म. ग्रं. सं. ठाणे.
विषय निबंध
सं. क्र. ३५६३

REFBK-0027097

संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न

डॉ. सौ. उषा गडकरी

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध ३५६३
वा. क्र. २८०९८
८।१।९३

संदर्भ
निबंध
३५६३
२८०९८
८।१।९३

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

ना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे,
न केल्यास घटना नियम क्र. ५ (८) नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे
ा वर्गणी भरावी लागले.

(क्र. मा. पहा)
१००००–११–८९

संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न

लेखिका
डॉ. सौ. उषा गडकरी
तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका
धरमपेठ महाविद्यालय, नागपूर - १०

REFBK-0027097

जयश्री प्रकाशन,
"यशःश्री" १५ उत्तर अंबाझरी मार्ग
नागपूर - १०

प्रकाशक :

सौ. इन्दुमती गंधे व श्री. वि. गंधे
जयश्री प्रकाशन," यशःश्री " १५ उत्तर अंबाझरी मार्ग
नागपूर -४४००१०

आवृत्ती मुद्रणाचे सर्व हक्क
जयश्री प्रकाशन, नागपूर - १० यांचेकडे

इतर सर्व हक्क
डॉ. सौ. उषा गडकरी अलंकार, २५७ शंकर नगर
नागपूर - ४४० ०१० यांचे आधीन

मुखपृष्ठ संकल्पना,
श्री. सुभाष कोथळे, ग्रेस डिझाइन्स,
३५३/२ गोकुलपेठ बाजार, नागपूर - ४४००१०

प्रथमावृत्ती : मार्च १९९३

मूल्य : ऐशी रुपये फक्त

मुखपृष्ठ छपाई :
शांतादुर्गा प्रिंटर्स प्रा. लिमिटेड
३१६, चंपकलाल इंडस्ट्रियल इस्टेट,
सायन (पूर्व) मुंबई - ४०००२२

अक्षर जुळणी :
अक्षरशिल्प
८२७, मातामंदिर रोड, धरमपेठ, नागपूर - १०

मुद्रण :
Papyruss Printing and PackcagingProducts,
C-46, M. I. D. C.Hingna-Nagpur- 440028
(A Division of A.I.R. Ltd.)

अर्पण:-

Grant me serenity
To accrpt the things
Which I cannot change,
Courage to change the things
Which I can
and wisdom.
To Know the difference.

वरील अर्थगर्भ ओळी लिहिणाऱ्या
अनामिक कवीस

— उषा गडकरी

अनुक्रमणिका

१. प्रकाशकाचे दोन शब्द

२. प्रस्तावना

३. लेखिकेचे मनोगत

४. प्रकरण १ ले
विभाग पहिला : स्वातंत्र्य की, नियती ? ९
विभाग दुसरा : समस्येची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी ४०
विभाग तिसरा : ग्रंथाची योजना ५०

५. प्रकरण २ रे
घटना आणि कृती ५४
विभाग पहिला : घटना म्हणजे काय ? ५६
विभाग दुसरा : कृती म्हणजे काय ? ६७

६. प्रकरण ३ रे
विभाग पहिला : कारणता आणि प्रयोगजकता ७९
विभाग दुसरा : उद्देश ८५
विभाग तिसरा : हेतू आणि कृती ८८
विभाग चौथा : व्यक्ती आणि कृती ९३
विभाग पाचवा : व्यक्ती आणि तिची जाणीव ९७

७. प्रकरण ४ थे
भाषिक दृष्टीकोन १०१
विभाग पहिला : भाषिक विश्लेषण १०२
विभाग दुसरा : माफ करण्यासारख्या परिस्थितीचे प्रकार. १२०

८. प्रकरण ५ वे
व्यक्ती आणि परिस्थिती १२८
विभाग पहिला : व्यक्तीची संकल्पना १३०
विभाग दुसरा : व्यक्तीची वैशिष्टये १३६

९ प्रकरण ६ वे
मानस घटनावादी दृष्टीकोण. १४२

१० समारोप १५८

११ Bibliography १६१

□ □

प्रकाशकाचे दोन शब्द

या अत्यंत कडक महागाईच्या दिवसात पुस्तकांची प्रकाशने मात्र उदंड होत आहेत. ग्रंथ हे जरी विद्येचे साधन असले तरी त्यापासून इतर अनेक फायदे आहेत हे विसरून चालणार नाही. लेकुरांचा उदंडपणा आपण निभावून घेतोच ना ! तसेच ग्रंथांचेही असावे.

समर्थ रामदास स्वामी म्हणतात, " दिसामाजी काहीतरी ते लिहावे. " आणि हे काहीतरी लिहिलेले, कोणीतरी वाचणारा हवाच आणि म्हणून समर्थांनी पुढील ओळ लिहिली आहे - " प्रसंगी अखंडित वाचीत जावे." लेखन आणि वाचन या यशस्वी जीवनाच्या दोन महत्त्वाच्या बाजू आहेत - खूप वाचा आणि खूप लिहा ! आपण अनेकांना हा संदेश नाही का देत स्वाक्षरीच्या वेळी !

पुस्तके उदंड जरी असली तरी त्यांच्या किंमतीही महाउदंड आहेत. किंमती कमी ठेवण्याचे अनेक प्रस्ताव झाले, चर्चा, भाषणे, मुलाखती झाल्या पण किंमती मात्र जैसे थे राहिल्या आहेत. भडकते भाव कोण रोखू शकणार ?

हे असेच चालायचे.

चालवून घ्यायचे आहे आणि टिकवावयाचे आहे.

प्रा. डॉ. उषा गडकरी या तत्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका आहेत. त्या चिंतनशील प्रवृत्तीच्या आहेत. लेखिका आहेत. एका नवीन विषयावर त्यांनी हा ग्रंथ लिहिला आहे. त्यांची लेखनशैली सोपी, सरळ व सर्वांना समजण्यासारखी आहे. तत्वज्ञान हा विषय क्लिष्ट नाही अशी सर्वांची खात्री त्यांचे हे पुस्तक वाचल्यावर होईल. विद्यापीठातील तत्वज्ञानाच्या विद्यार्थ्यांना या पुस्तकाचा निश्चितच उपयोग होईल अशी खात्री आहे. तत्वज्ञान जड नाही आणि बोजड तर मुळीच नाही.

या पुस्तकाचे सर्वजण स्वागत करतील अशी आमची अपेक्षा आहे.

होळी पोर्णिमा
७ मार्च १९९३, नागपूर

श्री. वि. गंधे
प्रकाशक

प्रस्तावना

प्रा. वा.म. जोशी, श्री. वि.स. गोगटे, प्रा. श्रीनिवास दीक्षित, प्रा. दि.य. देशपांडे, प्रा. मे.पुं. रेगे इत्यादि मान्यवरांनी नीतीशास्त्रावर मराठीत पुस्तके लिहिली आहेत. नीतीशास्त्रात चर्चिल्या जाणाऱ्या अनेक प्रश्नांपैकी एक प्रश्न म्हणून नैतिक स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचा थोडा विचार यातील बहुतेक पुस्तकात आढळतो. परंतु नैतिक स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेच्या साधक बाधक विचाराला पूर्णपणे वाहलेला असा स्वतंत्र ग्रंथ माझ्या माहितीनुसार मराठीत उपलब्ध नाही. डॉ. सौ. उषा गडकरी यानी ' संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न ' या पुस्तकाने ही उणीव दूर केल्यामुळे त्या अभिनंदनास पात्र आहेत.

मानवी व्यक्ती आपल्या कृतीला जबाबदार धरली जाते. त्यामुळे ती शासन किंवा बक्षीस, निंदा किंवा स्तुती यास पात्र ठरते. ती जबाबदार धरली जाते कारण ती ' स्वतंत्र कर्ता ' असते. म्हणून तिच्या कृतीचे आपण नैतिक मूल्यांकन करून ती कृती नैतिक किंवा अनैतिक ठरवतो. अशा कर्त्याला विधिनिषेधाची भाषा लागू पडते. या उलट मानवतेतर प्राणी आणि जड पदार्थ यांचे वर्तन कार्यकारण नियमांनी बद्ध असते. त्यांना कृती - स्वांतंत्र्य नसते म्हणून त्यांचे वर्तन नैतिक मूल्यांकनाच्या कक्षेत येत नाही. ते न - नैतिक असते. त्याना विधि-निषेधाची भाषा गैरलागू असते. ब्रम्हसूत्राच्या दुसरा अध्याय, दुसरा पाद, चौदाव्या अधिकरणात कर्त्याच्या स्वातंत्र्याचा विचार आला आहे. ' कर्ता शास्त्रार्थत्वात् ' या बत्तिसाव्या सूत्रात " (जीवात्मा) कर्ता आहे कारण (तसे मानले तरच) शास्त्राला साफल्य येतें" असा युक्तिवाद केला आहे. येथे 'जीवात्मा' म्हणजे मानवी व्यक्ती आणि 'शास्त्रं' म्हणजे विधि-निषेधपर शास्त्र असेच अर्थ घ्यायला हवेत. येथे विधिनिपेधपर शास्त्रे अर्थपूर्ण आहेत या आधारे कर्ता स्वतंत्र आहे हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कान्ट ' ought implies can ' या सूत्रातून विधिनिपेधाच्या संकल्पनेत कृती-स्वातंत्र्य अनुस्यूत आहे हेच तत्त्व प्रतिपादन करतो. कर्ता स्वतंत्र नाही हे जर आपण स्वतंत्र युक्तिवादाने दाखवू शकलो तर वरील युक्तिवाद उलटविता येतो. कर्ता स्वतंत्र नाही म्हणून नीतीची भाषा आणि नैतिक जीवन अर्थपूर्ण नाही हे सिद्ध होते.

अशा तऱ्हेने नैतिक जीवनाची शक्यता आणि नीतीच्या विधिनिषेधपर भाषेची अर्थपूर्णता ज्या स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेवर आधारित आहे त्या स्वातंत्र्याचे स्वरूप काय आहे ? सर्व घटना कार्यकारण नियमाने बद्ध आहेत या विज्ञानाला आधारभूत गृहीताशी स्वातंत्र्याची संकल्पना सुसंगत आहे काय ? त्रिकालज्ञानी ईश्वरावरील श्रद्धा, कर्मसिद्धान्त आणि दैववाद यांच्याशी स्वातंत्र्य संकल्पना सुसंगत आहे का ? असे प्रश्न निर्माण होतात. लेखिकेने ' स्वातंत्र्य की नियती ?' या पहिल्या प्रकरणात पाच प्रकारच्या नियतिवादांचा उल्लेख व थोडक्यात चर्चा करून स्वातंत्र्य विरुद्ध भौतिक - मानसिक नियतिवाद हा प्रश्न तपशीलात चर्चेसाठी घेतला आहे.

या विषयावर मतमतांतरे आहेत. एका मतानुसार व्यक्ती कृतीला नैतिक जबाबदार ठरण्यासाठी केवळ कृतीस्वातंत्र्य पुरेसे आहे. कृतीस्वातंत्र्य म्हणजे बाह्य दडपणाचा अभाव. व्यक्ती जर स्वेच्छेनुसार व स्वयंनिर्णयानुसार कृती करण्यास मोकळी असेल तर ती स्वतंत्र आहे. परंतु हे मत काहींना मान्य नाही. त्यांचे म्हणणे व्यक्तीच्या

इच्छा, निर्णय हे सुद्धा तिची जन्मजात प्रवृत्ती, परिस्थिती, संस्कार इत्यादि पूर्ववर्ती घटकांशी कार्यकारण नियमाने बद्ध आहेत म्हणून स्वातंत्र्य म्हणजे घटित स्वभाव, चारित्र्य यांच्या विरोधी निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य. हे कारणता विरोधी स्वातंत्र्य म्हणजे नैतिक स्वातंत्र्य. कृतीस्वातंत्र्याच्या संकल्पनेहून ही वेगळी संकल्पना आहे. तिला निर्णय-स्वातंत्र्य, ईहा-स्वातंत्र्य, इच्छा स्वातंत्र्य म्हणू. ही संकल्पना अन्य काहींना अनाकलनीय वाटते. प्रवृत्ती, स्वभाव, इच्छा, आकांक्षा या सर्वांहून भिन्न असा 'स्व' हे काय गूढ आहे ? सज्जन, प्रामाणिक माणसापुढे नीतीने वागणे किंवा अनीतीने वागणे असे दोन पर्याय असतात असे मानणे अर्थपूर्ण आहे का ? तसा अर्थ नसेल तर स्वातंत्र्याचा तिसरा अर्थ म्हणजे काम, क्रोध, मोह लोभादि विकारांपासून स्वातंत्र्य असा असेल का? प्रा. कृष्णचंद्र भट्टाचार्यांनी ईहा स्वातंत्र्य म्हणजे आपल्यातील पाप प्रवृत्ती, असत्-प्रवृत् यातून मुक्तता असा केला आहे. पाप प्रवृत्तीनुसार स्वेच्छेने वागणे हे गुलाम बनण्याचे आत्मघातकी स्वातंत्र्य होय असे म्हटले आहे. ही आत्मस्वातंत्र्याची संकल्पना धार्मिक - आध्यात्मिक जीवनदृष्टीशी निगडीत आहे.

असो.' संकल्प स्वातंत्र्य ' या विषयाची व्याप्ती व त्यातील गुंतागुंत फार मोठी आहे. पाश्चात्य तत्वज्ञानाच्या चौकटीत या विषयाची खूप चर्चा झाली आहे. डॉ. उषा गडकरी यानी आपल्या पुस्तकात त्याची मांडणी केली आहे. त्या मांडणीचे सूत्र थोडक्यात असे आहे. भौतिक - मानसिक नियतिवाद आणि स्वातंत्र्य यात दिसणारा विरोध खरा नाही हे दाखविण्यासाठी धटना व कृती यात मूलभूत फरक आहे असे प्रकरण दोनमध्ये प्रतिपादन केले आहे. घटनांचे स्पष्टीकरण कार्यकारण नियमाने दिले जाते तर कृतीचे स्पष्टीकरण हेतू, प्रयोजन इत्यादिद्वारा दिले जाते. हेतू, प्रयोजन ही कृतीची कारणे (causes) नसून समर्थने (reasons) असतात हे पुढील प्रकरणात मांडले आहे. पाचव्या प्रकरणात स्ट्रॉसनच्या व्यक्ती - संकल्पनेची मांडणी केली आहे. प्रकरण चार व सहा मध्ये भाषिक विश्लेषणवादी आणि मानस घटनावादी दृष्टीकोनाचे विवरण आहे. शेवटी समारोपात, ' स्वातंत्र्य' या शद्बाच्या विरोधी शद्ब 'कारणता ' नसून 'बंधन ' (constraint) हा आहे. माझ्या कृतीसाठी काही कारणे विद्यमान असली तरी त्यामुळे माझी कृती बंधनयुक्त ठरत नाही. म्हणजे मी बंधनात नसून मुक्त आहे ही गोष्ट सिद्ध होते "(पृ. १५९) असा निष्कर्ष काढला आहे.

मराठी भाषेतून तत्त्वज्ञान विषयाचा अभ्यास करणारे विद्यार्थी व अन्य वाचक यांना पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात संकल्प - स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाविषयीच्या चर्चेचा परिचय करून देण्याचे अवघड काम करणाऱ्या डॉ. सौ. उषा गडकरी यांचा हा प्रयत्न स्वागतार्ह आहे. त्यांनी समारोपात म्हटल्याप्रमाणे " जो प्रश्न प्रथम अगदी साधासुधा वाटला तो किती जटिल, गुंतागुंतीचा आहे " हे वाचकांच्या लक्षात आणून देण्याचे काम हे पुस्तक करील अशी आशा आहे. पुस्तकाचे शेवटी या विषयावरील इंग्रजीतील ग्रंथांची आणि नियतकालिकातील लेखांची यादी दिली आहे. तिचा अभ्यासकांना खचितच उपयोग होईल.

ठाणे,

१२-३-१९९३ **शि. स. अंतरकर**

मनोगत

' प्रादेशिक भाषेतून ग्रंथनिर्मिती ' या यु.जी.सी. च्या योजने अंतर्गत प्रस्तुत पुस्तकाचा आराखडा मी दिल्लीला पाठविला. दोन तज्ञ व्यक्तींनी तो मान्य केल्यानंतर त्या आराखड्यास मंजूरी मिळाली व अनुदानही मिळाले. दोन वर्षात पुस्तक पूर्ण करण्याची अट त्या मध्ये होती. त्यानुसार पुस्तक पूर्ण करतांना जरा घाई झाली. जरा अधिक वेळ मिळाला असता तर पुस्तक अधिक नेटकेपणाने सादर केले गेले असते असे वाटते. प्रस्तुत पुस्तक तयार करीत असतांना माझ्या Ph.. D. करिता सादर केलेल्या प्रबंधाची फारच मदत झाली.

नीतिशास्त्रातील एका समस्येचा विचार अनेक अंगांनी या पुस्तकात केला आहे. मराठी भाषेमध्ये अशा तऱ्हेची पुस्तके जरा अभावानेच आढळतात. म्हणून हे धाडस करण्याचे मी ठरविले. तत्त्वज्ञानासारख्या गंभीर विषयाला वाहिलेले पुस्तक स्वतः पैसे खर्चुन वाचणारे वाचक तुलनेने अत्यल्पच असतात. त्यामुळे अशा पुस्तकांना प्रकाशक मिळत नाहीत. परंतु 'जयश्री ' प्रकाशनाचे श्री. मामासाहेब गंधे यांनी अतिशय उत्साहाने, आपुलकीने आणि आपल्या घरचे काम या वृत्तीने या पुस्तकाच्या प्रकाशनाची जबाबदारी उचलली. त्यांनी मनावर घेतले म्हणूनच हे पुस्तक वाचकांपर्यंत पोहोचले आहे असे माझे मत आहे. त्यांचे आभार न मानता त्यांच्या ऋणातच मी राहू इच्छिते. श्री. सुभाष कोथळे या तरुण चित्रकाराने माझ्या सर्वच पुस्तकांची मुखपृष्ठे केली आहेत. या पुस्तकाचे चित्रही आकर्षक व अर्थपूर्ण झाले आहे. त्याबद्दल ग्रेस डिझाईन्सची मी आभारी आहे. हे पुस्तक पूर्ण होत असतांना अनेकांचे मदतीचे हात लाभले. त्या सर्व सुहृदांची मी अतिशय आभारी आहे.

डॉ. शि.स. अंतरकर हे तत्त्वज्ञान विषयातील एक नामवंत व्यक्ती. त्यांनी त्यांच्या अत्यंत व्यस्त कार्यक्रमातून छोटीशी अर्थगर्भ प्रस्तावना लिहून दिली या बद्दल मी त्यांची शतशः ऋणी आहे.

२५७, शंकरनगर
नागपूर - १०

उषा गडकरी

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध ३५६३
दा. क्र. २००७६
११५८३
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

प्रकरण १ ले

विभाग पहिला

स्वातंत्र्य की, नियती?

या विश्वात अचानक, अकल्पितपणे कुणाचा मृत्यू तर कुणावर जीवावरचे संकट तर कुणावर कुठली ना कुठली आपत्ती अशा तऱ्हेच्या विविध घटना घडत असतात.

अशा घटना जेव्हा सर्वसामान्यांच्या जीवनात अकल्पितपणे घडतात तेव्हा मानवी जीवनाची गूढता आणि अतर्क्यता अधिकच गहिरी झाल्या सारखी वाटते. कविवर्य ग.दि.माडगूळकरांच्या 'दैवजात दुःखे भरता, दोष ना कुणाचा, पराधीन आहे जगती पुत्र मानवाचा ' या ओळींची यथार्थता अधिकच स्पष्टपणे जाणवावयास लागते. सर्वेसर्वा नियतीने या विश्वाचा प्रचंड मंच आपल्या खेळासाठी निवडला आहे. या विश्वातील क्षुद्र धूळीच्या कणापासून तर थेट मानवापर्यंत सगळे त्या नियतीच्या हातातील बाहुल्या आहेत, कठपुतळ्या आहेत. सर्वांच्या नशीबाच्या दोऱ्या त्या सर्व साक्षी आणि सर्व भक्षी नियतीच्या हातात आहेत. तिने दोरीला एक झटका दिला की बाहुल्या मागे होतात, पुढे जातात. बाहुल्यांना वाटते की हे सर्व आपलेच कर्तृत्व आहे. तो केवळ त्यांचा भ्रम असतो, आभास असतो. परंतु हे जर खरे असेल तर मानवी प्रज्ञेतून, विवेकातून निर्माण होणाऱ्या सर्व इच्छा, आकांक्षा, योजना, महत्वाकांक्षा यांना काहीच अर्थच नाही काय? जर सर्व पूर्व नियोजित आहे, सुनिश्चित आहे तर एखादी गोष्ट विचारपूर्वक ठरवून पार पाडण्यात हंशील ते काय? कारण ती गोष्ट घडायची असेल तर कितीही प्रतिकूल परिस्थिती असली तरी घडणारच आणि घडायची नसली तर परिस्थिती कितीही अनुकूल असली तरी घडणार नाहीच. थोडक्यात जे घडायचे तेच घडणार असेल तर मनुष्याच्या योजना आणि प्रयत्न यातून काहीही निष्पन्न होणार नाही. इतकेच नव्हे तर गोष्टी घडायच्याच असतील म्हणूनच तशा प्रकारच्या योजना आखायची बुद्धि माणसाला होत असेल.

वर वर्णन केलेल्या कठोर नियतीची अनिर्बंध सत्ता विश्वव्यापारांवर चालणार असेल तर मनुष्याने 'जे जे घडेल ते ते पहावे' आणि 'ठेवीले अनंते तैसेची रहावे' असे म्हणून स्वस्थ बसावे असाच याचा अर्थ होईल परंतु प्रत्यक्षात मात्र मनुष्य बरेच वेळा जीवनातील दैदिप्यमान अशा यशाचा तसेच कर्तृत्वाचा सार्थ

अभिमान बाळगताना दिसतो. तर इतर काही व्यक्ती अशा असतात की स्वकर्तबगारीवर त्यांनी काही प्राप्त केले तरी ती अखेर नियतीची इच्छा होती किंवा माझे नशीब जोरावर होते किंवा आमच्या भाग्यात तसे लिहिलेलेच होते, किंवा आमचे स्टार्स यावेळी चांगले होते, किंवा शेवटी ईश्वराचीच तशी इच्छा होती म्हणून असे घडले असे म्हणतात आणि स्वतःकडे तसूभरही श्रेय घेत नाही. भगवंताने वेळेवर तशीच बुद्धी दिल्यामुळे आपल्या हातून काही घडले असा त्यांचा सार्थ विश्वास असतो. त्यांची तशी मनोवृत्ती होण्यासाठी कारणेही तशीच जबरदस्त असतात. कित्येकदा मनुष्य काही मनसुबे मनाशी ठरवितो. त्यानुसार कांही आराखडे बांधतो. अनुकूल परिस्थितीही असते. आता मात्र आपण आपले इप्सित निश्चित साध्य करू शकू असा आत्मविश्वासही त्याच्या ठिकाणी निर्माण होतो. परंतु अचानक मध्येच अशा काही अकल्पित घटना घडतात कीं, 'Man proposes and God disposes' या वाक्याचा पुरेपूर प्रत्यय येतो. कधी कधी माणसासमोर अगदी सुवर्णसंधी येऊन उभी ठाकते. संधीचा जास्तीत जास्त उपयोग करून घेण्याच्या दृष्टीने मनुष्य काही हालचालीही करतो तोच त्या संधीचा फायदा कुणी तिसराच उठवितो. पात्रातले ओठापर्यंत जावयास किती अडचणी आहेत याची तेव्हा खरी कल्पना येते. म्हणूनच सर्वसामान्य लोक अनेकदा बोलताना आढळतात की वास्तविक मनुष्याच्या हातात करणे वा न करणे यापैकी काहीच नाही. प्रत्येक गोष्ट, घटना ही प्रत्येकाच्या जीवनात सुनिश्चित आणि पूर्वनियोजित आहे. एक जिवंत प्राणी या संदर्भात मानवाची अवस्था किडा-मुंगीपेक्षा वेगळी अजिबात नाही. ज्याप्रमाणे मानवेतर सजीव, व निर्जिव सृष्टीला निसर्गनियमानुसारच वागावे लागते त्याचप्रमाणे मानवालाही त्या बाहेर जाता येत नाही. वैश्विक कार्यकारणाचा नियम (Universal Law of Causation) कोणत्याही घटिताच्या मागे कार्यान्वित झालेला असतो., त्यास मनुष्याच्या हालचाली अपवाद नाहीत.

अशा या सर्वस्पर्शी नियतिवादाचे दोन अर्थ विशेषतः पाश्चात्य तत्ववेत्त्यांनी केलेले आहेत. नियतिवादाचा एक अर्थ कठोर असून, दुसरा सौम्य आहे. मानवसमुहाचे जर दोन गट पाडले तर त्यातील एक गट स्वतःला निश्चितच कठोर नियतिवादी (Hard Determinist) असे म्हणवून घेऊ शकेल. कठोर नियतिवादी 'दैववाद' 'नशीब,' 'बंधन,' 'अनिवार्यता,' 'पूर्व नियोजितता' इ. शब्द

मुक्तपणे वापरतांना दिसतात. म्हणूनच त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे कोणताही मनुष्य जो आहे त्यापेक्षा अन्य काही होऊ शकण्यास असमर्थ असतो. उमर खय्यामच्या कवितेतील काही ओळी हा कठोर नियतिवाद किती विदारकपणे मांडतात हे सहजच दिसून येईल. त्या ओळी खालीलप्रमाणे

With Earth's First day they did,
The Last Man's Knead,
And there of the last harvest
Sowed the seed.
And with the first morning of Creation
Wrote, what the last dawn
Of reckoning shall read.

उमर खय्यामच्या आणखी काही ओळी तर यापेक्षाही अधिक समर्थपणे कठोर नियतिवाद व्यक्त करतांना दिसतात.

This all of checker board,
of nights and days.
Where destiny with men
For pieces plays
Thither and thither moves,
Meets and slays
And one by one
to the closest days

वरील ओळींमध्ये पूर्णपणे दैववाद प्रतिपादन केला आहे हे स्पष्ट आहे. परंतु काही विचारवंतांनी सौम्य नियतिवादाचाही (Soft Determinism) पुरस्कार केलेला आढळतो. हे विचारवंत वैश्विक कार्यकारणाच्या नियमाला निश्चितपणे मान्यता देतात. विश्वातील कोणतीही घटना मग ती भौतिक असो वा मानसिक - अकारण घडत नाही ही गोष्ट त्यांना स्पष्टपणे जाणवते. परंतु स्वतंत्र कृती करणे म्हणजे 'अकारण कृती' (Uncaused action) असे त्यांना म्हणावयाचे नसते. एखादी कृती स्वतंत्र आहे याचा अर्थ त्या कृतीच्या कर्त्यावर तीच कृती करण्याचे कुठलेही बाह्य वा आंतरिक बंधन नसते. ती कृती कर्त्याने पूर्णपणे स्वतःच्या निर्णयानुरूप केलेली असते. आणि म्हणूनच त्या कृतीच्या परिणामासाठीही त्यास जबाबदार धरता येऊ शकते. एखाद्याने पिस्तुलाचा धाक दाखवून जर दुसऱ्या व्यक्तीकडून कृती करवून घेतली तर ती स्वतंत्र कृती नाही असे निश्चितपणे म्हणता

येईल. तसेच मादक पदार्थांच्या अतिरिक्त सेवनामुळे भान गेलेल्या व्यक्तीच्या हातून जे घडते त्यासाठीही त्या व्यक्तीला पूर्णपणे जबाबदार धरता येत नाही. अर्थात मादक पदार्थांचे अतिरिक्त सेवन करायचे की नाही हा निर्णय ती व्यक्ती पूर्ण भानावर असताना घेतलेला असल्यामुळे त्यासाठी मात्र त्यास पूर्ण जबाबदार धरले जाते.

मनुष्याच्या संपूर्ण जीवनात नियतीचा भाग किती आणि केवढा? या प्रश्नाने आतापर्यंतच्या आयुष्यात अनेक वेळा अनेक पद्धतीने सतावल्यामुळेच या प्रश्नाचा संपूर्ण अभ्यास करण्याची निकड भासली. भारतीय तत्वज्ञानाच्या सर्वसाधारण दृष्टिकोनातून विचार करू गेल्यास मनुष्यातील आत्मतत्व हे त्या सर्वव्यापी परमतत्वाचाच एक अंश असल्यामुळे त्याचे मूळ स्वरूप नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त असेच असते. परंतु कुठल्यातरी अनिर्वचनीय कारणामुळे (अविद्या किंवा अज्ञानामुळे) हे आत्मतत्व आपल्या मूळ स्वरूपापासून ढळते, आणि बंधनात अडकते. मूळ स्वरूपापासून झालेली ही फारकतच त्याच्या ठिकाणी परात्मतेची, दूरत्वाची, आणि पारतंत्र्याची भावना निर्माण करते. येथूनच सर्व दुःखपरंपरेस प्रारंभ होतो. आपले मूळ स्वरूप पूर्णपणे जाणून त्यात विलीन होणे म्हणजेच संपूर्ण स्वतंत्रतेचा आनंद उपभोगणे होय. असे संपूर्ण स्वातंत्र्य प्राप्त करावयाचे झाल्यास अविद्येचा वा अज्ञानाचा संपूर्ण निरास होणे आवश्यक आहे. खऱ्या मूळ ज्ञानाची प्राप्ती होण्यासाठी विशिष्ट साधना करावी लागते. विशिष्ट मार्गाचा अवलंब करावा लागेल. या मार्गावर प्रगती होताच नवीन दृष्टी प्राप्त होईल, नवी जाणीव निर्माण होईल. या नवीन जाणीवेमुळेच परात्मतेचा, बंधनाचा, दुःखाचा पूर्ण अंत होईल. द्वैत भावना लोप पावेल. स्वतःच्याच मूळ स्वरूपाशी अद्वैत साधल्यामुळे एका निरपेक्ष अर्थाने संपूर्ण स्वातंत्र्याचा तो धनी होईल.

भारतीय तत्वज्ञानात अशा तऱ्हेने अगदी वेगळ्या पारलौकिक आणि पारमार्थिक पातळीवरील निरपेक्ष स्वातंत्र्याचा उहापोह केला आहे. स्थलातीत आणि कालातीत अशा अवस्थेतील हे स्वातंत्र्य एका अर्थाने निश्चितपणे निर्भेळ असणार यात वाद नाही. परंतु ज्या मनुष्याच्या स्वातंत्र्याचा विचार येथे करायचा आहे तो या भौतिक, लौकीक पातळीवर वावरणारा सामान्य मनुष्य आहे. या ठिकाणी कुठल्याही स्वरूपात आध्यात्मिक पातळीवर जाऊन समस्येचा विचार करण्यात अर्थ नाही. कारण त्या पातळीवरील खरा 'स्व' हा नेहमीच स्वतंत्र असतो आणि जिवात्मा मात्र शरीराच्या बंधनात अडकलेला असल्यामुळे नेहमीच परतंत्र

असतो. त्यामुळे प्रस्तुत प्रबंधात केवळ त्या 'स्व' चा विचार करावयाचा आहे. जो या व्यावहारिक जगात वावरत आहे, निरनिराळ्या भौतिक, मानसिक व्यापारात गुंतलेला आहे. जेथे त्याने केलेल्या योग्य कृती बद्दल त्याचा गौरव केला जातो किंवा अयोग्य कृती बद्दल त्यास दूषणे दिली जातात. कधी त्याची प्रशंसा केली जाते तर कधी त्याची निंदा केली जाते. जो आपल्या कर्तव्यासंबंधी आणि जबाबदाऱ्यासंबंधी गंभीरपणे विचार करीत असतो. भविष्याबद्दल काही आशा-आकांक्षा बाळगीत असतो, आपली सभोवतालची परिस्थिती बदलविण्याचा प्रयत्न करीत असतो आणि त्याच वेळेस स्वतःमध्येही बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करीत असतो. हा मनुष्य असा असतो की, जो अनेकांवर प्रेम करतो त्याच बरोबर कित्येकांचा द्वेष व तिरस्कारही करीत असतो. त्याला त्याच्या कर्तव्याची जशी जाणीव असते तशीच कर्तव्य च्युतीचे व दुःख आणि पश्चात्तापही तो अनुभवत असतो. चुकणाऱ्याला शिक्षा आणि सद्गुणी व्यक्तीला योग्य बक्षीस मिळाले पाहिजे असे त्यास मनापासून वाटत असते. अशा या मूलतः नैतिक परंतु सर्व सबल, दुर्बल घटकांनी युक्त असलेल्या व्यक्तीसाठी स्वातंत्र्याचा शोध घेणे हा या लेखनाचा प्रमुख उद्देश होय.

पाश्चात्य तत्वज्ञानांत, अलिकडील काळात; म्हणजे प्रामुख्याने २० व्या शतकात या समस्येची हाताळणी अगदी अभिनव पद्धतीने करण्यात आली आहे. तिचे वेगळेपण जाणवल्यानेच त्या अनुषंगाने मराठीत तो विचार संक्रमित करावा असे तीव्रतेने वाटू लागले.

पाश्चात्य तत्वज्ञानात पॉल एडवर्डने संपादित केलेल्या ज्ञानकोशात नियतिवादाची व्याख्या खालीलप्रमाणे करण्यात आली आहे." दृष्य जगतातील कोणतीही घटना घडण्यासाठी काही अनिवार्य आणि पर्याप्त अटींची पूर्तता होणे आवश्यक असते. ही पूर्तता झाली म्हणजे विशिष्ट घटनेच्या व्यतिरिक्त अन्य घटना घडू शकत नाही. भौतिक वा मानसिक घटनांची ही जी अपरिहार्यता आहे त्यासच तात्विक भाषेत नियतिवाद असे नामाभिधान दिले जाते."

वरील अर्थ लक्षात घेऊन या संदर्भात एकमेव चर्चा ही असते की, आपल्या सर्व कृती स्वतंत्र असतात की, त्या कृती पूर्वी घडलेल्या कृतींचे अटळ असे परिणाम असतात. आपल्या समोर असलेल्या विविध पर्यायांमधून आपण खऱ्या अर्थाने निवड करू शकतो किंवा नाही ? की, आपल्या निवडी आपल्या

स्वभावानुरूप ठरतात ? व शेवटी आपला स्वभावही आपली जी अनुवांशिकता आणि जे वातावरण असते त्यामुळे बनतो ?

पाश्चात्य तत्वज्ञानाच्या इतिहासात असे कितीतरी विचारवंत आहेत की ज्यांना नियतिवादाविषयी स्वाभाविक आस्था आहे. प्राचीन ग्रीक तत्वज्ञ वगळता, अलिकडील काळातील काही नियतिवादी तत्वज्ञांची नावे खालील प्रमाणे सांगता येतील. जोनाथन एडवर्डस, जॉन हॉस्पर्स, अॅन्टनी कॉलीन्स, हॉलबॅक प्रिस्टले, रिचर्ड हलॅन्शर्ड, रॉबर ओमेण, शॉपेनहॉवर, नित्शे, फ्रॉईड, क्लेरन्स्ट, डॅशे वगैरे. विल्यम जेम्स या अमेरिकन तत्ववेत्त्याने कठोर व सौम्य दोन्हीही नियतिवादी दृष्टिकोन नाकारले आहेत. परंतु कठोर नियतिवादाविषयी त्यास थोडी तरी आस्था आहे परंतु सौम्य नियतिवादाविषयी त्यास उघड तिरस्कार आहे. सौम्य नियतिवादी समस्येपासून दूर पळणारे, समस्या टाळणारे आहेत असे त्यांचे मत आहे. सौम्य नियतिवाद्यांमध्ये त्याने नव हेगेलवादी लोकांचा समावेश केला आहे. उदा. ग्रीन, ब्रॅडले, हॉब्जव, ह्यूम, मिल् वगैरे. शिवाय जेम्स आज जिवंत असता तर त्यांत त्याने मूर, श्लिक, आयर, स्टिव्हन्सन, नो-बेल-स्मिथ, फिलिपा फूट, गिलबर्ट राईल अशा अनेकांचा समावेश केला असता. वरील सर्व लोक नियतिवादाला तर मान्यता देतात परंतु काही काटेकोर, सुनियंत्रित व्याख्यांमार्फत मनुष्याचे कृति स्वातंत्र्य आणि जबाबदारीही कायम राखण्याचा प्रयत्न करतात.

प्राचीन ग्रीक तत्वज्ञ अॅरिस्टॉटल याने आपल्या लेखात समुद्रात बुडत असलेल्या एका बोटीचा उल्लेख केला आहे. ही बोट समुद्रात वादळात सापडल्याबरोबर त्यावरील कर्मचाऱ्यांनी बोटीवरचा माल समुद्रात फेकून देण्यास सुरवात केली. स्वतःचा जीव वाचविण्यासाठी त्यांना ही कृती करणे भागच होते. त्यामुळे या परिस्थितीत त्यांच्या या कृतीबद्दल कुणीही त्यांना दोष देणार नाही. कधीकधी मात्र मनुष्याच्या स्वभावातील एखाद्या अतार्किक लहरीमुळे मनुष्य विशिष्ट कृती करण्यास प्रवृत्त होतो. उदा. एखाद्या व्यक्तीच्या ठिकाणी दुसऱ्याच्या वस्तु हाताळण्याची उर्मी उफाळून येते. अशा वेळेस दुसऱ्याची वस्तु चोरण्याची कृतीही तिच्याकडून घडते. ही कृती वाईट, अवांछित आहे हे समजत असूनही ती कृती त्याच्या हातून घडल्याशिवाय रहात नाही. अशा वेळेस मनुष्य कृती करण्यास स्वतंत्र आहे असे आपण म्हणू शकत नाही. परंतु ही एक विकृत, अपवादात्मक परिस्थिती असल्यामुळे त्या कृतीचा विचार आपणास वेगळ्या तऱ्हेने करावा

लागेल. इतर सामान्य परिस्थितीत मात्र जेव्हा मनुष्य आपल्या इच्छेनुसार, विचारपूर्वक निर्णय घेऊन कृती करतो, तेव्हा तो कृती करण्यास स्वतंत्र आहे असे आपण निश्चितपणे म्हणू शकतो. वास्तविक या कृती करण्यामागेही विशिष्ट कारणे असतात आणि तरीही त्या कृती 'स्वतंत्र' असतात. म्हणूनच 'स्वतंत्र' आणि 'परतंत्र' कृतींमध्ये भेद करताना कारणांची अनुपस्थिती किंवा उपस्थिती महत्वाची नसून कोणत्या प्रकारची कारणे उपस्थित आहेत, हे पहाणे जास्त महत्वाचे ठरते.

तात्विक आणि सामाजिक विचारांचा इतिहास पाहिल्यास 'स्वातंत्र्य ' हा शद्व एका विशिष्ट रितीने उपयोगात आणलेला दिसतो. कधी कधी त्याचा संबंध माणसामाणसांमधील विशिष्ट संबंधामुळे उत्पन्न झालेल्या विशिष्ट परिस्थितीशी असतो. या संदर्भात 'स्वातंत्र्य' या शद्बाची एक विशिष्ट संकल्पना आहे. त्यानुसार ज्या परिस्थितीमध्ये बळजबरी किंवा इतर बंधनाचा अभाव असतो त्या परिस्थितीमध्ये मनुष्य खऱ्याखुऱ्या अर्थाने कृती करण्यास स्वतंत्र असतो असे म्हटले आहे. अशा प्रकारच्या स्वातंत्र्याला पुष्कळदा 'नकारात्मक स्वातंत्र्य' (Negative freedom) किंवा विशिष्ट गोष्टींपासून स्वातंत्र्य (Freedom From) असेही संबोधिले आहे. 'विशिष्ट गोष्टीपासून' स्वातंत्र्याची जशी संकल्पना आहे, तशीच 'विशिष्ट गोष्टींकरिता स्वातंत्र्य' (Freedom for) ही संकल्पनाही अस्तित्वात आहे. त्या अंतर्गत विचार स्वातंत्र्य, आचार स्वातंत्र्य, उपासना पद्धतीचे स्वातंत्र्य, संपत्ती जमविणे वा तिची विल्हेवाट लावण्याचे स्वातंत्र्य इ.चा समावेश होतो.

ज्या व्यक्तींच्या सर्व इच्छा, निर्णय हे दुसऱ्याच्या इच्छेनुरूप, किंवा निर्णयानुरूप ठरतात अशा व्यक्ती क्वचितच 'स्वतंत्र' असतात. यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते आणि ती म्हणजे स्वातंत्र्य तेव्हाच अस्तित्वात येते जेव्हा एकापेक्षा अनेक पर्यायांची उपलब्धी अध्यारूत आहे, शिवाय या पर्यायांचे ज्ञानही निवड करणाऱ्या व्यक्तीला असले पाहिजे.

वरील विवेचनानंतर या संदर्भात एक महत्वाचा मुद्दा उपस्थित होतो आणि तो म्हणजे नैतिक जबाबदारीचा होय, जर कठोर नियतिवादानुसार कोणतीही भौतिक किंवा मानसिक घटना ही कोणत्यातरी कारणामुळे घडत असेल आणि विशिष्ट कारण उपस्थित झाल्याबरोबर विशिष्ट परिणामच आढळून येत असेल तर मनुष्याच्या सर्व कृती या नियतीद्वारे पूर्वनियोजित होऊन जातात, आणि जर या

कृती पूर्वनियोजित आणि पूर्वीच निश्चित झालेल्या असतील तर मनुष्याला कोणतेही कृतिस्वातंत्र्य आहे असे आपण म्हणू शकत नाही. जर मनुष्य आपल्या इच्छेनुसार कृती करू शकत नसेल तर त्याच्या कृतीची जशी आपण स्तुती करू शकत नाही तशीच त्याची निंदाही करू शकत नाही. ब्रँडब्लॅन्शर्ड याने आपल्या 'दि केस फॉर डिटरमिनिझम' या लेखात स्पष्ट म्हटले आहे की कठोर नियतीवादाने नीतिमत्तेच्या संकल्पनेत आणि नीतीनिर्णयात प्रचंड गोंधळ निर्माण केला आहे. तो म्हणतो त्यामुळे, " निंदा, स्तुती अर्थहीन होतात, शिक्षा देणे क्रूरतेचे द्योतक ठरते, पश्चात्ताप अप्रस्तुत होतो. सुधारणा निरर्थक ठरतात आणि 'कर्तव्य'वगैरे संकल्पना म्हणजे शुद्ध फसवणूक होऊन बसतात."

परंतु कठोर नियतिवादी आपल्या मुद्द्यावर ठामपणे उभे आहेत. त्यांच्या म्हणण्यानुसार जी कृती व्यक्तीने केली त्यापेक्षा अन्य कृती करण्याचे सामर्थ्य मनुष्याजवळ नाही. त्यामुळे जे काही घडते ते तसेच घडायचे असते म्हणून घडते. आपल्या इच्छा, निर्णय, निश्चय, विचार विनिमय त्यात कोणतेही परिवर्तन घडवून आणू शकत नाही. त्या सर्व शक्तिमान नियतीने जणू एक प्रचंड नाट्य या विश्वाच्या विशाल मंचावर उभे केले आहे. क्षुद्र धुळीच्या कणांपासून तर मनुष्यापर्यंत प्रत्येकाला विशिष्ट भूमिका दिली गेली आहे. नाटकात ज्या प्रमाणे प्रत्येक नटाला विशिष्ट वेळी विशिष्ट संवाद विशिष्ट पद्धतीने बोलावे लागतात त्याचप्रमाणे नियतीच्या या भव्य नाटकात ज्याच्या वाट्याला जी भूमिका आली आहे ती त्याला मुकाट्याने पार पाडावी लागते. नाटकात काही घोटाळा झाला तर त्याची प्रत्यक्ष जबाबदारी ज्याप्रमाणे नटावर नसते त्याचप्रमाणे विश्वाच्या या नाटकात काही गोंधळ वा घोटाळा झाला तर त्याची पूर्ण जबाबदारी नियतीवर आहे, कारण तो सर्वज्ञ असल्यामुळे पुढे घडणाऱ्या घटनांचे त्यास अगोदरच ज्ञान आहे.

सौम्य नियतीवाद या उलट, नियतीवाद आणि नैतिक जबाबदारी यात कुठलाही अंतविरोध आहे असे समजत नाही. जर एखाद्या व्यक्तीने जाणूनबुजून एखादे दुष्कृत्य केले तर त्याला त्यासाठी अवश्य जबाबदार धरले पाहिजे. उदा. खालील परिस्थिती जर कल्पिली तर व्यक्ति आपल्या कोणत्याही कृतीसाठी कशी जबाबदार आहे हेच समजून येईल. समजा एखाद्या व्यक्तीला लाच दिली गेली, आता ती घेणे न घेणे या दोन पर्यायांमध्ये त्यास निवड करावयाची आहे जर त्याने ती स्विकारली तर तो निश्चितच दोषास पात्र आहे. कारण लाच

स्विकारण्याचा निर्णय पूर्णतः त्या व्यक्तीचा स्वतःचा आहे. लाच स्विकारण्यासाठी पुढे केलेला हात हा त्याने विचारांती पुढे केला आहे. जर त्याने लाच नाकारली तर तो स्तुतीस पात्र आहे कारण लाच न स्विकारण्याचा निर्णय त्याने पूर्ण विचारांती घेतला आहे. म्हणून नैतिक जबाबदारी ही पूर्णपणे नियतीवादाशी सुसंगतच आहे, असे म्हणता येईल. सौम्य नियतीवादी उलट असा युकतीवाद करतात की एखादी कृती व्यक्तीच्या स्वभावानुरूप, चारित्र्यानुरूप नसेल तर आपण त्या व्यक्तीस कोणत्याही परिस्थितीत जबाबदार धरू शकणार नाही. फिलीपा फूटने तर आपल्या "Free will and Determination" (संपा- बर्नार्ड बेरोफस्की, १९६६, पान ९५) या आपल्या लेखात म्हटले आहे की, " एखाद्या कृतीचे व्यक्तीस दूषण देणे किंवा त्याबद्दल त्याचा गौरव करणे हे केवळ जेव्हा ती कृती व्यक्तीच्या समग्र चारित्र्यातून निर्माण होते, तेव्हाच होऊ शकते."

यावर कठोर नियतीवादी नेमका प्रश्न उपस्थित करतात. ते म्हणतात, तुम्ही त्या स्वभावाच्या किंवा चारित्र्याच्या गोष्टी करता, ते चारित्र्य कसे निर्माण होते ? मनुष्याचे चारित्र्य म्हणजे दुसरे-तिसरे काही नसून निरनिराळ्या सवयींची बांधलेली एक मोळी आहे. या सवयीही कशा तयार होतात ? विशिष्ट कृती वारंवार केल्या जातात कारण ह्या कृती वारंवार करण्याच्या इच्छा मनात निर्माण होतात. ह्या इच्छाही शेवटी आपल्या मनात निरनिराळे हेतू आणि उद्देश असतात, वस्तूंच्या अभावातून ज्या आकांक्षा निर्माण होतात त्यातून उत्पन्न झालेल्या असतात. ह्या आकांक्षा, इच्छा पुन्हा व्यक्तीच्या शारिरिक अवस्थेवर आणि ते शरीर ज्या भौतिक परिस्थितीत वावरते त्यावर अवलंबून असतात. अशारितीने व्यक्तीचा स्वभाव किंवा चारित्र्य हे एकमेकांशी आंतरिक दृष्टीने संबंधित असलेल्या अनेक घटकांनी बनत जाते. वर उद्धृत केलेल्या उदाहरणामध्ये कठोर नियतीवादी आपल्या बाजूचे म्हणजेच लाच स्विकारण्याच्या कृतीचे खालीलप्रमाणे समर्थन करील. लाच स्विकारण्याची आकांक्षा त्याच्या मनात निर्माण होण्याचे कारण म्हणजे त्याची बाल्यावस्थेतील परिस्थिती होय, असे तो म्हणू शकेल. त्याच्या आईवडिलांनी त्याचे जे विशिष्ट तऱ्हेने संगोपन केले किंवा जे संस्कार केले त्यावर त्याचा स्वभाव अवलंबून असतो. उदा. वरील उदाहरणातील व्यक्तीच्या वडिलांनी लहानपणी जर त्याला वारंवार असे सांगितले असेल की, 'बाबारे या जगात पैसा हीच मोठी गोष्ट होय. पैशाशिवाय कोणालाही किंमत नाही.' ही गोष्ट

नकळत बालकाच्या अपरिपक्व मनावर विकृतरितीने कोरली जाते आणि त्याचाच परिणाम म्हणजे पुढे जेव्हा केव्हा संधी मिळेल तेव्हा पैसा खाण्याची वृत्ती त्याची सहजवृत्ती बनून जाते, त्याचा स्वभाव बनून जातो. अशारितीने लाच खाणारी व्यक्ती आपल्या या पैसे खाण्याच्या वृत्तीचे कारण म्हणजे आपल्या आईवडिलांनी आपल्या मनात निर्माण केलेल्या आशाआकांक्षाचे फलित होय, असे म्हणू शकेल. म्हणून या वृत्तीसाठी 'मी जबाबदार नाही,' असे सहजपणे म्हणू शकेल. जॉन हास्पर्सने आपल्या What means this freedom (संपा- सिडने हूक प्रकाशन संस्था-पॉलियर बुक्स.१९६१, पान क्र.१२६ ते १४१) या सुप्रसिद्ध लेखात फ्राईडच्या क्रांतिकारी मनोविश्लेषणात्मक पद्धतीचा आधार घेऊन मनुष्याच्या सर्वच कृती त्याच्या बालपणीच्या घटनांवरून कशा उकलल्या जातात ह्याचे स्पष्टीकरण केले आहे. कित्येक कृती ज्या गूढ वाटतात, त्या वास्तविक गूढ नसून त्याची बीजे लहानपणीच्या घटनांमध्ये कशी लपलेली आहेत, त्याचे स्पष्टीकरण त्यात केलेले आहे. हास्पर्स म्हणतो की, मनुष्याचे वर्तन त्याच्या इच्छांमुळे आणि निर्णयांमुळे नियंत्रित होते. परंतु ह्या इच्छा आणि निर्णयसुद्धा आपल्या अबोध अशा जाणिवेतून ज्याला फ्राईडने नेणीव असे म्हटले आहे, त्यातून उत्पन्न होतात व त्या इच्छा म्हणजेच प्राप्त परिस्थितीशी अनेक पातळयांवरून केलेल्या तडजोडी असतात. समर्थने असतात. आणि त्यांच्या कारणांचे ज्ञान जसजसे वाढत जाते तसतसे, सराईत गुन्हेगारांच्या, घरफोड्यांच्या, खुन्यांच्या किंवा विकृत मनोवृत्तीच्या व्यक्तीकडे पहाण्याचा आपला दृष्टीकोन सहानुभूतीपूर्ण असा होऊन जाईल. या व्यक्तींना ताबडतोब दोषी ठरविण्यात अर्थ नाही. या उलट या व्यक्ती अशा का बनल्या यांसाठी त्यांच्या आनुवंशिकतेचा, त्यांचा बालपणाचा आणि त्यांच्याभोवती असलेल्या वातावरणाचा सूक्ष्म अभ्यास करावा लागेल. त्यावरून अनेक गोष्टींची संगती लागत जाईल. तथाकथित सामान्य व्यक्तीचे वर्तन सुद्धा या बदललेल्या दृष्टीकोनातून पाहिले जाईल. त्यामुळे लोकांना आपण चांगल्या व योग्य रितीने समजून घेऊ शकू. त्यांच्या वर्तनातील गुंतागुंत मग गुंतागुंत राहणार नाही. त्यामागचे रहस्य आपण सहज ओळखू शकू.

परंतु वरील विवेचनानंतर सुद्धा आपल्या नैतिक जबाबदारीचा प्रश्न जिथल्यातिथेच राहिलेला आहे असे आढळून येईल. आपल्या दैनंदिन जीवनातील अनुभव हेच सांगतो की आपण व्यक्तीच्या काही कृतीबद्दल त्यांना

निश्चितपणे जबाबदार धरतो आणि त्यांनी केलेल्या वर्तनापेक्षा वेगळे वर्तन किंवा वेगळया कृती करायला पाहिजे, असे त्यांच्याकडून अपेक्षितो. यासंबंधात ॲरिस्टॉटलने "When is a person responsible?"(निकोमॅथियन एथिक्स, अनु. जे.ई.सी. वेल्डन १८९२, पान नं.१२९)या लेखात स्पष्टपणे म्हटले आहे,"ज्याप्रमाणे व्यक्ती कोणतीही कृती विशिष्टरितीने करण्याची निवड करू शकते त्याप्रमाणे ती कृती न करण्याची निवड करू शकते." म्हणून सामान्य परिस्थितीत सर्व मानवी व्यक्ती कोणतीही कृती कशाही रितीने करण्यास पूर्णपणे स्वतंत्र असतात. व म्हणूनच त्यासाठी पूर्णतः जबाबदारही असतात. वरील वाक्यात 'स्वतंत्र' ह्या शद्बाचा अर्थ बाह्य आणि आंतरिक दबावांपासून स्वतंत्र असा होतो. बाह्य दबावांची उदाहरणे खालीलप्रमाणे आहेत. जसे बळजबरी (Duress) विशिष्ट कृती करण्यास उद्युक्त करणे (Provocation) घात, अपघात (Accident) आगळीक (Mistake) आणि अज्ञान (Ignorance) इत्यादी आंतरिक दबावांची उदाहरणे म्हणजे निरनिराळया मनोविकृती, भ्रम, गंड व तीव्र मनोविकार होत. वरील प्रकारांच्या दबावांखाली जर व्यक्ती कोणतेही वर्तन करीत असेल तर या परिस्थितीत व्यक्तीला दोष देण्याऐवजी तिची आपल्याला कीवच यावयास पाहिजे. काही विशिष्ट प्रकारच्या मानसिक दडपणांनी ग्रस्त झालेल्या व्यक्तींमध्ये आपण चुकीची कृती करीत आहोत याची जाणीव स्पष्ट असते. ते दडपण झुगारून देण्याचा जाणीवपूर्वक अटीतटीचा प्रयत्नही ती व्यक्ती करीत असते, परंतु त्यामध्ये ती यशस्वी होतेच असे नाही. वरील परिस्थितींमध्ये वागणाऱ्या व्यक्तींना त्यांच्या कृत्यांबद्दल दोषी धरणे उघडच अन्यायकारक आहे. अशा तऱ्हेने मनुष्य मनाच्या तळापर्यंत जाऊन पोहचण्याच्या आधुनिक वैज्ञानिक तंत्रामुळे मनुष्याच्या कोणत्याही बाह्य कृतींची संगती लावली जाऊ शकते, परंतु त्यामुळे मनुष्याच्या कृतीस्वातंत्र्याचे क्षेत्र मात्र दिवसेंदिवस संकुचित होत गेले आहे.

आपला प्रश्न पुन्हा तशाच रितीने विचारला जाऊ शकतो. मनुष्यांच्या विविध कृतींबद्दल त्यांना नैतिकदृष्ट्या जबाबदार धरणे कितपत समर्थनीय आहे ? नैतिक निर्णयामध्ये एकूण तीन घटक समाविष्ट असतात. (१) कर्ता (२) परिस्थिती (३) केलेली कृती. हे तीनही घटक पूर्णपणे कोणत्यातरी कारणातून निर्माण झालेले आहे. आणि त्यांचा परस्परांशी संबंधही (कारणिक) आहे (Casual) आहे. कोणताही कारणिक नियम असे विधान करतो की जर अ, ब,

क, ड हे घटक निर्माण झालेत तर ‘इ’ हा परिणाम अनिवार्यतेने निर्माण झाला पाहिजे. याला कारणाचा अंतर्भूततेचा नियम असे तांत्रिक नाव आहे. (Entailent Theory of Causation) या नियमानुसार व्यक्तीला कोणतीही कृतीस्वातंत्र्य नाही हीच गोष्ट सिद्ध होते. प्रो. ए.जे.आयर (Philosophical Essays सेंट मार्टिन्स प्रेस, मॅकमिलन आणि कंपनी, न्ययार्क, प्रकरण १२ वे, पान नं. २७१, १९५४) यांनी डॉ. जॉन्सनच्या एका उद्‌गाराचे विश्लेषण केलेले आहे. डॉ. जॉन्सन म्हणतात की, “मला ही पूर्ण जाणीव आहे की मी कोणतीही कृती करण्यासाठी स्वतंत्र आहे आणि यावर चर्चा करण्याची आवश्यकता नाही.” (I know, I am free and there ends the matter) परंतु केवळ स्वतःला काय वाटते, ही बाब कोणतीही गोष्ट खऱ्या अर्थाने सिद्ध करू शकत नाही. प्रो. सी.ए. कॅम्बेलने (In defence of free will and other essays ॲलन एन्ड अनविन, न्यूयार्क, १९६७, पान नं. १ पासून पुढे) Contra Causal freedom, ज्यांस आपण कारणशृंखला भंग असे नामाभिधान देऊ शकू या प्रक्रियेद्वारा मनुष्याच्या कृती-स्वातंत्र्याचे समर्थन केले आहे. तो म्हणतो, ही गोष्ट खरी आहे की, बाह्य परिस्थिती आणि वातावरण हे पूर्णतः कारण कार्य शृंखलेने बद्ध आहे. कृती करणाऱ्या व्यक्तीचे सम्पूर्ण व्यकतीमत्वही त्यांच्या जन्मक्षणापासून तो कृती करेपर्यंत कारण-कार्य- शृंखलेने बद्ध असते. परंतु प्रत्यक्ष कृती करण्याच्या क्षणी मात्र ही शृंखला भंग पावते आणि व्यक्ती पूर्णपणे स्वतंत्र होऊन कृती करते. म्हणूनच इतर नैसर्गिक घटनांसंबंधी ज्याप्रमाणे आपण काय घडू शकते यासंबंधी अंदाज वर्तवू शकतो तसे मनुष्य कृतीसंबंधी मात्र अंदाज वर्तवू शकत नाही. म्हणून एखादे नैसर्गिक, भौतिक, घटित आणि एखादी मानवी कृती यात जमिन-अस्मानाचे अंतर आहे. एखादी व्यक्ती जरी तिच्या जन्मापासून आपल्या परिचयाची असेल आणि आपणास त्या व्यक्तीच्या सर्व सवयी, आवडीनिवडी, इच्छा, आकांक्षा, स्वभाव चांगल्या रितीने माहीत असल्या तरीही त्याच्या भविष्यकालीन कृतीसंबंधी १०० टक्के अंदाज आपण बांधू शकत नाही. जे तर्कशास्त्र भौतिक, नैसर्गिक घटितांना लागू होते ते मानवी व्यापारांना आपण लागू करू शकत नाही.

परंतु काही कठोर नियतीवादी उदा. जोनाथन, एडवर्डस, जॉन हॉस्पर्स आणि काही सौम्य नियतिवादी उदा. एच. इ. होबार्ट आणि फिलिपा फूट या दोघांनीही कॅम्बेलची कारण- शृंखला-भंगाची संकल्पना पूर्णपणे फेटाळून लावली

आहे. ते असा युक्तिवाद करतात की मनुष्याच्या कृतीचे अ-नियत-स्वरूप, नैतिक जबाबदारी नेमकी कोणाची, हे ठरविण्यात फार मोठी अडचण निर्माण होते. जर विशिष्ट कृती ही कशातूनही निर्माण होत नाही तर एका विशिष्ट व्यक्तीला आपण कोणत्याही परिस्थितीत त्या कृतीसाठी जबाबदार धरू शकत नाही. आजकाल काही वैज्ञानिक आणि काही भौतिक शास्त्रज्ञ उदा. हेन्सबर्ग, एडींग्टन आणि बॉर्न ब्रँड ब्लन्शर्ड("The case for Determinism डिटरमिनिझम ऍन्ड फ्रीडम इन द एज ऑफ मॉर्डन सायन्स, संपा, सिडने हूक, १९६१, पान-२२) असे म्हणतात की सूक्ष्म इलेक्ट्रॉनची एखाद्या अणूमधील हालचाल कोणत्याही प्रक्रियेद्वारा नियंत्रित होते हे समजत नसल्यामुळे तिच्या विषयी अगोदर कोणताही अंदाज बांधू शकत नाही. हाच युक्तिवाद पुढे चालवून ते म्हणतात की या जगतातील सर्व चराचर वस्तू परमाणूस्वरूप अतिसूक्ष्म अशा घटकांनी बनलेल्या आहेत. या घटकांची गती अनियत आहे. मनुष्यही शेवटी घटकांनीच बनलेला आहे. त्यामुळे तोही त्याच्या कृतीसंबंधात अनियत आहे.. परंतु रसेल, प्लॅक व आईनस्टाईन या शास्त्रज्ञांच्या मताची दखल घेतली तर ते म्हणतात की सूक्ष्म घटकांच्या हालचालींचे अ-नियत स्वरूप कुठल्याही रितीने मनुष्याच्या कृती-स्वातंत्र्याशी संबंधीत नाही. शिवाय शास्त्रज्ञ एखाद्या परमाणू घटकाची हालचाल आज निश्चित करू शकत नसले तरी त्याचा अर्थ ती हालचाल अ-कारण आहे, असा होत नाही. परमाणू घटकाच्या कोणत्याही गतीशी संवेग निश्चितपणे निगडित आहे. प्रो. सी. डी. ब्रॉड आपल्या "Determinism, Indeterminism & Libertarianism" या लेखात विलियर्ड बॉलचे उदाहरण देऊन या गोष्टीचे पूर्ण चित्रण केले आहे. विलियर्ड बॉलला कोणतातरी नेमका, प्रासंगिक आणि विशिष्ट दिशेने जाणारा धक्का आवश्यक असतो. त्याशिवाय तो नेमक्या दिशेने, विशिष्ट वेगाने जाऊ शकत नाही. परंतु धक्का देण्यापूर्वी तरी तो किती संवेगाचा व कोणत्या दिशेचा आहे ही गोष्ट पूर्णतः अनिश्चित, अ-नियत असते.

स्वातंत्र्य आणि नैतिक जबाबदारीच्या या गंभीर प्रश्नाला प्रो. जी. ई. मूर यांच्या समन्वयात्मक लेखामुळे एक वेगळेच वळण मिळाले. मूर म्हणतो, जर चांगले, वाईट, योग्य, अयोग्य, कर्तव्य, तव्यता (ought) या नैतिक पदांना नैतिक व्यापारात काही अर्थ आणि स्थान मिळवून द्यावयाचे असेल तर व्यक्तीला जे केले त्यापेक्षा वेगळे काही करू शकण्यासाठी अवसर मिळावयास हवा. कांटने अगोदरच

सांगून ठेवले आहे की, 'केले पाहिजे 'या शद्बबंधात 'करू शकणे' हा अर्थ तार्किक दृष्टीने अभिप्रेत आहे. 'करू शकला असता' 'जर त्याने तशी इच्छा केली असती,''जर त्याने तशी निवड केली असती' अशा औपाधिक स्वरूपात हा अर्थ अभिप्रेत नसून 'करू शकलाच असता' हा निरपेक्ष अर्थ तेथे लागू व्हावयास पाहिजे. एखाद्याने आकाशीचा चंद्र पृथ्वीतलावर आणला पाहिजे असे आपण म्हणत नाही कारण ते त्याच्या सामर्थ्याच्या बाहेरचे आहे, हे आपल्याला समजू शकते. परंतु, व्यक्तीने आपल्या आई-वडिलांची सेवा केली पाहिजे, आपल्या देशावर प्रेम केले पाहिजे असे आवाहन मात्र आपण अर्थपूर्णरितीने करू शकतो. कारण व्यक्ती तसे करू शकते ही आपल्याला खात्री असते. 'क्ष,केले त्यापेक्षा वेगळे काही करू शकला असता' या विधानाचे रूपांतर मूरने 'क्ष ने वेगळे काही केले असते जर त्याने तशी निवड केली असती' यासारख्या औपाधिक विधानात करून जर व्यक्तीच्या निवडी वेगळ्या झाल्या तर त्याच्या कृतीही वेगळ्या होतील असे म्हणून नियतीवाद आणि अ-नियतीवाद यात समन्वय घडवून आणला आहे. परंतु येथे प्रश्न निर्माण होतो की व्यक्ती मूळात वेगळी निवड करू शकेल का ? नोवेल स्मिथ ('Ifs and Cans') फ्री विल ॲन्ड डिटरमिनिझम संपा. बर्नाड बेरोफस्की १९६६, पान नं. ३२२) आणि स्टिव्हन्सन (एथिक्स एन्ड लँगवेज, येल युनिव्हर्सिटी प्रेस-१९६५, प्रकरण XII पान २९८) आणि इतर अनेकांनी मूरच्या औपाधिक विश्लेषणाला मान्यता दिली असून 'शकणे' या क्रियापदाचा विश्लेषित अर्थ 'करू शकतो जर तो निवड करेल तर' असा केला आहे.

