttamam/
virodhammayam hitva hutva majjhattamanaso// (v. 1381)
sabhavabhiitanam lokassa labhalabham ya saya sam/ ninda-
pasamsam passanto sukha-dukkhan ca kevalam// (v. 1382)//
sankhay ' upekkhanto hitakamo pi pāninam/
apakkhapatupekkhaya samam pharali yoni so// (v. 1392)
annanupekkha-nikkhanto anuroldhāii virajiya/
mettayam iva papeti panca majjhanam appanam// (v. 1393)]*

Upekkhā - bhāvanā is both a *centrifugal* and *centripetal* path. It is called *centrifugal* path (*pravṛtti-maggo*), because it inspires us to do the welfare of the world and it is also a *centripetal* path (*nivṛtti-magga*'), for it is the way for getting freedom from the bondage of self-centredness and ego-ism. It symbolizes the highest and the greatest graded moral march of human existence, because it is the golden mean — the balance of all things. In other words, it gives us the message to be balanced and impartial in action and to be moderate with sincerity. This teaches us not to be 'too much on one side or too much on the other, exaggerate one thing or the other.' At this stage of practicing equanimity one becomes free from all attachments for and clinging to dear ones and at the same time one is also free from any kind of aversion to or hatred feeling for enemies and that is why a person with equanimity is called judiciously competent to treat all equally. Abstinence from self-interest is the negative aspect and doing welfare for all sentient beings is the positive aspect of *upekkhā - bhāvanā*. The 6th stone inscription of Ashoke, the great thus reads, —'there is no greater work in this whole world than doing the welfare or good for all being' *nāsti hi kammatarani sabba-loka-hita-tapā*.

It is to be noted in this connection that *upekkhā - bhāvanā* is different from what we ordinarily understand by indifferent feeling which is neither pleasant nor unpleasant. It is on the contrary, a kind of hedonistic sense of indifference by going beyond the consideration of friend and foe. It is in other words, the attainment of the ability to view the centrality and equality of all beings -sentient and non-sentient and the recognition of our inseparable connectedness with and dependentness on all worlds - human, animal and plant.

The evils of aversion and psycho-phancy can be suppressed by the practice of equanimity. But the failure of the proper practice of equanimity may give rise to the foolish state of indifference. The foolish state of indifference has the superficial affinity with equanimity in not considering faults and merits of others while extending lovingkindness and compassion to them. And for this reason the foolish state of indifference is called the near enemy of equanimity. "From their dissimilarity in nature, both lust and aversion are its distant' enemies. Hence even-mindedness should be developed secure from them. It is impossible that one should be even-minded and at the same time be enamoured with or hurt another" (Moung Tin :1971:368). It is the moral way of purification for a person who abounds in lust. It is also glorified as the state of '*nothingness*' and the sphere '*not of anything higher*'. It is an attitude of mind filled with equality, tranquility and beyond the reach of pleasant –unpleasant enjoyment (*anābhoga*). The position of the person with equanimity has been compared to the driver (*sarathi*) of a chariot, who carefully avoiding two extreme positions of holding the reins of a pair of horses '*too tight* and '*too loose*' keeps it in a balanced way. *Upekkhā - bhāvanā* is the equal, unbiased and impartial treatment to all and welfare of all amidst happiness and woe, friend and foe. It does not signify negation of will, but the transcendence of all desires, attachments, and discriminations.⁴

What has been said in the preceding expository account of four pillars of 'the ethics of virtue, according to Buddhism, may be summed up as follows :

1) Extending universal love and goodwill to all living beings without any kind of discrimination, just as a mother loves her only child; 2) compassion for all living beings who are in suffering and in trouble; 3) sympathetic joy in others' success, welfare and happiness and 4) equanimity in all vicissitudes of life." (Rahula:1974:75). For both individual and society, this fourfold path of the greatest and the highest virtues constitute the corner stone of Buddhist way of life and it has immense importance in multiple ways in this troubled world of our time.

The socio-cultural significance of such an ideal way of living is of immense value in today's world. Buddhism visualizes the philosophy of *middle path* as the safest position for the survival of all creatures in the world and for this reason it gives emphasis on individual betterment as the basis of all socio-cultural advancement. Good human beings are considered as assets of society. The theory of interdependent origination which is called '*dhamma*' considering its pivotal position in the whole teaching of the Buddha, allows us to avoid *extremes of consumerism* on

the one hand and *self-mortification* on the other. By the practice of the above-said virtues along with the precepts one can prevent hatred, greed, jealousy and delusions in our relations not only with other human beings but also with non-human beings, plant worlds and with Nature as a whole. Now extending this holistic Buddhist teaching of interdependence and morality founded on precepts and virtues we can change our attitude towards others including Nature from one of 'domination' to 'co-operation'. It covers forgiveness (*kṣamā*) fearlessness (*abhaya*) and universal lovingkindness (*mettā*) for all forms of life with empathetic joy (*muditā*). With the guiding moral principles of precepts and virtues Buddhism advised us to skill-fully use the new powers that we may achieve with the advancement of science and technology. Buddhism in this respect may be said to advocate a sense of 'belongingness' as the ideal relation instead of the sense of 'possessiveness' in the context of our relation with others including nature. It would rather tell us to change our 'mindset' to use an epigram from Erich Fromm, 'from having mode to being mode' and to bound us with lovingkindness and compassion to make "the paradigm shift so that our world view is as world-sustaining as it is self-fulfilling" (Fox:2001:164). How to live a better life depends upon how a balanced, a compassionate, and a loving relation we can establish in our ways of living with others including Nature. Buddhism thus teaches us through its ethics of virtue and precept that we cannot ignore our responsibility to the generations to come for a better and a balanced world with their rights to happiness.

Now it is imperative to take interest in future which lies beyond the boundary of our shortsighted outlook vitiated by self-interest. By extending love, compassion and non-violence in practice we can take interest in protecting the right to happiness of the future generations along with ours. The cultivation of precepts and of virtues does not allow any kind of devaluation and rating of other beings in lower level than us, because that would emphatically disconnect us from the harmonious principle of Nature and consequently lead us to do harm to others. As a result of this type of moral degradation, we ignore our relation of interdependence on and responsibility to others including Nature. This creates a fresh problem for ourselves to meet for our survival. With a distinction Buddhism here perhaps, points to an important aspect of our social existence, that our destiny is to live in community with other fellow beings and with Nature as a whole. Buddhism may thus be said to contain a message of hope for the survival of humanity with dignity amidst one-sided advances of material civilization and its necessary dam-

aging consequences in the form of mutual mistrust and alienation, hatred and cruelty exploitation and amity.⁵ The way for the cessation of suffering according to Buddhism, consists of a symbiosis of 'wisdom and conduct moral precepts and meditative practice'.⁶

“Move around for the well-being of every one, for the happiness of every one, showering compassion on the entire world; for the good, for the welfare, for the happiness of divine and human”(*Vinayapaṭaka* 1.23)

“ *sabbe sattā sukhi hontu.* ”

Notes and References

1. We may get a resonance of this type of moral teaching in Christianity when it is said, 'hatred stirreth up strifes but love covereth all sins' (Bible-Proverbs 10.12) and again as 'therefore if thine enemy hunger, feed him; if he thirst give him drink' (Romans : XII. 20). One who becomes happy seeing and making others' happy and feels pain seeing others' in pain great people in tradition call his teaching eternal, according to *Bhāgavata* (6/10/9).
2. Anuruddha tries to hint to a special feature of developing compassion, the feature that constitutes a border-line case with lovingkindness and compassion can only be meaningfully practiced if it is preceded by *mettā-bhāvanā*. The following verses from *Nāma-rūpa-paricchedaḥ* may be cited to support our contention.

*tathā' sevitasantāno, mettācetovimuttiya /
karuṇā-bhāvanā-yogam ārabheyya tato param // (v. 1348)
sukkitesu ca medhāvī, dukkhākāram anussaram /
pavatteya dayapanno, karuṇā bhāvanā ppaṇaṃ // (y. 1360)*

Again, the *Dhammapada*, intensifies this point in verse no. 131 :

*sukhakāmāni bhutāni yo daṇḍena vihimsati /
attano sukhu mesāno pecca so na labhate sukkham //*

[A person who seeks only his own happiness harms other pleasure loving beings with sticks, gets no happiness even in hereafter].

3. Bhadanta Kumārlāt is a Sautrāntika Philosopher who understands middle way as a balanced way of avoiding 'too much' and 'too less' in actual practice. He explains it with a metaphor of carrying the 'cub' by the 'mother cat, tigress etc. The Buddha's teaching must be understood with this sort of practical consideration of life. If the instructed person thinks that there is a permanent soul (i.e. substantiality) he would be hurt by the dogmatic view that there are non-perishable things in the world. If on the other hand, he thinks that there is no soul even in the sense of changing psycho-physical conglomeration or metaphorical sense, he would lose interest in the cub-like merit acquired through good actions. The text goes as follows :

*dr̥ṣṭi-dam̥ṣatrār bhedañca bhranasam̥ cāpek̥ṣya karmaṇām
des' ayanti jinā dharmam byāghrīpottapahāravat //*

attmastitvam hyupagato bhinnam̥ syāt-dr̥ṣṭi dam̥ṣtraya /

bharmsam̥ kus'ala potasya kur yāt aprāpya sam̥vṛtam //

4. This ideal of equanimity is comparable to the ideal of 'sthitaprajñā' of the 'Srimat Bhagvatgītā'. Such a person is called *sthitaprajñā* who has neither any clinging either for pleasure or pain and who is engaged for the welfare of the whole universe (*sarva-bhūta-hiterataḥ* - Gītā 12/4). Such a person with balanced intellect preserves even-mindedness under all conditions - with grief or joyful, favourable or unfavourable (*siddhya-siddhyoḥ samo-*

bhūtvā samatvam yoga ucyate - ibid 2/48). S/he is not touched by any egoistic desires, any attachment to objects nor s/he does hate anybody or becomes hostile to anybody. All actions are performed by her/him without egoity and for this, peace is attained by her/him (see, Gita : 2/56 & 2/57).

5. In our times also the Buddhists are actively engaged in movement for *eco-centric* way of living against *ego-centric* one. Moral way of living with universal responsibility and environmental compassion has been emphasized by His Holiness Dalailama. Thich Nhat Hant has advocated another movement based on wisdom concentration as a necessary requirement for a balanced development of a sustainable natural habitat for all.

6. It may be noted in the passing that Mahatma Gandhi has also cautioned modern human beings and advised us to use our material achievements in the light of moral and spiritual guidance. Action without honesty, integrity and with selfish motive has been considered by Gandhi as *sin*. He has listed seven of such sins as, 1) politics without principles, 2) wealth without work, 3) pleasures without conscience, 4) knowledge without character, 5) commerce without morality, 6) science without humanity and 7) worship without sacrifice.

Bibliography

1. *The Dhammapada* (Bengali tr. Mihir Gupta, ed. Ranabrata Sen. Haraf Prakasani, Kolkata-1996.
2. *The Dhammapada* (Eng. tr. S. Radhakrishan. London, Oxford University Press, 1950)
3. *Sutta Nipāta* (Bengali tr. Bhiksu Silabhadra, Maha Bodhi Book Agency, Kolkata, 2002)
4. *Sutta- Nipāta* (tr. Bhikkre Dharmarakshita, Motilal Banarasi Dass. Delhi, 1977)
5. *Muhāvagga* (ed. Mahesh Tiwary, Delhi University edition)
6. *Digha Nikāya* (Bengali tr. Bhiksu Silabhadra, Mahabodhi Book Agency, Kolkata, 1997 ed.)
7. *Majjhima Nikāya* (ed. Lord Chalmers, London, The Pali Text Society, 1899)
8. *Visuddhimaggo of Buddhaghosa*. (tr. P.E. Maung Tin as 'The Path of Purify. London, The Pali Text Society, 1971)
9. *Angiuttara Nikāya* (ed. E. Hardy, London, The Pali Text Society, 1900)
10. *Pali-English Dictionary*, (London, The Pali Text Society, 1921-5)
11. *Sqmyutta- Nikāya* (ed. M. Leon Freer, 5 vols, London, The Pali Text Society, 1960; (1884-98))
12. *Vinaya Pitaka* (ed. H. Oldenberg, London, The Pali Text Society, 5 vols. 1964 edition)
13. *Namā-rūpa-pariccheda* of Anuruddha, (ed. A.P. Buddha datta. *Journal of Pali Text Society*. vol.-VII, 1913)
14. *Theragātha* (ed. H. Oldenberg, London, The Pali Text Society, 1966 edition)
15. *Jātaka* (ed. V. Fousboll, London, The Pali Text Society, 1963)
16. *Dhammapada Atthakathā* (ed. H.C. Norman, London, The Pali Text Society, 1970 edition)
17. *Vibhaṅga* (ed. C.A.F. Rhys Davids, London The Pali Text Society, 1934)
18. *Saddharmapundārikasutra* (ed. P.L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Text, no. 6, Mithila, 1960)
19. *Spirit of the Environment* (ed. David E. Cooper & Joy A. Palmer, Rout ledge, London, 1998)
20. *An Introduction to Buddhist Ethics* (by Peter Harvey. Cambridge University Press, 2000)
21. *Engaged Buddhism as Peacemaking* (ed. Christopher S. Queen, Wisdom Publications, 2000)

22. *Buddhism and Ecology* (ed. Martine Batchelor and Kerry Brown, Motilal Banarasi Dass, 1994 (London 1992, Cassell))
23. *Essays on Buddhism, Culture and Ecology/or Peace and Survival* (Lily De Silva. Buddhist Cultural Centre, Sri Lanka, 2001)
24. *Bringing Life of Ethics : Global Bio ethics for a Humane Society* (Michael W. Fox, State University of New York, 2001)
25. *Non violence to Animals, Earth and Self in Asian Tradition* (C.K. Chappie, Delhi, Satguru Publication, 1995)
26. *Environment* (R. N. Basu, University of Calcutta, 2000)
27. *Encyclopedia a/Environmental Sciences* (vol.-6, ed. P. R. Trivedi & Gurdeep Roy, Akashdeep Publishing House.)
28. *Uposalha* (Dipak Kumar Barua, Bharitiya Vidya Prakashan, 1991)
29. *Illustrated World Encyclopedia* (vol.-5. New York, 1971)
30. *The Concept of Pancasila in Indian Thought* (K Jain, P.V. Research Institute, Varanasi, 1983)
31. *Man, Plant and Animal Interaction* (K. Chakraborti, Darbari Prakashan, Calcutta, 1992)
32. *Hinduism and Ecology* (Ranchor Prime, Motilal Banarasi Dass, Delhi, 1994)
33. *Jainism and Ecology* (ed. Christopher Key Chappie Harvard Centre for the Study of World Religions, 2002)
34. *Buddhism and Ecology* (ed. M.E. Tucker and D. Williams, Harvard Center for the Study of World Religions, 1997)
35. *Fifty Key Thinkers on the Environment* (ed. J. A. Pahneer, Routledge, London 2001)
36. *Toward a Buddhist Environmental Ethics* (by Rita Gross, *Journal of the American Academy of Religion*, 65(2), 1997)
37. *Women in Buddhism : Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*, (Berkeley, Calif, Asian Humanities Press, 1979)
38. *Elegant Saying* (Nāgārjuna ; ed. by Sakya Pandit, Dharma Publishing Emeryville. 1977)
39. *Love in Action* (Nhat Hanh, Thich, Berkeley, C.A. Parallax Press, 1993)
40. *What the Buddha Taught* (Walpola Rahula, New York, Grove Press, 1974 (1959))
41. *Rājā-parikathā-ratnamālā* of Nāgārjuna (tr. J. Hopkins & Lati Rinpoche; *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness*, London, George Alien & Unwin, 1975)

A CRITICAL NOTE ON *ANUMĀNA* AS BOTH DEDUCTIVE AND INDUCTIVE

RITA ROY

Parārthānumāna as different from *Svārthānumāna* is used to convey the inferential knowledge obtained by oneself (*Svārthānumāna*) to another person, who is in doubt or is ignorant about the truth derived through *anumāna*. According to Naiyāyikas *parārthānumāna* is to be expressed in language which always remains prone to all sorts of linguistic fallacies and ambiguities. Therefore it should be expressed in precise language with five propositions to avoid all these errors. In case of the stock example of smoke and fire *anumāna* consists of these following five steps from the Nyāya point of view.

- (1) This hill has fire (*pratijñā*)
- (2) Because it has smoke (*hetu*)
- (3) Whatever has smoke has fire e.g., hearth (*udāharaṇa*)
- (4) This hill has smoke which is invariably related with fire (*upanaya*)
- (5) Therefore this hill has fire (*nigamana*)

It is observed that the *pañcāvayavi nyāya* incurs a lot of conflicts among the logicians. Philosophers differ regarding the number and nature of constituent *avayavas*. This *pañcāvayavi nyāya* is translated by modern scholars as the syllogism of Nyāya. But its nature is different from syllogism. Rather it can properly be said to be 'yukti'. This is advanced by a person in the form of an argument to convince another person.

There has been a wide spread view that the Nyāya concept of *anumāna* is both deductive and inductive. The reasoning that is employed to arrive at the inferential conclusion (*anumiti*) is the product of both deductive and inductive logical process of reasoning. According to this view, the Nyāya adopts the procedure of reasoning (at least in case of what it says as *Parārthānumāna* i.e., inferring for others) which resembles to a great extent the syllogistic form of the deductive type. But the conclusion, that is arrived by such form of reasoning is of factual significance and because of the application of *vyāpti* (universal pervasion) there is the

move from the known to the unknown. And, how can one reasoning be both deductive and inductive? The logical structure of both deductive and inductive arguments is clearly different and that deductive reasoning is purely formalistic; its syllogistic feature does not contain anything of empirical significance. Its purpose is to attain absolute validity within the formal and abstract limits.

Logicians compare the *pañcāvayavi nyāya* with three membered syllogism of the Aristotelian type which seems to be questionable. In deductive syllogism, the premises are assumed to be true. From the assumed truth of two premises, the validity of conclusion logically follows. The conclusion is valid but not necessarily true. In the Aristotelian syllogism, we put the argument like- supposing ‘all men are mortal’ and ‘Ram is a man’, then ‘Ram is mortal’. In this deduction the premises imply the conclusion. The form remains hypothetical in character which is of the form ‘if... then’. If premises are accepted, the conclusion is bound to be accepted. Here particular cases are not observed. We do not observe Ram and say ‘Ram is a man’. We only presume the premises to be true from which the conclusion is drawn. Here the argument is in ‘BĀRBĀRĀ’ mood of the first figure and it is formal in character.

But the *anumiti* based on *vyāpti* is precisely aimed at acquiring valid knowledge of factual importance. Its aim is to unravel the logical foundation of knowledge in the genuine sense of the term. The so called syllogistic feature claimed to be there in the process of *anumāna* is not at all designed to bring anything of deductive significance.

The *anumāna jñāna* as discussed in the Nyāya framework is not an Instance of formal validation of deductive type. Here the *avayavas* are not deductively assumed or presumed to be true. The *siddhānta* or conclusion is not proved to be valid but is argued to be true as a matter of fact. The *vyāpti* is a form of inductive generalisation, “wherever there is smoke there is fire” is not assumed to be true like the premises of a deductive syllogism but it is a form of empirical generalisation on the basis of finding co-presence or togetherness between smoke and fire on so many occasions. Then the generalization is succeeded by another assertion of empirical significance like “this hill has smoke”. The *avayava* ‘the hill is smoky’ is not assumed to be true as it is the case in a deductive syllogism. But it is empirically derived proposition (sense originated) and its truth is accepted as a matter of fact. The question of its absolute truth in the formal deductive sense

therefore does not arise. And thus out of the combination of one statement of empirical generalisation and one statement of empirical derivation, the conclusion is drawn: the hill is fiery. Because of all this, *anumāna* is not fitted to the deductive type of syllogistic argument. Hence, Dr. Seal's¹ observation that inferential reasoning is 'formal-material' 'deductive-inductive' seems to be unacceptable.

It is entirely misleading to say, something is both formally and materially true. For while deductive argument is purely formal and stipulative in character, inductive argument is concerning matters of fact and is probable in nature. Again in inferential argument logicians follow different procedures to reach at the conclusion. Deductive conclusion evinces formal certainty. But knowledge is always new. Novelty is the very characteristic of knowledge. Novelty means to go beyond, in which case it always remains probable. Therefore *anumāna* can never be regarded as both deductive and inductive. For deduction aims at formal validity and its conclusion remains absolutely certain. Hence attempts of the researchers to treat "*Nyāya yukti*" in Indian philosophical context, as a form of deductive argument is unjustified.²

So the inferential argument employed in Nyāya epistemology is clearly inductive³ and that is why it is designed to arrive at concrete knowledge which is both true and novel (i.e., *yathārtha* and *anadhigata*).

Reference

1. Dr. B.N. Seal : *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*, Delhi : Motilal Banarasiiduss, 1958, p.251.
2. Vide the synopsis of the lecture. "Anumiti : its scientific import" delivered by Prof. Bijayananda Kar at the Centre of Advanced Study in Philosophy, Jadavpur University on the occasion of Refresher Course in Philosophy on 18th January, 1999.
3. Vide Bijayananda Kar "A Note on Anumānayukti " published in *Prajñā the Utkal Journal of Philosophy*, Vol. XV, March 1995.

THE NATURE OF *SAKTI* AS *S'ABDĀRTHA* – SAMBANDHA
KEYA MANDAL

The different schools of Indian philosophy interpreted the relation between the word and the object referred to by that word in different ways. Not only this, in respect of the nature of such designation the great thinkers of the world differ as much with the followers of the same school of thought as with the followers of the rival schools of thought. This paper aims at exposing the Grammarian views in this regard.

The Grammarians proposed a naturalistic theory by holding that *s'akti* existing in *vācya* (referred object) becomes a factor in producing the knowledge of a thing.¹ In Grammarian philosophy *S'abdattva* or the Supreme Speech (*Vāk*) is the beginningless and endless Reality which remains constant and loses nothing.² The Absolute Speech Reality is nothing but the consciousness itself and it unfolds and manifests (*vivartate*) itself gradually into all the contents and forms of the world. Thus although as Reality it is one its manifestations through different stages (*parā, pas'yanti, madhyamā and vaikhari*) are many.³ Needless to say, the relations between the words and the objects are not the same at different stages of that dynamic Reality. When the Grammarians admit the difference between the objects and the naming-words that stand for them, the words must be taken as the explicit words of the lowest stage (*vaikhari*) of that Supreme Reality. Even then that difference between words and objects should be understood as the difference that admits equally of a basic ultimate identity which at that stage is somehow or other just missed or forgotten⁴. Again the Grammarians do not ultimately acknowledge that a word is a combination of segments and that a sentence is constituted by words.⁵ To them a word or a sentence is an indivisible whole. Different sounds, however, appear with the difference of air-contacts in places of articulation of sounds. These sounds manifest nothing but the *śphoṭa*.⁶ It is also true that morphological analysis of language into base, affix etc. is not compatible with the *śphoṭa*-theory of indivisible words and sentences. Still the Grammarians are not reluctant altogether with such analysis. To them, it is a

necessary step towards realization of eternal *sphoṭa*⁷ itself. Such role is terminated with the realization of the goal but it cannot be discarded before that. Indeed, as performance of a sacrifice leads to purification of mind so also morphological analysis of words leads to realization of ultimate linguistic category i.e. *sphoṭa* of which this world is but a verbal and formal manifestation.

Nāges'ā also clarifies manifestation of *sphoṭa* by stating that as different colourful items lay imprints of their respective colours one after another on a piece of cloth, so articulated sounds lay their imprints on *sphoṭa* and they manifest *sphoṭa* in accordance with their sequence of articulation.⁸ Thus we see that in Grammarian Philosophy while metaphysical overtones are very much prominent, analytical approach to language, too, is held in high esteem.⁹ A sentence is, therefore, broken into parts of speech, each of which is either a conjugated form or a declined form. Each part of speech is then analysed into stem and termination, the former being either a verbal root alone or a resultant of the same in combination with affix or affixes. Classification of sentence-meaning in parts of speech upto the primary level of base and affix are not, however, less interesting in Grammarian philosophy of language. The semantics of the Grammarian school obviously accommodates a thorough analysis and determination of meaning, content of morphemes and the devices involved therein. The thesis that it is the inner notional item and not material object that is expressed as the meaning-content by *sphoṭa* belongs, however, to the arena of grammarian metaphysics of language. Let us now see how all these contentions are established by the grammarian thinkers.

Patañjali in *Paspasāhnika* of his *Mahābhāṣya* starts with the intereogation : what can actually be regarded as a word in the case, for example, of a cow?¹⁰ The *Bhāṣyakāra's* intention here is to pin-point the word-element in a situation called 'knowledge -situation' of a cow. In a knowledge situation of a cow, there is a definite particular (cow substance, i.e. an animal having tail, horn etc.) with all its qualities (*guṇā* -s i.e., white or blue) actions (*Kriyā* i.e., different approaches of that animal), the specific universal *jāti* i.e. cowness) and the naming-words (*nāma* i.e., 'cow') standing for those elements. Simple reading of the *Bhāṣya* seems to deny substance, quality, action and the specific universal elements to be regarded as words.¹¹ The elements constituting the content of a cognitive situation may broadly be divided into two : On the one hand, there are the the terms or words indicating or signifying those elements.¹² Here the indicating or signifying terms or words of those elements as much constitute the cognitive

content as the elements themselves. We can roughly call these two types of contents as the object-elements and the word-elements respectively¹³. The object-elements are ontologically independent of explicit words. The explicit words like 'dravya', 'guṇa' etc. are perceptible through the organ of ear only. But the gross object like a cow or a patch of colour can be perceived through different sense-organs other than the ear i.e. the eye etc. So the word 'cow' is that thing which being expressed (*uccāritena*) we apprehend the object cow.¹⁴

The above reading of the text clearly admits the ontological difference between an empirical object and the explicit word that stands for it at the *baikhari* level at least. So the charge against the Grammarians that they do not differentiate the words from empirical objects does not stand.¹⁵ It is on the background of the admission of their difference that a theory of meaning can have any worth. The Speech Reality of the Grammarians is although a unitary principle in essence, yet it is inseparably associated with *s'akti* - *s* or powers which lie therein. Due to the *kālas'akti*, the most important power in this philosophy on the eve of the creation, the cosmic power runs in two directions, viz. that of word (*s'abda*) and that of meaning (*artha*). *Patañjali* next takes us the question¹⁶ whether the word is permanent or not as a ground for taking up the nature of the word-object relation for discussion. He refers the book called *Samgraha*¹⁷ and says that this topic has been elaborately examined in that book. The general solution is that although the word is eternal, i.e., permanent, sometimes we have to treat it as non-eternal as being produced by the vocal organ. This was the solution of *Samgraha*. Then *Patañjali* raises a more relevant question in order to introduce *Kātyāyana's Vārttika* which states that the relation between word and meaning is eternal (*siddha*) given to us and not created by us.¹⁸

Patañjali's next question is more significant. He asks how do we know that the word-object relationship is eternal or non-derived¹⁹ or non-conventional? His answer is that we learn it from the behaviour of people. People are seen to be using words to convey meaning, but they do not make an effort to manufacture words. A pot for example, being an object is non-eternal, a product, and hence in order to use it we go to the potter and ask him to manufacture a pot for our use. The same is not true of words. We do not usually approach to the Grammarians and ask them to manufacture words for our use.

As *Kātyāyana* holds that although *s'abda* - *artha* relation is *nitya* it is understood from popular usage (*vyavahāra*) which makes the cognition possible

by presupposing *s'akti*.²⁰ According to *Bhaṭṭoji* and *Nāges'a*, *s'akti* is a natural form of *bodhya-bhodhaka* or *vācya - vācaka* (denoter-denoted) relation which resides in both *vācya and vācaka*.²¹

Bhartṛhari, the great philosopher of this school in different verses of his *Vākyapadīya* discussed the relation between *vācya and vācaka*.²² According to him the relation between *vācya and vācaka* is one of identity from one point of view but from another point of view it may be called the relation of signification or *vācya - vācaka - bhāva*.²³ In the first verse of *Sambandha Samuddes'a kānda - 3*²⁴ of *Vākyapadīya*, *Bhartṛhari* says that the speaker's idea, the external object and the form of the word itself are understood from the utterance of the words. There is a relation between the first three and the utterance of words. In *Brahmakānda* of this book *Bhartṛhari* states that the relation between a word or a phrase or a sentence and the meaning of that word or of that phrase or of that sentence is undoubtedly seen to be natural, non-derivative and eternally fixed.²⁵ The word and its meaning are, in fact, identical²⁶. The *vācya* can not figure in any awareness without the presence of the *vācaka*-already in it. This is evident from the fact that without the knowledge of words, words by themselves cannot give us knowledge of objects as the sense organs can do.²⁷ *Bhartṛhari* in different parts of his *Vākyapadīya* explained the relation between a word and its meaning. In *Brahmakānda* he says that *s'akti* as a relation between word and its meaning is sheltered in the word²⁸. On account of this relation word is differentiated from its meaning and the meaning is denoted by the word.