जे. एल. ऑस्टिन (Ifs and Cans, फ्रिडम ॲन्ड डिटरमिनीझम. संपा. बेरोफस्की १९६६, पान २९५) नेमूरच्या व इतरांच्या औपाधिक विश्लेषणावर अतिशय दमदारपणे टीका केली असून निरनिराळया उदाहरणांद्वारा 'शकणे' क्रियापदाला त्याचा अर्थ पूर्ण होण्यास जर ने सुरू होणाऱ्या औपाधिक विधानाची गरज नसते, हे दाखवून दिले आहे. ऑस्टिन म्हणतो जर ने सुरू होणारे औपाधिक विधान 'शकणे' क्रियापदाचा अर्थ विश्लेषित करण्यास आवश्यक असेल, परंतु 'शकणे' क्रियापदाचा अर्थ पूर्ण करण्यासाठी मात्र त्याची आवश्यकता नाही. म्हणून 'शकणे' क्रियापदाचा उपयोग औपाधिक किंवा सापेक्ष नसून निरपेक्ष आहे.

अशा स्वरूपात समस्येचा विचार करीत असतानाच इच्छा, प्रेरणा, गरज, संकल्प, हेतू, उद्देश, जाणीव, जाणिवेचे भान, उत्स्फूर्तता, सृजनशीलता, सामर्थ्य,

पात्रता, संधीची उपलब्धी, प्रयत्न इत्यादी विविध मानसिक व्यापारांचे स्वरूप व त्यांचा शरीर-व्यापारांशी संबंध इ. प्रश्न समोर उभे राहतात. लुडविग, विट्टगेन्स्टाईन, मिस, अॅन्स्कॉम्ब, रिचर्ड टेलर, ए.आय.वेल्डन, गिलबर्ट राईल, आर. अॅम्बेल्सन, डब्ल्यु. डी. ड्रे, आर. एस. पिटर्स, कॉफमन, ए. सी. डांटो, के. लेहर, कुर्ट बेअर, डी. एफ. पिअर्स, एस. हॅम्पशायर, मेरी बॉरनॉक, फिलिपा फूट, जे. पी. सार्त्र, ई. हुर्सेल, मोर्लू पॉन्टी आणि इतर अनेकांनी समस्येचा चौफेर विचार करून बारीक सारिक तपशिलांची दखल घेऊन मनुष्याच्या कृती-स्वातंत्र्याचा हवाला दिला आहे. अमेरिकेतील आघाडीचा सामाजिक मानसशास्त्रज्ञ एरिक फ्रॉम (रिलिजन अॅन्ड सायकोऍनालिसिस, दि सेन सोसायटी, आर्ट ऑफ लव्हींग इ.) यानेही समस्येचा खोलवर अभ्यास करून मनुष्याला या विशाल विश्वामध्ये स्वतंत्र कर्ता म्हणून स्थान प्राप्त करून दिले आहे.

अशारितीने समस्येच्या संदर्भात आपण बराच लांबचा प्रवास केलेला दिसून येईल. (१) दैववादापासून किंवा कठोर नियतीवादापासून तो सौम्य नियतीवादापर्यंत (२) सौम्य नियतीवादापासून केवळ आंतरिक भावनेला आवाहन करून (३) आंतरिक भावनेच्या आवाहनापासून तर कारण-कार्य-शृंखला भंग स्वातंत्र्य संकल्पनेपर्यंत (४) कारण-कार्य शृंखला भंगापासून तर आंशिक किंवा सोपाधिक स्वातंत्र्य संकल्पनेपर्यंत आणि (५) संपाधिक स्वातंत्र्य संकल्पनेपासून तर निरपेक्ष स्वातंत्र्य संकल्पनेपर्यंत. या ठिकाणी कुठल्याही स्वरूपात आपण आध्यात्मिक पातळीवर जाऊन समस्येचा विचार करणार नाही. कारण त्या पातळीवरील आपला खरा 'स्व' हा नेहमीच स्वतंत्र असतो आणि जीवात्मा मात्र शरीराच्या बंधनात अडकलेला असल्यामुळे नेहमीच परतंत्र असतो. त्यामुळे प्रस्तुत प्रबंधात आपणास केवळ त्या 'स्व' चा विचार करावयाचा जो या व्यावहारिक जगतात वावरत आहे. निरनिराळ्या भौतिक-मानसिक व्यापारात गुंतलेला आहे. जेथे त्याने केलेल्या कृतीबद्दल त्याचा गौरव केला जातो वा त्याची निंदा केली जाते. त्याला दुषणे दिली जातात किंवा त्याची स्तुती स्तोत्रे गाईली जातात. जेथे तो आपल्या कर्तव्यासंबंधी आणि जबाबदाऱ्यासंबंधी गंभीरपणे विचार करीत असतो. जो भविष्याबद्दल काही आशा-आकांक्षा बाळगीत असतो. आपली सभोवतालची परिस्थिती बदलविण्याचा प्रयत्न करीत असतो आणि त्याच वेळेस स्वतःमध्येही बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करीत असतो. हा मनुष्य असा असतो की जो

अनेकांवर प्रेम करतो त्याचबरोबर कित्येंकांचा द्वेष व तिरस्कारही करीत असतो. ज्याला त्याच्या कर्तव्याची जाणीव असते व त्याचबरोबर तो जर कर्तव्य चुकला तर त्याबद्दल त्यास पश्चातापही वाटत असतो. चुकणाऱ्याला शिक्षा आणि सद्‌गुणी व्यक्तीचा गौरव झाला पाहिजे असे त्यास मनापासून वाटत असते. हा मूलतः नैतिक असतो व त्यामुळे त्यास त्याच्या नैतिक जबाबदाऱ्यांची उचित जाणीव असते. ती जबाबदारी डावलली गेल्यास त्यास पश्चाताप होतो, तसेच ती जबाबदारी पार पाडली गेली नाही तर त्यास अपराधीपणाची भावनाही त्रस्त करते. अशा सर्व सबल, दुर्बल घटकांनी युक्त असलेल्या व्यक्तीसाठी स्वातंत्र्याचा शोध घेणे हा या प्रबंधाचा प्रमुख उद्देश आहे. शिवाय ही संपूर्ण चर्चा केवळ पाश्चात्य विचारांपुरतीच मर्यादित ठेवली आहे. कारण भारतीय तत्वज्ञानाचा समस्येकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन पूर्णपणे भिन्न आहे. त्यामुळे त्यास योग्य न्याय देण्यासाठी त्याचा स्वतंत्र अभ्यास करण्याची आवश्यकतापडेल.

समस्येच्या वेगवेगळ्या पैलूंचा अभ्यास करण्यापूर्वी या समस्येच्या अनुषंगाने जे वेगवेगळे दावे करण्यात आले आहेत त्यांची ओळख करून घेणे इष्ट ठरेल. इच्छा स्वातंत्र्याच्या संदर्भात एकूण चार प्रकारचे दावे करण्यात आले आहेत. (D.J.Collinson - फ्री वील प्रॉब्लेम, संपा. ओपन युनिव्हर्सिटी प्रेस, १९७३, पान - ९) (१) कार्यकारणसंबंधाच्या शृंखलेने आपण सर्वत्र बांधले गेलो असल्यामुळे आपल्याला निवड-स्वातंत्र्य नाही व त्यामुळे आपल्या कोणत्याही कृतीसाठी आपण जबाबदार नाही.

(२) आपल्याला निवड स्वातंत्र्य पूर्णतः आहे, त्यामुळे स्वतंत्रपणे केलेल्या प्रत्येक कृतीसाठी आपण जबाबदार आहोत.

(३) काहीवेळा आपणास निवड-स्वातंत्र्य असते परंतु काहीवेळा मात्र आपण बद्ध असतो. त्यामुळे स्वातंत्र्य व बद्ध असण्याचे निकष कोणते ? हे प्रथम ठरवावे लागेल.

(४) इच्छा-स्वातंत्र्य आणि बद्धता दोन्ही एकमेकाशी सुसंगत आहेत, म्हणून आपल्या कृती जरी कार्यकारण- शृंखलेने बद्ध असल्या तरी त्यांची जबाबदारी कर्त्यावर असण्यात कोणतीही विसंगती नाही.(संपा.- पॉल एडवर्डस् - एनसायक्लोपिडिआ टू फिलॉसॉफी खंड १ व २, पान - ३५९) नियतीवादाचे एकूण ५ प्रकार मान्य झालेले आहेत. (१) तार्किक नियतीवाद (तात्विक

नियतीवाद) (२) दैवी नियतीवाद (३) नैतिक नियतीवाद (४) मानसिक नियतीवाद (५) भौतिक नियतीवाद. प्रस्तुत निबंधात प्रामुख्याने भौतिक व मानसिक नियतीवाद चर्चिला जाणार असल्यामुळे पहिल्या तीन प्रकारच्या नियतीवादांची थोडक्यात ओळख करून घेऊ.

प्रथम तात्विक किंवा तार्किक नियतीवादाची ओळख करून घेऊ. याही नियतीवादाचा आपल्या समस्येशी जवळून संबंध आहे. तात्विक नियतीवाद हा साधारणतः सामान्य मनुष्याच्या दैववादाची तात्विक आवृत्ती होय. जेव्हा रस्त्यावरचा कोणीही सामान्य माणूस म्हणतो, ‘ कोणत्याही गोष्टीची काळजी करून काय उपयोग ? जे होणार आहे ते होणारच आहे. ते चुकणारे नाही ’ तेव्हा तो मनुष्य नकळतच तर्कशास्त्रीय सत्यच बोलून गेलेला असतो. परंतु ते तर्कशास्त्रीय सत्य असल्यामुळे आपल्या व्यावहारिक जीवनासंबंधी काहीही सांगू शकत नाही. एखादा नाविक जेव्हा म्हणतो की, पोहणे शिकण्यात काहीही अर्थ नाही कारण जर तो बुडणार नसेल तर त्याने संपादन केलेले कौशल्य अनावश्यक ठरेल आणि तो जर बुडून मरणारच असेल तर ते कौशल्य निरूपयोगी ठरेल. तेव्हा तो भविष्यकाल जसा राहणार आहे तसाच राहील असे केवळ साधे तर्कशास्त्रीय सत्य सांगत नसतो तर तो त्याच वेळेस एका महत्वाच्या मुद्याकडे दुर्लक्ष करीत असतो आणि तो म्हणजे पोहण्याचे कौशल्य हे वास्तविक पाहता त्याचा जीव वाचविण्यास मदत करणारे ठरू शकते, हा होय. या तऱ्हेचा सवंग दैववाद केवळ तार्किकीय सत्य स्पष्ट करीत असला तरी प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीशी त्याचा काहीही संबंध नसतो. तरीही तात्विक दैववादाच्या ज्या सूक्ष्म प्रणाली आहेत त्यांचा प्रतिवाद करणे फार सोपे आहे, असे नाही.

या तऱ्हेच्या दैववादाची उत्पत्ती आपणास ॲरिस्टॉटलच्या (ॲरिस्टॉटल, कॅटेगरिज ॲन्ड डी. इंटरप्रिटेशन, संपा. ॲक्रील ऑक्सफर्ड, १९६३, पान-१३२) डी. इंटरप्रिटेशनमध्ये प्रकरण IX मध्ये आढळते. ऍरिस्टॉटलने जो मध्यम विलोप नियम प्रतिपादिला आहे, त्यात त्याने स्पष्ट केले आहे की कोणतेही विधान हे एक तर सत्य किंवा असत्य असते त्यावरून कोणतेही ‘वि’ हे विधान सत्य असेल तर ते असत्य असू शकत नाही व असत्य असेल तर सत्य असू शकत नाही. ते सत्य आणि असत्य असे दोन्ही एकाच वेळी असू शकत नाही. उदा. खालील विधान घ्या, ‘मी हे वाक्य शनिवार दि. ३० जुलै १९७९ ला दुपारी ४ वा. लिहिले.’ हे

विधान सत्य आहे. त्या विधानाला थोडक्यात 'वि' हे संक्षिप्त रूप देऊ. आता 'वि' हे विधान ३० जुलै १९७९ च्या नंतरच्या कोणत्याही तारखेला सत्य आहे, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. इतकेच काय २९ जुलै १९७९ ला सुद्धा उद्या मी या स्वरूपाचे वाक्य लिहिणार आहे ही गोष्ट सत्य आहे, आणि जर ही बाब २९ जुलैला सत्य होती तर त्याच्या आधी आठवडाभर सुद्धा सत्य होती. इतकेच काय आधी अनेक महिने वा वर्षसुद्धा ती सत्यच होती असे म्हणता येईल. थोडक्यात ती अनादिकाळापासून सत्य होती हीच गोष्ट सिद्ध होईल. म्हणजे वरील विधान सत्य होते, सत्य आहे, आणि नेहमीसाठी सत्य राहीलही परंतु वरील विधान लिहिण्यापूर्वीही मी ते लिहिणार आहे ही गोष्ट सत्य असेल तर ते विधान न लिहिणे ही माझ्यासाठी अशक्य गोष्ट होऊन बसेल. आणि जे घडते ते अपरिहार्यतेने घडत जाते. ते होणे न होणे आपल्या हातात नसते. असा विषण्णा करणारा निष्कर्ष त्यातून काढावा लागेल. हा निष्कर्ष अर्थातच आपल्या प्रचलित समजूतीच्या विपरितच आहे, यांत शंका नाही. आपल्या "Fatalism" या लेखात रिचर्ड टेलरनेही (रिचर्ड टेलर- 'Fatalism', फिलॉसॉफीकल रिव्ह्यू, खंड ७१, १९६२, पान- ५५-६९) तात्विक दैववादाची बाजू मांडली आहे. 'परामर्श 'खंड-१,अंक ३ (ऑक्टोबर १९७९)मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या "तात्विक दैववाद" या प्रा.श्री.व्यं.बोकील यांच्या लेखावरील माझी प्रतिक्रिया मी खालील प्रमाणे नोंदवली आहे.

प्रा. बोकील ह्यांच्या मतानुसार प्रा. टेलर यांच्या तात्विक दैववादाची जी गृहीततत्वे आहेत त्यात कुठेतरी गफलत असली तरच टेलरचा युक्तिवाद आपणास खोडून काढता येतो असे म्हटले आहे. आणि नंतर त्यांनी गृहीततत्वांची जी चिकित्सा केली आहे त्यात टेलरची सहाही गृहीततत्वें निर्विवाद व बिनतोड असल्यामुळे त्यात कुठेही कच्चा दुआ नाही आणि म्हणून टेलरचा दैववाद मानण्यावाचून गत्यंतर नाही अशी भूमिका घेतली आहे. परंतु आपण जर वेगळ्या दृष्टिकोनातून या गृहीततत्वांची चिकित्सा केली तर टेलरच्या निष्कर्षापेक्षा वेगळा निष्कर्ष निघतो असे दिसून येईल.

प्रा. रिचर्ड टेलर यांचा "Fatalism" या शीर्षकाचा लेख प्रसिद्ध झाला होता.('फिलॉसॉफिकल रिव्ह्यू '१९६२, पृ. ५५-५६), या लेखाचे मूळ हे ॲरिस्टॉटलच्या "De Interpretatione" यात सापडते.

ॲरिस्टॉटलने सर्व प्रथम Antiphasis ची कल्पना समोर मांडली. त्याचा अर्थ, विधानांची अशी जोडी की, ज्यामध्ये एकच विधेय एका विशिष्ट उद्देश्यासंबंधी नकारात्मक रीतीने येते व दुसऱ्या विधानात त्याच उद्देश्यासंबंधी होकारात्मक रीतीने येते. या जोडीपैकी होकारात्मक विधान सत्य असेल तर दुसरे म्हणजे नकारात्मक विधान अनिवार्यतेने असत्य असले पाहिजे व नकारात्मक विधान सत्य असेल तर होकारात्मक विधान अनिवार्यतेने असत्य असले पाहिजे. ही गोष्ट जशी भूतकाळी आणि वर्तमानकाळी विधानांबद्दल सत्य आहे तशीच ती भविष्यकाळी विधानांबाबतही सत्य आहे. यालाच मध्यमविलोप नियम (Law of Excluded Middle) असे म्हणतात. सर्वसाधारणपणे, तर्कशास्त्राचे अभ्यासक या नियमाची निरपेक्षता आणि निरपवादता या बद्दल खात्री बाळगून असतात. स्वतः ॲरिस्टॉटललाही हीच गोष्ट अभिप्रेत होती. परंतु त्यामुळे तात्विक दैववादासारखी अपरिहार्यता त्यातून निर्माण होते. त्यातून मार्ग कसा काढावयाचा याचा स्वतः ॲरिस्टॉटलने सखोल विचार केलेला आहे. सूक्ष्म चिकित्सेअंती मध्यम-विलोप-नियमाच्या निरपवादतेला धक्का न पोहोचता तात्विक दैववादातील त्याची परिणती कशी अटळ नाही हे त्याने सप्रमाण सिद्ध केले आहे. हे ॲरिस्टॉटलच्या 'De interpretatione' मधील परिछेदाचे सुक्ष्म अध्ययन केल्यास ध्यानात येईल.

एकच उद्देश्य विधेय असलेल्या अस्तिवाची आणि नास्तिवाची विधानांच्या जोडीपैकी ही विधाने जर भूतकाळी व वर्तमानकाळी असतील तर अस्तिवाची विधाने एकतर सत्य असेल किंवा असत्य असेल. आणि तीच गोष्ट नास्तिवाची विधानाबद्दलही म्हणता येईल. परंतु यास एक अपवाद आहे. तो म्हणजे, एकवाची भविष्यकाळी (Singular and future) विधानांबद्दल मात्र असे आपण म्हणू शकत नाही. कारण जर सर्वच विधाने, मग ती अस्तिवाची अगर नास्तिवाची असोत, एकतर सत्य किंवा असत्य असतील तर, जर भविष्यकाळच्या एखाद्या घटनेबद्दल एखाद्या व्यक्तीने अस्तिवाची विधान केले आणि दुसऱ्या व्यक्तीने त्याच घटनेबद्दल नास्तिवाची विधान केले तर त्यांच्यापैकी एकाचे विधान परिस्थितीशी सुसंगत व दुसऱ्याचे विधान विसंगत राहील ही गोष्ट उघड आहे. परंतु यामुळे यथार्थ पर्यायांची शक्यता नष्ट होते आणि प्रत्येक घटना अनिवार्य आणि पूर्वनियोजित होऊन जाते.

परंतु आपण असे पहातो कीं, मनुष्याचा संकल्प आणि त्याची कृती ही भविष्यकालीन घटना घडण्यास आवश्यक आणि पर्याप्त कारणे असतात. परंतु वरील तर्कशास्त्रीय नियमानुसार जर माणसाजवळ खरे पर्यायच नसतील तर व्यक्तीच्या विचारविनिमयाला आणि कृती करण्याला काहीही अर्थ उरणार नाही, आणि प्रत्येक घटना यदृच्छेने घडण्याची वाट पहावी लागेल.

ॲरिस्टॉटलने ('डी इन्टरप्रिटेशन' १९ अ पान २२-३४) या समस्येचे उत्तर खालील शद्वांत दिले आहे. "A Sea-fight must either take place tomorrow or not . But it is not necessary that it should take place tomorrow, neither is it necessary that it should not take place tomorrow. Yet it is necessary that it either should or should not take place tomorrow. Since propositions correspond with facts, it is evident that when in future events, there is a real alternative, and a potentiality in contrary directions, the corresponding affirmation and denial have the same character."

वरील परिच्छेदाच्या विवरणाबद्दल विद्वानांमध्ये मतभेद आहेत. त्यात दोन दृष्टिकोन प्रमुख आहेत. पहिला आणि जुना दृष्टिकोन (स्टॉईक्स आणि एपिक्युरिअन्स) असा की, भविष्यकाळी विधाने ही सत्यही नसतात व असत्यही नसतात असे ॲरिस्टॉटलने स्विकारल्यामुळे मध्यम-विलोप-नियम या विधानांना लागू पडत नाही. अलिकडे जे लुकासिव्हीज आणि ए. एन. प्रायर यांनीही हेच विवरण उचलून धरले व त्यावरून त्रिमूल्य तर्कशास्त्राची (Three valued Logic) मुहूर्तमेढ रोवली.

परंतु मध्ययुगीन तत्ववेत्यांनी मात्र वरील म्हणणे पूर्णपणे खोडून काढले. त्यांच्या विवरणानुसार ॲरिस्टॉटलला भविष्यकालिक विधाने सत्यही नसतात व असत्यही नसतात असे मुळीच म्हणावयाचे नव्हते. याउलट त्याचे ठाम मत होते की सर्व विधाने मग ती कोणत्याही काळातील असोत, एकतर सत्य किंवा असत्य असतात. म्हणजेच मध्यम-विलोप-नियम सर्वच विधानांना निरपवादपणे लागू होतो. परंतु रेशरने (Rescher) ज्याप्रमाणे समूहवाची आणि व्यक्तीवाची अनिवार्यता ('Collective and distributive Necessitation) यात भेद केला आहे, तोच ॲरिस्टॉटललाही अभिप्रेत होता असे या तत्ववेत्त्यांचे म्हणणे आहे.

रेशरच्या म्हणण्यानुसार समूहवाची अनिवार्यता सर्व विधानांना लागू आहे. मग ती विधाने भूतकालिक असोत वा भविष्यकालिक. परंतु व्यक्तीवाची अनिवार्यता मात्र भविष्यकालिक विधानांना लागू पडत नाही. समूहवाची आणि व्यक्तीवाची अनिवार्यता ही खालील सांकेतिक विधानाकारांवरून अनुक्रमे लक्षात येईल. समूहवाची अनिवार्यता "अ(पVनप) " व् यक्तीवाची अनिवार्यता "(अपVअन प)" 'अ'हे चिन्ह " हे अनिवार्य आहे की" या विधानांचा संक्षेप होय.

अर्थात ॲरिस्टॉटल असे कधीच म्हणत नाही की, भविष्यकालिन विधानांना सत्यासत्यता (Truth-Status) नसते. तर ॲरिस्टॉटल त्यांना फक्त अनिवार्यता (Necessitation-Status) नाकारतो. म्हणजेच एका बाजूने ॲरिस्टॉटल, मध्यम विलोप-नियम भविष्यकालिन निधानांना लागू आहे असे म्हणतो व दुसऱ्या बाजूने 'उद्या नाविक युद्ध होणार आहे' हे विधान अनिवार्यतेने सत्य आणि अनिवार्यतेने असत्य आहे हेही नाकारतो. या दोघांची संगती कशी लावायची हा खरा प्रश्न आहे.

प्रो.दि.य.देशपांडे यांनी आपल्या एका लेखात मध्यम-विलोप-नियम असत्यता-फलात्मक रीतीने विश्लेषित केला तरच हे शक्य होईल असे दाखवून दिले आहे. सर्वच तर्कशास्त्र सत्यता-फलात्मक (Truth-functional) असते असे नाही. या विवेचनानुसार मध्यविलोपनियम फक्त एवढेच म्हणतो की, "जर प असत्य असेल तर न प सत्य आहे, किंवा जर न प असत्य असेल तर प सत्य आहे" या विधानात 'प' निश्चितपणे सत्य आहे की असत्य आहे, हे नमूद केलेले नाही. हे विधान सांकेतिक रूपात (~प ⟶ प) V (प ⟶ ~प)असे होईल. आणि या विधानाकारावरून "एकतर 'प' सत्य किंवा 'प' असत्य," (प V ~प) हे विधान प्राप्त होते. पुनरुक्ति (Tautology) असल्यामुळे त्या विधानांच्या सत्येतेला बाधा येत नाही. आणि ही गोष्ट कोणत्याही वियोज्याला निश्चित मूल्यदान न करताही साधली जाते.

अशा रीतीने ॲरिस्टॉटलने भविष्यकालिक विधानांना सत्यासत्यता न नाकारता अनिवार्यता नाकारून मध्यम-विलोप-नियमांची अबाधितता कायम राखली आहे.

प्रा. बोकील यांनी रिचर्ड टेलरच्या पहिल्या गृहीततत्वाची चिकित्सा करताना मध्यम-विलोप-नियम भूतकाळी विधानांना लागू करून ती एकतर सत्य

किंवा असत्य असलीच पाहिजेत असे म्हटले आहे. ती अनिवार्यता आपण नाकारू शकत नाही हे उघड आहे. आणि येथे कुणाचेही दुमत होणार नाही. परंतु भविष्यकालिक उदाहरणाच्या बाबतीत टेलरचा युक्तिवाद ज्या भविष्यकालिक विधानावर आधारित आहे ते विधान म्हणजे 'एकतर प सत्य असेल किंवा नप सत्य असेल,' म्हणजेच 'एकतर उद्या नाविक युद्ध होईल हे सत्य असेल किवा ते होणार नाही हे सत्य असेल' हे मध्यम-विलोप-नियमाचे आदेश उदाहरण आहे, व ते नाकारता येईल काय ? हा प्रश्न केला आहे. त्याचे उत्तर ॲरिस्टॉटलच्या परिच्छेदाचे सूक्ष्म विवेचन केले तर आपणास मिळेल. भविष्यकालिक विधानांची सत्यासत्यता आपण नाकारीत नसून त्यांची अनिवार्यता नाकारीत आहोत ही गोष्ट उघड आहे. म्हणजेच भविष्यकालिक विधान अनिवार्यतेने सत्य असलेच पाहिजे किंवा अनिवार्यतेने असत्य असलेच पाहिजे असे नसून ते एकतर सत्य किंवा असत्य असले पाहिजे, ही खरी अनिवार्यता आहे. यात मध्यम-विलोप-नियम भविष्यकालिक विधानांना लागू पडूनही तात्विक दैववादाचा धोका टळला आहे हे दिसून येईल. ज्या आधारविधानावर टेलरने पुढच्या सर्व युक्तिवादाचा डोलारा उभा केला त्या आधारविधानाच्या सत्यतेबद्दलच शंका उपस्थित केल्यानंतर संपूर्ण युक्तिवादाचीच वैधता धोक्यात येते हे लक्षात येण्यास वेळ लागणार नाही.

भूतकाळातील घटना होऊन गेल्यामुळे 'काल नाविक युद्ध झाले की नाही'ही बाब अनिवार्यतेने सत्य किंवा अनिवार्यतेने असत्य बनते. त्यामुळेच त्या विधानाच्या सत्यासत्यतेबद्दल आपण वर्तमानकाळी शंका घेऊ शकत नाही. परंतु 'नाविक युद्ध उद्या होणार आहे' ही गोष्ट एक तर सत्य किंवा असत्य असली तर ती अनिवार्यतेने असत्य असलीच पाहिजे हे आपण नाकारू शकतो. एकदा ती घटना होऊन गेल्यानंतर तिच्या सत्यतेच्या अनिवार्यतेबद्दल आपण शंका उपस्थित करू शकत नाही. म्हणूनच ॲरिस्टाटलने मध्यम-विलोप-नियम सर्व विधानांना लागू केला असला तरी भविष्यकाही विधानांना त्याने अनिवार्यतेचे परिमाण दिलेले नाही व ते का? हे सहज समजू शकते. म्हणूनच एखादी घटना घडून गेल्यानंतरच आपण 'हेच घडणार होते,' 'त्याशिवाय दुसरे घडणे कसे शक्य आहे?' वगैरे म्हणतो. परंतु ती घटना घडण्यापूर्वी मात्र ' जे घडायचे ते घडणारच आहे, आपण कोण मधे येणार?' हे केवळ अलंकारिक अर्थानेच म्हणत असतो. घटना

घडण्यापूर्वी आपणास हवी तशी घटना घडवून आणण्याचे आपण आटोकाट प्रयत्न करीतच असतो. कारण आपली निवड आणि कृती, घटना या वा त्या तऱ्हेने घडण्यास कारणीभूत होऊ शकेल हा आपला रास्त विश्वास असतो. यामुळे भविष्यकाळी विधानांची सत्यासत्यता आपण डावलत नसून त्याची अनिवार्यता आपण नाकारीत असतो हे उघड आहे.

आता आपण रिचर्ड टेलरच्या २,३,४ या गृहीतत्वांकडे संयुक्तपणे वळू या. या तीनही गृहीततत्वांचा संयुक्तपणे अर्थ असा की एखादी 'ई' ही घटना घडली तर कोणत्याही व्यक्तीमध्ये असे सामर्थ्य नसते की तो 'ए' ही अशी कृती करू शकेल की जी 'ई' ही घटना न घडल्यास पर्याप्त होईल. या दृष्टीने 'भूतकाळ हा न बदलता येणारा आहे' हे विधान केले जाते व ते वादातीत आहे. परंतु टेलर हीच मीमांसा भविष्यकालीन घटनांना लावू इच्छितो. तो म्हणतो,एखादी 'ई' ही घटना पुढे घडणार असेल तर कोणत्याही व्यक्तीमध्ये असे सामर्थ्य नाही की ती 'ए'ही अशी कृती करू शकेल की जी 'ई' ही घटना न घडण्यास पर्याप्त ठरेल. यातच तात्विक दैववादाची अटळता आहे. परंतु हे विधान मात्र वादातीत नाही.

स्टीव्हन कान्ह यांनी "Fatalistic Arguments" या लेखात असे स्पष्टपणे म्हटले आहे की टेलरने येथे "तात्विक दैववाद" आणि "सामर्थ्य नसणे" यात गल्लत केली आहे. टेलरच्या म्हणण्यानुसार "मी आज संध्याकाळी भाषणाला जाईल" हे विधान जर असत्य असेल तर आता मी अशी कोणतीही कृती करू शकण्यास असमर्थ असेन किंवा करणार नाही की जी "मी आज संध्याकाळी भाषणाला जाईन" या विधानाच्या सत्यतेसाठी आवश्यक आणि पर्याप्त असेल. म्हणजेच भाषणाला जाण्याची भविष्यकालीन घटना घडावयाची नसेल तर मी घरापासून व्याख्यानाच्या जागी चालत जाण्यास किंवा अन्य रीतीने जाण्यास वर्तमानकाळी असमर्थ असेन किंवा समर्थ असूनही, अन्य काही कारणांनी जाऊ शकणार नाही.

परंतु वरील प्रकारच्या सर्व उदाहरणात आपणास एक गोष्ट लक्षात येते आणि ती म्हणजे भविष्यकालीन सर्व घटनांच्या शक्याशक्यतेच्या संदर्भात आपण 'जर-तर'च्या औपाधिक विधानाकारात बोलत असतो. त्या विधानाकाराच्या पूर्ववर्ती किंवा अनुवर्ती घटकाला कोणते तरी सत्यतामूल्य (Truth Value) असले तरी निश्चित (Determinate) सत्यतामूल्य नसते. त्यामुळे ती विधाने एक तर सत्य

किंवा असत्य असली तरी अनिवार्यतेने सत्यच किंवा अनिवार्यतेने असत्यच अशी नसतात. एकदा ती भविष्यकालीन घटना वर्तमानकाळात येऊन भूतकाळात जमा झाली की मग मात्र त्यास निश्चित असे सत्यतामूल्य प्राप्त होते. त्यामुळे ती अनिवार्यतेने सत्य किंव अनिवार्यतेने असत्य होतात. परंतु भविष्यकालीन घटनांच्या संदर्भात मात्र त्या घडण्यासाठी लागणाऱ्या आवश्यक आणि पर्याप्त अटींची पूर्तता करण्यास आपणास काही नैसर्गिक किंवा अंगभूत मर्यादाव्यतिरिक्त अन्य कशाचाही अडथळा येऊ शकत नाही.

म्हणूनच टेलरच्या '५व्या गृहीततत्वाची चिकित्सा करतांना प्रा. बोकील यांनी माणसाच्या कृतिस्वातंत्र्यांची भाषा केवळ शोभनीय (Decorative) असते, असे जे म्हटले आहे (पृ.२२) ते पटत नाही. न पटण्याचे कारण माणसाचा स्वतः विषयीचा गैरसमज हा नसून सर्व प्रकारच्या दैववादात माणसाला जे यंत्रमानवाचे रूप बहाल केले आहे ते मूळातच चूक आहे म्हणून. इतर वस्तुजात आणि मानव यात फार मोठा भेद आहे व तो म्हणजे जाणिवेचा (Consciousness) होय. जाणीवरहित अशा असंख्य निर्जीव वस्तु आणि अल्प जाणीव असलेले इतर प्राणी हे या जगतात यदृच्छया जगत असतात. निसर्गप्रवाह जिकडे नेईल तिकडे वहात जातात. परंतु माणसाची जाणीव पूर्णपणे विकसित झालेली असल्यामुळे नैसर्गिक आणि स्वभावगत अशा चौकटीत बंदिस्त असूनही तो प्रशिक्षण निवड करून, निर्णय घेऊन, परिस्थितीत त्यास योग्य तो, पाहिजे तो, बदल घडवून आणीत असतो. 'एखादा निर्णय अमुक का घेतला ?' या प्रश्नाचे उत्तर तो परिस्थितीकडे बोट दाखवून देत असला तरी ती परिस्थिती जशी होती तशी त्यास डोळस संवेदना झाल्यामुळेच एक विशिष्ट प्रकारचा निर्णय त्याच्याकडून घेतला जातो. इतकेच काय, परिस्थिती नेमकी तीच राहून, तिचे आकलनही नेमके तेच राहून, विरुद्ध प्रकारचा निर्णयही तो घेऊ शकतो, ही शक्यता नाकारणे सोपे नाही. ज्ञान, विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यात झालेली नेत्रदीपक प्रगती ही माणसाला या अवाढव्य विश्वचक्रात क्षुद्र खिळ्याचे स्थान न देता विश्वचक्राची गती आकलन करणाऱ्या द्रष्ट्याचीच भूमिका देते. माणसाला प्रत्येक पाऊल टाकताना अक्षरशः हजारो पर्याय समोर असतात. यांत्रिक कार्यकारणाच्या प्रक्रियेतील घटकाप्रमाणे आवश्यक पूर्ववर्ती घटकानंतर अनुवर्ती घटनेची अनिवार्यता माणसाच्या पातळीवर मोडून पडते.

टेलरचे ६वे गृहीततत्व तर तात्विक दैववादाच्या समर्थनाला अगदीच

प्रतिकूल आहे. 'काल हा अकर्तरी आहे' हे विधान पूर्णपणे सत्य आहे. 'काळच ठरवेल' किंवा 'काळच दुःखाचा विसर पाडेल' ही विधाने आलंकारिक आहेत हे उघड आहे. काळ काही करीत नसतो, निर्जीव वस्तूही काही करीत नसतात. करीत असतात ती जाणीव असलेली माणसं. निर्जीव वस्तूत नैसर्गिकपणे होणारे बदल डोळसपणे बघून त्यातून बाह्य परिस्थितीत बदल घडवून आणण्याचे महत्वाचे कार्य माणसे करीत असतात. म्हणूनच माणसे ही सृजनशील समजली जातात. कधी कधी त्यांचे निर्णय चुकीचे ठरतात, कधी कधी अचूक ठरतात. निर्णय घेऊन झाल्यानंतर ते निश्चितपणे चूक की निश्चितपणे अचूक हे ठरविता येते. परंतु निर्णय घेण्यापूर्वी ते चूक किंवा अचुक ठरणार आहेत ही अपरिहार्यता असली तरी निश्चितपणे चूक किंवा निश्चितपणे अचुक याचा निर्णय आपण अगोदर लावू शकत नाही.

प्रो. टेलर यांच्याच "Freedom and Determinism" या लेखात त्यांनी अशी स्पष्ट ग्वाही दिली आहे की, मनुष्य हा निरनिराळ्या पेशींचा आणि घटनांचा केवळ समूह नसून घटनाप्रवाहांचा अन्वयार्थ लावणारे, त्यात जाणीवपूर्वक बदल करणारे, उपक्रमशील असे ते एक व्यक्तिमत्व होईल. म्हणूनच मी हात हलवायचा किंवा नाही, हुकूम द्यावयाचा की नाही हे पूर्णतः माझ्या निर्णयावर अवलंबून आहे. अर्थात माझ्या हाताची मी वाकडी तिकडी गाठ घालू शकणार नाही. कारण शरीरशास्त्रदृष्ट्या ते अशक्य आहे. तसेच युद्ध करण्याचा किंवा न करण्याचा हुकूम देणे वा न देणे हे त्यावेळच्या परिस्थितीवर अवलंबून असले तरी त्यावेळेचा अ, ब, क पैकी कोणताही निर्णय हा केवळ माझ्या स्वतःचा असतो आणि माझ्यावर अवलंबून असतो.

तात्विक दैववादाला उत्तर देण्याचा प्रयत्न ॲरिस्टॉटलनेही केलेला आहे. तो म्हणतो 'वि' विधानाला ते विधान प्रत्यक्ष करण्याच्या आधी कोणताही पूर्वेतिहास आहे, असे म्हणणे अतार्किक आहे, 'वि' विधान कोणीही केलेले नाही. त्यामुळे 'वि'विधान सत्यही नाही व असत्यही नाही.

परंतु तार्किक दैववाद्यांनी हा आक्षेप खालील युक्तिवाद देऊन फेटाळून लावला आहे.

(डी.जी.ओ. कॉनर - फ्री वील, अँकर बुक्स एडिशन, १९७१, प्रकरण ३, पान-१५)

अ - उद्या दुपारी मी माझ्या खोलीत असेन.

ब - उद्या दुपारी मी माझ्या खोलीत नसेन.

वरील दोन विधाने ही व्याघाती विधाने आहेत. पारंपरिक तर्कशास्त्रानुसार दोन व्याघाती विधानांपैकी एक सत्य आणि दुसरे असत्य असलेच पाहिजे. म्हणूनच आपण असे म्हणू शकतो की, (क) एकतर (अ) आता सत्य आहे किंवा (ब) सत्य आहे (ड) जर (ब) आता सत्य असेल तर उद्या दुपारी मी माझ्या खोलीत नसेन.

तर्कशास्त्राच्या प्राथमिक नियमानुसार (ड) हे

(ई) - या विधानांशी समकक्ष आहे.

(ई) - जर उद्या दुपारी मी माझ्या खोलीत असेन तर

(ब) - सत्य नाही.

दुसऱ्या सर्व परिचित तर्कशास्त्रीय नियमांनुसार (क) हे (क) शी समकक्ष आहे.

(क) जर (ब) सत्य नसेल तर (अ) आता सत्य होईल.

(ई) आणि (क) या दोघांचा विचार केल्यास आपणास (ग) मिळेल.

(ग) जर मी उद्या दुपारी माझ्या खोलीत असेन तर (अ) आता सत्य आहे.

तात्विक दैववाद्यांना अनुकूल असाच निष्कर्ष वरील युक्तिवादानुसार निघतो. त्यांनी हे सिद्ध केले आहे की, जर कोणतीही भविष्यकालीन घटना खरोखरीच घडणार असेल तर ती घटना घडण्यापूर्वी वा घडल्यानंतर कोणत्याही वेळी सत्यच असते.

गिलबर्ट राईलने (एनसायक्लोपिडिया ऑफ फिलॉसॉफी, संपा. पॉल एडवर्डस, खंड १ आणि २, पान-३६५) वरील युक्तिवादावर भाष्य करताना असे स्पष्ट म्हटले आहे की, 'अनिवार्यता' आणि 'अशक्यता' हे पारिभाषिक शद्ब मनुष्यकृतींना लावल्यामुळे सर्व गोंधळ झालेला आहे. मनुष्यकृतींच्या संदर्भात तार्किक अनिवार्यता वा अशक्यता अभिप्रेत नसते. हे शद्ब केवळ विधानांना लागू होतात. घटना वा कृतींना लागू होत नाही. राईलने असेही महत्वाचे निरीक्षण केले

आहे की, भविष्यकालीन विधानांना सुनिश्चित अस्तित्व नसते. त्यामुळे अशा विधानांना त्यात वर्णन केलेल्या घटना प्रत्यक्ष घडल्याशिवाय काहीही अर्थ नसतो.

आता आपण दैववादी नियतिवादाकडे वळू. आधुनिक नियतीवादाचे एक सुसंबद्ध स्वरूप फार पूर्वीच्या काळी अस्तित्वात आले. त्यावेळेस ख्रिश्चन विचारवंत ईश्वराच्या स्वरूपासंबंधी आणि त्याचे या जगाशी असलेल्या नात्या संबंधी वेगवेगळ्या तऱ्हेने विचार करीत होते. सिसेरो सारख्या शिष्योत्तमाने विचारलेल्या एका प्रश्नाला उत्तर देण्याच्या संदर्भात सेंट ऑगस्टाईनने (दि फ्रिडम ऑफ दी वील इन दी सिटी ऑफ गॉड, रुपांतर आणि संपादन - मॉट्यूस डॉडस, पुस्तक V, पान-१६४-६९) स्पष्टपणे ईश्वराला असलेले पूर्वज्ञान आणि मनुष्याचे कृतीस्वातंत्र्य यांच्यात काही विसंगती आहे, ही गोष्ट नाकारली आहे. सिसेरोने सार्थ भीती व्यक्त केली होती की, जर पुढे घडणाऱ्या सर्वच घटनांची माहिती ईश्वराजवळ असेल. त्या घटना कोणत्या कारणांनी घडणार आहे वा कोणत्या क्रमाने घडणार आहे, हे ईश्वराला अगोदरच माहीत असेल तर मनुष्याला कृती-स्वातंत्र्य म्हणून कोणतीही गोष्ट रहात नाही. आणि जर कृती-स्वातंत्र्य असेल तर त्याचा स्पष्ट अर्थ हा होतो की सर्वच गोष्टी दैवी इच्छेनुसार घडत नाही. शिवाय घटनाक्रमामागे असलेल्या कारणांचाही असा कोणता अनुक्रम नाही की, जो ईश्वराला पूर्वीच माहीत आहे. यावरून ईश्वराला भविष्यकालीन घटनांचे पूर्वज्ञान असते, ही गोष्ट असिद्ध होते.

यावर सेंट ऑगस्टाईनने आपल्या उत्तरात ईश्वराचे भविष्यकालीन घटनांचे पूर्वज्ञान तर मान्य केले आहे परंतु त्याचबरोबर मनुष्याचे कृती-स्वातंत्र्यही मान्य केले आहे. तो म्हणतो माझ्या भविष्यकालीन कृतीचे कुणाला पूर्व ज्ञान असल्याने माझ्या कृतीस्वातंत्र्याला बाधा येण्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. ईश्वर सर्वज्ञ असल्यामुळे त्याला पुढे घडणाऱ्या सर्वच घटनांचे ज्ञान असते, कारण त्या घटना पुढे घडणारच असतात. ईश्वराला त्याचे ज्ञान असते म्हणून त्या घडतात, असे नव्हे. ऑगस्टाईन म्हणतो दैवी दृष्टीने मनुष्याचे 'कृती' स्वातंत्र्य अपरिहार्यच आहे. कारण त्यामुळेच व्यक्तीला नैतिक दृष्टीने त्याच्या कृतीसाठी जबाबदार धरण्यात येऊ शकते. परंतु या संदर्भात एक अडचण निर्माण होते आणि ती म्हणजे मनुष्याने स्वतंत्रपणे केलेली दुर्गुणी किंवा पापी कृती. तेव्हा ईश्वराला अगोदरच माहीत असते. परंतु ऑगस्टाईन म्हणतो यात कोणती अडचण आहे हे मला समजत

नाही. जरी ईश्वराला सर्व कृतींचे पूर्वज्ञान असले तरी त्या कृती घडविण्यासाठी अनेक कारणांपैकी एक कारण म्हणून मनुष्याचे कृती-स्वातंत्र्य असतेच. मनुष्याला तशी कृती करण्याची इच्छा होणे तितकेच महत्वाचे नाही का ? या संदर्भात ए.सी. थुविंग (दि फंडामेंटल क्वेश्चन्स् ऑफ फिलॉसाफी, रूटलेज आणि केगन पॉल लिमिटेड, लंडन, १९६१, पान-१९०) यांनी समर्पक शद्वात मनुष्याच्या कृतीस्वातंत्र्याचे महत्व प्रतिपादले आहे. ते म्हणतात, "जर आपल्या आजारी मुलाला औषध देण्याचे पित्याने टाळले व त्यासाठी असा युक्तिवाद केला की जर ते मूल मरणारच असेल तर औषधाने काहीही फायदा होणार नाही आणि बरे होणारच असेल तर औषध अनावश्यक ठरेल तर त्या पित्याने एका महत्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष केले आहे असेच म्हणावे लागेल व ती गोष्ट म्हणजे मुलाच्या जगण्यासाठी किंवा मृत्यूसाठी जी वेगवेगळी कारणे आहेत त्यात पित्याची औषध देणे वा न देणे ही कृतीही एक महत्वाचे कारण असू शकते, ही होय," परंतु आपल्याला इच्छा-स्वातंत्र्य खरोखरच आहे का ? या प्रश्नाला सेंट ऑगस्टीनने 'अवश्यमेव आहे' असेच उत्तर दिले आहे.

रिचर्ड टेलरने (Deleberation and Foreknowledge, अमेरिकन फिलॉसॉफीकल क्वार्टरली, नं.-१,- जानेवारी १९६४, पान -७३-८०) आपल्या लेखात विचार विनिमय आणि कल्पना- विलास यातील गोंधळ व अंतर चांगले स्पष्ट केले आहे. इतर व्यक्तींच्या कृतीबद्दल आपण कल्पना करू शकतो, अंदाज बांधू शकतो परंतु त्या संबंधी आपण विचार-विनिमय करू शकत नाही. इतकेच काय परंतु आपल्या स्वतःच्या कृतीसंबंधीही ज्या कृती आपल्या हातून घडून गेल्या आहेत किंवा घडत आहेत त्यासंबंधी आपण विचार-विनिमय करू शकत नाही. मी फक्त माझ्या भविष्यकालीन कृतीसंबंधी विचार करू शकतो. शिवाय ज्या भविष्यकालीन घटना कर्त्याच्या दृष्टीने अटळ आहेत त्यासंबंधीही मी विचार विमर्श करू शकत नाही. त्याचाच अर्थ ज्या भविष्यकालीन घटना माझ्या हातात आहेत, असे मला वाटते, त्यासंबंधात मी विचार करू शकतो. टेलर पुढे म्हणतो, कोणतीही व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीच्या भविष्यकालीन कृतीसंबंधी काहीही जाणू शकत नाही. ईश्वरालासुद्धा या संबंधीचे पूर्वज्ञान नसते. पूर्वज्ञान मग ते मानवी असो वा दैवी असो, नंतरच्या घटनांचे कारण असू शकत नाही. त्यामुळे मनुष्याला कृती करण्याच्या संदर्भात ते कुठल्याही तऱ्हेने बाधीत करू शकत नाही.

यानंतर आपण नैतिक नियतीवादाचा विचार करू. तार्किक आणि दैवी अनिवार्यतेच्या व्यतिरिक्त एक आणखी अनिवार्यता आहे. तिलाच नैतिक अनिवार्यता, अपरिहार्यता किंवा वैनिक नियतिवाद असे म्हाणतात. सॉक्रेटिस आणि प्लेटो यांनी प्रथम या तऱ्हेच्या नियतिवादाचा सिद्धांत प्रतिपादला. त्यांचे म्हणणे असे की ज्याला 'चांगले'काय आहे याचे ज्ञान आहे तो जर 'चांगल्या' व्यतिरिक्त इतर काही निवडत असेल किंवा इतर कशाच्या शोधात असेल तर तो निश्चितपणे अज्ञानी असला पाहिजे. म्हणूनच ज्ञान म्हणजेच सद्गुण व अज्ञान म्हणजे दुर्गुण, हे सॉक्रेटीसचे वचन सर्वश्रुतच आहे. जाणूनबुजून केलेल्या मनुष्याच्या सर्व कृती जे 'चांगले' आहे त्यांनीच निश्चित झालेल्या असतात. थॉमस ऍक्वायनस, देकार्त, लाईबनिझ याच मताचे पुरस्कर्ते आहेत.

वरील मताचा प्रतिवाद ॲरिस्टॉटलने केला कारण मनुष्याच्या वासना व इच्छा कित्येकदा त्याच्या विवेकाशी संघर्ष करतात, ही गोष्ट त्याने ओळखली होती. कित्येकदा एखादी गोष्ट वाईट आहे, हे जाणूनही मनुष्य तिची इच्छा करताना दिसतो.

नैतिक अनिवार्यता आपल्या लहानपणापासूनच आपल्या मनात रूजलेली असते. नदी ज्या भौगालिक प्रदेशातून वाहते त्याप्रमाणे ती जशी वेगवेगळी वळणे घेते, त्याचप्रमाणे मनुष्य ज्या कुटुंबात, वातावरणात आणि संस्कृतीत वाढतो त्याप्रमाणे नैतिकता त्याच्या मनात रूजत जाते. 'काय करावे ?' व 'काय करू नये' याची पहिले प्राथमिक धडे घरातील वडिलधाऱ्यांकडून प्रथम त्यास मिळत असतात. चांगली कृती केल्याबद्दल त्याची पाठ थोपटली जाते तर वाईट कृती केल्याबद्दल त्याला शिक्षा होते. मुलगा जसजसा मोठा होत जातो तसतसा त्याला 'नियम,' 'कायदा,' 'अनिवार्यता,' 'कारणता' इ. विविध शद्बांचे अर्थ समजत जातात. नैतिक अपरिहार्यतेतसुद्धा अशा अनेक शद्बांचा समावेश झालेला असतो. नैतिक अपरिहार्यतेचा अर्थ कित्येकदा 'कर्तव्य'(नोबेल-स्मिथ पी.एच.एथिक्स, प्रकरण VI,'डयूटी एन्ड ऑब्लीगेशन,' पेलिकन बुक्स, १९५४, पान-२००) असा करण्यात येतो, आणि 'कर्तव्याशी' बांधिलकी घनिष्टपणे निगडीत असते.

नैतिक अपरिहार्यता आणि कारणिक अपरिहार्यतेत पुष्कळसे साम्य असून कठोर व सौम्य दोन्ही नियतीवाद्यांनी त्यांच्यापैकी एकाशी तादात्म्यता प्रस्तापित केली आहे. यासंबंधात एक युक्तिवाद नेहमी केला जातो व तो म्हणजे

एखादी कृती जर कारणिक आणि तार्किक दृष्टीने अपरिहार्य असेल तर मी ती न करणे अशक्य होऊन बसेल. व त्यामुळे नैतिक दृष्टीने अयोग्य कृती अस्तित्वातच राहणार नाही. म्हणून 'नैतिक कर्तव्यतेच्या' दृष्टीकोनातून नैतिक अपरिहार्यता ही 'तिसऱ्या प्रकारची' अनिवार्यता म्हणून संबोधली गेली आहे.

परंतु या तथाकथित 'तिसऱ्या प्रकारच्या अपरिहार्यतेत' एक अंर्तीविरोध अनुस्यूत आहे. जेव्हा मी म्हणतो की, "त्याच्याकडून घेतलेले उसने पैसे परत करण्याचे माझे कर्तव्य आहे."तेव्हा पैसे परत करण्याची ही अपरिहार्यता बाहेरून माझ्यावर कुणी लादलेली नसते. ही परिहार्यता असेलच तर ती आंतरिक स्वरूपाची असते. या ठिकाणी जे माझे कर्तव्य समजले गेले आहे ते करण्याचे मी आपणहून ठरविले आहे. दुसऱ्या प्रकारचे एक उदाहरण पहा. 'मला लांबच्या रस्त्याने यावे लागले. कारण जवळच्या रस्त्यावर असे काही अडथळे होते की ते मी डावलू शकलो नाही. किंवा 'मला थांबावेच लागले कारण माझ्या मोटारीतील पेट्रोल संपले.' वरील दोन्ही उदाहरणात बाह्य बंधने अशी आहेत की ज्यामुळे मला विशिष्ट कृती करणे भाग पडले. तसे अगदी पहिल्या उदाहरणात नाही.

वरील उदाहरणांची तुलना आणखी एका वेगळया प्रकारच्या अपरिहार्यतेशी करून पहा. उदा. 'मला माझे प्यादे पुढच्या घरात, राजा वाचविण्यासाठी सरकवावे लागले.' या उदाहरणातील अपरिहार्यता अशी नाही कीं, मला अन्य प्रकारची चाल खेळणे अशक्य होते, परंतु ही अपरिहार्यता अशी आहे की, या परिस्थितीत अन्य प्रकारची चाल खेळणे मूर्खपणाचे ठरले असते.

'ते माझे नजिकचे वरिष्ठ असल्यामुळे त्यांच्या विनोदावर मला हसावेच लागेल' किंवा 'जोन्स इतका चांगल्या स्वभावाचा आहे की त्याचा राग येणे वा करणे अशक्य आहे'.

वरील उदाहरणे म्हणजे आपल्या समाजात ज्या प्रचलित चाली किंवा संकेत आहेत त्यास अनुसरून आहेत. त्यामुळे वरील परिस्थितीत आपण खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र आहोत असे म्हणता येणार नाही. परंतु जेव्हा एखादी गोष्ट आपण करतो, कारण आपल्याला ती मनापासून करावीशी वाटते. तेंव्हा मात्र आपण कुठल्याही बाह्य बंधनाच्या दडपणाखाली कृती करीत नसतो, असे म्हणता येईल. यावर कठोर नियतिवादी असा युक्तिवाद करतात की आपण नेहमीच आपल्या सर्वात प्रभावी उद्देशाच्या, हेतूच्या दडपणाखाली कृती करीत असल्यामुळे आपण

कधीच स्वतंत्र रितीने कृती करू शकत नाही. एका अर्थी आपल्या हेतूंचे आपण गुलामच असतो. म्हणूनच पुष्कळ नियतिवादी असे प्रतिपादन करीत असतात की आपल्या सर्वांत सफल वा प्रभावी हेतूच्या दडपणामुळेच आपल्या हातून कृती घडत असतात.

आर. अंबलसनने ('Because, I want to' दि जर्नल ऑफ फिलॉसॉफी, खंड-६०, पान-४३१) वरील मताचा फार प्रभावी प्रतिपाद केला आहे. तो म्हणतो, "जेव्हा आपण एखादी गोष्ट करायचीच म्हणून करीत असतो, कारण नेमकी तीच गोष्ट करावी असे आपणास वाटत असते, तेव्हा आपला हेतू कुठल्याही रितीने आपणास कृती करण्यास बाधीत करीत नाही. " 'आपण आपल्या इच्छांचे किंवा हेतूंचे गुलाम नसतो 'जेव्हा कृतीसाठी कृती आपण करीत नसतो तेव्हा दुसऱ्या कोणत्यातरी हेतूने कृती करण्यास आपण बाधीत झालेलो असतो.

समाजातील सर्व घटकांनी विना अडथळा व्यवस्थित कामे करावीत म्हणून काही कायदेशीर ब्रंधने असतात. हे कायदे पाळण्यामागे, हे कायदे उल्लंघण्यामुळे होणाऱ्या परिणामांची भीती असते. एखाद्या शिक्षण संस्थेचे किंवा एखाद्या मंडळाचे नियम हे वरील प्रकारात मोडतात. कधी या संस्थांचे किंवा मंडळाचे नियम आपण पाळतो. कारण आपण त्याचरितीने त्या समाजात वाढलेला असतो. परंतु शुद्ध कर्तव्य भावनेपोटी आपण या नियमांचे पालन करू शकतो. यासच नैतिक बंधन असेही कुणी म्हणू शकेल. उदा. स्थानिक मंडळाचा एक सदस्य या नात्याने संध्याकाळी असलेल्या बैठकीला जाण्यासाठी मी नैतिक दृष्टीने बांधलेला असल्यामुळे नातेवाईकांकडील जेवणाचे निमंत्रण मी स्विकारू शकत नाही.

नैतिक बंधन आणि इतर बंधने यातील महत्वाचा भेद म्हणजे, नैतिक बंधने स्वतःच स्वतःवर लादलेली असतात. त्यामुळे या बंधनांना जबरदस्तीचा वास येत नाही आणि ही बंधने जीवनप्रवाहात सहजरूपाने सामील केली जातात. अशा तऱ्हेच्या दृष्टिकोनाला आत्मनियतिवाद असेही संबोधण्यात येते. व हा दृष्टिकोन नियतिवाद व अनियतिवाद यांना जोडणारा एक महत्वाचा दुवा म्हणून ओळखला जातो.

विभाग - दुसरा

समस्येची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी

प्रत्यक्ष समस्येचा अधिक विचार करण्यापूर्वी समस्येच्या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीचा जर थोडक्यात परामर्श घेतला तर समस्येच्या पुढच्या विचार विमर्शात त्याचा चांगला फायदा होऊ शकेल.

'मनुष्य स्वतःचे भवितव्य स्वतःच घडवू शकतो की दैवाच्या फेऱ्याच्या वादळात त्याची एखाद्या पालापाचोळ्यासारखी अवस्था होते ?' आपल्या आशा, आकांक्षा, स्वप्ने व आपले प्रयत्न यांना विश्वाच्या या प्रचंड पसाऱ्यांत काही स्थान व अर्थ आहे की नाही? इ. प्रश्नांना प्राचीन ग्रीक तत्ववेत्त्यांकडून बहुतांशी निराशाजनक उत्तरे मिळाली आहेत. सर्व चराचर सृष्टी ही 'सजीव' आहे अशी प्राचीन ग्रीक तत्ववेत्त्यांची श्रद्धा होती. नदी, नाले, पर्वत, चंद्र, सूर्य हे सर्व पदार्थ एकतर सजीव आहेत, किंवा चेतन आत्म्यांच्या रहाण्याची ठिकाणे आहेत, असा त्यांचा दृढ विश्वास होता. हे आत्मेच मानवीजीवनावर सर्व प्रकारचे नियंत्रण ठेवतात व त्यामुळे इतर प्राकृतिक संकटे हे आपल्यात वसत असणाऱ्या चेतन आत्म्यांकडून घडून येतात असाही त्यांचा समज होता. (S.P.Frost-Ideas of Great Philosophers, Ch.V, Baries & Nobel, 1958, page 14). "अशारितीने पुरातन मनुष्याचे अंतर्बाह्य विश्व जणू सजीव तत्वांनी भरलेले होते व ही सजीव तत्वेच तो जी कृती करीत असे व जे त्यांच्या बाबतीत घडत असे त्याचे नियोजन करीत असत."

जसजसा काळ पुढे गेला तसतसा मनुष्य 'सजीवतेच्या ' तत्वाच्या पलिकडे गेला परंतु तरीही मनुष्याला इच्छा-स्वातंत्र्य वा कृती-स्वातंत्र्य असते यावर त्याचा विश्वास नव्हता. प्राचीन ग्रीक तत्वज्ञानात अनेक ठिकाणी दैवाच्या फाशांच्या उलटसुलट जाळ्यात मनुष्य अडकलेला दिसतो. विश्वातील अनेक घटक त्याचे दैव घडविण्यात क्रियाशील झालेले दिसतात. मनुष्य यासर्व बाबतीत मुळीच समाधानी नाही. परंतु तो काही करू शकत नाही. तो अगतिक आहे. त्यामुळे या घटकांच्या आज्ञा मुकाट्याने पाळणे एवढेच त्याच्या हातात असते.

पायथागोरस आणि त्याच्या अनुयायांच्यानुसार (W.K.C. Guthrice History of Greek Philosophy, Vol.I Sect.IV, Page 218, Cambridge

University Press-1971) मनुष्यासहित सर्व विश्व म्हणजे एक बंद व्यवस्था आहे. ही व्यवस्था संख्येमध्ये व्यक्त होते. विश्वाची रचनाच अशी आहे की ज्यामुळे मनुष्याचे दैव निश्चित होते. या दैवाचे रहस्य या संख्यांमध्ये लपलेले आहे. संख्यांचा अर्थ समजून घेतला तर ते रहस्यही उलगडू लागेल.

हेराथक्लायरस (Ibid, Sec.VII, Page 454) च्या म्हणण्यानुसार वैश्विक व्यापार काही एका नियमानुसार घडतो. ही व्यवस्था कोणत्याही देवाने किंवा मानवाने केली नसून अनादि काळापासून चालू असून, चालू होती व अनंतापर्यंत चालत राहील. मनुष्याला या नियमानुसार हालचाली करण्यावाचून गत्यंतर नाही. जेव्हा मनुष्याला ही अपरिहार्यता समजून येते, तेव्हा तो कुठलेही बंड त्याविरुद्ध करीत नाही तर केवळ जे नशिबात आहे त्यापुढे मान तुकवतो.

सॉक्रेटिसच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या सर्वच तत्वज्ञांनी ही दैववादी भूमिका स्विकारली होती. वेगळे विचार मांडणारे पहिले तत्वज्ञ म्हणून सोफिस्ट (Ibid, Vol.V, Sec.II(3), page 135, 1978) चा उल्लेख करता येईल. त्यांनी मनुष्यालाच संपूर्ण विश्वाच्या केंद्रस्थानी मानले, मनुष्य आपले स्वतःचे भविष्य पूर्णपणे ठरवू शकतो, असा त्यांना विश्वास होता. समाजात प्रतिष्ठित स्थान कसे प्राप्त करावे ? न्यायालयात आपली बाजू समर्थपणे कशी मांडावी ? इ. चे ज्ञान त्यास असते. त्यामुळे तो आपल्या नशिबांचा पूर्णपणे गुलाम नसतो.

सॉक्रटिसने (William Shakian An Introduction to Theories and Problems, Barnes and Noble, Books, Harber Row 1974, Page-10) वरील विश्वासालाच अधिक बळकटी दिली. ज्ञानप्राप्तीनंतर मनुष्य नेहमी योग्य तीच कृती करतो. अशारितीने मनुष्याच्या कृती-स्वातंत्र्याच्या संदर्भात थोडा का होईना परंतु अनुकूल दिशेने विचार सुरू झाला.

प्लेटोच्या (The Republic of Plato, tran, Lindsay, J.M. Dent and Sons Ltd., First Edition, 1908, Book IV, Page-119-154) नंतरच्या लिखाणात मनुष्याच्या मुलभूत स्वातंत्र्यावर अतिशय भर दिलेला आढळतो. सदाचारी जीवन माणसासाठी नेहमीच उपकारक असते. परंतु ते आपाततः प्राप्त होत असेल, त्यास काही महत्व नाही. दुर्गुणांशी झगडून चांगले प्राप्त करण्यातच पुरुषार्थ आहे. याचाच अर्थ मनुष्य दोन वा अधिक पर्यायांमध्ये निवड करून योग्य पर्याय निवडू शकतो, हाच होतो.

ॲरिस्टॉटलचाही (Aristotle-Nichomachian Ethics trans Weldon J.E.C. London, Macmillan, 1989) मनुष्याच्या कृतीस्वातंत्र्यावर विश्वास होता. तो म्हणतो, 'सद्‌गुण त्याचप्रमाणे दुर्गुणही आपल्याच हातात असतो.' आपण कृती करण्यासाठी वा न करण्यासाठी स्वतंत्र असतो. विश्वातील कोणतीही शक्ती आपणास यापैकी एकाकडे ओढत नाही. दुसऱ्या ठिकाणी तो म्हणतो सदाचारी जीवन ही एक अशी कृती आहे की ती माणसाकडून हेतुपुरस्सर घडली जाते. व त्यामुळे ती करायला अगर न करायला मनुष्य पूर्णपणे स्वतंत्र आहे.

एपिक्युरियन्ससुद्धा कृती-स्वातंत्र्याचे महत्व जाणतात. परंतु डेमॉक्रायटस्च्या (Franle Thilly-A History of Philosophy, Revised, Ledger Word, Central Book Depot, Allahabad-1965, Page-46-51) परमाणूवादामुळे मनुष्याचे कृति-स्वातंत्र्य धोक्यात येण्याची शक्यता निर्माण झाली. जर निसर्गाप्रमाणेच मनुष्यही दुसरे तिसरे काही नसून परमाणूंच्या संघात असेल तर परमाणूंच्या स्वभावाप्रमाणे वागावे लागेल. परंतु एपिक्युरिअन्सनी या अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी परमाणूंच्या ठिकाणी उत्स्फूर्त गती असते, असे मानले. त्यामुळे परमाणूंच्या संघातामुळे बनलेला मनुष्यही उत्स्फूर्ततेने युक्त आहे असे सिद्ध झाले.

झिनो आणि स्टाईक्स् (Guthric, WK.A.History of Greek Philosophy, Vol.II, B,Page-82, Cambrige University Press 1974) यांनी मनुष्याच्या कृती-स्वातंत्र्याच्या संबंधात अगदी विरुद्ध टोकाची भूमिका घेतली. त्यांच्या मतानुसार संपूर्ण विश्व हे काही निश्चित आणि अपरिवर्तनीय नियमांद्वारे निर्माण झाले आहे. मनुष्याची इच्छा ही सुद्धा काही नियमांद्वारा सुनिश्चित आहे. संपूर्ण विश्वात अशी एकही गोष्ट नाही की जी अपघाताने घडते. सुरवातीपासून अंतापर्यंत कारणांची अतूट अशी शृंखला विश्वातील प्रत्येक घटकांची निर्मिती करते. मनुष्यही या शृंखलेचा अभिन्न असा भाग आहे व त्यामुळे त्याच्या कृतीसाठी जे घटक जबाबदार असतात त्यावर त्याचे काहीही नियंत्रण नसते. त्यामुळे झिनो म्हणतो की, माणसाचे एकमेव स्वातंत्र्य एवढेच आहे व ते म्हणजे दैवाने जे ताट त्याच्यासमोर वाढून ठेवले आहे त्याचा मुकाट्याने स्विकार करणे हे होय. संपूर्ण विश्वाचा नियंत्रक म्हणून स्टॉईक्सनी ईश्वर मानला आहे. पण इतके असूनही नियतिवाद तात्विक पातळीवर सोडून दिला असून असे प्रतिपादन केले आहे की मनुष्य सर्वसाधारणपणे आपल्या विकारांचा व वासनांचा गुलाम असतो.