In different places of the third part of *Vākyapadīya*, *Bhartṛhari* explains this relation in so many words. In the verse 3.3.29 of this book he says that *s'akti* is actually the capability (*yogyatā*) of a word to denote its meaning²⁹. It is due to this faculty of *s'akti* that a word becomes a cause of verbal cognition of something. This faculty is compared by the author with the ability of a sense-organ to grasp an object. Quoting the verse of *Bhartṛhari*, *KundaBhaṭṭa* in his *Vaiyākaranabhūṣanasāra* explains that as sense organs like eyes possess the capacity of grasping the objects like pot etc., so the words possess the capacity to denote objects from time immemorial. This capacity or capability of word for denoting its meaning is technically known as *s'akti* (the faculty of denoting). Existence of this relationship is proved by the fact that with cognition of a word, denotation thereof too is cognized. *s'akti* is a natural relation of identity which is

not destroyed with the destruction of material object like pot. Deeper observation may reveal that the object denoted by a word in Grammarian philosophy is not something material but something of the world of thought.³⁰

Helārāja, a commentator on *Vākyapadīya* remarks that *s'akti* is the primary relation (*mukhya sambandha*) between a word and its meaning.³¹ Most of the thinkers of the Grammarian school accepted *vyāñjanā* in addition to *s'akti* as the *vr̥tti* or relation between a word and its meaning. Between *s'akti* and *vyāñjanā* *Helārāja* thinks that *s'akti* is the primary or *mukhya* relation. *Lakṣaṇā* as a *vr̥tti* does not find favour in the Grammarian philosophy³² *KundaBhaṭṭa* in his *Vaiyākaranabhūṣanasāra* says that *s'akti* can be cognized from the expression of the word (*Vyavahāra*) where *s'akti* lies in. A *ghata* as a meant object is related with the word '*ghata*' and when the word '*ghata*' is articulated *ghata* is denoted by the *s'akti* lying in the word '*ghata*' as the capacity of the word for denoting the same. *Nāges'a* in his *Paramalaghumañjusā* classifies *s'akti* into familiar (*prasiddha*) and unfamiliar (*aprasiddha*).³³ This two-fold capacity of *s'akti* is introduced to cover the cases of *lakṣaṇā* admitted by the *Naiyāyikas*. The familiar *s'akti* denotes the meaning of a word. But the unfamiliar *s'akti* signifies the implied meaning of a word. For example, by virtue of the familiar form, the *s'akti* of the word '*gaṅgā*' means the river Ganges. But by virtue of its unfamiliar form of *s'akti* the word '*gaṅgā*' may signify the bank of the river Ganges. The function of familiar and unfamiliar types of *s'akti* of word are determined by the demand of the word expressed. *Nāges'a* takes up *s'akti* as different from word and its meaning and identifies it with the relation between the two. This relation is a relation of non-difference (*tādātmya*) between word and its meaning caused by reciprocal superimposition.³⁴

As the grammarians hold identity relation (*tādātmya*) between word and its meaning, the difference of meanings makes the difference of words in their philosophy. Thus a word with two different meanings is to be treated as two different words. For example the word '*hari*' may mean either the Lord *Viṣṇu* or a lion which are exclusively different. Thus the same word '*hari*' with the same sounds in the sequence is to be treated as two difference words. Which one of the two meanings is being conveyed by the word is to be ascertained by the circumstances the word expressed therein. The word '*saindhava*' uttered in the kitchen room means salt and uttered in the race-course means a horse according to the context.

Bhartṛhari has taken up, in this context, the pertinent question whether the incorrect or dialectal forms of words can be said to be equally denotative as the correct forms are.³⁵ The *Mīmāṃsakas* and the *Naiyāyikas* are of the opinion that standard or correct forms alone are denotative. The dialectal forms are mere instruments of reminding one of the corresponding correct forms and thus contributes to verbal cognition. They, however, admit denotative meaning of synonyms. The Grammarians, on the other hand, hold that the incorrect or dialectal forms are equally denotative as the correct or standard forms are.³⁶ The correct forms, however, are preferred to incorrect forms but that also for some extra-linguistic consideration like acquisition of merit etc. *Bhartṛhari* thinks that all standard forms or dialectal are equally meaningful. People who do not know the standard form of a word may have verbal cognition by the dialectal form itself. The majority of people of a particular community may use only dialectal form of words and by using those words they may acquire verbal cognition. Modern nomenclature too may be accepted as standard form of word having the capability to denote (*s'akti*). A child who just starts learning to speak, utters '*āmbā*' '*āmbā*' i.e., incorrect forms of words. Those who know the correct forms of the words come to understand thereby the correct articulate form of the same. So when a corrupt form is used the meaning is denoted by the word via its standard form.³⁷

Some notable characteristics of the word-meaning relation (*s'akti*) discussed above may be enumerated as follows :

- i) The relation between word and its meaning (*s'akti*) is the relation of identity -in-difference (*tādātmya*).
- ii) Even in the context of meaning, word is to be understood from two different stand-points i.e. word as *sphoṭa*. and word as sound-cluster (*varṇa* or *dhvani*). As *sphoṭa*. a word is eternal but as sound-cluster, it is just the instrument of manifestation of *sphoṭa*. and is non-eternal.
- iii) The Grammarian Philosophy of language consists of three parts: *Brahmākānda*, *Padakānda* and *Vākya-kānda*. Thus verbal cognition signifies sentence and sentence-meaning as well as word and word-meaning.
- iv) The meaning of a word is not a thing or a material object but a notional object of the intellect. Thus the word 'sky-lotus' (*ākāśa - kus'uma*) and 'hare's -horn' (*'s'as'asṛṅga'*) are equally meaningful as the 'cow' etc.

- are, by denoting two different notional objects.
- v) A word is treated as different because of its meaning. The same sound in the same sequence may mean two different objects. In those cases the same sound are to be treated as two different words for example, the word 'saindhava'. The word 'saindhava' uttered in the kitchen-room means salt and uttered in the race-course means a horse, according to the context. In that case the same sound in the same sequence is to be treated as two different words.
- vi) *s'akti* and *vyāñjanā* are two *vr̥ttis* of words and *lakṣaṇā* is redundant.
- vii) Dialectal or incorrect words are also meaningful as the correct words are.
- viii) Modern nomenclatures like 'Devadatta' etc. too are to be accepted as the standard or correct forms of words.

Notes and References:

1. "Taduktam harinā upakārah sa yatrāstidhar
māstarānugamyate... guṇāḥ"
Vyākaraṇa Siddhānta Mañjusā, Nāges'a Bhatta p.36
"Sambandha hi sambandhivyāṁ vinna ubhayāsrīti itī dvīsthaḥ
sambandha."
ibid p. 23.
2. "Anādinidhanaṁ brahma sādātattvaṁ yadakṣaraṁ
vivartate'rtha bhāvena prakriyā jagato yataḥ"
Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed.
by Bīṣṇupada Bhattacharya, 1st Khanda, Kārikā – 1, p.1.
3. "Ekameva yadāmnātāṁ bhinnāṁ śakti vyapāśrayāt
aprthaktve' pi śaktivyāḥ prthaktvene va varttate"
Ibid, Kārikā – 2, p.2.
4. "Padabhede' pi varṇānāmekatvaṁ na nīvarṭtate
vākyesu padamekañca bhīnnesvāpyupalabhyate."
Ibid, Kārikā – 71, p.162.
5. "Pade na varṇā vidyante varṇesvavayavā na ca
vākyāt padānāmatyantāṁ praviveko na kas'cana"
Ibid, Kārikā – 73, p.167

- : "Yathā pade vibhajyante prakrtipratyayādaya ḥ
apodhārastathā vākye padanāmupavarnyate"
Ibid, Kārikā - 2.10
- : "Asatascāntarāle yāmcavdānastiti manyate
pratipaturasakti ḥ sā grahanopāya eva sa ḥ."
Ibid, Kārikā - 85, p. 208.
6. "Sfutati'rtho asmāditi sphoṭo vācaka iti yāvat.
Vaiyākaranabhūṣanasāra, Kaundā Bhaṭṭa. Sphoṭavāda p. 5.
7. "Sphoṭarūpāvibhāgena dhvanergrahanamisyate
kais'cid dhvanirasamvedya ḥ svatanthro 'nyai ḥ prakalpita ḥ"
Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed. by
Bīṣṇupada Bhattacharya, 1st Khanda, Kārikā - 81, p. 193.
8. "Yathā pate nānāranjakadravyāhitanānāvārnoparāga ḥ
kramena, tathā ekasminneva tasminnuccāranakramena kramavāneva
tattadvarnasvarupānurāga ḥ".
Prdīpodyota on paspas'āhnika. Quoted from A Pāṇinian Approach to
Philosophy of Language, K. Das, P. 17.
9. "Grahanagrāhyayo ḥ siddhā योग्यातā niyatā yathā
vyaṅgya - vyañjakabhāvena tathaiiva sphoṭanādayo ḥ"
Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed. by Bīṣṇupada
Bhattacharya, 1st Khanda, Kārikā - 97, p. 247.
10. "Atha gaurityatra ka ḥ śabda ḥ?"
Mahābhāṣya, Patañjali, Paspas'āhnika ed. by
Dandīsvāmi Damodara Ās'rama, p.12.
11. "Kim yattat sās'nālāngula .. ākr̥tirnāmsā"
Ibid, p. 12.
12. The observation is strengthened by the fact that like the *Naiyāyikas* although
the Gramarians regard *s'abda* as a *guṇapadārtha*, they deny
guṇa as being a *s'abda*.
13. The Grammarians do not deny the existence of some empirical objects other
than words (of course, at the fourth stage of speech called *vaikhari*).
14. "Kastarhi s'abda ḥ ? Yenocāritena
s'ās'nālāngulakakudakhuravisāninām sampratyayo bhavati sa
s'abda ḥ."
Mahābhāṣya, Patañjali, Paspas'āhnika, ed. by

Dandisvāmi Dāmodara Ās'rama, p.18

The term "*uccāritena*" here is used in the sense of being brought to light (*abhivyakta*) and not necessarily being uttered or pronounced.

15. In grammarian philosophy at the lowest level of manifestation of the Supreme Speech Reality starts the differentiation and concretization of objects. Though this differentiation is unreal from the ultimate standpoint, from the ordinary standpoint this differentiation happens in fact. The semantic problem perhaps can have any importance only at the background of this differentiation . But ultimately this difference is treated as the product of *avidyā*.
16. "*Kim punarnitya ḥ s'abda āhosvit kārya ḥ ... tatra tyesa nirnaya ḥ yadyevam nitya ḥ, athāpi kārya ḥ, ubhayathāpi lak ṣanam pravartyam iti.*"
Mahābhāṣya, Patañjali, Paspas'āhnika, edt. by Dandisvāmi Dāmodara Ās'rama, p. 168.
17. The author is unknown and the book is lost one. In general Vyādi is supposed to be the author of Samgraha book. Patañjali wrote in his Mahābhāṣya "*Samgraha etat prādhānyena parik ṣitam*".
Ibid, p. 168.
18. "*Siddhe s'abdārthasambandhe lokateārthaprayukte s'abdaprayoge s'āstrena dharmaniyama ḥ, yathā l a u k i k a vaidikesu*".
Vārttika, Kātyāyana, Quoted from Mahābhāṣya, Patañjali edt. by Dandisvami Damodara Ās'rama, p. 171.
S'abdārthayo ḥ sambandhas'ca s'aktirupam tādātmyamevetyanyatra prapancitam"
Pradipoddyota on *Paspas'āhnika*, Quoted from *Mahābhāṣya*, Ibid, p.176.
19. "*Katham Jñāyate*"
Mahābhāṣya, Patañjali, Paspas'āhnika, edt. by Dandisvāmi Dāmodara Ās'rama, p. 171.
20. "*Siddhe s'abdārthasambandhe lokate*"
Vārttika, Kātyāyana, Quoted from Mahābhāṣya, Patañjali edt. by Dandisvāmi Dāmodara Ās'rama, p. 171.

"nityāḥ s'abdārthasambandhā."

Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed. by Biṣṇupada
Bhattacharya, 1st Khanda, Kārikā - 23, p. 49.

21. Vide S'abdakaustubha of Bhaṭṭoji Dikṣit and Vaiyākaraṇa
Siddhānta Mañjusā of Nāges'a

" Padārthayo bodhyabodhaka bhāvaniyāmikā s'akti eva
sambandhaḥ "

S'abdakaustubha of Bhaṭṭoji Dikṣit , Quoted from Realist Philosophy of
Language, S.K. Bera, p. 174.

" Padapadārthayoḥ sambandhāntarameva
s'aktiḥ vācya - vācakabhāvā paraparyāyā."

Paramalaghu Mañjuṣā Nāges'a Bhaṭṭa. p. 28. Quoted from A
Pāṇinian Approach to Philosophy of Language, K.Das, p. 19.

22. " Grāhyatvaṁ grāhakatvaṁ ca dve s'akti tejaso yathā |
tathāiva sarvasabdānāmete prthagavasthite ||"

Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed. by Biṣṇupad Bhattacharyya
Khanda, Kārikā, -55, p. 126

: "Ekameva Ekameva yadāmnātam bhinnam s'aktivyapāśrayāt |
aprthaktve 'pi s'aktibhyaḥ prthaktvene va vartate."

Ibid, Kārikā -2, p.2.

23. " Āndabhāvamivāpanno yaḥ kratuḥ s'abdasaṁjnakāḥ
vṛttistasya kriyārupā bhāgasō bhajate kramam. ||"

Ibid, Kārikā -51, p.117.

: " Bhedānām vahumārgatvaṁ karmanyekartra cāngatā |
s'abdairuccaritaistesām sambandhaḥ samavasthitaḥ. ||"

Vākyapadīya, Bhartṛhari, Ed. by K.A.S. Iyer, 3rd Khanda, Part-I, P.122

: Ibid, Kārikā -6, p.10.

24. " Jñānam prayokturvahyo' rthaḥ svarūpaṁ ca pratiyate |
s'abdairuccaritaistesām sambandhaḥ samavasthitaḥ. ||"

Vākyapadīya, bhartṛhari, Ed. by K.A.S. Iyer, 3rd Khanda, Part-I, p. 122

- : " Ātmarupaṁ yathā jñāne jneyarupaṁ ca dṛsyate
artharupaṁ tathā s'abde svarupaṁ ca prakāśate."

Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed. by

Biṣṇupada Bhattacharya, 1st Khanda, Kārikā -50, p. 115.

25. " *Nityāḥ śabdārthasambandhāstatrāmnātā maharsibhiḥ
sūtrānāmatanuntrānām bhāsyānāñca prānetrbhiḥ*
Ibid, Kārikā -23, p.49.
26. " *Te sādhusvanumānena pratyayotpattihetavaḥ
tādātmyamupagamyeva s'abdārthasya prakāś'akāḥ*
Ibid, 2nd Khanda, Kārikā -149, p.176.
27. " *Visayatvamanāpannaiḥ s'abdairnārthaḥ prakāśate
na sattayaiva te'rthānāmagrhitāḥ prakāś'akāḥ* ”
Ibid, 1st Khanda, Kārikā -56, p.129
28. " *S'abdesvevāsritā s'aktirvisvasyāsya nivandhani
yannetraḥ pratibhātmāyaṁ bhedarupaḥ pratiyate.*
Ibid, 2nd Khanda, Kārikā -118, p.48.
29. " *Indriyānām svavisayesvanādiryogyatā yathā
anādirarthaiḥ s'abdānām sambandho yogyatā tathā* ”
Vākyapadīya, Bhartṛhari, Brahmakānda, ed. by K.A.S Iyer, Kārikā -3.3.29
3rd Khanda, p.142.
This verse had been quoted by different thinkers of the Grammarian school.
Kaunda Bhaṭṭa quoted it in his Vaiyākaranabhuṣana sāra (in
s'aktinirnaya part).
30. Philosophy of Language in Ancient India
(*Prācīna Bharater Bhāṣādars'ana*), K. Das p. 90 also to be referred. By
'meant object' here is to be understood as the ideas of thought or intellect
and not material object (*vastuto bauddha evārthaḥ s'akyah, padamapi
sphoṭātmakam prasiddham, tayostādātmyam*) .
31. " *Sa eva mukhyaḥ sambandhaḥ.*"
Helārāja on the verse 3.3.29 of Vākyapadīya .
32. "Notably, while admission of *lakṣaṇā* does not find favour with grammar-
ians, *vyāñjanā* , the faculty of indication does, as an instrument of
cosignifying a meaning by a particle including prefix, indication of *sphoṭa*
by articulated sound (s) and so on."
A Pāṇinian Approach to philosophy of Language, K. Das, p.22.
33. " *S'aktirdvividhā. Prasiddhā' prasiddhā ca* *Tatra
gaṅgādīpadānām pravāhādau prasiddhā s'aktiḥ, tirādau cāprasiddheti
kimanupapannaṁ.*"
Paramalaghu *Mañjuṣā, Nāges'a Bhaṭṭa*, Quoted from A Pāṇinian Ap-

- proach to Philosophy of Language, K. Das,p. 22 (foot note).
34. " *Paḍapadārthayoh sambandhāntarameva S'aktirvācyavācaka bhāvāparaparyāyā tadgrāhakancetaretarādhyāsamulakam tadātmyam* " Paramalaghu *Mañjuṣā, Nāges'a Bhatta*, Quoted from A Pāṇinian Approach to Philosophy of Language, K. Das,p. 19 .
35. In the verses of *Brahmakānda, Vākyapadīya* from 1.177 to 1. 182 and from 3.3.30 to 3.3.32 *Bharṭhari* discussed the question.
36. " *Evam sādhanu prayoktavye yo' pabhramsaḥ prayujyate tena sādhuvyavahitaḥ kascidartha' bhidhiyate* " *Vākyapadīya, Bharṭhari, Brahmakānda*,edt.by *Biṣhmupada Bhattacharya, 2nd Khanda, Kārikā -152, p. 181*
37. " *Ambāmbeti yathā bālah s'ikṣamānaḥ prabhāsate avyaktam tadvidām tena vyakte bhavati nis'cayah* *Ibid , Kārikā -151,p.180.*

MIND IN RAGHUNATHA'S SCHEME OF CATEGORIES

PRABHAT MISRA

Indian Philosophers take a peculiar stand in the exposition of the nature of mind. It is different from the body, which is an outer entity. It is something internal, but different from the self and the brain. It is unconscious and just an instrument (*kāraṇa*) not only of perception—external and internal, but also of all other cognitions. To the *Sāṃkhya-Yoga*, mind is a product of unconscious *prakṛti*, the ultimate material cause in its process of evolution. So mind is unconscious by nature. It is neither atomic, nor all-pervading, but has medium magnitude. To the *Bhāṭṭa-Mīmāṃsā*, mind is the instrumental cause of perception of pleasure and pain. It is unconscious, yet as the conjunction of mind is the non-inherent cause (*asamavāyī Kāraṇa*) of all cognitions, it is all-pervading like the self. *Prābhākara Mimāṃsā* however, recognises mind as atomic and active. The *Advaita Vedānta* contends that, mind is not a fundamental substance. It is *antaḥkāraṇa* (internal instrumental cause) having many aspects like *manas*, *buddhi*, *citta*, and *ahaṃkāra*. Most of the *Advaita Vedāntins* do not accept it as an indriya (Sense-organ). It is necessarily unconscious having medium dimension. The *Cārvāka* equates mind with body. As body is a bi-product of four material elements, so also is the mind. The *Bauddha*, it seems, equates mind with the self or consciousness and considers that it is nothing but a stream of momentary bodily states and mental states like cognitions etc.

The *Nyāya-Vaiśeṣika* has given special emphasis on the concept and reality of mind as a necessary cognitive instrument. Neither Gautama, nor Kaṇāda clearly recognises mind as a sense-organ, though they have taken it as substance.⁽¹⁾ To *Vātsāyana*, it is a sense-organ, through its instrumentality remembrance (*smṛti*) and such other internal cognitions are produced. Due to its presence simultaneous cognition does not arise⁽²⁾ Pras'astapapāda have categorised it not

only as a substance, but also as a sense organ ⁽³⁾ Uddyotakara has established the existence of mind as an internal sense organ and as other than self in his *Nyāyavārttika*, Going to clarify the Nyāyasūtra 1.1.16 ⁽⁴⁾ in his *Nyāyavārttika* he says that the external sense organ have substratum other than the self (Which is all-pervading), because of the fact that different cognitions are not produced simultaneously. Hence, mind as something other than the self is to be inferred.

In the *Bhāṣya-Priccheda*, Visvanātha clearly states that mind is the the instrument' of the cognition of pleasure etc. He thinks that in the syncretic school of *Nyāya* also it is considered to be atomic, since the states of consciousness are not simultaneous ⁽⁵⁾. In the *Siddhānta-Muktāvalī* Visvanātha, a *Navya-Naiyayika*, states that the cognition which is a product must need an instrument, as in the case with ocular cognition. The cognition of pleasure is also a product and it must be produced through an instrument. This instrument is mind. For the cognition of pain etc. other than pleasure, we need not other instruments. For the sake of simplicity (*lāghava*), a single substance should be accepted to be the instrument of all such cognitions. The existence of mind may also be established from the fact of its being the substratum of conjunction (*samyoga*), the non-inherent cause of pleasure etc. And the mind is atomic, since it is a fact of experience that ocular, palatal and other forms of knowledge are not simultaneous. Although a number of organs may be in contact with their objects, knowledge arises through a particular organ owing to the connection of, something, and does not arise through the other organs owing to the absence of connection with something. This something is mind. The mind is not omnipresent, because, the absence of connection is not possible if the mind were omnipresent. It cannot be said that the delay in knowledge is due to the delayed activity of a particular merit or demerit (*dharmādharma* or *adr̥ṣṭa*), for in that case we need not assume the eye and other organs. If it is asked that how in acts like the eating of a long cake (*dīrgha-s'askulī*), as also in the case of person attending to various things at the same time there can be simultaneous knowledge through many organs? The reply is that the notion simultaneity is an error. What happens is that as the mind is simple and atomic (and aslo speediest

substance) it comes into contact with the external sense organs in quick successions. This activity of mind can be compared with the act of piercing a hundred lotus leaves instantly. One may say that since mind is possessed by expansion and contraction, both simultaneouty and its opposite is possible in the cognition - situation. But to the *Navya-Naiyāyika*, it is cumbrous (*gaurava*) to assume multiple parts of the mind, also their destruction and so on. Rather it is simpler, (*lāghava*) to assume that the mind is atomic and it has no parts.⁽⁶⁾

Hence, to the syncretic school of *Nyāya*, the mind is an internal sense-organ, it is a substance, it is atomic and partless. Thus in the Traditional *Prācina* and Navya *Nyāya-Vais'eṣika* philosophy the atomic mind is a distinct eternal substance like the air atom⁽⁷⁾ It is atomic, neither medium in dimension, nor all-pervading.

Now let us look at Raghunātha, one of the celebrated *Nyāya-Vais'eṣika* from Bengal. Raghunātha in his *Padārthatattva-nirupaṇam* has set forth a peculiar theory of mind. It is uncommon even to the *Nyāya-Vais'eṣika* line of thought. Like his radical views in regard to some other categories such as *ākāsa, dik, kāla, Samavāya, vis'esa, paramānu* etc. Raghunātha has furnished a novel and revolutionary view in regard to the ontology of mind.

According to Raghunātha, mind is not a distinct substance. It is not partless and atomic. It is incorporated within the material elements of earth, air, water and fire (*bhūta*). So it has no distinct status as a substance. But it is not such a product of which these elements are its inherent causes (*samavāyī Kāraṇa*)⁽⁸⁾ So mind is the compilation of the four material elements and nothing other than these. To Raghunātha, however, these material elements are not in the form of indivisible, super-sensible and partless atoms, since the reality of such atoms cannot be accepted.

The division into parts of a compound object must stop at the stage of *tryaṇuka* (triad), which according to the traditional *Nyāya-Vais'eṣika* thinkers is combinations of three atoms.

Raghunātha strongly upholds that mind is the earth-triad, air-triad, water-triad and fire-triad. It is not a substance as different from the earth, air, water and

fire. But it is not produced out of these material elements, as the other sense-organs are produced. These elements are not inherent causes of mind. Mind is *asamavetaṁ bhūtam*. So it is subtle (*sūkshma*), but not atomic (*anu-parimāṇa*). It is a collective substance just containing the substances of earth-triad, air-triad, water-triad and fire-triad.

It may be asked, if mind is not a separate single atomic substance, but a collection of different material elements like earth, air, water and fire, then it should simultaneously be connected with different sense-organs like nose (made of earth-element), skin (made of air element), tongue (made of water-element) and eye (made of fire-element). And as a result there should arise simultaneous cognition of different sensible things. But it has been established by the -Traditional *Nyāya-Vais'eṣika* thinkers, both *Prācina* and *Navya* that various cognitions like visual, tactual, olfactory and the like perceptions can never take place simultaneously. This fact, to them, proves that there is a distinct substance like mind which is too subtle and atomic.⁽⁹⁾ Without the conjunction of mind with respective sense-organ, no perceptual cognition is possible. If mind is nothing but a system of some material elements, it will never be distinguished from the material body and the material sense-organs. It, then, may not be all-pervasive (*bibhu*) but must be of medium dimension (*madhyama parimāṇa /mahat*). In that case every time the self will acquire simultaneous cognition. That is why the traditional *Nyāya-Vais'eṣika* thinkers assert that mind is neither all-pervading, nor of medium deminsion, but necessarily atomic. If it would be all-pervading or of medium dimension, we must have simultaneous cognition.

To such objection, Raghunātha replis that though mind is non-inherent material elements (*asamavetaṁ bhūtam*), it cannot be connected with the different sense-organs simulataneously. In the case of production of every case of cognition the unseen potency (*adr̥ṣṭa*) of the individual knower stands as an auxiliary cause. If this be the case, then it cannot be asked that to accept the concept of mind as a system of four material elements is to believe in the simultaneous cognition through different sense-organs, m fact, in the *Nyaya* tradition every individual being acquires

knowledge and enjoys pleasure or suffers pain in accordance with the merits and demerits accumulated in the unseen potency (*adr̥ṣṭa*) possessed by his self (*ātmā*). The unseen potency determines that at this time this type of cognition may be had, at the next time that type and so on. If the unseen potency be taken as the controller of our knowledge situation, no harm will be found in the new view of mind.⁽¹⁰⁾

In fact, a new and radical Naiyayika like Raghunātha may confidently uphold that the Traditional *Naiyāyikas* both *Prācīna* and *Navya* must accept this point of view. To the Traditional *Naiyāyikas* also simultaneous cognitions is an impossible fact, since the mind by the conjunction of which each case of cognition arises is so atomic as it cannot be conjoined with more than one object of cognition at a single moment of time. Even according to the Traditional *Naiyāyikas*, perceptual cognitions such as visual cognition etc. must need the conjunction of tactual sense-organ, since the tactual organ pervades all the parts of a physical body. In that case the above-said cognition should arise Simultaneously. But the case is not so. The cognitions arise successively as per the conjunction of the mind with a particular sense-organ related to a particular object. And in such case, the unseen potency acts as an auxiliary condition for the production of successive cognitions. Under the control of this unseen potency, an individual cogniser cognises things one after another. Or it may also be said that the said unseen potency determines the above-mentioned conjunction of mind. Should we call this conjunction of mind attention? Then we may say that no cognition is made possible without attention and attention like all other activities of an individual is determined by his unseen potency or *adr̥ṣṭa*.

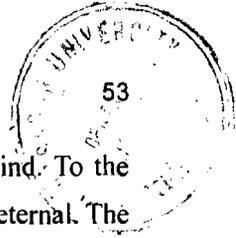
Of course, here one may insist from his experience that simultaneous cognition is not an impossible fact. The *Naiyāyikas*, in general are of strong opinion that simultaneous cognition is an error, not a case of right cognition. Mind is the speediest substance of all other speedy substances like air, fire (sunray, lightning etc.). Due to the rapid speed of it, it appears that in some cases as in the case of eating an undivided mango at a time the mind of the person in concern is conjoined

with the organs of touch, vision and taste simultaneously. As a result there arise the tactual, visual and olfactory cognitions at the same moment. But the fact is not so. The speediest mind is conjoined with the different sense-organs in rapid succession. So the individual knower erroneously thinks that he is getting simultaneous cognition. Traditional thinkers uphold the atomic mind has such rapid speed. Raghunātha also grants the rapid speed of the mind, but to him it not atomic, it is of medium dimension being composed of the material elements of earth, water, fire and air in the triad-form. , So like the Traditional *Naiyāyikas* *Raghunātha* do not accept the etemality of mind. To him mind is not partless and atomic. There is no proof for the existence of atomic substance and dyad (*dyaṇuka*). And so the mind inside our physical body is not eternal.

It is interesting to note that Raghunātha 's theory of mind reminds us of, on the one hand, the theory of self of the materialist *Cārṇvāka* and that of mind of the idealistic *Advaita Vedānta*, on the other.

In the *Cārṇvāka* materialism, self is no other than body. Some of them also say that self is the mind as an internal part of the body. Whatever be the case to the materialists, both body, self and mind are compsed of four material elements of earth, water, fire and air, not in their atomic form, but in the non-atomic sensible form, i.e. in the form of *bhūta* . They are the inherent causes of body, self and mind. According to Raghunātha they are not inherent causes of mind. They are non-inherent cause of it. They are just conjunction of them and non-inherent causes of mind, as the conjunction of threads is the non-inherent cause of a cloth. Inspite of this, one may clearly find out that like the *Cārṇvāka* materialist's self, Raghunātha grants mind as having material parts and medium dimention, so it is not eternal. It perishes with the destruction of the body.