परंतु विकारांच्या पकडीतून माणूस सुटू शकतो व नैतिक पातळीवर जाऊन पोहोचू शकतो. अशा रितीने स्टाईक्सच्या विचारसरणीत तार्किक विसंगती दिसून येते. ते आपल्या मुळच्या भूमिकेशी प्रामाणिक राहिले नाहीत.

किलो (Frans Thilly-A History of Philosophy, revised by Ledger Word, Central Book Depot, Allahabad, 1965, Page 147-149) च्या म्हणण्यानुसार दैवीशक्तीचे माणसांच्या हालचालींवर व कृतींवर संपूर्ण नियंत्रण नसते. त्या शक्तिद्वारा माणसाच्या ठिकाणी आपल्या विकारांवर विजय मिळविण्याचे सामर्थ्य प्रदान केले जाते. त्या सामर्थ्यामुळे तो नराचा नारायणही बनू शकतो. अशा रितीने आपले भविष्य स्वतः बनविण्याचे स्वातंत्र्य माणसाजवळ असते.

किलो प्रमाणेच प्लॅटिनस (William Ralph Inge-The Philosophy of Plotinus, The Eifford lectures at St.Andrenes, 1917-18, Vol.I,Third Edition, Longman, Green and Company, London 1929, The Soul, Page 214) ने ही मनुष्याचा आत्मा हा वैश्विक आत्म्याचा एक भाग मानला. मनुष्यातील वैश्विक आत्म्याचे तत्व जेव्हा व्यावहारिक जगताकडे पाठ फिरविते तेव्हा आपले स्वातंत्र्य तो पुनः प्राप्त करतो. तो जसजसा ईश्वराच्या जवळ जातो तसतसा अधिकाधिक स्वातंत्र्याचा तो धनी होतो. अशारितीने प्लॉटिनसच्या मतानुसार ईश्वराशी पूर्णपणे एकरूप होऊन मनुष्य पूर्ण स्वातंत्र्य प्राप्त करू शकतो.

हीच संकल्पना पुढे प्राचीन ख्रिश्चानिटीमध्ये संक्रमित झाली आहे. अ‍ॅपोलॉजिस्टनी अत्यंत तत्परतेने मनुष्याच्या ठिकाणी मुलभूतरितीने स्वातंत्र्य संकल्पना असते असे मान्य केले. मनुष्याच्या आत्मतत्वाठिकाणी इष्ट आणि अनिष्ट यातील फरक ओळखण्याची पात्रता असते व त्यामुळे अशा स्वरूपाची मुक्त निवड करून तो शरीर व इंद्रिये यांच्या बंधनातून मुक्त होऊ शकतो.

सेंट ऑगस्टाईनने (St. Augustine-The City of God, Introduction by Earnest Barker, John Healeys translation, Vol. II J.M. Dent & Sons Ltd., 1945, reprinted 1957) मनुष्याला वैयक्तिक पातळीवर स्वातंत्र्य असते ही संकल्पना नाकारली. त्याच्या मतानुसार मनुष्य अ‍ॅडमच्या स्वरूपात स्वतंत्र होता. परंतु अ‍ॅडमने पाप करण्याचा निर्णय घेतल्यामुळे त्याने केवळ स्वतःचेच नव्हे तर सर्व मनुष्यजातीचेच स्वातंत्र्य नेहमीसाठी धोक्यात आणले. मुलभूत पापकृतीमुळे

कोणत्याही मनुष्याचे दैव सदैव निश्चित झाले.

ऑगस्टाईनने अशारितीने मनुष्यापासून सर्व स्वातंत्र्य हिरावून घेतले तर ॲबेलार्डने (Windelland - A History of Philosophy Part VI, Harber & Brothers, New York, 1958, Page - 298-301) ते त्यांना परत वापस दिले. ज्याअर्थी मनुष्याच्या ठिकाणी पापाची व पश्चातापाची भावना आहे त्याअर्थी त्याला निवड स्वातंत्र्य आहे, ही गोष्ट सिद्ध होते.

थॉमस एक्वायनसचा (Frank Thilly - A History of Philosophy, Revised by Ledger Wood, Central Book Depot, Allahabad, 1963, PartTwo, oct. - VIII, Page- 233-36) मात्र मनुष्याच्या कृतिस्वातंत्र्यावर पूर्ण विश्वास होता. मनुष्य हा बुद्धी व विवेकशक्तीने युक्त असल्यामुळे तो इतर प्राण्यांप्रमाणे आपल्या वासनांद्वारा नियंत्रित होत नाही, तर आपल्या स्वतंत्र प्रज्ञेच्या साह्याने युक्तायुक्ततेचा विचार करू शकतो, असे त्याचे प्रतिपादन होते.

पुढे प्रबोधनकालात चर्चच्या वर्चस्वातून मनुष्य मुक्त होऊ लागला. यातच वास्तविक पाहता मनुष्याचे स्वातंत्र्य सिद्ध होते. प्राचीन काळच्या वैज्ञानिकांनी चर्चकडे पाठ फिरवली. सर्व घटना व यांत्रिक निसर्ग नियमानुसार घडतात, असे त्यांचे मत होते. गॅलिलिओ, केपलर, न्यूटन यांनी सर्व भौतिक घटनाच नव्हे तर मनुष्य त्याच्या कृती आणि विचारसुद्धा निसर्गतंत्रानुसार घडतात असे प्रतिपादन केले. अशारितीने मनुष्य चर्चच्या वर्चस्वातून जरी सुटला तरी त्याहीपेक्षा प्रभावी विज्ञानाच्या पकडीत सापडला.

वरील वैज्ञानिक आणि तांत्रिक विवरणांशी सुसंगत होईल अशारितीने देकार्तने (Descarts-Discover on method trans, Jotin Veith, Every man's Library, First Published 1912, reprinted 1962, meditations on first Philosophy, Page-127) मन आणि शरीराची फारकत केली, परंतु या दोषातील संबंधाचे स्वरूप मात्र त्याने समाधानकारकरितीने स्पष्ट केले नाही. स्वतंत्र आत्मतत्वाचा शरीरावर कसा प्रभाव पडतो ? हा प्रश्न अनुत्तरीतच राहिला. प्रसंगवादानुसार (Occasionalism) प्रत्येक मनुष्य कोणत्या वेळेस कोणती कृती करणार आहे, याची जाणीव ईश्वराजवळ सतत असते. मनुष्याच्याजवळ कृतीस्वातंत्र्य असते परंतु ईश्वराच्या पूर्वज्ञानामुळे ही इच्छा शरीराच्या हालचालीवर नियंत्रण ठेवते, असा समज होऊ शकतो.

स्पिनोझाने (Spinoza-Ethics, Groliec Classics, 1956, Page 376, Printed in U.S.A.) स्वातंत्र्यकल्पनेचा पूर्णतः त्याग केला. त्याची तात्विक पद्धत ही पूर्णतः नियतिवादी आहे. वैश्विक कार्यकारणाच्या शृंखलेत बद्ध असलेली मनुष्याची इच्छाशक्ती कुठल्याहीरितीने स्वतंत्र होऊ शकत नाही. आपणास इच्छा-स्वातंत्र्य आहे, हा माणसाचा मोठा भ्रम असतो. केव्हा ना केव्हा मनुष्याचा भ्रमनिरास होतोच होतो.

जॉन लॉक (John Locke-Philosophy of Civil Government, Book-II, Ch.IV of Slavery, Page 127, Every Man's Library, 1924) म्हणतो, मनुष्यास इच्छा-स्वातंत्र्य आहे का? हा प्रश्न त्याच्या दृष्टिकोनातून मनुष्याची झोप गतिमान आहे का? किंवा सद्‌गुण चौकोनी आहे का? या प्रश्नासारखा निरर्थक आहे. जर मनुष्याने आपल्या निरनिराळ्या कृतींचे निरीक्षण केले आणि एका कृतीच्या ऐवजी आपण दुसरी कृती निवडू शकतो हे त्याच्या लक्षात आले तर आपण स्वतंत्र आहे हे त्यास निर्विवादपणे पटू शकेल.

ह्यूम (Hume-Treatisc of Human Nature, Book III, 'of Morals' Part II Page-18-24 (ed) Frederick Watkins, Nelson and Sons, 1951) म्हणतो घटनांमध्ये जी क्रमबद्धता आढळते त्यामुळे निसर्गघटनांमध्ये अनिवार्यता आहे, असे वाटते. परंतु जेव्हा मनुष्यकृतींसंबंधात आपण विचार करू तेव्हा आपल्या कृती इतक्या काटेकोरपणे एकमेकांशी संबंधित आहे, असे आढळत नाही. मनुष्याच्या सर्व कृती त्याच्या स्वभावातून निर्माण होतात तोपर्यंत तो स्वतंत्र आहे, असे म्हटले पाहिजे. परंतु जर तो कोणत्यातरी बाह्य बंधनामुळे कृती करीत असेल तर कृती त्याच्या स्वभावानुसार होणार नाही, अशा वेळेस मनुष्य परतंत्र आहे, हे उघड आहे.

लाईबिनझ (Leibnitz-Philosophical Writings -Morries) ने डेकार्टप्रमाणेच समस्येचा विचार केला. परंतु डेकार्टप्रमाणे केवळ दोन तत्वे त्यांनी मानली नाहीत. उलट 'मोनाड' नामक असंख्य चि-त्कणांना त्याने मान्यता दिली. मोनाड त्याच्या स्वतःच्या स्वभावाद्वारेच नियंत्रित होतो. 'मोनाड' खिडकीरहित असतो, त्यामुळे त्याची जी कोणती कृती असते ती त्याच्या स्वतःच्या स्वभावातून नियंत्रित होते. मनुष्य, हा सुद्धा इतर वस्तुजाताप्रमाणे 'मोनाड' ची एक गुंतागुंतीची रचना होय. त्यामुळे तो पूर्णतः स्वनियंत्रित असतो. व त्यामुळे स्वतंत्र असतो. या

विवरणाद्वारे आपण मनुष्याला विज्ञानाच्या यांत्रिकतेतून मुक्त केले व त्याचबरोबर ख्रिश्चन विचारसरणीत असलेल्या मूल्यांचीही जोपासना केली, असा त्याचा दावा आहे.

फ्रेंच तत्वज्ञ व्होलटायर (Farank Thilly- A History of Philosophy-Central Book Dept, Allahabad, 1965, Part-Three, Sect XV, The philosophy of Enlightment, page-402) ने आपल्या सुरवातीच्या लिखाणात मनुष्याला इतके अनियंत्रित स्वातंत्र्य दिले की ते जवळ जवळ बेजबाबदारीच्या काठावर जाऊन पोहचले, परंतु नंतरच्या काळात त्याने संपूर्ण नियतिवाद स्विकारला. तो म्हणतो, 'जेव्हा मी जी इच्छा करतो त्याप्रमाणे कृती करू शकतो तेव्हा मी स्वतंत्र असतो. परंतु माझ्या इच्छेच्या व्यतिरिक्त मी कृती करू शकत नाही 'ही एक अटळ अनिवार्यता आहे.

यानंतर विचारवंतांची अशी एक मालिका तयार झाली की ज्यांच्यावर त्या काळच्या वैज्ञानिक पद्धतीचा प्रभाव पडून त्यांनी मनुष्याला अनेक यांत्रिक नियमांनी युक्त अशा संघाताचा दर्जा दिला व त्यामुळे इच्छा स्वातंत्र्य नावाची गोष्ट त्याच्याबाबतीत अशक्य होऊन बसली. टोलंड, डेव्हीड हार्टली, जोसेफ प्रिस्टली, हॉलबॅक यांच्यामते मनुष्याचा विचार म्हणजे मेंदूची केवळ यांत्रिक हालचाल होय. मनुष्य हे एक अधिक गुंतागुंतीचे यंत्र होय, असे त्याचे मत होते.

जॉन रूसो (J. Rousseau -Emile on Education-1762) ने आपल्या विचारसरणीद्वारा वरील सर्व वैज्ञानिक विचारवंतांना हादरा बसविला. भौतिक, नैसर्गिक नियमांनी बद्ध असलेल्या निसर्गाच्या हातातील मनुष्य म्हणजे केवळ खेळणे नव्हे असे त्याचे मत होते. मनुष्याच्या ठिकाणी यांत्रिक नियमांनी बद्ध असलेला केवळ मेंदूच असतो, असे नसून सर्व तीव्र, कोमल भावनांनी युक्त असे ह्रदयही असते. रूसोनेच वैज्ञानिक युगात मनुष्याचे स्वातंत्र्य अबाधित राखण्याची प्रेरणा सुप्रसिद्ध जर्मन तत्वज्ञ कांटला (Kant- Critique of Practical Reason and other writings in Moral Philosophy transedlevis White Book, Chicage University Press-1949, Sect- Third) दिली. कांटच्या मनाप्रमाणे जोपर्यंत आपण व्यावहारिक, अनुभविक जगताशी निगडीत असतो तोपर्यंत आपणास संकल्प स्वातंत्र्याला कुठे जागाच दिसत नाही. कारण सर्व नैसर्गिक घटना या कार्यकारण संबंधाच्या अतूट शृंखलांनी बद्ध असतात. परंतु कांटच्या मतानुसार

मनुष्याच्या मनाच्या ठिकाणी बुद्धीची, विवेकाची अशी काही देणगी असते की ज्यामुळे तो या जगताच्या पलिकडे असलेल्या अतीत कल्पनाच्या विश्वात प्रवेश करू शकतो. कांट मनुष्यातील नैतिक जाणीवेला अनन्यसाधारण महत्व देतो, यामुळेच मनुष्य इंद्रियातीत विश्वात प्रवेश करू शकतो, ज्याठिकाणी संपूर्ण स्वातंत्र्याची स्थिती असते.

फिक्टे (Fichte- "Science of Ethics" Referred to Frank Thilly - A History of Philosophy, 1965, Part III, Sect.XVII, Page 461) ने संकल्प स्वातंत्र्यावर विश्वास ठेऊन आपल्या विचाराला सुरवात केली. परमात्मा किंवा ईश्वर स्वतंत्र व स्व-नियत असे तत्व आहे. प्रत्येक व्यक्तीतील आत्मतत्व हे त्या परमात्म्याचाच एक भाग असल्यामुळे तेही तितकेच स्व-नियत व स्व-तंत्र आहे असे त्याचे प्रतिपादन होते.

शेलिंग ("Ibid" page-466-70) ने ही फिक्टेचे मत जवळपास उचलून धरले. संपूर्ण विश्वाच्या गाभ्याशी एकमेव असे स्वतंत्र तत्व आहे व ते समजण्यासाठी स्वतंत्र मनाचीच जरुरी आहे.

हेगेल (Hegel - Phenomenalogy ;of mind. The Philosophy of Hegel by W.T. Stace Macmillan Co. 1924, Ch.III. The Dialetic Method Page 88-114) ने संपूर्ण विश्व हे उत्क्रांतीच्या मार्गाने होत जाणारी हालचाल आहे, असे सांगून जे सुरुवातीला सुप्तावस्थेत असते ते शेवटच्या अवस्थेत व्यक्त होते असे प्रतिपादन केले. आत्मभान प्राप्त झालेली व्यक्ती ही या विश्वाच्या परमोच्च अवस्थेतील निर्मिती होय. स्व-भानाची अधिकाधिक जाणीव होणे हे स्वातंत्र्याचे व प्रगतीचे लक्षण होय. त्यामुळे मनुष्य मूलतः स्वतंत्र आहे, असे हेगेलचे मत होते.

हर्बट स्पेन्सर (Herbert Spencer - Principles of Ethics) ची अशी शिकवणूक होती की विश्वगाभ्याच्या ठिकाणी इच्छा आहे. सतत धडपड करणे, काही प्राप्त करणे हा प्रत्येक वस्तूमात्राचा स्वभाव असतो. जसजसे आपण निर्जीव वस्तूंपासून मनुष्यांपर्यंत जाऊन पोहोचतो तसतशी आपली इच्छाशक्ती जागृत होत जाते. व्यक्ति सातत्य आणि वंश-सातत्याची इच्छा ही सर्व जीवन संघर्षाची आणि अनिष्ट परंपरेची जननी होय. परंतु मनुष्याला आपल्या कृतकर्माचा पश्चाताप होतो, यावरूनच तो वेगळी कृती करण्यास स्वतंत्र होता असे म्हणता येते. वास्तविक

पहाता तो आपल्या इच्छेलाच नकार देऊ शकण्यास स्वतंत्र आहे यावरून तो मूलतः स्वतंत्र आहे, हीच गोष्ट सिद्ध होते.

शॉपेनहॉवर (शॉपेनहॉवर - World as Will and Idea, Vol.III. Trans. Haldane Kemp. 7th edition, Kegan & Paul Trench Trubner and Co. London, Ch.28, PP-103-108) नुसार संपूर्ण विश्वाचे हृदय म्हणजे इच्छाशक्ती होय. 'प्रत्येक वस्तुमात्रात कोणती ना कोणती धडपड आपल्याला दिसून येते. निर्जीव दगडधोंड्यापासून मनुष्यापर्यंतचा प्रवास पाहिल्यास इच्छेचा आत्मभानयुक्त आविष्कार दिसून येतो. ही इच्छा किंवा ही संकल्पशक्तीच सर्व संघर्षाचे आणि दुरितांचे कारण होय. परंतु मनुष्य स्वतःच्या वा इतरांच्या कृत्यांचाही पश्चाताप करतांना दिसतो, म्हणून मनुष्याच्या ठिकाणी इच्छा-स्वातंत्र्य निश्चित आहे असे आपण म्हणू शकतो.

जे. एस. मिल (J.S. Mill - Utilitarianism, Liberty and Representative Government Every man's Library 1910, On Liberty, Sec.II Page 76-113) ह्यूमच्या मताशी सहमत आहे, स्वातंत्र्याची समस्या संपूर्णपणे पदाच्या अर्थाच्या गोंधळातून उत्पन्न होते असे त्याचे मत होते. जर सर्व घटनाक्रम अगोदरच माहीत झाला तर व्यक्तीच्या भविष्यकालीन घटनांबद्दलही अगोदरच काही वर्तविता येणे शक्य होईल. संपूर्ण सुनियोजित विश्वात निंद्य किंवा प्रशंसेला काही स्थानच राहू शकणार नाही. परंतु मनुष्याची सतत काहीतरी करण्याची तीव्र धडपड असते. ह्यावरून मनुष्याचे कृतीस्वातंत्र्य स्पष्ट होते, असे मिलचे म्हणणे आहे.

टी. एच. ग्रीन Green - Protegomena to Ethics (ed.) Bradley, A.C. Oxford 1899, Book II, Ch.I, Page 101-132) च्या म्हणण्यानुसार मनुष्य नेहमीच आहे त्यापेक्षा अधिक चांगल्या विश्वाची निर्मिती करण्याच्या प्रयत्नात असतो. मनुष्याची असे चांगले विश्व निर्माण करण्याची इच्छा, प्रयत्न आणि थोडेफार त्यात मिळणारे यश या गोष्टी मनुष्याला नैतिक कर्त्याचा दर्जा प्राप्त करून देतात. शिवाय त्याच्या कृतीबद्दल तो त्यामुळे जबाबदारही ठरतो.

विल्यम जेम्स् (William James - Pragmatism, Popular Lectures on Philosophy, Longmans, Green & Co. 1925, Free Will Problem, Page 115-123) च्या म्हणण्यानुसार मनुष्यांच्या ठिकाणी जी विश्वासाची, श्रद्धेची

प्रवृत्ती दिसून येते ती पुढे काही करण्याच्या दृष्टीने त्यास मार्गदर्शक ठरते. तो विश्वास पुष्कळदा खरा ठरतो व त्यामुळे भविष्यकालीन काही योजना तो आखू शकतो. अशारितीने मनुष्य काही आदर्शांची निर्मिती करतो. व ते आदर्श साकार करण्याचे सर्व प्रयत्न करतो. यावरून तो स्वतंत्र असला पाहिजे हीच गोष्ट सिद्ध होते.

जॉन ड्युई (John Dewey - Experience and Nature, The Open Court Publishing Company 1925, 1929, First Indian edition 1965, Ch.VII, Nature, Life and Body Mind, Page-203-242) च्या मतानुसार विश्वनिर्मितीच्या प्रक्रियेमध्ये मनुष्याचे महत्वाचे योगदान आहे. मनुष्याच्या इच्छा आणि निश्चय विश्वाची विशिष्ट दिशेने निर्मिती करण्यास कारणीभूत ठरतात. मनुष्य विचार करू शकतो, योजना आखू शकतो आणि विशिष्ट दिशेने निर्णय घेऊ शकतो. यावरूनच मनुष्यास कृती-स्वातंत्र्य आहे ही गोष्ट सिद्ध होते.

अशारितीने विचाराच्या इतिहासाचा मागोवा घेतल्यास, 'याप्रचंड विश्वयंत्रणेत मनुष्याला बुद्धिबळाच्या पटावरील केवळ एका प्याद्याचे स्थान आहे की, विश्वयंत्रणा विशिष्टरितीने घडवून आणण्यात त्याचे काही महत्वाचे योगदान आहे,' या संदर्भात बराच विचारविनिमय झालेला दिसतो. तत्ववेत्त्यांनी दोन्ही बाजूंनी विचार केलेला दिसतो. त्यांच्यापैकी जे निराशावादी आहेत त्यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, मृत्यु ही घटना माणसाच्या आयुष्यातील पराभवाची घटना होय. येथे माणसाला त्याच्या पुढे झुकावेच लागते. परंतु आशावादी तत्वज्ञ असे म्हणतील हा वास्तविक माणसाच्या इच्छा-शक्तीचा विजय होय. तो अभिमानाने मान उंचावून म्हणेल की,

मी माझ्या दैवाचा मालक आहे
मी माझ्या आत्म्याचा नायक आहे !!

अलिकडील १९ व्या शतकाच्या नंतरच्या तत्वचर्चेत या समस्येचा अनेक विभिन्न बाजूंनी विचार झालेला आहे. त्याचे प्रतिबिंब निरनिराळ्या नियतकालिकात प्रसिद्ध झालेल्या लेखात दिसून येते. माझ्या प्रबंधात मी एका विशिष्ट विचारसरणीचा पाठपुरावा केला असून ज्यामुळे समस्येचा, सर्वस्पर्शी विचार होईल, त्यापद्धतीचा अवलंब केला आहे.

विभाग तिसरा

ग्रंथाची योजना

अलिकडील काळातील या समस्येवरील तात्विक चर्चा केवळ मनुष्याला कृती स्वातंत्र्य आहे की नाही एवढ्यापुरती मर्यादित नसून त्या अनुषंगाने निर्माण होणाऱ्या अनेक प्रश्नांची चर्चा यामध्ये आढळते. विट्गेन्स्टाईनने या संदर्भात महत्वाचे निवेदन केले आहे. तो म्हणतो तत्वज्ञांच्या मनात सर्वप्रथम कृती कशाला म्हणावे याच संबंधी गोंधळ आहे. जो पर्यंत हा गोंधळ आहे तो पर्यंत त्यांना कृतिस्वातंत्र्य आहे किंवा नाही हा प्रश्न विचारात घेण्यात अर्थ नाही. प्रश्नाचा, योग्य दृष्टिकोनातून विचार करावयाचा असल्यास घटना व कृती यांच्यात गल्लत करता कामा नये, म्हणूनच या ग्रंथातील दुसऱ्या प्रकरणाचे शीर्षक 'घटना व कृती'असे ठेवण्यात आले आहे. या दोहोंमधील फरक यांत दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. ए.सी. दान्तो, गिलबर्ट, राईल, ए.आय.मेल्डन आणि इतर अनेकांनी हा फरक उत्तमप्रकारे दर्शवून दिला आहे. अनेक शरीर वैज्ञानिक आणि वैज्ञानिक मनुष्याचा अनुभव आणि वर्तन यांचा अभ्यास करताना मनुष्य निसर्गाचाच एक घटक असल्यामुळे निसर्गनियम त्यालाही कसे लागू आहेत, हे दर्शवून दिले आहे. परंतु प्रो. स्ट्रॉसन (Prof. Strawson - Individuals, University Paperbooks, Methuen, London, 1959, Page-111) चे या संबंधातील म्हणणे विचार करण्यासारखे आहे. तो म्हणतो भौतिक नियतिवाद केवळ जडद्रव्यामध्ये कशी हालचाल होते यासंबंधी विचार करतो. माणसे काय करतात यासंबंधी तो अजिबात विचार करीत नाही. जडद्रव्य आणि माणूस यांच्यात मुलभूत फरक आहे. माणसे विचार करतात, कृती करतात, इच्छा करतात, निवड करतात इ. त्यामुळे त्यांचा विचार वेगळ्या पातळीवरूनच केला गेला पाहिजे.

तिसऱ्या प्रकरणाचे शीर्षक "कारण आणि प्रयोजन (Cause and Reason)" हे असून यात असे स्पष्ट केले आहे की, जर आपण मनुष्याच्या कृतीमागील आणि निर्णयामागील कारणांचा मागोवा घेऊ लागलो तर कित्येकदा आपला घोटाळा होईल. कारण कोणत्याही भौतिक घटनांच्या मागे कारणे असतात. इतकेच काय मनुष्याच्या शरीराच्या हालचालींमागेही कारणे दाखवून स्पष्ट करता येत नाहीत. त्या कृती स्पष्ट करावयाच्या असतील तर मनुष्याच्या कृतीमागील हेतू स्पष्ट करावा लागेल. "तू तुझा हात वर का उचलला ?" या प्रश्नाचे उत्तर जर मी असे

दिले की "कारण मला शिक्षकांचे लक्ष माझ्याकडे वेधावयाचे होते" तर या ठिकाणी मी माझ्या कृती मागील हेतू प्रगट केला आहे हे स्पष्ट होईल. कृतीमागील हेतू दर्शविणे म्हणजे ती कृती किंवा शरीराची हालचाल कोणत्या पूर्ववर्ती कारणांमुळे झाली याची जंत्री देणे नव्हे. वास्तविक पाहता अशी पूर्ववर्ती कारण-परंपरा कृतीच्या हेतुसंदर्भात अगदीच अप्रस्तुत असते. कृती का केली ? याचे ते उत्तर नसते.

डब्लू.डी. जीन (W.D. Gean - "Reason of Causes" Review of Mataphysics, Page - 674) आणि बेरोफस्की (Beenard Berofsky -'Determine and the Concept of Person' - Journal of Philosophy, Vol. 61, 1964, P.P.461) सारखे तत्वज्ञ हेतू स्पष्टीकरण आणि 'कारण स्पष्टीकरण' सारख्याच मापाने मोजतात. परंतु 'हेतूची भाषा' आणि 'कारणांची भाषा ' यात फरक करणे आवश्यक आहे. 'अमुक एक करण्यासाठी काही करणे' व 'कारणांमुळे करणे 'या दोन विधानात बरेच अंतर आहे.

अलिकडील या समस्येच्या संदर्भातील तत्वचर्चेत 'मनुष्य व त्याच्या कृती ' यांना फारच महत्व प्राप्त झाले आहे. त्यामुळे दुसऱ्या मनुष्यांच्या कृतीवर टिकाटिप्पणी करणे कितपत समर्थनीय आहे याचा विचार होणे आवश्यक आहे. परंतु अशी टीका किंवा शेरे देण्यास आपणास काही वावगे वाटत नाही व आपण सरळ असे म्हणतो की, 'त्याने अशी कृती करावयास नको होती' किंवा 'त्याने वेगळ्या प्रकारे कृती करावयास हवी होती '. कधी कधी कर्त्यालाच आपण केलेल्या कृतीसंबंधी पश्चातापाची भावना निर्माण होते. यावरून मनुष्याने केली त्यापेक्षा अन्य कृती तो करू शकत होता हीच गोष्ट सिद्ध होते. जी.ई. मूर (G.E. Moore Ethics, The Home University Library, 1912, Ch.VI "Free Will" Page-196-222) पासून अनेक आधुनिक तत्वज्ञांनी या संबंधात असलेल्या अनेक पदांसंबंधात विचार केला आहे. 'करू शकलो असणे,' 'पुढे करणे,''शकणे,' 'न शकणे,' 'निवड,' हेतू,' 'सामर्थ्य,' 'पात्रता,' 'संधी,' 'जर,' 'कदाचित,' 'करेनच' इ.इ. विविध पदांचा नेमका अर्थ काय यासंबंधी भाषिक विश्लेषणाद्वारे विवेचन करणे हे आधुनिक तत्ववेत्त्यांचे वैशिष्ट्य होय. त्यामुळे ४ थ्या प्रकरणात समस्येकडे भाषिक विश्लेषणाद्वारे पहाण्याच्या दृष्टिकोनाचा सर्वांगीण विचार केला आहे.

मनुष्याच्या निरनिराळ्या कर्मांमध्ये नैतिक जाणीव असलेला कर्ता

महत्वाचा असतो. त्यामुळे कर्ता, त्याची कर्मे आणि तो ज्या परिस्थितीत कर्म करतो ती परिस्थिती या सर्वांचा विचार होणे आवश्यक आहे. या कर्त्याला 'इष्ट,' 'अनिष्ट,' 'योग्य,' 'अयोग्य,' 'कर्तव्य,' 'जबाबदारी' इ. विविध नैतिक पदांच्या अर्थाचीही जाणीव असते. त्यामुळे निर्जीव वस्तुमात्रांच्या क्रियांचे मूल्यमापन ज्या तऱ्हेने केले जाते त्याच तऱ्हेने नैतिक जाणीव असलेल्या मनुष्यमात्रांचे मूल्यमापन करणे योग्य नव्हे. कर्मे करणाऱ्या व्यक्ती या नेहमीच अशा परिस्थितीत वावरत असतात की जिथे त्या भाषेद्वारा परिस्थितीचा अर्थ लावू शकतात, दुसऱ्यांना सांगू शकतात आणि समीक्षणही करू शकतात. त्यामुळे जे.जे.सी. स्मार्टने (J.J.C. Smart -"Sensations and Brain Process, Philosophical Review, Vol. LXVIII, 1959, P.P. 147-156) म्हटल्याप्रमाणे मानव म्हणजे भौतिक रासायनिक प्रक्रियेने युक्त असलेली यंत्रणा नव्हे किंवा एच.ए.प्रिचर्ड (H.A.Prichard -"Acting, Willing and Desiring," Moral Obligation, Oxford, 1949, Page 137) ने म्हटल्याप्रमाणे शरीर व मनाचा तो संयोगही नव्हे. आपल्या ठिकाणी व्यक्तीची अशी संकल्पना असते की, जिच्या शरीरासंबंधी जसे आपण बोलू शकतो. व्यक्ती परिस्थितीचे निरीक्षण करीत असताना काही विश्वासही त्यांच्या ठिकाणी निर्माण होतात. व्यक्तीचा वर्तमानकालातील कृती करण्यामागील हेतू आणि परिस्थिती संबंधी त्याचा असणारा विश्वास त्याच्या वर्तमानकालीन जाणीवेचे घटक असतात. स्वतःचे व परिस्थितीचे असलेले त्याचे भान त्याच्या उत्स्फूर्त कृतीला जन्म देते आणि म्हणूनच व्यक्ती पूर्णपणे स्वतंत्र आहे असे आपण म्हणू शकतो.

प्रकरण ६ मध्ये तत्वज्ञानातील अस्तित्ववाद या संप्रदायाच्या दृष्टिकोनातून समस्येचे विवरण करण्यात आले आहे. या तत्ववेत्त्यांचा मुख्य चिंतनाचा विषयच मुळी मनुष्य, त्याचे अस्तित्व व त्याचे स्वातंत्र्य हा आहे. त्यामुळे कोणत्याही तात्विक समस्येच्या आधुनिक विवरणातून आपण त्यांना वगळू शकत नाही. थोडक्यात अस्तित्ववादी तत्वज्ञाचे म्हणणे असे आहे की मनुष्याने जाणीवपूर्वक केलेल्या कोणत्याही कृतीसाठी तो पूर्णतः जबाबदार असतो. त्यामुळे अशा अवस्थेत असणाऱ्या व्यक्तीसाठी सर्व वेळा आणि सर्व परिस्थिती या पूर्ण स्वातंत्र्याच्या परिस्थिती असतात.

ज्यॉ पॉल सार्त्र (J.P. Satra - Humanism & Existentialism (trans)

F. Mairet, Metheun 1948) च्या म्हणण्यानुसार मनुष्याची इच्छा म्हणजे स्वातंत्र्याचे द्योतक नव्हे. सार्त्र म्हणतो केवळ ‘इच्छा ’असून उपयोगाची नाही. ‘इच्छेचीइच्छा’ करणे महत्वाचे आहे. मनुष्य जीवनात अनेक पातळ्या असतात, की जेव्हा एका विशिष्ट पातळीवरून तो स्वतःला इतर वस्तुंमधील एक वस्तु समजतो व त्यामुळे इतर वस्तुंप्रमाणेच नियमांच्या बंधनात अडकतो. परंतु दुसऱ्या एका पातळीवर मात्र त्याला स्वतःला पूर्ण स्वातंत्र्याची जाणीव होते. त्यामुळे ‘बंधन ’व ‘स्वातंत्र्य ’ या दोन टोकाच्या अवस्थांमध्ये अनेक इतर अवस्था असतात. जेव्हा कधी कधी जास्त बंधनात आहो असे वाटते तर कधी पूर्ण स्वतंत्र आहोत असे वाटते.

शेवटच्या प्रकरणात, मी अगोदरच्या प्रकरणात उपस्थित केलेल्या चर्चेचा आढावा घेतला असून असा निष्कर्ष काढला आहे की, इतर वस्तुजातीप्रमाणे मनुष्याचे या जगातील अस्तित्व यादृच्छिक नाही. तो त्याच्या स्वतःच्या सामर्थ्याविषयी पूर्णपणे जागरूक असतो. त्यामुळे परिस्थितीजन्य आणि आनुवंशिक अशा मर्यादा असल्या तरी त्यास निवडीचे व विशिष्ट निर्णयाचे पूर्ण स्वातंत्र्य आहे.

o o o

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध ३५६३
दा. क्र.
शाखा (स्थळ प्रत)

प्रकरण २ रे

घटना आणि कृती

पहिल्या प्रकरणात आपण नियतीवादाचे वेगवेगळे प्रकार पाहिलेत. जर स्वातंत्र्य व नियतिवादाच्या संपूर्ण प्रश्नाकडे साकल्याने पाहिले तर सर्व प्रकारच्या नियतिवादासंबंधी तत्ववेत्यांमध्ये विशेष सहानुभूती वा आस्था दिसून येते. हीच समस्या अगदी प्राचीन ग्रीक तत्ववेत्यांपासून तर अगदी अलिकडील तत्ववेत्यांपर्यंत अखंडपणे चर्चिली गेली आहे आणि तरीही अनेक विचारी आणि व्यासंगी विद्वानांनाही त्याचे समाधानकारक उत्तर सापडलेले नाही. तत्वज्ञानातील अनेक समस्यांची हीच कथा आहे. त्यामुळे कित्येक तत्ववेत्ते या निष्कर्षाप्रत आलेले आहेत की कदाचित तत्वज्ञानातील प्रश्न हे खरेखुरे प्रश्न नसून केवळ आभासिक प्रश्न होत. (Pseudo-Problems)Â मॉरिस श्लिक (Moritz Schlick "When is a man responsible?" Free will and Determinism (ed) Bernard Berofsky 1966, Page-54) ने स्पष्टपणे म्हटले आहे. "तत्वज्ञानासंबंधी ही एक दुर्दैवाची गोष्ट आहे की पुनःपुन्हा कागद आणि शाई ही अशा समस्यांच्या शोधात व्यर्थ खर्च केली जाते की ज्या समस्यांची कोणतीच उत्तरे नाहीत. त्यापेक्षा ह्याच गोष्टी अधिक महत्वाच्या गोष्टीत वापरल्या तर काहीतरी निष्पन्न होण्याची शक्यता आहे." जरी श्लीकचे म्हणणे एका मर्यादेपर्यंत सत्य असले तरी त्याच्याशी १०० टक्केआपण सहमत होऊ शकत नाही. तात्विक विचारसरणीच्या प्रवाहात तेच तेच प्रश्न जरी पुनःपुन्हा निर्माण होत असले तरी प्रत्येक वेळी जुन्या प्रश्नांचीच एक वेगळी उपपत्ती गवसत जाते, तीच समस्या वेगळ्या दृष्टिकोनातून पाहिली जाते.

संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न श्लीकला आभासात्मक वाटतो. कारण दोन प्रश्नांची जी गल्लत आपण करतो त्यामुळे तो उद्भवतो असे त्याचे म्हणणे आहे.(१) प्रथम आपण वर्णनात्मक आणि आदेशात्मक नियमांच्या स्वरूपात गोंधळ करतो आणि (२) दुसरे म्हणजे 'अनिवार्यतेच्या' दोन अर्थांमध्ये आपण गोंधळ करतो. वर्णनात्मक नियम हा निसर्गासंबंधी नियम असतो तर आदेशात्मक नियम हा राज्याचा नियम असतो. राज्याचे नियम शिक्षेच्या धाकाने अंमलात आणले जातात. व त्यामुळे व्यक्तीला कधी कधी त्याच्या इच्छेविरूद्धही त्याचे पालन करावे लागते. या उलट वर्णनात्मक नियम हे केवळ सृष्टीतील एकरूपतेचे वर्णन

असते. तसेच निसर्ग नियम 'अनिवार्य' आहेत असे आपण म्हणतो म्हणजे ते सार्वत्रिकरूपाने यथार्थ व वैध आहेत, असे आपण म्हणत असतो. परंतु राज्याच्या संदर्भात 'अनिवार्यतेचा'अर्थ 'न टाळता येणारी जबरदस्ती' असा होतो. 'अनिवार्यतेच्या'या अगदी दोन वेगवेगळ्या संकल्पनांमध्ये गल्लत केली जाते आणि नैसर्गिक नियम किंवा कारणतेचा नियम जो फक्त सार्वत्रिक दृष्टीने वैध असतो तो जणू अटळकतेने आवश्यक आहे असे समजले जाते. परंतु हा विचार निश्चितच अतार्किक आहे. सार्विक यथार्थच्या विरूद्ध नियम म्हणजे कोणत्याही नियमाचा अभाव असेच म्हणावे लागेल. या उलट जबरदस्तीच्या विरूद्धची संकल्पना ही स्वातंत्र्याची संकल्पना होईल. येथूनच अनेक शतकांपासून मूर्खपणाचा वाद सुरू होतो. व तो म्हणजे 'स्वातंत्र्य' म्हणजे कारणतेच्या नियमापासून मुक्ती. किंवा निसर्ग नियमांपासून सुटका. 'स्वतंत्र'संकल्पनेच्या विरूद्ध योग्य संकल्पना 'कारणतेनेयुक्त' ही नसून 'अनिवार्यतेने अटळही'आहे. त्यामुळे तत्वज्ञानातील कोणतीही समस्या 'खोटी' वा 'आभासात्मक' आहे असे म्हणून आपणांस डावलता येत नाही.

शिवाय तत्वचिंतनातून जर समस्येची योग्य ती सोडवणूक होऊ शकली नाही तर ते चिंतन व्यर्थ समजता कामा नये, कारण समस्यांची सोडवणूक करणे हा मुळी तत्वचिंतनाचा उद्देशच नव्हे. सर्व बाजूंनी प्रश्नांचे अनेक पातळींवर विश्लेषण करणे हे तत्वचिंतनाचे मुख्य ध्येय आहे. पुष्कळदा आपल्या चिंतनात गोंधळ आढळतो, कारण ज्या शद्बांच्या साह्याने आपण चिंतन करणार आहोत त्यांचे नेमके अर्थ कोणते हे आपल्याला माहित नसते. शिवाय तत्वज्ञानातील कोणतीही समस्या ही इतर समस्यांशी इतकी निगडीत असते की त्यामुळे या सर्व समस्यांचा परामर्श घेणे हे काम खूप व्यापक व गुंतागुंतीचे होऊन जाते. 'संकल्प स्वातंत्र्य' आणि 'नियतिवादा'चा आपला प्रस्तुत प्रश्नही 'मन-शरीर' या प्रश्नांशी तसेच भौतिक शास्त्रासारख्या ज्ञानाच्या इतर शाखांशी निगडीत आहे.

तत्वज्ञानाच्या क्षेत्रात अंतिम उत्तराची कुणी अपेक्षाही करू नये. विट्गेस्टाईन हा तत्वज्ञ या संबंधात आपल्या 'फिलॉसॉफिकल इनव्हेस्टीगेशन्स' मध्ये म्हणतो, 'तत्वज्ञांची, प्रश्नांची सोडवणूक एखाद्या आजाराच्या परीक्षेसारखी असते. ज्याप्रमाणे आजार होणे हे आपल्या शरीर यंत्रणेत बिघाड झाल्याचे निदर्शक आहे, तसेच कित्येक तत्वज्ञानात्मक प्रश्न हे आपल्या विचार करण्याच्या पद्धतीत सदोषता निर्माण झाल्याचे द्योतक आहे. (D.J. Collison - Free will Problem

(ed), Open University Press, 1973, page-7) आजारावर जर योग्य औषधोपचार झाला तर जसा आजार निघून जातो तसा तत्वज्ञानात्मक प्रश्नांचा योग्य विचार झाला म्हणजे त्या प्रश्नांची उत्तरे मिळतात असे नव्हे तर ते प्रश्न, प्रश्नच रहात नाहीत.

कित्येक तत्वज्ञांच्या मतानुसार तत्वज्ञानातील प्रश्न भाषेच्या विशिष्ट उपयोगामुळे निर्माण होतात हा विचार प्रामुख्याने २० व्या शतकात प्रचलित झाला. 'भाषेच्या विशिष्ट उपयोगामुळे बुद्धीमध्ये निर्माण झालेला गोंधळ म्हणजे तत्वज्ञान ' असेही कित्येकांचे म्हणणे आहे. म्हणून "ज्यातून समस्या निर्माण झाली त्या भाषेचे संपूर्ण विश्लेषण करण्याची आवश्यकता आहेच. परंतु दैनंदिन व्यवहारात ज्या संदर्भात समस्यायुक्त शद्ब वापरला जातो, त्याचेही विश्लेषण करणे आवश्यक ठरते. (Mary Warknock - Ethics, since 1900, Oxford University Press, 1960, Page - 157) म्हणून तत्वज्ञानांचे आजचे मुख्य कार्य म्हणजे समस्येच्या विवरणासाठी वापरलेल्या भाषेचे योग्य निरीक्षण व परीक्षण करणे हे होय. 'संकल्प स्वातंत्र्याचा' आपला प्रस्तुत प्रश्नही कदाचित निरनिराळ्या संकल्पनांच्या गोंधळातून निर्माण होण्याची शक्यता नाकारता येत नाही.

विभाग पहिला

घटना म्हणजे काय ?

'संकल्प स्वातंत्र्याच्या' प्रश्नावर अलिकडील काळात ज्या अनेक चर्चा झाल्या आहेत, त्या केवळ मनुष्याला संकल्प स्वातंत्र्य आहे का ? एवढ्याच पुरत्या मर्यादित नाहीत. परंतु त्या अनुषंगाने ज्या अनेक समस्या निर्माण होतात त्यांचाही विचार होणे आवश्यक आहे असे आवर्जून प्रतिपादन करतात. लुडविग विट्गेन्सटाईनने म्हटलेच आहे की तत्वज्ञांना सर्वप्रथम घटना कशाला म्हणावे हेच समजत नाही. जोपर्यंत अशासारखे अज्ञान आहे तोपर्यंत मनुष्याच्या कृती स्वतंत्र आहेत की नाही ? या प्रश्नाची चर्चा करणे व्यर्थ होय. अलिकडील काही विचारवंतांनी उदा. ए. सी. डान्टो ने असे म्हटले आहे की, 'कृतीची संकल्पना ही अत्यंत मुलभूत असल्यामुळे विश्लेषणाच्या पलिकडील आहे. भौतिक शास्त्रातील कुठल्याही घटनेशी तिची तुलना करता येत नाही.' डान्टो म्हणतो की, मनुष्याकडून झालेली प्रत्येक कृती इतर काही कृती करून उत्पन्न झालेली असते. उदा. महेशाची,

गाडी थांबविण्याची कृती ही ब्रेकवर पाय दिल्यामुळे झाली आहे. आणि ब्रेक दाबण्याची कृती ही ब्रेकवर पाय दिल्यामुळे काही नसांच्या आकुंचनामुळे घडली आहे. थोडक्यात नसांचे आकुंचन हे गाडी थांबविणे व ब्रेक लावणे या दोन्ही क्रियांसाठी आवश्यक आहे. तरीही वरील संदर्भात नसांचे आकुंचन ही कृती आहे असे मानले जाणार नाही. अर्थात इतर काही क्रियांच्या संदर्भात नसांचे आकुंचन ही कृती ठरू शकेल."

पूर्वीच्या पिढीतील कित्येक तत्वज्ञांच्या मतानुसार कोणतीही मनुष्यकृती ही शरीराशी निगडीत असल्यामुळे तिचा संबंध संकल्प, हेतू, इच्छा, निवड इ. आंतरिक प्रक्रियांशी निगडित असला पाहिजे. परंतु या पदांचा काळजीपूर्वक उपयोग आतापर्यंत झाला नाही. या विभागात आपण घटितांचा विचार करणार असून दुसऱ्या विभागात कृतींचा विचार करणार आहोत. आधुनिक तत्ववेत्यांनी स्विकारलेल्या पद्धतीनुसारच आपणही या संकल्पनांचा विचार करू. आपण स्वतःलाच प्रथमतः प्रश्न विचारू की, व्यवहारात आपण घटिते आणि कृती या दोहोंमध्ये फरक करतो की नाही ? जर उत्तर होकारात्मक असेल तर या दोहोंमधला सर्व फरकांचा तपशील आपण विचारात घेऊ आणि हा फरक कोणत्या निकषाद्वारे केला जातो हे सुद्धा तपासून पाहू. जर उत्तर

नकारात्मक असेल तर दोहोंमध्ये फरक का करू नये, यासाठी उचित कारणपरंपरा देऊ.

आपल्या नेहमीच्या व्यवहारात कित्येकदा आपण घटना आणि कृती हे शब्द समानार्थक अर्थाने उपयोगात आणत असतो. जसे आपण म्हणतो की, 'कालचा दिवस हा अनेक घटनांनी युक्त असा होता.' या विधानाचा अर्थ कालच्या दिवशी चांगल्या किंवा वाईट अशा अनेक संस्मरणीय घटना घडल्या असा करता येईल. उदा.(१) काल अमेरिकेचे स्कायलॅब हिंदी महासागरात पडले. (२) काल मी पहिले सार्वजनिक भाषण दिले. (३) जनता पक्षाचे सरकार अत्यंत वाईट रितीने कोसळले. (४) नृत्यस्पर्धेत माझ्या मुलीने पहिल्या क्रमांकाचे बक्षीस पटकाविले इ. वरील अनेक घडामोडींमुळे कालचा दिवस अनेक घटनांनी भरला होता असे आपण म्हणतो.

परंतु काल घडलेल्या घटनांचे जर काळजीपूर्वक निरीक्षण केले तर त्यापैकी प्रत्येक घटना 'घटना' ह्या संज्ञेला पात्र आहे, असे म्हणता यावयाचे नाही.

कारण आपण एखाद्या घटनेला 'घटना' किंवा 'घटित' तेव्हाच म्हणतो जेव्हा ती धटना कोणत्याही मनुष्याच्या प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष नियंत्रणाखाली नसते. त्यामुळे वर निर्देशिलेल्या घटनांमध्ये (१) व (३) या 'घटना' या संज्ञेस पात्र ठरतील तर (२) व (४) या 'कृती' या संज्ञेस पात्र ठरतील. "सूर्य व चंद्र यांना लागणारी ग्रहणे, पावसाचे पडणे, भूकंप, हृदयाची स्पंदने, सूर्योदय आणि सूर्यास्त, झाडावरून पान खाली गळून पडणे" इ. घटना या वरील व्याख्येनुसार 'घटना'या सदरात मोडतील. (D.J.O. Corner- Free Will,1973, page 5) ज्या आपल्या नियंत्रणांर्गत येतात त्यांनाच 'कृती' ही संज्ञा देण्यात येते. कृतींची उदाहरणे खालीलप्रमाणे होत. 'निबंध लिहणे, भाषण देणे, स्वागत करणे इ. ग्लेन लँगफोर्डने (Glenn Langford- Human Action, Ch.I, Page-1, Anchor Books edition, 1971) या दोघांमधील फरक खालील उदाहरणाद्वारे उत्तमरितीने दाखवून दिला आहे. आपण ब्रूटसद्वारा सीझरचा खून झाला असे विधाने करतो. सीझरचा मृत्यु होणे ही घटना आहे. तर सीझरचा खून होणे ही कृती होय.

डब्ल्यू. डी. जीन, बेरोफ्स्की आणि गोल्डबर्ग यांनी घटना व कृती यात भेद केला नाही. (R. Abelson- "Doing, Causing and Causing to do" Journal of philosophy, vol.66,1969) मनुष्याच्या कृती, इतर प्राण्यांच्या हालचालीसुद्धा 'घटना' या सदरातच मोडतात, असे त्यांचे मत आहे. त्यांचे म्हणणे असे की, मनुष्यकृती या शेवटी विशिष्ट हालचालीच ठरतात आणि शारीरिक हालचाली या सूर्य, चंद्र व इतर निर्जीव वस्तुंच्या हालचालींप्रमाणे घटना या सदरातच घालाव्या लागतील. जर दोन घटकांमध्ये मुलभूत असा कोणताच फरक नसेल तर नैतिक जबाबदारीचा प्रश्न निर्माण होतो व जर दोन घटकांमध्ये मुलभूत आणि अनिवार्य असा फरक असेल तर मनुष्य व इतर निसर्ग यांच्यातील परस्पर संबंध आणि शारीरिक हालचाली व मानसिक प्रकिया यांच्यातील संबंध इ. महत्वाच्या समस्या निर्माण होतात.

ज्या घटनांना आपण 'घटीते' म्हणतो आणि ज्यांना आपण 'कृती' म्हणतो त्यांच्यातील फरक तसा आपल्या चांगल्याच परिचयाचा असतो. तरीही त्याचे सूक्ष्म निरीक्षण करू जाता तत्वज्ञानांतील अनेक गुंतागुंतीच्या समस्या त्यात अनुस्यूत आहेत असे दिसून येते. म्हणूनच या दोन घटकांमधील फरक आपणास अधिक बारकाईने बघावा लागेल. लहान तान्ह्या बालकाचे जर प्रत्येक अवस्थेत आपण

निरीक्षण केले तर असे आढळून येईल की, तो आपल्या हाताची विशिष्ट हालचाल करून समोर किंवा मागे रांगून हवी ती वस्तु प्राप्त करण्याचा प्रयत्न करतो. त्यानंतर असे दिसून येते की, त्याच्या बाह्य असलेल्या परिस्थितीवर तो आपल्या कृतींनी काही प्रमाणात नियंत्रण करू शकतो. उदा. रडून किंवा आवाज करून तो आईचे लक्ष स्वतःकडे वेधवू शकतो. जसजसा तो अधिकाधिक भाषेचा उपयोग करू लागतो तसतसा तो इतर व्यक्तीच्या कृतीवरही नियंत्रण ठेवू शकतो. असे आढळून येते. जसे विनंती करून, प्रश्न विचारून वा आज्ञा करून तो स्वतःस हवी ती परिस्थिती काही प्रमाणात निर्माण करू शकतो. त्यामुळे घटनांचे कमीत कमी खालील तीन भागांत आपण वर्गीकरण करू शकतो.

(१) घटना ज्या पूर्णपणे व प्रत्यक्षपणे आपल्या नियंत्रणाखाली असतात. उदा. हातापायांची हालचाल करणे, आपल्या स्वरतंतूचा उपयोग करणे, चावणे, गिळणे वगैरे.(२) घटना ज्या अप्रत्यक्षपणे आपल्या अखत्यारित असतात व त्या आपल्या नियंत्रणाखाली इतरांवर व इतर प्राण्यांवर प्रभाव पाडून आणता येतात. उदा. आज्ञा. (३) घटना ज्या पूर्णपणे आपल्या नियंत्रणाबाहेर असतातच. यामध्ये सर्व नैसर्गिक घटनांचा समावेश होतो. जसे, ऋतूंमधील व हवामानातील बदल, आकाशातील ग्रहताऱ्यांच्या गती, सर्व भौतिक व रासायनिक नियमांच्या प्रक्रिया, आपल्या शरीरांतर्गत घडणाऱ्या सर्व शारीरिक हालचाली इ.

काही नियतिवाद्यांचे असे म्हणणे आहे की तथाकथित मनुष्याच्या कृती याही शारिरीक हालचालीच आहे. 'ब्रुटसने सीझरला मारले' या उदाहरणात ब्रुटसची कृती ही एक शारिरीक हालचालच होय. सीझर मृत्यु पावला कारण सुरा सीझरच्या शरीरात घुसला. आता प्रश्न आहे की, सुरा सीझरच्या शरीरात कसा घुसला ? त्याचे उत्तर असे की सुरा घुसला कारण ब्रुटसचा हात त्या दिशेने सरकला. परंतु पुन्हा प्रश्न शिल्लक उरतोच व तो म्हणजे ब्रुटसचा हात विशिष्ट दिशेने का सरकला ? उत्तर असे की ब्रुटसच्या इच्छेमुळे वा संकल्पामुळे त्याचा हात सुऱ्यासहित सीझरच्या दिशेने सरकला. नंतर लगेच प्रश्न निर्माण होतो ? इच्छा, संकल्प, निवड वगैरेचे स्वरूप काय ? उत्तर असे की निवड वा इच्छा दुसरे तिसरे काही नसून मेंदूतील विशिष्ट हालचालींमुळे विशिष्ट नसांचे आकुंचन वा प्रसरण होते व त्यामुळे विशिष्ट शारीरिक हालचाल घडून येते.

'ओ' कॉनरने खालील तार्किक युक्तिवादाद्वारे मनुष्याच्या तथाकथित

कृती या शेवटी विशिष्ट कार्यकारण परंपरेने कशा बद्ध असतात हे दाखवून दिले आहे.

(१) प्रत्येक घटनेला कारण असते.

(२) मनुष्याची प्रत्येक कृती म्हणजे घटना होय.

(३) मनुष्याच्या प्रत्येक कृतीला कारण असते.

(४) ज्या घटनेला विशिष्ट कारण असते ती घटना त्या व्यतिरिक्त अन्य घडू शकत नाही.

याठिकाणी सर्वात महत्वाचे विवरण हे सर्व मनुष्य कृती या घटना किंवा केवळ शारीरिक हालचाली आहेत का ? या संबंधात करणे इष्ट ठरेल.

सुरवातीलाच सांगितल्याप्रमाणे सर्व मनुष्यकृती या एकाच अर्थाने घटना आहेत, असे मानायला कोणतीच अडचण नाही. कारण तेव्हा आपण आपोआपच विशिष्ट शारीरिक हालचालींचा विचार करू लागतो. उदा.'गाडी पकडणे,'मित्राचे स्वागत करणे,''देणे चुकते करणे' इ. मनुष्याच्या कृतींमध्ये विशिष्ट शरीरिक हालचाली अनुस्यूत असतात. काही लोक असे म्हणू शकतील की एखाद्या निर्णयाप्रत येणे यात कुठलीच शारीरिक हालचाल अनुस्यूत नाही. उदा. एखादी व्यक्ती शांतपणे आरामखुर्चीत बसते आणि मुंबईला जाण्यासाठी दुसरे दिवशीच्या सकाळची दुसरी गाडी घेण्याऐवजी पहिली गाडी घेण्याचे निश्चित करते. परंतु वरील उदाहरणात वरवर कोणतीही शारीरिक हालचाल दिसली नाही तरी संकल्पात वा निर्णयात बदल होणे याचा अर्थ मनुष्याच्या मेंदूतील अंतर्पेशींची रचना बदलणे हा होय. व त्यामुळे येथेही शारीरिक परिवर्तन आहे असे आपण म्हणू शकतो.

परंतु या ठिकाणी आपण फार सावधानता बाळगली पाहिजे. संकल्पातील बदलामुळे मेंदूतील पेशींची विशिष्ट हालचाल झाली असली पाहिजे यात शंका नाही. परंतु मेंदुतील हालचाल म्हणजे काही संकल्प वा निर्णय नव्हे. एखादा शारीरवैज्ञानिक (Neurologist) मेंदूत घडणाऱ्या परिवर्तनाचे संपूर्ण चित्रण करू शकेल परंतु ते चित्रण म्हणजे कांही आपला निर्णय नव्हे. किंबहुना या चित्रणाचा आपल्या निर्णयाशी अर्थाअर्थी कांहीही संबंध नसतो.

वरील प्रश्नाचा सविस्तर उहापोह आपण नंतरच्या प्रकरणात करू. आता विचारात घेण्यासारखा महत्वाचा प्रश्न म्हणजे जर मानवी कृती मागील सर्व

प्रक्रियांचा जर शरीर पातळीवरच विचार केला तर सर्व मानवी कृती पूर्ववर्ती घटकांनुसार पूर्णपणे नियत होतात व त्यामुळे संकल्प स्वातंत्र्याची समस्या अधिक जटिल बनते. जर एखाद्या 'ई' या परिणामापुर्वी ' अ,ब,क,ड ' घटक उपस्थित असतील व 'ई' हा या घटकांचा अटळ असा परिणाम असेल अशा तऱ्हेचा नियतिवाद मनुष्याच्या इच्छांसहित सर्वच प्रक्रियांना लागू पडेल. त्यामुळे मनुष्याची इच्छा वा संकल्प म्हणजे नेमके काय ? याचा विचार आता करणे योग्य ठरेल.

एखादी कृती करण्याची इच्छा म्हणजे कृती करणे का ? या प्रश्नाचा विचार करावा लागेल. जर उत्तर होकारात्मक असेल तर कृती करण्याची इच्छा वा कृती यातील फरक कोणता ते बघावे लागेल आणि जर उत्तर नकारात्मक असेल तर कृती करण्याची इच्छा इतर शारीरिक प्रक्रियांपेक्षा कशी वेगळी हे पहावे लागेल. अर्थातच या प्रक्रियांना दोन वेगवेगळी नावे दिलयाने त्या प्रक्रिया वेगळ्या ठरत नाहीत. इच्छा करण्याची कृती असे नामाभिधान दिले तर त्याला पूर्ववर्ती घटकांची आवश्यकता राहील, की राहणार नाही ? हेतुपूर्वक केलेले कर्म आणि मानसिक जबरदस्तीतून निर्माण झालेले कर्म यात कोणता फरक आहे, तेही स्पष्ट करावे लागेल.

प्रो. जे. थॉम्सन (Freedom and the Will (ed) D. F. Pears, LOndon, Macmillan, 1963, ch. II, What is the will ? Page 25-27) याने संकल्पाचे एकूण मानवी जीवनात असलेल्या स्थानाचे फार महत्वपूर्ण विवेचन केले आहे. डी. एफ. पिअर्स, जे. एफ. थॉम्सन आणि मेरी वॉरनॉक यांच्यामध्ये झालेल्या चर्चेचा काही अंशहि खाली दिलेला आहे.

डेव्हीड पिअर्स : 'संकल्प स्वातंत्र्य' ही संकल्पना अनेक तात्विक चर्चांमध्ये आढळून येते. परंतु मनुष्याच्या वर्तनाचे स्पष्टीकरण देताना हेतू आणि उद्देश यासंबंधीच अधिक चर्चा होताना दिसते. संकल्पासंबंधी कुणीच बोलतांना दिसत नाही. हे मुद्दाम केलेले दुर्लक्ष आहे की यासाठी काही वेगळे स्पष्टीकरण आहे ?

जॉन थॉम्सनः "संकल्प स्वातंत्र्य" ही संकल्पना इतक्या गंभीरपणे चर्चिणे आवश्यक आहे का ? आजकाल आपण हा शद्बबंध अनेक तात्विक प्रश्नांचा निर्देश करण्यासाठी उपयोगात आणीत नाही का ?

मेरी वॉरनाकः होय,जरूर आपण हा उपयोग करतो. परंतु तरीही आपण संकल्प म्हणजे काय, हा प्रश्न .विचारू शकतो. उदा. एखाद्या व्यक्तीची विशिष्ट कृती ही त्याच्या प्रभावी इच्छाशक्तिचा परिणाम आहे, असे आपण म्हणतो. म्हणूनच ही इच्छाशक्ती हा काय प्रकार आहे हे विचारण्याची परिस्थिती उत्पन्न होते.

जॉन थॉम्सनः 'इच्छास्वातंत्र्य' या शद्वबंधात 'इच्छा वा संकल्पासंबंधी' काही अनुस्यूत आहे असे नाही. अर्थात मी हे निश्चितच म्हणू शकतो की 'मी हातं वर उचलला' हे 'माझा हात वर गेला' यापेक्षा वेगळे आहे. तत्वज्ञ मला असे सांगतो की जेव्हा 'मी माझा हात वर उचलला' तेव्हा तशी मी इच्छा केल्यामुळे हात वर उचलला गेला. परंतु 'मी माझा हात वर करण्याची इच्छा केली' म्हणजेच 'मी माझा हात वर उचलला' यापेक्षा वेगळे काही केले असे मला वाटत नाही, 'इच्छा करणे' म्हणजे 'काही तरी करणे' असा नाही. हे शद्व म्हणजे अभिप्रेत असलेल्या विधानाला अकारण पुस्ती जोडणे होय.

विट्गेन्स्टाईन (Wittgenstein Philosophical Investigations tras. Miss ANSCOMPE BASIL BLACK WELL, 1953, Page- 47) म्हणत असे ते एका अर्थाने बरोबरच आहे व ते म्हणजे आजची आपली पहिली आवश्यकताही आहे की, आपण आता सर्व स्पष्टीकरणांना फाटा देऊन फक्त वर्णनांचाच आधार घेतला पाहिजे. विट्गेन्स्टाईन लिहतो, ''जेव्हा मी स्वयंनिणर्य घेऊन माझा हात वर उचलतो तेव्हा ती विशिष्ट हालचाल घडवून आणण्यासाठी कोणत्याही साधनाचा मी उपयोग करीत नाही. माझी तसे करण्याची इच्छा हेही साधन होऊ शकणार नाही. इच्छा करणे ही सुद्धा एक कृतीच होय. कृतीपेक्षा कोणतेही कमी दर्जाचे नामाभिधान तिला देता येणार नाही.

नियतिवादाचे महत्वाचे सूत्र म्हणजे ''प्रत्येक घटनेला कारण असते.'' अणि हे सूत्र मनुष्याच्या मानसिक प्रक्रियांना आणि कृतींनाही लागू आहे .जेव्हा तुम्ही तुमचा हात वर करता अशा दोन प्रसंगात समजा तुम्ही झेंडयाला अभिवादन करीत आहात. तर दुसऱ्या प्रसंगात हातातील नसेच्या हालचालीत काही प्रक्षिप्तपणा आल्यामुळे तुमच्या हाताची विशिष्ट हालचाल होत आहे. पहिल्या प्रसंगाला कृतीचा दर्जा प्राप्त होईल तर दुसऱ्या प्रसंगातील हाताच्या हालचालीला घटना असे संबोधण्यात येईल.

आता खालील उदाहरणाचा विचार करू." तुम्ही एका अरूंद दरवाज्यात तुमचे हात खाली सोडून उभे आहात. नंतर ते हात वर उचलून तुमच्या बाजूला सरळ पसरविण्याचा प्रयत्न करा. दरवाज्यांच्या कडांवर त्यांचा दाब तुम्हाला जाणवेल, नंतर दरवाज्याबाहेर पडल्यानंतर तुमच्या बाजूने कोणताही प्रयत्न न करता ते हात खाली आले आहेत असे तुमच्या लक्षात येईल. (Beardelay E and Beardelay M.C. Invitation to Philosophical thinking, ch. Three- Sect II Freedom and Determinism U.S.A.1972, page -102) या ठिकाणीही पहिल्या वेळेला हातांची हालचाल ही एक कृती समजण्यात येईल. परंतु दुसऱ्या वेळेला मात्र ती एक घटना आहे असे समजण्यात येईल. परंतु दोन्हीही प्रसंगात घटनांचा एक विशिष्ट क्रम दिसून येतो की ज्यात एक घटक अनिवार्यतेने नियमितपणे दुसऱ्या घटकांची निर्मिती करतो. शेवटी सर्व घटकांची संगती पूर्ववर्ती घटकांद्वारे आपणास लावता येऊ शकते. १९ व्या शतकाच्या सुरवातीला लॅपलेस ने आपल्या एका सुप्रसिद्ध लेखात नमूद केले आहे की," विश्वाचे विद्यमान स्वरूप त्यांच्या पूर्ववर्ती घटकांनी आणि या घटकांच्या पूर्ववर्तींनी निश्चित झाले आहे असे आपण म्हणू शकतो. विश्वातील सर्वात स्थूल आणि सर्वात सूक्ष्म घटकांची हालचालही ती हालचाल घडण्यापूर्वीच वर्तविली जाऊ शकते. जर एखाद्याची बुद्धीमत्ता इतकी प्रखर असेल तर विश्वातील सर्व पूर्ववर्ती आणि अनुवर्ती घटकांचे चित्र त्याच्यासमोर हुबेहुब उभे राहू शकेल. (Laplace Pirre de-Analytic Theory of Probablity Paris, 1882, Page-92)

वरील विचार आपल्या समस्येच्या संदर्भात गंभीर प्रश्न निर्माण करणारा आहे. आपली शरीरे, निःसंशयपणे या भौतिक विश्वाचा भाग आहेत. जर सर्व भौतिक वस्तुंच्या हालचाली लॅपलेसनुसार अगोदरच वर्तविता येत असतील तर आपण आपल्या कृतीसंबंधात स्वतंत्र आहोत, हे कोणत्या आधारावर आपण म्हणू शकतो ? आणि जर जे परमाणू आपल्या शरीरांना बनवितात ते या कारणकार्याच्या नियमापासून दूर असतील तर मग आपली शरीरे व त्यांच्या हालचाली या वैज्ञानिक संशोधनाचा विषय कधीच बनू शकणार नाही.

सर्व रासायनिक द्रव्यांच्या क्रिया-प्रक्रिया या भौतिक द्रव्यांच्या ठिकाणी अपरिहार्यपणे असणाऱ्या नियमांनुसार घडून येतात. मनुष्याच्या शरीराची सर्व कार्ये शरीरातील रासायनिक प्रक्रियांवर अवलंबून असतात. मनुष्याची

पचनक्रिया, श्वासोच्छवास यंत्रणा आणि इतर शारीरिक विकास, इतर प्राणी आणि वनस्पती यांच्या ठिकाणी जी रासायनिक यंत्रणा असते त्याचप्रमाणे घडून येतो. सर्वात महत्वाचे म्हणजे आपल्या मेंदूचे आणि नसांचे कार्य सर्वसाधारण भौतिक व रासायनिक शास्त्रांचे नियम पाळतांना दिसतात आणि त्यांच्यावर आपल्या सर्व कृती आणि आपली जाणीवपूर्णपणे अवलंबून असते.

मनुष्य मात्र हा ज्याप्रमाणे एक भौतिक वस्तू आहे त्याचप्रमाणे एक जीवंत प्राणीही आहे. परंतु कीतीही शास्त्रीय दृष्टीकोनातून मनुष्याच्या हालचाली व कार्यांकडे पाहिले तरी कार्यकारण नियमांचे जाळे सूक्ष्मातिसूक्ष्म पातळीवरही आढळून येते. जन्मशास्त्र (Genetics) जे अनुवंशाचे शास्त्र आहे ते ही गोष्ट स्पष्ट करते की मनुष्याची रचना आणि सामर्थ्य वनस्पती आणि प्राण्यांप्रमाणेच त्यांच्या अनुवंशात अनुस्यूत आहे. त्याचप्रमाणे सर्व मानसशास्त्र देखील मनुष्याला नैसर्गिक भौतिक विश्वाचाच एक भाग मानतात व विश्वातील वस्तुंना लागू होणारे नियम मनुष्यप्राण्यालांही लागू आहेत, असे स्विकारतात. नैसर्गिक शास्त्रांचा जो अलीकडील काळात विकास झाला त्यामुळे मनुष्यकृती आणि नैसर्गिक घटना यातील सीमारेषा फारच धुसर झाल्या.

जेव्हा मी एखादी कृती करतो तेव्हा विशिष्ट शारीरिक हालचाल घडते. परंतु प्रत्येक शारीरिक हालचाल कृती नसते. विशिष्ट गोष्टींविषयी उदासिनता दर्शवायची असेल तर खांदे उडविण्याची क्रिया आणि खूप थंडी पडल्यानंतर खांद्यामध्ये निर्माण होणारी थरथर किंवा शिरशिरी यात काय फरक आहे ? अर्थातच खांद्याची थरथर ही प्रतिक्षिप्त क्रिया होय. झोपेमध्ये चालण्याची क्रिया करणे आणि संमोहनशास्त्राच्या कह्यात जाऊन कृती करणे या दोन्हीही अस्वयंनिर्णित कृती होय. त्यामुळे असे वाटू शकते की कृती म्हणजे शारीरिक हालचालीचाच एक विशेष प्रकार होय. अशारितीने सर्व स्वयंनिर्णित कर्मे म्हणजेच कृती असा निष्कर्ष आपण काढू शकतो. एरिस्टाटलने प्रथम स्वयंनिर्णित व अस्वयंनिर्णित कर्मांमध्ये भेद केला होता. ~परंतु एरिसटाटलने स्वयंनिर्णित कर्मांचे विवेचन मनुष्यकृतींवर फारसा प्रकाश टाकत नाही. कृतीच्या स्वरूपाविषयीचे त्याचे मतही फारसे समाधानकारक नाही. "(Melden A.I."Action Essays on Philosophical Psychology.(ed) Donald Gastatson, Macmillan Co London,1970, Page 59) मनुष्याच्या विशिष्ट

चारित्र्यातून विचारपूर्वक केलेली निवड उत्पन्न होते. राष्ट्रध्वजाला प्रणाम करण्याचीच कृती घ्या. प्रथम हे मान्य करायला हवे की, हाताची विशिष्ट हालचाल, ही मानसिक प्रकिया किवा मानसिक प्रक्रियांच्या शृंखलेशी निगडित आहे. तुम्ही प्रणाम करण्याची कृती करण्यासाठी प्रवृत होता. ती कृती करण्यासाठी किंचितसा का होईना प्रयत्न करता, त्यामुळे ही प्रकिया वाटते त्यापेक्षा बरीच गुंतागुंतीची असते. एका क्षणी कदाचित ही कृती करू नये असे वाटण्याची शक्यताही नाकारता येत नाही. तुम्हाला थकल्यासारखे वाटू शकते. विचार विनिमयासाठी तुम्ही एक क्षण थांबाल, कृती करू नये असा विचार कराल, कृती करण्याचे वा न करण्याचे फायदे तोटे पडताळून पहाल आणि नंतर लगेचच कृती करण्याच्या निश्चयापर्यंत येऊन पोहचाल. या प्रकारची कृती ही हेतुपूरस्सर केलेली कृती असते, ही निवडीची कृती होय. अशारितीने सर्व हेतुपुर्वक केलेल्या कृती या स्वयंनिर्णित कृती होत. परंतु सर्व स्वयंनिर्णित कृतीमध्ये हेतू असतोच असे नाही. (काही प्रसंगी ध्वजप्रणाम करणे ही कृती पूर्णतःआपल्या अंगवळणी पडल्यामुळे खुपशी यांत्रिक असते) काही वेळेस मी हेतुपूर्वक कृती करतो. परंतु त्यांत विचारविनिमय अंतर्भूत नसतो. उदा. मी एकदम माझ्या गाडीचे ब्रेक्स दावतो. कारण माझ्या समोरील गाडी अचानक थांबते.त्यावेळेस पुढील संभाव्य अपघात टळावा हाच माझा ब्रेक्स दाबण्यामागील उद्देश असतो. परंतु हा निर्णय मी कोणताही विचार विनिमय न करता घेतलेला असतो. "मी जेवणाच्या वेळी माझ्या समोरील मीठाचे भांडे दुसऱ्या व्यक्तीकडे सरकवितो, हे त्या व्यक्तिला खूष करण्यासाठी नव्हे तर मी एक सौजन्यशील व्यक्ती असल्यामुळे तसे करतो." या ठिकाणी कितीतरी नियतिवादी तत्वज्ञ असे मत व्यक्त करतात की आपले सर्व निर्णय आपली शारीरिक, मानसिक आणि बाह्य परिस्थिती यामुळे निश्चित होत असतात. आपल्याला आपले शरीर आपल्या आईवडिलांकडून मिळते. पर्यायाने आपले शरीर आपणास आपल्या पूर्वजांकडून मिळते. आपण ज्यांठिकाणी आणि ज्या वातावरणात जन्म घेतो त्याद्वारा पुढे आपल्या व्यक्तीमत्वातील अनेक घटकांना वळण मिळते. आपल्या रूची, आपली आवड-निवड, कल, बुद्धिमत्ता, कौशल्य इ. सर्व गोष्टी आपल्या चारित्र्यावर अवलंबून असतात. हे चारित्र्य आपल्या शारीरिक, मानसिक व्यक्तिमत्वाच्या संघातातून तयार होत असते.

अशारितीने मनुष्यासहित सर्व विश्व प्रत्येक बारीकसारिक

तपशीलांच्या बाबतीतही पूर्णपणे सुनियत आहे. कुठेही कच्चा दुवा वा दुर्बोधता नाही. मनुष्यसुद्धा त्यांच्यातील सूक्ष्म पेशीपर्यंत पूर्णतः सुनियत आहे. माझ्या मेंदूतील सर्व नसा, विचार, उद्देश आणि भावना या कोणत्याही ज्या तऱ्हेच्या असायला पाहिजे तशाच असतात. यावरून हे स्पष्ट होते की, कोणत्याही घटनेच्या पूर्वी असणारे घटक मग ते आपल्याला माहित असोत वा नसोत, आहे त्यापेक्षा अन्य परिस्थितीची निर्मिती करू शकत नाही. हाच पारंपरिक अध्यात्मिक नियतिवाद होय. याचा प्रभाव इतका जबरदस्त आहे की कठोर नियतिवादी वरील सिद्धान्त आपल्या आकलनाचे अभुतपूर्व सूत्रच होय, असे प्रतिपादन करतात, तर इतर सर्व सामान्य मानवाची ती स्वाभाविक समजूत आहे असे स्विकारतात.

जर माझ्या ठिकाणी शारीरिक बिधाडामुळे त्वचेवर पुरळ उठले किंवा मानसिक बिघाडामुळे माझ्यात काही गोष्टींची अकारण भीती बसली तर मी त्वरीत डॉक्टरांचा किंवा मानसचिकित्सा शास्त्रज्ञांचा सल्ला घेतो. कारण ते त्यांची कारणे शोधून त्यावर उपाययोजना करतील हा माझा विश्वास असतो. माझ्या शरीराची वाढ, माझी नाडी, निरनिराळ्या ग्रंथींचा स्त्राव इ. गोष्टी इतक्या नैसर्गिक समजल्या जातात की, त्या सर्व आपल्या शरीरांतर्गत घडणाऱ्या घटना आहेत असेच समजले पाहिजे. या घटनांना निश्चित अशी कारणमीमांसा असते. परंतु माझ्या मनात असलेल्या कल्पना व विचार यासंबंधी आपण काय म्हणू शकतो ? शिवाय माझ्याकडून जे विचारपूर्वक, हेतूपूर्वक आणि कदाचित नैतिकदृष्टीने अर्थपूर्ण असे वर्तन घडते त्याचे काय ? आपण म्हणजे निसर्गाच्या हातातील खेळणे आहोत का ? आपल्या नशिबानुसार आपल्याला या जगातील असंख्य घडामोडींना सामोरे जावे लागते कां ? असे असेल तर अशा मनुष्याची कोणतीही निंदा किंवा स्तुती आपण करू शकत नाही. कारण हे आपणास निश्चित माहित आहे की त्याने जी कृती केली त्यापेक्षा अन्य कृती करू शकण्यास तो असमर्थ आहे. प्रो. रिचर्ड टेलर म्हणतात (Richard Taylor "Fredom and Determinism" Readings in Intraductory Philosophical Analysis (ed) John Hospers 1969, Page-176). "स्त्री होण्याऐवजी पुरूष झालो यासाठी मी जबाबदार नाही. त्याचप्रमाणे स्वभाव, इच्छा, हेतू आणि त्या लिंगाची जी आदर्श वैशिष्ट्ये आहेत त्यासाठीही मी जबाबदार नाही. कुठल्यातरी अनामिक आंतरिक सकतीमुळे कलेप्टोमॅनिएक चोरी करतो. याच कारणामुळे अट्टल दारुडा दारु पितो व याच

कारण।मुळे कदाचित एखादा शूरसैनिक वीरमरण पत्करतो." ते सक्ती करतात असे म्हणणे म्हणजे केवळ ते कारणीभूत ठरतात, असेच म्हणावे लागेल. कारण घटनेचे कारण देताच विशिष्ट घटना घडल्याशिवाय राहात नाही.

विभाग - २

कृती म्हणजे काय ?

मनुष्यकृतीचे नेमके वैशिष्ट्य काय ? मनुष्यकृती आणि घटना यांच्यात कोणता फरक आहे? जर यात काहीच फरक नसेल तर आपण कुणाचा केलेल्या कृतीबद्दल गौरव करू शकणार नाही किंवा त्यांस दूषणेही देऊ शकणार नाही. कारण सर्व तथाकथित मनुष्यकृती या व्यक्तीच्या चारित्र्यातून निर्माण झालेल्या असतात आणि चारित्र्य हे त्याची परिस्थिती आणि अनुवंश यावर अवलंबून असते. रिचर टेलरने विचारविनिमयाची प्रक्रिया विशद केली आहे. तो म्हणतो कोणता मार्ग निवडायचा हे संपुर्णपणे " माझ्यावर" अवलंबून असते. तो म्हणतो कधी कधी 'अ' किंवा 'ब' यामध्ये निवड करण्याच्या वेळी त्यापैकी एका पर्यायाची निवड केवळ आपल्या विशिष्ट शक्तीचा वापर केल्याने कशी होते याचा आपणास अनुभव येतो. अर्थातच नियतिवादी हा अनुभव म्हणजे एक 'भ्रम' आहे असे म्हणून उडवून लावतात. रिचर्ड टेलर यावर उत्तर देतो की नियतिवाद हा देखील एक भ्रम असू शकेल.

अनियतिवादी जो दुसरा पर्याय मांडतात त्यानुसार आपल्या कृती खऱ्या अर्थाने कारणाशिवाय घडत असतात. आणि जरी त्यांना काही कारण असले तरी ते आपल्या संकल्पांमुळे, इच्छांमुळे घडत असल्यामुळे त्यांना खऱ्याखुऱ्या अर्थाने 'कारण' ही संज्ञा देणे इष्ट होणार नाही, असे प्रतिपादन करतात. परंतु यामुळे मनुष्याचे चित्र कठपुतळीसारखे रेखाटले गेले नाही तरी त्यामुळे तो मनुष्यापेक्षाही कमी दर्जाचा एखादा निर्बुद्ध, कुठलीही बुद्धीमान प्रक्रिया नसलेला, मनुष्य बाह्य प्राणीच असला पाहिजे, असे म्हणावे लागेल. अशारितीने साधा अनियतिवाद, नियतिवादातील काही गंभीर अडचणी दूर करीत असला तरी त्यासोबत काही स्वतःच्या विसंगती निर्माण करतो. सर्वसामान्य मानवाचा नैसर्गिक कल नियतिवाद मानण्याकडे असतो. परंतु हा नियतिवाद जेव्हा मनुष्य-वर्तनाला लावला

जातो तेव्हा त्यातून ते निष्कर्ष निघतात, जे फारच थोडे लोक स्वीकारतात.

डग्लंस गास्कींग (Douglas Gasking "Causation & Recipes" Mind, vol-IXV Page-483) यांनी एका ठिकाणी स्पष्टपणे म्हटले आहे की , मानवप्राणी हातांची, तोंडाची आणि इतर अवयवांची हालचाल करतात, ती त्या व्यतिरिक्त इतर कोणतीही कृती करून करीत नाही. तर ते सरळ त्या त्या अवयवांची हालचाल करीत असतात. गास्कींग म्हणतो, मनुष्यप्राण्याच्या सर्व कृतींचे मूळ जडद्रव्यातील हालचालींपर्यंत जाऊन पोहचते. लाकडाचे दोन तुकडे एकमेकावर घासून वाळलेल्या गवतावर ठेवले तर एकदम पेट घेते. अंडे हाताने दाबल्यास ते फुटते, अशा रितीने विशिष्ट परिणाम पाहिजे असल्यास कोणत्या प्रकारच्या हालचाली केल्या पाहिजे याचे ज्ञान मनुष्याला होते. परंतु मनुष्य व्यवहाराचा जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा आपण या कार्यकारणाच्या भाषेत बोलू शकत नाही. वास्तविक पहाता ही भाषा मनुष्यप्राण्यांच्या संर्दभात गैरलागूच होय. आपण असे म्हणत नाही की मनुष्याने तळहाताच्या नसांचे प्रसरण आणि आंकुचन करून अंडे दाबण्याची व फोडण्याची क्रिया केली. आपण फक्त एवढेच म्हणू शकतो क्री त्याने अंडे फोडले. मनुष्याची शारीरिक स्थिती जर सामान्य असेल तर सर्व मनुष्यकृती मनुष्याच्या हातात असतात, त्याच्यावर अवलंबून असतात. उदा. मनुष्य आपल्या हाताची हालचाल अशी करतो की ज्यामुळे किंमती फुलदाणीला धक्का बसतो आणि ती खाली पडून फुटते. परंतु या कृतीला ती व्यक्ति पूर्णतः जवाबदार आहे किवा नाही हे पहाण्यासाठी आपणास त्या मनुष्याच्या हाताची हालचाल नेमकी कशी झाली होती हे पहावे लागेल. थोडक्यात त्याने ती हालचाल हेतुपूर्वक केली की, त्याच्या हातातील नसांची ती प्रतिक्षिप्त क्रिया होती, याचा विचार करावा लागेल. अशातऱ्हेने आपल्या कृतीविषयी पूर्ण भान असलेली व्यक्ति आणि प्रकृतीचा, निसर्गाचा एक केवळ घटक असलेली व्यक्ति यातील सीमारेषांचा विचार आपणास करावा लागेल. पहिल्या दृष्टिकोनातून ती एक स्वतंत्र व्यक्ति म्हणून पाहिली जाईल. दुसऱ्या दृष्टिकोनातून दोन घटनाक्रमातील ती व्यक्ति म्हणजे केवळ एक दुवा होय, असे समजले जाईल.

जेव्हा एखादी गोष्ट घडून यावी म्हणून आपण जाणीवपूर्वक प्रयत्न करतो तेव्हा आपल्या शरीरांतर्गत घडणाऱ्या प्रक्रियांचा विचार करणे महत्वाचे ठरेल.या जगात वावरतांना आपण अनेक कृती करतो. उदा. खिडकी लावणे, कप्पा

उघडणे, दरवाज्याची खिटी वळविणे, पेन्सिलीला टोक करणे, चेकवर सही करणे इ. काही इच्छाशक्तीचा वापर करून आपण या कृती अगदी सहज करतो. अर्थातच या कृती करतांना भौतिकशास्त्राचे आणि विज्ञानाचे नियम आपण नकळतच अनुसरत असतो. त्यांना आपण उल्लंघू शकत नाही. परंतु त्याचा अर्थ असा नव्हे की आपण कार्यकारणाच्या जटिल जाळयात अडकलो आहोत. प्रो. ब्लॅक (Black Max "Making Something Happer " Determinism and Freedom in the Age of Modern Science (ed) ,Sidney Hook, Page 51) यांनी आपल्या लेखात असे म्हटले आहे की, "जेव्हा एखादे नाणे नाणेफेक करण्यासाठी हवेत भिरकावले जाते तेव्हा ते खाली जमिनीवर पडणारच आहे हे निश्चित. परंतु ते 'टेल्सच्याच' बाजूने खाली पडणार हे मात्र सांगता येणार नाही ". परंतु यावर नियतिवादी असा युक्तिवाद करतात की ज्ञान मीमांसेच्या संदर्भात दोन विधाने अंतर्भूत आहेत. (१) आपल्याला फक्त एवढेच माहित आहे की नाणेफेकीच्या उद्देशाने नाणे हवेत फेकले आहे परंतु हे माहित नाही की, नेमक्या कोणत्या दिशेने नेमक्या किती शक्तिने, कोणत्या फिरकीने ते फेकले आहे. शिवाय फेकण्यापूर्वी ते हातात कोण्त्या बाजूने होते आणि कोणत्या प्रकारच्या पृष्ठभूमीवर ते पडणार आहे. (२) या सर्व माहिती अभावी 'ते खाली हेड्सच्याच बाजूने पडणार' किंवा 'टेल्सच्याच बाजूने पडणार' असे आपण ठामपणे म्हणू शकत नाही.

परंतु कुणाला हे ज्ञान असो की नसो त्या नाण्याला विशिष्ट धक्का, फिरकी आणि वेग असतो. आणि जर या सर्व गोष्टीचे आपल्याला नेमके ज्ञान असेल तर नाण्याला नेमक्या याचतऱ्हेने खाली पडावे लागणार हे आपण निश्चितपणे सांगू शकू.

हीच गोष्ट मनुष्य कृतींनाही लागू आहे. आपल्याला माहिती असो वा नसो, एखादी व्यक्ति जर विशिष्ट सामर्थ्याने युक्त असली आणि विशिष्ट प्रसंगात विशिष्ट कार्य तिला करावयाचे असेल तर ते कार्य ती नेमक्या विशिष्टच तऱ्हेने करेल अन्य तऱ्हेने करणार नाही. जेव्हा मोहनचा महेशला धक्का लागतो, महेशच्या हातून टेबलावर ठेवलेली शाईची बाटली सांडते, तेव्हा महेशने शाई सांडली असे आपण म्हणू शकतो. परंतु "वास्तविक पाहता ती शाई मोहननेच सांडली असे म्हणू शकतो.(J .L. AUSTIN-"Three ways of spilling Ink" Commented by G. J. WARNOC, University of Illinois Press, 1963,

Page -27) मोहनची कृती ही हेतूपूर्वक असल्यामुळे तो त्याच्या कृती-करिता जवाबदार धरला जाऊ शकतो, परंतु महेशची कृती ही अस्वयंनिर्णित असल्यामुळे त्याला आपण दोष देऊ शकत नाही. आता आपण मोहनने दिलेल्या धक्क्याचे विश्लेषण करू. या धक्क्याच्या वेंळी मोहनचा हात महेशकडे वेगाने गेंला. परंतु प्रश्न आहे की मोहनने महेशकडे आपला हात का नेला ? मोहनच्या मनातील कोणत्या तरी हेतुमुळे मोहनचा हात महेशकडे ओढला गेला काय? परंतु गिलबर्ट राईल (GILBERET RYLE - "the Concept of Mind " LONDON 1949 ch-3 page-51) यांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे की, हेतु, उद्देश, इच्छा या आपल्या शरीरातील प्रक्रिया असल्यामुळे त्या कुणालाही विशिष्ट तऱ्हेने कृती करण्यास बाधित करीत नाहीत. हेतू, उद्देश, उर्मी या माझ्या मनात किंवा डोक्यात असतात हे फक्त आपण लाक्षणिक अर्थानेच म्हणत असतो. त्या अक्षरशः डोक्यात किंवा मनात नसतात. की जेव्हा मोहनचा हाताला धक्का देण्याचा जाणूनबुजून विचार असतो. तेव्हाच मोहनला शाई सांडण्याकरिता जबाबदार धरले जाईल. म्हणजे टेलरच्या शब्दात धक्का देणे वा न देणे हे जेव्हा मोहनवर पूर्णपणे अवलंबून असते, तेव्हाच त्याला जबाबदार धरता येईल.

भौतिकशास्त्राच्या प्रगतीमुळे 'भौतिक नियतिवादविकसित झाला असे म्हणता येईल. विशेषतः १७ व्या व १८ व्या शतकात ही प्रगती विशेष झपाट्याने झाली हे लक्षात येते. त्यामुळे निसर्गाच्या अभ्यासात निरीक्षण, प्रयोग आणि त्या द्वारे सर्वसामान्य नियम शोधणे यास फारच महत्व प्राप्त झाले. सर्व वस्तु इतकेच नव्हे तर मानव प्राणीसुद्धा अटळ आणि अपरिवर्तनशील अशा निसर्गनियमांनुसारच वर्तन करतात, असे दिसून येते. परंतु स्ट्रॉसन (P. F. STRAWSON Individuals, ch.3 "Person Methuen and Co.Ltd. 1949, Page-87-116) म्हणतो की "भौतिक नियतिवाद हा केवळ जडद्रव्य कसे परिवर्तीत होते हे सांगतो. मनुष्यप्राणी कसा वागतो हे वास्तविक पाहता अजिबात सांगत नाही." मनुष्यप्राण्यांमध्ये जड वस्तूपेक्षा निश्चित अधिक काहीतरी आहे. ते विचार करतात, कृती करतात, निवड करतात, नकार देतात, स्वीकार करतात, बदल करतात इ. त्यामुळे त्यांच्याकडें वेगळ्याच दृष्टिकोनातून पाहिले पाहिजे. अस्तित्त्ववादी तर असे निक्षून सांगतात की, मनुष्यप्राण्यांना इतर भौतिक वस्तूंच्या कोटीत बसविणे योग्य नाही. (J. P. SATRE- Humanisam and

Existentialism Trans. Philip Mainet, Metheun and Co. 1958, Page 35-37) भौतिक वस्तूत कालानुरूप आणि वातावरणानुरूप काही बदल होतात. तसेंच मानवप्राण्यांतही होतात. परंतु मानवप्राणी ज्याप्रमाणे निवड करू शकतात व जी त्यांना सतत करावीच लागते तशी निवड मात्र भौतिक वस्तूंना करावी लागत नाही. जे मानतात की मनुष्यकृती या घटनांपेक्षा वेगळा नाही (एपिक्युरिअन्स आणि हॉब्ज प्राचीन काळी आणि स्मार्ट वगैरे अर्वाचीन काळी ते असा दावा करतात की आम्ही शारीरिक घटना आणि मनुष्यकृती यात संबंध प्रस्थापित करू शकतो. व या द्वारा विशिष्ट घटनेच्या वर्णनावरून विशिष्ट कृतीचे अनुमान करू शकतो.

परंतु वरील प्रकारच्या अनुबंधाच्या प्रस्थापनेत शेकडो व्यावहारिक अडचणी आहेत. कारण हे कामच अतिशय जिकरीचे व गुंतागुंतीचे आहे. शिवाय मेंदू व विचार यांचा संबंध प्रस्थापित करणारा कुठलाही कोश आपल्या जवळ नाही. उदा. एक विशिष्ट मेंदूची हालचाल निश्चित केली आणि त्याला 'जे' हे नाव दिले व नंतर त्या व्यक्तीला जर विचारले की जेव्हा 'J' ही अवस्था तुझ्या मेंदूची असते तेव्हा तुझ्या मनात कोणता विचार असतो ? समजा त्याने असे उत्तर दिले की, 'फूल लाल आहे' हा विचार त्यावेळी माझ्या मनात होता. परंतु 'जे'ला हे वर्णन त्या विशिष्ट व्यक्तिने लागू केले असे होईल. कुणी दुसरी व्यक्ती याच मेंदूच्या अवस्थेला दुसरेही नाव देऊ शकेल. त्यामुळे अशातऱ्हेचा अनुबंध तयार करण्याचे काम अशक्यच होऊन बसेल.

"मन-शरीर तादात्म्याचा सिद्धान्त" (E. L. and H.G. Beardsley-Invitation to Philosophical Thinking " Mind Body Problem" 1972, Page-98) असे प्रतिपादन करतो की, जेव्हा आपल्या मनात एखादा विचार असतो तेव्हा त्याठिकाणी जसे काही भौतिक गुण असतात, तसेच काही मानसिक गुणही असतात. व या दोन्ही गुणांचा अभ्यास नसतज्ञ (Neurologist) करू शकतात. उदा. क्रोध हा विशिष्ट विकार आहे तसेच त्याचे काही भौतिक गुणविशेषही आहेत. भौतिकशास्त्रज्ञ यांना शोधून काढतो. तो मेंदूतील विशिष्ट विद्युत-क्रिया शोधून काढतो व ती क्रिया म्हणजेच क्रोध हा विकार होय, असे प्रतिपादन करतो. परंतु यात एक अडचण येते व ती म्हणजे कोणत्याही विकाराची सुरवात आणि त्याचा शेवटचा बिंदू निश्चित करणे भौतिकशास्त्रज्ञाला कठीण जाते. कारण मेंदूतील अवस्थांतरे आणि शारीरिक बदल एकाच वेळी घडून येतात.

कृतीचे नेमके वर्णन ही पण एक अडचण असू शकते. उदा. जर मी बटाट्यांची साले काढीत असेन आणि त्याचवेळेस मनात उद्याच्या भाषणाचे विचार घोळत असतील आणि जर त्यावेळेस शरीर व मेंदूतील अवस्था विशिष्ट यंत्राद्वारा पकडल्या तर त्या विशिष्ट कृतीचा अनुबंध विशिष्ट अवस्थेशी जोडणे कठीण होऊन जाते.

अशारितीने मेंदूतील प्रक्रिया कृतींच्या अर्थांशी समकक्ष असू शकत नाहीत. घटना आणि कृती यात मुलभूत भेद आहेत. या भेदातच मनुष्यप्राण्यांच्या कृतीस्वातंत्र्याचा प्रश्न अनुस्यूत आहे.

घटना आणि कृती यातील भेद इतर काही युक्तीवादांद्वाराही स्पष्ट होऊ शकतो. (Collinson, Free will Problem (ed) Open University Press, 1957, Page-11) कित्येकदा त्याच शारीरिक क्रिया निरनिराळ्या कृती करण्यात उपयोगात आणल्या जाऊ शकतात. आणि एकच कृती निरनिराळ्या शारीरिक क्रियांद्वारा व्यक्त होऊ शकते. उदा. हवेत हात हलविणे या शारीरिक क्रियेचा उपयोग मित्राचे स्वागत करण्यासाठी, इशारा देण्यासाठी, समोरील कीडेकिटक हटविण्यासाठी, मदत मागण्यासाठी इ. विविध गोष्टींसाठी करता येऊ शकतो. याउलट मत देण्याची क्रिया ही कागदावर खूण करून, हात वर करून, आवाज करून किंवा एका विशिष्ट जागी एकत्र येऊन व्यक्त होऊ शकते.

समजा आपणास हे जाणून घ्यावयाचे आहे की दोन तांब्याच्या भांड्यात ठेवलेल्या उकळत्या पाण्याचे परिमाण सारखेच आहे का ? अशा वेळेस आपण पाण्याचे परिमाण मोजून घेऊ, भांड्याची घनीभूत क्षमता किती आहे, हे पाहू, ताब्याचा पत्रा जाड आहे की बारीक हे पाहू, शिवाय किती अंश उष्णता दिली याचेही मोजमाप घेऊ. परंतु तेच जर दोन व्यक्तीच्या कृती विशिष्ट परिस्थितीत सारख्याच होतील का ? याचा विचार करायचा झाल्यास म्हणजे उदा. एकाच वेळेस आणि परिस्थितीत दोन व्यक्तीं ना दिलेले कर्ज त्या व्यक्ति परत करतील का? हे पहायचे असल्यास दोन व्यक्तीं मध्ये शारीरिक, मानसिक त्याबाबत सारखेपणा असला, त्यांचा स्वभाव व सवयी सारख्या असल्या तरीही त्या दोन्हीही व्यक्ति कर्जाची फेड करतीलच असे भविष्य आपण त्यांच्यासंबंधात ठामपणे करू शकणार नाही. यावरून आपणास हे समजून येते की, दोन घटना सारख्या आहेत का? हे ठरविण्यासाठी उपयोगात येणारा निकष, दोन कृती सारख्या आहेत का ? हे

ठरविण्यासाठी उपयोगात येऊ शकत नाही.

प्रो. मॅकिन्टायर (Macgntyre -" Antecedent of Action" British Analytical Philosophy, 1966, page-211) यांच्या Antecedent of Action या लेखात स्पष्टपणे म्हटले आहे की, मनुष्यकृतीसंबंधी बोलणे म्हणजे निराळ्या तार्किक पातळीवरून बोलणे होय. हा फरक स्पष्ट करण्यासाठी त्याने खालील पाच उदाहरणे घेतली आहेत.

प्रथमतःच तो म्हणतो की, खालील दोन प्रश्नांमध्ये उघड तफावत आहे (१) तुझा हात का हलला? आणि (२) तू हात का हलविलास ? पहिल्या प्रश्नाच्या उत्तराच्या अंतर्गत हात हलविण्यामागील कारणाची अपेक्षा आहे. दुसऱ्या प्रश्नाच्या अंतर्गत हात हलविण्यामागील हेतूची विचारणा केली आहे.

याठिकाणी जी. एन. ए. वासी (Vasey G.N.A. "Volition, Essays in Philosophical Psychology (ed), Donald Gustafson 1970, Page 41) यांच्या 'व्हॉलीशन' या लेखातील एका प्रश्नाचा उल्लेख करणे प्रस्तुत ठरेल. तो प्रश्न खालीलप्रमाणे. 'मी माझा हात वर उचलला यातून माझा हात वर गेला ही गोष्ट काढून टाकली तर काय उरेल ? [हा प्रश्न वास्तविक पाहता एल. विट्गेस्टाईन यांनी मुद्दाम विचारला होता. (फिलॉसॉफिकल इनव्हेस्टिगेशन, भाषांतर-एन्स्कोम्ब), पान- ६२१] यास अनेक उत्तरे मिळू शकतात. पहिले उत्तर 'मला असे वाटते की, हात वर उचलला' दुसरे 'मी माझा हात वर उचलण्याचा प्रयत्न केला,' तिसरे 'माझा हात उचलण्यासाठी सर्वसाधारणपणे जे करावयास पाहिजे ते मी केले.' चवथे 'मी हात वर उचलण्याची क्रिया घडून येण्याची इच्छा केली.' 'इच्छा करणे' हा शब्द सामान्यपणे जेव्हा एखादी गोष्ट करण्यास माणसास प्रयास पडतात तेव्हा वापरण्यात येतो. एखाद्या वस्तूच्या किंवा इमारतीच्या काठाला घट्ट धरून ठेवताना कितीही कष्ट पडले तरी तो काठ धरून ठेवण्याच्या जबरदस्त इच्छेमुळे तो प्रयत्न सोडून देण्याची इच्छा त्याला होत नाही. तो आपली पकड सैल करीत नाही. जेव्हा अशी कुठली अडचण नसते तेव्हा माणसाला या विशेष इच्छेची आवश्यकताच नसते.

गिलबर्ट राईलच्या Concept of Mind या पुस्तकात मात्र त्याने 'इच्छेची संकल्पना' वास्तविक कुठल्याही एका विशिष्ट गोष्टीचा निर्देश करीत नसल्यामुळे त्या शब्दाचा उल्लेख करणे सुद्धा टाळले. इच्छेप्रमाणेच संकल्प करणे,

प्रवृत्त होणे, निवड करणे या क्रियांवरही त्याने खूपच टीका केली.

मॅकिन्टायरच्या युक्तिवादाकडे पुनः वळावयाचे झाल्यास मॅकिन्टायर म्हणतो जेव्हा कोणी 'मी माझा हात उचलला' असे म्हणतो तेव्हा तो उचलण्याचे कारण काय ? हा प्रश्न विचारणे नेहमीच योग्य असते. आणि जेव्हा हात उचलणारा त्याची कारणे देतो तेव्हा ती देण्याचा त्याचा विशेष अधिकार असतो. कारण त्यालाच त्याच्या हात उचलण्यामागील कारणे माहित असतात. परंतु 'माझा हात उचलला गेला' या ठिकाणी मात्र कर्त्याला असा कोणताच विशेष अधिकार नसतो.

शिवाय जर कोणी असे म्हटले की, 'मी माझा हात उचलला' तर हे तूं कशावरून म्हणतोस? या प्रश्नाची काहीच आवश्यकता उरत नाही. कारण सामान्यपणे व्यक्ति करीत असलेल्या कृतींसाठी त्याच्याकडून कोणत्याही पुराव्याची आपण अपेक्षा करीत नाही. परंतु जेव्हा एखादी व्यक्ति म्हणते, 'माझा हात उचलला गेला किंवा हलला' तेव्हा कशावरून? या प्रश्नाला निश्चित अर्थ असतो. कारण यावेळी ती फक्त एक शारीरिक क्रिया असते. आपण अशी कल्पना करू की ज्याला स्थानिक बधिरता प्राप्त करून दिली आहे अशी व्यक्ति अशी झोपली आहे की ज्यामुळे त्या व्यक्तीला त्याचा हात प्रत्यक्षपणे दिसत नाही. अशी व्यक्ति जेव्हा म्हणते की, माझा हात हलला तेव्हा आपण निश्चितपणेच त्यास 'कशावरून?' हा प्रश्न विचारू शकतो व जेव्हा तो म्हणतो की 'ते मला आरशात दिसले' तेव्हा या उत्तराला निश्चितच काही अर्थ असतो.

याशिवाय जेव्हा मी म्हणतो की, 'मी माझा हात उचलीन' तेव्हा या भविष्यकालीन विधानाचा रोख आपल्या उद्देशाकडे असतो. भविष्यकालीन घटनेची घोषणा करण्याकडे नव्हे.

याठिकाणी श्रीमती ॲन्स्कॉम्ब यांनी केलेल्या एका मार्मिक उद्‌गाराची आठवण होते. ती म्हणते, "हेतू आणि उद्देश (जे कधी कधी मानसिक कारणे म्हणून ओळखली जातात) कृतींचे स्पष्टीकरण करतात. परंतु त्यावरून ती कृतींची कारणे ठरू शकत नाही. आपण पुष्कळदा असे म्हणतो की, 'सत्याबद्दलचे त्याचे प्रेम हे या घटनेसाठी कारण ठरले' वगैरे. अर्थातच अशा वक्तव्यांमुळे विशिष्ट हेतूमुळे आपली निवड निश्चित होते, हे निःसंशय. परंतु याचा अर्थ केवळ असा होतो की, 'त्याच्या सत्यावरील प्रेमामुळे त्याने ही गोष्ट केली.' वरील स्पष्टीकरण

त्याच्या कृतीचे पुरेसे विवरण करते. (Miss Ansecombe - Intention, Essays in Philosophical Psychology (ed) Donald Gustform, 1970, page-35)

जेव्हा मी म्हणतो की, मी माझा हात उचलीन तेव्हा वरील विधान माझा उद्देश व भविष्यकालीन करावयाची कृती यापेक्षा अगदी भिन्न असतो. संदर्भ पाहून हा अर्थ नेमका कोणता? हे ठरविता येते. 'मी माझी परीक्षा पास होणार आहे' ही जर भविष्यवाणी असेल तर 'हे तुला कसे कळले?' हा प्रश्न प्रस्तुत ठरतो. परंतु हे विधान जर माझ्या उद्देशाचा निर्देश करीत असेल तर हाच प्रश्न प्रस्तुत ठरत नाही.

आणखी एका प्रकाराद्वारे घटना संकल्पना आणि कृती संकल्पना यातील फरक समजून येऊ शकतो. याकरिता आपणास दोघांना विभागणाऱ्या सीमारेषेवरील उदाहरणे घ्यावी लागतील. मॅकिन्टायर म्हणतो की, काही प्रसंगात शरीराची विशिष्ट हालचाल प्रतिक्षिप्त आहे की, हेतुपुरस्पर आहे याबद्दल निश्चित सांगता येत नाही. हा फरक जेव्हा, दोन महिन्याचे मूल प्रतिक्षिप्त हसण्याच्या क्रियेवरून खऱ्या-खुऱ्या हसण्यावर संक्रमित होते, तेव्हा स्पष्ट होते.

प्रो. जे. जे. सी. स्मार्ट (J. J. C. Smart "Sensations and Brain Processes, Philosophical Revew, vol-XVII,1959, page-141-56) ने असा युक्तिवाद केला की, मानसिक संकल्पना पूर्णतः शारीरिक क्रियांवरून, जाणीवेचा कोणताही संदर्भ न देता स्पष्ट करता येतात. सर्व मानसिक संकल्पना, राईलने ज्यातऱ्हेने विश्लेषित केल्या आहेत त्या यंत्रांना तसेच मानवांनाही लावल्या जाऊ शकतात, तो म्हणतो,(Philosophy and Scientific Reason", Philosophical review,vol.IXVII,1959, Page 107-109) "एक दिवस असा उजाडणे सहज शक्य आहे. ज्यावेळेस आपण असे यंत्र निर्माण करू की जे हुबेहुब माणसासारखेच असेल. मनुष्याने त्याच्यासारखेच यंत्रमानव निर्माण केल्यास कशी काय परिस्थिती निर्माण होईल, यावर कदाचित असे उत्तर देता येईल. मानव उद्या ईश्वरासदृश्य होणार की काय ? आणि आज जसा ईश्वर मानवाच्या अमानुष वासना आणि राक्षसी कृत्यांना वैतागला आहे तसाच यंत्रमानवाच्या निर्मितीमुळें मानवही वैतागेल का ? यंत्रमानवाने आपला हात वर करणे आणि विद्युत यंत्रणेवर अनवधानाने चालण्यामुळे त्याचा हात वर होणे यात कोणता फरक राहील ? मानसिक संकल्पनांच्या तात्विक विश्लेषणावरच मानव आणि यंत्र यातील फरक स्पष्ट करता येईल.

गिलबर्ट राईल (RYLE GILBERT: The Concept of Mind, Barnes and Noble,1949, Page-20-21) ने डेकार्टच्या संकल्पनेवर टीका करतांना स्मार्टला उत्तर दिले आहे. तो म्हणतो, "विवेक आणि अविवेकी उद्‌गारांमधील किंवा वागण्यामधील फरक किंवा मनुष्य आणि यंत्रामधील फरक आपणास सहजच समजून येतो." परंतु स्मार्ट आणि इतर अनेकांचे असे आग्रही प्रतिपादन आहे की, मनुष्य आणि यंत्र यात तार्किक दृष्टीने कोणताही फरक नाही. ज्याप्रमाणे ईश्वराने अत्यंत गुंतागुंतीची यंत्रणा आपल्यात निर्माण केली तशीच यंत्रणा आपण यंत्रातही निर्माण करू शकू. ज्यामुळे यंत्र आपण मनुष्याप्रमाणेच सर्व कृती करू शकेल, इतकेच नव्हे तर तादात्म्य सिद्धांन्त मान्य केला तर असे हे यंत्र स्वतःविषयी इतरांविषयीही जाणीव असणारे असे असू शकेल. यू.टी.प्लेस (PLACE U.T. 'Is Consciousness a Brain Process ?' British Journal of Psychology, vol.XIV, 1954, Page 45) याने एका ठिकाणी म्हटले आहे की,"जाणीव ही मेंदूची एक प्रक्रिया यापेक्षा अधिक काही नाही." व म्हणूनच आपण जर यंत्रात सर्व तज्ज्ञांच्या तंत्राचा अवलंब करून सूक्ष्मरितीने त्याची रचना केल्यास यंत्रमानव आपणासारखाच 'स्वभावयुक्त' होऊ शकेल. परंतु या ठिकाणी प्लेसने एका महत्वाचा मुद्दयाकडे दुर्लक्ष केल्यासारखे दिसते. यंत्रमानवाचे वर्तन हे केव्हाही यांत्रिक राहील तर जिवंत व्यक्तीचे वर्तन हे नैसर्गिक राहील. 'रोबो' यांत्रिक असल्यामुळे जसे त्याला सुचविण्यात आले असेल त्याव्यतिरिक्त अन्य वर्तन तो करू शकणार नाही. परंतु मनुष्याच्या बाबतीत मात्र असे असणार नाही. त्याच्या कृती या उत्स्फूर्त, उद्देश्यपूर्ण ध्येयपूर्तीच्या दृष्टीने प्रेरित झालेल्या सुनिश्चित अशा असतात. मनुष्यांच्या एखादा कृतीमागील कारण आपण हजार पद्धतींनी शोधून काढण्याचा प्रयत्न करू तरीही 'का?' या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर आपण देऊच शकणार नाही. 'तू असे का केले?' या प्रश्नाचे उत्तर शारीरिक स्पष्टीकरणाच्या संदर्भात कितीही मागे गेले तरी आपणास सापडणार नाही.

या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याकरिता आपणास प्रयोजनांचा किंवा कर्त्याच्या हेतूचा (reason) विचार करावा लागेल.प्रयोजन किंवा हेतू ही कृतीच्या कारणापेक्षा फार वेगळे असतात. कृतीची कारणे ही कोणतीही प्रक्रिया यांत्रिक पद्धतीने स्पष्ट करतात. कारण कृतीची कारणे हे पूर्ववर्ती असल्यामुळे कृतीचा पुढील प्रवाह त्यानुसार आपोआपच निश्चित होतो. म्हणूनच काही नैसर्गिक घटनासंर्दभात

आपण कारणांचा शोध घेतो. तर कृतीचे प्रयोजन किंवा हेतू विशिष्ट मनुष्यकृतीचे वर्णन करते, समर्थन करते किंवा विवरण करते. प्रयोंजन कृतीचा भविष्यकालीन प्रवाह निश्चित करीत नाही तर कृतीच्या प्रक्रियेचे तार्किक विवरण देते. नेहमीच्या व्यवहारात मात्र आपण प्रयोजन म्हणजे कृती करण्यामागील कारण असे समजतो. परंतु हे व्यवहारातील सैल बोलणेच होय. मानवी व्यक्ति या काही निर्जीव वस्तू नव्हेत. तसेच मानवी व्यक्ति म्हणजे प्राणीही नव्हे. प्राण्यापेक्षा तो पुष्कळ अधिक काही आहे. मनुष्य हा इतर प्राणीमात्रांपेक्षा आणि निर्जीव वस्तूपेक्षा खूपच विकसित आहे. परंतु तत्ववेत्याचा सिद्धान्त प्रतिपादनाच्या काही तत्ववेत्यांनुसार मानसिक प्रक्रिया या शारीरिक प्रकियांपेक्षा भिन्न आहेत, असे मानायला मागे-पुढे पाहतात. (JEROME SHAFFER-"Could mental States be brain Processes," reading in introductory Philosophical analysis (ed) Hosperse, 1969, Page-221) या वरून हे स्पष्ट होते की मानसिक प्रक्रिया या जैविकीय प्रक्रियेत परावर्तीत होऊच शकत नाही असा अर्थ होत नाही. थोडक्यात एखादे वैशिष्टय दुसऱ्या वैशिष्टयात रूपांतरित होण्यासाठी त्यांच्यात आंतरिक भिन्नता असणे आवश्यक आहे. एखादी वस्तू स्वतःच रूपांतरित होऊ शकत नाही. वास्तविक पाहता मनुष्यकृतीची आणि निर्णयांची कारणे शोधू जाता आपण निश्चितच गोंधळात पडू. घटनांना कारणे असतात इतकेच नव्हे तर मनुष्याच्या शरीराच्या हालचालींनासुद्धा कारणे असतात. परंतु मनुष्य कृतीचे स्पष्टीकरण मात्र या कारणाद्वारे होऊ शकत नाही. ते स्पष्टीकरण प्राप्त करण्यास आपणास कृतीच्या प्रयोजनाचाच विचार करावा लागतो.

'माझा हात वर जाणे' ही एक शारीरिक घटना आहे, यात शंका नाही आणि 'तू तुझा हात वर का नेला ?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर आपण हात वर नेण्यांमागची कारणे सांगून म्हणजेच विशिष्ट शारीरिक नसांचे आकुंचन आणि प्रसरण ह्याद्वारे देऊ शकतो. परंतु जर तुम्हाला हे जाणून घ्यायचे असेल की मी माझा हात का वर केला ? तेव्हा ह्या प्रश्नां द्वारे मी हात वर जाण्याची कारणे शोधत नसून हात वर करण्यामागील प्रयोजन शोधत आहे, हे उघड आहे. जी प्रयोंजने मी देईन ती म्हणजे माझ्या शारीरिक कृतींच्या पूर्ववर्ती अटी नव्हेत. जर मी असे म्हटले की शिक्षकाचे लक्ष माझ्याकडे वेधून घेण्यासाठी मी हात वर केला तर हे माझ्या हात वर करण्यामागील प्रयोजन आहे. परंपरेने नियतिवाद आणि अनियतिवाद ह्यांच्यात

जो वाद चालत आला आहे तो केवळ आपल्या कृतीसाठी काही शारीरिक कारणपरंपरा असतात, ह्याच समजुतीतून निर्माण झाला आहे. परंतु एकदा कृतीमागील प्रयोजनांचा अर्थ स्पष्ट झाला म्हणजे संकल्प स्वातंत्र्य आणि नियतिवाद ह्यांच्यातील अंतर संपुष्टात आल्याशिवाय राहणार नाही.

थोडक्यात या प्रकरणात आपण तपशीलाने घटना आणि कृती ह्यांच्यातील फरकाची चर्चा केली. त्यावरून आपण असा निष्कर्ष काढला की मनुष्यकृती आणि कोणतीही भौतिक किंवा नैसर्गिक घटिते ह्यांच्यात कुठलेच साम्य नाही. या शिवाय आपण असे पाहिले की जरी मानवी कृतींचे स्पष्टीकरण काही पूर्ववर्ती घटकांद्वारे करता येते तरी ते स्पष्टीकरण कृतीचा पूर्ण अर्थ समजण्यास अपुरे आहे, त्यामुळे एका वेगळ्या तार्किक पातळीवर असणारे स्पष्टीकरण मनुष्यकृतीचा अर्थ अधिक चांगल्या रितीने समजून घेण्यासाठी आवश्यक आहे.

नंतरच्या प्रकरणात "कारणता आणि प्रायोजकता" ह्या शीर्षकाखाली आपण कारण आणि प्रयोजन यातील फरक अधिक तपशीलवार पाहणार आहोत. आणि अशा निष्कर्षाप्रत पोचणार आहोत की जर मनुष्यानेकृतींच्या मागे कुठल्याही प्रयोजनांचे उपपादन केले नाही तर त्या कृती आपण योग्यरितीने समजून घेऊ शकणार नाही

0 0 0

प्रकरण तिसरे
विभाग पहिला

कारणता आणि प्रयोजकता

अलिकडील नियतिवाद आणि संकल्प स्वातंत्र्य ह्या संबंधीची तात्विक चर्चा मनुष्याला संकल्प स्वातंत्र्य आहे का ह्याच संबंधात केवळ केली जात नाही तर त्याद्वारे अनेक निरनिराळ्या प्रश्नांचा विचार जो फार काळपर्यंत विसरला गेला होता, तो केला जातो. विट्गेनस्टाईन ह्याने असे एका ठिकाणी स्पष्ट म्हटले आहे की एखाद्या प्रक्रियेला कृती म्हणावे की घटना हेच कित्येक तत्ववेत्यांना मुळात समजत नाही. जो पर्यंत हे अज्ञान कायम आहे तोपर्यंत मनुष्यकृती ह्या स्वतंत्र की परतंत्र? ह्या चर्चेत काहीच गम्य नाही. म्हणून ह्या प्रश्नाकडे योग्य दृष्टिकोनातून पहावयाचे झाल्यास घटना आणि कृती ह्यांना सारखाच दर्जा देता कामा नये. दुसऱ्या प्रकरणात ज्याचे शीर्षक घटना आणि कृती असे होते त्यात आपण नैसर्गिक घटिते आणि मानवी कृती ह्याच्यातील साम्य भेदांचे प्रदीर्घ आणि तपशीलवार विवेचन केले. कोणतीही नैसर्गिक घटना जर समजून घ्यायची असेल तर ती घटना घडण्यास कारणीभूत असणाऱ्या पूर्ववर्ती कारणांचा आणि त्याद्वारे निर्माण होण्याचा अपरिहार्य परिणामांचा विचार करणे भाग पडते. परंतु जर ह्याच पध्दतीने आपण मनुष्यकृतींचा आणि त्यांच्या निर्णयांचा विचार करू लागलो तर मात्र आपण गोंधळात पडतो. एका उदाहरणाद्वारे ही गोष्ट अधिक स्पष्ट होईल.

ह्या संदर्भात ए.आय. मल्डन (MELDEN A.I.-"Free action",Free will and Determinism (Ed) Bernard Berofsky, 1966, Page 199) ह्यांचा Free action ह्या लेखात उद्धृत केलेले अवतरण लक्षात घेणे जरूरी आहे.

मेल्डन म्हणतो ,"जेव्हा मी माझा हात वर करतो तेव्हा नसांना मिळणारी उद्दीपके ही स्नायूंकडे हस्तांतरित होतात. त्याचप्रमाणे मेंदूतील नसांच्या केंद्रांमध्ये उघडझाप होते आणि विशिष्ट स्नायूंना मेंदूकडून कृती करण्यासंबंधी संदेश मिळतो आणि अशा बऱ्याच गोष्टी घडतात की ज्याच्यासंबंधी मला थोडीही जाणीव नसते." म्हणून जेव्हा मी माझा हात वर का केला? असा प्रश्न विचारला जातो तेव्हा कोणालाही हात वर करण्यामागील शारीरिक प्रक्रिया अपेक्षित नसतात तर हात वर करण्यामागील प्रयोजन अपेक्षित असते. उदाहरणादाखल आपण एक विशिष्ट

कृती लक्षात घेऊ. जसे पेनच्या साहाय्याने कागदावर सही करणे ही कृती घडते. हया कृतीद्वारे पूर्वी वर्णन केल्याप्रमाणे माझ्या मेंदूत अनेक हालचाली ती विशिष्ट कृती करण्यासाठी कारण म्हणून आवश्यकही असतील. परंतु हे स्पष्टीकरण पुरेसे स्पष्टीकरण आहे असे म्हणता येत नाही कारण अशाच हालचाली दुसऱ्या कित्येक कृती करीत असतानाही मेंदूत होत असल्या पाहिजेत. हया विशिष्ट उदाहरणात जी व्यक्ती कागदावर सही करत ती कदाचित तिच्या मृत्युपत्रावरही सही करत असेल किंवा विवाहनोंदणी वहीत सही करीत असेल किवा कोणताही हेतू मनात न बाळगता केवळ चाळा म्हणूनही ती आपले नाव कागदावर रेखीत असेल. थोडक्यात कृतीमधीलल शारीरिक घटितांचे स्पष्टीकरण हे कृतीचे पुरेसे स्पष्टीकरण होऊ शकत नाही.

परंतु वरील उदाहरणाद्वारे मनुष्यकृती ह्या घटिते नाहीत हे आपण सिद्ध करू शकलो का? उत्तर नकारार्थीचे द्यावे लागेल कारण एखाद्या विशिष्ट तात्विक दृष्टिकोनानुसार फक्त काही भौतिक वस्तुमानाला व त्याच्या संबंधाला खऱ्या अर्थाने अस्तित्व असते. (Watson J.B.-Behavis ism, Kggan, Paulwt, Treach, Trubener and Co. London, 1930. Page 9, Introduction) एका विशिष्ट विधानाद्वारे ही गोष्ट अधिक स्पष्ट होईल. 'ब्रुटस्ने सिझरला ठार केले' वरील विधानात ब्रुटस्च्या शरीरासंबंधी बोलणे होय. ब्रुटस्ऐवजी जर आपण त्याच्या शारीरिक हालचालीचे वर्णन केले तरीही काम साध्य होऊ शकते. परंतु देकार्त (Decartes- Discourse on method IV Page 29, Everyman's Library 1912, Reprinted 1962) ने असे स्पष्ट केले आहे ज्यां मनाद्वारे मी हा मी असतो. तो माझ्या शरीरापेक्षा अगदी भिन्न असतो. वरील विधानात मग ब्रुटस म्हणजे त्याचे शरीर असे आपण म्हणू शकणार नाही तर ब्रुटस् म्हणजे त्याचे मन किंवा जाणीव की ज्या जाणीवेद्वारे तो विशिष्ट कृती करण्यास प्रवृत्त झाला.

वॅटसन म्हणतो की कोणतेही निर्जीव वस्तुसंबंधी किंवा प्राणीमात्रासंबंधी अभ्यास करताना जी भाषा आणि जे वर्णन आपण उपयोगात आणतो नेमकी तीच भाषा आणि वर्णन आपण मनुष्याचे वर्तन स्पष्ट करतानाही वापरू शकतो. यावरून भौतिक वस्तूंच्या आणि मानवी हालचाली एकाच पातळीवर असतात, हीच गोष्ट स्पष्ट होते.

प्रो.प्रिचर्ड (Prichard H.A.-"Duty and Ignorance of Fact",

Proceedings of British Academy Lectures, 1932, Page 147) हयांनी असा युक्तिवाद केला आहे की कृती करणे म्हणजे विशेष प्रकारची मानसिक कृती करून दाखविणे होय त्याचा अर्थ,"काहीतरी करायला सज्ज असणे" हा होय. परंतु दुसऱ्या एका आपल्या लेखात प्रिचर्ड ने (Prichard H. A."Acting, Willing, Desining ," Moral obligation, Oxford, 1949, Page 137) वरील दृष्टिकोन फेटाळून लावला आणि असे प्रतिपादन केले की कृती करणे म्हणजे कोणतातरी बदल घडवून आणणे होय. उदा. माझ्या हाताची हालचाल करणे म्हणजे माझ्या हाताची एका ठिकाणची अवस्था बदलून ती दुसऱ्या ठिकाणी करणे होय. उदा. पत्र, पत्रपेटीत टाकताना माझ्या हाताची जी हालचाल होते त्यामुळे माझ्या हाताची एक अवस्था संपून दुसरी अवस्था सुरू होते व या दुसऱ्या अवस्थेमुळे पत्र, पत्र-पेटीत टाकले जाते व अशारितीने बाह्य परिस्थितीत बदल घडून येतो. प्रिचर्डने ही प्रक्रिया दोन रीतीने घडून येते असे सांगितले आहे. (१) प्रत्यक्षपणे आणि (२) अप्रत्यक्षपणे. जसे आपला हात वळवले ही आपला हात नव्या अवस्थेत आणण्यासाठी केलेली प्रत्यक्ष कृती होय. परंतु दात दुखत असल्यामुळे अस्पिरीनची गोळी हाताद्वारे तोंडात टाकणे हे एक विशिष्ट बदल अप्रत्यक्षपणे निर्माण करण्याचे उदाहरण होय. प्रिचर्डच्या युक्तिवादानुसार अस्पिरीन घेणे ही एका अर्थाने प्रत्यक्ष कृती होते. परंतु दुसऱ्या अर्थाने अस्पिरीन घेण्यासाठी सज्ज होणे ही त्याहीपेक्षा अधिक प्रत्यक्ष कृती होईल. परंतु पुन्हा ह्याही ठिकाणी प्रश्न विचारला जाऊ शकतो की मी माझा हात अस्पिरिन घेण्यासाठी कसा सज्ज करतो ? अशारितीने आपल्याला अप्रतिहतपणे मागे मागे जावे लागेल आणि प्रत्यक्ष कृतीपर्यंत आपण कधीच पोचणार नाही. यावर तोडगा शोधण्यासाठी प्रिचर्डने असे म्हटले," कोणतीही शारीरिक हालचाल ज्या विशिष्ट मानसिक प्रक्रियेद्वारे किंवा इच्छेद्वारे आपण करतो तिला कृती म्हणावे. परंतु हा दृष्टिकोन डेकार्टने प्रतिपादलेले मन शरीर द्वैताकडे झुकतो आणि मन शरीर द्वैतावर खूपच कठोर अशी अलिकडील काळात टीका झाली आहे, हे सर्वश्रुतच आहे. "Concept of Mind" ह्या पुस्तकात प्रो॰गिलबर्ट राईल (Ryle Gilbert- "The concept of Mind ",Barnes and Nobel, NEWYORK, 1949, Page 19-20) ह्यांनी संकल्पाची संकल्पना ही एक कृत्रिम संकल्पना कशी आहे ते स्पष्ट केले. राईल म्हणतो, मनासंबंधी केवळ नकारात्मकरित्याच आपण बोलू शकतो जसे की मने म्हणजे ती

ज्यांचे कार्य शरीरासारखे नसते." जसे मी हात वर केला असताना माझा हात वर करण्याचा संकल्प माझ्या स्नायूंमध्ये हालचाल घडवून आणतो. परंतु एखाद्या स्नायूची हालचाल मी घडवून आणणे ह्यात फरक आहे. परंतु माझ्या इच्छेद्वारे स्नायूंची हालचाल घडणे हेही पुरेसे नाही. ही हालचाल घडवून आणण्याची इच्छा माझ्या मनात होणे हेही तितकेच महत्वाचे आहे. पुन्हा ही इच्छा माझ्या मनात निर्माण होणे हेही तितकेच महत्वाचे आहे. पुन्हा ही इच्छा माझ्या मनात निर्माण होण्याची इच्छा करणे इथपर्यंत आपल्याला यावे लागते व अशारितीने पुन्हा अप्रतिहतपणे मागे मागे जाऊ लागतो.

या ठिकाणी कोणी अधीरपणे असे म्हणू शकेल की जेव्हा मी एखाद्या स्नायूची हालचाल करण्याची इच्छा करतो तेव्हा ती इच्छा मी करतो. बस्. इथेच सगळी प्रक्रिया थांबायला पाहिजे. ही इच्छा मी ज्या कृतीद्वारे करतो त्या कृतीची कारण परंपरा शोधण्याचे कारण नाही .परंतु हे जर आपण स्वीकृत केले तर तीच गोष्ट आपण स्नायूंच्या हालचालीसंबंधीही म्हणायला पाहिजे. (Melden A.I.-"Free action "- Free will and determinisim (Ed) Bernard Bevfsky Harpar and Row Newyork 1966, Page 201 & 202) "एखादी कृती करण्याची इच्छा करणे म्हणजे नेमके काय करणे ही गोष्ट व्याख्या करण्याचा पलिकडची आहे. इथे किंचित प्रमाणात आपल्या मानसिक शक्तीचे आपण आविष्करण करतो येथपर्यंतच त्याचे वर्णन करता येईल. यापुढचे स्पष्टीकरण अशक्य तर आहेच परंतु अनावश्यकही आहे". जर असा प्रश्न विचारला की आपण हात वर कसा करतो तर त्याचे उत्तर फक्त आपण तसे करतो एवढेच पुरेसे आहे ."एखाद्या स्नायूची हालचाल करण्याची इच्छा होणे" म्हणजे त्या स्नायूची हालचाल करणे एवढाच त्याच्या अर्थ होतो ह्यापेक्षा अधिक काही नाही.

ह्याच दृष्टिकोनानुसार जर मला कोणी विचारले की मी माझ्या मित्राला खुणेद्वारे कसे बोलावले तर त्याचे उत्तर मी माझा हात वर करून बोलावले एवढेच पुरेसे आहे का? आणि कसे? ह्या प्रश्नांच्या संदर्भात त्या कृती घडण्यामागील घटनांचा तपशील देणे आवश्यक नाही. ह्या घटना निश्चितपणे एकमेकांशी कारणिक संबंधाने बध्द असतात. परंतु आपण येथे घटनांचा विचार करीत नसून मनुष्यकृतीचा विचार करीत आहोत. दोन स्पष्टीकरणात किती अंतर आहे हेच निदर्शनास येते.

मानसशास्त्रज्ञ मनुष्यकृतींचा जेव्हा विचार करतात तेव्हा त्या कृती नैसर्गिक घटनांचे जसे यांत्रिक स्पष्टीकरण दिले जाते, त्याचनुसार दिले गेले जावे असा आग्रह असतो. अशा वेळेस मानसशास्त्रज्ञ हे शरीरशास्त्रात रूपांतरित होते. अशा प्रकारच्या स्पष्टीकरणात 'इच्छा','हेतू', 'व्यक्ती' वगैरे शद्ब टाळले जातात आणि त्याऐवजी 'शरीरयंत्र' 'ऊर्मी' आणि उद्दीपक इत्यादी यांत्रिकता सूचीत करणाऱ्या यंत्राची योजना केली जाते. त्यामुळे Hobbes (Hobbs-Levithan (Ed), Richael, Okeshott, Barnes & Nobel, NEWYORK, 1966, Introduchon) ह्या निष्कर्षाप्रत आला की कोणतेही यत्रं म्हणजे कृत्रिम प्राणीच होय कारण तो म्हणतो, 'की हृदय' हृदय म्हणजे शेवटी दुसरे काही नसून एक पंपच आहे. अनेक नसा म्हणजे विवधि तारांचे भेंडोळे होत व सर्वप्रकारचे सांचे म्हणजे यंत्रात असलेली निरनिराळी चक्रेहोत. हे सर्व अवयव ज्याप्रमाणे यंत्राला गती देतात त्याप्रमाणे शरीरालाही गती देतात.