The concept of mind in Raghunātha 's scheme of categories also resembles to the Advaita concept of mind or *Antahkaraṇa* . Raghunātha had great respect to the *Advaita Vedānta* philosophy. The beginning verse of his *Ātmatattva Vievekatikā* and also of *Padarthatattvamrupaṇam* prove it.⁽¹¹⁾ He also wrote some Advaita treatises like *Khaṇḍana-khaṇḍa-khād yatīka* and *Brahmasūtravṛitti* . It appears, however, that Raghunātha 's concept of mind



was influenced some how particularly by the Advaita concept of mind. To the Traditional *Nyāya-Vais'eṣika* thinkers, mind is partless, atomic and eternal. The Advaita Vedantin holds that mind has parts. It has also medium dimension. It is not at all a spiritual substance, since excepting to Brahman or self there is nothing spiritual by nature. Raghunātha also, we have seen, definitely contends that mind has parts.⁽¹²⁾ It has also medium dimension. It is a collection of material substances like earth, water, fire and air. To the Advaita Vedanta, though mind or *Antahkaraṇa* is ultimately one, it is divided into four states *viz. manas, buddhi, ahamkara* and *citta* according to its four types of function —deliberation, determination, egoism and recollection respectively. Mind is a collection of these four states which are originated from the combination of four material elements (*pañcabhūta*).⁽¹³⁾ So it is not immaterial or abhautika as mind may be conjoined with the five organs produced out of the five material elements respectively, so it is the composition of these material elements taken in combination. Raghunātha also accepts the existence of mind as a combination of four material elements. Ether (*akāś'a*), the fifth *bhūta* has not been entertained by him. He rejects it as a separate substance and incorporated it within God.⁽¹⁴⁾ Of course, the Advaita *Vedāntin* holds that the material elements are the inherent causes of mind. Raghunātha does not accept it. To him, the material elements within the body are the non-inherent causes of mind.

Moreover, the materialist *Cārvāka* contends that the self is nothing but a composition of the four material elements. It is not a distinct substance/The idealist *Advaita Vedānta* upholds that the mind is a composition of five material elements. It is not something other than these. It is not a separate substance. Raghunātha also rejects the Traditional *Nyāya-Vais'eṣika* view that mind is the ninth substance. It appears that to him as the physical body is product of four material elements, so mind is also a compilation of them. It is not a distinct substance. It may be thought that Raghunātha directly or indirectly indebted particularly to the Advaita theory of mind. Mind, to him, is nothing but the conjunction of the four material elements. So it may be called a phenomena, say mental phenomena. But

he does not explicitly explain the phenomena. In *Advaita Vedānta*, this mental phenomena have been clearly furnished. In his commentary to *Brahmasūtra* 2.3.32 *S'āṅkara* refers to the *Brhadaranyaka* Upanisad 1.5.3. The *sruti* states that mind means our different dispositions like to desire, to will, to doubt, to honour, to dishonour, to be able to protect the tired body, to refuse to protect the same, to be ashamed, to have knowledge, to fear etc.⁽¹⁵⁾ This readily reminds us of Ryle's theory of mental dispositions in his exposition of the concept of mind. According to the *Advaita Vedānta*, from the five material elements four types of *antaḥkarana* viz, *manas*, *buddhi*, *ahamkāra* and *citta* are produced.

Though the mind or *antaḥkarana* is one, according to its different states one and the same *antaḥkarana* appears to be of four types. *Manas* is the indecisive state of mind, *buddhi* is the decisive state of mind, *ahamkāra* is that state of mind which has some reference to the ego or self and *citta* is the state of remembering. These states are nothing but some basic mental dispositions. Thus by refusing to accept mind's distinct status as a substance both Advaitin and Raghunātha stand as the supporters of Ryle's theory of mind. Certainly Raghunātha is also an advocate of such and such mental dispositions in favour of his new theory of mind which has close similarity to the Advaita theory. According to Ryle, many of the operations of mind are 'dispositions'. These dispositions are visible and evident, 'Knowing', 'believing' etc. are such dispositions. To say that a man 'knows' something is to say that under certain conditions, he is able to give a performance of a certain kind. 'knowing' etc, are not secret operations of a hidden entity (*ghost-in-machine*). So Ryle in his famous book *The concept of mind* contends that mind as a distinct substance from the body as has been established by Descartes is nothing but a myth. The view that mind is some internal ghost-like substance is a category-mistake. So far we have discussed Raghunatha's theory of mind, it appears to us that the assumption of mind as the distinct substance is a *category-mistake* of the Traditional *Nyāya-Vaiśeṣika* thinkers.

It is said by the *Nyāya-Vaiśeṣika* and the *Advaita* Philosophy that our five external sense-organs are product of five material elements. In the case of perceptual cognition, mind is conjoined with the five sense-organs which have

definite objects. If mind .be atomic, not a conjunction (as Raghunātha holds) or product (as the *Advaitin* contends) of the material elements, then it would not be possible on the part of the find to be conjoined with different sense-organs. So it is not wrong to assume that mind is *bhautika*- a conjunction or product of material elements (*bhūtas*). Only one *bhūta* viz. *ākāśa* is not included in the scheme of *Raghunāth's* theory of mind. He rejects the existence of *ākāśa* as a separate substance. Traditional *Nyāya-Vaiśeṣika* thinkers infer the existence of *ākāśa* from its quality i.e. sound. But according to Raghunātha⁽¹⁶⁾, God, not *ākāśa* is the material cause of sound. Sound may be granted as the a quality of God. Raghunātha contends that God has no quantity (*Parimāṇa*) — neither it is atomic, nor it has medium dimension, nor even if is infinite.⁽¹⁷⁾ It may rather be said to be all-pervading (*bibhu*) and conjoined with all the thing and beings. As a result it necessarily pervades the mind. So mind can easily apprehend sound, the quality of all-pervading God. Thus though the ether (*ākāśa*) is not a constituent of mind like the earth, the water, the air and the fire, the coalition of sound, by the instrumentality of mind, is possible.

Another point may, here, be mentioned. Both the Traditional *Nyāya-Vaiśeṣika* thinkers and the *Navya Naiyāyika* like Raghunātha have accepted the simultaneous cognition as an erroneous cognition. Most of them uphold that when more than one sense-organs are conjoined with two or these -objects of cognition, then the unseen potency (*adr̥ṣṭa*) of the individual knower controls the successive cognition, an simultaneous cognition is an error and an impossibility. But if we take up the ontological status of mind as put forwarded by Raghunātha, we may boldly opine that simultaneous cognition is neither an error, nor an impossibility. In Raghunātha's point of view mind is a conjunction of different *bhūtas* exclusively. So the mind is conjoined with different sense-organs which are produced by the *bhūtas* exclusively. And consequently the mind, being a conjunction of different *bhūtas* exclusively may be conjoined with the different sense-received objects causing simultaneous cognition possible. From our experience, we may say that the so called simultaneous cognitor is not an error. Looking at the pen with which I am writing, I may certainly say at the very same moment

that the body of the pen is hard, the colour of it is blue . That is to say I am cognising the hardness and blue colour of the pen at the same moment. This simultaneous cognition is being produced because of the fact that there are both th material atoms of air and fire as constituents of the mind. So it can not be said that we can not have simultaneous cognition and so mind is atomic.

In this context Raghunātha 's materialistic approach may establish the ontology brain of the cognitive science in the place of the so-called mind of the philosophers. Different material elements, it may be pointed out, produce different cognitive cells by means of which we may have cognition of objects and even the cognition of more than one object at the very same moment. We may also set aside his notion of unseen potency (*adr̥ṣṭa*) as the controller of cognitions-situation, since, as explained above, simultaneous cognition is neither an error, nor an impossible fact. In fine, following Raghunātha we may naturally say in the language of Ryle that the idea of a ghost-like mind of all the Traditional Indian philosophers is nothing but a *category-mistake* of them. As it is *bhautika* or a product of material elements like physical body it may be treated as the brain, the different cells of which are the causes of our different dispositions.

References

1. Nyāyasūtra - 2.2.16; Vais'eṣikasūtra - 3.2.1.
2. anindriyanimittaḥ smṛtyādayah Karanantaranimitta satsu yugapatjñānāni notpadyante.- Vatsāyanabhāya to Nyasūtra 1.1.16 (yagapat jñānānut pattirmanaso lingam) .
3. Pras'astapādabhāṣya - No 45 to vais'eṣikasūtra - 3.2.1.
4. bahirindriyāni ātmabhimna svādhishātrkāni ayugapatjñānādi pravartakatvat .
5. Sākṣatkāre sukhādīnām Karaṇm mana ucyate/ ayugapatjñānādi jñānānam tasyānu tvamihesyate- visvanātha, Bhāṣā- pariccheda kārīkā - 85
6. Siddhānta-muktāvālī to karīkā -85 .
7. tasya dravytvānityatve vāyunā vyākhyāte. - vais'eṣimasūtra - 3.2.2.
8. manōpi cāsamavetaṁ Siromani, Padārthatattvanirupaṇam, edited by Madhusūdana Bhattacharya Nyāyāharya, Sanskrit College, Calcutta, 1976, p.8.
9. ayaugapadyāt jñānānām tasyaṇutvami- hesyate - Bhāṣāpaniccheda, Karīkā - 85.
10. adrṣtavisesopagrahasya niyāmakatvacca nātiprasaṅga ityāvayoh samānam Padārthatattvanirupaṇam, edited by Madhusūdana Bhattacharya Nyāyāharya, 1976, p.8.
11. Om namah sarvabhūtāni vistabhya paritishate. akhaṇḍabodhāya pūrṇāya paramātmāne
12. Na tavadantahkaranam niravayam, sādīdravyatven sāvayavatvat Dharmaraja, Vedānta- paribhāṣā, edited by Swami Madhavānanda , Advaita Ashrama, Calcutta, 1989, p.q.
13. Etaireva sattvahuṇopetaih pancabhutairmilitairmanobudhya- hārṁ kamkāra-cittāni jayante.- Dharmaraja, Vedānta- paribhāṣā edited by swāmī Madhavānanda, 1989, p.159.
14. S'rtoramapi karṇas'aṣkutivivarā Vacchinna isvara eva, yatha

pareṣam tathāvidhamakā's'am. -Raghunātha S'iromaṇi, Padārthatattvanirupaṇam, edited by Madhusūdana Bhattacharya Nyāyācharya, 1976,p.5.

15. *Kārmah samkalpah vicikitsā s'raddhā as'raddhā dhrtih adhrtih hrih dhih bhii iha etat sarvaṁ manah eva.*

16. *Sabdanimittakāranatvena klaptasyaisvarasaiva*

s'abdasamavāyikāraṇatvam- Raghunātha, Padarthātattvanirupaṇam. edited by Madhusūdana Nyāyācharya, 1976, p.5.

17. *Īsvarasya parimānavattve manabhāvah, dravyatvasya trutitvāderiva parimānasyāsādhakatvāt. tasya cāparimitavrttitvamasiddham. – ibid, p. 12.*

THEORY OF REFLECTION (Pratibimbavāda)
- AN APPRAISAL
MRIDULA BHATTACHARYYA

Though the Upanishadic seers, the author of *Brahmasūtra* and *S'āṅkara* support and expound the theory of Reflection, *Padmapāda* and his followers have nicely formulated it. According to the theory of Reflection. The *Jīva* are reflected consciousness. Reflection and its original source are known as *Pratibimba* and *bimba*, respectively. The reflection or *pratibimba* is real in the sense as the *bimba* being identical with the latter. The Original by itself is *bimba* and the same reflected in any receptacle or *upādhi* is called *pratibimba*. The reflection of the original and the receptacle from a unitary appearance. The *Pratibimba* appears to be different from and other than the *bimba*, only because it is misjudged in ordinary experience as two independent realities. But in reality, the *Pratibimba* is essentially identical and hence, as much real as original.

S'āṅkara in his comments on the *Brahma-sūtra* gives a critical exposition of the theory of Reflection, and expounds it in the light of the scriptures.³ While explaining the diversity of the world to be false, he compares it to the images of the sun reflected in the water and the like. As the one luminous sun when entering into relation to many different waters is itself rendered multiform by its limiting adjuncts, so also Brahman, one and without second, appears as if it is different because of the limiting adjuncts of many bodies.⁴

A question may be raised here that a parallelism between Brahman and reflected images of the sun cannot be established. In the case of the sun images of the sun and the other material luminous bodies, there exists a separate material substance like water occupying a different place. So the occurrence of a reflection of the sun is feasible. But Brahman is not such a material thing, and as it is present everywhere and all is identical with It, there are no limiting adjuncts different from it, occupying a different place. Thus, the opponent argues that the instances given by the advaitins are not parallel.⁵

In reply to this objection, *S'āṅkara* says whenever two things are compared,

they are so only with reference to some particular point they have in common. Entire equality of the two can never be demonstrated. The special feature which gives rise to the comparison of the reflection of Brahman with the reflected image of the sun, is 'The participation in increase and decrease'. The reflected image of the sun increases when the surface of the water expands; it contracts when the water shrinks; it trembles when the water is agitated; it divides itself when the water is divided. But the real sun remains the same all the time. Similarly, Brahman, although in reality uniform and never changing, participates, as it were, in the attributes and states of the body and the other limiting adjuncts within which It abides; It grows with them as it were, and It decreases with them as it were.⁶ So the objection of the opponent does not stand to reason.

Though *Padmapāda*, *Prakāś'ātman* and *Sarvajñātman* advocate the theory of Reflection, they do not join their hands in expounding the nature of *Īs'vara* and *Jīva*. According to *Prakāś'ātman*, Consciousness with ignorance or *ajñāna* as an adjunct is *Īs'vara* and consciousness reflected in ignorance or *ajñāna* limited in mind and its impressions is *Jīva*. While *Īs'vara* is *bimbacaitanya*, *Jīva* is *pratibimbacaitanya*.⁷ *Īs'vara* is not touched by the qualities or defects of *ajñāna*, but *Jīva* is governed by its defects. So the theory of Reflection advanced by *Prakāś'ātman* is known as the theory of *pratibimbes'vara*. According to him, both *Īs'vara* and *Jīva* are reflected consciousness. He holds the opinion that consciousness reflected in *ajñāna* is *Īs'vara* and the same reflected in mind is *Jīva*. He considers *Īs'vara* to be identical with *ajñāna* and It is not capable of being distinguished from reflection. In the case of *Jīva*, consciousness appears to be identical with mind and is not distinguished from reflection. Consciousness having *ajñāna* as an adjunct, according to *Sarvajñātman*, is pure Consciousness.⁸

The opponent may argue that mind, according to the Advaita *Vedānta*, is transparent like a mirror, and therefore, it can catch the reflection. Still there is no possibility of reflection of Consciousness which is formless and impartite. In reply to this objection, *Madhusūdana Sarasvatī* in his *Siddhāntabindu* says that the conditions of error that make a reflection are of wonderful nature. Even though the colour of *japā* flower is itself formless, the reflection of *japā* flower in white crystal does take place. In the case of sound which is itself impartite, *Madhusūdana* holds, repetition of sound by reflection of sound-waves which is known as 'echo' happens.⁹

A fresh question may be raised here. The opponent thinks that the reflection is possible in the case of only those things that can be perceived by a sense-organ. He admits that as sound is capable of being perceived by the ear and the colour of the *japā* flower by the eye, they can be reflected. But Brahman cannot be reflected as It is not capable of being perceived by any sense-organ. *Madhusūdān* replies that there are cases in which things that cannot be perceived by any sense-organ are reflected. Ether or *ākāś'a* cannot be perceived by any sense-organ; but it is cognisable by the witness-self (*Sākṣicaitanya*) alone. So the admission of the reflection of ether in the water is not unsound. If the reflection of *ākāś'a* in the water were not admitted, the comprehension of profound depth in knee-deep water would remain unsolved.¹⁰

The opponent once again puts a question here. A thing is capable of being perceived by the same sense-organ through which the reflection of that thing is perceived. As *ākāś'a* is not perceptible by the eye, its reflection in the water also cannot be perceived by the eye, but by the witness-self, as the Advaitins hold, then a blind man also could perceive the reflection of *ākāś'a*. To meet the objection *Madhusūdān* says that *ākāś'a* and its reflection are both cognisable by the witness-self (*Sākṣin*). A blind man cannot perceive the reflection, because reflection cannot be perceived without perceiving at the same time *Upādhi* or limiting adjunct which catches the reflection. The residence of the reflection of *ākāś'a* consists of two parts— the “water” and “*ākāś'a*” in the water”, of which the latter is cognisable by *Sākṣicaitanya* and the former by the *Jīva* with the assistance of the eye.¹¹ The Advaita *Vedāntins* do not deny the necessity of the sense-organ in the process of perceptual cognition of the residence of the reflection. Thus, the champions of the theory of Reflection defend their doctrine in the face of criticism made by the opponent against their theory.

References

1. *eka eva hi bhūtātma bhūte bhūte vyavasthitah/
ekadhā bahudhā caiva dr̥s'yate jalacandravat* //— *Brahmabindu Upanisad* 12.
2. *Brahma Brahma sūtra* 3.2.18-20
3. *Pādo'sya sarvā bhūtāni* - *Chāndogya Upanisad* 3.12.6
4. *yathā hyayam j'yotirātmā vivasvānapo bhinnā bahudhaiko' nugacchan.*

- Upādhinā kriyate bhedarūpo devaḥ kṣetresvevamajo' yamātmā.*
– *Brahmabindu Upanisad* 12.
5. *Brahmasūtra* 3.2.19, *S'aṅkarabhāṣya*, P.710/12-14, ed. Ananta Krishna Shastri, Nirnaya Sagar Press, Bombay (1938).
6. *evam paramārthato' vikṛtamekarūpamapi sadbrahma*
dehādyupādhyantarbhāvād bhajata ivopādhidharmān vṛddhihrāsādīn –
Op. cit. P.710/22-23
7. *ajñānopahitaṁ bimbacaitanyamī's'varaḥ.*
antaḥkaraṇatatsaṁskārāvachinnājñānāpratibimbitam
caitanyaṁ jīva iti vivaraṇakārāḥ. – *Siddhāntabindu*, 46/1-2, ed. K.V. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona (1962)
8. *ajñāna pratibimbitam caitanyamī's'varaḥ.*
buddhipratibimbitam caitanydam jīvaḥ. ajñānānupahitaṁ tu bimbacaitanyam.
s'uddhamiti samkṣepa s'ārīrakakārāḥ. – Op. Cit. P. 46/2-4.
9. *kātrānupapattiḥ vibhramahetūnām vicitravāt.*
japākusumarūpasya nīrūpasya niravayasyāpi
sphaṭikādau pratibimbadars'anāt.
s'abdasyāpipratis'abdākhyapratibimbo palambhāt –Op. Cit. P.22/2-3.
10. *na . vyabhicārāt. anindriyagrāhyasya sākṣipratyakṣa syāpyākās'asya*
jalādau pratibimbopalambhāt. anyathā jānu-mātre' pyudake'
tigambhirapratītirnasyāt. – Op. Cit. P.22-23
11. *ākās'apratibimbasya sākṣibhāsyatvepi sāllokasya sābhrasya ca*
pratibimbitavāt tadgrahaṇārthamadhiṣṭhānāgrahaṇārtham
ca cakṣuṣopekṣanāt. – Op. Cit. P.23/1-2.

HUMAN CLONING - AN ETHICAL ISSUE

SOMENATH ROY

INTRODUCTION

We have learnt from the *Mahābhārata*, that Kaurab Janani *Gāndhārī* had hundred sons and one daughter. It was an evidence of human cloning in early ages. Cloning is certainly a big achievement in the 20th century but it also creates strong ethical questions and emotional outbursts. We often overlook the fact that identical twins are natural clones. They are two individuals who look alike, often think and behave alike as well. We have also seen many movies where the main theme is on the identical twins.

IDENTICAL TWINS

Identical twins are born when the single egg after being fertilized by the sperms splits into two cells, each of which gives rise to a separate embryo. Obviously, identical twins share the same sex and are genetically identical. (Fig. from Page-*i*) Can one create identical twins to order? The answer is yes with the addendum that it has been carried out regularly in animals such as in pigs and cattle. This leads straight to the million-dollar question? Can we clone humans? The answer to the question is not easy one. An obvious way is through “embryo cloning”.

CLONING

The ability to create identical individual artificially is called cloning. So cloning is the process of making a genetically identical organism through the non-sexual means.

In principle, cloning has two main goals -

- 1) Therapeutic cloning
- 2) Reproductive cloning

Therapeutic cloning is helpful to repair damaged tissues and disease ravaged organs. Therapeutic cloning depends heavily on what are called stem cells. Stem cells are cells that capable of forming every cell type in the body.

STEM CELL

The single cell formed when the sperm and egg unite in totipotent - that is it has the potential to give rise to the body in totality. The first few cell divisions in embryonic development produce more totipotent cells. After 4 days of embryonic cell division, the cells begin to specialize. Then the embryo forms a two-layered ball. The inner cells can form nearly any human tissue, but not without the outer layer and so are termed - PLURIPOTENT. The pluripotent cells give rise to the progenitors of cell lines such as blood cells, skin cells etc. at this stage, they are called MULTIPOTENT.

To know how therapeutic cloning works, following steps should be followed :

DNA is extracted from a sick person, the DNA is then inserted into an enucleated egg forms an embryo. Stem cells are removed from the embryo. Any kind of tissues or organ can be grown from these stem cells to treat the specific disease person.

SOMATIC CELL NUCLEAR TRANSFER (SCNT)

A somatic cell is any type of cell in the body other than two types of reproductive cell, i.e.sperm and egg. Germ cells are sperm and egg. In mammals every somatic cell has two complete set of chromosomes (known as diploid), where as the germ cells only have one complete set (known as haploid). The nucleus of the somatic cell provides the genetic information, while the oocyte provides the nutrients. Scientists may either apply an electric pulse to make the nucleus enter the enucleated oocyte or inject it directly into the enucleated oocyte.

(Fig.From page-ii)

DIFFERENCE

The fertilization of an egg by a sperm and the SCNT cloning method both results in a dividing ball of cells, called an embryo. The difference is that in natural fertilization, the haploid sperm and haploid egg combine to produce the diploid zygote. In SCNT, the egg cells single set of chromosome is removed, it is replaced by the nucleus from a somatic cell, which already contains two complete sets of chromosomes. Therefore in the resulting embryo both sets of chromosomes come from the somatic cell.

SOMATIC CELL DONOR

In theory, the person who needed the healthy stem cells would provide a somatic cell donor. The nucleus of the somatic would go on to form an embryo. Stem cells from that embryo would be removed and cultured to provide the needed healthy tissue.

NO IMMUNE REJECTION

Since the person's own genetic code would be present in the cells of the tissue would be no immune-rejection related problems. One could in theory at least have an unending stream of healthy cells-virtually a living repair kit for humans.

BLASTOCYST

The initial stages of therapeutic cloning are identical to reproductive cloning. However in therapeutic cloning, the stem cells are harvested after the egg has divided for five days. The egg at this stage of development is called a blastocyst, it is of course sacrificed in the process. (Fig. from page -iii)

APPLICATION OF THERAPEUTIC CLONING

Therapeutic cloning is used for different treatment purpose -

- 1) Parkinson's diseases
- 2) Stroke
- 3) Spinal cord injury
- 4) Cancer
- 5) Diabetes etc.

In prince of Wales hospital in Australia, Prof. Bernie Tuchs's ultimate aim is to eliminate the need for insulin injection and by using human embryonic stem cells to try and find a cure for diabetes. At the Technion in Israel, Dr Karl Skorecki's team has successfully turned human embryonic stem cells into insulin producing cells. Trials on diabetic mice are on the cards. Prof. Alan Trounsons team at Monash University, Australia was the first in the world to create mature nerve cells from human embryonic stem cells. The team has just announced that they have successfully transplanted nerve cells into the brain of new born mice, the cells seemed to function like normal brain cells. Meaning of such an approach shows real promise for treating neuro-degenerative diseases like Parkinson's. The real test is to use stem cell therapy to humans without using immunosuppressive

drugs. Prof. Loren Field of Indiana University and another team of scientist of Stanford University School of Medicine (USA) had injected stem cells in the hearts of mice that had suffered heart attack. They announced an improvement in how their hearts pumped blood and speculated that instead of changing into heart muscle cells as had been hoped. The stem cells may have helped the damaged heart by recruiting new blood vessels to help heart muscle cells that would have otherwise died. However it is a fact that the stems cells failed to turn into heart muscle cells. (Fig. from page-iv)

HUMAN THERAPEUTIC CLONING

In November 2001, Advanced Cell Technologies (ACT), a biotechnology company in USA, announced that they had cloned the first human embryos for therapeutic research. They had enucleated human eggs and used the nucleus of a human skin cells as a replacement. A chemical called ionomycin was used to encourage the manipulated egg cell to divide. The results were far from encouraging, although this process was carried out with eight eggs, only three began dividing, and of these only one was able to divide upto the six cell stage upon which divisions ceased. In February 2004, the Scientist led by Dr. Hwang Woo Suk of Seoul National University, South Korea successfully injected genetic material from adult human cumulus cells into enucleated human oocytes. They created not one, but thirty human embryos though cloning, through to do so they had to manipulate 242 oocytes taken from sixteen donors. They collected stem cells from these embryos, which when grafted into mice formed muscle, bone, cartilage and connective tissues. In theory, embryos could develop into human clones if they were successfully implanted in a woman's womb. However, the scientists said that their technique was not designed to make babies but to further therapeutic cloning. (Fig. from Page-v)

VIEW OF INDIAN SCIENTISTS

Dr. Lalji Singh, Director, Center for Cellular and Molecular Biology (CCMB), Hyderabad strongly feels that it would be blunder not to permit therapeutic cloning. He says he fully agrees with Ian Wilmut views - who says "Therapeutic cloning promises such benefits that it would be immoral not to do it."



PLANT CLONING

Scientists have been able to clone plants by taking pieces of specialized roots, breaking them up into root cells and growing the root cells in a nutrient rich culture. In culture, the specialized cells become unspecialized into calluses. The calluses can then be stimulated with the appropriate plant hormones to grow into new plants that are identical to the original plant from which the root pieces were taken. (Fig. from page - vi)

ANIMAL CLONING

In the 1970's , the scientist named John Gurdon successfully cloned tadpoles. He transplanted the nucleus from a specialized cell of one frog (B) into an unfertilized egg of another frog (A) in which the nucleus had been destroyed by ultraviolet ray. The egg with the transplanted nucleus developed into a tadpole that was genetically identical to frog (B). While Gurdon's tadpole did not survive to grow into adult frogs, his experiments showed that the process of specialization in animal cells was reversible, and his technique of nuclear transfer paved the way for later cloning success. (Fig. From Page-vii)

THE BIRTH OF DOLLY

In 1997, cloning was revolutionized when Ian Wilmut and his colleagues at the Roslin Institute in Edinburgh, Scotland, successfully cloned a sheep named Dolly. Dolly was the first cloned mammal. Wilmut and his team transplanted a nucleus from a white faced sheep into an enucleated egg of a Scottish black-faced sheep. The nucleus-egg combination was stimulated with electricity to fuse the two and to stimulate cell divisions. The new cell divided and was placed in the uterus of a black face to develop. Dolly was born few months later. Dolly was shown to be genetically identical to the donor from which nuclear transfer was made and not to the uterus where it was grown. Which clearly demonstrate that she was a successful clone (it took 276 attempts before the experiment was successful). Dolly has grown and reproduced several offspring's of her own through normal sexual means. Therefore Dolly is a viable, healthy clone. Since Dolly, several university laboratories and companies have used various modification of the nuclear transfer techniques to produce cloned mammals, including cows, pigs, monkeys, mice and Noah. (Fig. from page-viii)

CAN HUMAN BE CLONED

If scientists can clone animals, can they clone humans ? In 1998, a Korean research team announced that it cloned a human embryo through somatic cell nuclear transfer (SCNT), but the embryo only survived to four cells. In 2001 researchers at the biotechnology firm Advanced Cell technology (ACT) claimed to clone embryos that divide to six cells before dying. Many scientists argue that because the embryos from these two experiments did not double their cell size every 24 hrs., they could not be considered true human embryos. In any case scientists feel it is only a matter of time before scientists resolve technical obstacles to human cloning.

THE CLONING DEBATE

First and foremost is the fear that a clone would not be an “individual”, but merely a “carbon copy” of someone else. On the other hand, those hoping to bring back a lost child no doubt are pinning their hopes on this very point. A clone might be burdened by the thought that he is a copy and not an “original”. The clone’s sense of individuality could be at stake.

SOCIAL PROBLEMS

Imagine the social paradox if a clone begins to think of his “DNA donor” as a parent rather than a delayed twin. Should a clone be considered legally responsible for his actions ? Could a clone marry ? If so, should clones marry only clones ? What would their children’s status be vis a vis the original family ? Isn’t there potential for exploitation of women to obtain oocytes in requisite numbers ?

INHERENT RISK

There is no guarantee that the first cloned humans will be normal . Disorders may materialize later in life as well, as they did for Dolly. The technique is failure prone. More than 100 nuclear transfer procedures could be required to produce one viable clone. In addition, cloned animals tend to have a short life.

EVOLUTIONARY CONSTRAINTS

No male played a role in Dolly’s birth. If this technique were to be replicated in humans, there would be no genetic need for men (women would still be necessary to carry through with the pregnancy). All human males could be allowed to die off.

PRIMER ON ETHICS AND HUMAN CLONNING

Before cloning is considered to be permissible medical means for overcoming human infertility, society needs to resolve many questions including...

1. Is cloning unnatural self-engineering ?
2. Will failures, such as deformed offspring, be acceptable ?
3. Who is socially responsible for cloned humans?
4. Do clones have rights and legal protection?

So, human cloning is the most controversial debate of the decade. Early human experiments are likely to result in a number of clinical failure and lead to miscarriage, the necessity of dozens or even hundreds of abortions, or births of massively deformed offspring. Is a cloned embryo the same as a conceived embryo? Does cloned have parents, autonomy or even a soul?

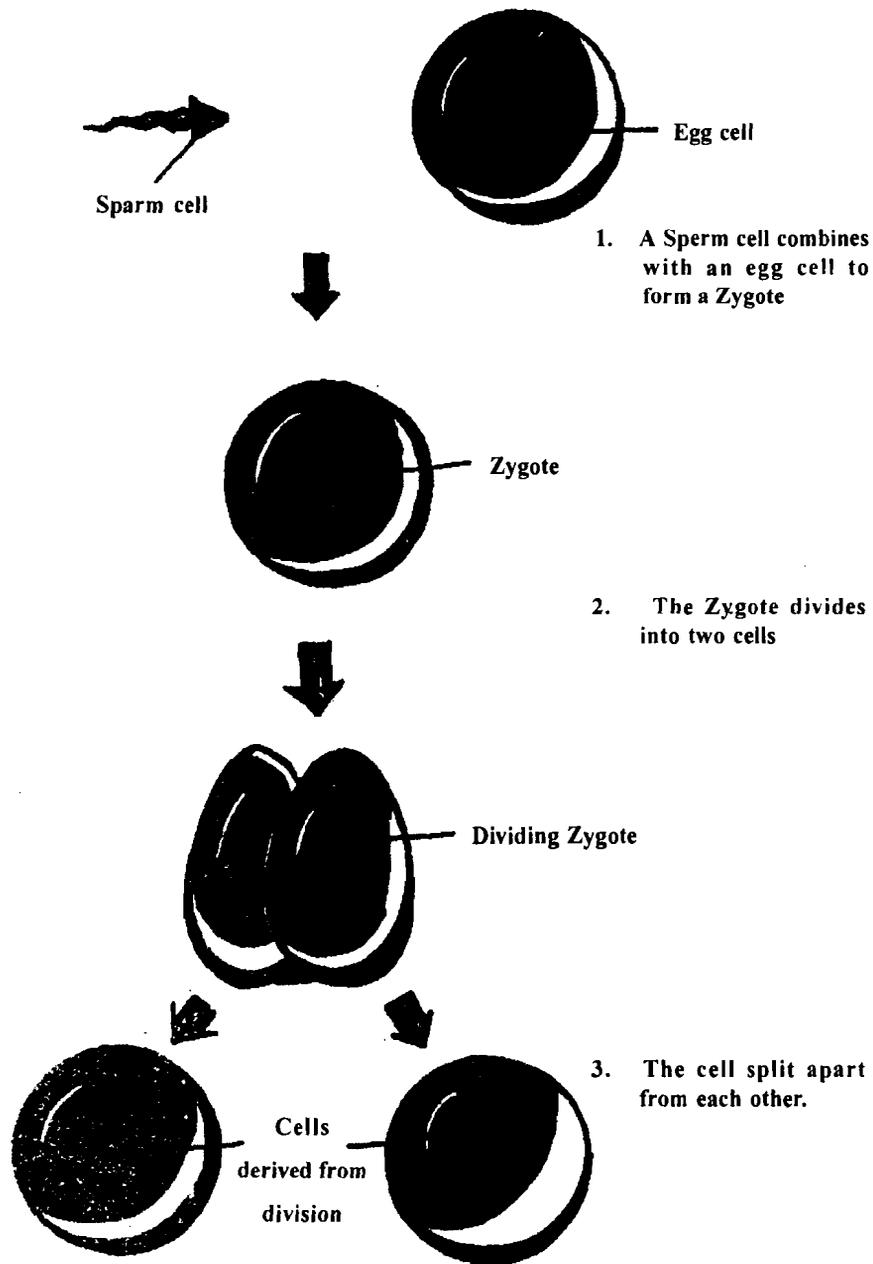
CONCLUSION

Cloning offers remarkable insight into the power of creation that humanity has taken into its fold. One theological analysis holds that humans are co-creators with God; perhaps it is more accurate to say that humans are moving ever closer to a posture of making babies, rather than having babies. Cloning represents a remarkable test of human restraints, wisdom and institutional development, one that will in many ways identify the moral feature of 21st century biotechnology. Cloning represents a remarkable controversial as well as New-horizon of the 21st century.

Ref. : Science Reporter May 2004.

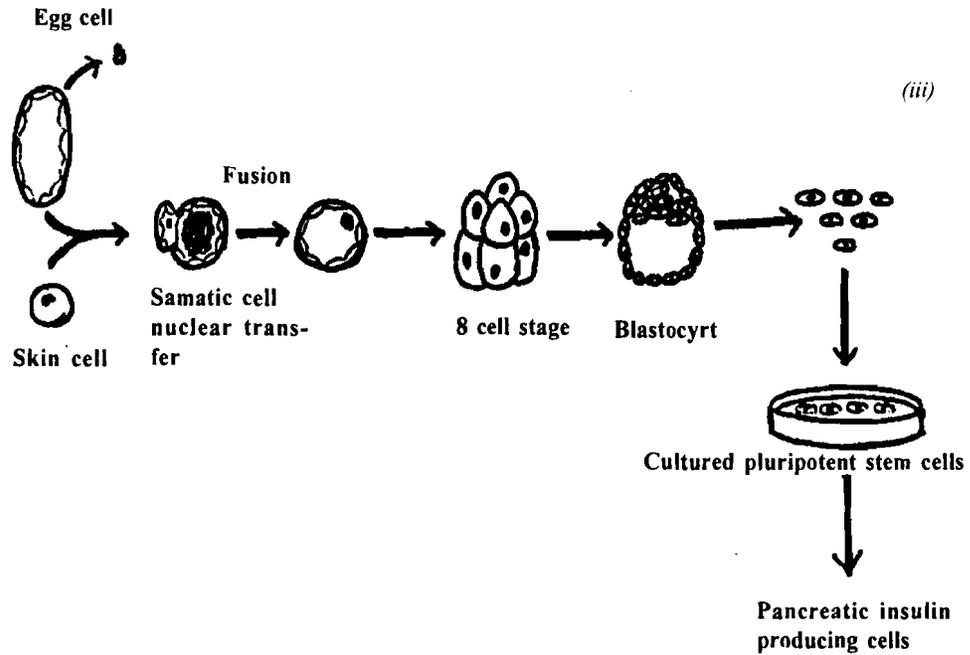
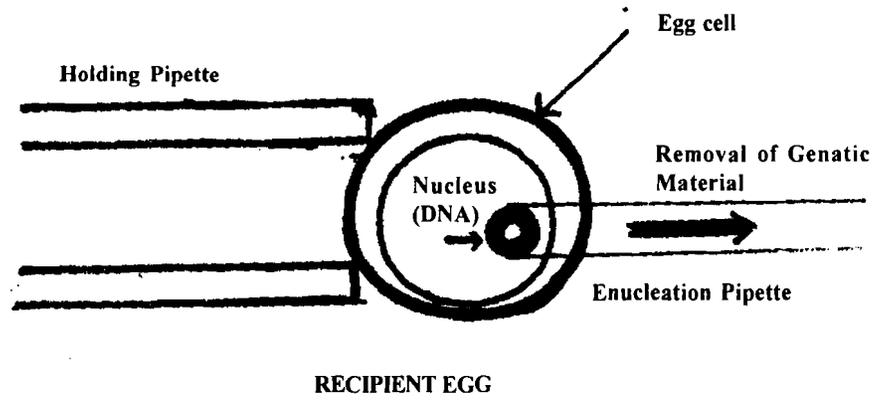
(i)

Identical Twins



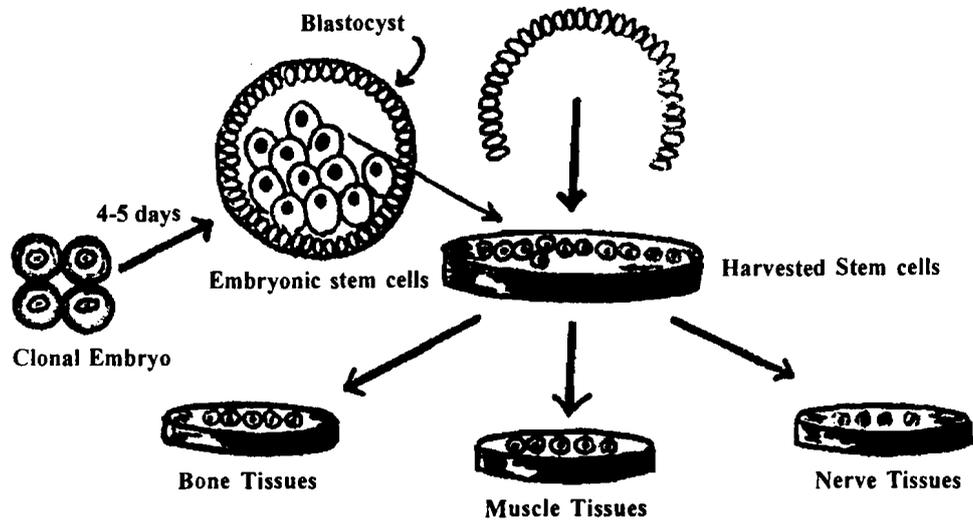
(ii)

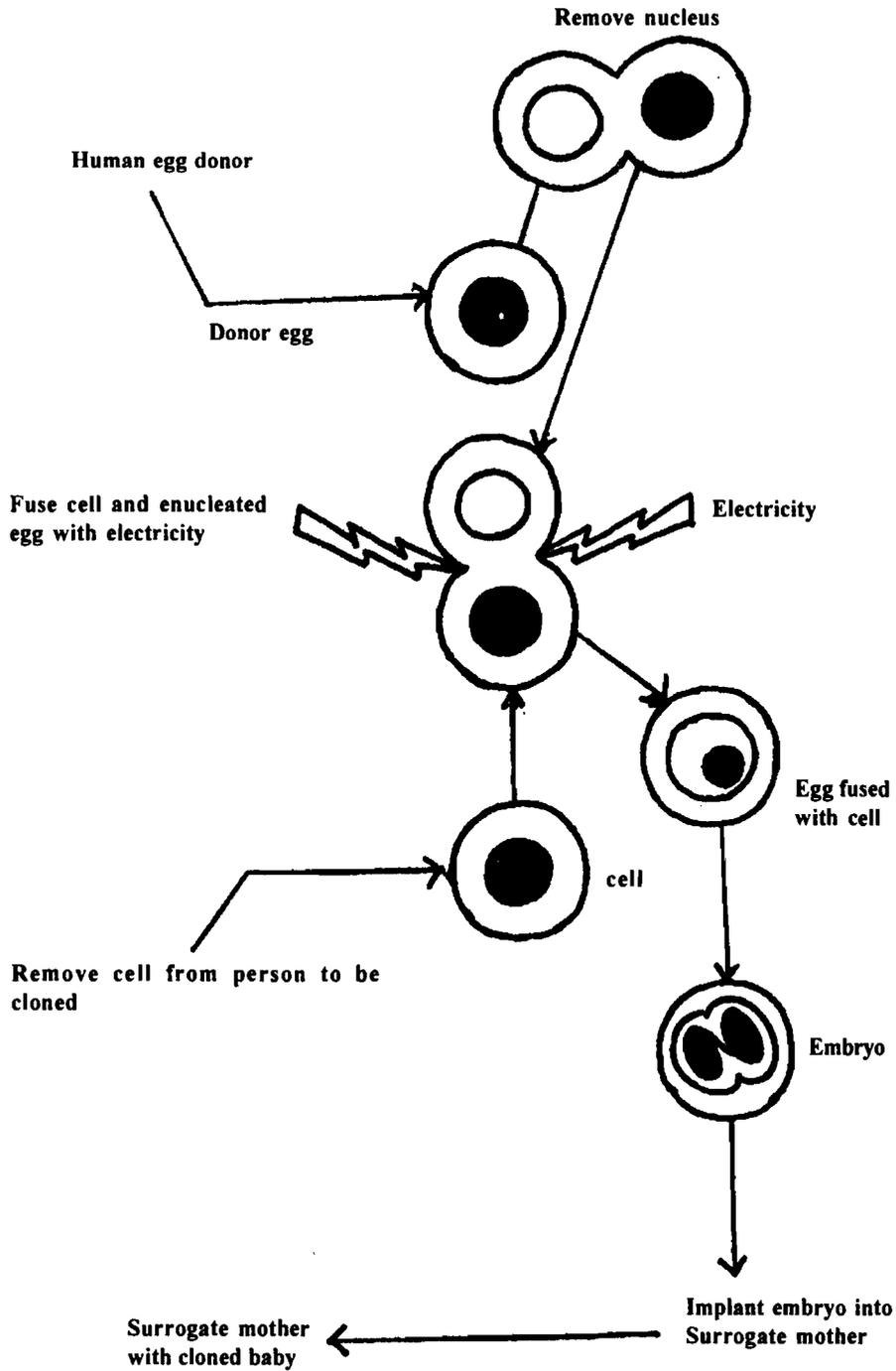
SOMATIC CELL NUCLEAR TRANSFER (SCNT)



CONVERSION OF STEM CELLS INTO INSULIN PRODUCING CELLS

(iv)





CLONING A HUMAN

(vi)

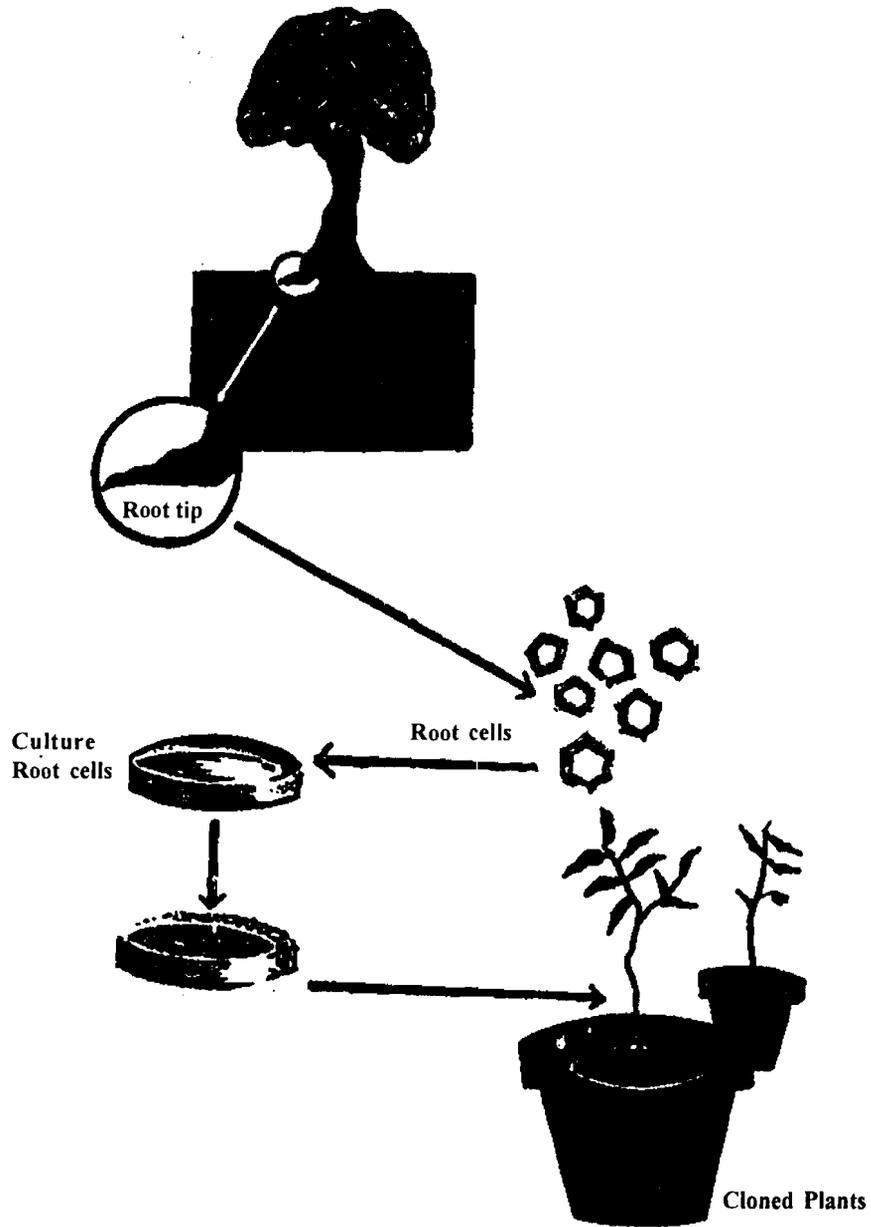
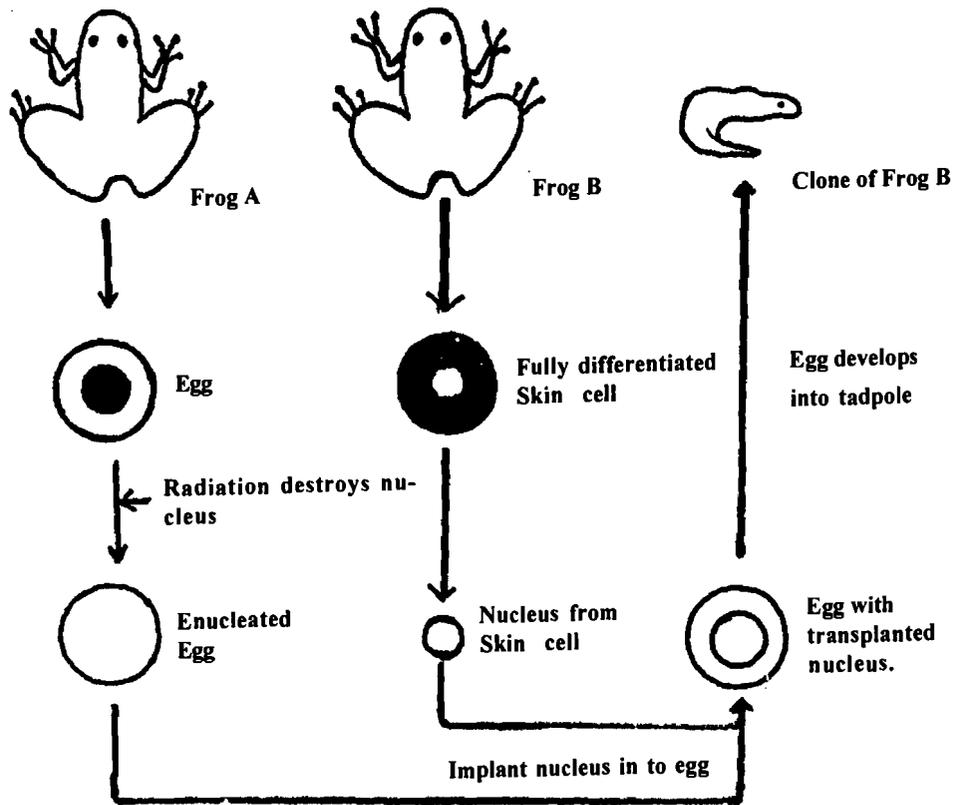


DIAGRAM OF PLANT CLONING THROUGH TISSUE CULTURE PROPAGATION



GURDON'S EXPERIMENT TO CLONE A FROG



Dolly (Left)

প্রকৃতিবাদী জগদ্বীক্ষা ও প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণ : কিছু বিভ্রান্তির নিরসন

সন্তোষকুমার পাল

প্রভাসতত্ত্ব* (Phenomenology) সেই পদ্ধতিতত্ত্ব তথা দর্শন যা প্রভাস (phenomenon) কে যথার্থ স্বরূপে গ্রহণ করতে, তার প্রকৃত অবয়বকে অধ্যয়ন করতে আমাদের সাহায্য করে। এখানে ‘প্রভাস’ শব্দে আমাদের চেতনার সামনে প্রদত্ত অভিজ্ঞতার বিষয়, তার অবয়ব তথা অর্থকে বুঝতে হবে। বলা বাহুল্য, বিশুদ্ধ নিরপেক্ষ চেতনার সামনেই কেবল প্রভাস যথার্থ স্বরূপে প্রদত্ত হতে পারে এবং তার সারার্থ প্রকাশিত হতে পারে। প্রভাসতত্ত্ব নিঃসংশয় সত্যে পৌঁছানোর উদ্দেশ্যকে সামনে রেখে প্রভাস অর্থাৎ বিষয় অধ্যয়নে কৃত সংকল্প। কিন্তু প্রভাসতত্ত্বের এই উদ্যোগে অন্তরায় সৃষ্টি করে আমাদের নিত্যদিনের প্রকৃতিবাদী জগদ্বীক্ষা (the Natural World-View)। যখনই আমরা বিষয়ানুসন্ধানে অগ্রসর হই তখনই আমাদের আজন্ম-লালিত সংস্কার তথা বিশ্বাসগুলি মুক্ত নিরপেক্ষ বিচারের পথে প্রতিবন্ধকতা সৃষ্টি করে। প্রকৃতিবাদী-দৃষ্টিভঙ্গি আমূল-জিজ্ঞাসার মানসিকতাকে স্তিমিত করে রাখে। ফলে জগতের যা কিছু যেমন রয়েছে তাদের সত্তাকে প্রশ্নাতীত, চূড়ান্ত ধরে নিয়ে কাজকর্ম করে চলি। কখনো ভাবার সুযোগ আসেনা যে এই ধরণের বিচার-ভঙ্গি ঠিক কি না। নির্বিচার বিচার-স্বভাবের বেড়াজালে আমরা ঘুরপাক খাই। কিন্তু প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির এই বিভ্রম কাটিয়ে উঠতে না পারলে বিষয়ের যথার্থ স্বরূপ তথা জগতের প্রকৃত অর্থ কখনোই উদ্ঘাটিত হবে না।

প্রভাসতত্ত্বের কেন্দ্রীয় প্রবক্তা এডমুণ্ড হুসার্ল এই নির্বিচার জগদ্বীক্ষার বিভ্রম কাটিয়ে উঠার নিমিত্ত এক বিশেষ পদ্ধতিতত্ত্বের সন্ধান দিয়েছেন, যাকে ‘প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণ’ (Phenomenological Reduction) বলা হয়েছে। যাই হোক, প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গিকে ভ্রম হিসাবে চিনতে না পারলে তার থেকে মুক্তি সম্ভব নয়। হুসার্ল তাই অধিজাগতিক প্রভাসতত্ত্বের অনুসন্ধানের প্রাথমিক পর্যায়েই প্রকৃতিবাদী জগত-বিশ্বাসের স্বরূপ নির্দিষ্টকরণে মনোযোগী হয়েছেন।

মূল আলোচনায় প্রবেশ করার আগে এই প্রবন্ধে আমাদের প্রকল্পনা সম্বন্ধে জানিয়ে রাখতে চাই। আমাদের উদ্দেশ্য প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণের স্বরূপ, এর উদ্দেশ্য ও পরিণতি সম্পর্কে আমাদের অনেকের মধ্যে যে ভুল বোঝাবুঝি ও অস্পটতা আছে তার যথাসাধ্য নিরসন করা। এই মূল উদ্দেশ্যকে সামনে রেখে আলোচনাকে তিনটি অংশে বিভক্ত করতে চাই। প্রথম অংশে প্রকৃতিবাদী জগদ্বীক্ষা, যা প্রভাসের যথার্থ রূপ প্রকাশের পথে অন্তরায়, তাকে ঠিক ঠিক চিনে নিতে চাই। দ্বিতীয় অংশে হুসার্লকে অনুসরণ করে প্রস্তাবিত রূপান্তরকরণ-প্রক্রিয়ার বিবরণ করব। ভাষার ‘জারগ্যান’ ভেদ করে ভুল বোঝাবুঝির বাতাবরণ কাটিয়ে রূপান্তরতত্ত্বের প্রকৃত উদ্দেশ্য তুলে ধরার চেষ্টা করব। তৃতীয় অংশে এই রূপান্তরকরণ-প্রক্রিয়ার সম্ভাবনা ও পরিণতি সম্পর্কে যেসব সমালোচনা উঠেছে তার প্রধান কয়েকটির উত্তর খোঁজার চেষ্টা করব। আমরা দেখাতে চাই, বিশুদ্ধ অধিজাগতিক দর্শনের প্রবেশদ্বার এই প্রক্রিয়া (যা বিষয় তথা জগতের প্রকৃত অর্থোদ্ধারের একমাত্র পথ) চিন্তার জগতে এক অনবদ্য আবিষ্কার।

হুসার্লের রচনাবলী পর্যালোচনা করলে দেখা যায় তিনি একাধিক প্রসঙ্গে প্রকৃতিবাদী বিভ্রমের কথা বলেছে, তার থেকে মুক্ত হওয়ার উপদেশ করেছেন। তবে তিনি *Philosophy as Rigorous*

Science প্রবন্ধে ও *Ideas-I* গ্রন্থে আমাদের স্বভাবসিদ্ধ এই বিশ্ববীক্ষার অবয়বটিকে চিহ্নিতকরণে অধিক মনোযোগী হয়েছেন। প্রকৃতিবাদী জগদ্বিশ্বাসের ভ্রান্তিকে সনাক্ত করতে না পারলে, তার থেকে মুক্ত হতে না পারলে বিষয়-স্বরূপ অনুসন্ধান সম্ভব নয়, এবং তাই হসার্ল বিশুদ্ধ অধিজাগতিক প্রভাসতত্ত্বের অনুসন্ধানের প্রাথমিক পর্যায়েই এই বিশ্ববীক্ষার স্বরূপ-নিরূপণে সচেতন হয়েছেন।

উল্লেখিত প্রবন্ধে 'আমাদের ব্যস্ত জীবনের নির্বিচার ধ্যান-ধারণার সংমিশ্রণে গঠিত যে লোকায়ত দৃষ্টিভঙ্গি তাকে হসার্ল প্রকৃতিবাদী বিভ্রম হিসেবে চিহ্নিত করেছেন। প্রকৃতিবাদী অবস্থানে আমরা ইন্ডিয়ের সামনে যা যেমনভাবে প্রদত্ত হয় তাকে অসংশয়যোগ্য চূড়ান্ত বাস্তবতা হিসেবে মেনে নিই। প্রাকৃত বা অ-প্রাকৃত—সবকিছুকে প্রকৃতির অমোঘ কার্য-কারণের ভাষায় ব্যাখ্যা করি। অনেকখানি নির্বিচার সরল বস্তুবাদের আদেল গড়ে ওঠা এই জগত-বীক্ষা কথিত অ-প্রাকৃত সত্তা - চেতনা ও তার বিষয়কে প্রাকৃতিক বৈশিষ্ট্যের ভাষায় বুঝতে চায়। প্রাকৃতিবিজ্ঞানসমূহও এই জগত-বীক্ষাকে মেনে নেয়, বলা যেতে পারে, এই দৃষ্টিভঙ্গিকেই সংহতকরণে চেষ্টা করে। আরো গুরুত্বপূর্ণ ব্যাপার, নিছক জড়-নির্ভর নয় যেসব মানবিকী বিজ্ঞান (human sciences) তাদেরকেও প্রাকৃত মানস ঘটনার কার্য-কারণগত পরম্পরা তথা ইতিহাস হিসেবে ব্যাখ্যা করে। এসবের পিছনে যে জগদর্শন কাজ করছে তাই প্রকৃতিবাদ।

Ideas-I গ্রন্থে 'আমাদের প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতার বিশ্লেষণ প্রসঙ্গে হসার্ল আবার প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির বিবরণ করেছেন: প্রকৃতিজগতের অংশ হিসেবে আমরা এই জগতে বাস করি। আমরা চিন্তা করি, বিচার করি, কল্পনা করি। এ সবের মধ্যে জগতের বাস্তবতা তথা বৈধতাকে বিনা বিচারে মেনে নিয়ে চিন্তাভাবনা-ক্রিয়াকর্ম করে চলি। কখনো মৌলিক প্রশ্ন উত্থাপন করি না। জগতের প্রতি দৃষ্টি নিবদ্ধ হলেই আমরা দেখি জগতে অসংখ্য বস্তু রয়েছে, রয়েছে পশু-পক্ষী-বৃক্ষরাজি। রয়েছে আমার মতো ৬২০ কোটির অধিক মানুষ। কখনো তাদের সাথে মিথস্ক্রিয়া করি, অনেকের সাথে অন্তর দিয়ে মিশি। আবার কখনো উদাসীন থাকি। শুধু বিষয়রাজি নয়, রয়েছে নানা ধরণের মূল্য (value) ও মূল্যমান: "[T]his world is not there for me as a mere world of facts and affairs, but with the same immediacy, as a world of values, a world of goods, a practical world."^৩ কোন দৃশ্যকে বলি 'সুন্দর', কারোর কাজকে বলি 'ভালো', কোন গাড়ীকে বলি 'দামী', ইত্যাদি। যা নানা ধরণের মূল্যের ইঙ্গিত দেয়। বিভিন্ন বস্তু সম্পর্কে যেমন ভাবি সেগুলি পূর্বপ্রদত্ত, নিরেট বাস্তবতা, তেমনি মূল্যমানগুলিও পূর্ব-নির্দিষ্ট ভাবি। অধিকন্তু, আমরা ভাবি এই জগত অসীম দেশ-কালে বিধৃত। যেদিকেই তাকাই কোন সীমা-পারীমা খুঁজে পাই না। আবার ভাবি এই জগত অনন্তকাল ধরে রয়েছে, থাকবেও অনন্তকাল।