आर. एस. पीटर्स ह्यांनी हॉब्स आणि सी. एल. हल् ह्यांच्या विचारातील सादृश्य दर्शवून दिले आहे. (Prof .R. S. Peters-'Concept of Motivation ', Routtedge and Kegan Paul, 1956, page-2) हल् हा अमेरिकन मानसशास्त्रज्ञ असून त्यांने यांत्रिक पध्दतीने मनुष्याच्या प्रत्येक कृतीचे स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न केला. ह्या स्पष्टीकरणात त्याने मनुष्याचा निर्णय आणि निवड ह्यांचेसुद्धा इतके यांत्रिक पद्धतीने विवेचन केले आहे की जणू काही निवड म्हणजे मनुष्याच्या अंतर्मनातून त्याच्या प्रत्यक्ष कृतीला मिळणारा जोराचा धक्काच होय. वास्तविक पहाता एखाद्या व्यक्तीचा नेमका निर्णय किंवा निवड कोणती ते प्रत्यक्ष कृती होईपर्यंत सांगणे कित्येकदा फारच कठीण असते. एखादा निर्णय हा कारण शृंखलेने बध्द आहे असे म्हणणे म्हणजेच एखादी घटना घडण्यासाठी जी घटनांची शृंखला आवश्यक असते तद्वतच हे स्पष्टीकरण असले पाहिजे असे कार्ल जिनेट (Carl Ginet- " can the will be caused" Philosophical Review, vol-71, 1962 page-50) या तत्ववेत्याचे म्हणणे आहे. जिनेटच्या म्हणण्यानुसार जर एखादा निर्णय किंवा निवड ह्या पाठीमागे कारण शृंखला असती तर एखाद्या व्यक्तीचा एखाद्या वेळचा संकल्प कोणता असावा हे ती व्यक्ती संकल्प करण्यापूर्वीच ठरविता आले असते. परंतु वस्तुस्थिती तशी नाही व म्हणून संकल्प, निर्णय किंवा निवडी हे कारण शृंखलेचे भाग नाहीत, हे स्पष्ट होते.

प्रो. ए.सी. डांटो (Danto A. C.- 6} Causation & Basic Actions ", Inquiary, vol-50, 1970, page 108-125) ह्या तत्ववेत्याने असे स्पष्टपणें नमूद केले आहे की कोणत्याही कृतीमागील कारण शोधताना आपणास एका विशिष्ट ठिकाणी थांबावेच लागते, त्या विशिष्ट ठिकाणालाच त्याने मुलभूत कृती असे नाव दिले आहे. मुलभूत कृतीपाशी जर आपण थांबलो नाही तर आपला संपूर्ण विचार हा अनवस्थ दोषास पात्र ठरतो. डांटो नंतर म्हणतो की मुलभूत कृती या त्या कृती होत की ज्या कोणत्याही दुसऱ्या कृती न करता केल्या जातात. उदा. जर ब ही मुलभूत कृती म ह्या मनुष्याकडून झाली असेल तर म, ब ही कृती अगदी सरळपणे व प्रत्यक्षपणे करीत असतो. ब कृतीच्या या सरळतेचा अर्थ असा नव्हे की कृतीला कोणतेही घटक नाहीत किंवा ब कृती घडण्यासाठी कोणतेही कारण नाही. मुलभूत कृतीच्या अर्थात फक्त या इतर घटकांना ब कृतीचे घटकद्रव्य या दृष्टीने अर्थ नसतो. म व्यक्तीच्या एकूण जडणघडणीमध्ये कदाचित असे असू शकेल की तो अ कृती केल्याशिवाय ब कृती करू शकत नसेल. जसे त्याला असे वाटू शकते की जर त्याने पहिल्यांदा "हं!!" असा उच्चार केल्याशिवाय तो आपला हात उंच करू शकत नाही. वरवर विचार करू जाता "हं" हा उच्चार ही अ कृती तर हात उंच करणे ही ब कृती होईल आणि असे वाटू शकेल की सूर्य पुर्वेला उगवतो आणि पश्चिमेला मावळतो. त्यामुळे त्यावरून जणू आपण कोपरनिकस कालीन खगोलशास्त्र स्विकारतो. म्हणजेच सूर्य खरोखर गतिमान आहे व पृथ्वी स्थिर आहे असा ह्याचा अर्थ होत नाही. ही बोलण्याची केवळ एक पध्दत आहे, असाच ह्याचा अर्थ होतो. त्याच प्रमाणे 'कारण' हा शद्बही आपल्या व्यावहारिक आणि तात्विक विवेचनात अनेकदा येतो व आपल्या कित्येक प्रतिक्षप्ति क्रियांचे उपपादन करतानाही आपण ह्या शद्बाचा सर्रास उपयोग करतो. येथे आपली कृती कोणत्या कारणामुळे घडली हा प्रश्न अप्रस्तुत असून व्यक्तीने विशिष्ट कृती का केली हा प्रश्न जास्त प्रस्तुत आहे. म्हणजे कृतीच्या कर्त्याचा उल्लेख येथे जास्त महत्वाचा. प्रतिक्षिप्त क्रियांमध्ये मात्र "कारण ह्या शद्बाचा अर्थ कित्येकदा कर्त्याच्यानिर्णयाशी निगडीत असून घटनेच्या भौतिक कारणाशी निगडीत असतो ". जसे माझा हात वस्तुवरून पटकन का उचलला गेला? ह्याचे कारण त्या वस्तूची अति उष्णता (Coller D.J.O.- Free Will Anchor books, Ed.U.S.A.1971, Page 104) त्या उदाहरणात आपण कृती घडण्यामागील भौतिक घटकाला महत्व दिले आहे. याउलट अ ने ब ला मदत

करण्याचे ठरविले ह्या ठिकाणी कृतीमागे कर्त्याच्या निर्णयशक्तीला महत्व वरील दोन घटकांमधील फरक सूचक आहे, असेच म्हणावे

विभाग दुसरा

वरील विवेचनाच्या संदर्भातच खरा उद्देश आणि आभासात्मक उद्देश ह्यासंबंधी प्रश्न निर्माण होऊ शकतो. जसे एखाद्या व्यक्तीने जर एखाद्या स्त्रीला पुष्पगुच्छ दिला तर ही कृती त्या व्यक्तीला त्या स्त्रिच्या प्रति वाटणारे कौतुकच आहे. जिव्हाळयाचे किंवा प्रेमाचे निदर्शक आहे, असे वाटेल. कारण सर्वसाधारणपणे कृती आणि कृतीमागील हेतू ह्यात सुसंवाद असावा असे आपण धरून चालू. परंतु वरील उदाहरणातच त्या पुरूषाचा कदाचीत त्या स्त्रीला फसविण्याचा हेतू असावा म्हणजे फुलांचा गुच्छ देऊन त्या स्त्रीचा विश्वास संपादन करायचा व नंतर त्याद्वारे वेगळाच हेतू साध्य करायचा. ह्या उदाहरणात व्याक्तीची कृती आणि तिचा उद्देश ह्यात मेळ असतोच असे आढळत नाही. पुष्ळकदा व्यक्ती असे म्हणतेही की जे मी करतो किंवा उच्चारतो तेच मला अभीप्रेत आहे. परंतु कित्येकदा त्यांच्या अंतस्थ हेतूविषयी शंका निर्माण होऊ शकते व म्हणून व्यक्ती जी कृती करते ती खरोखरच त्याला अभीप्रेत आहे किंवा नाही त्यासंबंधी प्रश्न निर्माण होऊ शकतो. स्टीगन अनकिन (स्टीगन अनकिन् -"The Concept of Women action" Inquiry vol so, 1970, page-2) ह्यांनी व्यक्तीला अभिप्रेत असलेल्या कृतीचे विश्लेषण दोन प्रकारे केले. (१)अभिप्रेत असलेली भावना, उद्देश, दृष्टिकोन किंवा विचार हा व्यक्तीच्या अंतःस्थ संबंधात जाणीवेत उपस्थित असतो. (२) वरील गोष्टी निर्देशित करणारा कोणता तरी नियम नियमितपणे व्यक्तीच्या कृतीतून व्यक्त होतो की जो नियम त्याच्या विशिष्ट विचाराचे चिन्ह असू शकते .

परंतु वरील विचारात काही त्रुटी जाणवतात. कारण व्यक्तीला जे अभिप्रेत असते ते नेहमीच त्याच्या कृतीद्वारे व्यक्त होते असे नाही. मागेच पाहिलेल्या उदाहरणाद्वारे लक्षात येते बाह्य कृती जरी फुले देण्याची असली तरी अंतःस्थ हेतू मात्र वेगळाच आहे. अंतःस्थ हेतू निर्मळ असण्याचे केवळ ढोंगही व्यक्ती आपल्या बाह्य कृतीद्वारे करू शकते.

परंतु वरील विचाराला सुद्धा आक्षेप जे.एल. ऑस्टीन ह्यांनी घेतला आहे. (Austin J. L."On Pretending," Essays in Philosoplical Psyeology, (Ed)

Donald F. Gustfson, Macmillan & co.LONDAN 1964, page 99) तो म्हणतो,"सोंग करण्याच्या प्रक्रियेत एक आंतरिक मर्यादा अनुस्यूत आहे. ती मर्यादा कोणतीही व्यक्ती ओलांडू शकत नाही व त्यामुळे कोणतेही सोंग हे कमी अधिक काळानंतर उघडकीला येतेच येते." थोडक्यात कोणीही कोणाला सर्वकाळी व सर्व परिस्थितीत फसवू शकत नाही. ही जी आंतरिक मर्यादेची कल्पना जरी अस्पष्ट असली तरी ती प्रत्येकच सोंगात असतेच असते हे मात्र नाकारता येत नाही. फक्त जी व्यक्ती प्रत्यक्ष कृती करीत असते तीच फक्त या ढोंगाला बळी पडत नाही. कारण तो त्या कृतीचा कर्ता असल्याने कृतीमागील अंतःस्थ हेतूच्या संबंधात त्याला निश्चितच जाणीव असते. ह्या संबंधात ए. एम. होनोरे ह्यांनी त्यांच्या एका लेखातील वचन उद्धृत करणे योग्य होईल. होनोरे म्हणतो, "We intend to do what we intend to do & do not intend to do what we do not intend to do" म्हणजे "जे आपल्याला करायचे असते तेच आपण करीत असतो व जे करायचे नसते ते आपण करीत नसतो." (Honore A. M."Can and Can't" Mind vol 292, Oct 1964, Page 478)

वरील गोष्ट स्पष्ट करण्यासाठी खालील मजेशीर उदाहरण उद्बोधक ठरेल. एक मनुष्य विहीरितून पंपाने पाणी काढून जवळच्या शेताला ते देत आहे असे सर्वसाधारण दृष्य आहे. आता हा मनुष्य नेमके काय करीत आहे याची अनेक उत्तरे असू शकतील. ती ए.बी. कोडी ह्या तत्ववेत्याने आपल्या एका लेखात दिली आहेत. (Codi A.B.-"Can a single action have many different meaning" inquiry vol.10, 1957, page 195) (१) स्वतःच्या हृदयाचे ठोके जलद करीत आहे. (२) घाम गाळीत आहे. (३) आपले स्नायू मजबूत करीत आहे. (४) सूर्यबिंब वाकडे, तिकडे फिरवित आहे. (५) वेळ वाया दवडत आहे. (६) युद्धनृत्य करीत आहे. (७) पंपाच्या विशिष्ट आवाजामुळे त्या भागात राहणाऱ्या नागरिकांना त्रास देत आहे. (८) कमीत कमी बारा मुंग्यांची हत्या आपल्या पायाखाली करीत आहे. (९) स्वतःचे आणि इतर मानवजातीचे कल्याण साधत आहे, वगैरे. वास्तविक पहाता तो मनुष्य काय करीत आहे ह्या प्रश्नाचे उत्तर त्या मनुष्याकडूनच प्राप्त होऊ शकते अन्य कोणाकडून नव्हे.

काही उद्देश व्यक्तीच्या कृतीवरून इतरांना व व्यक्तिलाही निरीक्षीत करता येतात. जसे एखादा विजेच्या पाळण्यात बसल्यानंतर खाली येतांना पोटात खड्डा

पडण्याची भावना जाणवते ती किंवा विमान उड्डाण घेतांना किंवा खाली उतरतांना व्यक्तीला जे जाणवते ते बाहेरील व्यक्तींनाही थोड्याफार फरकाने निरीक्षीता येते. कारण त्यावेळेस आपल्या चेहऱ्यावर विशिष्ट भाव उमटलेले असतात, परंतु जेव्हा आपण आपले पाय एकमेकांवर टाकून बसलो असतो, त्यावेळची जाणीव मात्र निरीक्षणात नसते. म्हणूनच ह्या विशिष्ट भावनेत अनिरीक्षणक्षम गोष्टीमध्ये घातले गेले. ब्रे ब्रुक हया विचारवंताने असे म्हटले आहे की निरीक्षणक्षम आणि निरीक्षणाच्या पलिकडच्या गोष्टीमधले अंतर फारच धुसर असून ज्यामध्ये सर्वांचा सहभाग असतो ज्यामध्ये फक्त कर्त्याचाच सहभाग असतो. असाच तार्किक फरक केवळ आपल्याला ह्या दोन प्रक्रियात समजून घेण्यासाठी करावा लागेल. (Bray Broike David & Others - 'Some questions for Miss anscsmbe about Intention ", Analysis vol.22, 1962, Page 50)

विट्गेस्टाईन ह्यांनी एका ठिकाणी म्हटले आहे की एखादा हेतू माझ्या मनात असला तर त्या दिशेने मी प्रवृत्त होतो, असे आढळून येते जसे एखाद्या व्यक्तिला एखाद्या महत्वाच्या प्रश्नाच्या चर्चेत काही भाष्य करावेसे वाटले तर असे अनेकदा घडते की ती व्यक्ति तोंड उघडते व आपला श्वास आत ओढून घेते, काहीतरी बोलण्याच्या बेतात येते. तेवढयात ते भाष्य करू नाही असा ती निर्णय घेते व त्याचबरोबर श्वासही सोडून देते. जी कोणी व्यक्ति ह्यावेळेस वरील व्यक्तिकडे पहात असेल तेव्हा त्याच्या हे सहज लक्षात येते की ह्या व्यक्तीला काहीतरी बोलायचे होते. परंतु नंतर मात्र त्याने तो विचार सोडून दिला. (Philosophical Investigation by Miss Amscombe Page-155)

वरील विवेचनाच्या संदर्भात असे म्हटले गेले आहे की दुसरी व्यक्ती बाहेरून पाहून माझे पाय एकमेकांवर आहेत, ह्या गोष्टीचे निरीक्षण शकते. जे निरीक्षण करण्याची स्वतः त्या व्यक्तीला मात्र तितकीशी आवश्यकता नसते. म्हणून अस्कॉम ह्यांनी त्या गोष्टी निरीक्षण करण्याच्या निकडीच्या बाहेर आहेत. त्यांचा एक वेगळा वर्ग केला (Miss Anscomlre g.e.m.- "On Sensations of Positions " Analysis vol.-22, 1961-62) ह्यामध्ये व्यक्तीविशिष्ट उद्देशाने प्ररित होऊन जेव्हा एखादी कृती करते, त्या कृतींचा समावेश होतो कारण त्या व्यक्तीला स्वतःच्या उद्देशाची एक वेगळीच एकमेवाद्वितीय अशी जाणीव असते. दुसऱ्यांनी जरी त्या व्यक्तीच्या उद्देशासंबंधी अनेक तर्क केले तरी ती व्यक्ति मात्र

आपल्या विशिष्ट उद्देशासंबंधी ठामपणे दावा करू शकते.

अन्स्कॉमने स्पष्टपणे सांगितले आहे की ज्या विशिष्ट 'खुणा' (clues) संबंधी ब्रेब्रुक दावा करीत आहे ती भूमिका त्याची स्वतःची नाही. प्रतिकाराची भावना, दाब आणि वजन ह्यांची जाणीव ह्या खुणांद्वारे व्यक्तीला हे समजू शकते की त्याचे पाय एकमेकांवर विसावले आहेत. परंतु हया 'खुणा' बाहेरच्या व्यक्तीसाठी जरी मार्गदर्शक असतातच असे नाही. 'मी एकमेकांवर पाय टाकून बसलो आहे' ही अवस्था फक्त जाणवण्याची अवस्था असते, 'निळारंग', 'दाब' किंवा 'दुःख' ह्या संकल्पनांचे जसे भाषेत वर्णन करता येते तसे वर्णन व्यक्ती ज्या अवस्थेत असते त्या अवस्थेचे करता येत नाही , ही गोष्ट अन्स्कॉमने आग्रहाने प्रतिपादन करावयाची होती .

विभाग तिसरा

हेतू आणि कृती

मनुष्यकृतीचे पूर्ण विवेचन जेव्हा ती व्यक्ती ज्या कोणत्या ध्येयाने प्रेरित होऊन ती कृती करते, त्यावरून स्पष्ट होते. म्हणूनच मनुष्यकृतींचे स्पष्टीकरण त्या कृतीमागील प्रयोजनांद्वारेच होऊ शकते. उदा. आर. एस. पिटर्स ह्यांनी आपल्या पुस्तकात असे म्हटले की "जॉनने तंबाखू खरीदण्यासाठी रस्ता क्रॉस केला" ह्यात रस्ता ओलांडण्यामागील खरा हेतू हा होता की जॉनला रस्त्याच्या पलिकडे उभ्या असलेल्या त्याच्या मैत्रिणीशी बोलायचे होते. वरील उदाहरणावरून पीटर्सने एक गोष्ट स्पष्ट केली आहे व ती म्हणजे व्यक्ती कित्येकदा त्याच्या कृतीमागील खऱ्या हेतूसंबंधी अनभिज्ञ आहे, असे दर्शविते व जे समाजमान्य असे हेतू आहेत ते मात्र स्विकारते. जर त्याने त्रयस्थ भूमिकेतून आपल्या कृतीचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला तर ती कृती आपण कोणत्या नेमक्या हेतूने प्रेरित होऊन केली आहे याचे भान त्याला होऊ शकते .

'भावना' ह्या शीर्षकाच्या प्रकरणात राईलने आपल्या पुस्तकात आपल्या कृतीमागील सर्व प्रक्रियांचे वर्णन हे विशिष्ट बाह्य कृती करण्यामागील प्रयोजने आहेत असे केले म्हणून त्याने कित्येक भावना ह्या कृतीमागील प्रयोजने आहेत असे म्हटले. (Ryle Gibert - The Concept of Mind 1949, Ch. Emotion) येथे

राईलने प्रयोजनांकडून तीच भूमिका वठवून घेतली आहे जी इतर विचारवंतांनी कारणांकडून वठवून घेतली आहे, जेथे इतर विचारवंत पूर्ववर्ती घटिनाला कारण म्हणतात, तेथे राईलने 'प्रयोजन' म्हटले आहे.

राईल हा संकल्प स्वातंत्र्याच्या संदर्भात विज्ञाननिष्ठ नियतिवादीच राहिला असे म्हणावे लागेल. तरीही यांत्रिक मानसघटनावादी आणि मन-शरीर ह्यांच्या द्वैतातून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांपासून मात्र तो दूर राहिला असे मानावे लागेल. जी गोष्ट त्याच्या लक्षात आली नाही परंतु जी आर. एस. पिटर्स (R.S.Peters, Concept of Motivation, Routledge, Viegan Paul, 1958), ए. आय. मेल्डेन (Melden A.I.Free action,Huamnities Press, 1961, Page 77) & डब्ल्यु. डी. ड्रे (W. D. Dray-Laws and Explanations in History, Oxford 1957, Page 150-155) यांच्या लक्षात आली ती म्हणजे कारणाची जी भौतिक नैसर्गिक संकल्पना आहे ती आपण मानवी कृतींना सुयोग्यपणे लावू शकत नाही ही होय. मानसशास्त्रीय स्पष्टीकरण हे कारणिक स्पष्टीकरण नसते ही गोष्ट राईलच्या लक्षात आली नाही. वरील दोन्ही गोष्टी तार्किक दृष्टीने एकमेकाशी विसंगत आहे, हे उघड आहे. एखाद्या कृतीमागील हेतू दाखवून देणे आणि एखाद्या घटनेचे कारण दाखवून देणे हे 'काय?' या प्रश्नाचे उत्तर ह्या दोन्ही गोष्टी देतात. परंतु त्या प्रश्नाचा अर्थ प्रत्येक ठिकाणी अगदी वेगळा असतो ही गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे.

मेल्डनने प्रयोजनात्मक स्पष्टीकरण हे कारणिक स्पष्टीकरणापेक्षा कसे वेगळे आहे ह्यासाठी दोन युक्तिवाद दिले. (१) एखाद्या कृतीमागील हेतू तार्किकीय दृष्टीने ती संभाव्य कृती गृहित धरत असतो. ह्याउलट एखाद्या नैसर्गिक घटनेमागील कारण त्याच्या परिणामांपेक्षा स्वतंत्ररितीने अस्तित्वात राहू शकते नाही. (२) याउलट आपल्या कृतीचा हेतू हा एक अभिन्न असा भाग असतो. जसे, ध्वजवंदनासाठी हात वर करणे आणि रक्तप्रवाह व्यवस्थित व्हावा म्हणून हात वर करणे ह्या दोन्हीही कृतीमागील हेतू हात वर करण्याच्या कृतीचा अभिन्न भाग आहे.

परंतु मेल्डनचे हे दोन्हीही युक्तिवाद पुरेसे समाधानकारक आहे, असे म्हणता येत नाही. त्याचा पहिला युक्तिवाद हा दुसऱ्या युक्तिवादाशी विसंगत वाटतो. कारण प्रत्यक्ष कृती करण्यापूर्वी कृतीच्या हेतूसंबंधी बोलणे अशक्यच होऊन बसते. कृती होऊन गेल्यानंतर आपण हेतू संबंधी बोलत असतो ही गोष्ट

सर्वमान्य होण्यासारखीच आहे: मेल्डनचा दुसरा युक्तिवादही ठिसूळच म्हणावा लागेल. जे साध्य करू पहावयाचे आहे तेच मेल्डनने नाकारले आहे असे वाटते. उदा. एखाद्या वेळेस ध्वजवंदनासाठी हात वर करण्याचा मनुष्य प्रयत्न करतो. त्याचा हात वर जातोही परंतु तो वंदन करू शकत नाही. अशा वेळेस ही कृती ध्वजवंदनाची न होता नुसताच हात वर करण्याची होईल. राईलने एका ठिकाणी स्पष्टच म्हटले आहे की प्रयत्न करणे, यशस्वी होणे आणि अयशस्वी होणे यांना दुय्यम दर्जाच्या कृती (Second order Performances) म्हटले असून त्या तार्किक दृष्टीने प्रथम दर्जाच्या कृतीवर म्हणजे केवळ करण्यावर अवलंबून असतात. (Gilbert-Ryle-Concept of Mind, 1949, Chap III, Page 79)

आता आपण अशी काही उदाहरणे विचारात घेणार आहोत की ज्या ठिकाणी प्रयोजनात्मक स्पष्टीकरण संबोधले जाते तेच कारणिक स्पष्टीकरणही कसे होऊ शकते? जसे व्यवहारात आपल्या नेहमीच्या बोलण्यात 'कारण' हा शब्द आपण अनेकदा प्रयोजन आणि भौतीक कारण हे दोन्हीही निर्देशण्यासाठी वापरत असतो. उदा. जेव्हा आपण म्हणतो की, 'हॉलमध्ये चाललेल्या रटाळ चर्चेमुळे मी लवकर निघून आलो' हाच विचार आपण असाही मांडू शकतो, 'मी हॉलमधून लवकर निघून आलो कारण तेथे चाललेली रटाळ चर्चा डव्ल्यु. डी. जीन ह्यांनी असाच युक्तिवाद दिला आहे. (Gean W. D.-'Reasons and Causes' Review of Metaphysics, vol. XLVII, Page-674) जसे 'अध्यक्षांच्या विशिष्ट टीकाटिप्पणीमुळे राजदूतांनी आपला निषेध नोंदविला.' जीन म्हणतो हेच विधान काहीही न गमविता कारणिक स्पष्टीकरणात रूपांतरित करता येऊ शकते, जसे अध्यक्षांची टीकाटिप्पणीम राजदूतांनाच्या निषेधासाठी कारणीभूत झाली.

जीनचा वरील युक्तिवाद समाधानकारक होऊ शकला नाही कारण व्यवहारात आपण जे शब्द वापरत असतो ते कित्येकदा सैल अर्थाने वापरत असतो. 'अ' मुळे 'ब' घडले आणि 'अ' मुळे 'ब' ने 'क' घडविले ह्या दोन विधानातील फरक जर आपण लक्षात घेतला तर 'प्रयोजनाची भाषा आणि कारणाची भाषा' ह्यातील फरक आपल्याला समजू शकेल. एखादी गोष्ट एखाद्या कारणामुळे घडणे आणि एखादी गोष्ट एखादा हेतू मनात ठेवून घडवून आणणे ह्यात निश्चितच खूप फरक आहे. जीनने ह्या संदर्भात अजून एक उद्बोधक उदाहरण दिले आहे. तो म्हणतो खोलीतून बाहेर येण्याचे माझे कारण 'क्ष'ला टाळणे असू शकते. परंतु हे माझ्या खोलीतून बाहेर

येण्याचे खरे कारण नव्हे. जरी आपण व्यवहारात असे बोलत असलो तरी जर ते खरोखरीच कारण असते जर 'कुणालाही टाळणे' ही गोष्ट नेहमीच खोलीतून बाहेर येण्याशी निगडीत राहिली असती. परंतु वस्तुस्थिती तशी नाही. 'कुणालाही टाळणे' ही कृती माणूस किती असंख्य रितीने करू शकतो हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. एकाच खोलीत बसूनही एखाद्या व्यक्तीला माणूस टाळू शकतो.

डोनाल्ड डेव्हिडसन् ह्याने असा प्रश्न विचारला आहे की हेतू आणि कृती यांच्यात असलेला तार्किक संबंध त्यांच्यातील कारणिक संबंधाला वजा करतो काय आणि त्यानी त्याचे उत्तर ठामपणे नाही असे दिले आहे. कृतींची किंवा घटनांची कारणे ही त्याच्या परिणामांपासून तार्किक दृष्टीने स्वतंत्र असतात ही गोष्टी तो अमान्य करतो, आणि असे प्रतिपादन करतो की कारणिक संबंध हा नेहमीच अनुभविक संबंध होय. (Davidson Donald - 'Actions, Reasons and Causes' The Journal of Philosophy, vol IX, 1963, Page 685 -700) ब्रुस गोल्डबर्ग ह्याने 'ॲनालिसीस' मध्ये लिहिलेल्या एका लेखामधील डेव्हीडसनच्या वरील मताला पुष्टीच दिली. (Abelson R. "Doing Causing & Causing to do" Journal of Philosophy, vol 66 ,1969,page 180)

वरील युक्तिवादासंबंधी काही लिहिण्यासारखे आहे. सर्व नियतिवादी तत्ववेत्यांनी मानसिक अवस्था आणि भौतिक घटिते ह्यांच्यात गोंधळ केला आहे. एखादी घटना का घडली आणि एखाद्या व्यक्तीने अमुक एक कृती का केली ह्यांचे स्पष्टीकरणात जमीन अस्मानाचे अंतर आहे. प्रो. नोवल स्मिथ (Nowell -Smith P.H.- "Reasons for Choosing Something." Ethics ch 8, Pelican Books, 1954, Page 117 -120) ह्यांनी अगदी स्पष्टपणे आणि आग्रहीपणे असे प्रतिपादन केले आहे की कोणतीही कृती करण्याच्या मागे आपली जी तथाकथित प्रयोजने असतात ती वास्तविक पाहता विशिष्ट कृती करण्याच्या संबंधात बाजूची किंवा विरोधाची असलेली आपली मनोवस्थाच निर्देशित करतात. परंतू जर खालील प्रश्न विचारला गेला की 'सॉक्रेटिस इतका चौकस का होता ?' आणि ह्या प्रश्नाला जर असे उत्तर दिले गेले की कारण तो तत्वज्ञ होता तर हे उत्तर परिपूर्ण आहे असे मानावे लागेल. कारण तत्ववेत्ते सर्वसाधारणपणे चौकस वृत्तीचे असतात. याउलट 'मी हसलो कारण ते फार मजेशीर होते' हे उत्तर तितकेसे परिपूर्ण नाही. कारण

मजेशीर गोष्टीकडे पाहून मला हसू येण्यासाठी तशी माझी मनोरचनाही असावी लागते. तसेच 'मी अमुक एक कृती केली' कारण ते माझे कर्तव्य आहे, असे मला वाटते. हे उत्तरही तेव्हाच बरोबर होईल जेव्हा माझे कर्तव्य करण्याप्रती माझ्या मनाचा कल असेल तर.

परंतु अएर. अबेलसन ह्यांनी ह्यावर एक वेगळा दृष्टीकोन मांडला आहे (Abelson R- "Because I want to" Mind vol 74, 1968, Page 540) ते म्हणतात अमुक एक गोष्ट मला करावीशी वाटणे, आवडणे, त्यातून आनंद मिळणे ह्या कृतीचे सुयोग्य प्रयोजन दर्शवित नाही. कृतीसाठी ह्या गोष्टी प्रयोजनही नसतात किंवा कारणेही नसतात. तरीपण आपण व्यवहारात त्यांचा तार्किक दृष्टीने संबंध प्रयोजनाशी जोडून देतो. कुर्ट बेयर ह्यांनी आपल्या पुस्तकात आपल्या वासना, इच्छा, आवडी-निवडी ह्यांना आपल्या कृतीचे 'स्वतः निर्माण केलेली' प्रयोजने असे नामाभिधान दिले. (Kurt Baier Moral Point of View, ch-4 Carnell University Press, 1958, Page 56) परंतु बेयरचा हा दृष्टीकोन अनेकांना मान्य नाही. जेव्हा एखाद्याला प्रश्न विचारला जातो की 'तू अमुक एक का केले?' तेव्हा कित्येकदा असे उत्तर येते की 'काही खास कारण नाही मला तसे करावेसे वाटले म्हणून' हे उत्तर स्पष्टपणेच आपल्याला सांगते की कृतीमागील प्रयोजन विचारण्याचा प्रश्नकर्त्याला हक्क नाही. ह्या उत्तराने कित्येकदा कृतीमागील विवेकी स्पष्टीकरणाचा मार्गच बंद होतो. परंतु कित्येकदा हे उत्तरही कृतीचे काहीना काही स्पष्टीकरण देतेच. जरी कृतीमागील हेतू, प्रयोजन किंवा कारण जरी या उत्तराने समजले नाही तरी वेगळ्या पातळीवरून थोडेसे स्पष्टीकरण मिळू शकते. उदा. क्ष आणि य ह्या दोन व्यक्ती त्यांच्या घरात गप्पा मारीत बसल्या आहेत. एकाएकी क्ष आपल्या खुर्चीवरून उठतो आणि ती खुर्ची खिडकीच्या तावदानातून बाहेर फेकून देतो. 'य' अर्थातच दिड.मूढ होतो आणि क्षला विचारतो, 'तू हे असे कृत्य का केलेस ?' यावर जर क्ष ने असे उत्तर दिले की 'मला तसे करायचे होते' म्हणून तर ते उत्तर क्षला कोणताच अर्थबोध करून देणार नाही. जर क्ष ने असे उत्तर दिले की मी खुर्ची फेकली कारण मला अशा खुर्च्या खिडकीतून बाहेर फेकण्यास आनंद वाटतो. तेव्हा क्षच्या मेंदूत काही बिघाड झाला आहे काय अशी रास्त शंका मला आल्याशिवाय राहणार नाही. थोडक्यात वरील उत्तरे ही कृतीचे विवेकी स्पष्टीकरण देत नसली तरी वेगळ्या पातळीचे स्पष्टीकरण त्याद्वारे मिळू शकते, हे

उघड आहे. विवेकी मनुष्याच्या कृती ह्या नेहमीच काहीतरी ध्येय साध्य करण्याच्या दृष्टीने प्रेरित झालेल्या असतात. त्यामुळे मानवी कृतीमागील प्रयोजन आणि एखाद्या नैसर्गिक घटितामागील कारण त्या गोष्टी एकमेकांपासून फार भिन्न आहेत हे स्पष्ट आहे.

विभाग चौथा

व्यक्ती आणि कृती

रिचर्ड टेलर ह्याने स्वयंनिर्णित कृती ही कुठल्याही कारणाद्वारे जसे हेतू, उद्देश, इच्छा किंवा तत्व ह्याद्वारे स्पष्ट होऊ शकत नाही, असे म्हटले आहे. (Prof. David Shawayder - "Wishing & Hoping" Inquiry , Vol.13, 1970, DOSprompt, execute the SYS coPage-50) कारण ह्या ठिकाणी कृती करणारी ही एक जिवंत व्यक्ती असते आणि ती तिच्या विशिष्ट पद्धतीने कृती करीत असते. त्यामुळे ह्या ठिकाणी प्रथमतः आपल्याला कृती करणाऱ्या व्यक्तीची जीवनमूल्ये कोणती ? त्याच्या आवडी कोणत्या ? निवडी कोणत्या ? आकांक्षा कोणत्या ? आणि त्याला महत्वाच्या वाटणाऱ्या गोष्टी कोणत्या ? ह्या सर्वांचाच विचार करावा लागतो.

प्रो. डेंव्हीड शॉयडर (Prof. David Shawayder - "Wishing & Hoping" Inquiry Vol. 13, 1970, page 50) ह्यांनी विट्‌गेन्स्टाईनने केलेल्या एका टिपणाचा संदर्भ घेऊन असे स्पष्टपणे म्हटले आहे की मनुष्य भविष्यात काहीतरी चांगले घडेल अशी आशा बाळगतो. परंतु इतर प्राण्यांच्या ठिकाणी भविष्यासंबंधी अशी आशा बाळगण्याची क्षमता असते किंवा नाही याबद्दल शंका नाही. कारण आशा करणे ही नेहमीच पुढे पहाण्याशी निगडीत असते व प्राण्यामध्ये मात्र ही क्षमता नसते. एखाद्या प्राण्याला राग आलेला आहे किंवा तो भ्यालेला आहे किंवा दुःखी आहे, आनंदी आहे, चकित झालेला आहे, हे आपण त्याच्या वागण्यावरून समजू शकतो. परंतु तो भविष्यासंबंधी आशादायी आहे असे आपण म्हणू शकतो काय ? अर्थातच 'नाही' असेच उत्तर आपणास द्यावे लागेल. घरात पाळलेल्या कुत्र्याला विशिष्ट आवाजावरूनं आपला मालक दरवाज्याशी आहे हे समजू शकते. परंतु मालक आता न येता परवा घरी येणार आहे हे त्याला समजू शकते काय? ह्या प्रश्नालाही निश्चित उत्तर देणे कठीण आहे. सर्वसाधारणपणे

कुत्रा हा प्राणी बुद्धीच्या संदर्भात वरच्या पातळीचा प्राणी समजला जातो. कुत्र्याने माणसाचे जीवन खूपच व्यापले आहे. परंतु त्यांना भाषा नसल्यामुळे आपली भावना व्यक्त करू शकत नाहीत. जेवणाच्या टेबलाशी जेव्हा घरातील कुत्रा घुटमळतो, विशिष्ट वास घेतो किंवा कान टवकारतो त्यावरून त्याला खायला हवे आहे हे आपण समजू शकतो. परंतु तो भविष्यातही डोकावू शकतो असे मात्र आपण म्हणू शकत नाही. भविष्यासंबंधी त्याला काही चिंताही नसते. 'कुं कुं' आवाज करणे, भुंकणे इ. द्वारा कुत्रा आपल्या रागालोभाच्या भावना व्यक्त करतो. परंतु इच्छा करणे, (Colin Bedford - 'Hoping, Wishing & Dogs' - Inquiry, Vol.13, 1970, Page 100-103) अपेक्षा करणे ह्या गोष्टी मात्र त्याच्या संबंधात संभवत नाही.

इच्छा करणे, आशा करणे, ओळखणे, अनुमान करणे, शंका घेणे, संकल्प करणे ह्या सर्व मानसिक प्रक्रिया असून त्या मनुष्य मनाशीच निगडीत आहेत. ए.सी. इविंग ह्यांनी असे म्हटले आहे की, (A.C.Ewing - 'Mental Acts' Mind Vol. 57, 1958, page-203), "एखाद्या गोष्टीचा राग येणे ही कोणतीही मानसिक कृती नसून 'मनाची एक अवस्था आहे' किंवा 'एखाद्या गोष्टीचे ज्ञान असणे हे सुद्धा मनाची विशिष्ट अवस्थाच दर्शविते. ह्या अवस्था कुठल्याही शारीरिक माध्यमाच्या द्वारा निरीक्षिता येत नाही. त्या फक्त व्यक्तींना जाणवतात. हे जाणवणे किंवा ह्याचे भान होणे हे व्यक्तींचे विशेष वैशिष्ट्य आहे असे मानावे लागेल.

प्रो. एस. हॅम्पशायर ह्यांनी 'व्यक्ती' हा शब्द कर्त्याऐवजी स्विकारला आहे. कारण कर्ता हा अमानवी सुद्धा असू शकतो. जसे एखाद्या रासायनिक प्रक्रियेत एखादे द्रव्य हे कर्त्याची भूमिका पार पाडतं (Hampshires- Freedom of Mind and other Essays, Clareaden Press, Page-109) हॅम्पशायरच्या मतानुसार व्यक्ती ह्या नेहमीच एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत असतात आणि त्या परिस्थितीचे मूल्यमापन करण्यासाठी, ती परिस्थिती दुसऱ्यांप्रत पोचविण्यासाठी, तिच्यावर भाष्य करण्यासाठी त्याला भाषेची आवश्यकता असते. व्यक्ती अशारीतीने परिस्थितीचे अनेक पदरी आकलन प्राप्त करून घेते आणि मग परिस्थितीचे त्याच्या दृष्टिकोनातून एक मूल्यमापन करते. त्यातूनच व्यक्तीच्या ठिकाणी परिस्थितीसंबंधी अनेक प्रकारचे विश्वास तयार होतात. हा विश्वास ज्या पद्धतीने तयार होतो त्याला हॅम्पशायरने 'विश्वासाची तत्वे' असे म्हटले आहे. परंतु त्यालाच

कित्येकजण 'विश्वासाची कारणे' असेही म्हणतात. परंतु हा आपला दैनंदिन बोलण्याचा प्रघात असतो. परंतु जर आपण त्या विश्वासाचे काळजीपूर्वक विश्लेषण केले तर असे आढळून येते की तो विशिष्ट विश्वास व्यक्तीच्या ठिकाणी ज्या घटकांमुळे निर्माण झाला त्यामुळे परिस्थितीचे मूल्यमापन अगदी वेगळयाच पातळीवरून व्यक्तीद्वारे केले जाते. घटनांच्या घडणीचे जितके अधिकाधिक ज्ञान व्यक्तीला होत जाते तितके व्यक्ती आगामी परिस्थितींच्या बाबतीत पूर्वकल्पना करू शकते. तितकेच नव्हे तर त्या परिस्थितीला पाहिजे ते वळण देऊ शकते. जे कोणते आकलन व्यक्तीजवळ असते ते तसेच का यासाठी त्याच्याजवळ पुरेसे स्पष्टीकरण नसते. उदा. समजा एखाद्या व्यक्तीचा मला राग आला असेल तर त्या व्यक्तीचा राग मला का आला यासाठी परिस्थिती, व्यक्ती आणि परिस्थिती अंतर्गत अनेक घटक कारणीभूत झालेले असतात. त्या सर्वांचा जेव्हा मी साधकबाधक विचार करतो तेव्हा माझ्या रागाचे नेमके कारण मला कळून येऊ शकते. आणि ज्या क्षणी ह्या कारणांचे संपूर्ण आकलन मला होते त्या क्षणी माझी रागाची भावना तात्काळ नष्ट होते. मला हे समजून येते कोणताच एक घटक कोणत्याही घटनेसाठी कारणीभूत नसतो. अशारितीने खुल्या चर्चेसाठी मी रस्ता मोकळा करून देऊ शकतो. आणि एका वेगळयाच बौद्धिक, तात्विक पातळीवरून परिस्थितीचे मूल्यमापन करू लागतो. आणि जेव्हा अशी अत्युच्च बौद्धिक प्रक्रिया माझ्या अंतर्गत चालू असते त्याचवेळेस मी सर्वात जास्त स्वतंत्र असतो असे म्हणायला हरकत नाही. नियतिवादी तत्ववेत्ते मात्र एकच कल्पना मनाशी बाळगून आहेत. ती म्हणजे कोणत्याही मनुष्याचे वर्तन हे सुनिश्चित नियमांनी बद्ध आहे. त्यामुळे नैसर्गिक घटना जशा आधीच वर्तविता येतात तशाद्वारे मनुष्यांच्या वागण्यासंबंधीचे अंदाजही अगोदर लावता येऊ शकतात. परंतु हॅम्पशायरचे असे म्हणणे आहे की मनुष्याच्या कृती ह्या जिवंत व्यक्तीकडून घडत असल्यामुळे आणि त्या व्यक्तींच्या ठिकाणी विचक्षणात्मक, विश्लेषणात्मक आणि बौद्धिक असे गुणधर्म असल्यामुळे ते परिस्थितीचा नकाशाच बदलवितात. माझ्या ठिकाणी निर्माण झालेल्या भावना आणि दृष्टिकोन का निर्माण झाले ह्याची मीमांसा करणे म्हणजेच विचक्षणात्मक ज्ञान प्राप्त करणे होय. ह्या ज्ञानाच्या प्राप्तीमुळे व्यक्तीच्या दृष्टिकोनात एकूण जो सुजाण फरक पडतो तेच त्याचे स्वातंत्र्य होय.

प्रो. फाक यांनी कृतीमागील प्रयोजने ही कृतीमागील संवेग होत असे म्हटले आहे. (Prof. Falk, "Action Guiding Persons" Journal of Philosophy, Vol. 60, 1962, page 702-718) फाक असे म्हणतो की, 'क्ष कृती करण्यामागील सर्व प्रयोजनांचा योग्य विचार जर व्यक्तीने केला तर तो विशिष्ट कृती करतो. जर त्यातील काहीच प्रयोजनांचा विचार केला तर वेगळ्याच प्रकारची कृती होते आणि जर कोणत्याच प्रयोजनांचा योग्य विचार केला तर वेगळ्याच प्रकारची कृती होते, आणि जर कोणत्याच प्रयोजनांचा विचार केला नाही तर वेगळ्याच प्रकारची कृती होते. परंतु फाकच्या या दृष्टिकोनामुळे दोन गोष्टी योग्य तऱ्हेने स्पष्ट होऊ शकत नाही.

(१) कर्त्याच्या निवडीवर कोणत्या घटकांचा प्रभाव पडतो. (२) एखादी विशिष्ट कृती करण्यासाठी कर्ता बाधित का होतो व त्यामुळे कृतीच्या वरील प्रकारच्या विश्लेषणामुळे कृती घडण्यामागील कारणांचा बोध होत असला तरी प्रयोजनाचा बोध होत नाही.

कुर्ट बेअरने फाकच्या म्हणण्याला विरोध केला आहे आणि स्वतःचा सिद्धांत प्रस्थापित केला आहे. (Curt Baier, 'Reasons for doing Something' 'Journal of Philosophy, Vol. 61, 1965, page 198-203) त्याने खालील महत्वाच्या गोष्टी सांगितल्या आहेत.

(१) जेव्हा एखादी कृती करण्यामागील अनुकूल आणि प्रतिकूल प्रयोजनांची बरोबरी होते, त्यावेळेस जी अनिर्णयाची अवस्था व्यक्तीची होते ती संपुष्टात आणण्यासाठी नाणेफेकीचा मार्ग अवलंबावा लागतो.

(२) फाकच्या दृष्टिकोनामुळे जणू आपण आपल्या पूर्वीच्या अनुभवाद्वारे आपण नवीन काही शिकत नाही असा अर्थ होतो.

वरी सर्व विवेचनामुळे आपल्या निर्णय प्रक्रियेला कारणतेच्या चौकटीत बसवणे अशक्य आहे हे स्पष्ट होते. चौकटीत बसविण्याचा प्रयत्न केल्यास ती फक्त घटितांची एक शृंखला आहे, असे वाटते. जिवंत व्यक्तीच्या ह्या हालचाली आहेत असे वाटत नाही व अर्थातच ही मोठीच चूक आहे.

बर्नार्ड बेरोफस्की ने नियतिवादी दृष्टीकोन सिद्ध करण्याच्या दृष्टीने खालील युक्तीवाद केला आहे. (Bernard Berofsky, 'Determinism & Concepts of Person', Journal of Philosophy, Vol. 1, 1964, Page 461)

“ (१) मी अ करू शकतो.

(२) माझ्या विचार विनिमयाचा परिणाम म्हणून मी अ करतो.

(३) मी अ कृती करण्याचा निर्णय घेतो.

(४) मी माझ्या इच्छाशक्तीच्या प्रयत्नांद्वारे अ कृती करण्याचा प्रयत्न करतो.

(५) मी अ कृती करतो.”

परंतु बेरोफस्कीने नेमकी वर उद्‌धृत केलेली चूक आहे. ‘व्यक्तीची कृती म्हणजे घटितांची शृंखला’ असेच त्याचे समीकरण आहे, ही चूक आहे. मॅकीटायरच्या शद्बात वरील स्पष्टीकरणामुळे व्यक्ती त्याच्या नियंत्रणाच्या पलिकडे असलेल्या शृंखलेचा जणू बळी आहे असे वाटते. (MacIntyre- The Unconcious, Rout ledge and Kegan Paul 1958, Introduction) आर.एम. चिश्लोन असे म्हणतो, ‘कोणतीही जवाबदार कृती ही अशी कृती असते की ती करताना करण्याची शक्ती जशी कर्त्याच्या ठिकाणी असते तशीच ती न करण्याचा निर्णय घेण्याची शक्ती कर्त्याच्या ठिकाणी असते.’ (R.M. Chicholom, “Discriptive elements in the concept of action”, Journal of Philosophy Vol.61, 1968, page 619).

जी. जे. वॉरनॉक यांनी एक उदाहरण देऊन वरील गोष्टींचा उलगडा केला. (Warnock G. J. ‘Actions & Events’ Freedom & the will (ed) D.F. Rears, St. Martins Press 1963, page 77) ते म्हणतात,‘की जर स्मिथचा पाय जॉनच्या पायाला स्पर्श करीत असेल तर स्मिथ जॉनला लाथ मारतो आहे की अजागळपणाने आपल्या बुटाच्या नवीन लेसेस जॉनला दाखवितो आहे हे आपल्याला नेमकेपणाने कळू शकणार नाही. त्यामुळे एखाद्या कृतीवरून नेमकी काय करीत आहे, हे समजणे कठीण होते.

विभाग - ५

व्यक्ती आणि तिची जाणीव

अलिकडील काळात अनेकदा हा प्रश्न विचारण्यात आला आहे की कारणतेच्या क्रमवार पातळी असतात का? आपण निर्जीव वस्तूजाताकडून जसे जसे मानवी पातळीपर्यंत येऊ लागतो तसतसे प्रत्येक वरची पातळी कारणतेत गुणात्मक

असा बदल घडविते. खालच्या पातळीपेक्षा वरच्या पातळीच्या कारणतेचे पोतच अगदी वेगळे असते. आणि सर्वोच्च पातळीवर ज्या एका तून आणि उत्स्फुर्ततेतून मनुष्याची कृती उद्‌भवते त्याच कृतीत व्यक्तीचे संकल्प स्वातंत्र्य प्रतिबिंबित होते. मनुष्य ज्या वेगळ्या - वेगळ्या कृतीतून वावरत असतो, उदा. प्रयत्न करणे, निर्णय घेणे वगैरे. त्यातून सर्व परिस्थितीचा तुलनात्मक अभ्यास करून मगच त्या बद्दल तो स्वतःचे मत ठरवीत असतो. या ठिकाणी कारणतेची एक वेगळीच पातळी आपण गाठली असा अर्थ होतो. या संदर्भात पाच महत्वाच्या मुद्यांचा विचार करणे आवश्यक ठरेल. (१) "सकंल्प -स्वातंत्र्य हा कर्त्याला लावला जाणारा पारिभाषिक शद्ब असून त्यात बाह्य परिस्थिती आणि त्यानुसार कर्त्याने घेतलेला निर्णय यांचा समावेश होतो. (२) ह्या शद्बाचा व्यक्तीच्या निर्णयशक्तीशी सबंध येतो आणि ही निर्णयशक्ती त्याच्या अथक अशा आंतरिक प्रयत्नातून उद्‌भवते. (३) मेंदू आणि मन हया पातळीवर जेव्हा सुसंवाद साधला जातो तेव्हा व्यक्तीच्या सकंल्प स्वातंत्र्याच्या निर्मितीचा एक नवाच अविष्कार दृष्टोत्पत्तीस पडतो. (४) हया ठिकाणी जी व्यक्ती विशिष्ट कृतीत गुंतलेली असते ती स्वतःच स्वतःमध्ये सुधारणाही घडवून आणू शकते. 'शकणे' किंवा 'अमुक एक मी करीन' ह्या तऱ्हेचे शद्बप्रयोग ह्याच पातळीवर उदयास येतात. (५)कधी -कधी कृती हातून होऊन गेल्यानंतर व्यक्तीला पश्चाताप होतो व जेव्हा तो स्वतःच स्वतःची निर्भत्सना करतो त्याचवेळेस स्वतःला सुधारण्याचाही निश्चय करीत असतो. वरील पाचही मुद्‌यांवरून व्यक्तीच्या संकल्प स्वातंत्र्याच्या वेगळया वेगळया पातळी कोणत्या हे लक्षात येते.

आर. इ. होबार्ट ह्यांनी एके ठिकाणी असे म्हटले आहे की जेव्हा मी स्वतःचीच निर्भत्सना अनेक रितींनी करतो जसे मी किती अव्यवस्थित आहे, (negligent) मी किती अविचारी आहे, मी किती स्वार्थी आहे, मी किती उतावळा, असंयमी आहे वगैरे. त्यावरून हे स्पष्ट होते की जी कृती घडली ती माझ्याच हातून घडली असली पाहिजे आणि त्या कृतीबद्दल आता मलाच पश्चाताप होतो आहे. ती कृती करून नैतिकदृष्टया माझे किती अधःपतन झालेले आहे ह्याची मला नव्याने जाणीव होत आहे. माझ्या ठिकाणी उदयाला येणारी ही जाणीवच माझ्या संकल्प स्वातंत्र्याची द्योतक आहे.

परंतु एडिंग्टन हया कठोर तत्ववेत्याने मात्र वरील संदर्भात एक महत्वाचा

मुद्दा उपस्थित केला आहे. (Arthur Eddington "Fatalism",Philosophy, Jan 1933, Page 41) तो म्हणतो, "आज रात्री माझ्या मनात सिगारेट सोडून देण्याचा जो संघर्ष उत्पन्न होतो त्या मानसिक संघर्षाला काहीच अर्थ उरत नाही. कारण ह्या भौतिक विश्वाच्या सर्व हालचाली काही सुनिश्चित नियमांनुसार घडत असल्यामुळे तेच नियम माझा पाईप, तंबाखू आणि माझे ओठ ह्या तिघांनी मिळून बनलेल्या भौतिक विश्वालाही तसेच लागू आहेत आणि त्यामुळे सिगारेट सोडायची की नाही ह्या मानसिक द्वंद्वाचा माझ्याकडून होणाऱ्या प्रत्यक्ष कृतीवर कोणताच परिणाम होत नाही .

तरीही प्रो. हॅम्पशायरआणि प्रो. हार्ट ह्यांचे मत विचारात घेण्यासारखे आहे. (S. Hamp Shire, H. L. A. Heart-'Decision , Intextion & Certainty", Mind, Vol 77, 1958, Page 10)ते मृहणतात, कोणतीही कृती मनुष्य करीत असतांना त्याला त्यासंबंधी पूर्ण जाणीव असते. कोणत्या परिस्थितीत तो ती कृती करीत असतो याची त्याला जाणीव असते आणि त्या कृतीचे संभाव्य परिणाम काय होतील ह्याचीही त्याला जाणीव असते. 'तू क्ष कृती करीत आहे हे तुला कसे कळले?' हा प्रश्न ह्यांच्या मताप्रमाणे निरर्थक आहे. कारण जर ह्या प्रश्नास 'मी हे करीत आहे. परंतु मी ते हेतूपूर्वक करीत नाही'! असे उत्तर दिले तर ते असंबद्धच ठरेल. ते उत्तर 'मी अमुक एक करीत आहे, हे मला नाही'. ह्या उत्तरासारखेच असंबद्ध वाटेल म्हणून प्रथम पुरूषी एकवचनी विधाने ही कृतीच्या संबंधात विश्वसनीय म्हणून स्विकारावी. (अर्थातच तो कर्ता जर फसवीत नसेल तर) वरील विवेचनावरून व्यक्तीची कृती आणि तिची त्या संबंधात असलेली जाणीव ह्यांचा संबंध किती घनिष्ट आहे आणि तो संकल्प स्वातंत्र्याच्या संदर्भात किती अर्थपूर्ण आहे ह्याची कल्पना येऊ शकते. प्रो. हार्ट ह्यांनी असे म्हटले आहे की, 'त्याने ते केले आहे'. ह्या वाक्याचे मुख्य कार्य हे वर्णनात्मक आहे म्हणजेच त्यावरून आपण त्या कृतीसाठी त्या व्यक्तीला जबाबदार धरू शकतो. म्हणजेच जेव्हा एखादी कृती ही व्यक्तीच्या अंतिम हेतूच्या संदर्भात महत्वाचा घटक म्हणून गणली जाते तेव्हा त्या कृतीच्या बऱ्यावाईट परिणामांसाठी त्या कृतीच्या कर्त्याला निश्चितपणे जवाबदार धरले.जाऊ शकते.

कर्ता हा एखाद्या प्रसंगाच्या सर्व बाजूने विचार करतो आणि मग एका तऱ्हेने वा दुसऱ्या तऱ्हेने कृती करण्याचे ठरवितो. 'परंतु तो दुसऱ्या तऱ्हेने कृती

करण्याचे निवडू शकतो काय ?' हाच महत्वाचा प्रश्न आहे. आधुनिक विसाव्या शतकातील तत्ववेत्यांनी ह्या प्रश्नावर सखोल विचार केला आहे. जी. ई. मूर ह्यांच्यानंतर अनेकांनी ह्या प्रश्नात अंतर्भूत होणाऱ्या विविध पदांचे विश्लेषण करून संकल्प स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचा भाषिक दृष्टिकोनातूनही सखोल असा विचार केला. जसे ह्या प्रश्नाच्या अंतर्गत 'करू शकणे' 'करू न शकणे', 'करू शकलो असतो', 'केले असते' 'निवड' 'सामर्थ्य, पात्रता', 'संधी,' 'जर कदाचित केलेच असते' इ. विविध वाकप्रयोगांचा सर्व बाजूंनी विचार केला. आधुनिक तत्ववेत्यांचे हे वैशिष्टय की ते सर्व तात्विक प्रश्न भाषिक दृष्टीतून अभ्यासतात. कारण त्यांचे असे मत आहे की पुष्कळसे तात्विक प्रश्न आपण जी भाषा वापरतो त्यातील शब्दांचा अर्थ योग्यरितीने विश्लेषित न केल्यामुळे निर्माण झाला आहे. म्हणून नंतरच्या प्रकरणात भाषिक दृष्टिकोनातून आपल्या प्रस्तुत प्रश्नांचा विचार कसा झाला आहे यांचे विवेचन आपण करणार आहोत.

0 0 0

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध ३५६३
ग्रा. क्र. २००९८
८५५९३
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

प्रकरण - ४ थे

भाषिक दृष्टिकोन

१९ व्या शतकात आणि विशेषतः विसाव्या शतकाच्या सुरवातीला तत्वज्ञानाच्या अभ्यासाला एक नवीन आयाम प्राप्त झाला आणि तो म्हणजे भाषिक विश्लेषण हा होय. सामान्यतः सर्व आधुनिक विचारवंतांचे हे मत आहे की तत्वज्ञानातील तथाकथित प्रश्न हे भाषेच्या चुकीच्या आणि गोंधळात टाकणाऱ्या उपयोगामुळे निर्माण होतात. आपला प्रश्न मांडण्यासाठी ज्या विधानांचा, पदांचा आणि शब्दांचा आपण उपयोग करतो, त्यातील प्रत्येक घटक हा अतिशय काळजीपूर्वक आणि स्पष्टपणे मांडला गेला पाहिजे. आपण तसे करीत नाही आणि त्यामुळे अनेक गोंधळ निर्माण होतात. विशेषतः जेव्हा संकल्प स्वातंत्र्य आणि नियतिवाद ह्या तात्विक प्रश्नांचा आपण विचार करीत आहोत, तेव्हा आपण शद्बांच्या उपयोगासंबंधी अतिशय सतर्क आणि स्पष्ट असले पाहिजे.मागच्या प्रकरणाच्या शेवटी पाहिल्याप्रमाणे आपल्याला आपला प्रश्न मांडण्यासाठी अनेक पदांचा आणि विधानांचा उपयोग करायचा आहे. त्या पदांचा विशिष्ट अर्थ इथे संपूर्ण विवेचनात अत्यंत महत्वाचा ठरणार आहे. तो विशिष्ट अर्थ जर आपण दुसऱ्या अर्थाशी मिसळून टाकला तर निश्चितच दुसरे अनेक प्रश्न त्यातून निर्माण होतील. आपण पूर्वीच पाहिल्याप्रमाणे विट्गेन्स्टाईन ह्या तत्वज्ञाने आपल्याला त्याच्या Philosophical Investigations मधून असा इशारा दिला आहे की अनेक तात्विक प्रश्नांचे मूळ चुकीच्या भाषेच्या उपयोगात दडलेले आहे.

आपल्या प्रश्नांच्या संदर्भात महत्वाचा प्रश्न हा आहे की 'आपण केले त्यापेक्षा वेगळे असे काही करू शकलो असतो काय?' जे संकल्प स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करतात, ते असा दावा करतात की, ज्याअर्थी आपण केलेल्या कृतीसाठी कर्त्याला जबाबदार धरतो, इतकेच नव्हे तर योग्य कृती केली असेल तर कर्त्याची स्तुती करतो व चुकीची कृती केली असेल तर त्याला दोष देतो, त्याअर्थी कर्त्याने जी कृती केली त्यापेक्षा वेगळी कृती तो करू शकत होता हीच गोष्ट यावरून सिद्ध होते. जेव्हा आपण 'कर्त्याने अमुक तऱ्हेने वागायला पाहिजे होते' किंवा 'प्रत्येक नागरिकाचे कर्तव्य राज्याचे नियम पाळणे हे आहे' असे म्हणतो, तेव्हा ही गोष्ट स्पष्ट होते की कर्त्यासमोर करण्यासाठी एकापेक्षा जास्त पर्याय उपस्थित होते

आणि त्याने त्यातील एक पर्याय निवडला, जरी त्याने ‘अ’हा पर्याय निवडला असला तरी अ ऐवजी तो ब हा पर्याय निवडू शकला असता असे म्हणण्यात काही वावगें नाही. उपस्थित असलेल्या पर्यायांपैकी एक पर्याय निवडण्याची जी कर्त्याची क्षमता असते, त्यालाच आपण कर्त्याचे संकल्प स्वातंत्र्य असे म्हणतो. अर्थातच जर कर्त्याला चाकूचा धाक दाखवून त्याच्याकडून विशिष्ट कृती करवून घेतली तर तो पर्याय निवडण्यास स्वतंत्र नव्हता ही गोष्ट उघड आहे, उपस्थित पर्यायांसंबंधी जर त्याचे अज्ञान असते तरीही तो कृती करण्यास स्वतंत्र नाही हे आपण समजू शकतो. परंतु सर्वसामान्य परिस्थितीत जेव्हा अ,ब,क,आणि ड हे पर्याय उपस्थित आहेत तेव्हा तो या चारपैकी कोणताही एक पर्याय निवडण्यास स्वतंत्र आहे ही गोष्ट मान्य होते म्हणूनच आपण कर्त्याला त्या कृतीसंबंधी जबाबदार धरू शकतो. परंतु नियतिवादाचा पुरस्कार करणारे तत्वज्ञ मात्र वरील विवेचन संपूर्णपणे नाकारतात. मनुष्यजीवनात जे काही घडते ते पूर्णतः पूर्वनियोजित असून विशिष्ट नियमांच्या अवलंबामुळे घडून येते असे त्यांचे पक्केमत आहे. मनुष्याच्या संकल्पात कुठलीही शक्ती नाही की जी हा घटनांचा प्रवाह बदलू शकेल. काही बदल आढळून आला तर तो सुद्धा त्या घटनेला कारणीभूत असणाऱ्या घटकांमध्ये बदल झाल्यामुळेच, घडून आला असे म्हणता येईल. नियतिवाद्यांच्या वरील दृष्टिकोनामुळे संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न फारच अडचणीत आल्यासारखा दिसतो आणि जणू काही त्याला कोणतेच उत्तर नाही असा आभास निर्माण होऊ लागतो.

विभाग-पहिला

भाषिक विश्लेषण

प्रो.जी.ई.मूर ह्यांनी ही समस्या सोडविण्याचा प्रयत्न आपल्या ‘अेथिक्स’ या पुस्तकात केला आहे.(G.E. Moore - Ehics,ch.6,page 196,Home University,lib.1912)‘मी वेगळ्या रितीने कृती करू शकलो असतो’ हे विधान मूरने सोपाधिक(Conditional) विधान म्हणून विचारात घ्यावे असे सुचविले.(सोपाधिक विधान हे एक संपूर्ण विधान नसते. त्याचा अर्थ पूर्ण होण्यासाठी दुसऱ्या विधानाची आवश्यकता असते. म्हणून हे विधान ‘जर-तर ’ह्या स्वरुपात मांडावे लागते) मूरच्या या सूचनेला प्रचंड प्रतिसाद मिळाला कारण संकल्प-स्वातंत्र्यासंबंधी असलेल्या जटिल प्रश्नाचे उत्तरच सापडले आहे असा

विश्वास त्यातून निर्माण झाला. मूरने आपला योग्य-अयोग्यतेचा सिद्धांत मांडताना असे म्हटले की एखादी कृती, करणाऱ्या कर्त्याने केली त्यापेक्षा वेगळी कृती तो करु शकला असता असे आपल्याला कुठेतरी अभिप्रेत असतो. मनुष्याच्या इच्छा-स्वातंत्र्याच्या संदर्भात पूर्वी पाहिल्याप्रमाणेच एक प्रश्न महत्वाचा आहे तो म्हणजे कोणताही मनुष्य केलेल्या कृती व्यतिरिक्त अन्य कृती, व्यक्ती व परिस्थिती नेमकी तीच राहून करू शकतो का? उदा. समजा पाच वर्षापूर्वी डॉक्टर होण्याच्या हेतूने प्रेरित होऊन मी विशिष्ट अभ्यासक्रम निवडला. आता पाच वर्षानंतर प्रश्न असा निर्माण होतो की पाच वर्षापूर्वीची बाह्य परिस्थिती तसेच माझी मनःस्थिती तीच असताना मी इंजिनिअर होण्याच्या दृष्टिकोनातून अभ्यासक्रम निवडू शकलो असतो का ? कृती स्वातंत्र्याचे पुरस्कर्ते म्हणतात की ज्या अर्थी आपण कोणत्याही विशिष्ट कृतीसाठी मनुष्याला जबाबदार धरतो तसेच त्याने अमुक करावयास हवे होते किंवा 'त्याने तसे वागावयास नको होते' असे नैतिक निर्णय दरक्षणी देत असतो. आणि तसे निर्णय देण्यात काही वावगे आहे असे आपणास वाटत नाही. त्याअर्थी मनुष्य अनेक पर्यायांपैकी एकाऐवजी दुसरा पर्याय निवडण्यास पूर्णपणे स्वतंत्र असतो हीच गोष्ट सिद्ध होते. परंतु मनुष्याला कृती-स्वातंत्र्य अमान्य करणारे नियतिवादी तत्वज्ञ म्हणतात की मनुष्याला त्याच्या कृतीसाठी जबाबदार धरणे हेच मूळात चूक आहे. सर्व बाह्य आणि आंतरिक घटना ह्या सार्विक कार्यकारणाच्या नियमाने बद्ध असल्याने बाह्य परिस्थिती व मनुष्याची तात्कालिक मानसिक स्थिती एका विशिष्ट क्षणी जशी होती त्यापेक्षा वेगळी राहू शकत नाही. त्यामुळे निर्णय होऊन गेल्यानंतर 'तो असा असावयास हवा होता,' ह्या म्हणण्यात काहीच तथ्य उरत नाही. व कोणीही त्या व्यक्तीस जबाबदार धरू शकत नाही.

वरील दोन्ही विचारसरणी एकमेकांच्या इतक्या विरुद्ध आहेत की त्यातून काहीच तोडगा निघू शकणार नाही अशी परिस्थिती निर्माण झाली. परंतु जी.ई.मूर ह्यांनी १९१२ साली 'अेथिक्स' ह्या पुस्तकात प्रकरण सहामध्ये यावर मार्ग शोधण्याचा प्रयत्न केला. मूरचे म्हणणे असे की 'मी वेगळी कृती करू शकलो असतो.' (I Would have acted differently) हे विधान 'औपाधिक विधान' (Conditional statement) म्हणून संबोधिले तर हा प्रश्न सहज सुटू शकतो. त्याचा हा तोडगा नियतिवादी विशेषतः 'सौम्य नियतिवादी' (Soft determinist)

लोकांना फारच पसंत पडला. कारण त्यामुळे कृतीस्वातंत्र्य व नियतिवाद ह्यातील अनुलघंनीय अंतर संपुष्टात येईल अशी आशा निर्माण झाली. मूरने योग्य आणि अयोग्य ह्यासंबंधी काही सिद्धान्त मांडत असता असे विधान केले की कृती करणारा हा केलेल्या कृतीऐवजी दुसरी कृती करण्यास समर्थ होता.म्हणूनच आपण त्याने केलेल्या कृतीवर योग्य वा अयोग्य हा शेरा देऊ शकतो. परंतु कार्यकारणाचा नियम तर असं सांगतो की कोणीही त्याने केलेल्या कृतीऐवजी दुसरी कृती करणे शक्य नाही. मग ह्या दोघांची संगती कशी लावायची?