কেউ ভাবতে পারেন, এই প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির অসুবিধা কোথায়! একটু চিন্তা করলেই বোঝা যাবে, এই বিশ্ববীক্ষার পিছনে রয়েছে একগুচ্ছ নির্বিচার সংস্কার বা পূর্ব-বিশ্বাস। জগতকে এভাবে অসংশয়যোগ্য, চূড়ান্ত বাস্তবতা হিসেবে মেনে নেওয়া মৌলিক ভ্রম। আমি অসহায় দর্শকমাত্র নই! যদিবা কখনো কোন কিছু অস্বীকার করি, তাতেও কিন্তু প্রকৃতিবাদের মৌলিক অবস্থানের কোন পরিবর্তন ঘটে না। হসার্লের ভাষায়: "All doubting and rejecting of data of the natural standing the general thesis of the natural standpoint. "The" world is a fact-world, always there... a world that has its being out there."^৪ কিন্তু আমরা নিছক প্রাণবান যন্ত্র নই। আমরা চেতন সত্তা। সবকিছুকে যাচাই করে তবেই গ্রহণ করব আমরা; এবং এই অধিকার ও সামর্থ্য আমাদের আছে। বলা বাহুল্য, চেতন সত্তা মানুষের বিচার-বিবেচনার সামনেই বিষয়ের যথার্থ রূপ প্রকাশিত হতে পারে। মোট কথা, জগত ও জীবনের প্রকৃত অর্থ বুঝে উঠতে হলে প্রকৃতিবাদের এই গোলকধাঁধা থেকে বেরিয়ে আসতেই হবে।

যাই হোক, প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির প্রধান কয়েকটি বৈশিষ্ট্যকে আমরা এভাবে চিহ্নিত করতে পারি: **প্রথমত:**, প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির যে জগত তা অসংশয়যোগ্য, চূড়ান্ত রূপে গৃহীত হয়। যেমন পূর্বে ইঙ্গিত করা হয়েছে, আমরা কোন একটি বিষয়ের পরিবর্তে অপর একটি বিষয়কে বেছে নিতে পারি, ভুল জিনিসকে ঠিক বলে মনে করতে পারি। কিন্তু তাতে প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির যে মৌলিক বিশ্বাস (the general thesis) তার কোন হেরফের হয় না। দেশ-কালে অন্তর্হীন এই প্রাকৃতিক জগত নিজ স্বরূপে ছিল, রয়েছে, ও থাকবে। হসার্লের ভাষায়, “[I]t remains ever, in the sense of general thesis, a world that has its being out there.”^{১৬} **দ্বিতীয়ত:**, এই অবস্থান অপর যে কোন অবস্থানের তুলনায় অধিকতর মৌলিক। দৃষ্টান্তস্বরূপ, গাণিতিক দৃষ্টিভঙ্গির কথা বলা যেতে পারে। যতক্ষণ আমি গণিতের রাজ্যে বিচরণ করছি ততক্ষণ আমি গাণিতিক দৃষ্টিভঙ্গির মধ্যে। যতক্ষণ গণিত-তত্ত্বের গভীরে নিমজ্জিত ততক্ষণই গাণিতিক দৃষ্টিভঙ্গি আমাকে প্রভাবিত করে। তার বাইরে গণিতের জগত্ত্বের কোন প্রভাব আমার উপর পড়ে না। কিন্তু প্রাকৃতিক দৃষ্টিভঙ্গি পশ্চাৎপট হিসেবে সবসময় থাকে, এমন কি আমি যখন বিশুদ্ধ গণিতের গভীরে নিমজ্জিত তখনও। **তৃতীয়ত:**, প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গি তা সার্বিক, তাই সাধারণ কোন বিচারে এর অসংগতি ধরা পড়ে না। একজন জন্মান্ত মানুষের যেমন আলোর কোন ধারণা থাকে না তেমনি আজন্ম এই দৃষ্টিভঙ্গির মধ্যে বেড়ে ওঠার কারণে এর মধ্যে যে কোন ভ্রান্তি সম্ভব তা আমরা বুঝে উঠতে পারি না। মস্তব্য করা হয়েছে, “The thesis is the universal doxic basis of all worldly experience, but in itself it is not a worldly experience. It is an inborn attitude of the mind of which we are not normally conscious.”^{১৭}

সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র বর্হিজগতে এই অনড় বিশ্বাস যে ভ্রম তা আমরা তখনই বুঝতে পারবো যখন আমরা এই প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গি থেকে সম্পূর্ণ মুক্ত হতে পারবো। হসার্লের প্রভাসতত্ত্ব প্রয়োজনীয় সেই পদ্ধতির সন্ধান দিয়েছে। এই পদ্ধতির অনুশীলনের মধ্যে দিয়ে আমরা প্রকৃতিবাদী জগত্ত্বের ভ্রান্তি কাটিয়ে উঠে প্রভাসতাত্ত্বিক দৃষ্টিভঙ্গিতে উন্নীত হবো, যেখানে যাবতীয় বিষয় তথা জগত যথার্থরূপে প্রকাশ পাবে। হসার্লের প্রস্তাবিত এই পদ্ধতিকে সাধারণ অভিধায় ‘প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণ’ (Phenomenological Reduction) বলা হয়েছে।

হসার্ল প্রাকৃতিক বিশ্বাসের বিভ্রম থেকে মুক্তির উদ্দেশ্যে যে পদ্ধতির প্রস্তাব করেছেন সে সম্পর্কে আলোচনা করতে গিয়ে প্রথমে আমাদের অস্বস্তি হয় প্রভাসতাত্ত্বিক হসার্লকে ‘রূপান্তরকরণ’ (Reduction)-এর কথা বলতে শুনে। মনস্তত্ত্ববাদ (Psychologism), প্রত্যক্ষবাদ (Positivism) প্রভৃতি রূপান্তরবাদী দৃষ্টিভঙ্গির বিরোধিতার ব্রত নিয়ে যে প্রভাসতত্ত্বের উদ্ভব তা কি করে রূপান্তরবাদের মাধ্যমে শুরু হতে পারে! অবশ্য আমাদের আপাত-ভ্রান্তি কেটে যাবে যদি আমরা খেয়াল করি যে মূল জার্মান শব্দ ‘Reduktion’, যার থেকে ‘Reduction’ অনুদিত, তার অন্যতম অর্থ ‘মূলে ফিরে যাওয়া’ (zu den Sachen Selbst)। শব্দটির এই বুৎপত্তির বিষয়টি মনে রাখলে এই বিভ্রম কেটে যায়। এখানে ‘রূপান্তরকরণ’ শব্দে কোনরূপ মিতব্যয়িতার ইঙ্গিত নেই, এর অর্থ প্রকৃতিবাদী জগত্ত্বের যাবতীয় বিভ্রান্তি কাটিয়ে মূল বিষয়ে স্থিত হওয়া, প্রভাসের প্রকৃত অর্থ পুনরুদ্ধার করা।

প্রথমেই বলে রাখি, রূপান্তর-পদ্ধতিতত্ত্বের সূত্রায়ন প্রসঙ্গে হসার্ল ‘Reduction’ ছাড়া আরো কিছু পরিভাষা ব্যবহার করেছেন, যার মধ্যে গ্রীক শব্দ ‘Epoche’ (εποχή) এবং গাণিতিক পরিভাষা ‘Bracketing’ সবিশেষ উল্লেখযোগ্য। গ্রীক শব্দ ‘Epoche’ এর মধ্যে একটা নঞর্থক ব্যঞ্জনা আছে। প্রাচীন গ্রীক সংশয়বাদীরা শব্দটিকে ‘বিরত থাকা’ অর্থে ব্যবহার করতেন। হসার্ল ‘Epoche’ এর মাধ্যমে সব ধরনের প্রকৃতিবাদী সংস্কার তথা বিশ্বাসের প্রভাব থেকে আমাদের বিরত থাকতে উপদেশ করেছেন

। অপর শব্দ 'Bracketing' পাটিগণিতের পরিভাষা, যার অর্থ নির্দিষ্ট কোন অংশকে কার্যকরী চিন্তা-ভাবনার কেন্দ্র থেকে সরিয়ে রাখা। দৃষ্টান্ত স্বরূপ, যখন আমরা দ্বিতীয় বন্ধনীর কাজ করি তখন অন্যান্য বন্ধনীর কাজ করা থেকে বিরত থাকি। আলোচ্য প্রসঙ্গে এর অর্থ বিষয়ানুসন্ধান-কালে প্রকৃতিবাদী জগতত্ত্বের যাবতীয় পূর্ব-ধারণাকে চেতনার কেন্দ্র থেকে সরিয়ে রাখা।

হুসার্লের ব্যবহৃত এইসব পরিভাষা পর্যালোচনা করলে বোঝা যায়, প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণের দুটি দিক আছে : নঞর্থক দিক ও সদর্থক দিক। নঞর্থক অর্থে বিচার করলে এই পদ্ধতি আমাদের চিন্তা-চেতনাকে যে কোন পূর্ব-ধারণা তথা সংস্কার থেকে মুক্ত করার অঙ্গীকার করে। এইসব নির্বিচার ধ্যান-ধারণা যেন আমাদের চিন্তা-চেতনাকে কোনভাবে আচ্ছন্ন করতে না পারে। হুসার্ল অবশ্য সংশয়বাদীর মতো কোনকিছু অস্বীকার করছেন না; তিনি শুধু পূর্ব-ধারণা তথা সংস্কারগুলিকে বন্ধনীর মধ্যে রাখতে বলছেন। তিনি লিখছেন : *"We do not abandon the thesis we have adopted, we make no change in our conviction... yet the thesis undergoes a modification --- whilst remaining in itself what it is, we set as it were 'out of action', we 'disconnect' it, 'bracket' it. It still remains there as the bracketed in the bracket, like the disconnected outside the connexional system."* আর সদর্থক অর্থে বুঝলে প্রভাসতাত্ত্বিক রূপান্তরকরণের অর্থ হয় যাবতীয় সত্তার অর্থ তথা মূল্য যে অধিজাগতিক বিষয়ীর অভীক্ষা-ক্রিয়া (intentional acts) -র মাধ্যমে গঠিত হয়।

প্রসঙ্গতঃ বলে রাখি, বন্ধনীকরণ তথা রূপান্তরকরণ সম্বন্ধে সুসংবদ্ধ আলোচনা আমরা পাই *Ideas-I*-এ, বিশেষ করে §২৭ থেকে §৬২-র মধ্যে। এই গ্রন্থ এবং অন্যান্য রচনা অনুসরণ করলে বোঝা যায়, হুসার্ল-প্রস্তাবিত বন্ধনীকরণ তথা রূপান্তরকরণ পদ্ধতি বিভিন্ন নামে আত্মপ্রকাশ করেছে : দার্শনিক রূপান্তরকরণ (Philosophical Reduction), মনস্তাত্ত্বিক রূপান্তরকরণ (Psychological Reduction), সারসত্তাগত রূপান্তরকরণ (Eidetic Reduction), অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ (Transcendental Reduction), জীবন-জগতগত রূপান্তরকরণ (Reduction to the Life-World) ইত্যাদি।

সাধারণভাবে বললে, বন্ধনীকরণ ('Epoche') তথা রূপান্তরকরণ (Reduction) -এর মাধ্যমে আমরা বিষয়ের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট অথচ বিষয়ের আবশ্যিক বা প্রকৃত অংশ নয় এমন বিষয়াংশ, অর্থাৎ তন্নিষ্ঠ বিশ্বাস বা সংস্কারসমূহকে বন্ধনীর মধ্যে রেখে মূল বিষয়ের অর্থ উদঘাটনে ব্রতী হই। এই রূপান্তরকরণের আগে যখন 'দার্শনিক' বিশেষণটি বসে তখন তার উদ্দেশ্য দার্শনিককে প্রচলিত বিভিন্ন ধরনের ধারণা ও তত্ত্বগত বিষয় থেকে মুক্ত রাখা। বস্তুতঃ, দার্শনিক রূপান্তরকরণের মাধ্যমে দার্শনিক যে কোন ধরনের পূর্বধারণা, নীতি ও তত্ত্ব থেকে নিজেকে মুক্ত রেখে স্বতন্ত্রভাবে নিজস্ব প্রঞ্জার আলোকে তত্ত্বানুসন্ধান ব্রতী হতে পারে। হুসার্লের ভাষায় : *"The philosophical (εποχη'), which we propose to adopt should consist, when explicitly formulated, in this that in respect to the theoretical content of all previous philosophy, we shall abstain from passing any judgement at all, and that our whole discussion shall respect the limits imposed by this abstention."* হুসার্লের মতে, দার্শনিক আত্মজ্ঞানের সার্বিকীকরণের চেষ্টা করেন, এবং তাই যে কোন ধরনের পূর্বধারণা থেকে দার্শনিককে মুক্ত হতে হয়।

আবার মনস্তাত্ত্বিক বন্ধনীকরণের কথা বলেছেন হুসার্ল। এই প্রক্রিয়ার মাধ্যমে আমরা বিচ্ছিন্ন বিশেষ মানসিক ঘটনাসমূহ থেকে তাদের অর্থের একত্ব (unities of meaning) পৌঁছাই, সারসত্তায় উত্তরণের পথে একধাপ এগিয়ে যাই। হুসার্ল এ প্রসঙ্গে প্রাকৃত অভিজ্ঞতা-নির্ভর মনস্তত্ত্বের (empirical

psychology) দৃষ্টিভঙ্গী এবং প্রভাসতাত্ত্বিক মনস্তত্ত্বের (phenomenological psychology) দৃষ্টিভঙ্গীর পার্থক্য করেছেন। অভিজ্ঞতা-নির্ভর প্রচলিত মনস্তত্ত্ব জগতের অংশ হিসাবে মানসিক ঘটনাসমূহের বিবরণ করে। অন্যদিকে প্রভাসতাত্ত্বিক মনস্তত্ত্ব মানসিক ঘটনাসমূহের মৌলিক প্রকার তথা আবশ্যিক অর্থের সন্ধান করে; নিছক কার্য-কারণগত নিয়ন্ত্রণবাদের সংস্কার কাটিয়ে উঠে বিষয়াভিমুখিতার (intentionality) মাধ্যমে মানসিক ঘটনার অর্থ অনুধাবনের চেষ্টা করে।

তবে হুসার্লের রূপান্তরকরণ পদ্ধতিতত্ত্বের মূল বক্তব্য আমরা বুঝতে পারবো যদি আমরা (ক) প্রভাসতাত্ত্বিক বন্ধনীকরণ (Phenomenological 'Epoche'), (খ) অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ (Transcendental Reduction) এবং গ) সারসত্ত্বাগত রূপান্তরকরণ (Eidetic Reduction) - এই তিনপ্রকার বা ত্রি-স্তরীয় প্রক্রিয়ার বিবরণ করি। তখন বুঝতে পারবো, অপরাপর অভিধায়িত রূপান্তর-প্রক্রিয়াগুলিকে এদের যে কোন একটির আদলে ব্যাখ্যা করা যায়। যাইহোক, স্থানাভাবের কথা মাথায় রেখে আমরা হুসার্লকে অনুসরণ করে উক্ত তিনপ্রকার রূপান্তর-প্রক্রিয়ার স্বরূপ, লক্ষ্য ও পরিণতি বুঝে নেওয়ার চেষ্টা করব।

ক) প্রভাসতাত্ত্বিক বন্ধনীকরণ: প্রভাসতাত্ত্বিক বন্ধনীকরণের মাধ্যমে আমরা আমাদের আজম্বলালিত প্রাকৃত বিশ্বাস, ধ্যানধারণা তথা সংস্কার থেকে নিজেদের মুক্ত করতে প্রয়াসী হই। প্রভাস বা বিষয়ের প্রকৃত অংশ নয় অথচ বিষয়ের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট ধ্যানধারণা বা সংস্কার থেকে তত্ত্ব-সন্ধানীকে মুক্ত করাই এর লক্ষ্য। অধ্যাপক স্পিগেলবার্গের ভাষায় : “Its main function is to free the phenomenon from all transphenomenal elements, notably from all beliefs in transphenomenal existence, thus leaving us with what is indubitably or ‘absolutely’ given.”^{১৩} বলাবাহুল্য, আমাদের প্রকৃতিবাদী বিচারধারায় কোন কিছু সম্পর্কে অনুসন্ধান করার সময় সংশ্লিষ্ট বিষয় সম্পর্কে অনেক কিছু ধরে নেওয়া হয়। যেমন, মনে করি বিষয়টি আমার সামনে যেভাবে প্রদত্ত সেটাই তার চূড়ান্ত স্বরূপ এবং তা পূর্বনির্দিষ্ট ও বস্তুগত। আমাদের বিষয়টিকে এভাবে গ্রহণ করা ছাড়া গত্যন্তর নেই। কিন্তু রেণে দেকার্ত দেখিয়েছেন যে আমাদের বিষয়কে এভাবে গ্রহণ করা যথাযথ নয়। এরমধ্যে সংস্কারের বিভ্রম রয়েছে। তাছাড়া, আমাদের পূর্ণ স্বাধীনতা আছে যাবতীয় পূর্বধারণা ও সংস্কারকে সংশয় করা। প্রভাস বা বিষয় সম্পর্কে সংশয় করা ও তদানুযায়ী বিচার করার মধ্যে দিয়েই প্রভাসের প্রকৃত স্বরূপ বোঝা যেতে পারে। জাগতিকতার বিভিন্ন বন্ধন থেকে আমাদের চেতনাকে মুক্ত করার এই প্রক্রিয়ার নাম প্রভাসতাত্ত্বিক বন্ধনীকরণ।

কিন্তু প্রশ্ন হল, কিভাবে এই বন্ধনীকরণ সম্পন্ন হবে ? হুসার্লের ভাষায় বললে : “We put out of action the general thesis which belongs to the essence of the natural standpoint, we place in brackets whatever includes respecting the nature of Being.”^{১৪} তিনি এই প্রাকৃতিক জগদ্বীক্ষার উপর নির্ভর প্রাকৃতিক অভিজ্ঞতানির্ভর বিজ্ঞানসমূহকেও বন্ধনীর মধ্যে রাখার কথা বলেছেন : “I disconnect them all, I make absolutely no use of their standards, I do not appropriate a single one of the propositions that enter into their systems even though their evidential value is perfect, I take none of them, no one of them serves me for a foundation.”^{১৫}

যাইহোক, হুসার্ল যে ‘put out of action’, ‘turn off’ ইত্যাদি পরিভাষা ব্যবহার করেছেন তাতে বোঝা যায় তিনি কোন কিছুকে অস্বীকার করছেন না। তিনি মনে করেন, এগুলিকে বন্ধনীকৃত করার পরে গ্রহণ করা যায় : “I may accept it only after I have placed it in the bracket ...only

in the modified consciousness of the judgement as it appears in disconnexion.”^{২২}

(খ) অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ : প্রাকৃতিক জগদ্বীক্ষায় যাবতীয় সংস্কারকে বন্ধনীকরণের পর আমরা এক বিশুদ্ধ চেতনার অধিজগতে প্রবেশ করি। আমাদের চেতনা তখন জাগতিকতার যাবতীয় বন্ধন থেকে মুক্ত হয়ে স্বস্বরূপে নিজেকে প্রকাশ করে। আমরা বুঝতে পারি : “Consciousness in itself has a being of its own which in its absolute uniqueness of nature remains unaffected by the phenomenological disconnexion.”^{২৩} এই স্বনির্ভর বিশুদ্ধ চেতনার মধ্যে সমুদায় বিষয়ের অর্থের সূত্র রয়েছে। হুসার্ল এই বিশুদ্ধ চেতনাকে প্রভাসতাত্ত্বিক অবশেষ - ‘phenomenological residuum’^{২৪} — হিসাবে উল্লেখ করেছেন এবং একে প্রভাসতত্ত্ব রূপ নতুন বিজ্ঞানের অনুসন্ধান ক্ষেত্র হিসাবে চিহ্নিত করেছেন।

প্রভাসতাত্ত্বিক পদ্ধতির এই সদর্থক দিকটিকে অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ (Transcendental Reduction) বলা হয়েছে। হুসার্ল স্বয়ং অবশ্য প্রভাসতাত্ত্বিক বন্ধনীকরণ এবং অধিজাগতিক রূপান্তরকরণের সুস্পষ্ট পার্থক্য করেন নি। তবে তাঁর বক্তব্যের মধ্যে এই পার্থক্যের ইঙ্গিত অতীব সুস্পষ্ট। যাইহোক, এই অধিজাগতিক রূপান্তরকরণের মধ্য দিয়েই কেবল আমরা বুঝতে পারি যেসব বিষয়-আশয়কে আমরা একান্ত পূর্বনির্দিষ্ট, বস্তুগত বলে গ্রহণ করতাম সেইসব সত্তার প্রকৃত উৎস রয়েছে অধিজাগতিক বিষয়ী (Transcendental Subjectivity)-র মধ্যে। আমরা এই পর্যায়ে এসে বিষয়ের উৎস-মূলের সন্ধান পাই : “[A] 11 reference to the ‘transcendent’ as the intentional correlate of our acts and to trace them back to the immanent or ‘transcendental’ acts in which they have their source.”^{২৫} হুসার্ল চেতনার বিষয়াভিমুখিতার (intentionality) প্রতি আমাদের মনোযোগ আকর্ষণ করেছেন। বিষয়ামুখী চেতনার সক্রিয়তার মধ্য দিয়ে কিভাবে জাগতিক বিষয়সমূহের অর্থ গঠিত হয় তার পূর্ণাঙ্গ বিশ্লেষণ করেছেন তিনি যাকে গঠনগত প্রভাসতত্ত্ব (Constitutive Phenomenology) বলা যায়। তাঁর *Ideas -II* গৃহ্যটিতে এই গঠন-প্রক্রিয়ার পূর্ণাঙ্গ বিবরণ রয়েছে।

গ) সারসত্ত্বগত রূপান্তরকরণ : অভিজ্ঞতার বিষয়ের পরিবর্তনশীল বৈশিষ্ট্য তথা আপতিকতাকে বন্ধনীকরণের মাধ্যমে আদর্শ সারধর্মে উত্তরণের প্রক্রিয়াকে সারসত্ত্বগত রূপান্তরকরণ বলা হয়। হুসার্লের ভাষায় : “The corresponding Reduction which leads from the psychological phenomenon to the pure ‘essence’, or, in respect of the judging thought, from factual (‘empirical’) to ‘essential’ universality, is the eidetic Reduction.”^{২৬} আপতিকতার বন্ধনীকরণের মধ্য দিয়ে দেশ-কাল-উদ্ভীর্ণ বিশুদ্ধ সারধর্মে উন্নীত হওয়ার এই রূপান্তর-প্রক্রিয়াকে সারধর্মগত রূপান্তরকরণ বলা হয়েছে।

চেতনার ক্রিয়া (acts of consciousness) এবং চেতনার বিষয় (objects) চেতনার বিষয়, যাকে হুসার্ল ‘noema’ বলেছেন^{২৭}, উভয়ই এই প্রক্রিয়ার মধ্য দিয়ে সাধারণ সারধর্মের জগতে পৌঁছায়, এভাবে চূড়ান্ত আবশ্যিকতায় পৌঁছায়, এবং চেতনা দেশ-কালের উর্দ্বৈ আদর্শ-বস্তুর জগতে নিজেকে স্থাপন করতে পারে। কিভাবে বিষয়ের রূপান্তরকরণ সম্পন্ন হয় তা বলতে গিয়ে হুসার্লের অন্যতম ভাষ্যকার সুজেন ক্যানিংহাম লিখছেন “This reduction of the object is accomplished by varying the modes of consciousness which apprehend the object — e.g., between perceiving and imagining — with special concentration on the mode of imagination since it requires the least amount of individuation and particularization.”^{২৮} হুসার্ল সারধর্ম গ্রহণের জন্য বিশেষ প্রত্যক্ষ বা স্বজ্ঞার (eidetic intuition) কথা বলেছেন, বাস্তবতার সীমা অতিক্রম করে আদর্শ

অর্থের জগতে প্রবেশ করার জন্য একরকম 'imaginative free variation'- এর কথা বলেছেন, যার মাধ্যমে ইন্ড্রিয়ের সামনে প্রদত্ত সীমিত দৃষ্টান্তকে ছাড়িয়ে চেতনা অসীম সম্ভাবনার জগতে প্রবেশ করে। একই সঙ্গে এই সারসত্তাগত রূপান্তর ঘটে চেতনার ক্রিয়াসমূহের ক্ষেত্রেও, যাকে হসার্ল 'noeisis' বলেছেন।

“By varying the object of perception, for example, and noting the elements of the acts of perceiving which remain constant regardless of their objects, or as Husserl tells us, by merely imagining ourselves as perceiving all ties with actuality and moving by fantasy into the realm of pure possibility, the pure *eidosis*.”^{১৯} অর্থাৎ, আমাদের চিন্তনক্রিয়াও এভাবে বিষয়ের মতো জাগতিকতার, বাস্তবতা, অন্য ভাষায়, দেশ-কালের সীমা অতিক্রম করে পূর্ণ বিশ্বদ্বি লাভ করে। একই সঙ্গে বিষয়ী-মেরুও (the subject-pole) দেশ-কালোত্তীর্ণ হয়, সারসত্তার আদর্শ জগতে প্রবেশ করে। তখন অধিজাগতিক অহম আপন স্বরূপে উদভাসিত হয় : “The transcendental ego is no longer *de facto* ego, but becomes any possible transcendental ego of which my own is merely one actual exemplification.”^{২০}

এভাবে আমরা দেখছি প্রভাসতাত্ত্বিক বন্ধনীকরণ ও অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ আমাদের চেতনাকে এককসত্ত্ব (individual objects) বিষয়ে সীমাবদ্ধ করে রাখে। রূপান্তরকরণ প্রক্রিয়ার মাধ্যমে আমরা সত্তাগত তথা দেশগত বিশ্বাস বা সংস্কারের সীমাবদ্ধতা কাটিয়ে উঠতে পারি। কিন্তু কালের সীমা কাটিয়ে উঠতে পারি না। ফলতঃ, আমরা অবভাসবাদ (phenomenalism) -এর দিকে ঝুঁকে পড়তে পারি। এই প্রবণতার উর্দে ওঠার লক্ষ্যকে সামনে রেখে হসার্ল সারসত্তাগত রূপান্তরকরণের প্রস্তাব করেছেন। এ প্রক্রিয়ার মধ্য দিয়ে আমরা দেশ-কালের সীমানা অতিক্রম করতে পারি। এই দেশ-কালোত্তীর্ণ বিশ্বদ্বি সত্তাই বিশ্বদ্বি চিন্তনের বিষয় হয়।

এখানে সবিশেষ উল্লেখের দাবী রাখে, হসার্ল তাঁর সর্বশেষ রচনা “*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*” গৃহে তাঁর রূপান্তরকরণ পদ্ধতিতত্ত্বের পুনর্বিবেচনা করেছেন। এই পর্যায়ে এসে তাঁর মনে হয়েছে তাঁর আগেকার প্রস্তাবে বড় ধরনের ত্রুটি (তাঁর ভাষায়, ‘a great shortcoming’^{২১}) রয়ে গিয়েছে। তাঁর মনে হয়েছে, ধাপে ধাপে বন্ধনীকরণের মাধ্যমে যেভাবে সার্বিক বিয়ুক্তির কথা বলা হয়েছে তাতে পুনরায় ঘুরে প্রকৃতিবাদী বিভ্রান্তিতে পড়ার সম্ভাবনা থেকেই যায়। তাই এর পরিবর্তে আমাদের এক ধরনের স্থায়ী অভ্যাস গড়ে তুলতে হবে যাতে করে একক প্রচেষ্টায় ভ্রান্তিকে অতিক্রম করতে পারি। তিনি এ প্রসঙ্গে ধর্মাস্তকরণের প্রসঙ্গ তুলেছেন।^{২২} তিনি লিখছেন : “Instead of this universal abstention in individual steps, a completely different sort of universal ‘epoche’ is possible, namely, one which puts out of action, with one blow, the total performance running through the whole of natural world-life and through the whole network (whether concealed or open) of validities— precisely that total performance which as the coherent ‘natural attitude’ makes up ‘simple’, ‘straight’ ongoing life.”^{২৩} তাঁর উপলব্ধি হয় যে রূপান্তর-পদ্ধতি যখন অধিজাগতিক স্তরে উত্তরণের কথা বলে তখন তা শূন্যগর্ভ মনে হয়। এর কারণ হিসাবে তিনি পূর্ব-প্রস্তুতির অনুপস্থিতিকে দায়ী করেছেন। প্রভাসতত্ত্বকে যে এক সম্পূর্ণ মৌলিক বিজ্ঞান হিসাবে গড়ে তোলার জন্য, যা যাবতীয় জ্ঞান-বিজ্ঞান তথা দর্শনের পক্ষে অপরিহার্য, আমাদের জগতের ধারণাটিকে আরো সুস্পষ্ট করা প্রয়োজন। তাঁর ‘জীবন-জগৎ’ (the life-world) -এর নতুন ধারণা এই ফাঁকটুকু ভরাট করার একটা প্রচেষ্টা। তিনি *The Crisis* গৃহে যে প্রাক-চিন্তন, প্রাক-বিজ্ঞান স্তরের জীবন-জগতের কথা বলেছেন

(মধ্যস্থতাকারী স্তর!) সেখানে দাঁড়িয়ে প্রস্তুতিপর্ব সেরে নিয়ে আমরা অধিজাগতিক রূপান্তরকরণের পথে অগ্রসর হতে পারি। অবশ্য প্রাকৃতিক জগত তথা বিমূর্তবিজ্ঞানের জগত থেকে জীবনের জগতের আঙিনায় পৌঁছানোর জন্য হসার্ল অন্তর্বর্তী আরেক রূপান্তরকরণের কথা বলেছেন : জীবন-জগৎ গত রূপান্তরকরণ (Reduction to the Life-World)^{২৪} তিনি বিমূর্ততা ও অর্থের আস্তরণ ভেঙ্গে ফেলে মূর্ত অভিজ্ঞতার জগতে ফিরতে চেয়েছেন।

বন্ধনীকরণ-রূপান্তরকরণ প্রসঙ্গে ডেকার্তের প্রসঙ্গ না তুললে আলোচনা অসম্পূর্ণ থেকে যায়। হসার্ল কৃতজ্ঞচিত্তে স্মরণ করেছেন যে ডেকার্তের সংশয়পদ্ধতিই তাঁর রূপান্তরবাদের প্রেরণা। আমরা জানি ডেকার্তই প্রথম যাবতীয় সংস্কার তথা বিচারহীন ধ্যানধারণাকে অতিক্রম করে নিঃসন্দ্বিগ্ন সত্যে উপনীত হওয়ার অঙ্গীকার করেছিলেন। তিনি মনে করতেন প্রকৃত সত্যে পৌঁছানোর জন্য প্রারম্ভিক সংশয় একান্ত প্রয়োজনীয়। আর সবকিছুতে সংশয় করার স্বাধীনতা, অধিকার ও সামর্থ্য আমাদের আছে। হসার্ল ডেকার্তের এই প্রচেষ্টাকে ‘যুগান্তকারী মডেল’ হিসাবে চিহ্নিত করেছেন। অবশ্য একইসঙ্গে তিনি মনে করেন ডেকার্ত তাঁর সংশয়-প্রকরণের চূড়ান্ত তাৎপর্য অনুধাবন করতে ব্যর্থ হয়েছেন। ডেকার্ত যাবতীয় বিশ্বাস তথা সংস্কারকে সংশয়ের বিষয় করেছিলেন, কিন্তু আত্মসত্তাকে নিঃসন্দ্বিগ্ন সত্য হিসাবে স্বীকার করেছেন। তিনি যে আত্মসত্তাকে স্বীকার করেছেন তা প্রাকৃতিক জগতের এক অংশ (এবং তাই বলা যেতে পারে ইহা ‘natural, empirical ego’) হওয়ায় ‘সর্বের মধ্যে ভূতে’র মতো বহির্জাগতিকতার যাবতীয় সংস্কার তার মধ্যে থেকেই গেছিল। অহম-এর বিশুদ্ধিকরণ, নিরপেক্ষীকরণ না হওয়ায় কার্তেজীয় অহম ‘a little tag-end of the world’^{২৫} হিসাবে রয়ে গেছে। ফলতঃ; বিশুদ্ধ চেতনা তথা অধিজাগতিক বিষয়ীর ধারণা ডেকার্তের অধরাই থেকে গেছে। হসার্ল তাই মন্তব্য করেছেন, “Consequently he stands on the threshold of the greatest of all discoveries — that in a certain manner, has already made it — yet he does not grasp its proper sense, namely of the transcendental subjectivity, and so does not pass through the gate-way that leads into genuine phenomenology.”^{২৬} হসার্ল কার্তেজীয় সীমাবদ্ধতাকে অতিক্রম করে জাগতিকতার বন্ধন থেকে মুক্ত বিশুদ্ধ চেতনা তথা অধিজাগতিক বিষয়ীর আলোকে বিষয়সমূহের অর্থ নিরূপণে আত্মনিয়োগ করেছেন।

আলোচনার শেষাংশে আমরা হসার্লের রূপান্তর-পদ্ধতিতত্ত্বের বিরুদ্ধে উঠা প্রধান কয়েকটি অভিযোগ তথা সমালোচনার পুনর্বিচারে সচেতন হব। সমালোচনা এসেছে মূলতঃ দুই শিবির থেকে — অস্তিবাদী শিবির ও প্রত্যক্ষবাদী-বিশ্লেষণী দর্শনের শিবির। মার্টিন হাইডেগার, জাঁ-পল সার্ত্র, মরিস মালোর্-পঁতি প্রমুখ প্রভাসতত্ত্বের বর্ণনাত্মক বিবরণ (Descriptive Phenomenology) সমর্থন করেন। আমাদের সত্তা যেভাবে প্রদত্ত তাকে ঠিক সেভাবে গ্রহণ করা, প্রদত্ত বিষয়ের বিশ্লেষণের ক্ষেত্রে ব্যাখ্যাধর্মী প্রকল্প (explanatory hypothesis) ধরে না নেওয়ার প্রশ্নে তাঁরা হসার্লের প্রভাসতত্ত্বের সহগামী। কিন্তু অধিজাগতিকতার প্রবেশদ্বার রূপান্তরকরণ পদ্ধতি, বিশেষ করে সার্বিক বন্ধনীকরণ (Universal ‘Epoche’) তথা অধিজাগতিক রূপান্তরকরণের (Transcendental Reduction) তাঁরা বিরোধিতা করেন। তাঁদের বক্তব্য, আমাদের সত্তা জগত-স্থিত-সত্তা (Being-in-the-world) আমাদের দেহ-মন, চিন্তাভাবনা জগতের সঙ্গে এমন অবিচ্ছেদ্য সম্পর্কে সম্পর্কিত যে জাগতিকতাকে অতিক্রম করা বা অঙ্গীকার করা সম্ভব নয়। তাই সার্বিক বন্ধনীকরণ বা অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ সম্ভব নয়। এমনকি জগতকে বন্ধনীর মধ্যে রাখলে আমাদের ক্রিয়াকর্ম, বিষয়-আশয়ের ব্যাখ্যাকরণও সম্ভব হবে না। হাইডেগার মনে করেন, অধিজাগতিক দৃষ্টিভঙ্গি গ্রহণের মাধ্যমে প্রাকৃতিক দৃষ্টিভঙ্গীকে পুনঃস্থাপন (replace) করার যে প্রচেষ্টা হসার্ল করেছেন তা ভ্রান্তদর্শী। কেননা সত্তা (Being) -র বন্ধনীকরণের কথা বলা অর্থহীন। সত্তা



আমাদের নির্বাচনের বিষয়ই নয় — সত্তা শুধুই আছে (is simply there)। মানবসত্তা, যাকে তিনি ‘Dasein’ হিসাবে ব্যাখ্যা করেছেন, তা জগৎ-মধ্যস্থ সত্তা। তাই জগৎকে অস্বীকার করা বা অতিক্রম করার প্রশ্নই উঠে না। সার্ব্ৰ অবশ্য মনে করেন, অভ্যাসগত কিছু সংস্কারকে বন্ধনীর মধ্যে রাখা প্রয়োজন, কিছু বিশ্বাস থেকে মুক্ত হওয়া জরুরী। তবে জগৎকে সম্পূর্ণতঃ বন্ধনীর মধ্যে রাখা সম্ভব নয়। অধিজাগতিক রূপান্তরকরণ, সার্ব্ৰের বিচারেও, সম্ভব নয়। তিনি এ প্রসঙ্গে মন্তব্য করতে গিয়ে লিখছেন : “The natural attitude is perfectly coherent.”^{২৭} এবং তাই আমাদের তার থেকে মুক্তি খোঁজা নিরর্থক। অনেকটা একইরকমভাবে মার্লো-পঁতি মনে করেন, সম্পূর্ণ বন্ধনীকরণ সম্ভব নয়। তবে হসার্ল প্রস্তাবিত এই প্রক্রিয়ায় জগতের সঙ্গে আমাদের বিষয়ামুখী রহস্যময় সম্পর্ক প্রকাশ পায় বলে তিনি মত পোষণ করেন। তাঁর ভাষায় : “[I] t slackens the intentional threads which attach us to the world because it reveals the world as strange and paradoxical.”^{২৮} বন্ধনীকরণের প্রচেষ্টার মধ্য দিয়ে আমরা শিখি পূর্ণ বন্ধনীকরণ সম্ভব নয়। তাঁর বিখ্যাত উক্তি : “The most important lesson which the reduction teaches us is the impossibility of complete reduction.”^{২৯}

অস্তিবাদীদের সমালোচনার পরিপ্রেক্ষিতে আমরা কয়েকটি কথা বলতে চাই। প্রথমতঃ মনে রাখতে হবে, অস্তিবাদীদের উদ্দেশ্য আর হসার্লের উদ্দেশ্য এক নয়। অস্তিবাদীরা নিজেদের জীবনবোধ তথা বিশ্বাসের উপর দাঁড়িয়ে মানব-অস্তিত্বের ধরন ব্যাখ্যায় মনোনিবেশ করেছেন। হসার্লের প্রভাসতত্ত্ব পদ্ধতি হিসাবে তাঁদের সাহায্য করেছে। প্রভাসতাত্ত্বিক পদ্ধতির যতটুকু মূর্ত মানব-অস্তিত্ব বিচারে কাজে এসেছে ততটুকুই তাঁরা গ্রহণ করেছেন। হসার্লের প্রভাসতত্ত্বের সম্যক অধ্যয়ন ও বিচারে তাঁদের হৃদয়-মন কতটা ছিল সে বিষয়ে সংশয় আছে। তাই রূপান্তরকরণ পদ্ধতিতত্ত্বের মূল উদ্দেশ্য স্বীকৃতি-শূন্য ও কঠোর বিজ্ঞানের পথে দর্শনকে নিয়ে আসা, জ্ঞানতত্ত্বের চূড়ান্ত ভিত্তির সন্ধান করা। এবং তারজন্য জাগতিকতার নির্বিচার সংস্কার তথা পূর্ববিশ্বাসগুলিকে বন্ধনীর মধ্যে রাখা, তাদের প্রভাব থেকে নিজেদের মুক্ত করা জরুরী। হসার্লের রূপান্তরকরণ পদ্ধতি জগতের প্রকৃত অর্থ নিরূপণের উদ্দেশ্যে জাগতিকতার বিভ্রমকে কাটিয়ে উঠার চেষ্টার গুরুত্ব তাঁরা বুঝতে চান নি। দ্বিতীয়তঃ, মনে রাখতে হবে, হসার্ল কিন্তু কখনোই জগৎকে অস্বীকার বা বর্জন করার কথা বলেন নি। তিনি শুধু প্রকৃতিবাদী বিশ্বাসসমূহের নির্বিচার প্রভাব থেকে আমাদের মুক্ত করার জন্য সেগুলিকে বিচারের মঞ্চ থেকে পাশে সরিয়ে রাখতে চেয়েছেন, যাতে করে জগতের প্রকৃত অর্থ প্রকাশ পেতে পারে।

প্রসঙ্গতঃ, এখানে কার্য-কারণাধীন এই প্রাকৃতিক জগৎ থেকে বিরত থাকা অথচ জগৎকে অস্বীকার না করা-এর অর্থ পরিষ্কার হওয়া প্রয়োজন। বন্ধনীকরণের পর অনুসন্ধানকারী দার্শনিক আর বস্তু-বিষয়ে কথা বলেন না, কথা বলেন বস্তুর জ্ঞান বিষয়ে। এটি একটি পদ্ধতি যার মাধ্যমে চেতনা নিজেকে নিজের উপর স্থাপন করতে সমর্থ হয়, পূর্ণ স্বাতন্ত্র্যে স্থিত হয়, আর স্থগিত হয়ে যায় সবকিছু যা চেতনার বাইরে। একজন প্রভাসতাত্ত্বিক জ্ঞানবিজ্ঞানের চূড়ান্ত ভিত্তিভূমির সন্ধান ব্যাপ্ত। তাঁর কাছে বহির্জগতে অস্তিত্বের বিষয়টি আর প্রয়োজনীয় থাকে না। প্রাসঙ্গিক কোন কোন শর্তে জ্ঞান সম্ভব হয় তার বিচার করাটাই মুখ্য হয়ে উঠে। যখন প্রভাসতাত্ত্বিক আমি একটি গাছকে প্রত্যক্ষ করি তখন সংশ্লিষ্ট গাছটি আছে, কি নেই — এই প্রশ্ন গুরুত্বপূর্ণ নয়। বস্তুতঃপক্ষে, গাছটি যে আছে সে বিষয়ে হয়তো সংশয় নেই। কিন্তু প্রভাসতাত্ত্বিক দার্শনিকের সেটা বিবেচ্য নয়; তার বিবেচ্য এই প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতার যথার্থ অবয়বটি কেমন। প্রভাসের পূর্ণাঙ্গ অবয়ব ও তার অর্থোদ্ধার করাই প্রভাসতাত্ত্বিকের কাজ।^{৩০} তৃতীয়তঃ, চেতনার সত্তা স্বতঃসিদ্ধ ও এর স্বাতন্ত্র্য স্বতঃপ্রমাণ। এই স্বাতন্ত্র্যের দৌলতে চেতনা যাবতীয় সংস্কার তথা পূর্ববিশ্বাস থেকে নিজেকে উদ্ধে স্থাপন করতে পারে। অস্তিবাদীরা চেতনার পূর্ণ স্বাতন্ত্র্য স্বীকার করেন না। তাই

জাগতিকতার সমুদায় ঘটনা-ক্রম থেকে মুক্ত হয়ে চেতনার সে 'নিরপেক্ষ পর্যবেক্ষকে'-র ভূমিকায় অবস্থান করতে পারে তা তাঁরা বুঝতে চান না। চতুর্থতঃ; এরকম যুক্তি দেওয়া হয় যে একবার জগতকে অতিক্রম করে গিয়ে বিশুদ্ধ অধিজগতে প্রবেশ করলে তার থেকে আর ফিরে আসা সম্ভব নয়। বলাবাহুল্য, এ ধারণা যথার্থ নয়। হুসার্ল প্লাটোর মতো দু'টি স্বতন্ত্র জগতের কল্পনা করেন নি। তাঁর মতে, জগত আসলে একটিই, দেখার ভঙ্গী আলাদা হতে পারে। এখানে যে প্রাকৃতিক জগৎ ও অধিজগৎ— এই দু'রকম জগতের কথা আছে তা আসলে দেখার ভঙ্গিমার জন্য। অধ্যাপক মোহান্তি সুন্দরভাবে বিষয়টিকে ব্যক্ত করেছেন : “The transcendental is the mundane, only freed from that naivety and self-interpretation which constitute mundanity.”^{৩১}

পরিশেষে, আমরা যৌক্তিক প্রত্যক্ষবাদী তথা বিশ্লেষণী দার্শনিকদের তোলা দু'একটি অভিযোগের উত্তর খোঁজার চেষ্টা করব। গিলবার্ট'রাইল, এ.জে. এয়ার প্রমুখ দার্শনিক হুসার্লের স্বীকৃতিশূন্যতা তথা চরম প্রারম্ভের আদর্শের তীব্র বিরোধিতা করেন। তাঁদের বক্তব্য, কোন চিন্তন, কোন অবধারণ পূর্বধারণার প্রয়োগ ব্যতিরেকে সম্ভব নয়। তাই যাবতীয় ধারণা বা সংস্কারকে পাশে সরিয়ে রাখার প্রস্তাব অর্থহীন। আবার ইচ্ছে করলেই সব ধারণা বা সামগ্রিক ধারণা-কাঠামোটিকে একসঙ্গে শোধন করে নেওয়াও সম্ভব নয়। এমন কি, কোন একটি ধারণার পরীক্ষা করতে গেলে অপরকিছু ধারণার প্রয়োগ প্রয়োজন হয়। অধিকন্তু, এয়ার অভিযোগ করেছেন, কোন বস্তুর সত্তা তার চেতনার বিষয় হওয়ার সঙ্গে অভিন্ন (identity of being of thing and its being for consciousness) - হুসার্লের এই ধারণা কি পূর্ববিশ্বাস নয় ? সত্তা অধিজাগতিক চেতনার আরোপিত অর্থের অতিরিক্ত আর কিছু নয় ? —এয়ারের জিজ্ঞাসা।

উপরের অভিযোগের উত্তরে আমরা বলব, আদর্শ হিসাবে স্বীকৃতিশূন্যতার প্রস্তাবের মধ্যে কোন ভ্রান্তি নেই। তবে ঐ আদর্শকে বাস্তবে অনুশীলন করা যথেষ্ট কষ্টসাধ্য ও দীর্ঘ অভ্যাসের প্রয়োজন হয়। এ বিষয়ে হুসার্ল সচেতন ছিলেন এবং তাই তিনি বিভিন্ন রচনায় বারবার এসব প্রসঙ্গ উত্থাপন করেছেন। তিনি প্রায়শই বলতেন রূপান্তরকরণের যথোচিত পূর্ণাঙ্গ বিবরণ এখনো সামনে আসেনি। হুসার্ল অবশ্য অস্বীকার করছেন না যে ধারণার মাধ্যমেই চিন্তা-ভাবনা সম্ভব। তাঁর বক্তব্য শুধু এটুকুই যে কোন ধারণাকে যাচাই না করে ব্যবহার করা, তাকে চূড়ান্ত হিসাবে মেনে নেওয়া ঠিক নয়। যতক্ষণ না ঐ ধারণার শোধন হচ্ছে ততক্ষণ ঐ ধারণা সম্পর্কে কোন পক্ষ না নেওয়াই বিধেয়।

ধারণার স্বরূপ তথা সামগ্রিকভাবে ভাষা সম্পর্কে হুসার্লের বক্তব্য এখানে অনুধাবনযোগ্য। আপাতবিচারে ধারণাসমূহ তথা সামগ্রিকভাবে ভাষাকে নিছক বস্তুগত কাঠামো বলে মনে হয়। কিন্তু আমরা যদি তাদের উৎপত্তি সূত্রের সন্ধান করি তাহলে দেখব যে আমাদের বিষয়াভিমুখী বিষয়ী-ক্রিয়ার (intentional acts) মাধ্যমে স্তরে স্তরে আর্ন্তব্যক্তিক অভীক্ষার মধ্য দিয়ে এই কাঠামোগুলো গড়ে ওঠে। যাইহোক, হুসার্লের অধিজাগতিক রূপান্তরকরণের মাধ্যমেই আমরা প্রাকৃতিক নির্বিচারবাদের ভ্রম কাটিয়ে উঠতে পারি। তখন বুঝতে পারি তিনি কোন কিছুই অস্বীকার করছেন না। শুধু নির্বিচারবাদের বেড়াজালে আটকে থাকা বিষয়ের অর্থের পুনরুদ্ধারের অস্বীকার করেছেন তিনি। তবে একবারের চেষ্টায় নির্ভুলভাবে একাজ সম্ভব হবে এরকম ভাবা ঠিক নয়। অধ্যাপক মোহান্তি লিখছেন : “[I] t is not a matter of exclusive disjunction that *either* we all at once, and without any risk of failure, execute the reduction and put all concepts or suppositions at a stroke, *or* we do not at all.”^{৩২} তিনি কঠোর অনুশীলন, অধ্যবসায় ও নিরন্তর নজরদারির কথা বলেছেন।

অধিকন্তু, সত্তাকে চেতনার সঙ্গে একাকার করে ফেলেছেন হুসার্ল — এর উত্তরে বলব চেতনার সত্তা স্বতন্ত্র এবং পূর্ণ স্বাতন্ত্র্য তার আছে বলে সে সবকিছু থেকে নিজেসে সরিয়ে ফেলতে পারে।

স্মরণে রাখতে হবে, বস্তুর সত্তা বা অর্থ চেতনা ছাড়া আর কোথাও ধরা পড়ে না। আর বস্তুর কথিত বাস্তব সত্তায় বিশ্বাস নির্বিচার পূর্বধারণা, আমরা অভিজ্ঞতায় যা পাই তার দ্বারা সমর্থিত হয় না। আরো কথা, হসার্ল এখানে আত্মগত অহংতত্ত্ব প্রচার করছেন না। তাঁর বিষয়াভিমুখিতার তত্ত্ব (চেতনা মানেই কোন না কোন কিছুর চেতনা, নির্বিষয় চেতনা বলে কিছু নেই) - এর ইঙ্গিত এটাই যে জগতের প্রকৃত স্বরূপ, তার অর্থ পুনরুদ্ধার করতে হবে। হসার্লের এই অঙ্গীকারবাক্যটি তাই প্রণিধানযোগ্য : "I must lose the world by 'epoche'" in order to regain it by universal self-examination."^{৩০}

উৎসপঞ্জি ও টীকা :

* জার্মান শব্দ 'Phanomenologie'র ইংরেজী প্রতিশব্দ 'Phenomenology' নিয়ে কোন সমস্যা নেই। কিন্তু বাংলা প্রতিশব্দ নিয়ে ঐকমত্য এখনো গড়ে উঠলো না। কেউ কেউ একাধিক শব্দ ব্যবহার করছেন, যেমন 'প্রকাশিত সত্তাতত্ত্ব', 'প্রকাশবাদী তত্ত্ব' ইত্যাদি, যার কোন প্রয়োজন আছে বলে মনে হয় না। বিষয়টিকে একটি মাত্র শব্দ 'প্রভাসতত্ত্ব'-এর মাধ্যমে প্রকাশ করা যায় সার্থকভাবে। কিন্তু 'অবভাসতত্ত্ব' বা 'উপভাসতত্ত্ব' উপযুক্ত নয় - এখানে বিষয় যেমন তাকে ঠিক সেভাবেই গ্রহণ করার উপদেশ। তাই অপকৃষ্টতার ইঙ্গিতবাহী 'অব' বা 'উপ' উপসর্গ ব্যবহার্য নয়। Phenomenology আমাদের চেতনার সামনে প্রকৃষ্টরূপে ভাসমান অভিজ্ঞতার যে বিষয়-প্রভাস-তার অবয়ব, অর্থাৎ বিষয়ে সুসংবদ্ধ আলোচনা করে। তাই প্রভাসতত্ত্ব ই উপযুক্ত।

১. দ্রষ্টব্য : এডমুণ্ড হসার্ল : ফেনোমেনোলজি অ্যাণ্ড দ্য ট্রাইসিস অফ সায়েন্সেস, হারপার টর্চবুকস, নিউ ইয়র্ক, ১৯৬৫ অঙ্গুর্গত
২. এডমুণ্ড হসার্ল : আইডিয়াজ : জেনারেল ইন্টোডাকসনস টু পিয়োর ফেনোমেনোলজি (ডবলিউ. আর. বয়েস গিবসন অনুদিত), জর্জ অ্যালেন অ্যাণ্ড আনউইন, লণ্ডন, ১৯৫৪, বিশেষভাবে দ্রষ্টব্য ২৭-৩০ (এই গ্রন্থটিকে সাধারণভাবে আইডিয়াজ-১ হিসাবে উল্লেখ করা হয়।
৩. তদেব, পৃষ্ঠা. ১০৩
৪. তদেব, পৃষ্ঠা. ১০৬
৫. তদেব
৬. পি.কে. দাশ : 'দ্য প্রবলেম অফ দ্য ওয়ার্ল্ড ইন হসার্লস ফেনোমেনোলজি', জার্নাল অফ ইন্ডিয়ান কাউন্সিল অফ ফিলোসফিক্যাল রিসার্চ, নিউ দিল্লী, ভল্যুম-৮, ইস্যু-২, ১৯৯১, পৃষ্ঠা. ৩৮
৭. এডমুণ্ড হসার্ল : আইডিয়াজ - ১ , প্রাগুক্ত, পৃষ্ঠা. ১০৮
৮. তদেব, পৃষ্ঠা. ৮০-৮১
৯. হবার্ট স্পিগেলবার্গ : দ্য ফেনোমেনোলজিক্যাল মুভমেন্ট, ভল্যুম-১, মার্তিনুস নিজহোফ, দ্য হেগ, ১৯৭১, পৃষ্ঠা. ১৩৪
১০. এডমুণ্ড হসার্ল : আইডিয়াজ-১, প্রাগুক্ত, পৃষ্ঠা. ১১০
১১. তদেব, পৃষ্ঠা. ১১১
১২. তদেব
১৩. তদেব, পৃষ্ঠা. ১১৩
১৪. তদেব
১৫. হবার্ট স্পিগেলবার্গ : দ্য ফেনোমেনোলজিক্যাল মুভমেন্ট, ভল্যুম-১, প্রাগুক্ত , পৃষ্ঠা. ১৩৬

১৬. এডমুণ্ড হসার্ল : আইডিয়াল-১ , প্রাগুক্ত, পৃষ্ঠা.৪৪
১৭. হসার্ল রূপান্তরিত বিষয়ী-চেতনার বিষয় ও ক্রিয়া বোঝাতে যথাক্রমে গ্রীক শব্দ ‘noema’ এবং ‘noesis’ ব্যবহার করেছেন। দুটি শব্দই গ্রীক মূল ক্রিয়াপদ ‘noeaw’ থেকে উৎপন্ন (এর থেকেই উৎপন্ন ‘nous’ও)। ক্রিয়াপদটির অর্থ প্রত্যক্ষ করা, চিন্তা করা, অভিপ্রায় করা, ইত্যাদি। ‘noema’ শব্দে হসার্ল অভিপ্রায়িত বস্তু (the object as intended) ও আদর্শ অর্থ (ideal meaning) উভয়কে বুঝিয়েছেন।
১৮. সুজেন কানিংহাম : ল্যান্সুয়েজ অ্যাণ্ড দ্য ফেনোমেনোলজিক্যাল রিডাকশানস অফ এডমুণ্ড হসার্ল, মার্তিনুস নিজহোফ, দ্য হেগ, ১৯৭৬ , পৃষ্ঠা .১০
১৯. তদেব
২০. তদেব
২১. এডমুণ্ড হসার্ল : দ্য ক্রাইসিস অফ ইউরোপীয়ান সায়েন্সেস অ্যাণ্ড ট্রানসেনডেন্টাল ফেনোমেনোলজি’ (ডেভিড কার অনূদিত), নর্থওয়েস্টার্ন ইউনিভার্সিটি প্রেস, ইভানস্টন, ১৯৭০, পৃষ্ঠা.১৫৫
২২. হসার্লের নিজের ভাষায় , ‘... a complete personal transformation, comparable in the beginning to a religious conversion...’ তদেব , পৃষ্ঠা.১৩৭
২৩. তদেব, পৃষ্ঠা. ১৫০
২৪. দ্রষ্টব্য : তদেব, পৃষ্ঠা. ১৪৭
২৫. এডমুণ্ড হসার্ল : কার্তেসিয়ান মেডিটেশনস (ডরিন কেইরনস অনূদিত), মার্তিনুস নিজহোফ, দ্য হেগ, ১৯৬০, পৃষ্ঠা. ২৪
২৬. তদেব, পৃষ্ঠা. ২৪-২৫
২৭. জাঁ-পল সার্ত্র : দ্য ট্রানসেনডেন্স অফ দ্য ইগো (ফোরেস্ট উইলিয়াম ও রবার্ট ক্রিক প্যাট্রিক অনূদিত) দ্য নুনডে প্রেস, নিউ ইয়র্ক, ১৯৬৯, পৃষ্ঠা. ১০২
২৮. মরিস মালোঁ পঁস্তি : ফেনোমেনোলজি অফ পারসেসপস (কলিন স্মিথ অনূদিত), রুটলেজ ও কেগান পল, লণ্ডন, ১৯৭৪, পৃষ্ঠা. xiii
২৯. তদেব, পৃষ্ঠা. xiv
৩০. দ্রষ্টব্য : কল্যাণ সেনগুপ্ত : ‘হসার্লের দর্শনচিন্তার একটি রূপরেখা’, তত্ত্ব ও প্রয়োগ, কলকাতা, পঞ্চম খণ্ড, প্রথম সংখ্যা, ২০০৫, পৃষ্ঠা.৫
৩১. জিতেন্দ্র নাথ মোহান্তি : দ্য পসিবিলিটি অফ ট্রানসেনডেন্টাল ফিলোসফি, মার্তিনুস নিজহোফ পাবলিশার্স, ডরড্রেখট , ১৯৮৫, পৃষ্ঠা. ২২২
৩২. তদেব, পৃষ্ঠা. ২২১
৩৩. এডমুণ্ড হসার্ল : কার্তেসিয়ান মেডিটেশনস, প্রাগুক্ত , পৃষ্ঠা. ১৫৭.