मूरचे म्हणणे असे की 'शकणे' (can) आणि 'शकलो असतो'(Could have) ही क्रियापदे दोन्ही विधानात वेगवेगळ्या अर्थाने वापरली गेली आहेत. जेव्हा मी म्हणतो की 'मी अ ऐवजी ब कृती करू शकलो असतो' तेव्हा त्याचा अर्थ असा होतो की 'मी ब करू शकलो असतो जर मी ब निवडले असते तर' म्हणजे वरील औपाधिक अर्थाने मी अ ऐवजी ब कृती करू शकतो. म्हणूनच 'करू शकलो असतो जर....' हे औपाधिक विधान कृतिस्वातंत्र्य व नियतिवाद ह्यातील खाई बुजविण्यास पुरेसे आहे, असे मूरचे म्हणणे होय. कारण 'आपली कृती वेगळी झाली असती जर आपण निवड वेगळी केली असती.' हे विधान 'आपली निवड तीच राहिली असती तर आपली कृतीही तीच राहिली असती' ह्या विधानाशी पूर्णपणे सुसंगत आहे.

परंतु मूरच्या या सर्व विवरणाला जे. एल. ऑस्टीनने वेगळेच वळण दिले. (J. L. Austine-"Its and Cans" Free Will and Determinism (Ed),Bernard Berofslky, Harper and Row Publication. New york, 1966, Part II, Section 6, Page 295-321) त्याने १९५६ मध्ये बिटीश अकेडमी समोर दिलेल्या भाषणात 'शकणे' या क्रियापदाचे व्याकरण अतिशय सूक्ष्मरितीने तपासून त्याचा सर्व काळातील व प्रकारातील उपयोग विश्लेषित केला आणि तो या निष्कर्षाप्रत आला की 'शकणे' या क्रियापदाचे मूरने केलेले औपाधिक विश्लेषण बरोबर नाही. ऑस्टीनने मूरची विधाने थोडक्यात खालीलप्रमाणे मांडली.

(१) करू शकलो असतो याचा अर्थ 'करू शकलो असतो जर मी निवड केली असती.'

(२) 'करू शकलो असतो जर मी निवड केली असती,' याऐवजी 'केले असते जर मी निवड केली असती' असेही आपण म्हणू शकतो.

(३) वरील विधानातील 'जर' ने सुरू होणारी औपाधिक विधाने काही अटी दर्शवितात. ज्या मी केलेल्या कृतीऐवजी दुसरी कृती करण्यास पर्याप्त ठरतात.

या विवरणाबद्दल ऑस्टिन तीन प्रश्न विचारतो आणि त्या प्रत्येकाचे नकारात्मक उत्तर देतो. (१) 'करु शकलो असतो जर मी निवड केली असती' या विधानाचा अर्थ 'केले असते जर निवड केली असती' असा होऊ शकतो काय? (२) वरील दोन्ही विधानातील 'जर' हे पद अटीचे निदर्शक ठरते काय ? (३) ज्या विधानात 'शकणे' किंवा 'शकलो असतो' ही मुख्य क्रियापदे असतात, त्यात आपणास नेहमीच या विधानांच्या पूर्ततेकरिता 'जर' ने सुरू होणारे विधान घालणे आवश्यक ठरते का ?

वरील तीनही प्रश्नांची नकारात्मक उत्तरे देण्यासाठी ऑस्टीन खालील कारणे देतो.

(१) 'शकलो असतो' हे क्रियापद 'केले असते' यापेक्षा अगदी वेगळे आहे. उदा. माझ्याजवळील बंदुकीने मी या क्षणी समोरच्या व्यक्तीला मारू शकलो असतो परंतु म्हणून मी त्या व्यक्तीला मारेनच असे नाही. म्हणजेच मनुष्य काय करू शकला असता हे त्याने काय केले असते यापेक्षा अगदी वेगळे, असते. 'मी १५ मिनिटात १ मैल चालू शकलो असतो जर मी ठरवले असते.' हे विधान माझ्या संधी आणि क्षमता यासंबंधी काही सांगते तर 'मी १५ मिनिटात १ मैल चाललो असतो जर ठरविले असते,' हे विधान माझ्या निश्चयी स्वभावाचे निदर्शन करते.

(२) 'मी करू शकलो असतो जर मी ठरविले असते' ह्यातील जर हे अटीचे निदर्शन नाही असे ऑस्टीनचे म्हणणे आहे. आणि ते सिद्ध करण्यासाठी त्याने फार प्रभावी युक्तिवाद केला आहे. तो म्हणतो 'जर प तर फ' या औपाधिक विधानावरून परास्थापनाच्या (Contraposition) नियमानुसार 'फ नाही तर प नाही' हे विधान निष्पादित होते. केवळ 'फ' चे निष्पादन, मग प असो किंवा नसो असे आपण करू शकत नाही. परंतु 'मी क्ष करू शकलो असतो जर मी निवड केली असती' या विधानात या सर्व शक्यता व अशक्यता अगदी उलट झाल्या आहेत. वरील विधानाचे परास्थापन केल्यास 'जर मी क्ष करू शकलो नसतो तर मी निवड केली नसती' असे होते. व ह्या विचित्र विधानाचा अर्थ काय करावा हे समजेनासे होते. 'मी क्ष करू शकलो असतो मग मी निवड केलेली असो वा नसो.' हे विधान आपण सहज करू शकतो. त्यावरून 'मी करू शकलो असतो जर मी निवड केली

असती.' ह्यातील जर हे अटीचे निदर्शक नाही हीच गोष्ट लक्षात येते.

ऑस्टीनने 'जर' च्या उपयोगाची इतर उदाहरणे दिली आहेत जेथे जर हे पद अटींचे निदर्शक ठरते. उदा. 'मी या जागेतून जाऊ शकलो असतो जर मी पुरेसा बारीक असतो.' ह्या विधानातील जर हे अटींचे निदर्शक आहे हे समजू शकते. दुसऱ्या एका उदाहरणात 'जर' हे शंकेचे व अनिश्चिततेचे निदर्शक ठरते. उदा. 'बाजूच्या कप्प्यात बिस्किटे आहेत जर आपणास हवी असतील' किंवा 'मी कालच पैसे परत केलेत जर आपणास आठवत असेल.' वरील उदाहरणात 'जर' चा उपयोग अटीचा निदर्शक म्हणून नाही, हे उघड आहे.

(३) अर्थातच ऑस्टीन हेही मान्य करतो की 'मी करू शकलो असतो' हे पुष्कळदा भूतकाळी औपाधिक विधान असते. आणि 'जर' ने सुरू होणारे विधान हे त्याच्या पूर्णतेसाठी आवश्यक असते. वेशेषतः जेव्हा हे विधान 'शकणे' ह्या क्रियापदाचे भूतकाळी निश्चित रूप दर्शविते तेव्हा 'मी करू शकलो असतो जर मी निवड केली असती.' ह्या विधानाचा पूर्वार्ध 'मी करू शकलो असतो' हा निश्चित आणि पूर्ण आहे आणि 'जर मी निवड केली असती' ह्या विधानाची त्याच्या पूर्णतेसाठी काहीच आवश्यकता नाही. कूर्ट बेयर ह्या तत्वज्ञाने मात्र ऑस्टिनच्या युक्तीवादात काही त्रुटी असल्याने ते समाधानकारक नाहीत असे मत व्यक्त केले. (Kurt Baier, "Could & Would" Analysis suppliment No.1 Jan 1938, Page 20-25) परंतु बेयरचा युक्तिवाद तपासून पाहिल्यास त्यात तितकेसे तथ्य नाही असे दिसून येईल. त्याच्या 'Could & Would' या लेखात त्याने खालील मुद्दे उपस्थित केले आहेत. 'मी करु शकलो असतो जर मी निवड केली असती' त्यामधील 'जर' हे पर्याप्त अटींचे निदर्शक आहे आणि ते संभ्रम किंवा अनिश्चितता दर्शवित नाही.

(२) यावरून कृतिस्वातंत्र्य व नियतिवाद एकमेकांशी विसंगत नाही हे मूरचे म्हणणेच शेवटी योग्य दिसते.

बेयरचे हे युक्तिवाद सूक्ष्म विचारांती चुकीचे आहेत हेच दिसून येते. बेयर म्हणतो, 'ऑस्टीनचे म्हणणे 'जेव्हा मी निवड केलेली नाही' व म्हणून कृती केलेली नाही तेव्हा योग्य वाटते. कारण या ठिकाणी निश्चितच संशयाला व अनिश्चिततेला जागा नाही. पण 'क्ष 'करू शकतो जर त्याने निवड केली ' ह्या ठिकाणी 'परंतु तो निवड करेल काय?' ह्या संशयाला जागा आहे. 'क्ष ' कृती करू

शकला असता जर त्याने निवड केली असती' ह्या उदाहरणात क्ष ने अजून कृती केली नसून निवड केली नाही ही गोष्ट अनुस्यूत असल्यामुळे संशयाला जागा नाही. परंतु बेयरचा हा युक्तिवाद पटत नाही कारण नेमका तोच संशय आपण दुसऱ्याही उदाहरणात 'परंतु क्ष करू शकला असता का?' असा प्रश्न विचारून उपस्थित करू शकतो.

बेयरचा नंतरचा युक्तिवादही असाच चुकीचा आहे. तो म्हणतो, 'क्ष कृती करू शकला असता जर त्याने निवड केली असती' ह्या ठिकाणी 'जर' ने सुरू होणारे विधान मुख्य विधानात केलेल्या प्रतिपादनाची पर्याप्त अट होय. हे औपाधिक विधान असे सुचविते की 'क्ष'ने विशिष्ट कृती करण्यासाठी आवश्यक असलेल्या सर्व अटींची पूर्तता केली असून त्या 'विशिष्ट कृतीची ' निवड करणे ही एकच अट राहिली आहे की जी 'क्ष' ला ती विशिष्ट कृती करण्यास पर्याप्त ठरते. परंतु बेयरचा हा युक्तिवाद फारच गोंधळ निर्माण करतो. 'मी करू शकलो असतो जर मी निवड केली असती' तसेच 'मी करु शकलो असतो' ह्या दोनही विधानातील क्रियापदे निर्देशक (indicating) क्रियापदे आहेत आणि ती 'मी करू शकलो असतो' याचे प्रतिपादन करतात. त्यामुळे 'जर' ने सुरू होणारे औपाधिक विधान हे मुख्य विधानासाठी आवश्यक ठरत नाही.

बेयरच्या पुढील युक्तिवादात त्याने सामर्थ्याच्या श्रेणीचा निर्देश केला परंतु त्यामुळे आपण एका दुष्टचक्रात सापडतो. तो म्हणतो 'मी करू शकलो असतो जर मी निवड केली असती' ह्याचा अर्थ असा की एका विशिष्ट प्रसंगी माझ्या जवळ कृती करण्याचे प्रथम श्रेणीचे सामर्थ्य होते. परंतु ते सामर्थ्य अमलात आणण्याचे दुसऱ्या श्रेणीचे सामर्थ्य नव्हते. ते सामर्थ्य तेव्हाच आले असते जेव्हा मी ते अमलात आणण्याचे ठरविले असते. परंतु हाच प्रश्न दुसऱ्या श्रेणीच्या सामर्थ्याबद्दलही निर्माण होऊ शकतो. माझ्याठिकाणी दुसऱ्या श्रेणीचे सामर्थ्य असू शकेल. परंतु ते अमलात आणण्यास पुन्हा एका अटीची आवश्यकता आहे व ती म्हणजे मी निवड केली तर. थोडक्यात बेयरचे संपूर्ण विवरणच अस्पष्ट वाटते. खरे पाहिले असता सामर्थ्य असणे म्हणजेच कृती करण्यास समर्थ असणे होय आणि सामर्थ्य अमलात आणणे म्हणजे 'ती कृती प्रत्यक्ष करणे या व्यतिरिक्त दुसरे काहीही नाही.'

प्रो. नोवेल-स्मिथ ह्यांनीही असे सुचविले आहे. 'शकणे,' 'शकेन,'

'कदाचित करेन,' 'करीनच,' 'करावयास पाहिजे' ही सर्व क्रियापदे स्वतः पूर्ण नाहीत. इंग्रजी भाषेत ही सर्व मुख्य क्रियापदांबरोबरच येतात व त्या क्रियापदांना निरनिराळ्या अर्थांच्या छटा प्रदान करतात. ती कधी भविष्यता सुचवितात तर कधी अनिवार्यता सुचवितात. 'शकणे' ह्या क्रियापदाच्या संदर्भात 'शक्यता' (Possibility) सुचवितात. 'शकणे' ह्या क्रियापदाचे काही उपयोग निर्विवादपणे औपाधिक स्वरूपाचे असतात. ह्या ठिकाणी 'शकणे' ह्याचा अर्थ 'जर'अ १, अ २, अ३ .....अन अटी पूर्ण झाल्या तर असा होतो. परंतु कृतीस्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणारे काही तत्वज्ञ मात्र 'शकणे' ह्याचा निरूपाधिक अर्थ आहे असे मानतात व तो म्हणजे 'काहीही होवो करू शकणे हा होय.'

सर्वसाधारणपणे सर्वचजण हे मान्य करतात की 'शकणे' ह्या क्रियापदाचे पुष्कळसे उपयोग औपाधिक असतात. पुष्कळदा ह्या उपाधी आपण स्पष्टपणे मांडल्या नाहीत तरी त्या अभिप्रेत असतात. उदा. 'मी पंधरा मिनिटांत एक मैल चालू शकतो.' ह्या उदाहरणात पुढील अटी अनुस्यूत आहेत.

(१) मी लंगडा नाही.

(२) रस्ता चांगला आहे.

(३) वातावरण अती उष्ण किंवा अती थंड नाही.

परंतु ऑस्टीन म्हणतो की वरील गोष्ट नेहमीच खरी असते, असे नाही. 'मी तिच्याशी लग्न करीन जर मी निवड केली तर' वरील विधानातील मुख्य विधान 'मी तिच्याशी लग्न करीन' हे या विधानाचा अर्थ दुसऱ्याप्रत पोचविण्यास पुरेसे समर्थ आहे. आणि जर ने सुरू होणारे विधान 'जर मी निवड केली तर' हे मुख्य विधानाच्या संदर्भात गैर लागू आहे.

'जर' ने सुरू होणाऱ्या विधानाच्या बाबतीत दोन दृष्टिकोन महत्वाचे आहेत. पहिला दृष्टिकोन म्हणजे 'जर' ने सुरू होणारे औपाधिक विधान हे मुख्य विधानाच्या पूर्णतेसाठी आवश्यक असते. आणि दुसरा दृष्टिकोन म्हणजे 'जर'ने सुरू होणारे विधान हे फक्त मुख्य विधानाचे विश्लेषण करते. मूरने पहिला दृष्टिकोन उचलून धरला. परंतु तो कसा चुकीचा आहे हे खालील विवरणावरून चटकन लक्षात येईल. उदा.'मी करू शकतो' हे विधान मूरच्या दृष्टिने पूर्ण नाही. परंतु 'मी करू शकतो जर मी निवड केली ' हे मात्र पूर्ण विधान आहे. समजा आपण अट मान्य केली तर स्थापक विधिच्या (Modus-Ponus) नियमानुसार 'मी करू

शकतो' हे विधान प्राप्त होते परंतु ते स्वतः पूर्ण नाही. त्यामुळे आपणास पुन्हा त्यास 'जर मी निवड केली तर' ही पुस्ती जोडावी लागते. परंतु त्यामुळे अनवस्था प्रसंग (Infinite Regress) निर्माण होतो. त्यामुळे मी करू शकतो हेच विधान पूर्ण म्हणून स्विकारणे भाग आहे. अशा रितीने ऑस्टिनने औपाधिकता आणि शक्यता यांचे सूक्ष्म विश्लेषण करून अप्रत्यक्षपणे मनुष्याच्या कृती-स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला आहे.

'शकणे ' ह्या क्रियापदाचे विश्लेषण जे. कॅनफिल्ड ह्यांनीही केले असून त्यांनी त्याचे एकूण चार अर्थ दर्शवून दिले आहेत. (J. Canfield- The Compatibility of Free will & Determinism- Philosophical Review Vol.71, 1962, page 355) (१) सामर्थ्याच्या संदर्भात (२) संधीच्या संदर्भात (३) नियम सुसंगततेच्या संदर्भात (४) अनिष्ट परिणामांच्या संदर्भात. प्रत्येक अर्थाचे विश्लेषण खालीलप्रमाणे होईल. जसे आपण जर खालील विधानाचा विचार केला तर त्याचा अर्थ सामर्थ्याच्या संदर्भात असा होईल. उदा. 'महेश अमुक कृती करू शकतो' याचा अर्थ आंता या क्षणी महेश अमुक एक कृती करू शकतो जसे महेशला भरपूर प्रशिक्षण दिल्यानंतर काही महिन्यांनी कदाचित तो आपला श्वास चार मिनिटे रोखून ठेवू शकेल. परंतु आत्ता या क्षणी त्याच्या वाईट प्रकृतीमुळे तो तसे करू शकत नाही. या उदाहरणात 'शकणे' ह्या क्रियापदाचा अर्थ 'सामर्थ्याच्या 'संदर्भात आहे, हे उघड आहे.

संधीच्या संदर्भात असलेला शकणे या क्रियापदाचा अर्थ वरील अर्थाशी विसंगत वाटेल. जसे एका विशिष्ट वेळी महेशमध्ये चार फूट उंच उडी मारण्याचे सामर्थ्य असू शकेल. परंतु खोलीचे छत ठेंगणे असल्यामुळे तसे करण्याच्या संधीचा मात्र अभाव असेल. म्हणजेच सामर्थ्याच्या संदर्भात तो ४ फूट उंच उडी मारू शकतो परंतु संधीच्या संदर्भात तो मारू शकत नाही.

तिसरा अर्थ जो 'नियम सुसंगतेतच्या संदर्भात' 'शकणे' याचा आपण विचार करणार आहो तो खालीलप्रकारे स्पष्ट केला जातो. जसे 'तू तुझी गाडी रस्त्यांच्या या बाजूला उभी ठेवू शकत नाही कारण ते नियमाच्या विरुद्ध आहे.' याठिकाणी व्यक्तीला गाडी उभी ठेवण्याचे सामर्थ्य आहे. संधी पण आहे परंतु सरकारी नियमाच्या विशिष्ट सुचनेमुळे तो तसे करू शकत नाही. हीच गोष्ट नैतिक नियमालाही लागू होते. महेश कोणतेही कारण नसतांना दिलेले वचन मोडू

शकत नाही जरी तसे करण्याचे सामर्थ्य आणि संधी त्याच्याजवळ आहे. कारण असे करणे म्हणजे विशिष्ट नैतिक नियम मोडणे होय.

अनिष्ट परिणामाच्या संदर्भात 'शकणे' ह्या क्रियापदाचा अर्थ खालीलप्रमाणे स्पष्ट होतो. एखादी गोष्ट आपण करू शकत नाही, कारण तसे केल्याने काही अनिष्ट परिणाम निर्माण होतात. जसे राज्यासंबंधी असलेली काही गुप्त माहिती विशिष्ट वेळी तो शत्रूला सांगण्याचे नाकारू शकत नाही. कारण तसे केल्यास त्याची बायका मुले ठार केली जातील अशी त्याला धमकी मिळालेली असते.

वरील चारही अर्थांचा गोषवारा हाच आहे की ती व्यक्ती त्या विशिष्ट वेळी विशिष्ट कृती करू शकली नाही. कृती न करण्याची ही असमर्थता कोणत्याही कारणामुळे असू शकेल. परंतु कृती घडू शकली नाही हे सत्य त्यातून निष्पन्न होते. म्हणून जेव्हा 'मी करू शकतो' व हे विधान मी करतो, त्यावेळेस वरील चार अटी 'शकणे' ह्या क्रियापदाचे केवळ विश्लेषण करतात. 'शकणे' ह्या क्रियापदाचा अर्थ पूर्ण करण्यासाठी त्यांचा उपयोग होतो असे म्हणता येत नाही.

नोवेल स्मिथने एका ठिकाणी असा युक्तिवाद दिला आहे की एखाद्या व्यक्तीला एखादी कृती करण्याचे सामर्थ्य असावे, संधीही असावी, इच्छाही असावी आणि तरीही त्याने कृती करू नये, ही कृती तार्किक दृष्ट्या विचित्र आहे. (Nowell Smith P. H.- Ethics. Penguin Books, 1954, Page 295) परंतु आस्टीनने 'शकणे' ह्या क्रियापदाचा औपाधिक उपयोग आणि निर्देशित उपयोग ह्यांचात स्पष्ट फरक केला आहे. जेव्हा 'तो करू शकला असता' असा निर्देशक उपयोग आपण 'शकणे' ह्या क्रियापद्राचा करतो तेव्हा त्याचा अर्थ त्याला तसे करण्याचे सामर्थ्य होते' असा होतो आणि हा अर्थ 'त्याने तसे केले असते जर तसे काही घडले असते तर' या अथपिक्षा फारच वेगळा आहे. किंवा 'तो तसे करू शकेल जर अमुक एक घडले तर' याहीपेक्षा वेगळा आहे. उदा. अशा एका प्रसंगाचा विचार करा की ज्यावेळेला तुम्ही तुमचे हसणे लपविण्याची पराकाष्टा करीत आहात जसे महेशला अतिशय हसू येत आहे, तो हसण्यासाठी उत्सुक आहे आणि तरीही प्रयासाने तो आपले हसू दाबतो. म्हणजेच येथे महेशमध्ये हसण्याचे सामर्थ्य आहे तशी संधी त्याला मिळाली आहे आणि त्याची हसण्याची इच्छाही आहे. तरीही तो आपले हसू प्रयासाने दाबतो. म्हणजेच महेशमध्ये हसण्याचे जसे सामर्थ्य आहे

तसे हसण्यापासून स्वतःला परावृत्त करण्याचेही सामर्थ्य आहे, म्हणजेच दोन पर्यायांपैकी एक पर्याय निवडण्याचे सामर्थ्य त्याच्याजवळ आहे, हीच गोष्ट यावरून सिद्ध होते. ऑरनॉल्ड कॉफमन याने आपल्या एका लेखात असे म्हटले आहे की, जर एखाद्याला एखादी कृती करण्याचे सामर्थ्य असेल आणि संधीही असेल आणि जर त्याने प्रयत्न केला तर तो त्यात निश्चितपणे यशस्वी होईल. (Caufman A.S. 'Ability' Journal of Philosophy Vol. 60, 1963, page 537-539) परंतु लगेच तो म्हणतो की ही गोष्ट सर्वच ठिकाणी बरोबर ठरत नाही. जसे एखादी व्यक्ती जर बंदुकीने शिकार करण्याच्या बाबतीत प्रवीण असेल, त्याचप्रमाणे त्याला तशी संधीही प्राप्त झाली आणि त्यादृष्टीने त्याने तो प्रयत्नही केला, पण तो त्याठिकाणी अयशस्वी होऊ शकतो. म्हणून सामर्थ्यासाठी संधी आणि प्रयत्न एवढ्याच गोष्टी पुरेशा होत नाही. तो प्रयत्न एका विशिष्ट दर्जाचा असणे आवश्यक असते. आता आपल्याला वरील गोष्ट अशी मांडावी लागेल की जर एखाद्या व्यक्तीला एखादी कृती करण्याचे सामार्थ्य आहे, संधी आहे आणि त्यादृष्टीने जर त्याने पराकाष्ठेचा प्रयत्न केला तर त्यात तो निश्चितच यशस्वी होईल. जर इतकेकरूनही तो यशस्वी झाला नाही तर मात्र त्याचे सामर्थ्याविषयी शंका उत्पन्न झाल्याशिवाय राहणार नाही. या संदर्भात एका मजेदार उदाहरणाचा आपण विचार करू शकतो. समजा आपण एक भाषण ऐकत आहोत. ते अगदी कंटाळवाणे असल्यामुळे माझे डोळे आपोआप मिटायला लागले. मी ते उघडे ठेवण्याचा आटोकाट प्रयत्न करीत आहे तरीही त्याचा काही उपयोग होत नाही. माझ्याजवळ बसलेल्या व्यक्तीच्या लक्षात ही गोष्ट येते आणि तो मला विचारतो, 'भाषणाच्या वेळेस तू डोळे का मिटलेस?' त्याला जर मी असे उत्तर दिले की मी माझे डोळे उघडे ठेवूच शकत नव्हतो तर हे निश्चितच सत्य उत्तर आहे असे म्हणावे लागेल. परंतु सत्य लपविण्यासाठी मी त्याला कदाचित असेही उत्तर देऊ शकलो असतो की मी डोळे मिटून घेतले कारण मला भाषणावर अधिक चांगले अवधान द्यावयाचे होते, किंवा मी डोळे मिटून घेतले कारण माझ्या डोळ्यात औषध टाकले होते व त्यामुळे मला प्रकाश असह्य होत होता. अशारितीने सामर्थ्याचा अभाव हे नैतिक जबाबदारीपासून सुटका मिळविण्यासाठी महत्वाचे कारण ठरू शकते.

एम. आर. आयर ह्यांनी एका लेखात औपाधिक आणि निर्देशक असे 'शकणे'आणि 'शकलो असतो' ह्या क्रियापदांच्या प्रकारचे वैशिष्टय स्पष्ट करून

दाखविले आहे. (M. R. Ayer, "Austine on 'Could and could have'" The Philosophical quarterly, Vol.56, No.63, Apr. 1966, page 115) तो म्हणतो 'शकलो असतो' हे शकणे ह्या क्रियापदाचे भूतकाळी निश्चित निर्देशक स्वरूप होय. 'मी तुझे आज सकाळी भयंकर नुकसान करू शकलो असतो' हे विधान निर्देशक विधानात रुपांतरीत करता येऊ शकते व त्यामुळे 'मी करू शकलो असतो' हे निर्देशक क्रियापद आहे असे वाटू शकते. क्रियापदांचे जे प्रकार व्याकरणाच्या पुस्तकात लिहिलेले असतात ते त्यांच्या कार्यावरून निश्चित झालेले असतात. निर्देशक किंवा औपाधिक क्रियापद हे क्रियापदाचे कार्य सूचित करते. परंतु आपल्या मनात क्रियापदांची केवळ कार्येच नसतात. तरं त्यांचा घाट किंवा आकारही असतो. क्रियापदांचे विविध प्रकार हे एकाच घाटाचे असू शकतात. उदा. 'मी गेलो होतो' (I had gone) हे निर्देशक विधान आहे. हे पुढील वाक्यावरून निश्चित समजते. जसे 'ती आली तेव्हा मी गेलो होतो' परंतु हेच क्रियापद आता पुढील वाक्यात औपाधिक रूपाने कसे येते हे दिसून येईल. जसे,'जर मी गेलो असतो तर तिला मी पाहिले असते.' त्यामुळे क्रियापदांची केवळ कार्येच नव्हे तर त्यांचा घाट सुद्धा अर्थ समजून घेण्यासाठी लक्षात घेणे आवश्यक आहे. आधुनिक इंग्रजी वाङ्मयात क्रियापदाचा औपाधिक प्रकार फारसा वापरला जात नाही. क्रियापदाच्या काळावरून, क्रियापदाला मदत करणाऱ्या इतर शब्दांवरून तो अर्थ सूचित केला जातो. त्यामुळे निर्देशक आणि औपाधिक क्रियापदांमधील द्वैतवाद हा केवळ तात्विक पातळीवरच असतो.'मी जाईन जर तो आला तर' आणि 'मी जाण्याचे करीन जर तो येत असेल तर.' येथे पहिले विधान हे औपाधिक आहे व दुसरे निर्देशक आहे. ऑस्टीनने आपल्या युक्तिवादात 'मी केले असते' आणि 'मी करेन' या दोघांनाही निर्देशक क्रियापदे म्हणून संबोधिले आहे. तरीही ऑस्टीनने या दोघांमधील फरक अतिशय कुशलतेने खालील विधानात व्यक्त केला. जसे, 'मी आज सकाळी तुझे भयंकर नुकसान केले असते' (निर्देशक) आणि 'मी आज सकाळी तुझे भयंकर नुकसान केले असते जर मला एक मत जरी जास्त मिळाले असते.' (औपाधिक).

कीथ लेहरर ह्यांनी एका लेखामधून अतिशय कल्पकतेने नियतीवाद आणि संकल्प स्वातंत्र्य ह्यांची सांगड घालण्याचा विचार केला. लेहरर ने 'क्ष य

करू शकतो' ह्या विधानाचे विश्लेषण औपाधिक विधानात कसे होऊ शकत नाही हे स्पष्ट केले आहे. (Keith Lehrer - "An Empirical dispute of Determinism, Freedom & Determinism (Ed.) Keith Lehrer New Yourk, 1966, page 173-204).

खाली युक्तिवादाचा विचार त्या संदर्भात करणे उचित होईल.

(१) क्ष य करेल जर ग असेल.

(२) क्ष य करू शकत नाही जर ग नाही.

(३) ग नाही

(४) म्हणून क्ष य करू शकणार नाही.

लेहररच्या म्हणण्यानुसार वरील युक्तिवादातील पहिले विधान कारणिक औपाधिकता दर्शविते. आणि दुसऱ्या आणि तिसऱ्या विधानाशी ती सुसंगत ठरते.. त्यामुळे क्रमांक ४ चे विधान पहिल्या तीन पासून आपोआप निष्पन्न होते. ए.एम. होनोर (A. M. Honore 'Can and Cant",Vol.73 No.292, 1954, page 463-479) ह्यांनी असा युक्तिवाद केला आहे की 'शकणे' आणि 'करू न शकणे ' ही पदे विशिष्ट कृतीच्या संदर्भात माणसाची पात्रता काय आहे, हे ठरविण्यास अतिशय महत्वाची असतात. 'शकणे' हे क्रियापद नेहमीच प्रयत्न करणे ह्याच्याशी निगडित असते, उदा. 'माझा चष्मा मी कुठे पाहू शकत नाही आहे.' या विधानात असे अभिप्रेत आहे की मी चष्मा शोधण्याचा प्रयत्न करतोय तरी तो मला दिसत नाही. दुसऱ्या एका विधानाची तुलना या विधानाशी करू. 'दोन नंबरची बस येत आहे हे मी पाहू शकत आहे.' ह्या ठिकाणी हे मुळीच अभिप्रेत नाही की मी बस पहाण्याचा प्रयत्न करतोय आणि मग मला ती दिसली. त्यामुळे शकणे ह्याच्याशी प्रयत्न करणे हे क्रियापद नेहमीच निगडित असते, असे नाही. म्हणून प्रयत्न करणे या संकल्पनेत दोन अटी अंतर्भूत आहेत. (१) एखादी विशिष्ट कृती करण्याच्या हेतूने प्रेरीत होणे.(२) त्या उद्देशाला अनुसरून योग्य ती हालचाल करणे.

इंग्रजी भाषेत 'शकणे' आणि एखादी गोष्ट 'प्राप्त होणे' (Achievement) ह्यांच्यातील संबंध इतके घनिष्ट आहेत की अमुक एक गोष्ट करू शकणे ह्याचाच अर्थ अमुक एक गोष्ट प्राप्त करणे असा होईल. R.M. Chisholm ने ऑस्टीनने केलेले 'जर' ह्या पदाचे विवरण मान्य केले असले तरी 'जर' चे काही उपयोग हे 'कां कूं करणे,' 'शंका उत्पन्न करणे' वगैरे इतर अर्थही व्यक्त करतात असे त्यांचे मत.

शिवाय 'जर' चे आणखीही काही उपयोग त्याने दर्शविले आहेत की जे औपाधिकता व्यक्त करीत नाहीत. तो म्हणतो काही 'जर' चे उपयोग असे असतात की त्यांना जणू कोणताच अर्थ नसतो. आपल्या दैनंदिन बोलण्याचा प्रघात कित्येकदा तसा असतो. उदा. 'ते विषारी आहे जर तू पिशील तर' आणि 'तुझा पॅरीसमध्ये वेळ उत्तम जाईल मी आशा करतो की, जर मला तुला पुन्हा भेटण्याचा योग आला नाही तर!'

चिशलॉमने कित्येकदा 'जर' हे 'जरी काही झाले तरी' ह्या अर्थाने व्यक्त करता येते असे म्हटले आहे. जसे 'जरी पाऊस पडला तरी मी जाईन.' ह्याचा अर्थ माझे जाणे आणि पाऊस पडणे वा न पडणे ह्यांचा एकमेकांशी कोणताच संबंध नाही असा होतो.

मूरने आपला युक्तिवाद करताना 'मी करू शकलो असतो जर मी निवडले असते' ह्यात निवड करणे हे जे क्रियापद वापरले आहे ते ऑस्टीनच्या मते चुकीचे होय. त्या क्रियापदामुळे अनेक अडचणी निर्माण होतात. ज्या इतर क्रियापदाच्या संदर्भात सहसा निर्माण झाल्या नसत्या. म्हणून ह्या नंतरच्या विवेचनात 'निवड' किंवा 'निवड करणे' ह्या संकल्पनेची संपूर्ण चिकित्सा करणे आवश्यक आहे.

एखाद्या कृतीची निवड करण्यासंबंधी मनुष्य स्वतंत्र आहे की नाही हा नैतिक तत्वज्ञानातील एक गहन प्रश्न होय. ह्या प्रश्नाची चिकित्सा ज्या पद्धतीने केली गेली त्यावरून तत्ववेत्त्यांचे तीन प्रमुख गट निदर्शनास येतात. पहिला गट प्रामुख्याने निवडीच्या संदर्भात चिकित्सा करतांना मन आणि शरीर ह्यांच्या परस्पर संबंधाची चर्चा महत्वाची समजतो. त्यातील एका उपगटाचे मत आहे की जे शद्व सर्वसाधारणपणे आपल्या तथाकथित खाजगी मानसिक घटनांचे वर्णन करतात. त्यांचे योग्य वर्णन मानसिक कृतींचा (Mental acts) उल्लेख न करताही होऊ शकतो. परंतु या तत्ववेत्त्यांवर एक महत्वाची जबाबदारी येऊन पडते व ती म्हणजे 'निवड करणे' किंवा 'निर्णय घेणे' ही क्रियापदे कोणत्याही मानसिक घटनांचा निर्देश करीत नाहीत हे सिद्ध करणे. म्हणजेच 'निवड,' 'निर्णय,' 'हेतू' ह्यांचे बाह्य निरीक्षण करता आले पाहिजे व त्याद्वारे त्या भौतिक निरीक्षणक्षम घटना कशा आहेत हे सिद्ध करता आले पाहिजे.

तत्ववेत्त्यांचा दुसरा गट निवड संकल्पनेच्या नैतिक चिकित्सेत विशेष रुची घेतो. ह्या चिकित्सेत मनुष्यांच्या कृतींचे नैतिक मूल्यमापन होत असल्याने काही प्रश्नासंबंधीच्या संकल्पना सुस्पष्ट असणे आवश्यक ठरते. उदा. मनुष्याची

प्रत्यक्ष कृती व त्यामागील तात्कालिक अनुवर्ती घटक यातील सीमारेषा स्पष्ट होणे महत्वाचे ठरते. कृती नेमकी कुठे सुरू होते? आणि नेमकी कुठे संपते? मनुष्याचे हेतू, निर्णय, निवड ह्या कृती आहेत की काही स्नायूंचे केवळ आकुंचन, प्रसरण आहेत? किंवा जिला आपण प्रत्यक्ष कृती म्हणतो त्यामागील हे सर्व प्राथमिक घटक आहेत? काहींच्या मते ह्या सर्व प्रक्रियेतील प्रत्येक घटक एका अर्थाने कृतीच होय. जर आपण वरील घटकांना कृती म्हणून संबोधू तर त्या प्रत्येकाला अनुवर्ती असणाऱ्या घटकाला आपण कृती म्हणून संबोधू शकणार नाही. फक्त तो अनुवर्ती घटक त्या पूर्ववर्ती घटकाचा परिणाम आहे, असेच म्हणावे लागेल. तसेच कोणतीही कृती नेमकी कुठे संपते हाही प्रश्नच आहे. ह्या प्रश्नाच्या उत्तराच्या संदर्भात नैतिक तत्ववेत्त्यात दोन गट पडले. एक म्हणजे आकारिक (Formalist) तत्ववेत्ते, जे कृतीचे मूल्यमापन केवळ काही नियमांच्या संदर्भात करतात. दुसरा गट उपयुक्ततावादी (Utilitarians) जे कृतीचे मूल्यमापन कृतीच्या तात्कालिक आणि दूरगामी परिणामांनी करतात.

'इच्छा स्वातंत्र्य' किंवा 'कृती-स्वातंत्र्य' हा तिसऱ्या गटातील नैतिक तत्ववेत्यांचा महत्वाचा प्रश्न. त्यांच्यासमोर प्रश्न आहे की 'निवड आणि निर्णय' ह्यांना तात्विक दृष्टीने काही कारणे आहेत काय? आणि ती कारणे निर्णय आणि निवड ह्या कृतींना जन्म देण्यास समर्थ आहेत का? जर मनुष्याची कृती ही पूर्ववर्ती घटकांच्या संघातापेक्षा जास्त काहीतरी आहे असे म्हटले तर त्या कृतीला कार्य-कारण मीमांसेपासून आपण वंचित करतो असेच म्हणावे लागेल व कार्य-कारणाच्या परिभाषेत तिची संगती लागणे अशक्य होऊन बसेल. पण कार्यकारण मीमांसा केली तर कार्यकारणाची शृंखला कुठेच संपत नाही आणि शृखलेचा शेवट काय हा प्रश्न उरतोच.

ह्या तीन दृष्टिकोना शिवाय चौथाही दृष्टिकोन असू शकतो तो म्हणजे निवड, निर्णय, कृती या संकल्पनाची केवळ शुद्ध तात्विक चिकित्सा करणे हा होय आणि त्याच दृष्टिकोनातून आता आपण ह्या संकल्पनांचे विश्लेषण करणार आहोत.

निवड करणे ह्याचे साधारणपणे तीन अर्थ केले जातात.(१) निवड करणे ही एक मानसिक कृती असून ती अन्य मानसिक आणि भौतिक म्हणजेच शारीरिक कृतींना जन्म देते. (२) निवड आणि निर्णय या दोन वेगवेगळ्या

संकल्पना असून निवड हे प्रत्यक्ष बाह्य वर्तनच होय. (३) जेव्हा असे कुठलेही बाह्य वर्तन निदर्शनास येत नाही तेव्हा 'निवड आणि निर्णय' एकच असतात.

निवड ही सत्यही नसते आणि असत्यही नसते. निवडीच्या संदर्भात आपण योग्य निवड किंवा अयोग्य निवड, शहाणपणाची किंवा मूर्ख निवड अशी विशेषणे लावू शकतो. 'बरोबर निवड' किंवा 'चूक निवड' असा शद्बप्रयोग चुकीच्या शद्बबंधाचे निदर्शक होय. असे असले तरी निवडीसंबंधी केलेली विधाने मात्र सत्य किंवा असत्य असू शकतात. उदा. 'महेशने काळ्या रंगाची गाडी निवडली' परंतु ह्या गोष्टीचा प्रथमपुरुषी एकवचनी भविष्यकाळी विधानांच्या संदर्भात मात्र उलगडा नीटसा होत नाही. जसे 'मी पुढील वर्षी फियाट गाडी खरीदणार आहे.' वरील उदाहरणात आपला निर्णय झालेला असला तरी प्रत्यक्ष कृती व्हावयाची आहे.

निवडीसंबंधात वेगळ्या दृष्टिकोनातून अजून तीन विवरणे महत्वाची आहेत. ती विवरणे टी. एफ. डेव्हने ह्यांच्या एका लेखामध्ये स्पष्ट केली आहेत. (T. F. Daveney "Choosing" Mind Vol. 73, 1964, Page 515 -526) पहिले मत जे. एल. इव्हान्स ह्यांचे आहे. त्यांनी निवड करणे म्हणजेच कृती करणे असे विवरण दिले आहे. उदा. 'मी गोल्फऐवजी क्रिकेट खेळण्याची निवड करतो' म्हणजेच मी क्रिकेट खेळतो असा ह्याचा अर्थ होतो. दुसरे मत नोवेल स्मिथ ह्यांचे होय. ह्या मताप्रमाणे वस्तूंच्या संदर्भात निवड म्हणजे कृती करणे होय. परंतु प्रत्यक्ष कृतीच्या संदर्भात निवड करणे म्हणजे निर्णय घेणे होय. तिसरे मत डब्ल्यू. डी. ग्लासगो ह्यांचे होय. ह्या मताप्रमाणे कोणत्याही संदर्भात निवड करणे म्हणजे निर्णय घेणेच होय.

ह्या तीनही मतांचा परामर्श घेण्यापूर्वी प्रथम कोणत्या परिस्थितीत आपण निवड करू शकू हे पाहणे महत्वाचे ठरेल. त्यासाठी चार बाबींची उपस्थिती आवश्यक आहे.

(१) कर्त्यासमोर एकापेक्षा जास्त पर्याय असणे आवश्यक आहे. (२) कर्त्याला या सर्व पर्यायांचे ज्ञान असणे आवश्यक आहे. ह्यातील एका पर्यायाचा स्विकार म्हणजे अन्य पर्यायांचा नकार ह्याचेही ज्ञान त्याला असणे आवश्यक आहे. (३) हे पर्याय त्याला सहजरितीने उपलब्ध होऊ शकतात असा त्याचा विश्वास असणे आवश्यक आहे. (४) ह्यापैकी एका पर्यायाची निवड ही त्याच्या मुलभूत गरजेची पूर्ती करणारी असली पाहिजे.

आता आपण इव्हान्सच्या मताचा परामर्श घेऊ व निवड करणे म्हणजे कृती करणे ह्यात कितपत तथ्य आहे ते पाहू. उदा. माझा मित्र माझ्यासमोर काही पत्यांचे खेळ करून दाखवीत आहे. तो माझ्यासमोर पत्ते धरतो व त्यातील कोणताही एक उचल असे सांगतो. मी आजुबाजूंच्या इतर सहकाऱ्यांशी बोलत बोलतच एक पत्ता उचलतो. पण तो उचलतांना मी कोणताही विचार विनिमय करीत नाही. कोणतीही तुलना करीत नाही. त्यामुळे इथे मी खऱ्या अर्थाने निवड करीत नाही. त्यामुळे इथे मी खऱ्या अर्थाने निवड केली असे म्हणता येत नाही तर मी फक्त पत्ता उचलला असे म्हणता येईल. शिवाय 'निवडी' ह्या जर 'कृती' असतील तर त्या निवडीमागे पुन्हा निवड करणे आवश्यक आहे. अशारितीने आपण शेवट नसलेल्या शृंखलेत अडकले जातो. परंतु 'क्ष करण्याची निवड' ही पण कृतीच ठरते म्हणून पुष्कळ तत्ववेत्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे निवडीची निवड ही प्रक्रियाच अर्थहीन आहे. उदा. महेशने उपलब्ध असलेल्या पेयांच्या ट्रे मधून गोल्डस्पॉटची निवड केली तर वरील सिद्धान्तानुसार महेशची ही निवड एक मानसिक कृती ठरेल जी त्याच्या शारीरिक कृतीला (म्हणजे हात लांबवून गोल्डस्पॉटची बाटली उचलणे) जन्म देते. ह्याचाच उपसिद्धान्त म्हणतो की महेशची निवड म्हणजे फक्त त्याची गोल्डस्पॉटची बाटली घेण्याची शारीरिक क्रिया होय. ह्या दोन्ही सिद्धान्तात एक समान दोष आहे व तो म्हणजे तेथे असे गृहित धरले आहे की महेश 'निवडीची निवड' करू शकतो आणि हे मत अनवस्था दोषास जन्म देते.

निवड करणे ह्याचा अर्थ क्ष ऐवजी य निवडणे असाही होतो. परंतु ह्याही प्रक्रियेत पुन्हा वरील दोषच उद्भवतो. म्हणून नोवेल स्मिथने निवड करणे म्हणजे काही वेळेस निर्णय घेणे व काही वेळेस कृती करणे असे दोनही अर्थ ग्राह्य मानले आहेत. परंतु कित्येकदा आपण निवड ही प्रत्यक्ष कृती करण्याच्या आधीच करून टाकतो. उदा. शाळेत असतानाच अमुक एका कॉलेजची आपण निवड करतो किंवा चार महिन्यांनी घ्यावयाच्या गाडीची निवड आपण आजच करतो म्हणून निवड करणे म्हणजे प्रत्यक्ष कृती करणे असे होत नाही.

जेव्हा आपण आधीच निवड करतो तेव्हा त्याला निर्णयाची छटा प्राप्त होते. परंतु दोन्ही ठिकाणी काहीतरी करणे हा अर्थ समान आहे. म्हणून स्मिथने क्ष ऐवजी य हा निवड करण्याचा मूळ अर्थ होय असे मानले आहे. हे मत काही उदाहरणांच्या सहाय्याने अधिक स्पष्ट होते. मी बगिच्यातून फिरत असताना

उगाचच एखाद्या झाडाचे पान खुडून घेतो. तसे करताना माझ्या मनात कोणताही विचार विनिमय व हेतू नसतो. ती एक यांत्रिक कृती असते. याउलट कधी कधी निरनिराळ्या मानसिक प्रक्रिया, विचार विनिमय, सहेतुक तुलना वगैरे करूनही पत्यक्ष कृती केलीच जाईल असे नाही. उदा. समोरच्या ट्रेमध्ये निरनिराळी पेये आहेत. त्यातील माझी निवड गोल्डस्पॉट आहे हे मला माहित आहे. ही निवड निरनिराळ्या अनुभवानंतर निश्चित झाली आहे. तरीही मी यावेळी प्रत्यक्ष गोल्ड स्पॉटच निवडण्याची कृती करेन असे नाही. इथे 'निवड' ही केवळ 'निर्णय' असतो असेच म्हणावे लागेल. काही निवडी ह्या आपल्या अंगवळणी पडलेल्या असतात. त्यावेळेस कृती करण्याच्या पूर्वीच्या कुठल्याही प्रकारच्या मानसिक प्रक्रियेतून आपण जात नसतो. उदा. आपल्यासमोर पाण्याने भरलेले पेले ट्रेमधून फिरविले गेले तर आपण केवळ घ्यायचा म्हणून एक पेला हात लांबवून घेतो. कोणतीही मानसिक प्रक्रिया ह्यापूर्वी घडत नाही.

जेव्हा कोणतीही मानसिक प्रक्रिया कृतीपूर्वी घडते तेव्हा निवड म्हणजे निर्णय हा अर्थ जास्त योग्य वाटतो. विशेषतः जेव्हा आपणास एखादी कठीण निवड करावयाची असते तेव्हा हा अर्थ विशेष प्रकर्षाने जाणवतो. उदा. उपलब्ध असलेल्या मर्यादित पैशातून कोणती भेटवस्तू निवडायची हा प्रश्न घ्या. ह्या ठिकाणच्या निवडीला निश्चितच निर्णय म्हणून संबोधणे जास्त योग्य आहे. परंतु सर्वच ठिकाणी असे करणे इष्ट नसते. उदा. मला जाग येताक्षणीच मी उठण्याचे ठरविले. ह्या ठिकाणी 'ठरविणे' म्हणजे 'निवड' करणे असे म्हणणे जरा विचित्रच वाटते. 'ठरविणे' ह्याचा अर्थ केवळ निश्चय करणे येवढाच होईल. परंतु मग 'निवड' ही निर्णयाची' पोटजात आहे का हा प्रश्न उपस्थित होतो. कित्येकदा निर्णयात जो विचार विनिमयाचा भाग असतो तो सवयीने केल्या गेलेल्या गोष्टीत पुष्कळदा अनुपस्थित असतो. उदा. कुशल कामगार काम करीत असतांना त्याच्या कामासाठी लागणारे साधन कुठलाही विचार विनिमय न करता तो निवडतो.

प्रो. रिचर्ड टेलर ह्यांनी एका लेखात असे म्हटले आहे (Rechard Taylor, "Fore knowledge & free will" Free Will & determinism (Ed) Bernard Berofsky, 1966, page 293) की मी जे अगोदरच केलेले आहे किंवा करीत आहे. त्यासंबंधी मी विचारविनिमय करू शकत नाही. मी फक्त भविष्यकालीन कृतीविषयी विचारविनिमय करू शकतो. ज्या कृती मी अगोदरच

केल्या आहेत त्याबद्दल माझ्या मनात समाधान, असमाधान किंवा पश्चाताप असू शकतो. परंतु त्यासंबंधी आता निर्णय घेण्यासारखे काहीच नसते. जर मी खुर्चीवर बसलेलो असेन तर खुर्चीवर बसणे न बसणे ह्याचा निर्णय मी आता घेऊ शकत नाही. कारण तो अगोदरच झालेला आहे. मी फक्त यापुढे काही काळ खुर्चीवर बसायचे की नाही यासंबंधी विचारविनिमय करू शकतो आणि त्याचा संबंध अर्थातच भविष्याशी असतो. शिवाय जी गोष्ट भविष्यात होणार हे निश्चितच आहे त्यासंबंधी मी विचार करू शकत नाही. फक्त त्याच भविष्यकालीन कृतीसंबंधात विचारविनिमय करु शकतो, ज्या माझ्या सामर्थ्याच्या कक्षेत आहेत असा माझा विश्वास असतो. उदा. विमानात बसलेला प्रवासी पृथ्वीवर परतायचे की नाही या संबंधात विचारविनिमय करू शकत नाही. कारण तो केव्हा ना केव्हा कोणत्या ना कोणत्या रितीने पृथ्वीवर येणारच हे त्यास माहित असते. म्हणून पूर्वज्ञान मग ते मानवी असो वा दैवी आपल्या भविष्यकालीन कृतीसाठी बाध्य करणारा घटक ठरू शकत नाही. वरील विश्लेषणावरून 'निवड,' 'निर्णय,' 'कृती' हे शब्द सुरवातीस वाटले तितके साधे नसून अनेक जटिल समस्या त्यांच्या विश्लेषणांती निर्माण होतात हे सहजच लक्षात येते. या शब्दांचा भाषेत आपण ज्या तऱ्हेने उपयोग करतो, त्यातूनही अनेक प्रश्न निर्माण होतात. उदा. 'अमुक एका निर्णयामुळे मी विशिष्ट कृती करण्यास बाध्य ठरलो' ह्या विधानामुळे जणू माझ्या प्रत्यक्ष कृतीस मी जबाबदार नसून तो निर्णयच जबाबदार आहे असा भास होतो. परंतु सूक्ष्म विश्लेषणांती निर्णय मग तो वैयक्तिक असो वा सामूहिक, ही एक कृती असते व ती सर्व गोष्टी जाणून केलेली असते. त्यामुळे जबाबदारी सतत दुसऱ्या घटकावर टाकण्याची प्रक्रिया सहजच थांबते.

कॅनेथ गॅलधर यांनी आपल्या लेखात निवड म्हणजे ती की जी आपण एका विशिष्ट कृतीच्या आधी मनात ठेवून करतो असे म्हटले आहे. (Gallaghar K. F. "On Choosing to Choose" Mind Vol.73, 1964, page-42) जेव्हा आपण म्हणतो की, 'मी स्वतंत्र आहे' तेव्हा त्याचा साधा अर्थ असा होतो की मी 'मी' आहे. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे नियतिवादी तत्वज्ञान निर्माण होते, कारण त्यांची 'मी' ची कल्पना संकल्पनात्मक आहे. परंतु कोणत्याही सर्जनशील क्रियेत जेव्हा 'मी' कोणतीही कृती करतो तेव्हा ते सर्वोच्च अर्थाने स्वायत्त तत्व असते. मी दुसरी निवड करू शकलो असतो हे विधान माझ्या स्वतःच्या आंतरिक स्थितीविषयीचा

अहवाल नसतो. ते 'मी' संबंधीचे विधान नसते. हे विधान म्हणजे माझ्या कृतीचे, कृती झाल्यानंतरचे वर्णन होय.

'ब्रुस उने' ह्यांनी ह्यूमच्या एका मताचा हवाला देऊन व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यासंबधी विवरण केले आहे. (Bruce Aune - "Free will 'Can' & Ethics" Analysis, vol.50 1969-70, page 77-83) ह्यूमने ह्या स्वातंत्र्याला 'उत्स्फूर्ततेचे स्वातंत्र्य' असे नामाभिधान केले होते. त्यामुळे व्यक्ती तिच्या प्रत्येक कृतीसाठी जबाबदार राहते. अपवाद फक्त त्याच कृतींचा होतो की ज्या कृती करताना बाह्य किंवा आंतरिक जबरदस्ती होते. आता आपण दुसऱ्या विभागाकडे वळू या. ज्यात कृतीची नैतिक आणि कायदेशीर जबाबदारी व्यक्तीवर कशी असते त्याचे स्पष्टीकरण केलेले असून कोणत्या परिस्थितीत व्यक्तीला आपण जबाबदार धरतो व कोणत्या परिस्थितीत व्यक्तीला आपण माफ करतो. त्याचेच विवरण आपल्याला पाहायचे आहे.

विभाग - दुसरा

माफ करण्यासारख्या परिस्थिती चे प्रकार

ॲरिस्टॉटलने स्वयंनिर्णित आणि अस्वयंनिर्णित कर्मे ह्यासंबंधी लिहतांना फरक केला आहे. (Aristotal "Nichomachean Ethics Book III Cha.1-4, Trans Rackham, 1926, New Edition, 1967, page 133) फक्त स्वयंनिर्णित कर्मांच्या बाबतीत व्यक्तीला दोषी ठरविता येते किंवा तिचा गौरव केला जातो असे म्हटले आहे. अस्वयंनिर्णित कर्मे ही दोन प्रकारची समजली जातात. (१) जेव्हा एखादी कृती व्यक्तीकडून जबरदस्तीने करविलां जाते. (२) जेव्हा अज्ञानामुळे कृती केली जाते. कारण या दोनही ठिकाणी कृती घडण्याची कारणे व्यक्तीत नसून व्यक्तीबाहेर आहेत. जी कृती अज्ञानमूलक असते ती स्वयंनिर्णित नसते. अज्ञानामुळे घडून येणाऱ्या कृतींचे वर्गीकरण दोन विभागात केलेले आहे. (१) जेव्हा एखादी कृती केल्यावर व्यक्तीला त्याचा पश्चाताप होतो तेव्हा त्या कृतीला अनिच्छा कर्म म्हणायचे. जेव्हा कुठल्याही प्रकारचा पश्चाताप होत नाही तेव्हा ती अस्वयंनिर्णित कृती होय. अज्ञानातून एखादी कृती करणे आणि अज्ञानात एखादी कृती करणे ह्यात फरक केला आहे. जेव्हा एखादा मनुष्य हा अतिरिक्त मद्यपान केलेला असतो तेव्हा त्याच्या हातून होणाऱ्या कृती या अज्ञानातून झाल्या आहेत असे

न म्हणता अज्ञानात झाल्या आहेत असे म्हणावे लागेल.

जॉन विल्सन म्हणतो (John Wileeson - "Freedom & Compulsion" Mind Vol.71, 1957, page 60-69) की, स्वयंनिर्णित आणि अनिच्छा कर्मे ह्यांच्यातील भेदाचा निकष अतिशय कठिण आहे. शिवाय आपण बोलताना जी भाषा वापरतो त्यामुळे तर अधिकच गुंता निर्माण होतो. जसे बोलताना आपण 'त्याची' इच्छा 'त्याचे' प्रयोजन किंवा 'त्याचा' निश्चय वगैरेचा निर्देश करतो. 'त्याचा' या शब्दामुळे कोणतातरी आंतरिक 'स्व'चा आभास त्याठिकाणी निर्माण होतो. आणि हा आंतरिक 'स्व' कोणत्यातरी आंतरिक घटकामुळे नियंत्रित होतो असे वाटू लागते. बोलण्याच्या पद्धतीमुळे कृती घडून येण्यामागील कोणत्याही कारणाला आपण 'बाहेरचे' कारण असे म्हणू शकतो.

या संदर्भात रिचर्ड ब्रॉनॉफ ह्यांनी आपल्या लेखात निरनिराळ्या परिस्थितीत व्यक्तीला कृतीसाठी नैतिक दृष्टीने जबाबदार कसे धरले जाते आणि त्याच व्यक्तीला वेगळ्या परिस्थितीत कृती करण्याबद्दल माफ का केले जाते ह्याचे विवरण केले आहे. (Richard Bronagh - "Freedom as the absence of excuse" Ethics & International Journal & Social, Political & legal Philosophy, Vol.48, page 141-156) हे विवरण करताना त्याने अशा एका परिस्थितीची कल्पना केली की ज्या ठिकाणी माफ करण्यासारख्या परिस्थितीचा पूर्ण अभाव असेल आणि अशाच परिस्थितीत व्यक्तीला संपूर्ण स्वातंत्र्याचा लाभ होतो असे लेखकाचे म्हणणे होय.

व्यक्तीला एखाद्या कृतीबद्दल नैतिकदृष्ट्या जबाबदार धरण्यासाठी त्याने केलेली कृती ही नैतिकतेशी संबंधित असणे आवश्यक आहे. ह्याचा अर्थ ज्या कृतीबद्दल योग्य आणि अयोग्य अशी विशेषणे आपण लावू शकतो, त्या कृतींना नैतिकतेशी संबंधित कृती असे म्हणतात. जर एखादी कृति अयोग्य किंवा अनिष्ट आहे असे गृहित धरले तर त्याच परिस्थितीत तीच व्यक्ती केलेल्या कृतीपेक्षा अन्य कृति करू शकली असती काय ? असाही प्रश्न दुसऱ्या एका नैतिक सिद्धान्तानुसार विचारला जाऊ शकतो. संकल्प स्वातंत्र्य किंवा कृतिस्वातंत्र्य ही नैतिक जबाबदारीची आवश्यक अट आहे, हे आता सर्वमान्य झाले आहे. प्रो. सी. डी. ब्रॉड ह्यांनी असे म्हटले आहे की जी कृती केली गेली पाहिजे असे वाटते त्यात एकाऐवजी दुसरी कृती करणे अनुस्यूत असते. (Obligability

Substitutability) ती कृती केली गेली असती तरी ती कृती न करणेही शक्य होते किंवा जी कृती न करणेही शक्य होते ती कृती केली जाणे. (Prof. C. D. Broad "Ethics & History of Philosophy, Determinism Indeterminism & Libertarianism, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, Cha-7, Page-195-210) ही जी अनूस्यता ब्रॉडने सांगितली आहे, त्यामुळे 'एखादी कृती करावी' ह्याच्यात ती कृती करू शकता येण्याची शक्यता कशी अनुस्यूत आहे हे योग्यरितीने स्पष्ट झाले नाही. (1) जसे जोन्सने 'क्ष' ही कृती करावी पण (2) क्ष ही कृती अशी आहे की जी जोन्सने केली नाही. ह्या दोन विधानात जी विसंगती आहे ती कशी टाळता येईल हा खरा प्रश्न आहे. एखाद्या व्यक्तीने वेगळी कृती करायला पाहिजे असे म्हणण्याचा अर्थ होतो की वेगळ्या कृतीची निवड करण्यासाठी त्याला पुरेसा वाव होता. एखाद्या कृतीबद्दल जेव्हा एखाद्या व्यक्तीला जबाबदार धरले जाते तेव्हा त्याला निवड करण्यासाठी अजिबात वाव नव्हता असे असू शकत नाही.

व्यक्तीला कृतीची निवड करण्यासाठी पुरेसा वाव होता का ? हा प्रश्न त्याला ती कृती टाळण्यासाठी काही सबब होती का ? या प्रश्नावर अवलंबून आहे. 'त्याला निवड करण्यासाठी वाव होता का ?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर 'नाही' असेल तर त्याने केली त्यापेक्षा अन्य कृती करण्यासाठी त्याला वाव नव्हता असेच म्हणावे लागेल. त्यामुळे संकल्प स्वातंत्र्य असणे वा नसणे हा वस्तुस्थितीशी निगडीत संबंध नसून ती वस्तुस्थिती नैतिक दृष्टीने आपण कशी तोलतो ह्याच्याशी संबंधित आहे. त्यामुळे सबबींचा पूर्ण अभाव अशा नकारात्मक स्वरूपातच आपल्याला व्यक्तीच्या संकल्प स्वातंत्र्याचे वर्णन करावे लागते.

ऑस्टीन हयांच्या लेखामध्ये त्यांनी व्याकरणाच्या दृष्टिकोनातून निरनिराळया विधानांचे विश्लेषण केले आहे व त्याद्वारे एका वेगळया पातळीवरून संकल्प स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचा अभ्यास केला आहे. (J. L. Austine - "plea for excuses " classics of analytical philosophy (Ed. Rabert Ammerman 1965, page 379) त्यांच्या या लेखाचे वर्गीकरण linguistic phenomenology किंवा भाषिक विवरण पद्धती असेही करता येते. त्या लेखात एखाद्या व्यक्तीला जेव्हा आपण वाईट कृतीसाठी जबाबदार धरतो तेव्हा दोन प्रकारचे युक्तिवाद केले जातात असे स्पष्ट केले आहे. एका युक्तिवादाद्वारे आपण कृतीची नैतिक जबाबदारी स्विकारतो. परंतु ती कृती वाईट होती हे मात्र नाकारतो. दुसऱ्या

युक्तिवादानुसार ती कृती वाईट होती हे आपण मान्य करतो. परंतु त्या संदर्भात आंशिक किंवा पूर्ण नैतिक जवाबदारी आपण नाकारतो. त्यापैकी पहिल्या युक्तिवादाला आपल्या कृतीचे समर्थन असे म्हणता येऊ शकते. तर दुसरा युक्तिवादाद्वारे आपण सबब का नाकारतो हे शोधल्या जाते.

प्रो. आर. एम. चिशलोम ह्यांनी काही परिस्थितींचे वर्णन 'non obligatory well doing' असे करू शकतो, ह्यात आपण मोठमोठ्या साधुसंतांचे किंवा धैर्यवान व्यक्तींच्या थोर कार्याचा समावेश करू शकतो. ह्याशिवाय छोटया-छोटया दयाळूपणाच्या किंवा चांगुलपणाच्या कृती ज्या आपण एरवी केल्या नसत्या तरी चालले असते अशाही कृतींचा समावेश होतो. त्यानंतर त्याने काही अशा परिस्थितींचा उल्लेख केला आहे की ज्यास त्याने 'permissive ill doing' असे म्हटले आहे, ज्यात काही छोटे-मोठे प्रमाद किंवा व्यक्ती ज्या पदावर काम करते त्यामुळे त्याच्या अधिकारकक्षेत येणाऱ्या बऱ्यावाईट गोष्टी यांचा समावेश होतो. एखाद्या अप्रिय व्यक्तीला जर एखाद्याने अधिकारान्वये काढून टाकले वा दुसऱ्या जागी त्याची बदली केली तर त्याचे समर्थन तो सहजपणे 'ती गोष्ट पूर्णपणे माझ्या अधिकारातीलच होती' अशाप्रकारे करू शकतो. ह्या ठिकाणी आपण केलेल्या कृतीची जवाबदारी घेत आहोत. पण त्याचवेळी ती कृती तितकीशी बरोबर नव्हती, असेही आपण मान्य करतो आहोत.

काही तत्ववेत्यांना जेव्हा दहशतयुक्त परिस्थिती निर्माण होते त्यावेळी आपल्यासमोर कुठलाच पर्याय नसतो, असे वाटते. परंतु ते तितकेसे बरोबर नाही. उदा. एखाद्या युद्धकैद्याला जर शत्रुपक्षाने पकडले व त्याला धाक दाखवून त्याच्याकडून गुप्त माहिती काढून घेण्याचा प्रयत्न केला तर हया परिस्थितीत त्याला दुसरा पर्याय होता का ? असा प्रश्न विचारला गेला तर ह्या एका अर्थाने त्याला पर्याय होता असेच आपल्याला म्हणावे लागेल, तो त्यांचा सर्व छळ सोसूनही अगदी गप्प राहू शकत होता किंवा छळ जर असह्यच झाला तर तो आत्मघातही करू शकत होता म्हणजे त्याच्यासमोर पर्यायच नव्हता असे नाही. तरीही आपण सर्वसामान्यपणे वरील परीस्थिती कुठलाही पर्याय नसण्याची परिस्थिती समजतो आणि त्या युद्धकैद्याला माहिती सांगण्यावाचून गत्यंतर नव्हते असे मान्य करतो, ही गोष्ट मान्य करणे म्हणजे एका अर्थाने आपल्या जीवाच्यासमोर त्याने गुप्त माहिती शत्रूला दिली तरी चालेल हे नैतिकदृष्टया आपल्याला योग्य वाटते. अशी मान्यता

देणे होय अशारितीने दहशतीची किंवा जबरदस्तीची परिस्थिती ही प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीशी संबंधित नसून त्या परिस्थितीचे नैतिक मूल्यमापन आपण कसे करतो ह्या गोष्टीशी संबंधित आहे.

पर्याय नसण्याची दुसरी परिस्थिती म्हणजे जेव्हा व्यक्तीला एखादी कृती करण्यासाठी जाणूनबुजून उद्युक्त केले जाते, ती परिस्थिती होय. आपण नेहमीच असे म्हणतो की एखाद्या व्यक्तीला हिंसेसाठी उद्युक्तच केले तर तो हिंसा करण्याशिवाय दुसरे काहीच करणार नाही. असे असले तरी याही म्हणण्यात काही वावगे नाही की हिंसेसाठी उद्युक्त झालेली व्यक्ती हिंसा न करता तशीच शांतपणे तेथून दूर चालली जाईल. म्हणजेच 'अ' व्यक्तीकडून 'ब' व्यक्ती एखाद्या कृतीसाठी उद्युक्त केली गेली तर ब व्यक्तीसमोर ती कृती करण्याशिवाय गत्यंतर नव्हते असे आपण म्हणू शकत नाही. परंतु व्यवहारात मात्र आपण अनेकदा म्हणताना दिसतो 'की काय करावे ?' ब व्यक्तीला मारावयास भागच पाडले असेल तर तो मारण्याशिवाय अन्य काय करू शकणार ? यावरून केवळ आपले त्या त्या परिस्थितीबद्दलचे नैतिक मूल्यमापनच आपण व्यक्त करीत असतो म्हणजे सर्व दहशतीच्या आणि उद्युक्त करणाऱ्या परिस्थितीत 'व्यक्तीसमोर पर्याय नव्हता' असे म्हणणे जितके अर्थपूर्ण आहे तितकेच 'व्यक्तीसमोर पर्याय होता' हे म्हणणेही तितकेच अर्थपूर्ण आहे. आणि हे उद्‌गार प्रत्येकाच्या नैतिक मूल्यमापनाच्या पद्धतीवर अवलंबून आहेत.

वरीलप्रमाणे चूक किंवा अपघात किंवा असामान्यता याही बाबतीत वरील विवरण लागू पडते. त्यापैकी अपघात आणि चुका यांची गोष्ट जरा वेगळी आहे. एखादी गोष्ट चुकीच्या रितीने करणे हे व्यक्ती जाणूनबुजून निवडत नसते. तसेच अपघातही व्यक्ती जाणुनबूजून करीत नाही. पण तरीसुद्धा आपण 'त्या टाळता येऊ शकल्या असल्या' असे म्हणतो. म्हणून चुका आणि अपघात ह्यांना आपण सहजपणे माफ करू शकत नाही.

एखाद्या मद्यपी व्यक्तीकडून झालेल्या अपघाताचीच गोष्ट आपण विचारात घेऊ. या ठिकाणी तो काय करू शकणार? तो तर प्यायलेलाच होता, असेही आपण म्हणू शकतो. पण काहीजण निश्चितपणे म्हणतील की त्याने दारू पिऊन इतक्या भर वेगात गाडी चालवायला नको होती. म्हणजे आपले व्यसन काबूत ठेऊन तो अपघात टाळू शकत होता. ही गोष्ट चुकांच्या बाबतीतही लागू पडते. परंतु तरीही

सर्वच चुका आपण माफ करतो असे नाही. उदा.एखाद्या डॉक्टरने जर ऑपरेशन करताना चूक केली व त्यामुळे रोगी दगावला तर या चुकीला सहसा आपण माफ करीत नाही. असे असले तरी काही परिस्थितीत मात्र आपण असे म्हणतो की डॉक्टर झाला तरी शेवटी तो मनुष्यच आहे व तो चुका करू शकतो. म्हणून त्याच्या समोर पर्याय होता किंवा 'ती गोष्ट तो टाळू शकला असता' ही विधाने आपण त्या व्यक्तीला त्या परिस्थितीत माफ करीत नाही, ह्याचीच द्योतक होय.

सी. एल. स्टिव्हन्सन ह्यांनी 'टाळता येऊ शकणे' (Avoidable) ह्या पदाचा अर्थ विशद करताना असे म्हटले आहे की 'अ' ने अमुक एक प्रकारची निवड केली परंतु ती जर त्याने केली नसती तर विशिष्ट कृती त्याच्या हातून घडली नसती असा त्याने वरील पदाचा अर्थ केला आहे. (C. L. Stevenson 'Ethics & Language, cha 14, page 298, University press 1965)

आता या ठिकाणी एक महत्वाचा प्रश्न उद्‌भवतो, तो म्हणजे 'पर्याय नसणे' ही बाब जर चुका आणि अपघात ह्यांचा अभिन्न असा भाग असेल आणि चुका आणि अपघात ह्यांना आपण माफ करू शकणार नसू तर पर्याय नसणे ही परिस्थिती केलेल्या कृतीचे कुठल्याही तऱ्हेने समर्थन करू शकत नाही. जेव्हा आपण असे म्हणतो की, 'तो केवळ एक अपघात होता' किंवा ती एक 'अपरिहार्य अशी चूक होती' तेव्हा त्याचा अर्थ असा होतो की आपण त्या कृतींना माफ करीत आहोत. परंतु या ठिकाणी असे म्हणता येईल की जरी प्रत्यक्ष अपघात किंवा चूक ह्यांना जरी आपण माफ करीत असलो तरी ज्या कृतीमुळे अपघात किंवा चुकीप्रत आपण गेलो त्या मात्र माफ करणे योग्य नव्हेत. म्हणून याठिकाणी आपण असे स्पष्टपणे म्हणू शकतो की व्यक्तीने अपघात जरी निवडला नसला तरी ज्या कृती अपघातापर्यंत नेतात त्या कृतीची निश्चितपणे निवड केली होती.

असामान्यतेची किंवा मानसिक विकृतीची परिस्थिती आपण विचारात घेऊ. कित्येकदा आपण व्यक्तीची मानसिक विकृती मान्य करूनही त्या परिस्थितीत केलेल्या कृती या माफ करण्यासारख्या नाहीत असे म्हणतो. कितीतरी विचारवंत आज असे म्हणतात की हिटलर हा एका अर्थाने मानसिक विकृतीने पछाडला होता आणि दुसरीकडे त्याने केलेल्या प्रचंड गुन्ह्यासाठी तो सर्वार्थाने जबाबदार होता असेही म्हणतात. काही व्यक्ती मात्र तितक्याच जोरकसपणे असे म्हणू शकतील की कोणत्याही विकृत मनुष्याला आपण त्याच्या नैतिक कृतीसाठी

जबाबदार धरू शकत नाही. मग ती व्यक्ती हिटलर असो वा अन्य कोणीही असो. कारण विकृत व्यक्तीसमोर ते करतात त्यापेक्षा अन्य काही करण्याचा पर्याय उपलब्धच नसतो. ह्यावरून काही व्यक्तींच्या कृतींना माफ करण्यासारख्या कृती म्हणून संबोधले जाते.

वरील पाच उदाहरणांच्या सहाय्याने 'तेथे कोणताच पर्याय नव्हता ' हे विधान साधे वस्तुस्थिती निदर्शक विधान नव्हते हीच गोष्ट आपल्या लक्षात येते. ह्या वस्तुस्थितीचे नैतिक मूल्यमापन ज्या तऱ्हेने केले जाते त्याद्वारे वस्तुस्थिती ही समर्थनीय किंवा असमर्थनीय ठरते.'कोणताच पर्याय नव्हता' हा आपल्या व्यावहारिक अनुभवाचा भाग नव्हे. 'त्याच्यासमोर पर्याय नव्हता' हे विधान 'त्याच्याजवळ छत्री नव्हती' हया विधानासारखे नव्हे.

वर स्पष्ट केलेल्या सिद्धांतामुळे वैश्विक नियतिवादाचा सिद्धांत आपोआपच नाकारला जातो. वैश्विक नियतिवादानुसार सर्वच स्वातंत्र्य नाकारले जाते. त्यामुळे केलेल्या कृतीपेक्षा अन्य कृती करण्याचे सर्व दरवाजे बंद होतात. परंतु हे दरवाजे जर बंद झाले तर वस्तुस्थितीचे जे नैतिक मूल्यमापन आपण करतो ते करण्याचा अधिकार आपल्याला उरणार नाही. अशातऱ्हेने नियतिवादी दृष्टिकोन कोणत्याहीरितीने केलेल्या कृतीचे समर्थन किंवा असमर्थन आपल्याला करू देणार नाही. थोडक्यात वरील विवरणाद्वारे आपण खालील नित्कर्ष काढू शकतो. (1) एखादी कृती योग्य आहे की अयोग्य आहे असा निर्णय देण्यासाठी व्यक्ती केलेल्या कृतीपेक्षा अन्य कृती करण्यास असमर्थ असते. (2) अन्य कृती करण्याचे त्याचे सामर्थ्य हे निरपेक्ष असावयास हवे, सापेक्ष नव्हे. मूरने असे म्हटले होते की 'माझ्या कृती वेगळ्या झाल्या असत्या जर निवडी वेगळ्या असत्या.' तेव्हा मूरचे विधान आपण पूर्णतः मान्य करू शकत नाही. कारण आपली निवड वेगळी झाली असती का, हा प्रश्न तात्काळ उद्‌भवतो. (3) 'Ifs and Cans' ह्या ऑस्टीनच्या लेखात ऑस्टीनने हे पुरेसे सिद्ध केले आहे की 'मी अन्य कृती करू शकेन' ह्याचा अर्थ मी अन्य कृती करू शकतो असाच होतो.

दुसऱ्या विभागात आपण कोणत्या परिस्थितीत व्यक्तीला कायदेशीर आणि नैतिक जबाबदार धरले जाते, ह्याचे विवरण केलेले आहे. दहशत, हिंसेसाठी उद्युक्त करणे, अपघात, प्रमाद आणि असामान्यता ह्या परिस्थिती 'पर्याय नसण्याच्या परिस्थिती' समजल्या जातात. परन्तु त्यांना 'पर्याय असण्याच्या

परिस्थिती' असेही आपण समजू शकतो. पर्याय नसण्याचा परिस्थितीत आपण व्यक्तीला त्याच्या कृतीसाठी नैतिक जबाबदारीतून मुक्त करतो. परन्तु आपण वरील विवरणात पाहिले की पर्याय नसण्याची परिस्थिती ही वस्तुस्थिती निदर्शक अवस्था नाही आणि त्यामुळे आपण वैश्विक नियतिवादाच्या परिस्थितीची कल्पनाही करू शकत नाही आणि म्हणून वैश्विक नियतिवाद ही एक व्यावहारिक अशक्यता आहे असेच म्हणावे लागेल.

ह्या सर्व परिस्थितीत जी व्यक्ती कृती करीत आहे ती नैतिक भान असलेली व्यक्ती होय. म्हणून जी सर्व जाणीवांनी युक्त आहे, अशा व्यक्तीच्या संकल्पनेचा विचार करण्याची वेळ येऊन ठेपली. व्यक्ती, ती वावरत असलेली परिस्थिती आणि तिचे परिस्थितीशी आणि अन्य व्यक्तींशी असलेले संबंध हे घटक तिचे स्वातंत्र्य प्रस्थापित करण्याचा संदर्भात महत्वाचे ठरतात. म्हणून नंतरच्या प्रकरणात आपण व्यक्ती आणि परिस्थिती यावर विचार करणार आहोत.

0 0 0

प्रकरण पाचवे

व्यक्ती आणि परिस्थिती

प्रकरण तीनमध्ये आपण पाहिले की एखादी कृती जेव्हा विशिष्ट हेतूने प्रेरित होऊन व्यक्तीद्वारे केली जाते तेव्हा त्याला खऱ्या अर्थाने 'कृती' असे आपण संबोधू शकू. ही कृती कोणत्याही घटितापेक्षा वेगळ्या पातळीवरची असते. निरनिराळ्या परिस्थितीत वेगवेगळ्या कृती करणाऱ्या व्यक्ती भाषेचा प्रभावी उपयोग करून त्यांच्याद्वारे जे हेतू अभिप्रेत असतात ते व्यक्तविण्याचे कार्य करीत असतात. व्यक्तीच्या जीवनात अनेक वेळा मिश्र हेतू असतात. त्यापैकी विशिष्ट हेतुकडे अंगुलीनिर्देश करण्याचे महत्वाचे कार्य भाषा पार पाडते. शारीरिक प्रक्रियेद्वारा कृतीचे वर्णन किंवा मानसिक संकल्पनांच्या द्वारे केलेले कृतीचे वर्णन हे कृतीचे योग्य स्पष्टीकरण करीत नाही. जे. जे. सी. स्मार्ट ह्याने ब्रुटस्ने सीझरला ठार करण्याच्या कृतीचे स्पष्टीकरण खालील रितीने केले आहे.

(J. J. C. Smart -"Sensations & brain processes Philosophical Review, vol.68, 1959, page 141-156)

(1) शरीराची विशिष्ट हालचाल होण्यासाठी मेन्दूतील घटिते कारणीभूत होतात आणि मग त्या शरीराच्या विशिष्ट हालचालीमुळे सीझर मारला जाण्याची कृती घडते.

(2) मेंदूतील हालचाल आणि त्यानुसार होणारी शरीराची हालचाल ह्यामुळे ब्रुटसच्या शरीर-मन युतीमध्ये विशिष्ट बदल घडून येतो.

प्रिचर्डच्या मतानुसार ब्रुटस्ने सीझरला मारले. ह्याचे स्पष्टीकरण खालीलप्रमाणे आहे.

(H. A. Prichard- 'Acting, Willing and desiring' Moral obligation' Oxford, 1949, page 137)

(1) संकल्पासारखी एक वैशिष्ट्यपूर्ण मानसिक घटना हातातील हत्याराची विशिष्ट हालचाल होण्यास कारणीभूत ठरली व त्यामुळे सीझरचा मृत्यू घडूनआला.

(2) मानसिक घटनांच्या श्रृंखलेतील एक दुवा म्हणजे ब्रुटसच्या मनातील विशिष्ट मानसिक अवस्था होय.

वरील दोन्ही स्पष्टीकरणे व्यक्तीसंबंधी योग्य विवरण करू शकत नाही. वरील स्पष्टीकरणात एक तर व्यक्ती म्हणजे भौतिक आणि रासायनिक प्रक्रियांची युती समजली आहे किंवा मन- शरीर युती समजली गेली आहे. परन्तु या दोन्ही विवरणाद्वारे एखादे कर्म करण्याची जबाबदारी ज्या कर्त्यावर येऊन पडते त्याचे स्पष्टीकरण मात्र होत नाही. (Notion of Agency). स्मार्टने केलेल्या विवरणात कर्त्यासंबंधी कोणताच बोध होत नाही. प्रिचर्डने मात्र 'एखादी कृती करण्यासाठी तयार असणे' या द्वारे कर्त्याची भूमिका स्पष्ट करण्याचा थोडासा प्रयत्न केला आहे. परन्तु तरीही ह्यात संकल्पावरच अधिक भर दिला गेल्यामुळे आणि संकल्प म्हणजे मेन्दूतील विशिष्ट पेशींचे चलनवलन असा केल्यामुळे पुन्हा स्पष्टीकरण योग्य झालेले नाही.

प्रो. डी. वाय देशपांडे ह्यांनी आपल्या लेखात (Prof. D.Y. Deshpande- "Could & Would' Indian Philosophicali quarterly, vol 1, No.4 Ju.1974, page 292) असे स्पष्टपणे नमूद केलेले आहे की जिवंत व्यक्तींच्या संकल्पनात्मक वर्तनाला, वागणूकीला जी फूटपट्टी लावलेली आहे, तीच निर्जीव वस्तूंच्या हालचालीलाही लावण्याचा जो आटापिटा तत्ववेत्त्यांनी केला आहे तो चूक आहे. कोणत्याही कृतीचे कर्तेपण हे जिवंत व्यक्तीकडे आलेले असते, घटनांकडे किंवा वस्तूंकडे नव्हे. उदा. 'ब्रूटस्ने सीझरला ठार केले' या विधानात ठार करण्याची कृती ही ब्रुटसूकडून घडली हा अर्थ स्पष्टपणे अभिप्रेत आहे. अर्थात व्यवहारात बोलताना कित्येकदा आपण जी क्रियापदे जिवंत व्यक्तींच्या संदर्भात वापरतो तीच क्रियापदे भौतिक घटनांच्या संदर्भातही वापरतो. जसे आपण म्हणतो की कोसळलेल्या कड्यांनी रस्ता अडवून टाकला. परंतु याचा अर्थ असा नव्हे की त्या कड्यांच्या ठिकाणी कोणता तरी हेतू होता म्हणून त्यांनी तो रस्ता अडविला. म्हणून वाक्यांच्या व्याकरणविषयक स्वरूपाकडे दुर्लक्ष करुन त्याच्या तार्किक अर्थाकडे लक्ष देणे महत्वाचे आहे.

एखादी कृती झाल्यानंतर हे कुणी केले? हा प्रश्न अत्यंत अर्थपूर्ण असा आहे. कारण कृती ही नेहमीच कोणत्यातरी हेतूने प्रेरित होऊन एखाद्या जिवंत व्यक्तीने केलेली असते, जर आपण म्हटले की 'हे कुणीच केले नाही' तर जे झाले त्याला आपण 'कृती' असे खऱ्या अर्थाने संबोधू शकत नाही. अर्थात कित्येकदा असे घडते की काही कृती कोणी केल्या हे आपल्याला माहित नसते. जसे एखाद्याचा

खून होतो आणि पोलिसांना तो कोणी केला आहे, हे शोधावे लागते. एखादा मृत्यू हा नैसर्गिक मृत्यू आहे की मुद्दाम कोणी घडवून आणला आहे यातील फरक पुष्कळदा सूक्ष्म असतो. जसे एखाद्या व्यक्तीच्या पाठीत सुरा खुपसला असेल तर निश्चितच तो नैसर्गिक मृत्यू नाही असे आपण म्हणू. आपण असेही म्हणतो की ताजमहालवर अत्यंत सुंदर कोरीव नक्षीकाम आहे ते कोणी केले हे आपल्याला माहित नाही. तरीही ते कोणत्यातरी जिवंत व्यक्तीने केले आहे ह्याचे अनुमान सहज लागते. कारण आपल्या अनुभवावरून आपल्याला म्हणता येईल की दगडासारखी निर्जीव वस्तू स्वतःहून विशिष्ट प्रकारची रचना करू शकत नाही.

कृतीचे कर्तेपण हे नेहमी जिवंत व्यक्तींकडेच असते असे आपण जे म्हटले ते आपल्या व्यावहारिक बोलण्यात नेहमीच खरे असते असे नाही. उदा. आपण अनेकदा असे म्हणतो की गाडी चालण्यासाठी तयार नाही. जास्त स्पष्टीकरण जर केले तर वरील विधानाचा अर्थ गाडी बिघडली एवढाच फक्त होतो. म्हणूनच कृतीच्या कर्त्याची भूमिका स्पष्टपणे समजण्यासाठी व्यक्तीची संकल्पना अधिक तपशीलवारपणे समजून घेणे अत्यंत आवश्यक आहे.

विभाग - पहिला

व्यक्तीची संकल्पना

प्रो. स्ट्रॉसन ह्यांनी 'Individuals' ह्या पुस्तकात ज्या एका विशिष्ट संकल्पनात्मक चौकटीत व्यक्ती वावरतात त्याचे वर्णन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. (Prof. Strawson P. F.- Individuals, Methuen, 1959, page 9 & 15) प्रो. स्ट्रॉसन ह्यांनी १९५९ साली Individuals हे पुस्तक लिहिले त्यात त्यांनी Descriptive Metaphysics नावाच्या तत्वचर्चेच्या एका नव्याच उपक्रमाची सुरवात केली आहे. Speculative Metaphysics च्या (वितर्कवादी तत्वचर्चा) पारंपारिक तत्वचर्चेच्या पार्श्वभूमीवर हा नवा प्रकार निश्चितच लक्षणीय आहे. ह्या वर्णनात्मक तत्वज्ञानाचे महत्वाचे कार्य म्हणजे विश्वातील घटना, वस्तू आणि व्यक्तीविषयक आपल्या विचाराच्या बांधणीचे नेमके स्वरूप विशद करणे होय. दोन व्यक्तीत संवाद तेव्हाच शक्य होतो जेव्हा एक व्यक्ती कशासंबंधी, कोणत्या स्वरुपाच्या भाषेत बोलत आहे हे दुसऱ्या व्यक्तीस कळू शकेल. स्ट्रॉसनच्या

म्हणण्याप्रमाणे ज्या ज्या गोष्टींसंबंधी आपण काही अर्थपूर्ण रितीने बोलू शकतो, त्या सर्वांना आपण एका विशिष्ट स्थलकालाने संबंधित असलेल्या व्यवस्थेत आणू शकतो. अशा या व्यवस्थेत आपणा स्वतःलाही स्थान असते आणि अनुभविक किंवा व्यावहारिक सत्याच्या या जगतात आपण स्वतः आणि इतर मिळून अर्थपूर्ण संबंधाची एक व्यवस्था निर्माण होऊ शकते. स्ट्रॉसनच्या या अभिनव वर्णनात्मक तत्वचर्चेचा प्रधान उद्देश हा पारंपारिक कालापासून तत्वज्ञानात चालत आलेला आणि अजूनही अनुत्तरित असलेल्या मन-शरीर (Mind-body) ह्यांच्या पारम्पारिक संबंधाचा होय. या प्रश्नाच्या अनेक पदरी विवरणातून त्याच अनुषंगाने निर्माण होणाऱ्या असंख्य प्रश्नांचाही उहापोह केला गेला आहे. मुख्य म्हणजे Descriptive Metaphysics च्या विवरण पद्धतीद्वारा स्ट्रॉसनने त्यांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला. त्याची उत्तरे अंतिम आहेत असे मानण्याचे अर्थातच कारण नाही. तत्वज्ञानातील प्रश्नांना कधीच समाधानकारक उत्तरे नसतात, परंतु म्हणून त्यांची चर्चाच करू नये असे नाही. उलट अनेक पातळ्यांवर अनेक दृष्टिकोनातून त्यांची चर्चा होणे आवश्यक आणि उपयुक्त असते. म्हणूनच ज्या वेगळ्या तऱ्हेने स्ट्रॉसनने हा प्रश्न हाताळला आहे हे पाहणे निश्चतच फायद्याचे ठरते.

स्ट्रॉसन म्हणतो की काही वस्तूंचे अस्तित्व आपण प्रत्यक्षरूपाने त्यांना स्पर्श करून किंवा बोट दाखवून प्रस्थापित करु शकतो. अशा वस्तूंना त्याने 'विशिष्ट' किंवा 'Basic Particulars' असे नाव दिले, ही 'विशिष्टे' म्हणजे तथाकथित भौतिक वस्तू किंवा व्यक्तींची बाह्य शरीरे होत. ही शरीरे ज्यांची असतात त्यांनाच स्ट्रॉसन 'व्यक्ती' असे संबोधतो. 'विशिष्ट' आणि 'व्यक्तीचा' संबंध स्ट्रॉसन नंतर विशद करतो. ज्यांना आपण प्रत्यक्षरूपाने प्रस्थापित करू शकत नाही, परंतु ज्यांच्यासंबंधी आपण अर्थपूर्णरितीने बोलू शकतो आणि ज्यांचा संबंध अप्रत्यक्षपणे विशिष्टांशी जोडू शकतो त्याला स्ट्रॉसन 'Private Particular' किंवा 'खासगी विशिष्टे' असे संबोधतो. खासगी विशिष्टांचे उदाहरण म्हणून कोणतीही तथाकथित मानसिक भावना होय असे तो प्रतिपादतो.

या सर्व विवरणात महत्वाची जागा 'व्यक्ती' या संकल्पनेने व्यापली आहे हे स्पष्ट होते. ह्या व्यक्तीचा एका बाजूने 'विशिष्टांशी' व दुसऱ्या बाजूने 'खासगी विशिष्टांशी' संबंध असतो. त्यातूनच व्यक्तीची संकल्पना साकारली जाते. स्ट्रॉसनच्या Individuals ह्या पुस्तकात पान २९ वर 'व्यक्तीची' व्याख्या

खालीलप्रमाणे आहे. "The concept of a person is the concept of a type of entity such that both predicates ascribing states of conciousness and predicates ascribing corporial characteristics are equaly applicable to a single individual or that single type." म्हणूनच स्मार्टने व्यक्तीची व्याख्या Physico chemical body म्हणून जी केली आहे ती किंवा प्रिचर्डने 'मानसिक घटनांचा संघात' म्हणजे व्यक्ती ह्या दोन्हीही व्याख्या स्ट्रॉसनच्या दृष्टिकोनातून अपूर्ण वर्णनाची उदाहरणे होत. म्हणून स्ट्रॉसन म्हणतो 'व्यक्ती' म्हणजे असे तत्व की ज्यात आपण त्याच्या भौतिक बाह्य शरीरासंबधी विशिष्टांच्या माध्यमातून बोलू शकतो. एकदा व्यक्तीचे हे वर्णन मान्य केले म्हणजे आपल्या जगतासंबंधीच्या संदर्भात 'व्यक्ती संकल्पना' महत्वाचे स्थान प्राप्त करते ह्यात शंका नाही.

'ब्रूटस्‌ने सीझरला ठार केले' या विधानातील 'मानसिक किंवा खासगी विशिष्टे' आणि त्यानुसार ब्रूटस्‌च्या होणाऱ्या शारीरिक हालचाली म्हणजेच भौतिक विशिष्टे ह्या दोनही गोष्टी ब्रूटस् नामक एकाच व्यक्ती विशिष्टाशी निगडीत आहेत हे तात्काळ समजून येते. अशा असंख्य व्यक्ती विशिष्टांचा परस्परांशी संबंध सामाजिक असतो आणि तो 'भौतिक विशिष्टांच्या' परस्परातील संबंधापेक्षा तार्किकदृष्ट्या अगदीच वेगळा असतो.

'व्यक्ती विशिष्टांचे' वैशिष्ट्य म्हणजे त्या काही कृती किंवा गोष्टी करतात तर 'भौतिक विशिष्टांचे' वैशिष्ट्य म्हणजे कृती, गोष्टी या त्यांच्या संबंधात घडतात. त्यांना स्ट्रॉसनने M- Predicates असे नाव दिले असून ह्याच गोष्टी 'व्यक्ती विशिष्टांच्या' बाबतही घडू शकतात असे म्हटले आहे. परंतु काही गोष्टी मात्र अशा असतात की त्या 'व्यक्ती विशिष्टांच्या' बाबतीत घडल्या तरी 'भौतिक विशिष्टांच्या' बाबतीत कधीच घडू शकत नाही. अशांना स्ट्रॉसनने P-Predicates संबोधले. उदा. 'मारणे' किंवा Physical Assault हा 'भौतिक' आणि 'व्यक्ती' दोन्ही विशिष्टांच्या बाबतीत घडू शकतो. परंतु 'हत्या करणे' To kill or to assassinate हा प्रकार मात्र फक्त 'व्यक्ती' विशिष्टांच्या संदर्भातच घडू शकतो. उदा. झाडाला मारले, तोडले किंवा टेबलावर प्रहार केला हे जितकेअर्थपूर्ण आहे तितकेच 'देवदत्ताला' मारले अर्थपूर्ण आहे. परंतु 'देवदत्ताची' हत्या होऊ शकते टेबलाची किंवा झाडाची नव्हे.

अशा या 'व्यक्ती विशिष्टांचे' अनन्यसाधारण महत्व ओळखून आणि 'भौतिक विशिष्टे' व 'खाजगी विशिष्टे' यांच्यातील तो महत्वाचा दुवा आहे असे जाणून स्ट्रॉसनने त्यास 'मूलभूत संकल्पना' असे नामाभिधान दिले आहे. ही मूलभूत संकल्पनाच 'भौतिक आणि खाजगी विशिष्टांनी' युक्त असते. त्यामुळे ह्या मूळ संकल्पनेचे वरील दोन घटक नसून त्या घटकांनीच मुळी ती बनलेली असते असे स्ट्रॉसनने प्रतिपादले आहे. त्यासच त्याने No Ownership Theory असे नाव दिले. देकार्तच्या आत्मसंकल्पनेशी निगडीत असलेली मन-शरीर संकल्पना, 'शरीरास धारण करणारा कोणीतरी' या कल्पनेशी निगडीत आहे. त्यामुळे अनेक जटिल प्रश्न उद्भवतात, ते इथे टाळले गेले हे स्पष्ट आहे. प्रो. ए. जे. आयर ह्यांनी आपल्या पुस्तकात स्ट्रॉसनच्या या विशिष्ट विवेचनाची योग्य ती दखल घेतली आहे.

तो म्हणतो व्यक्ती विशिष्टांचे महत्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे ते निरनिराळ्या जाणीवांनी युक्त असे तत्व आहे. एखाद्या प्रश्नासंबंधी साधक-बाधक विचार करणे, एखादी घटना आठवणे, कृतीसंबंधी निर्णय घेणे तसेच राग द्वेषादि भावनांचा अनुभव करणे इत्यादी जाणीवांनी युक्त असे व्यक्ती तत्व असते. द्वैत नाकारण्याचे प्रो. स्ट्रॉसनचे मुख्य कारण म्हणजे भौतिक विशिष्टांविरहित शुद्ध खाजगी विशिष्टांनी युक्त असे व्यक्तीविशिष्ट अस्तित्वात नसते हे होय. तसे तथाकथित शुद्ध व्यक्तीविशिष्ट मानल्यास आपण ज्या अर्थाने व्यवहारात व्यक्तीचा निर्देश करतो तशारितीने आपण कधीच करू शकणार नाही. आपण स्वतःला ज्याप्रमाणे 'भौतिक विशिष्टे' आणि 'खाजगी विशिष्टे' ह्या दोन्ही संबंधात संबोधू शकतो तसेच आपण इतरांनाही संबोधू शकतो. स्ट्रॉसनच्या या अभिनव विवरणामुळे तत्वज्ञानातील 'इतर मनांचाही' (Other minds) प्रश्न समाधानकारक रितीने हाताळला जाऊ शकतो. इतर मनांच्या अस्तित्वासंबंधी तत्वज्ञानात फारच जटिल प्रश्न उत्पन्न झाले आहेत. इतरांच्या भावभावनांचे प्रत्यक्ष ज्ञान आपणास कधीच होऊ शकत नाही आणि त्यासंबंधी केवळ अनुमानावर आपणास अवलंबून रहावे लागते. स्ट्रॉसनच्या संकल्पनेमुळे हा प्रश्न सुटला असे म्हणण्यास हरकत नाही. कोणतीही 'खाजगी विशिष्टे' ही कोणत्या तरी 'व्यक्ती विशिष्टांशी' निगडीत असतात, असे एकदा लक्षात घेतले म्हणजे भौतिकवादी विवरणामध्ये मन-शरीर संबंधाविषयी करावे लागणारे सर्व सव्यापसव्य टाळले

जातात. भौतिक-वादी सिद्धांत मुख्यतः दुसऱ्या व्यक्तीच्या शारीरिक हालचाली, चेहऱ्यावरचे हावभाव, बोलणे-चालणे इ. शारीरिक क्रिया मिळून व्यक्तीच्या भावभावनाचे अनुमान काढतात. इतकेच नव्हे तर स्वतःच्या बाह्य वर्तनावरून अनुमानित केल्या जातात, असे मानतात. हे जरा चमत्कारिक वाटल्याशिवाय रहात नाही, देकार्तने स्वतःच्या भावना प्रत्यक्ष प्रमाणाद्वारे आणि इतरांच्या अनुमानप्रमाणाद्वारे सिद्ध करण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, त्यात शरीर-मनाच्या द्वैतवादातील नेहमीचेच प्रश्न निर्माण होतात आणि त्यास द्वैतवाद समाधानकारक उत्तर देऊ शकत नाही.

प्रो. स्ट्रॉसन यांनी व्यक्ती विशिष्टांना मूलभूत मानून एकतत्ववादाचे सर्व फायदे तर मिळविलेच आहेत, परंतु द्वैतवादातील अडचणींना टाळले आहे हे स्पष्ट होते. स्ट्रॉसन अर्थातच हे मान्य करतो की ज्या आधाराने आपण स्वतःचे अनुभव जाणतो त्याचप्रमाणे इतरांचे अनुभव जाणत नाही, परंतु इतरांच्या अनुभवाची सत्यता केवळ विगमनात्मक अनुमानाद्वारे प्रस्थापित होत हे तो नाकारतो. इतरांचे बाह्य वर्तन त्याच्या अनुमानाचा निकष असतो हे जरी खरे असले तरी तोच केवळ एकमेव निकष नसतो. आपण ज्यारितीने स्वतःच्या भावनांचे अस्तित्व जाणतो त्यापेक्षा अगदी मूलतः वेगळ्या रितीने इतरांचे अनुभव जाणतो असे मानण्याचे कारण नाही हे तो आग्रहाने पतिपादतो. ज्या विधेयांद्वारे आपण कोणत्याही वर्तनाचे वर्णन करतो त्यांना प्रथम पुरुषी त्याचप्रमाणे तृतीय पुरुषी उपयोग सुद्धा असतात. आणि 'व्यक्ती विशिष्टे' ही अशी संकल्पना आहे की तिलाही दोन्ही प्रकारची विधेये लागू होतात. खालील चार ओळीत त्यांनी स्वतःच्या त्याचप्रमाणे इतरांच्या अनुभवाची प्रचिती कशी येते ह्याचे नेमकेविवेचन केले आहे. If we think first of the fact that we act and act on each other and act in accordance with a common human nature, then the things we can know about without observation and inference or both are private experiences (P. F. Strawson - Individuals Methuen, 1959, page 111). वरील उताऱ्याचे मर्मच हे आहे की ज्या एका मनुष्य स्वभावाला धरून आपण एकमेकांशी व्यवहार करतो तोच पुरेसा आणि बोलका पुरावा आहे की आपण दुसऱ्याच्या मनातील भावना आपल्या मनातील भावनांइतक्याच स्पष्टपणे जाणू शकतो. कारण आपण एका मूलभूत संकल्पनेचेच बाह्य आविष्कार आहोत. समाजात वावरणाऱ्या व्यक्तीत जी

असंख्य नाती असतात ती या मूलभूत संकल्पनेमुळेच प्रस्थापित होऊ शकतात. अन्यथा एका व्यक्तीचा दुसऱ्या व्यक्तीशी कोणत्याही पातळीवरुन संवाद साधणे अशक्य होऊन बसले असते. आपण हसतो, बोलतो, लिहितो, वाचतो आणि पति-पत्नी, मित्र-मित्र, भाऊ-बहिण, गुरू-शिष्य, दुकानदार-ग्राहक, वक्ता-श्रोता इत्यादि विभिन्न भूमिकेतूनही काही कृती करत असतो. या सर्व कृतींचे अर्थ जर इतरांना कळले नसते तर अनवस्था प्रसंग ओढवला असता. परंतु ज्या अर्थी असे होत नाही त्या अर्थी एका सामान्य मनुष्य स्वभावाच्या मूळ संकल्पनेशीच आपण सर्व निगडित आहोत, हे उघड आहे. प्रो. हॅम्पशायर ह्यांनीही व्यक्तीचे सर्वात मोठे सामर्थ्य म्हणजे त्याची कृती हे स्पष्ट केले आहे. (Prof. S. Hampshire-Thought and action, Viking Press. Chatto & Windus, 1959, page-47-48) त्यांच्या पुस्तकात एका ठिकाणी ते म्हणतात 'Infact, I find myself from the begining able to act upon objects around me ... I not only percive external objects I also control, I not only Control external objects I also manipulate it.' म्हणजे मी माझ्या भोवताली असणाऱ्या सर्व वस्तूंशी, व्यक्तींशी ज्या तऱ्हेने व्यवहार करतो त्यावरून त्यांचे परस्पर संबंध व अर्थ मला कळतात त्यावरुन हीच गोष्ट स्पष्ट होते की मी माझे शरीर केवळ पहातोच असे नाही तर त्यावर नियंत्रणही ठेवतो. बाह्य वस्तू केवळ मी पाहतो असे नसून त्यात योग्य तो बदल घडवून आणण्याचे कार्यही मी करतो. ह्या सर्व कृती आपल्या एकसंघ व्यक्तित्वाची खूण होय. अशा रीतीने स्ट्रॉसनच्या वर्णनात्मक चर्चेद्वारा व्यक्तीसंबंधात निर्माण झालेल्या अनेक समस्यांची एक विशिष्ट रितीने हाताळणी केली जाऊ शकते आणि त्या समस्यांवर वेगळया रितीने प्रकाश पाडला जाऊ शकतो हे निश्चित.

स्ट्रॉसनच्या वरील विवरणाचे महत्व जाणूनही दुसऱ्या व्यक्तीच्या मनाशी संवाद साधण्याच्या संदर्भात काही समस्या नेहमीसाठीच निर्माण झालेल्या आहेत असे दिसून येईल. दुसऱ्या व्यक्तीच्या मनात कोणता विचार वा कोणती भावना असावी ह्याचे निरीक्षण जरी आपण करू शकलो तरी तो शेवटी त्याच्या मनातील विचाराविषयी आपण केलेला अंदाजच ठरतो. मनुष्याची बाह्य अभिव्यक्ती ही त्याच्या आंतरिक अवस्थेची निदर्शक आहे व निकषही आहे असे म्हटले तरी प्रश्न पुन्हा उपस्थित होतोच की तो निकष कोणत्या प्रकारचा आहे? शिवाय तो

निकष आणि त्याची मानसिक अवस्था ह्यात तार्किक संबंध असेलच असे नाही. कारण पत्त्याच्या खेळात ज्याप्रमाणे आपण विशिष्ट पत्त्याला विशिष्ट अर्थ व कार्य अगोदरच निश्चित केले असते, त्याप्रमाणे विशिष्ट अभिव्यक्तीला विशिष्ट कार्य व अर्थ असतोच असे आपण तर्कतः म्हणू शकत नाही. फक्त ती अभिव्यक्ती व त्या अनुषंगाने होणारे बाह्य वर्तन ह्यांच्यात एक प्रकारचे साहचर्य असल्याने त्या अभिव्यक्तीच्या आधारे आपण व्यक्तींच्या मानसिक अवस्थेची कल्पना करू शकतो. त्या अनुषंगाने होणारे बाह्य वर्तन ह्याच्यात एकप्रकारचे साहचर्य असल्याने त्या अभिव्यक्तीच्या आधारे आपण व्यक्तीच्या मानसिक अवस्थेची कल्पना करू शकतो. याच कारणाने विट्गेन्स्टाईनने खाजगी भाषेची शक्यता नाकारली. त्याच संदर्भात ऑकडेन आणि रिचर्डस् यांनी असे म्हटले आहे की वरील निकषाचा स्वतःच्या संबंधात उपयोग करण्यासाठी चांगल्या शुद्धीवर असलेल्या माणसाला सुद्धा गुंगी येण्याचे औषध द्यावे लागेल. (Ogden & Richard -I. A. Meaning of Meaning Kegan Paul London, 1923, page-47) वरील विधानाचा अर्थ हा की आपल्या स्वतःच्या मनात कोणते विचार चालू आहेत हे समजण्यासाठी आपल्याला आपल्या शारीरिक प्रक्रियांवर लक्ष ठेवण्याची मुळीच आवश्यकता नसते. मला जो अनुभव येतो तो माझ्या संपूर्ण जिवंत शरीराद्वारे येत असतो व तीच गोष्ट इतरांचे अनुभव समजून घेण्यासाठीही उपयोगी पडते.

विभाग-दुसरा

व्यक्तीची वैशिष्ट्ये

कृती करण्याव्यतिरिक्त व्यक्ती अजून एक महत्वाची गोष्ट करतात आणि ती म्हणजे निरीक्षण करणे होय. ज्या व्यक्ती कृती करतात त्यांना कर्ते असे संबोधल्या जाते आणि ज्या निरीक्षण करतात त्यांना निरीक्षक म्हटले जाते. प्राचीन तत्ववेत्यांना व्यक्ती या प्रामुख्याने निरीक्षक आहेत असे वाटे आणि म्हणूनच प्राचीन अनुभवादी तत्ववेत्यांच्या तत्वज्ञानात प्रत्यक्ष प्रमाणाला एक महत्वाचे स्थान प्राप्त झाले होते. ही परिस्थिती आता पुष्कळ प्रमाणात बदलली. हा बदल विशेषतः विट्गेन्स्टाईनच्या ट्रॅक्टॅट्स आणि फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स या ग्रंथातून जाणवतो. ट्रॅक्टॅट्स मध्ये विट्गेन्स्टाईनने असे म्हटले आहे की वस्तुस्थितीचे

चित्र व्यक्ती स्वतःसमोर उभे करते. (L. Wittgenstein - 'Tractatus' Logico Philosophicus Trans Miss Anscombe, Pages 1953, 652) परंतु फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स (Philosophical Investgation) मध्ये मात्र विट्गेन्स्टाईनने व्यक्ती केवळ निरीक्षक असतात हे म्हणणे नाकारले. (L. Wittgenstein - Philosophical investigation, Trans Miss Anscombe Routledge & Kegen Paul,1961, section I, para-7) उलट ते भाषेच्या एका विशिष्ट खेळात भाग घेतात की ज्या द्वारे व्यक्तीच्या कृती आणि त्याची भाषा यांची एक विशिष्ट वीण विणली जाते. विशिष्ट वेळेला जी भाषा व्यक्ती वापरते तिचा अर्थ संपूर्ण भाषेच्या खेळाच्या पार्श्वभूमीवरच समजून येवू शकतो. ज्यावेळेपर्यंत व्यक्ती केवळ निरीक्षक म्हणून संबोधली जात होती, तोपर्यंत सहाजिकच जे पाहिले आहे त्याचे वर्णन करण्यापुरताच भाषेचा उपयोग होतो. विट्गेन्स्टाईनने प्रथमच निरनिराळ्या उदाहरणांद्वारे व्यक्ती किती निरनिराळ्या पद्धतीने शद्बांचा वापर करू शकते हे दर्शवून दिले. याठिकाणी व्यक्ती केवळ क्रियाशून्य निरीक्षक रहात नाही तर उलट भाषेच्या प्रभावी उपयोगाद्वारे केल्या जाणाऱ्या असंख्य कृतींमध्ये अंतर्भूत होते. जसे खरेदी आणि विक्री करणे, शिकणे आणि शिकविणे, आणणे आणि वाहून नेणे, वेगवेगळ्या रचना करणे मग त्या पाककृती असोत वा कलाकृती असोत वगैरे. जसे 'पाच लाल सफरचंदे' हे शद्ब फळांच्या खरेदीच्या संबंधात उपयोगात आणले जातात तर स्लॅप, बीम, पिलर हे शद्ब इमारत बांधणीच्या कामात उपयोगिले जातात.

कृती करण्यामागे असलेला कर्ता आणि त्याचा प्रत्यक्ष निरीक्षणाशी आणि कृतीशी असलेला संबंध अतिशय महत्वाचा आहे, असे S. Hampshire ह्यांचे म्हणणे आहे. (S. Hampshire - Thought & action, Chatto & Windus, 1959, page -7) तो म्हणतो प्रत्यक्षासंबंधीच्या अनुभववादी सिद्धांतांमध्ये बर्कले आणि ह्यूमपासून एक मोठी चूक झाली आहे व ती म्हणजे त्यांनी मनुष्यप्राण्याना केवळ एक निष्क्रीय निरीक्षकाचा दर्जा दिला आहे. जे 'बाहेरून' येण्याऱ्या संवेदनांची फक्त नोंद करीत असतात. बाहेरून या पदामध्ये त्यांची शरीरे पण अंतर्भूत आहेत, परंतु वस्तुस्थिती अशी आहे की मी स्वतःला केवळ एक निष्क्रिय निरीक्षकच समजत नाही तर मी स्वतः निर्णय धेऊन बाह्य वस्तू आणि वस्तुस्थिती ह्यात व्यवहार करून त्यात पाहिजे ते परिवर्तन घडवून आणतो.

निरनिराळ्या प्रसंगात वावरतांना आपण केवळ निरीक्षकच नसतो तर सर्वार्थाने क्रियाशील अनुभव घेणारे असतो. 'अनुभव धेणारे' कधी ना कधी झाल्याशिवाय आपण निरीक्षक बनू शकत नाही व निरीक्षक कधी न कधी असल्याशिवाय आपण चांगले अनुभव घेणारे बनू शकत नाही.

व्यक्ती आपले विचार आणि भावना कशा व्यक्त करते ह्याचा आपण विचार करू. काही गोष्टींची नोंद त्याच्याकडून घेतली जाते. काहींची उपेक्षा केली जाते. काहींच्या बाबतीत त्याचा दृष्टिकोण उत्साही तर काहींच्या बाबतीत निरूत्साही असतो. काही वेळेस तो आपल्या भावनांवर प्रयत्नपूर्वक काबू ठेवतो तर काही वेळेस स्वैर आविष्कार करतो. विशिष्ट घटना घडल्यावर कधी-कधी क्षणात निर्णय घेऊन ती कृती करण्याचे तो ठरवितो. वरील सर्व वैशिष्ट्ये ही जिवंत व्यक्तींच्या क्रिया-प्रतिक्रिया यांच्या संबंधात असलेली वैशिष्ट्ये होत. ह्या विविध कृतींचा संदर्भ आणि अर्थ तात्विक दृष्टिकोनातून समजून घेणे आवश्यक आहे.

कोणतीही मनुष्यकृती समजून घेण्यासाठी त्यामागील विचारक्रिया समजून घेणे आवश्यक आहे आणि या प्रक्रियेत विशिष्ट शब्दांचा आणि त्यांच्या अर्थाचा उपयोग केलेला असतो. काही विचार हे 'विशुद्ध' विचार म्हणून समजले जातात आणि बाकीचे विचार हे त्या मूळ 'विशुद्ध' विचाराच्या छटा आहेत. असे समजले जाते. या विशुद्ध विचाराचे उदाहरण म्हणून आपण एखादा गणितज्ञ किंवा शास्त्रज्ञ स्वतःच्या विचारात गुंतले असताना समजून घेऊ आवश्यक आहे. यावेळेस हे लोक काहीच करीत नसतात फक्त विचार करीत असतात. अशावेळी जर त्यांना प्रश्न विचारला की तुम्ही काय करीत आहात ? तर कदाचित ते त्याचे आपल्या नेहमीच्या व्यावहारिक भाषेत समाधानकारक उत्तर देऊ शकणार नाहीत. त्या क्षणी त्यांच्या सर्व जाणीवा ह्या अतिशय जागृत होत्या व त्यामुळे व्यावहारिक अर्थाने जरी ते काही करीत नसले तरी खऱ्या अर्थाने मात्र ते काहीतरी अतिशय अर्थपूर्ण व महत्वाचे करीत होते असे म्हणावे लागेल. कधी कधी व्यक्ती काहीच करीत नसते. केवळ आराम करीत असते किंवा कोणत्याही एका विशिष्ट गोष्टीसंबंधी विचार करीत असते. बाह्यतः ती व्यक्ती निरुद्देश, निष्क्रिय आणि आळशी वाटू शकते. परंतु जर ती व्यक्ती खऱ्या अर्थाने आपल्या तरल जाणीवेने युक्त असेल तर ती खऱ्या अर्थाने कृती करीत होती असेच म्हणावे लागेल. तरल

जाणीवेने युक्त एखादी कृती करणे आणि कुठलीही जाणिव नसतांना एखादी कृती करणे ह्यात महदंतर आहे. तरल जाणिवेच्या अवस्थेतच व्यक्ती खऱ्या अर्थाने आपल्या व्यक्तीमत्वाच्या सर्व स्तरांवर अत्यंत सक्रिय असते. त्या अवस्थेत केलेल्या कृतीमागे निश्चित हेतू असतो. या उलट जाणीव विरहीत कृतींच्या पाठीमागे कुठलाही निश्चित हेतू नसतो.

म्हणून हेतुपूर्वक केलेल्या कृतींमध्ये निरीक्षक म्हणून केलेली कृती आणि कर्ता म्हणून केलेली कृती या दोघांचाही अंतर्भाव होतो. व्यक्तींचे काही हेतू हे अतिशय स्पष्टपणे व्यक्त होतात तर काही हेतू हे मात्र अस्पष्ट असल्याने ओळखू येणे कठीण असते. हे हेतू दोन प्रकारचे असतात. (१) विश्वात असलेल्या वस्तुंचे स्वरूप काय आहे, हे समजून घेण्याच्या हेतूने केलेले निरीक्षण आणि वस्तुंच्या या स्वरूपात बदल घडवून आणण्याच्या हेतूने केलेल्या कृती. त्या विशिष्ट ठिकाणी निरीक्षण आणि कृती या संदर्भात व्यक्तीच्या शारीरिक कृतींना एक वेगळाच अर्थ प्राप्त होतो त्यामुळे त्याचा विचार करणे योग्य ठरेल. सर्वसाधारणपणे असे मानले जाते की व्यक्तींच्या कृतींमध्ये शारीरिक हालचाली अनुस्यूत आहेत. परंतु त्यांच्या निरीक्षणात मात्र त्या अनुस्यूत नाहीत परंतु हे खरे नाही. चालणे, कपडे धुणे, स्वैंपाक करणे, गाडी चालविणे इ. कृतींमध्ये ढोबळ अशा शारीरिक हालचाली अंतर्भूत असतात. जसे एखाद्या वस्तूकडे आपण जर लक्षपूर्वक पहात असू तर ती वस्तू अधिक स्पष्ट दिसण्यासाठी आपण आपल्या डोळ्यांची उघडझाप करतो. ते बारीक वा मोठे करतो, यावरूनही निरीक्षणात शारीरिक हालचाल असते हे समजून येते. हीच गोष्ट ऐकणे, चव घेणे, स्पर्श करणे ह्यांनाही लागू होते. अधिक चांगले ऐकू येण्यासाठी आपण आपली जागा बदलवितो. कानांना एका दिशेने वळवितो. आपण ज्या तऱ्हेने एखाद्या वस्तूला स्पर्श करतो त्याहीद्वारे आपण कोणती कृती करीत आहोत ते समजते. जसे एखाद्या मांजरीच्या पाठीवर थोपटणे ही क्रिया मांजरीला लाडावण्यासाठी केली जाते किंवा तिची कातडी कोणत्या प्रकारची आहे हे ठरविण्यासाठी केली जाते. कधी कधी आपण 'निर्हेतुक कृती' असा शद्बप्रयोग करतो. हे आपले शद्ब वरवर वाटतात तितके आत्मविसंगत नाही. जसे मी एखाद्या कंजूष माणसाची मजेदार गोष्ट तुम्हाला सांगतो, पण त्यामुळे तुम्ही चिडता. मी तुमच्या पेनच्या टोपणावर चुकून पाय देतो. परंतु त्यामुळे त्याचे तुकडे-तुकडे होतात. अशावेळेस मी म्हणतो की मला टोपण तोडल्याबद्दल दोषी ठरवू नये. कारण मी ती

गोष्ट हेतुपूर्वक केलेली नाही. तसेच गोष्ट सांगून तुम्हाला चीड आणण्याचा माझा उद्देश नव्हता असे आपण म्हणतो. 'माझा तसा उद्देश नव्हता......' यावरून आपण उद्देश नाकारीत आहोत असा अर्थ होत नाही. आपण तिथे एक विशिष्ट उद्देश नाकारीत आहोत असे म्हणतो. (Rajendra Prasad - 'Intention of action'- Indian Philosophical quarterly, Vol. 1, No.4, Ju.1974 page 273) जेव्हा मी म्हणतो की कंजूष माणसाची गोष्ट सांगून तुला दुखविण्याचा माझा उद्देश नव्हता तेव्हा त्याचा अर्थ असा होतो की माझा उद्देश तुला दुखविणे हा नव्हता तर तुला रिझविणे हा होता. त्यामुळे खऱ्या अर्थाने मी तुला दुखविलेले नाही.

अशारितीने व्यक्तींचा विचार करीत असताना भाषा हे प्रभावी माध्यम त्या त्या व्यवहारात अंतर्भूत आहे असे आपल्या लक्षात येते. भाषेद्वाराच व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तींशी तसेच इतर अनेक व्यक्तींशी संवाद साधू शकते. उत्क्रांतीच्या विकासाचा जर इतिहास पाहिला तर भाषा ही मनुष्य पातळीवरच उदयाला आली असे दिसून येईल.

सुरवातीला तो फक्त निरनिराळे चिन्ह किंवा संकेत वापरून आपले मनोगत व्यकत करीत असे. परंतु भाषेद्वारे व्यक्ती जसे आपले विचार व्यक्त करू शकते तसेच ते दुसऱ्या व्यक्तीपासून लपवूही शकते. भाषेचा कौशल्याने वापर करून मनुष्य अत्युच्च प्रकारच्या स्वातंत्र्याचा उपभोग घेऊ शकतो. भाषेद्वारे व्यक्तीव्यक्तींमध्ये संबंध अतिशय प्रभावी रितीने प्रस्थापित होतो. मनुष्याचे शद्व हे संबंध जसे प्रस्थापित करू शकतात तसेच विस्थापितही करू शकतात. ह्या शद्वांचा विशिष्ट उपयोग करून म्हणजे कधी आवाज चढवून तर कधी हलका आवाज काढून काही शब्दांवर जोर देऊन व्यक्ती त्याला अभिप्रेत असलेल्या गोष्टी करीत असते. विशिष्ट शद्व किंवा वाक्य विशिष्ट तऱ्हेने म्हटल्यामुळे कधी क्रोध तर कधी करुणा, कधी भय तर कधी प्रेम, तर कधी द्वेष तर कधी उदासिनता व्यक्त होते. वाक्यांमध्ये असलेल्या विशिष्ट शद्वांची रचनासुद्धा वाक्याचा संपूर्ण अर्थ बदलवू शकते. म्हणूनच विसाव्या शतकातील तत्ववेत्त्यांनी या भाषेच्या अभिव्यक्तीला अनन्य महत्व दिले आहे.

मनुष्याच्या निरनिराळ्या व्यवहारात वापरल्या जाणाऱ्या भाषेचे महत्व यथार्थता ओळखले, सजीव आणि निर्जिव प्राण्यांमधला महत्वाचा फरक भाषेमुळे स्पष्ट होतो. लहान मुले आणि प्रौढ व्यक्ती ह्यांच्यात भाषेमुळेच फरक स्पष्ट दिसून

येतो. प्रौढ, परिपक्व, प्रगल्भ भाषा ही थोडक्या शद्बात जास्त अर्थ व्यक्त करू शकते. तर अपरिपक्व भाषा विचारात योग्यरितीने व्यक्त होऊ शकत नाही. लहान मुले प्रौढांपेक्षा यादृष्टीने अधिक पराधीन आहेत असे म्हणावे लागेल. भाषेचे हे अनन्यसाधारण महत्व लक्षात घेऊन काही तत्ववेत्यांनी भाषेच्या वापरावर आधारीत विशिष्ट सिद्धांत तयार केले आहेत. त्यातील सिद्धांताचा तपशीलवार विचार करणे महत्वाचा ठरेल.

सुप्रसिद्ध पाश्चात्य विचारवंत जे. एल. ऑस्टिन यांच्या 'How to do things with words' या लेखाच्या आधारे काही सिद्धांताचा उहापोह केला आहे, परंतु मूळ विषयाच्या संदर्भात या सिद्धांताचे तितकेसे महत्व न वाटल्यामुळे त्याचे विस्तृत विवेचन टाळले आहे. पुढच्या प्रकरणात मनुष्याच्या 'स्वातंत्र्या' संबंधात अतिशय मूलगामी विवेचन असलेल्या आधुनिक विचारसरणीचे अस्तित्ववादाचे परिशिलन करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

0 0 0

प्रकरण ६ वे

मानसघटनावादी दृष्टिकोण

व्यक्तीच्या संकल्पनेशी हेतुपूर्वक केलेली स्वतंत्र कृती अतिशय निकटपणे निगडित आहे, हे आतापर्यंत आपण पाहिले. व्यक्तित्वाची अवश्यमेव अट या अर्थाने स्वतंत्र कृती आणि स्वतंत्र कृतीचा आविष्कार म्हणजे व्यक्तित्व असा हा परस्पर संबंध आहे. त्यांच्यातील हा संबंध त्यातील अनेक बारकाव्यासह २० व्या शतकातील अनेक तत्ववेत्यांनी स्पष्ट केला आहे. विशेषतः ज्याँ पॉल साभ या अस्तित्ववादी तत्ववेत्यांचे या बाबतीतले योगदान विशेष मोलाचे आहे. मेरी वॉरनॉक ह्यांनी लिहिलेल्या 'एथिक्स सिन्स-1900' या पुस्तकातील ८ व्या प्रकरणात 'अस्तित्वावर' चर्चा केली आहे. त्यात असे स्पष्टपणे नमूद केले आहे की, 'अस्तित्ववादी तत्वज्ञानात पुनः आपणास मार्मिक भाषेत मानवी व्यवहाराचे तपशीलवार विवेचन आढळते. इतकी मार्मिक, गुंतागुंतीची भाषा त्याच काळात निर्माण झालेल्या ब्रिटिश तत्वज्ञानात अभावानेच आढळते.'

अस्तित्ववादी तत्वज्ञानाच्या वाटचालीत एका टप्प्यावर मानसघटनावादाची पद्धत काही अस्तित्ववादी तत्ववेत्यांनी विशेषतः हुर्सेलने उपयोगात आणली आहे. या पद्धतीद्वारे बाह्य परिस्थिती आणि इतर माणसे या संबंधात व्यक्तीला आलेल्या विशिष्ट अनुभवांचा विचार केला आहे. हुर्सेल प्रत्येक मानसिक घटनेचा तपशीलवार विचार करतो आणि प्रत्येक अनुभवाचा जो 'भाव' असतो त्यास अनन्यसाधारण महत्व देतो.

विभाग - पहिला

मानसघटनावादी विश्लेषण

इतर तात्विक चळवळीपेक्षा अस्तित्ववादी चळवळीचे प्रामुख्याने सामाजिक आणि सांस्कृतिक पातळीवरून अधिक मूल्यमापन झाले. अस्तित्ववादी चळवळीला प्रामुख्याने खालील तत्ववेत्यांचे योगदान प्राप्त झाले. कर्के गार्ड, नित्शे, हुर्सेल, यास्पर्स, हायडेगर, सार्त्र, मार्लो पोन्टी आदि. अस्तित्ववादी विचारवंत म्हणून कर्केगार्ड (१८१३-५५) हा डॅनिश तत्वज्ञ त्याच्या लिखाणातून आणि वैयक्तिक जीवनाद्वारे विशेष नावारूपाला आला. कर्के गार्डचे मार्क्सप्रमाणे मत होते की, तत्कालीन-औद्योगिक समाज

व्यवस्थेमुळे मनुष्याची व्यक्ती म्हणून प्रतिष्ठा धोक्यात आली आहे. उत्पादनाच्या आणि उपभोगाच्या व्यक्तिनिरपेक्ष नियमांचा वरचष्मा समाज व्यवस्थेवर आल्यामुळे व्यक्तीची किंमत शून्यवत झाली आहे. पारलौकिक तत्वाविषयी कोणतीही भ्रम नसलेली समाजाशी संपूर्णतः बांधिलकी असलेली व्यक्तीच सध्याच्या अमानुष आधुनिक जगावर तोडगा शोधून काढेल असे मार्क्सचे मत होते.

कर्के गार्ड, मार्क्सच्या विरुद्ध विचार करतांना दिसतो. व्यक्तीमध्ये आमूलाग्र परिवर्तन झाल्याशिवाय आदर्श समाज निर्माण होईल हे त्याला दिवास्वप्न वाटते. मनुष्यामध्ये मूलगामी परिवर्तन झाल्यावरच सामाजिक आणि राजकीय क्रांतीच्या दिशेने पावले टाकणे शक्य आहे, असे त्यास वाटते. औद्योगिक समाजव्यवस्थेत वावरणारा मनुष्य कर्के गार्डला, अर्धवट, अपूर्ण वाटतो. अशा मनुष्याबद्दल कोणताही आदर वा आस्था निर्माण होऊ शकत नाही. 'दि एक्झिस्टेनशिऑलिस्ट्स् अ क्रिटिकल स्टडी' या पुस्तकात कॉलिन्स जेम्स यांनी या माणसाचे अगदी बरोबर वर्णन केले आहे. ते म्हणतात, 'हा आधुनिक मनुष्य गर्दीत हरवलेला' मनुष्य आहे तर आहेच, परंतु गर्दीशिवायही तो 'हरवलेलाच' मनुष्य आहे.

कर्केगार्डच्या सिद्धांतानुसार मनुष्याच्या अस्तित्वामध्ये निहित असलेले तीन स्तर - सौंदर्यात्मक, नीतिविषयक आणि धार्मिक - हे वास्तविक पाहता व्यक्तीत्व विकासाच्या तीन अवस्था होत. मनुष्य हा एकच प्राणी असा आहे की ज्यास आपल्या स्वातंत्र्याचे भान आहे. त्यामुळेच जाणीवेच्या विविध स्तरावर जगणे त्यास शक्य होते. कर्के गार्डने कंटाळा, निराशा आणि भय या मनुष्याच्या विविध मनोवस्थांचे सूक्ष्म विश्लेषण केले आहे. या विश्लेषणाचा उपयोग पुढील अस्तित्ववादी तत्ववेत्यांनी आपल्या विवेचनात वैपुल्याने करून घेतला. कर्के गार्ड प्रामुख्याने खळबळजनक, अस्वस्थकारक, निराशायुक्त क्षणांचा जास्त विचार करतो. त्या मानाने शांत क्षणाचा विचार त्याने तुलनेत कमी केला आहे.

जीवनातील कंटाळा जणू सर्व शुभ - इष्ट गोष्टींचा समूळ निपटारा करणारा द्योतकच आहे. चिंता वा भय ही तर मनुष्याच्या अस्तित्वाला घेरून टाकणारीच भावना आहे. निवड करण्याचा प्रत्येक प्रसंग त्याच्यामध्ये भय पैदा करतो. या मनोवस्थांचे एका नैतिक आणि धार्मिक पैलूतून कर्के गार्डने विवेचन केले आहे. परंतु त्याच्यानंतरच्या तत्ववेत्यांनी मानसिक वा अध्यात्मिक

दृष्टिकोनातूनच या अवस्थाचे विश्लेषण केले आहे.

कर्के गार्डच्या दृष्टिकोनातून मनुष्य म्हणजे, ज्याने स्वयंप्रेरणेने स्वतःच्या ईश्वराशी असलेला भावबंध जाणला आहे असा प्राणी होय. अस्तित्वाच्या पलिकडे जाऊ पहाणे हे मनुष्य अस्तित्वाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे, हे नाकारणे म्हणजे मनुष्याचे अपूर्ण वर्णन करणे होय. ईश्वर वा परतत्व मानणारे वा न मानणारे दोघेही या ना त्या तऱ्हने मनुष्य स्वरूपाच्या पलिकडे जाण्याचा प्रयत्न करीत असतात. कर्के गार्डच्या मतानुसार ते परतत्व वा ईश्वर सभोवताल पसरलेल्या जीवनाला डावलून शोधता येणार नाही, तर जीवन जगत असतानाच क्षणोक्षणी त्याचे अस्तित्व तुम्हा-आम्हाला स्पर्शून जाते. असे त्याचे अस्तितव जाणवणे म्हणजेच खऱ्या स्वातंत्र्याचे धनी होणे होय. स्वतःच्या अस्तित्वाचे भान आणि आपल्या बरोबरच इतरांच्या अस्तित्वाचे भान व्यक्तीच्या नैतिक आणि धार्मिक आविष्कारातून व्यक्त होते.