মার্কসীয় ন্যায়বিচারতত্ত্ব অরুণ মাহাত

সকল নীতিবিজ্ঞানী প্রায় এ বিষয়ে একমত যে ন্যায়বিচারতত্ত্ব, সংক্ষেপে ন্যায়তত্ত্বের (theory of justice) মূলধার হল নৈতিকতা (theory of morality)। মার্কসবাদীরা চূড়ান্ত পর্যায়ে পূর্ণসাম্যবাদী সমাজে মানুষের যে ছবি আঁকেছেন তাতে প্রধানতঃ নৈতিকতার তেমন কোন স্থান নাই। কিন্তু মার্কসীয় দর্শনে নৈতিকতার যদি আদৌ কোন স্থান না থাকে তাহলে ‘মার্কসীয় ন্যায়তত্ত্ব’ বলেও কিছু হতে পারে না। কিন্তু মার্কসীয় ন্যায়তত্ত্ব বলে কি কিছুই নাই? বস্তুতঃ, এ প্রশ্নের উত্তরে মার্কসীয় ভাষ্যকারেরা সম্পূর্ণ দ্বিধাবিভক্ত। একদল বলবেন নৈতিকতার আদর্শকে মার্কসবাদীরা যে রূপে তীব্র সমালোচনা করেছেন সে রূপে ন্যায়তত্ত্বকেও তারা তীব্র সমালোচনা করেছেন। অপরদল বলবেন, এই সমালোচনার ভিত্তিভূমির উপরই গড়ে উঠেছে স্বতন্ত্র অভিনব মার্কসীয় সামাজিক ন্যায়তত্ত্ব। আমরা প্রথমে সামাজিক ন্যায়তত্ত্ব সম্পর্কে মার্কসবাদীদের নেতিমূলক এবং তারপর ইতিমূলক দিকটি তুলে ধরার চেষ্টা করব।

দর্শনের ইতিহাসে ন্যায়বিচার বা ন্যায়ের (Justice) ধারণা একটি প্রাচীন গ্রীক ধারণা। ন্যায়ের এই ধারণাটি দর্শনে আদিকাল থেকে আলোচিত হয়ে আসছে এবং বর্তমানকালেও আলোচিত হয়ে চলেছে। সাধারণভাবে রাষ্ট্রনৈতিক তথা সামাজিক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে বিচার করলে বলতে হয়, সমানাধিকার নীতি এবং ন্যায়বিচারবোধ অঙ্গাঙ্গিভাবে জড়িত। সমানাধিকার নীতি অনুযায়ী প্রতিটি মানুষের তাদের সামর্থ অনুযায়ী সামাজিক মর্যাদা পাওয়া উচিত।

Justice শব্দটি বর্তমানে যে অর্থে গ্রহণ করা হয় সেই একই অর্থে শব্দটি গ্রীক দর্শনে ব্যবহৃত হয়নি। Justice এর গ্রীক প্রতিশব্দ হল Dikaiosini। যার প্রকৃত প্রতিশব্দ Justice নয়, বরং Morality। কাজেই বলা যায় গ্রীক দর্শনে “ন্যায়” শব্দটিকে আইনানুগ ন্যায়পরায়নতা অর্থে ব্যবহার করা হয়নি, বরং “ন্যায়” শব্দটিকে নৈতিক উৎকর্ষতা অর্থে ব্যবহার করা হয়েছে। এই নৈতিক উৎকর্ষতা হল এমন এক প্রবণতা যা ব্যক্তিকে ভালকর্ম সম্পাদন করতে প্রমোদিত করে এবং মন্দকর্মের সম্পাদন থেকে নিবৃত্ত করে।

দর্শনের ইতিহাসে যিনি সর্বপ্রথম ন্যায় (Justice) নিয়ে একটি সুসংবদ্ধ আলোচনা করেন, তিনি হলেন গ্রীক দার্শনিক প্লেটো। প্লেটো তার *The Republic* ডায়লগে সেই সময় প্রচলিত তিনটি বা চারটি ন্যায় সম্পর্কিত মতবাদকে সক্রটিসের জবানীতে খণ্ডন করে নিজস্ব বক্তব্য উপস্থাপন করেন। যে মতবাদগুলিকে তিনি খণ্ডন করেছিলেন তা হল (i) যার যা প্রাপ্য তাকে তা দেওয়া, (ii) বন্ধুর ভাল করা এবং শত্রুর ক্ষতি করা, (iii) (a) ন্যায় হচ্ছে বলবানের স্বার্থ, (b) অন্যায়বানের জীবন ন্যায়বানের জীবন অপেক্ষা উন্নততর, এবং (iv) মানুষ প্রকৃতপক্ষে অন্যায় চায়, কিন্তু নিজের স্বার্থকে ক্ষতি সাধন করতে দিতে চায় না, ফলে ভয়ে চুক্তিতে এসে হাজির হয়। ন্যায় হল একধরনের স্বার্থরক্ষার চুক্তি।

প্লেটোর মতে ন্যায় ব্যক্তির চরিত্র এবং সমাজের চরিত্র। ব্যক্তির মধ্যে যে সমস্ত উপাদানগুলি আছে যথা প্রজ্ঞাংশ (wisdom), শৌর্যাংশ (courage) ও ক্ষুধার অংশ (temperance) তাদের মধ্যে সুসামঞ্জস্য সংগঠনই হল ন্যায় (justice)। তার মানে ব্যক্তির চরিত্রের মধ্যে প্রজ্ঞার প্রাধান্য থাকবে, তার

অনুগামি হবে মানুষের জৈব প্রবৃত্তি। আর সমাজের দিক থেকে সমাজ এইভাবে তিনশ্রেণীতে বিভক্ত হবে। সর্বাপেক্ষা প্রজ্ঞাবান ব্যক্তি শাসক, বীর্যবান ব্যক্তি সৈনিক এবং মিতাচারী ব্যক্তির হাবে উৎপাদক শ্রেণী। এই শ্রেণীগুলি প্রত্যেকই নিজ নিজ গণ্ডিতে আবদ্ধ থাকবে এবং সমাজের সার্বিক মঙ্গলের জন্য সকলের নিজস্ব দায়িত্ব পালন করে চলবে। এই হল সামাজিক ন্যায়ের অবস্থা।

যদিও ন্যায় হল একটি বিমূর্ত ধারণা, তথাপি কার্যতঃ একে আমরা পাই সেই সমস্ত আইনের সমষ্টিরূপে, যে আইনসমূহ দ্বারা একটি সমাজে বসবাসকারী মানুষের আচরণ নির্দিষ্ট ও নিয়ন্ত্রিত হয়। জুরীর ধারণা অনুযায়ী ন্যায় হল রাষ্ট্রে বা সমাজে বিধিবদ্ধ আইনসমূহের পালন। যারা রাষ্ট্রের বা সমাজের আইনসমূহ যথাযথভাবে মেনে চলে বা অন্ততঃ তাদের আচরণ সেই সমস্ত আইনের পরিপন্থী নয়, তারা ন্যায়ানুবর্তী নাগরিক, আর যারা আইনের অনুশাসন লঙ্ঘন করে তারা অ-ন্যায়ানুবর্তী এবং শাস্তিলাভের অধিকারী। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে এরূপ ধারণা হল সুশৃঙ্খল ও বিশৃঙ্খলা সৃষ্টিকারী নাগরিকের বিচারের ধারণা। একে ন্যায়ের বিচার বলা যায় না। কারণ ন্যায়ের বিচার প্রযুক্ত হবে ঐ সমস্ত বিধিবদ্ধ আইনের উপর। বিভিন্ন রাষ্ট্রে বা বিভিন্ন বিধিবদ্ধ সমাজে বিভিন্ন আইন বিভিন্ন সময়ে বলবৎ থাকে। এই সমস্ত আইনের উদ্দেশ্য হল রাষ্ট্রের বা সমাজের শৃঙ্খলা রক্ষা করা। এই শৃঙ্খলা রক্ষার মাধ্যমেই রাষ্ট্রের বা সমাজের উন্নতি হয়। রাষ্ট্র বা সমাজ এর ফলে টিকে থাকে। কোন রাষ্ট্রকর্তাই এমন কথা বলে না যে, তাদের জারি করা রাষ্ট্রীয় আইন ন্যায়ের পরিপন্থী। তথাপি এই সমস্ত আইনের একটা নিরপেক্ষ বিচার হতে পারে। এই নিরপেক্ষ বিচারে আমরা যে কোন রাষ্ট্রের আইনকানুনকে ন্যায়ের অনুবর্তী অথবা ন্যায়ের বিরুদ্ধ বলতে পারি। তার মনো ন্যায় সম্পর্কে আলোচনা হচ্ছে রাষ্ট্রের শৃঙ্খলার এক উর্দ্ধতন বিচার এবং এক্ষেত্রে এর বিচারটি সব সময়ই বিসংবাদী বিচার। অর্থাৎ কিনা ন্যায়ের ধারণা হল রাষ্ট্র শৃঙ্খলার এর পরা ধারণা, যা অবশ্যই বিসংবাদী ধারণা।

ন্যায়ের ধারণা যতই বিসংবাদী হোক না কেন, যে কোন একটি সমাজব্যবস্থার মূল্যায়ন করতে গিয়ে আমরা কোন না কোন প্রকারের ন্যায়ের ধারণার আশ্রয় নিই। তাই এঙ্গেলস একবার বলেছেন— ‘ন্যায় হল সমাজের সমস্ত নীতির মূল নীতি... সেই মাপকাঠি যা দিয়ে মানুষের সব কিছু পরিমাপ হয়, ... যা দিয়ে সমস্ত বাদানুবাদের শেষ বিচার করা হয়।’

প্রচলিত ন্যায়ের ধারণা সম্পর্কে মার্কস এবং এঙ্গেলস বলেন এ হল মূলত আইনগত ও বিচারালয়ের ধারণা, যা দিয়ে আইন রচিত হয় এবং আইনের কর্তৃত্বাধীনে মানুষের অধিকার নির্দিষ্ট হয়। এখন যে সমাজে আইনি ব্যবস্থা বলবৎ হয় সে সমাজকে বলা হয় রাষ্ট্রব্যবস্থাস্বাধীন সমাজ। কারণ রাষ্ট্রের সংজ্ঞাই হল আইনের দ্বারা সংগঠিত নির্দিষ্ট ভূখণ্ডে বসবাসকারী জনসমষ্টি। রাষ্ট্রব্যবস্থাস্বাধীনে ‘ন্যায়’ এবং ‘আইনি অধিকার’ যে কোন সমাজ জীবনের মূল্যায়নের ভূখণ্ডে বসবাসকারী জনসমষ্টি। রাষ্ট্রব্যবস্থাস্বাধীনে ‘ন্যায়’ এবং ‘আইনি অধিকার’ যে কোন সমাজ জীবনের মূল্যায়নের চূড়ান্ত মাপকাঠি। মার্কস এই রাষ্ট্রনৈতিক সমাজ ব্যবস্থাকেই ধ্বংস করার ডাক দিয়েছেন এবং সেই কারণেই তিনি প্রচলিত ন্যায়ের ধারণাকে তীব্রভাবে সমালোচনা করেছেন।^১

মার্কস এক্ষেত্রে প্রথমেই হেগেলের চিন্তাভাবনাকে সমালোচনা করেছেন। হেগেলের মতে রাষ্ট্র হল সভ্যসমাজের চূড়ান্ত পরিণতি। তার মতে মানুষের যা কিছু জাগতিক কাজকর্ম তার আশাআকাঙ্ক্ষা ও স্বার্থ, সভ্যসমাজ— এ সব হল সামাজিক প্রক্রিয়া, যেগুলি রাজনৈতিক স্তরে রাষ্ট্রের উপর নির্ভরশীল। মার্কস সামাজিক প্রক্রিয়ার এই সম্বন্ধটি বদলে দেন। মানবসমাজ, মার্কসের মতে একটি উন্নয়নশীল সমবেত উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়ার দ্বারা সৃষ্ট। এর লক্ষ্য হল ঐতিহাসিকভাবে জেগে ওঠা মানুষের সমস্ত প্রয়োজনের সাধন। সমস্ত প্রকার সামাজিক প্রতিষ্ঠানই হল মানুষের সমবেত উৎপাদনশীল কাজকর্মের এক একটি

রূপ। হেগেলের মতে রাষ্ট্র হল ঐশ্বরিক প্রতিষ্ঠান। কিন্তু মার্কসের মতে, ধর্ম, পরিবার, রাষ্ট্র, বিজ্ঞান, কলা প্রভৃতি সবকিছুই হল মানুষের উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়াতে উদ্ভূত এবং এই উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়া আইনের অধীন। রাষ্ট্র সেই সমস্ত আইনকে বিধিবদ্ধ করে। ফলে কোন একটি উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়ার মধ্যে যে শ্রেণীশোষণের বীজ নিহিত থাকে, রাষ্ট্র সেই শোষণের কার্যকরী যন্ত্রবিশেষরূপে কাজ করে।

এখন, মানুষের কর্ম উচ্ছলতা যে উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়ার মধ্যে নিমজ্জিত সেই উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়া চিরকাল এক জায়গায় থেমে নেই। প্রকৃতিতে স্বাভাবিকভাবে উৎপন্ন বস্তুর উপর নির্ভর করে যে আদিম সাম্যবাদী সমাজব্যবস্থা গড়ে উঠেছিল, মানুষের তৈরী উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়ার উপর ভিত্তি করে সেই সমাজব্যবস্থার রূপ বদলে গিয়ে দাস সমাজব্যবস্থার সৃষ্টি হয়েছে। কালক্রমে সেই উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়ার রূপ বদলে গিয়ে সৃষ্টি হয়েছে সামন্ততান্ত্রিক সমাজব্যবস্থা, এবং তার পর তারও রূপ বদলে গিয়ে সৃষ্টি হয়েছে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা। অর্থাৎ, সমাজব্যবস্থার এক একটি রূপ এক একটি উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়ার সাথে অঙ্গাসিকভাবে যুক্ত।

উৎপাদনশীল বস্তু প্রক্রিয়া চিরকাল এক জায়গায় থেমে নেই, এবং এই থেমে না থাকার কারণেই সমাজের রূপও এক জায়গায় থেমে নেই। সামাজিক ন্যায়ের বিচার যেহেতু সমাজের বিচার, আবার সমাজ যেহেতু বিবর্তমান, সেইহেতু সামাজিক ন্যায়ের আদর্শ বিবর্তমান আদর্শ হতে বাধ্য। সহজ কথায় ন্যায়ের আদর্শ হল সাপেক্ষ আদর্শ। আদিম সাম্যবাদী সমাজে যাকে ন্যায়ের আদর্শ বলা হয়েছে, দাস সমাজব্যবস্থায় তাকে ন্যায়ের আদর্শ বলে গন্য করা হয় নেই। আবার দাস সমাজব্যবস্থায় যাকে ন্যায়ের আদর্শ বলা হয়েছে, সামন্ততান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় তাকে ন্যায়ের আদর্শ বলে গন্য করা হয়। পুনরায়, সামন্ততান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় যাকে ন্যায়ের আদর্শ বলা হয়েছে, পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় তাকে ন্যায়ের আদর্শ বলে গন্য করা হয় নেই। মার্কসবাদীদের মতে, এক একটি সমাজব্যবস্থা হচ্ছে ঐতিহাসিকভাবে এক একটি সমাজ বিবর্তনের অধ্যায়। ন্যায়ের এক একটি আদর্শও ঐ এক একটি অধ্যায়ের সাথে যুক্ত, পরবর্তী অধ্যায়ে যা অচল। ন্যায় হল বহুরূপী। প্রতিটি সমাজব্যবস্থায় এর রং বদলায়। ন্যায়ের কোন শাস্বত চিরন্তন আদর্শ নেই।

মার্কসবাদীদের মতে, ন্যায় এবং অন্যায় কোন কর্ম, কোন প্রতিষ্ঠান, কোন বিশেষ আইনি ব্যবস্থা বা কোন সর্বজনীন নীতির উপর প্রতিষ্ঠিত নয়। ন্যায়, অন্যায় হচ্ছে ঐতিহাসিক ব্যাপার। ঐতিহাসিকভাবে জেগে উঠা এক একটি বিশেষ উৎপাদন ব্যবস্থার সাথে এ যুক্ত। সমস্ত ঐতিহাসিক ও বাস্তব অবস্থাগুলো থেকে বিচ্ছিন্ন করে দেখলে ন্যায়-অন্যায়ের নীতি হল ফাঁকা অপ্রয়োজনীয় শূন্যগর্ত দার্শনিক তত্ত্বমাত্র।

ফলাফলের দিক থেকেও ন্যায়নীতিকে বিচার করা যায় না। উদাহরণস্বরূপ যদি কোন উৎপাদনব্যবস্থা এমনই হয় যে সেই উৎপাদন ব্যবস্থায় এক শ্রেণীর মানুষ অপর এক শ্রেণীর মানুষকে ক্রমাগত শোষণ করে চলবে, তাহলে সেই উৎপাদনশীল ব্যবস্থার আধারে গড়ে ওঠা সমাজে ন্যায় শোষণকারীর পক্ষেই হবে। অর্থাৎ প্রচলিত অর্থে আমরা একে বলব অন্যায় অর্থাৎ বলা যায় ফলাফলের বিচারে ন্যায়ের থেকে অন্যায়ের জন্ম। তর্কের বিচার এ হল স্ববিরোধী; কিন্তু বাস্তবিক অবস্থান ঠিক তাই। এভাবে মার্কস সমালোচনা করে বলেন যে, ন্যায়ের ধারণা হল একটি আপেক্ষিক ধারণা। আপেক্ষিকতাবাদের শেষ পরিণতি সপেহবাদে। সপেহবাদে কোন কিছুকেই সত্য বলে মানার যুক্তি পাওয়া যায় না। মার্কসও সত্য বলে মেনে নেওয়া যায় এমন কোন ন্যায়ের সূত্র খুঁজে পাননি।

মার্কসবাদকে তাহলে ন্যায়ের ধারণার ক্ষেত্রে শূন্যবাদ বলা যায় কি? যদি মার্কসীয় দর্শন ন্যায়ের ক্ষেত্রে শূন্যবাদ দর্শন হয় তাহলে কিসের আধারে তিনি তার সময় প্রচলিত পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা ও পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থাকে উৎখাত করতে চেয়েছেন? কেনই বা তিনি এই ব্যবস্থাকে ধ্বংস করার জন্য

সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীকে ঐক্যবদ্ধ হয়ে সশস্ত্র সংগ্রামের ডাক দিয়েছেন ?

মার্কস যে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার কবর চেয়েছেন এবং সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীকে ঐক্যবদ্ধ হয়ে সেই ব্যবস্থার বিরুদ্ধে জেহাদ ঘোষণা করতে ডাক দিয়েছেন, তাকে দুভাবে বোঝা যেতে পারে—
প্রথম— মার্কসের মতে মানুষ ও তার সমাজ, প্রকৃতির অন্যান্য বস্তু থেকে উদ্যম, শ্রম ইত্যাদির দিক থেকে ভিন্ন গোত্রীয় মনে হলেও আসলে সে জড় প্রকৃতিরই অনিবার্য অঙ্গ। বড় প্রকৃতি দ্বন্দ্বিক প্রক্রিয়াতে বিকাশশীল। এ পর্যন্ত মানবসমাজ যে ভাবে বিবর্তিত হয়েছে তা দ্বন্দ্বিক প্রক্রিয়ার অনিবার্য পরিণতি— এ ঐতিহাসিক সত্য। আগামী দিনে যে সমাজ বিবর্তিত হতে চলেছে তাও হবে অনিবার্য। এই প্রক্রিয়ায় যত মানুষের অবস্থান ঘটেছে বা ঘটবে সবাই এক একটি ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন করেছে বা করবে মাত্র। মার্কসবাদ পুঁজিবাদী সমাজ ব্যবস্থাকে ধ্বংস করার জন্য জেহাদের যে ডাক দিয়েছে সেও তার ঐতিহাসিক ভূমিকা পালন মাত্র। বর্তমান যে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থা এবং তার অভ্যন্তরে যে দ্বন্দ্ব সেই দ্বন্দ্বের ক্ষেত্র থেকেই উঠে এসেছে মার্কসবাদের তত্ত্ব। মার্কসবাদ বাইরে থেকে আমদানি করা কোন তত্ত্ব নয়। মার্কসবাদ অবশ্যই একটা পক্ষ। এই মতবাদ হল পুঁজিবাদী সমাজ ব্যবস্থায় শোষিত সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীর পক্ষ। পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় দু’টি অনিবার্য পক্ষের জন্ম হয়। একটি পুঁজিবাদী মালিক পক্ষ এবং অপরটি সর্বহারা শোষিত শ্রমিক পক্ষ। এই দু’পক্ষের দ্বন্দ্ব অনিবার্য। যতদিন যাবে ততই এই দ্বন্দ্ব আরো বেশী প্রকট হয়ে উঠবে। মার্কসবাদ হল এই ঘোর বিবাদের রণাঙ্গনে সর্বহারা শোষিত শ্রমিক শ্রেণীর উচ্চকণ্ঠস্বর।

মার্কসবাদ যেহেতু একটা বিবদমান পক্ষ সেইহেতু মার্কসবাদ অপরপক্ষকে সমালোচনা করার হাতিয়ার রূপে ন্যায়ের ধারণাকে হাজির করেছে, যে ন্যায়ের ধারণাকে আবার অপরপক্ষ তাদের মতো করে উপস্থাপিত করেছে। অর্থাৎ মার্কসবাদীদের কাছে ন্যায়ের ধারণা একপ্রকারের চালতরোয়ালের মতো, যা দিয়ে প্রতিপক্ষের প্রতি তীব্র ঘৃণা বা বিদ্বেষের বিষবাস্প ছড়িয়ে, সর্বহারা শ্রমিক শ্রেণীকে ঐক্যবদ্ধ করে, পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থাকে ধ্বংস করার মত শক্তি সংগ্রহ করা যায়।

মার্কসের মতে মানুষ হল স্বাধীন সত্তা। তার স্বাধীনতা কারো অধীন হতে পারে না। সে কারো অধীন নয়— শুধু তাই নয়, সে কোন কিছুকে অধীনস্ত করতেও পারে না। প্রকৃতির কোলে অবস্থিত মানুষ প্রকৃতিকে জয় করতে চায় শুধু ব্যবহারের জন্য, তাকে অধীন করার জন্য নয়। এজন্য কোন মানুষই কোন কিছু মালিক নয়। কিন্তু পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থা যা দাঁড়িয়েছে তাতে, এক শ্রেণীর মানুষ নিজেদেরকে উৎপাদন ব্যবস্থার মালিকরূপে হাজির করেছে। এই উৎপাদন ব্যবস্থায় শ্রমিক অনিবার্য অঙ্গ। শ্রমিকের শ্রম কেনাবেচার বস্তুরূপে গন্য হচ্ছে। শ্রমিক আর মানুষরূপে বিবেচিত হচ্ছে না, হচ্ছে বস্তুরূপে। উৎপাদন ব্যবস্থায় প্রয়োজনীয় বস্তুরূপে সেও একটা অন্যের ব্যবহৃত উপায় মাত্র। মানবতাবাদের পরিপন্থী হল মানুষের এই প্রয়োগ বা অপপ্রয়োগ। সুতরাং মার্কসের মতে এই পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থা অনৈতিক এবং তারই আধারে বলা যায় অন্যায়।

মার্কস পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় উৎপাদন প্রক্রিয়ার এক জটিল অর্থনৈতিক বিশ্লেষণ দিয়েছেন। সেই বিশ্লেষণে উদ্ভূত মূল্যের তত্ত্ব (Theory of Surplus Value) আমদানি করা হয়েছে। শিল্প বিপ্লব ইত্যাদির ফলে ভোগ্যপন্য উৎপাদনের জন্য আধুনিক কলকারখানা ও শিল্প সংস্থান গড়ে উঠেছে। এই সমস্ত কলকারখানা হল এক একটি উৎপাদনের কেন্দ্র। এখানে উৎপাদনের তিনটি মূল উপাদান থাকে, যেগুলি হল (i) কাঁচামাল, (ii) যন্ত্রপাতি এবং (iii) শ্রমিকের শ্রমশক্তি। এখন শ্রমিকের শ্রমশক্তি থেকে উৎসারিত হয় শ্রম, সেই শ্রম উৎপাদিত বস্তুতে মিশে যায়। ফলে একটি উৎপাদিত বস্তুর মধ্যে শ্রমিকের শ্রমকে আলাদাভাবে চেনা যায় না, যদিও সুপ্ত আকারে সেই শ্রম তার মধ্যে নিহিত থাকে। শ্রমের সাথে শ্রমশক্তির সম্পর্ক এরূপ যে শ্রম অফেরৎযোগ্য। শ্রমিক তার শ্রমকে ফিরিয়ে নিতে পারে না, সুবিধামত

এবং প্রয়োজন মত খরচ করবে এরকম অবস্থায় তা থাকে না। শ্রম কোন বস্তু নয়, তথাপি এই শ্রম বস্তুতে পুঞ্জীভূত হতে পারে। বস্তু কেনাবেচার যোগ্য; সেগুলিকে জমা করে রাখা যায়, প্রয়োজন মত বিক্রয় করা যায়, এমনকি বিক্রিতবস্তু ফেরৎ নেওয়া যায়। শ্রমশক্তি শ্রমিকের অবদান, শ্রমিকই তার মালিক; কিন্তু তার শ্রম যে বস্তুতে পুঞ্জীভূত হয় তার সে মালিক নয়, উৎপন্নবস্তুর মালিক হল পুঁজিবাদী কারখানার মালিক। সেই মালিক উৎপাদনের জন্য প্রয়োজনীয় আর দু'টি উপাদান যোগান দেয়, যা হল কাঁচামাল এবং যন্ত্রপাতি। আর শ্রমিকের শ্রমশক্তিকে সে মজুরির বিনিময়ে খরিদ করে। এইভাবে সে সমস্ত উৎপাদিত বস্তুটির সম্পূর্ণ মালিক হয়।

এখন কাঁচামালের হারাহারি মূল্য যুক্ত শ্রমবস্তুর হারাহারিমূল্য যুক্ত শ্রমিকের শ্রমের সৃষ্ট নতুন মূল্য হল উৎপাদিত নতুন বস্তুটির মোট মূল্য। এই উৎপাদিত নতুন বস্তুটিকে পুঁজিবাদী মালিক বাজারে বিক্রি করে যে মূল্য পায় তা ঐ তিনটি মূল্যের যোগফলের চাইতে বেশী। অথবা বলা যায় তা বেশী হতে বাধ্য, তা না হলে এই সমাজব্যবস্থা টিকে থাকবে না। এখন এই যে অতিরিক্ত মূল্য পাওয়া যাচ্ছে, এটাই হল উদ্ধৃত মূল্য; এবং এই অতিরিক্ত মূল্যকেই পুঁজিবাদী মালিক তার লাভ হিসাবে পকেটে পুরে। অর্থাৎ, লাভ হল গিয়ে শ্রমিকের শ্রমের সেই অংশ, যার জন্য পুঁজিবাদী মালিক কোন বিনিময় মূল্য দেয়নি। তার মানে খরিদ না করে যেটা সে পেয়েছে। খুব সহজেই বোঝা যায় মোট শ্রমসৃষ্ট মূল্য থেকে মোট শ্রম সময়ের মজুরির মূল্য বিয়োগ করলে যা দাঁড়ায় তা হল উদ্ধৃতমূল্য এবং উদ্ধৃত মূল্য পুঁজিবাদী মালিক শ্রমিককে শোষণ করে তার লাভ হিসাবে আদায় করছে।

এখন প্রশ্ন হল উৎপাদনের এই ব্যাপারটা কি ন্যায্যবিরোধী? মার্কসের উত্তর, 'না'। কারণ পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থায় এ হল অনিবার্য। পুঁজিবাদী মালিক যদি কোন লাভ না পায় তাহলে সে উৎপাদন কার্যে বিনিয়োগ করবে না। আবার বিনিয়োগ না করলে কোন উৎপাদন হতে পারে না। অন্যদিকে লাভের পরিবর্তে যদি লোকসানের মধ্যে দিয়ে যেতে হয় তাহলে শেষ পর্যন্ত পুঁজিপতি মালিক নিঃশেষিত হয়ে যাবে— এই জন্যই লাভ তাকে পেতেই হবে, নতুবা সে টিকে থাকবে না। কাজেই বলা যায়, পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার আলোকে এই উদ্ধৃত মূল্যটিকে লাভ হিসাবে পুঁজিপতি মালিকের পকেটে উঠাকে অন্যায্য বলা যেতে পারে না।

আবার শ্রমিকের দিক থেকে তার শ্রমের মূল্য তাকে পেতে হবে। এই শ্রমের মূল্য নির্ধারিত হয় তার জীবনযাত্রার মানের উপর। যে কোন সমাজে মানুষের জীবনযাত্রার একটা ন্যূনতম মান আছে। শ্রমিককে তার শ্রমশক্তি প্রয়োগ করার জন্য বেঁচে থাকতে হবে। আবার পুঁজিবাদী মালিককেও শ্রমিককে সেই পরিমাণ মূল্য দিতেই হবে, যে পরিমাণ মূল্য না পেলে সে তার ছেলেপুলে নিয়ে বেঁচে থাকতে পারবে না। তার মানে লাভ না পেলে যেমন পুঁজিবাদী মালিক টিকে থাকবে না, তেমনি বেঁচে থাকার জন্য ন্যূনতম মজুরি না পেলে শ্রমিক বেঁচে থাকবে না। অর্থাৎ পুঁজিবাদী উৎপাদনব্যবস্থা চালু রাখতে গেলে শ্রমিককে ন্যূনতম মজুরি দিতেই হবে এবং পুঁজিবাদী মালিককেও লাভ পেতেই হবে। এই উভয় বাধ্যতার মধ্যে শ্রমিক তার শ্রমের একটি অংশ, যা উদ্ধৃত মূল্য, হারাতে বাধ্য। এটাকে অন্যায্য বলে মনে হতে পারে, এই নিয়ে দরাদরি চলতে পারে—কিন্তু, এটা সম্পূর্ণ পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থায় মুছে যেতে পারে না। তাই শ্রমিকের লোকসান এবং পুঁজিপতি মালিকের লাভ ব্যাপারটার মধ্যে শোষণ আছে, কিন্তু কোন অন্যায্য নাই; কারণ এটা অনিবার্য। মার্কবাদীদের মতে, শ্রমিকের লোকসান এই পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থায় কখনোই মুছে ফেলা যাবে না; বরং এই উৎপাদন ব্যবস্থার যতই অগ্রগতি হতে থাকবে ততই শ্রমিক শোষিত হতে থাকবে, তার বঞ্চনা ততই উত্তরোত্তর বেড়ে চলবে। এক সময় যখন শ্রমিকরা পুঁজিপতির শোষণের স্বরূপটি আবিষ্কার করে ফেলবে তখন শ্রেণীসংগ্রাম চরম আকার ধারণ করতে বাধ্য।

মার্কসবাদীদের মতে, এই পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থার মধ্যেই রয়েছে শ্রমিকের শোষণ বা বঞ্চনা।

অতএব বলা যায়, যে সমাজ ব্যবস্থায় কোন শোষণ বা বঞ্চনা থাকবে না, থাকবে না কোন মালিকপক্ষ, থাকবে না কোন ব্যক্তিগত সম্পত্তি, সেই সমাজব্যবস্থাই হবে ন্যায় ভিত্তিক সমাজব্যবস্থা। মার্কসবাদীদের মতে এই পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার ধ্বংসের মধ্যে দিয়ে সেই ন্যায়ভিত্তিক সমাজব্যবস্থা ঐতিহাসিকভাবে দীর্ঘ শ্রেণীসংগ্রামের লড়াইয়ের মধ্যে দিয়ে গড়ে উঠবে, যার প্রথম পর্যায় হবে সমাজতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থা এবং দ্বিতীয় বা চূড়ান্ত পর্যায় হবে পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থা।

—প্রথম অংশের আলোচনায়, মার্কসবাদীদের দৃষ্টিতে আমরা ন্যায়ের একটি নেতিমূলক ছবি তুলে ধরেছি, যা হল শ্রমিকের শ্রম শক্তি বস্তু হিসাবে গন্য না হওয়া। তাহলে প্রশ্ন উঠে, মার্কসবাদীদের মতে ন্যায়ের ইতিমূলক দিকটি কি? অনেক ভাষ্যকারই মনে করেন, মার্কসবাদীদের মতে ন্যায়ের কোন ইতিমূলক ধারণা নাই। কিন্তু আবার অনেকেই বলেন, মার্কসের সমাজতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থা বা এর চূড়ান্ত পর্যায় উন্নিত পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থার যে ছবি, তারই মধ্যে রয়েছে ন্যায়ের ইঙ্গিত, যাকে তারা বলেছেন— ‘বন্টনের ন্যায়’ (Distributive Justice)^২।

মার্কসীয় প্রায় সকল ভাষ্যকারই মনে করেন, নীতিতত্ত্ব হিসাবে মার্কসীয় ন্যায়তত্ত্ব কোন আদর্শবাদ নয়, এ হল সমাজবিজ্ঞানের অন্তর্গত। মার্কস নিজেই একজন সমাজবিজ্ঞানী হিসাবেই উপস্থাপিত করেছেন। মার্কসীয় সমাজবিজ্ঞানের বিশ্লেষণ অনুযায়ী মানুষের আত্মপ্রকাশ হয়েছে কর্মী হিসাবে। মানুষের এই কর্ম হল উৎপাদন কর্ম। এই উৎপাদন কর্মকেই কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছে তার সমাজ। উৎপাদন কর্মপদ্ধতির বিবর্তনই হল সমাজের বিবর্তন। মার্কস বলেন— উৎপাদন-প্রকরণ ও পদ্ধতি মানুষের সামাজিক, রাজনৈতিক ও আধ্যাত্মিক জীবন ধারাকে প্রভাবিত করে চলেছে। বস্তুতঃ মার্কস বলেন মানুষের চেতনা তার সত্ত্বাকে নিয়ন্ত্রিত করে না; বরং তার সামাজিক অস্তিত্বই তার চেতনাকে নিয়ন্ত্রিত করে। বলাই বাহুল্য, এই সামাজিক অস্তিত্বের মূলে রয়েছে উৎপাদন প্রকরণ ও প্রক্রিয়া। মানুষের চেতনার রূপ উৎপাদন ব্যবস্থার রূপের উপর নির্ভরশীল ঠিকই, তথাপি এই চেতনা আর উৎপাদন ব্যবস্থা এক নয়। মানুষের চেতনায় উৎপাদন ব্যবস্থার এক একটা রূপ ধরা পড়ে, এবং সেই চেতনাবুদ্ধি তার সঙ্গতি, অসঙ্গতির বিচার করে। এই অসঙ্গতি দূর করার ভাবনাও তার চেতনার রাজ্যে এসে হাজির হয়। মার্কসবাদীদের বিচারে হয়ত চেতনার এই যে উপলব্ধি তাও উৎপাদন প্রক্রিয়ারই একটি সম্মুখগতি। যাইহোক, চেতনার রাজ্যে যে কোন একটি উৎপাদন ব্যবস্থা তথা সমাজব্যবস্থার অসঙ্গতিগুলি ধরা পড়ে বলেই শুরু হয় নৈতিক সমালোচনা ও পরিবর্তনের আকাঙ্ক্ষা। ফলে যে কোন সমাজব্যবস্থা তথা উৎপাদন ব্যবস্থার অসঙ্গতির সমালোচনা অনাগত একটি উন্নত সমাজব্যবস্থার আলোকেই হয়ে থাকে। একটা সমাজব্যবস্থার ভিতর দাঁড়িয়ে এবং তারই আলোকে সেই সমাজব্যবস্থাকে অন্যায় বলা যেতে পারে না। মানুষের চেতনার মধ্যে সম্মুখগতি থাকার কারণে অনাগত উন্নত সমাজব্যবস্থার ছবি তার মধ্যে ভেসে আসে এবং সেই অনাগত উন্নত সমাজের দৃষ্টিতে সে বর্তমান সমাজের অসঙ্গত ও দুষ্ট রূপটিকে ধরতে পারে।

মার্কস ও এঙ্গেলস তাদের যুগে দাঁড়িয়ে পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যবস্থার অসঙ্গতিগুলি আবিষ্কার করেছেন এবং সেই জন্যই ঐ সমাজ ব্যবস্থাকে ধ্বংস করে এক নতুন উন্নত সমাজ ব্যবস্থা গড়ে তোলার আহ্বান জানিয়েছেন। কাজেই বলা যায়, এই নতুন উন্নত সমাজ ব্যবস্থার যে ছবি তারা গড়তে পেরেছেন তারই নিরিখে পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার কতকগুলি দিককে তারা অন্যায় বলে চিহ্নিত করেছেন। অতএব সদর্থক দিক থেকে মার্কসবাদীদের মতে যদি কোন ন্যায়ের ধারণা থাকে তাহলে অনাগত অথচ ঐতিহাসিকভাবে দীর্ঘ শ্রেণীসংগ্রামের লড়াইয়ের ফলে সুনিশ্চিত গড় উঠবে যে শোষণমুক্ত, শ্রেণীবিহীন, রাষ্ট্রবিহীন সমাজ— সেই অনাগত সমাজের ধারণার মধ্যে নিহিত।

মার্কস অবশ্য অনাগত উন্নত সমাজকে দুটি ধাপে ভাগ করেছেন। তার প্রথম ধাপটি হল



সমাজতান্ত্রিক সমাজ এবং দ্বিতীয় ধাপ তথা চূড়ান্ত পর্যায়টি হল পূর্ণসাম্যবাদী সমাজ। সমাজতান্ত্রিক সমাজে বুর্জোয়া শ্রেণী উৎপাদন প্রক্রিয়ার উপর তাদের কর্তৃত্ব হারাবে; উৎপাদনের মালিক হবে শ্রমিক শ্রেণী। এই শ্রমিক শ্রেণীর মালিকানা লাভের মধ্যে দিয়ে, উৎপাদন ব্যবস্থা থেকে উদ্ধৃত পুঁজি বাদীদের জন্ম নিদিষ্ট যে মুনাফা বা উদ্ধৃত মূল্য তার সম্পূর্ণ অবলুপ্তি হবে, অথচ উৎপাদন ক্রিয়া ঠিক আগের মতোই চলবে। এক্ষণে শুধু প্রশ্ন, উৎপাদিত বস্তু সমূহ কিভাবে বন্টিত হবে। এই বন্টনের নীতিই হল মার্কসীয় ন্যায়ের নীতি।

অতঃপর প্রশ্ন উঠে, এই মার্কসীয় বন্টনের ন্যায়-নীতিটি কি? সমাজতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় বন্টনের নীতিটি হবে—“প্রত্যেক শ্রমিকের প্রাপ্য হচ্ছে সেই পরিমাণ যে পরিমাণ শ্রম সে উৎপাদন কাজে ব্যবহার করবে। উৎপাদক (শ্রমিক, যেহেতু এখানে মালিক পক্ষ বলে কিছু নেই) যে পরিমাণ শ্রম উৎপাদন কার্যে বিনিয়োগ করবে সেই পরিমাণ প্রয়োজন সামগ্রী সে সমাজের কাছ থেকে পাবে।”^{১০} এখানে প্রয়োজন সামগ্রীকে শ্রমের প্রতিমূর্তি হিসাবে বিচার করা হবে।

মার্কস অবশ্য বলেন যে, সামাজিকভাবে যা কিছু উৎপাদিত হবে তার সবটাই শ্রমিকশ্রেণীর মধ্যে বন্টন করা হবে তা নয়, তার থেকে কিছু অংশ আগেই কেটে নেওয়া হবে। তার কারণ—

প্রথমত: উৎপাদনের জন্য প্রয়োজনীয় যন্ত্রপাতি ইত্যাদি যেগুলো ব্যবহারের মধ্যে ক্ষয়িত বা নষ্ট হবে সেগুলোকে সারিয়ে তোলা দরকার হবে। আবার নতুন ও উন্নততর যন্ত্রপাতির আমদানি করতে হবে।

দ্বিতীয়ত: ক্রমবর্ধমান চাহিদা মেটানোর জন্য নতুন কলকারখানা গড়ে তুলতে হবে, এবং

তৃতীয়ত: আপৎকালীন ও প্রাকৃতিক বিপর্যয় ইত্যাদির কথা ভেবে কিছু সঞ্চয় ভাণ্ডার গড়ে তুলতে হবে।

এ সবই প্রকারণে শ্রমিকের ভাগেই থাকবে; কারণ উৎপাদনের মালিকানা কোন ব্যক্তিশেষের হাতে থাকছে না। উৎপাদনের মালিকানা থাকছে সমাজের হাতে এবং প্রতিটি শ্রমিক সেই সমাজের সমান অংশীদার।

এছাড়াও সমাজকল্যাণমূলক কাজের জন্যও উৎপাদনের একাংশ সারিয়ে রাখা দরকার। শিক্ষা, স্বাস্থ্য, যাতায়াত ব্যবস্থা, বৃদ্ধ, শিশু, প্রভৃতির ভরণপোষণ, ইত্যাদি, সমাজকল্যাণমূলক কাজের মধ্যে পড়ে। সমাজকল্যাণমূলক কাজের জন্য যা কিছু ব্যয়িত হবে তা প্রকৃত অর্থে শ্রমিকের কল্যাণের জন্যই ব্যয়িত হবে।

বন্টনের এই নীতি অনুযায়ী একজন শ্রমিক তার শ্রমের সমমূল্যই পাবে, কম বা বেশী কোনটাই নয়। তার ফলে তাকে বঞ্চনার শিকার হতে হবে না, সে শোষিত হবে না। এই নীতির অন্তর্গত দুটি বিশেষ নীতি—

(ক) সমান অধিকারের আকারগত নীতি (a formal principle of equal right or equality of treatment) ও (খ) শ্রমদানের বস্তুগত পারিতোষ নীতি (a material principle of proportioning regard to labor contribution)

সমাজে প্রত্যেক ব্যক্তির কাজ করার সমান অধিকার আছে এবং যে ব্যক্তি যে পরিমাণ শ্রম বিনিয়োগ করবে সেই ব্যক্তি তার শ্রমের আনুপাতিক হারে পারিতোষিক লাভ করবে।

কাজেই বলা যায় যে, মার্কসবাদ অনুযায়ী সামাজিক ন্যায় হল বন্টনের ন্যায়। সমাজতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় বন্টনের ন্যায়ের যে সূত্রগুলির কথা বলা হল তা পুঁজিবাদী সমাজব্যবস্থার ন্যায়ের সূত্র থেকে আলাদা দুটি কারণে— প্রথমত: এখানে শ্রেণী বৈষম্য থাকছে না। মালিক শ্রেণী বলে কিছু নেই, সকলেই শ্রমিক এবং ফলে সকলেই একই বন্টননীতির আওতায় পড়ে। দ্বিতীয়ত: এখানে উদ্ধৃত মূল্য বলে কিছু থাকছে না, ফলে শ্রমিককে ন্যায্য প্রাপ্য থেকে বঞ্চিত হতে হয় না। সে কোনরূপ শোষিত হয় না।

অবশ্য মার্কস নিজেই স্বীকার করেন, সমাজতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় বন্টনের ন্যায়ের মধ্যেও অনেক

কিছু অনাকাঙ্ক্ষিত বিষয় থাকছে। যেমন—

প্রথমত: শ্রমিক শ্রেণীকে সমান অধিকার দেওয়া হয়েছে। সামাজিক ন্যায় হিসাবে বণ্টনের ন্যায় সমাজস্থ সকলের ক্ষেত্রে সমভাবে প্রযোজ্য। যে শ্রমিক যে পরিমাণ শ্রমের যোগান দেবে সেই শ্রমিক সেই অনুপাতে প্রয়োজন সামগ্রী পাবে। কিন্তু সকল মানুষের একই প্রকার দৈহিক ও মানসিক ক্ষমতা তো থাকে না। ব্যক্তিভেদ কেউ অস্বীকার করতে পারবে না। ফলে প্রত্যেকেই সমান পরিমাণে উৎপাদন কার্যে শ্রম বিনিয়োগ করতে পারবে না। সমান অধিকার অসমান ব্যক্তির মধ্যে প্রযুক্ত হলে অসাম্যের সৃষ্টি হতে বাধ্য।

দ্বিতীয়ত: সব মানুষের প্রয়োজন সামগ্রী সমান নয়। কোন শ্রমিক যে পরিমাণ শ্রম দিতে পারবে সেই শ্রমিকের প্রয়োজন সামগ্রী যদি সেই রকম হত তাহলে অ-সাম্য দেখা দিত না। প্রয়োজন সামগ্রীর ইতর বিশেষ থাকার ফলে এক প্রকারের অ-সাম্য সৃষ্টি হবেই।

পুনরায়, প্রাকৃতিক কারণে মানুষে মানুষে শ্রমশক্তির পরিমাণগত এবং গুণগত পার্থক্য স্বীকার করার ফলে প্রাকৃতিক বৈষম্য সামাজিক বৈষম্যে রূপান্তরিত হতে বাধ্য।

সর্বোপরি সমাজতাত্ত্বিক সমাজব্যবস্থায় বণ্টনের ন্যায়ে মানুষকে একপেশে করে দেখা হয়, তাদের প্রত্যেককেই দেখা হয় শ্রমিক হিসাবে, এবং উপেক্ষিত হয় তাদের ব্যক্তিত্ব। ফলে অ-স্বীকৃত হয়, মার্কস যাকে বলেছেন, ‘সমগ্র মানুষ’। মার্কস বলেন মানবসত্তা শ্রমিকসত্তারও উর্ধ্বে। কারণ তার ভোগ্যপন্যের প্রয়োজনীয়তা যেরূপ রয়েছে সেইরূপ রয়েছে আধ্যাত্মিকতারও প্রয়োজনীয়তা। সে চূড়ান্তভাবে আত্মোপলব্ধি (Self-realization) করতে চায়।

মার্কসের মতে, মানুষকে শুধুমাত্র শ্রমিক করে দেখা হল মানুষকে বিমূর্ত করে দেখা। মানুষের সমগ্র বিষয়টির কথা যদি ভাবতে হয়, তাহলে সামাজিক ন্যায়ের এই নীতিটিকে পরিমার্জিত করার দরকার হয়ে পড়ে। এই জন্যই মার্কস বলেছেন যে, পূর্ণ সাম্যবাদী সমাজব্যবস্থা বিশ্বে প্রতিষ্ঠিত হলে সামাজিক ন্যায়ের নীতিটি হবে, মানুষের পরিপূর্ণ আত্মোপলব্ধির নীতি। নীতিটি হল— “যার যেরূপ ক্ষমতা সে সেরূপ কর্ম করবে, আবার যার যেমন দরকার সে সেরকম প্রয়োজন সামগ্রী সমাজ থেকে আহরণ করবে।”^৪ অতএব বলা যায় সামাজতাত্ত্বিক সমাজব্যবস্থায় মার্কসীয় বণ্টনের ন্যায় সাম্যের ধারণার উপর প্রতিষ্ঠিত: অপরদিকে পূর্ণ সাম্যবাদী সমাজ ব্যবস্থায় মানবসত্তার পরিপূর্ণ আত্মোপলব্ধির প্রয়োজনীয়তার সাথে সঙ্গতিপূর্ণ।

আমাদের এই আলোচনা থেকে আমরা বুঝতে পারি যে, মার্কসীয় নৈতিক দর্শনে স্বাধীন মানুষের বিকাশের যে দাবী করা হয়েছে তার সাথে মার্কসীয় সামাজিক বণ্টনের ন্যায়ের তত্ত্ব সংযুক্ত এই অর্থে যে, ঐ দাবি পূরণের জন্যই বণ্টনের ঐ সামাজিক ন্যায়ের তত্ত্ব অপরিহার্য। আরো বলা যায়, আয় বণ্টনের অসাম্য যতদিন পর্যন্ত আমাদের আর্থব্যবস্থাকে পীড়িত করবে যার সম্পূর্ণ নিরসন ধনতন্ত্রের প্রকৃতি বিরুদ্ধ বলে ধরে নেওয়া চলে— ততদিন পর্যন্তই ধনতন্ত্রের গতি ও প্রকৃতি, অর্থাৎ, *the law of motion of Capitalism* -এর আলোচনায় মার্কসবাদের উচ্চ কণ্ঠস্বর ধ্বনিত প্রতিধ্বনিত হতে থাকবে।^৫

উপসংহার:

অতএব বলা যায়, মার্কসবাদীদের মতে নীতি ও ন্যায় হল মানবসত্তার পরিপূর্ণ আত্মোপলব্ধির সোপান। যেদিন সমাজস্থ প্রতিটি মানুষ, সমস্ত প্রকার দাসত্ব ও বিচ্ছিন্নতার শৃঙ্খল ভেঙ্গে ফেলে মুক্ত হয়ে, স্বাধীন সত্তাকে পরিপূর্ণভাবে উপলব্ধি করতে পারবে, সেদিন হবে যথার্থ নৈতিকতার বিকাশ। কোন সমাজবর্হিভূত ও বিচ্ছিন্ন মানুষের এই বিকাশ সম্ভব নয়। এর জন্য চাই এক উপযুক্ত সমাজের বিকাশ। বিশ্বের সমস্ত মার্কসবাদীদের এক ছাতার তলায় দাঁড়িয়ে সেই অনাগত সমাজের ছবি এই মাটির পৃথিবীতে

রূপদান করার জন্য দীর্ঘ শ্রেণীসংগ্রামের লড়াইয়ের ময়দানে যুঝে চলতে মার্কস এবং এঙ্গেলস-ই প্রথম কমিউনিস্ট ম্যানিফেস্টোতে জেহাদের ডাক দেন; এবং যেদিন তাদের সেই অনাগত পূর্ণসাম্যবাদী সমাজব্যবস্থা বিশ্বে প্রতিষ্ঠিত হবে, সেদিন শুরু হয়ে যাবে শোষক আর শোষিতের শ্রেণীসংগ্রামের দীর্ঘ লড়াইয়ের ইতিহাস, মুছে যাবে সমস্ত প্রকার নৈতিকতা, প্রতিষ্ঠিত হবে—“যার যেরূপ ক্ষমতা সেরূপ কর্ম করবে, আবার যার যেমন দরকার সে সেরকম প্রয়োজনীয় সামগ্রী সমাজ থেকে আহরণ করবে”— বন্টনের এই সামাজিক ন্যায়ের তত্ত্ব। হয়ত বা মার্কস একে তখন আবার কোন তত্ত্ব বলেই স্বীকার করবেন না। কারণ, সামাজিক ন্যায়ের তত্ত্ব হল এক বিমূর্ত বৌদ্ধিক তত্ত্ব, যা দিয়ে কোন একটি বর্তমান বা অতীত সমাজ ব্যবস্থার মূল্যায়ণ করি, বা যা দিয়ে অনাগত কোন উন্নত সমাজের ছবি গড়ে তুলি। পূর্ণ সাম্যবাদী সমাজ মার্কসের মতে, এমনই সমাজ যার আর পর নাই এবং যার স্থলন হবে না। এ সমাজে পৌঁছে তত্ত্ব এবং বাস্তব একাকার হয়ে গিয়ে সাধন করবে মানবজীবনের স্বতঃস্ফূর্ততা। বিভিন্ন শ্রেণী এবং শ্রেণীশত্রুতার অস্তিত্ব সম্বলিত পুরোনো বুর্জোয়া সমাজের স্থান নেবে একটা সমিতি, যেখানে প্রত্যেকের অবাধ বিকাশই হবে সকলের বিকাশের শর্ত। অবশ্য এটা সম্ভব তখনই হবে, যখন সমাজস্থ প্রতিটি মানুষ ঋষি হবে, আত্মার উপলব্ধি ঘটবে এবং পার্থিব বন্ধন থেকে মুক্ত হবে। আর সমাজস্থ প্রতিটি মানুষ এই ঋষিই উত্তীর্ণ না হওয়ার জন্যই মনে হয়, এক সময়ের বিশ্ব আলোড়নকারী মার্কসীয় সাম্যবাদী সমাজতন্ত্র এখন ধ্বংসপ্রাপ্ত খোদ রাশিয়ায়— পশ্চিমী পুঁজিবাদী ধনতন্ত্র, ষড়যন্ত্র ও কূটনৈতিক এবং গরাবাচেভ ও ইয়েলৎসিনের বিশ্বাসঘাতকতার ফলে। তাই এখনও আমাদের কাছে মার্কসের পূর্ণ সাম্যবাদী সমাজকে ইউটোপিয়া বলেই সন্দেহ হয়। ইউটোপিয়া বাস্তবিক নয় এবং বাস্তবিক হয়ে উঠার যোগ্যও নয়। কিন্তু মার্কস দাবি করেন, মানব সমাজ বিবর্তনের দ্বন্দ্বমূলক বস্তুবাদী ইতিহাস অনিবার্যগতিতে এগিয়ে চলেছে সেই সমাজের বাস্তবায়নের দিকে।

তথ্যসূত্র এবং টীকা:

১. মার্কসবাদীদের প্রচলিত ন্যায়ের ধারণার সমালোচনা ALLEN W. WOOD তার *The Marxian Critique of Justice* প্রবন্ধে বিস্তারিতভাবে তুলে ধরেছেন, *Marx, Justice and History, A Philosophy and Public Affairs Reader*, Edited by MARSHALL COHEN, THOMAS NAGEL, and THOMAS SCANLON, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, গ্রন্থে। 1980 তে প্রকাশিত। পৃ: ৩-৪১।
২. মার্কসবাদীদের এই Distributive Justice এর ধারণাটি ZIYADI. HUSAMI তার *Marx on Distributive Justice* প্রবন্ধে বিস্তারিতভাবে তুলে ধরেছেন, *Marx, Justice and History, A Philosophy and Public Affairs Reader*, Edited by MARSHALL COHEN, THOMAS NAGEL, and THOMAS SCANLON, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, গ্রন্থে প্রকাশিত। পৃ: ৪২-৭৯
৩. “The right of the producer is proportional to the labor they supply. The same amount of labour which he [the producer] has given to society in one form he receives back in another” [*Critique of Gotha*, SW, 2: 23]
৪. “From each according to his ability, to each according to his needs” [*Critique of Gotha*, SW, 2: 24]
৫. হীরেন্দ্রনাথ রায়-এর *ধনতন্ত্র বিশ্লেষণ, মার্কস কেইনস এবং শুমপিটার*, গ্রন্থে এ সম্পর্কে বিস্তারিত আলোচনা আছে, যা পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি, ১/১ আচার্য জগদীশচন্দ্র বসু রোড, কলকাতা ৭০০০২০, ২০ মে ২০০০, সচিব সনৎ কুমার চট্টোপাধ্যায় কর্তৃক প্রকাশিত।

□ Book Review

THE QUESTION OF ENVIRONMENT

BHUPENDRA CHANDRA DAS

Nilanjan Dutt and P.K. Dutt : THE ENVIRONMENT & ITS PROBLEMS.

Levant Books, 27C Creek Row, Kolkata-700014, 2002, PP. 1-148, Price Rs. 125.00

The work entitled 'The Environment & its Problems' is written by Nilanjana Dutt, Clark University, USA and revised by P.K. Dutt, former Professor and Head of the Chemistry Department, Presidency College, Calcutta and Post Graduate Lecturer, Calcutta University. It is an important and essential Book on Environmental awareness almost in all respects and its problems. The book contains nineteen chapters on different aspects of environment.

In the first chapter entitled 'Environment' the authors explain different factors of environment and the dependence of life on environment. The role of the society in environment and perception of environment in ancient India are also beautifully mentioned here.

In the second chapter entitled 'Physical environment of the earth' the authors explain the origin, the age and staff of the earth in a lucid way.

In the third chapter 'Eco system', ecology, eco system, types of eco system, protection of forests, balance of nature etc. which are concerned with resource conservation are nicely dealt with in brief.

The fourth chapter entitled 'Environmental pollution' deals with different types of pollutions and their harmful effects.

The fourth chapter called 'Air Pollution' is an important chapter which is concerned with composition of air, green house effect, air pollution, acid rains etc.

In the sixth chapter, 'Land and water resources' the authors clearly lucidly explain land resources, water resources, treatment of waste water etc.

Seventh chapter 'Population and Environment' deals briefly with population explosion, population problem and its impact on food and shelter.

In the eighth chapter named 'Natural Calamities' earthquake etc. have been nicely described in brief.

In the ninth article 'The biosphere' the authors briefly point out all aspects of biosphere like flora and fauna, the biosphere and the ecosystem etc.

In the tenth article 'Conservation of natural resources' the authors rightly point out that conservation of natural resources is a basic issue for human survival and global population greatly affects conservation. All types of energy resources, e.g., coal, petroleum, natural gas etc. have been dealt with in the eleventh chapter entitled 'Energy sources'.

The twelfth chapter 'Solid waste management' refers to the disposal of discarded solids such as garbage, solid industrial wastes etc.

The thirteenth chapter 'National Environment-related movements' refers to deforestation, construction of dams, chipko movement etc.

The fourteenth chapter 'Public health and sanitation' deals with improved hygiene and public health which are the two items of social environment. Sanitation is concerned with all sorts of measures for prevention of diseases.

The Chapter entitled 'Metal Pollution' is concerned with different types of metal pollution.

The sixteenth chapter called 'Vitamin' gives us a good awareness of different types of vitamins and that of balanced diet.

The authors provide us with full awareness of different environmental policies like environment policy of the Government of India, the central Government environment Acts. etc. in the seventeenth chapter entitled "Environmental policies and laws".

The eighteenth chapter entitled "Human rights and related issues" briefly deals with human rights, child abuse, disabled persons, woman and environment etc.

In the last or nineteenth chapter entitled "The United Nations and International Conference on Human development" the authors explain UN, WHO, FAO, UNESCO, International Conference on Human Environment, i.e., Stockholm Conference, 1972, Earth Summit Conference, 1992.

Another important thing is that the authors have put questions on the above-mentioned nineteen chapters for doing exercises on different lessons.

At the end of this work an index to environment and its problems has been added and it will be helpful for every reader of this book.

In my opinion, this book may be prescribed as a text book for degree level after the following modifications:

1. Every chapter of this book is in very brief in some particular cases. The

book would have been more beneficial and effective if it were in some more detail in those cases.

2. The book would have been more appealing, essential and complete, had the authors devoted some more time to include two more chapters in it such as *a) Environmental Ethics* and *b) Spritual ecology*.

Ethics is concerned with individuals and groups as subjects and objects of actions, that is as doers and as things to which things are done. Traditionally, it has been most concerned with human beings as subjects and objects of doings. Environmental ethics considers not only natural but also urban environments: how human beings are affected physically, mentally and spritually by the design and materials of the buidings in which they live and work, the layout of cities, provision of public services and so on. Cities are not only human environments, so a more comprehensive environmental view considers their effect on foxes i.e., animals and plane trees. So the development of moral conduct for saving our environment is very essential and it may ve possible including a chapter on Environmental Ethics in this book.

Secondly, environment does not merely mean physical environment. Environment also means spritual ecology. The upliftment of our viewpoint is very essential. Much emphasis should be given for the development of an integrted philosophy of life. So, that our outlook becomes broad and our hatred, jealousy etc. may disappear. Quarrel among different races, religions sects, different nations occur because of hatred, jealousy and malice to each other. Buddhism, the Philosophy of Sri Aurobindo teach us how to develop our integrated outlook.

Again through the study of spritual ecology our mind will be great and our tendency to unlimited enjoyment will be reduced gradually.

This book proves the authors' Profound Knowledge on environment and its problems. However, in present Indian context, such a valuable book on environment deserves wide circulation.