कर्के गार्ड आणि फ्रेंडरिक नित्शे (१८४४-१९००) यांच्यामध्ये एक निश्चित बौद्धिक जवळिक दिसून येते. ते दोधेही ज्या सामाजिक-सांस्कृतिक आणि धार्मिक वातावरणात वाढले आणि ज्याच्या विरुद्ध त्यांनी बंडही पुकारले त्याचा हा परिणाम होय. ती दोधेही अतिशय संवेदनाशील, स्वाभिमानी आणि अंतर्मुख प्रवृत्तीची माणसे होती आणि दोधांचेही भाषेवर असामान्य प्रभुत्व होते. व्यक्तीच्या आचार-विचारांवर प्रभुत्व गाजवणारे अदृष्य सामाजिक मन नित्शेला चिंताजनक वाटत असे. समाजाची स्थिती 'गुराखी विरहित कळपासारखी' आहे असे त्याचे मत होते. त्यामुळे पराक्रमाच्या अत्युच्च शिखरावर आरूढ होण्याचा एखाद्या प्रतिभावंताचा प्रयत्न प्रस्थापित मध्यम वर्गीय कल्पनांमुळे अवरूद्ध होतो असे त्यास वाटे. त्यातून अपरिहार्यपणे वैफल्य आणि स्थितीस्थापकत्व निष्पन्न होते. नित्शेने अशा मानवतावादाचा पुरस्कार केला, की जो पूर्वीच्या सर्व यश शिखरांना मागे टाकून तुफान वेगाने पुढे, अधिक पुढेच जाईल. कोणतेही प्रस्थापित धार्मिक मत नित्शेच्या दृष्टीने मानवजातीसाठी शत्रुवत असून माणसाची घोर फसवणूक करणारे असते. अशा मतामुळे मनुष्य चाकोरीबद्ध आणि आत्मसंतुष्ट जीवन जगू लागतो. नित्शेने समुहागामी किंवा व्यक्तिगामी दोन्हीही जीवन पद्धतींचा निषेध केला. कारण दोन्हीही जीवन पद्धती माणसा-माणसातील मूलगामी समानतेवर अधिष्ठित आहेत. नित्शेचा दृष्टिकोण संपूर्णपणे

नियतिवादी आणि निरिश्वरवादी आहे. त्यामुळे समाजातील भौतिक, सामाजिक आणि बौद्धिक दृष्टिकोनातून निष्पन्न झालेल्या श्रेणी अनिवार्य आहेत. केवळ असामान्य प्रतिभेची देणगी लाभलेल्या थोड्या व्यक्तीच स्वतःसाठी नवनवीन क्षितीजे उलगडू शकतात. नित्शे म्हणतो की, तो स्वभावताच निरिश्वरवादी होता आणि त्याचे हे मत अधिक पक्के रुजले जेव्हा त्याने शॉपेनहावरच्या पुस्तकातून निरिश्वरवादाचे सुस्पष्ट आणि निर्भिड प्रतिपादन वाचले. मार्क्स प्रमाणेच नित्शेचाही ईश्वराच्या अस्तित्वासाठी बौद्धिक युक्तिवाद देण्यासंबंधात स्पष्ट विरोध होता. अशा युक्तिवादामुळे 'भासणे' आणि 'असणे' यात न संपणारे द्वंद्व निर्माण होते.

नित्शे स्पष्टपणे ईश्वराच्या मृत्यूची घोषणा करतो आणि येथील ऐहिक जीवनावरच आपली पूर्ण श्रद्धा असल्याचे जाहीर करतो. मनुष्याची 'सर्वेसर्वा किंवा सर्व शक्तीमान' होण्याची इच्छाच त्याच्या अमर्याद स्वातंत्र्याचे द्योतक आहे असे त्याचे ठाम मत होते.

कर्के गार्ड आणि नित्शे यांच्या अस्तित्ववादी तत्वज्ञानावर जसा स्पष्ट ठसा आहे तितका एडमंड हुर्सेल (१८५९-१९३८) चा जाणवत नाही. हुर्सेलचे प्रसिद्ध पुस्तक 'आयडियाज' हे होय. त्यात मनुष्याच्या जाणीवेच्या कक्षेत येणाऱ्या अनेक सूक्ष्म वृत्तींचा उल्लेख केलेला आहे. मनुष्याच्या अंतर्मनात उमटणाऱ्या अनेक जटिल समस्यांच्या संदर्भात ऐहिक आणि पारलौकिक यांच्यामधील दुव्याचे दर्शन होते असे हुर्सेलचे प्रतिपादन आहे. अर्थातच त्याने फक्त आपल्यासमोर जे आहे त्यांचाच विचार केला. असण्यामागच्या 'तत्वा' चा (Essence) चा विचार केला नाही, किंवा ते तत्वच एका वेगळ्या पद्धतीने आताच्या जाणीवेच्या कक्षेत येते असे त्याचे मत होते. मनुष्य हा जाणीवयुक्त प्राणी आहे, आणि ही जाणीव नेहमीच कशाची तरी असते. कशाचीच जाणीव नाही अशी जाणीव असू शकत नाही. व्यक्तीचे विचार, भावना, विकार, इच्छा, त्याच्या रूढी, परंपरा, त्याच्या सामाजिक, सांस्कृतिक संस्था या सर्वांनाच हुर्सेलने एका अर्थाने 'घटिते' (Phenomena) असे नाव दिले. प्रा. रमाकांत सिनारी यांच्या 'Reason in Eaistentialism' या पुस्तकात म्हटले आहे की, 'स्थूलमानाने मानसघटनावाद्राचे मुख्य कार्य या दृष्य जगतातील व्यवहाराशी आहे. आपल्या जाणीवेने आपल्यासमोर जे मांडून ठेवले आहे ते जसेच्या तसे वाचणे हे मानसघटनावादाचे काम होय.' मानसघटनावाद ही

मानसशास्त्राची अत्यंत शास्त्रशुद्ध अशी शाखा होय. मनाच्या भावनिक घटकाशी ही शाखा जास्त निगडित आहे. बाहेरच्या वस्तुंकडे प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच्या दृष्टिकोनातून पाहते. त्यामुळे आपल्या ज्ञानव्यवहारात 'वस्तुनिष्ठता' (Objectivity) असूच शकत नाही, असे हुर्सेलचे मत होते.

एका अर्थाने बाह्य जगतातील वस्तु आणि घटना अर्थशून्यच असतात. व्यक्ती त्यांचा परस्पर संबंध जोडून त्याचा अन्वय लावते आणि काहीतरी हेतूपूर्ण, अर्थपूर्ण करीत आहोत असा आभास निर्माण करते.

'ज्यॉ पॉल सार्त्र' या प्रसिद्ध फ्रेंच अस्तित्ववाद्याचीही भूमिका थोडीफार वरील प्रमाणेच होती. सार्त्रच्या प्रसिद्ध ग्रंथाचे नाव 'Being and Nothingness' हे आहे. या पुस्तकात सार्त्रचे मनुष्याच्या स्वातंत्र्यासंबंधीचे विचार स्पष्ट झाले आहे. मनुष्याला प्रथम आपल्या अस्तित्वाची जाणीव होते व नंतर या जाणीवेच्या माध्यमातून जाणीवरहित वस्तुज्ञानाचे भान होते. या दोन विश्वाच्या तुलनेतूनच त्याला त्याच्या स्वातंत्र्याचेही भान प्राप्त होते.

सार्त्रच्या मतानुसार घटना या स्वतःच आपल्यामध्ये सत्य असतात. त्या तशा 'वाटतात' (appear) असे म्हटल्यामुळे त्या 'कशातून' तरी उत्पन्न होतात असा भास निर्माण होतो. सार्त्र आपल्या Being and Nothingess या ग्रंथात म्हणतात,"बाह्य गोष्टींची सत्यता कोणत्यातरी 'आंतरिक' गोष्टीवर अवलंबून असते, किंवा व्यक्ताची सत्यता अव्यक्तावर अवलंबून असते असे म्हणणे म्हणजे उघड उघड प्रमाद करणे होय. म्हणूनच 'अस्तित्वाचे भासणे' आणि 'अस्तित्वाचे आसणे' या दोन गोष्टी नसून एकच होत." आपली इच्छा, आपली निवड म्हणजे आपणात निहित असणाऱ्या स्वातंत्र्याचे प्रतिक होय. आपण निवड करतो त्यावेळी त्या निवडीसाठी आपण सर्वस्वी जबाबदार असतो. त्यामुळे निवड आणि जबाबदारी या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू होत. माणूस प्रतिक्षण निवड करीत असतो. कोणतीही निवड न करणे ही सुद्धा एक प्रकारची निवडच असते. प्रत्येक निवडीच्या वेळी तो स्वतःसाठी त्याचप्रमाणे संपूर्ण मनुष्यजातीसाठी मूल्यांचीही निवड वा निर्मिती करीत असतो. कारण एखादी गोष्ट निवडणे व दुसरी नाकारणे म्हणजे त्या अनुषंगाने निर्माण होणाऱ्या परिस्थितीलाही समोर जाणे, त्याचे बरेवाईट परिणाम सहन करणे व त्यातून इतरांसाठी धडा घालून देणे या कृतींचाही समावेश होतो. आपण स्वतःसाठी ज्याची निवड करतो ते चांगलेच असते. परंतु निवडलेला पर्याय

सर्वांसाठी चांगला असतो म्हणूनच तो स्वतःसाठीही चांगला ठरू शकतो. मला स्वतःला वळण लावत असतांनाच मी समाजालाही वळण लावीत असतो. म्हणूनच सर्वांच्या दृष्टिकोनातून मनुष्याला प्राप्त झालेले हे स्वातंत्र्य अतिशय मोलाचे आहे, तेवढेच जबाबदारीचेही आहे. म्हणूनच त्याचा अनुभव घेत असतानाच तो अनामिक चिंतेचाही अनुभव घेत असतो. कोणी जर म्हटले की कित्येकांना अशा कोणत्याही चिंतेचा अनुभव येत नाही, त्यावर सार्त्रचे म्हणणे असे की, हे लोक एकतर ती चिंता लपवीत असतील किंवा त्यापासून दूर पळून जात असतील. ही चिंता अगदी साधीसुधी आहे आणि ज्याला जबाबदारीची जाणीव आहे तो ती स्वच्छपणे आणि स्पष्टपणे अनुभवू शकतो.

सार्त्रने आपल्या एका विद्यार्थ्याचा अनुभव या संदर्भात कथन केला आहे. विद्यार्थ्याच्या आईचे त्याच्या वडिलांशी भांडण झाल्यामुळे ती मुलाला घेऊन वेगळी रहात होती. विद्यार्थ्याचा मोठा भाऊ युद्धात नुकताच मारला गेला होता. त्यामुळे आई अधिकच खचून गेली होती. इतक्यात या विद्यार्थ्याला इंग्लंडमध्ये फ्रेंच सैन्यात दाखल होण्याचा आदेश मिळाला. त्याच्या समोर मोठाच पेच पडला. एक निवड (आई जवळ राहणे) ही अधिक सोपी व नेमकी अशी होती. दुसरी निवड (सैन्यात दाखल होणे) ही अधिक उदात्त व देशभक्तीपर होती परंतु म्हणूनच थोडी धूसर वा अस्पष्ट होती. यापैकी कशाची निवड करावी? यासाठी त्याला कोण मदत करू शकेल? कदाचित कुणीच नाही. कोणताही धार्मिक ग्रंथ, नैतिक वा राजनैतिक प्रणाली या बाबतीत त्यास मार्गदर्शन करण्यास असमर्थ आहे. कोणतेही तात्विक तत्व मदतीला येऊ शकत नाही. कांटने म्हटले आहे की प्रत्येकालाच साध्य समजा, साधन म्हणून त्याचा उपयोग करू नका. आई जवळ राहिला तर तो आईला साध्य समजतो हे निश्चित, परंतु त्याच वेळेला त्याच्या वतीने आघाडीवर लढणाऱ्यांना त्याने साधनाचा दर्जा दिला असा याचा अर्थ होईल. त्यामुळे निवड करण्याची प्रक्रिया माणसाच्या ठिकाणी प्रचंड चिंता निर्माण करते यात शंका नाही.

सार्त्रच्या मतानुसार एखाद्या व्यक्तीला समजणे म्हणजे त्याचे जीवन समजून घेणे होय. एखादी व्यक्ती भित्री आहे याचा अर्थ त्याच्याकडून भित्रेपणाच्या कृती घडत गेल्या वा एखादी व्यक्ती प्रेमळ आहे याचा अर्थ त्याच्या प्रेमळ कृतीतून ते व्यक्त झाले पाहिजे.

ज्यॉ पॉल सार्त्रचा मनुष्याच्या स्वातंत्र्याविषयीचा दृष्टिकोन 'अनुभव, अर्थ आणि अभिव्यक्ती,' 'एक अस्तित्ववादी 'दृष्टिकोन' या शीर्षकांतर्गत एका लेखातून व्यक्त करण्याचा योग एका तत्वज्ञानाच्या परिसंवादानिमित्याने आला होता. तोच लेख पुढे सादर करीत आहे, त्यावरून सार्त्रची विचारसरणी समजून येण्यास निश्चित मदत होईल असे वाटते.

"तत्वज्ञानाच्या क्षेत्रात अनुभववाद आणि बुद्धीवाद हे दोन दृष्टिकोन अतिशय महत्वाचे असून, आपल्या एकूण अनुभवविश्वात निखळ अनुभवाचे कितपत स्थान आहे हा त्यातील एक वादग्रस्त प्रश्न झालेला आहे. अगदी नेमका हाच प्रश्न बुद्धीवादाचा पुरस्कार करणारे तत्वज्ञही निर्माण करतात आणि बुद्धीद्वारे निखळ अनुभवात मिळणाऱ्या संवेदनांना अर्थ आणि अभिव्यक्ती कशी प्राप्त करून दिली जाते याचे हिरिरीने विवेचन करतात. सुप्रसिद्ध ब्रिटिश अनुभववादी तत्वज्ञ जॉन लॉकचे उद्‌गार या संबंधात अन्वर्थक आहेत. तो म्हणतो, 'Our mind is a blank slate on which experience writes its first letter.' या उलट बुद्धीवादी तत्वज्ञ अनुभव पूर्व (a.priori) संकल्पनाची शक्यता मानवी पातळीवर कशी आढळून येते याची चर्चा करतात.

म्हणूनच वरील विषयाचा सांगोपांग विचार प्रथमतः कोणत्याही पातळीवरील अनुभव आपण घेतो म्हणजे नेमके काय घडते याचे विश्लेषण करावयास हवे. अनुभव येण्यासाठी अनुभव घेणारा आणि अनुभवाचा विषय या दोन गोष्टींची नितांत आवश्यकता आहे, याबद्दल कुणाचेही दुमत होणार नाही. अनुभव घेणारा किंवा ज्ञाता आपल्या पंचज्ञानेद्रियांच्या साह्याने त्याच्या बाह्य असलेल्या वस्तूंचे संवेदन प्राप्त करतो आणि त्यानंतर बुद्धीद्वारे त्याचे आकलन करून त्याचे स्वरूप ठरवितो. आपले अंतःकरण किंवा मन हे जर अंतरेंद्रिय मानले तर त्या ठिकाणी, आलेल्या अनुभवाची अनुकूल वा प्रतिकूल भावना तयार होते, आणि नंतर तो अनुभव चांगला, वाईट, सत्य, असत्य, सुंदर, असुंदर, सुखकारक, दुःखकारक, कल्याणकारी, मंगल वा अमंगल इ. ठरविले जाते.

परंतु वरील विश्लेषणानंतर एक गोष्ट आपणास मान्य करणे भाग आहे आणि ती म्हणजे अनुभव हा नेहमीच खराखुरा असतो. तो सुंदर, असुंदर, चांगला, वाईट, सत्य, असत्य हे आपण आपल्या अनुभवाला दिलेले अर्थ असतात आणि त्यांची झालेली अभिव्यक्ती यामध्ये सर्वामध्ये कदाचित एकवाक्यता राहणार नाही,

कारण प्रत्येक व्यक्ती त्याच्या पूर्वकल्पनांनुसार, संस्कारांनुसार, श्रद्धांनुसार त्या त्या अनुभवाचे वेगवेगळे अर्थ लावेल आणि त्यानुसार त्यांची अभिव्यक्तीही वेगवेगळी राहील. म्हणून प्रस्तुत विवेचनात मी प्रामुख्याने अस्तित्ववादी तत्ववेत्ते, विशेषतः सार्त्रच्या दृष्टिकोनातून त्यांना आलेल्या निखळ अनुभवाची कशी अभिव्यक्ती केली आहे याचा थोडक्यात परामर्श घेणार आहे.

अस्तित्ववादी दृष्टिकोनानुसार कोणत्याही अनुभवाची अभिव्यक्ती करण्यासाठी भाषा हे एक फार प्रभावी साधन आहे आणि ही गोष्ट सर्वमान्यच होण्यासारखी आहे. भाषेव्यतिरिक्त Signs, symbols, noise, facial expressions इ. विविध माध्यमे आहेत. परंतु ती सर्व माध्यमे अंतिमतः शब्दाद्वारे जे व्यक्त करावयाचे त्यांचे poor substitute (निर्बल पर्याय) यात शंका नाही. थोडक्यात पंचज्ञानेंद्रियाद्वारे आलेल्या संवेदनांना भाषेच्या माध्यमाद्वारेच प्रथम अर्थ दिला जातो आणि ज्या क्षणी हा अर्थ दिला जातो त्याच क्षणी Conceptualization ची प्रक्रिया सुरू होते. ही प्रक्रिया सुरू झाली म्हणजेच आपण निखळ अनुभवाची सीमारेषा पार करून Thinking Process (विचार प्रक्रिया) किंवा बुद्धिगम्य प्रक्रियेला सुरुवात केली असा त्याचा अर्थ होतो. या प्रक्रियेतून आपल्या संवेदनांना अर्थ प्राप्त होतो. परंतु ती प्रक्रिया सुरू होण्यापूर्वी आपल्या ज्ञानेंद्रियांना होणाऱ्या संवेदना निरर्थकच असतात. अस्तित्ववादी तत्ववेत्ते हे वारंवार या संपूर्ण वस्तुजाताला निरर्थक, निःस्वभाव, absurd, अर्थशून्य का म्हणतात याचा मागोवा घेतल्यास आपणास लक्षात येईल की स्वभाव असणाऱ्या ज्ञात्यास नेहमीच बाह्य वस्तूजाताचा कोणत्याही पूर्वकल्पनाविरहित जो अनुभव येतो तो निरर्थकच असतो. परंतु तो तसा निरर्थक-अर्थशून्य वाटणे ही कल्पनाच त्यास भयंकर अस्वस्थकारक वाटते. या अर्थहीन वस्तूजाताच्या संपर्कात आपण आहोत ही बाबच त्याच्या अस्तित्वाच्या दृष्टिकोनातून एक असुरक्षिततेची भावना त्याच्या मनात निर्माण करते. त्या अनुभवाला काही तरी अर्थ दिल्याशिवाय आपणास चैन पडत नाही. कारण बाह्यवस्तूजाताला एक functional meaning दिल्याशिवाय. त्याच्या अर्थशून्यत्वाची अस्वस्थकारक जाणीव आपल्यातून जात नाही आणि तोपर्यंत आपणास सुरक्षित वाटत नाही.

ही असुरक्षिततेची कल्पना जरा अधिक विशद करणे आवश्यक आहे. सुरक्षितता ही जशी शारीरिक (Physical Plane) पातळीवरील असते तशीच ती

मानसिक पातळीवरीलही (Mental Plane) असते आणि हे दोन्हीही अर्थ अस्तित्ववादी तत्ववेत्यांना अभिप्रेत आहेत. बाह्यवस्तुजाताला तर कुठलीच जाणीव नाही. या अफाट जाणीवरहित असलेल्या विश्वात आपण स्वःतच फक्त जाणीवयुक्त आहोत याची जाणीवच भयकारी आहे. अशा या विश्वात त्यास भयंकर एकटेपणा (Loneliness) जाणवतो आणि म्हणून असुरक्षित वाटते. त्याबरोबरच सभोवताली पसरलेल्या निर्जिव वस्तुजाताच्या नुसत्या-अर्थशून्य संवेदना प्राप्त होत आहेत परंतु त्याचा अर्थ मात्र लागत नाही ही अवस्थाही मानसिकदृष्टया त्याच्यामध्ये भयंकर बेचैनी निर्माण करते. त्यामुळे येणाऱ्या प्रत्येक संवेदनेला काहीतरी अर्थ देण्याची त्याची सततची धडपड असते. उदाहरणच द्यावयाचे झाल्यास स्वप्नामध्ये प्राप्त होणाऱ्या विविध संवेदना घेतल्यास असे लक्षात येईल की स्वप्नातील घटना एकमेकांशी अजिबात संबंधीत नसतात. अशा वेळेस जाग आल्यानंतर त्या घटनेचा काय अर्थ असावा याची सारखी चिंता आपणास लागून राहते. त्यास काहीतरी अर्थ आहे असे समजले म्हणजे आपणास एकप्रकारची स्वस्थता लाभते.

अगदी प्रथमच जर आपण पर्वत पाहणार असू तर त्या थंड, अचेतन, वेड्यावाकड्या पसरलेल्या दगडामातीच्या प्रचंड ढिगाऱ्याला आपण काय अर्थ देणार? (अर्थात वरील शद्बसुद्धा एक प्रकारे अर्थ देणेच होय.) परंतु परंपरेने जेव्हा हा पर्वत आहे, ही नदी आहे, हा समोर लाकडाचा जो चौकानी तुकडा आहे ते टेबल आहे असा त्यास अर्थ दिला म्हणजे आपणास निश्चींत वाटू लागते. म्हणजे निखळ अनुभवामध्ये येणाऱ्या घटकाच्या व्यतिरिक्त बाह्य मोजपट्टीचा आधार घेऊन आपण अनुभवास अर्थ आणि अभिव्यक्ती देतो. यातूनच मोठमोठ्या तत्वज्ञानात्मक व्यवस्था, धार्मिक प्रणाली, विशिष्ट राजकीय विचारधारा, सामाजिक व्यवस्थेचे काही आदर्श तयार होतात. एकदा एक विशिष्ट अर्थ आपण बाह्य अनुभवांना दिला म्हणजे त्यानुसार पुढच्या सर्व अनुभवांची व्यवस्था लावली जाते. म्हणजे मुळात निरर्थक असलेल्या अनुभवाला 'अर्थपूर्ण' करण्यासाठी अनुभवबाह्य मूल्यव्यवस्था राबविली जाते. आणि एकदा ती मूल्यव्यवस्था स्वीकारली म्हणजे त्याच्या अनुषंगाने पुढचा सर्व अनुभव अभिसंधीत (Conditioned) होत जातो. परंपरेने, अनेक वर्षांच्या संस्कारांमुळे, आप्तवचनांमुळे, ग्रंथामध्ये ग्रथित केलेल्या वचनांमुळे, पूर्वजांच्या, गुरूच्या शिकवणीमुळे काही

एक धारणा मनुष्याच्या बनत जातात आणि मग येणाऱ्या प्रत्येक पुढच्या अनुभवाची व्यवस्था त्या विशिष्ट भूमिकेनुसार लावीत जाण्याची आपली प्रवृत्ती बनत जाते. परंतु अस्तित्ववादी तत्वज्ञानच मुळी संदर्भहीन, अशा मानवी व्यक्तीला येणाऱ्या अनुभवाचे वर्णन करण्याचा प्रयत्न करते. या माणसाजवळ त्याच्या तरल जाणीवेव्यतिरिक्त दुसरे काहीही नाही. त्यास कुठली परंपरा, इतिहास, पूर्वपीठिका नाही. तो आकस्मिकरित्या या जीवनप्रवाहात टपकावा त्याप्रमाणे उपस्थित असून मागच्या क्षणाचा त्याच्या चालू क्षणाशी कुठल्याच रीतीने सांधा जुळलेला नाही. भविष्यकाळच्या क्षणाची पुसटशीसुद्धा त्यांस कल्पना नाही वा अपेक्षाही नाही. त्यामुळे स्वतःच्या निखळ अस्तित्वाचे भान होणे हा अनुभव निरपेक्ष, धारणाविरहित आणि इतर अनुभवांपेक्षा निराळ्या कोटीतला म्हणावा लागेल. या पातळीवरील अस्तित्ववादी अनुभवाचे वर्णन त्याची अभिव्यक्ती आणि त्यास प्राप्त होणारा अर्थ निश्चितच अभ्यसनीय आहे.

स्वभावयुक्त मानवी व्यक्ती आणि भानरहित असे हे निर्जिव वस्तुजात अशा दोन वेगवेगळ्या कोटीतल्या तत्वांमधील हा संबंध एक वेगळाच अनुभव त्या व्यक्तीस देऊन जाते. Being and Nothingness या ज्याँ पॉल सार्त्रच्या ग्रंथाचे शीर्षकच पुरेसे बोलके आहे. Being ही संज्ञा स्वभानयुक्त अशा मानवी प्राण्याची असून Nothingness ही संज्ञा भानरहित वस्तुजातासाठी आहे. सर्व वस्तुजात असे भानरहित असल्यामुळे आणि जी कोणती सजीव सृष्टी आहे तिला भान असले तरी स्व-भान नसल्यामुळे कोणतीही कृती त्यांच्याकडून जाणीवपूर्वक केली जात नाही. त्यामुळे अशा कृतीची कोणतीही नैतिक जबाबदारी त्यांच्यावर नसते. उलट स्वभावयुक्त व्यक्ती जाणीवपूर्वक कृती करीत असल्यामुळे कृती किंवा कर्तव्य न करणे, चुकीची कृती करणे, योग्य कृती करणे आणि या सर्व कृतींच्या बऱ्यावाईट परिणामांची चिंता वाहणे या सर्व जबाबदाऱ्या त्याच्यावर येऊन पडतात. त्यामुळे सततच तो एका विचित्र ओझ्याखाली, तणावात वर्तन करताना दिसतो.

स्वभानाची जाणीव असलेली व्यक्ती जेव्हा या अनेकविध वस्तूंनी बनलेल्या जगाच्या संपर्कात येते तेव्हा त्यांच्या थंड, परतंत्र, स्थिति स्थापक, निर्विकारतेच्या विराट अनुभवाने तिला उबगल्यासारखे होते. त्याचबरोबर स्वतःच्या अमर्याद, परंतु अपरिहार्य स्वातंत्र्याच्या दर्शनाने त्यांस प्रचंड चिंता आणि भितीचा अनुभव येतो. Being for themselves आणि Being in itself या

दोन कोटीतील हे द्वंद्व केवळ एकतर्फीच असते. Being for itself ला स्वभानाची त्याचप्रमाणे Being in itself ची किंवा बाह्य वस्तूंची सतत जाणीव होत राहते. इतकेच नव्हे तर ही जाणीव कशाची तरी असण्यावाचून त्यास गत्यंतर नसते. त्याच्या न कळत तो या थंड, अविचलित वस्तूजाताचा हेवा करावयास लागतो. कारण त्यांना जाणीव नसल्यामुळे काहीच करावयाचे नसते आणि त्यामुळेच कसलीच जबाबदारीही नसते. स्वभान असणारा मात्र सुप्तपणे तसे होण्याची इच्छा जोपासत राहतो.

निर्जीव वस्तुजाताबद्दल हा हेवा किंवा मत्सर वाटणे जरा चमत्कारिक वाटेल. परंतु रोजच्या व्यावहारिक जीवनात अनेकदा मनुष्याला जे नाहीसे व्हावे, किंवा काष्ठपुतळी व्हावे किंवा आपल्या सर्व संवेदना बधीर होऊन आपण तृणवत् व्हावे असे जे अनेकदा वाटते त्याचे रहस्य म्हणजे मानवी मनाने सुप्तपणे जोपासलेला हा मत्सर होय. या दृष्टीने कोणा एका हिंदी चित्रपटात चित्रीत केलेला प्रसंग मला विशेषत्वाने आठवतो. एक दरोडेखोर एका शिल्पकाराच्या कारखान्यात तेथील मुल्यवान शिल्पाची चोरी करण्यास जातो. त्या ठिकाणी अनेक पुतळे ठेवलेले असतात. शिल्पकाराच्या नोकराला जेव्हा कुणाची तरी चाहूल लागते तेव्हा तो जागरूकतेने इकडे तिकडे पाहू लागतो. त्याबरोबर तो चोर तत्क्षणी एक विशिष्ट Pose घेऊन निश्चल उभा राहतो. त्या अनेक निर्जीव शिल्पात तोही बेमालूम मिसळला जातो आणि पहारेकऱ्याच्या नजरेतून बचावतो. निर्जीव वस्तूजाताबद्दल वाटणारी ओढ आणि तदनुषंगिक निर्माण होणारी असूयेची भावनाच वरील प्रसंगात मुखरित झाली आहे.

अत्यंत निर्विकार, क्रियाशून्य वस्तुजाताविरूद्ध अत्यंत क्रियाशील गतिमान अशा व्यक्तिमत्वाचा हा लढा आहे. या व्यक्तीचे या संवेदनाहीन वस्तुजाताशी एक अपरिहार्य असे नाते बनते. जे नाते, ज्यांची जवळिक असू नये असे वाटत असून सुद्धा ज्याचा तो त्याग करू शकत नाही अशा बुळबुळीत पदार्थासारखे हे वस्तुजात त्याच्याशी जोडले जाते, आणि त्याचा नको वाटणारा किळसवाणा स्पर्श विसरू म्हटले तरी तो विसरू शकत नाही. बुळबुळीत पदार्थ (Viscos) हा संपूर्ण घन आणि संपूर्ण द्रव या दोन अवस्थांच्या मधली स्थिती होय आणि चिकटून राहणे (To Cling or to Stick) हा त्याचा स्वभाव असतो. हे प्रचंड वस्तूजात असेच बुळबुळीत वस्तुप्रमाणे स्वभानयुक्त व्यक्तीस अपरिहार्यपणे

चिकटले गेले आहे आणि त्यापासून कितीही सुटका करू म्हटले, तो स्पर्श कितीही पुसुन टाकू म्हटले तरी पुसला जात नाही. एक सतत अस्वस्थकारक किळसवाणा भाव मात्र तो मागे ठेवून जातो.

हा भाव काढून टाकण्याचा सतत प्रयत्न मात्र व्यक्ती करीत असते. तो त्यात यशस्वी होतोच असे नाही. इतकेच नव्हे तर या प्रयत्नात आत्मविस्मय जीवन जगत राहतो. ज्याच्यापासून कधीच सुटका होऊ शकणार नाही त्यापासून सुटका करून घेण्याचा हा प्रयत्न असल्यामुळे ती नेहमीच स्वतःची फसगत ठरते. जन्म आणि मृत्यू या दोन टोकात पसरलेला जीवनाचा हा पसारा कठोरपणे माणसासमोर उभा ठाकला असतो आणि त्यास सामोरे जाऊन त्याचा स्वीकार करण्यापलीकडे माणसाच्या हातात दुसरे काहीच नसते. त्यामुळे जन्मपूर्व अवस्था आणि मृत्यूनंतरचे जीवन, पुनर्जन्म, आत्म्याचे अमरत्व, ईश्वर, स्वर्ग, नरक यासंबंधी नुसता कल्पनाविलास करणे एवढेच त्याच्या हातात उरते. अशा संकल्पनांच्या काल्पनिक अस्तित्वाचा फार मोठा दिलासा तो आपल्या वर्तमान अस्तित्वाला देत असतो. परंतु त्याचमुळे तो नेहमी आत्मविस्मृत जीवन जगत असतो. जे आपण नाही ते होण्याची आकांक्षा बाळगतो ही स्वतःचीच घोर फसवणूक ठरते. या प्रकारच्या परात्म (alienated) जीवनालाच सार्त्रने (Bad Faith) ही संज्ञा दिली आहे. असे आत्मवंचनेचे क्षण मनुष्य आपल्या रोजच्या जीवनात असंख्य पातळ्यांवरून जगत असतो. खऱ्या, भीषण जीवनाला सामोरे जाण्याएवढे धैर्य मनुष्याजवळ नसल्याने त्याचे खरे स्वरूप जाणणे तो सारखे पुढे ढकलीत (Postpone) जातो आणि अशारीतीने कायम आत्मवंचनात्मक जीवन जगत राहतो.

बाह्यवस्तूजाताला मुळात काहीही अर्थ नसतांना अर्थ देण्याच्या प्रयत्नात प्रत्येक वेळी तो आपले स्वातंत्र्यही गमावीत असतो. म्हणजे आपल्या बाह्य असलेल्या गोष्टीला एक अर्थ दिल्यानंतर त्या अर्थानुसार पुढच्या सर्व अनुभवांची व्यवस्था लावण्यास तो बांधला जातो आणि अशारीतीने आपल्या स्वातंत्र्याचा प्रतिक्षण बळी देऊनच जीवन अर्थपूर्ण करून आपल्या आयुष्याची सुरक्षित चौकट तो निर्माण करतो. सर्व मानवी प्राणी अशारितीने कुठल्यातरी विचारधारेच्या सुरक्षित चौकटीत राहून सतत एक आभासात्मक जीवन जगत असतात. कारण एकदा एक मूल्यव्यवस्थेनुसार बाह्य वस्तूजात आणि घटना यांना अर्थ दिल्यानंतर त्या चौकटीबाहेरचा अनुभव घेण्याचे स्वतःचे स्वातंत्र्यच त्यांनी नाकारलेले असते.

Bad faith हे मुख्यतः आपल्या निवड करण्याच्या स्वातंत्र्याचा इन्कार आहे. सार्त्रच्या 'Being and Nothingness' या कादंबरीवजा ग्रंथात Bad faith ची सुरेख वर्णने आहेत. Bad faith can crudly be defined as the refusal to face the disagreeable facts.

आपल्या साध्या साध्या कृतीचे, बोलण्याचे समर्थन करीत रहाणे हे सुद्धा आत्मवंचनात्मक जीवन जगणेच होय. म्हणजेच मूळात एखादी निरर्थक कृती करणे आणि नंतर ती आपण का केली यासाठी अनेक पातळ्यावरून समर्थन करून तिला अर्थ प्राप्त करून देणे यातच मनुष्याचे सारे आयुष्य व्यतीत होत असते. मनुष्याला आयुष्याच्या वैय्यर्थतेचा अनेकदा अनुभव येत असतो. तो अनुभव भयानक असतो म्हणून त्यापासून दूर पळण्याकरिता आपण सतत काहीतरी अर्थपूर्ण करीत आहोत याची धडपड त्यास करावी लागते. मग तो अनुभव बाह्य अशा आदर्शांची निर्मिती आपल्या बुद्धीतून करतो आणि तसे आदर्श जीवन जगणे म्हणजेच जीवन अर्थपूर्ण रीतीने जगणे होय, असे मानू लागतो. कुठल्यातरी विचारधारेचा हिरिरीने प्रचार किंवा कुठल्यातरी धर्माच्या रक्षणासाठी प्राणार्पण किंवा राष्ट्रासाठी हौतात्म्य किंवा आदर्श मानवी जीवनाच्या संकल्पना तयार करून त्यासाठी मरणे इ. विविध मार्ग तो मूळ अनुभवापासून दूर पळून जाण्यासाठी शोधून काढतो.

अशा आत्मवंचनेचे एक अतिशय सुरेख वर्णन मेरी वॉरनॉकने आपल्या पुस्तकात उद्धृत केले आहे. त्याचा भावार्थ खालील प्रमाणे :- एक स्त्री आणि एक पुरुष यांच्यातील मैत्रीच्या वेगवेगळ्या टप्प्यांमध्ये त्यातील स्त्री त्या दोघांमधील प्रत्येक घटनेचा अर्थ स्वतःस सोयीचा वाटेल असा लावून घेते आणि मैत्रीचे खरे स्वरूप बघण्यास आणि जाणून घेण्याचे टाळते किंवा पुढे ढकलते. उदा. तो पुरुष जेव्हा तिच्या पेहरावाचे किंवा दिसण्याचे कौतुक करतो तेव्हा त्यातील सुप्त अर्थ बाजूला सारून ती असे भासविते की तिला तो अर्थ जणू जाणवलाच नाही आणि ज्याप्रमाणे भिंतीचा रंग निळा आहे किंवा टेबल चोकोनी आहे असे वस्तुनिष्ठ वर्णन आपण बाह्य वस्तूंचे करतो तितक्याच वस्तुनिष्ठपणे ती त्यांचे वर्णन स्वीकारते. आणखी पुढे जाऊन तो पुरुष जेव्हा तिचा हात हातात घेतो तेव्हा निर्णयाची खरी वेळ असते. परंतु तेव्हाही ती आपल्या हाताला एक वस्तू म्हणून treat करते आणि त्याच वेळेस जीवनासंबंधी खूप काहीसे उदात्त, उच्च पातळीवरून बोलत राहते. येथेच ती खऱ्या अर्थाने आत्मविस्मृत क्षण जगते कारण

मन आणि शरीर यांची खऱ्या अर्थाने येथे फारकत होते. अशारितीने आत्मभानयुक्त व्यक्ती स्वतःला वस्तुरूप बनवते आणि आपल्या जबाबदारीतून मुक्त होऊ पाहते.

मानव आपल्या जीवनात अनेक भूमिका पार पाडीत असतो. भूमिका या शद्वांवरूनच त्या खोट्या आभासात्मक असतात हे स्पष्ट होते. जसे एक शिक्षिका, एक गृहिणी, एक माता, एक पत्नी, एक समाजसेविका इ. त्या त्या भूमिकेत शिरल्याबरोबर त्या भूमिकेचे जे Decorum असते ते ती व्यक्ती स्वीकारीत जाते. काही काही वेळेस ती व्यक्ती त्या भूमिकेशी इतकी तादात्म्य पावते की आपण म्हणजे ती भूमिकाच होय असे त्यास वाटावयास लागते. उदा. उपहारगृहातील वेटर सर्कशीतील विदुषक, समाजसेवेचे कंकण बांधलेला एखादा समाजसेवक इ. त्यानुसार त्या व्यक्तीवर आपोआप Stamps मारले जातात. आत्मवंचना करणारा मनुष्य अशारितीने दुसऱ्या दृष्टिकोनातून स्वतःला वस्तूरूप देऊ इच्छितो. यातूनच स्वतः आणि इतर या संबंधी सार्त्रचे विचार विशिष्ठ अनुभवाची अभिव्यक्ती करतात.

मनुष्याचे इतर वस्तूकडे पाहणे आणि इतर व्यक्तींकडे पाहणे यात मूलतः भेद असतो. सुरुवातीस त्यास वाटते की जसे आपण इतर वस्तू पाहतो तशाच तऱ्हेने इतर व्यक्तीही पहात आहेत. परंतु यातील फरक त्यास प्रकर्षाने जाणवतो तेव्हा तो स्वतः इतरांच्या पहाण्याचा विषय बनतो. सार्त्रने यासाठी Key hole मधून पाहणाऱ्या व्यक्तीसंबंधीचे सुरेख उदाहरण घेतले आहे. जेव्हा ही व्यक्ती Key hole मधून आतील व्यक्तींना पाहण्याचा, ऐकण्याचा प्रयत्न करते तेव्हा ती व्यक्ती स्वतःला व्यक्ती म्हणून पूर्ण विसरते. परंतु तेवढ्यातच मागून कुणाच्या तरी पावलांची चाहूल त्यास ऐकू येते, आणि त्या प्रसंगाचा सर्व नकाशाच बदलून जातो. Key hole मधून पाहणारी व्यक्ती एकदम स्वतःसंबंधी conscious होते. आणि एक प्रकारची लज्जा (feeling of shyness) अपराधीपणाची जाणीव आणि व्यक्ती म्हणून स्वतःच्या खुजेपणाची प्रखर जाणीव त्यास होते. ते सर्व टाळण्यासाठी तो पुनः आत्मवंचनेचा आश्रय घेतो आणि स्वतःच्या कृतीचे अनेक पातळ्यांवरून समर्थन करून स्वतःची जबाबदारी डावलण्याचा प्रयत्न करीत राहतो. 'To be Watched by others' किंवा आपण कुणाला तरी दिसत आहोत ही जाणीव मनुष्याच्या ठिकाणी कायम असते. दुसरे बाहेरून आपणासंबंधी जे वर्णन करतात ते कित्येकदा आपणाला स्वतःसंबंधीचे वाटत नाही. उदा. मी बँकेत काम करीत असेन पण कुणी जर मला

बँकेतील कारकून म्हटले तर ते मला स्वतःचे योग्य वर्णन आहे असे वाटत नाही. एखाद्या व्यक्तीला दुसऱ्याच्या वस्तु हाताळण्याची किंवा उचलण्याची सवय असते. परंतु दुसऱ्याने जर त्यास 'चोर' म्हटले तर मात्र त्यास ते वर्णन आपणास लागू करावेसे वाटत नाही. परंतु हीच गोष्ट दुसऱ्यासंबंधी मात्र आपण बिनदिक्कतपणे करीत असतो. कारण आता आपण पाहणारे (Watchers) असतो आणि दुसरी व्यक्ती आपल्या पाहण्याचा विषय असते. दुसरी व्यक्ती जेव्हा आपल्या वागण्यासंबंधी अंदाज वर्तवते तेव्हा ते आपणास भयंकर वाटते. कारण त्यामुळे आपण इतर प्राणी आणि वस्तूंच्या कोटीत जाऊन पोहचतो. इतर प्राण्यांच्या वर्तनाचे ज्याप्रमाणे उद्गामी पद्धतीने सामान्यीकरण केले जाते तसेच जणू माझ्यासंबंधी इतर करतात अशी जाणीव प्रकर्षाने मला होते. परंतु या ठिकाणी प्रश्न पडतो की इतर व्यक्ती माझ्यासंबंधाने माझ्या आगामी वर्तनाबद्दल जे ठोकताळे बांधतात ते योग्य की मी स्वतःसंबंधी जे सांगतो ते योग्य ? जेव्हा दुसरी व्यक्ती म्हणते की तुम्ही या नंतर काय बोलणार हे मी आत्ताच तुम्हास सांगतो तेव्हा ती स्थिती फार भयंकर वाटते. कारण त्यामुळे आपण एका rigid deterministic व्यवस्थेत अडकले आहोत असा भास होऊन आपल्या प्रत्यक्ष संकल्प स्वातंत्र्याच्या सामर्थ्याला कुणी तरी शह देत आहे असे वाटते. अशा वेळेस ती अवस्था टाळण्यासाठी आपण पुनः आत्मवंचनेचा आधार घेऊन माझ्या विशिष्ट स्वभावामुळे मी या व्यतिरिक्त दुसरे बोलूच शकत नाही अशी मान्यता देऊन टाकतो. परंतु त्यामुळे आपल्या आत्मविस्मृत जीवनात काही क्षणाची भर पडण्याव्यतिरिक्त अधिक काहीही साधले जात नाही.

सार्त्रने Viscos, bad faith, to be watched by another person, nausea या सर्व अनुभवांचे अतिशय प्रत्ययकारी वर्णन त्याच्या विविध लिखाणातून केले आहे. त्याची भाषा अतिशय तांत्रिक (technical) आणि कित्येकदा क्लिष्ट आहे. काही काही अनुभवांचे वर्णन इतके विलक्षण आहे की असे अनुभव सामान्य लोकांना येऊच शकणार नाहीत असे वाटते. त्याची पुस्तके वाचल्यानंतर एका कोणत्या तरी वेगळ्याच विश्वात आपण वावरत आहोत असे वाटल्यावाचून रहात नाही. त्याच्या विशिष्ट वर्णनशैलीमुळे त्याने चित्रित केलेल्या अनुभवाचा एक कवडसा जरी आपल्या प्रत्ययाला आला तरी त्याने आपले मन थरारून जाते आणि बुद्धी बधीर झाल्यागत वाटते.

ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टिकोनातून त्याच्या विवेचनातील काही विसंगती

दाखविता येतीलही परंतु या ठिकाणी ही मोजपट्टी लावणेच अप्रस्तुत ठरते. 'Existence Precedes Essence' या विधानातून त्याच्या विचारसरणीची इमारत उभी असली तरी अगोदर कुठलीतरी भूमिका घ्यावयाची आणि त्याला अनुसरून विशिष्ठ प्रणालीची व्यवस्था लावीत जायची हा प्रकारच अस्तित्ववादी तत्ववेत्यांना मान्य नाही. Existence Precedes Essence हा या तत्ववेत्यांचा profound अनुभव आहे. Nausea, fear, boredom, self deception, Viscocity, loneliness हे सर्व मानवी जीवन जगत असताना प्रत्यक्ष अनुभविले जाणारे खरेखुरे अनुभव आहेत. ते ज्या उंचीने, ज्या पातळीवरून अनुभविले जातात त्यास अनुसरूनच त्याची अभिव्यक्ती होते. त्यामुळे अस्तित्ववादी तत्ववेत्यांची भाषा सामान्यांपेक्षा वेगळी वाटते याचे कारण त्यांना येणाऱ्या अनुभवाचे स्वरूपच तसे आहे. आणि कुठल्याही पूर्व-कल्पनाविरहित जीवनाला सामोरे जाण्यातून अशाच तऱ्हेचा अनुभव प्रत्येक संवेदनशील मानवी व्यक्तीला आल्याशिवाय राहणार नाही हा त्यांचा रास्त विश्वास आहे. त्यामुळे एका विशिष्ट मानवी मनाचे मानवी जीवनासंबंधीचे हे एक अतिशय प्रामाणिक आकलन आहे, एवढे आपणास निश्चितच मान्य करावे लागेल."

अशातऱ्हेने अस्तित्ववादी तत्वज्ञानाने 'मानवी संकल्प स्वातंत्र्यासंबंधी' एक नवीन आकलन सादर केले यात शंका नाही.

समारोप

मनुष्य कृती करण्यासाठी स्वतंत्र आहे की परतंत्र या संबंधात अनेक बाजूंनी अनेक तऱ्हांची विवरणे दिली गेली आहेत. या सर्वांचा परामर्श आपण अगोदरच्या प्रकरणात घेतला आहे. जो प्रश्न प्रथम अगदी साधा सुधा वाटला तो किती जटिल, गुंतागुंतीचा आहे हे आपल्या लक्षात आले. या प्रश्नाच्या अंतर्गतच मन शरीर संबंधाची समस्या, वैधानिक आणि नैतिक जबाबदारीचा प्रश्न, आचरणाच्या नैतिक मूल्यमापनाचा प्रश्न, शिक्षा आणि बक्षिसाचा प्रश्न असे अनेक प्रश्न अंतर्भूत होतात असेही दिसून आले.

या प्रश्नाचे समस्यात्मक स्वरूप बघून कुणी डॉ. जॉन्सनप्रमाणे म्हणू शकेल, 'सर, आम्हाला हे पूर्णपणे माहित आहे की आम्ही सर्वथः स्वतंत्र आहोत. बस, येथेच हा प्रश्न सुटला आहे?' परंतु यावर प्रतिवादी म्हणू शकेल, "सर, आम्हाला पूर्णपणे कळून चुकले आहे की आम्ही पूर्णतः परतंत्र आहोत. बस, येथेच हा प्रश्न संपला आहे." मुख्य मुद्दा हा आहे की जगात व्यवहार करताना मनुष्याच्या ठिकाणी स्वतंत्र असण्याची जी भावना निर्माण झालेली असते त्यामुळे त्याला स्वतंत्र आहोत असा भास होतो. परंतु तो हे विसरतो की ह्याची प्रत्येक कृती कोणत्यातरी कारणातून उद्‌भवली आहे. त्यामुळे ती स्वतंत्र आहे असे आपण म्हणू शकत नाही.

जर सर्व घटनांना कारण आहे तर त्या सर्व घटनांमध्ये मानसिक घटनांचाही समावेश होतो व त्यामुळे आपली ईहा जी मानसिक आहे तिलाही कारण असले पाहिजे हे मानावे लागते. त्यातूनच भौतिक घटिते आणि मानस घटिते व कृती या संबंधात तत्ववेत्यांनी फरक केला. भौतिक घटिते नैसर्गिक नियमांनुसार आपोआप घडत जातात. परंतु कृती या हेतूपूर्ण, निश्चित उद्दिष्ट साध्य करण्याच्या दृष्टिने केल्या जातात. त्यामुळे भौतिक घटितांचा नियम त्यांना लावणे योग्य नव्हे.

हाच संदर्भ घेऊन पुढे भौतिक कारणे आणि मानसिक कारणे यात भेद दर्शविला आहे. भौतिक कारणाच्या शृंखलेत एक प्रकारची आवश्यकता आणि अनिवार्यता जाणवते तशी मानसिक कारणांच्या (उदा. हेतू, प्रेरणा, भावना, विकार) बाबत जाणवत नाही. परंतु नियतिवादी म्हणू शकतील की, ज्याप्रमाणे भौतिक घटितांबाबत प्रत्येक तपशील तपासता येतो तशी पद्धती मानसिक तपशील

तपासण्यासंबंधात विकसित होऊ शकते. तशी पद्धती उपलब्ध झाली तर प्रत्येक पायरीवरील कारण घटकाचे विश्लेषण करता येईल व मानसिक क़ारणेही सुद्धा पूर्णपणे बद्ध आहेत हेच दिसून येईल.

काही लोक 'स्वातंत्र्य' याचा अर्थ आपल्या बद्धतेची जाणीव असा करतात. परंतु यामुळे आपले स्वातंत्र्य सिद्ध होत नाही. उदा. कुणी जर माझ्यावर हुकमत चालवून माझ्याकडून विशिष्ट कृती करवून घेत असेल व मी कृती करताना पूर्ण स्वतंत्र आहे असे भासविले तर, जरी आंतरिक दृष्टीने मला माझ्या पारतंत्र्याची जाणीव असली तरी मी खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र होत नाही. कोणी जर असे म्हटले की आपल्या पराधीनतेची जाणीव, त्यावर आपण मात कशी करावी हे शिकविते. परंतु जर असे असेल तर अनिवार्यतेच्या जाणीवेचा नियमच असिद्ध ठरतो.

म्हणून आता आपण असे म्हटले पाहिजे 'स्वातंत्र्य' या शद्बाच्या विरोधी शद्ब 'कारणता' नसून 'बंधन'(Constraint) हा आहे. माझ्या कृतीसाठी काही कारणे विद्यमान असली तरी त्यामुळे माझी कृती बंधनयुक्त ठरत नाही. म्हणजे मी बंधनात नसून मुक्त आहे ही गोष्ट सिद्ध होते. उदा. कोणी जर माझ्यावर पिस्तुल रोखले व मला काही कृती करायला लावल्या तर याही परिस्थितीत त्याचा हुकुम डावलायला मी स्वतंत्र आहे परंतु मी तसे करीत नाही कारण या क्षणी मी विचित्र अवस्थेत बंदिस्त आहे, परंतु त्यावरून मी स्वतंत्र नाही हे मात्र सिद्ध होत नाही.

परंतु नियतिवादी यावर म्हणतील की जरी तुम्ही एखाद्या प्रसंगात जाणीवपूर्वक वस्तू हाताळायची नाही असे ठरविले तरी जी कारण परंपरा अदृष्यपणे या निर्णयाच्या मागे विद्यमान होती ती तुम्हाला दुर्लक्षिता येणार नाही. यावर स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणाऱ्या तत्ववेत्यांचे म्हणणे आहे की, कृत्रिम बंधनाची उदाहरणे नेहमीच्या नैसर्गिक बंधनापेक्षा निश्चितपणे वेगळी असतात. उदा. मी उठून उभा राहिल्यानंतर जर चालू लागलो तर जर कुठल्यातरी मानसिक गंडांमुळे मी चालत असेन किंवा कोणी पिस्तुलाचा धाक दाखविला म्हणून चालत असेन तर निश्चितच या बंधनामुळे मी चालत आहे हे स्पष्ट होते. परंतु मानसिक गंड वा धाक नसतांनाही मी चालत असेन तर मग माझ्या चालण्यामागे नैसर्गिक कारणे असली तरी मी बंधनात आहे असे मात्र म्हणता यावयाचे नाही.

यावर नियतिवादी म्हणू शकतील की या दोन प्रकारच्या कृती मागील कारणाबाबत वेगवेगळा दृष्टिकोन घेण्याची गरज काय ? मनुष्याचे स्वातंत्र्य त्यामुळे

यादृच्छिक होणार नाही का ?

यावर उत्तर असे की, नियतिवाद्यांच्या सर्व विवेचनात एक काल्पनिक चित्र असे रंगविले आहे की, बिचारे दुदैवी कार्य मोठ्या निकराने कारणाच्या पंजातून सुटण्याचा प्रयत्न करीत आहे. अशा रूपकामुळे स्वातंत्र्य आणि नियतिवाद यात परस्पर विरोध आहे असा समज निर्माण होतो. परंतु वस्तुस्थिती एकदम वेगळी आहे. आपल्या सर्व मानस कृतीबाबत काही कारण परंपरा दाखविता येते. परंतु त्यामुळे आपली कृती जबरदस्तीने निष्पन्न झाली आहे असा निष्कर्ष निघू शकत नाही. आणि म्हणून एक जाणीवयुक्त, स्वयंप्रज्ञ व म्हणून स्वतंत्र व्यक्ती हे मनुष्याबाबतचे तथ्य (Fact) आहे ही गोष्ट निर्विवादपणे सिद्ध होते.

0 0 0

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध
वा. क्र.

Bibliography

BOOKS (Authorwise):

1. Ammerman, R.R. Classics of Analytical Philosophy, 1965
2. Anscombe, G.E.M. Intention, Ithaca Black Well, 1957.
3. Anscombe, G.E.M. Philosophical Investigations, Routeledge and Kegan Paul, 1961.
4. Armstrong, D.M. A Material Theory of Mind, Routledge and Kegan Paul, 1968.
5. Aristotle The Nichomachean Ethics (trans.)J.E.C. Weldon, Macmillan and Co.,1892.
6. Aristotle The Nichomachean Ethics, (Trans.)J.A.K. Thomson, Penguin Classics, 1953.
7. Aristotle Categories and De-Interpretione (trans.) J.L. Ackrill, Oxford, 1963.
8. Aristotle Nochomachean Ethics (Trans.) F.H. Peters, London, Kegan and Paul, Trubner and Company, 1891.
9. St. Augustine (Trans. and ed.) Marcaus Dods, 1892. The Freedom of the Will in the City of God.
10. St. Augustine The City of God (Trans.) John Healy, J.M. Dent and Sons, 1945.
11. Austin, J.L. Philosophical Papers, Oxford, 1961 and 1963.
12. Austin, J.L. How to Do things with Words, Oxford, 1962
13. Ayer, A.J. The Concept of a Person and Other Essays, Macmillan and Co., 1963
14. Ayer, A.J. Philosophical Essays, St. Martin's Press, Macmillian & Co., New York, 1954.
15. Ayer, M.R. Refutation of Determinism, London and New York, 1968, Ch.V.
16. Aune, Bruce Reasons and Action, Pallas Paperbacks, Reidel Publishing Company, 1977.
17. Baier, Kurt Moral Point of View, Carnell University Press, 1958.

18. Beloff John — The Existence of Mind, Macmillan and Kee, London, 1962.

19. Berofsky, Bernard — Free Will and Determinism, Harper & Raw, New York, 1966.

20. Beardsley, E.L. and Beardsley, M.C. — Invitation to Philosophical Thinking, New York, 1972.

21. Broad, C.D. — Ethics and the History of Philosophy, Routledge Kegan and Paul, London, 1952.

22. Braithwaite, R.B. — Knowledge and Belief (ed.) A Philips Grittiths, Oxford, K1967.

23. Banerjee, N.V. — Language, Meaning and Reason, George Allen and Unwin, London, 1963.

24. Burtt, E.A. — In Search of Philosophical Understanding, Routledge Kegan and Paul, 1968.

25. Cahn, S. — Logic and Time, New Haven and London, 1957.

26. Campbell, C.A. — In Defence of Free Will and Other Essays, Allen and Unwin, 1967.

27. Cornman, J. and Lehrer, K. — Philosophical Problems and Arguments, New York and London, 1968, Ch.V.

28. Caton, C.E. — Philosophy and Language (Trans.) G.J. Warnock, Illinois Press, 1963.

29. Cranston, M. — Freedom, A New Analysis, London 1954, New York, 1958.

30. Chisholm, R.M. — Realism and Background of Phenomenology, Illinois Press, 1960.

31. Collins, James — The Existentialist, A Critical Study, Gateway (ed.), Chicago, 1952.

32. Collinson, D.J. — Free Will Problem, Open University Press, 1973.

33. Conner, D.J.O. — Free Will, Anchor Books Edition, 1971.

34. Copelston — Friedric Nietzache Philosophy of Culture, London, 1942.

35. Descartes Rene — Discourse on Method, John Veitch, Everyman's Library, 1912.

36. Danto, A. — Analytical Philosophy of Knowledge, New York, 1968, Ch.IX.

37. Dewey, John. — Experience and Nature. The Open Court Publishing Company, 1925 (First Indian edition, 1965).

38. Dray, W. — Laws and Explanation in History, Oxford, 1957.

39. Ewing, A.G. — The Fundamental Questions of Philosophy, Routledge and Kegan Paul Ltd., London.

40. Edward Paul — (ed.) Encyclopedia of Philosophy, Vol.I and II, III and IV, V and VI, and VII and VIII.

41. Farrer, A. — The Freedom of the Will, London and New York, 1958.

42. Fromm Erich — The Art of Loving, Allen and Unwine, 1957.

43. Fromm Erich — Religion and Psychoanalysis, Yale University Press, 1972.

44. Franklin, R.L. — Free Will and Determinism, London, 1968.

45. Frost, S.E. — Ideas of Great Philosophers, Barnes and Noble, 1958.

46. Green, T.H. — Prolegomena to Ethics,(ed.) Bradeley, A.C. Oxford, 1899.

47. Guthrie, W.K.C. — History of Greek Philosophy, Cambridge University Press, 1971.

48. Guthrie, W.K.C. — History of Greek Philosophy Cambridge University Press, 1978.

49. Guthrie, W.K.C. — History of Greek Philosophy, Cambridge University Press, 1974.

50. Gustafson, Donald — Essays on Philosophical Psychology, Mac millan & Co., London, 1970.

51. Glover Jonathan — Responsibility, Routledge Kegan, and Paul, 1970.

52. Gardiner, P. — The Nature of Historical Explanation, Part IV, Oxford, 1952.

53. Hampshire, S. — Thought and Action, Chatto and Windus, 1959.

54. Hampshire, S. — The Freedom of the Individual, Chatto and Windus, 1965, Harper and Row, 1965.

55. Hampshire, S. — Freedom of Mind and Other Essays, Clarendon Press Oxford, 1972.

56. Hart, H.L.A. — Punishment and Responsibility, Oxford, 1961.

57. Hart, H.L.A. — The Concept of Law, Oxford, 1961.

58. Healey John — The City of God, by St. Augustine (trans.) by Healey, J.N. Dent and Sons Ltd., 1945.

59. Hospers, John — Readings in Introductory Philosophical Analysis, 1969.

60. Hook, Sidney — Determinism and Freedom in the Age of Modern Science, First Collier Edition, 1961.

61. Hume, Frederick — Treatise of Human Nature, Watkins Nelson and Sons, 1951.

62. Husserl, E. — Meditations Carte'ssiennes (trans.) G. Peiffer Levinas, Paris, 1931.

63. Hobbes. — Levithan (ed.) Micheal Oaneshott Barnes and Noble, New York, 1966.

64. Inge William Ralph — The Philosophy of Plotinus: Third edition, Longmans Green and Company, London, 1929.

65. James William — Pragmatism, Longman's Green and Co., 1925.

66. Keith Lehrer — Freedom and Determinism, New York, 1966.

67. Locke John — Philosophy of Civil Government, Everyman's Library, 1924.

68. Leibnitz — Philosophical Writings (Trans.) Morris, 1930.

69. Laplace Pirre de — Analytic Theory of Probability Paris, 1820.

70. Langford Glenn — Human Action, Anchor Books Edition, 1971.

71. Mills, J.S. — On Liberty, English Philosophers from Bacon to Mill (ed.)E.A. Burtt, New York, Modern Library, 1939.

72.	Moore, G.E.	Ethics, Home University, 1912.
73.	Mills, J.S.	Utilitarianism, Liberty and Representative Government, Everyman's Library, 1910.
74.	Monod Jack	Chance and necessity, originally published in France, 1970, London, William Collins Sons, & Co., 1974.
75.	Melden, A.I.	Free Action, Humanities Press, 1961.
76.	MacIntyre, A.C.	The Unconscious, Routledge and Kegan Paul, 1958.
77.	Molina, F.R.	The Sources of Existentialism as a Philosophy(ed.) Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1969.
78.	MacIntyre, A.C.	The Antecedents of Action(ed.) British Analytical Philosophy, 1966.
79.	Nietzche Fredrick	The Philosophy of Nietzsche (trans.) Brock Werner, London, 1949.
80.	Nowell-Smith, P.H.	Ethics, Pelican Books, 1954.
81.	Ogden, C.K. and Richards, I.A.	The Meaning of Meaning, Kegan Paul, 1923.
82.	Plato	The Republic of Plato(Trans.) Lindsay J.M. Dent and Sons, Ltd., 1908.
83.	Pears, D.F.	Freedom and Will: St. Martin's Press, Macmillan, 1963.
84.	Prichard, H.A.	Moral Obligation, Oxford, 1949.
85.	Peters, R.S.	The Concept of Motivation, Routledge and Kegan Paul, 1958.
86.	Price, H.H.	Belief, Allen and Unwin, 1966.
87.	Peters, R.S.	Nature and Conduct - The Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. VIII, 1974, Macmillan Press, 1975.
88.	Peters, R.S.	The Concept of Motivation, Routledge and Kegan Paul, 1958.
89.	Ryle Gilbert	The Concept of Mind, Barnes and Noble, New York, 1949.
90.	Rousseau	Emile(trans.) Barbara Foxly, London, J.M. Dent and Sons Ltd, 1961.

91. Rousseau — Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy (Trans.) Lewis White Beck, The University of Chicago Press, 1949.

92. Russel Bertrand — Human Knowledge' London New York, 1948.

93. Stevenson, C.L. — Ethics and Language, Yale University, 1965, Ch. XIV.

94. Sahakian William — Ethics, And Introduction to Theories and Problems, Harper and Row Publications, 1974.

95. Samuel Viscount — Belief and Action Pan Books Ltd., London, 1953.

96. Stace, W.T. — The Philosophy of Hegel, Macmillan and Company, 1924.

97. Spencer, H. — Principles of Ethics, Macmillan and Co. 1891.

98. Schopenhauer — World of Will and Idea (Trans.) Haldane and Kemp, Kegan Paul, Trench and Trubner Co., London, 1925.

99. Strawson, P.F. — Individuals, University Paper Backs, Methuen, London, 1959.

100. Sartre, J.P. — Humanism and Existentialism (Trans.) P. Mairat, Metheun, 1948.

101. Sartre, J.P. — Being and Nothingness (Trans.) Ed. Hazel, Methuen, 1966.

102. Sinari Ramakant — Reason in Existentialism, Popular Prakashan, Bombay, 1966.

103. Strawson, P.F. — Studies in the Philosophy of Thought and Action, Oxford Paperback, 1968.

104. Spinoza, B. — Ethics, Grolier Classics, U.S.A., 1956.

105. Strawson, P.F. — Studies in the Philosophy of Thought and Action,(Second ed.) Oxford Paperbacks, 1968.

106. Titus/Hepp/Smith — The Range of Philosophy : Introductory Readings, Third Edition, New York, D.Van, Nostrand, 1975.

107. Thilly Frank — A History of Philosophy, Revised edition, Ledger Wood, Central Book Depot, Allahabad, 1965.

108. Terell, D.B. — The Distinction between Mental and Physical Phenomena, F. Brentano, Translated Realism and Background of Phenomenology, (ed.) R.M. Chisholm, Illinois, Free Press, 1960.

109. Windleband Wilhelm — A History of Philosophy, Harper and Brothers, New York, 1958.

110. Warnock Mary — Ethics Since 1900, Oxford University, 1960.

111. Warnock, G.J. — Freedom and the Will, Macmillan, 1963.

112. Wittgenstein, L. — Tractacus Logico-Philosophicus (Trans.)Miss Anscombe, Routledge Kegan Paul, 1953.

113. Wittgenstein, L. — Philosophical Investigations (Trans.) Miss Anscombe, Routledge and Kegan Paul, 1961.

114. Wittgenstein, L. — Remarks on Foundations of Mathematics (Trans.) Miss Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

115. Watson, J.B. — Behaviourism, Kegan Paul, Trench Trubner and Co., London, 1930.

LIST OF ARTICLES AND PERIODICALS:

1. Analysis - Vol. XXXII, 1962, Page 50,"Some Questions for Miss Anslombe about Intention", David Braybrooke and Others.

2. Analysis - Vol.XXII, 1962, Page 53, " On Sensations of Position" Miss Anscombe, G.E.M.

3. Analysis, Supplement No. 1-January, 1963, page 20-25, "Could and Would", Kurt-Baier.

4. Analysis Vol.LXXIII-1964, Page 463-479, " Can and Can't", A.M. Honore.

5. Analysis, Jan. 1958-" Choosing, Deciding and Doing", P.H. Nowell-Smith.

6. Analysis-June 1957, " On Choosing", W.D. Glasgow.

7. Analysis-Vol.XXX , Page 71-83, 1969-70, 'Free Will', 'Can' and 'Ethics", Bruce Aune.

8. Analysis-Vol. XXVII, 1966-67, Page 191-195, "Hypotheticals' and 'Can' ; 'Another Look". Bruch Aune.

9. Analysis-Vol.XXII, 1962, Page 41-42, "On the Meaning of 'Could Have", Dore, C.

10. American Philosophical Quarterly, Vol.III, 1966, pp. 306-11,"Persons, predicates and Robots", Abelson, R.

11. American Philosophical Quarterly-Vol.IV, 1967, pp.222-230, "On Seeing Bodily Movements as Actions".Aldrich, V.C.

12. American Philosophical Quarterly-Vol. I, January 1964, Page 73-80, " Deliberation and Fore-Knowledge", Richard Taylor.

13. British Analytical Philosophy-1966 pp.211, "Anticedents of Action", MacIntyre.

14. British Journal of Psychology-Vol.XLV, 1954, Page 45, " Is Consciousness a Brain Process?", U.T. Place.

15. Classics of Analytical Philosophy-(ed.) Ammerman Robert, 1965, pp.379, " A plea for Excuses", J.L. Austin.

16. Determinism and Freedom in the Age of Modern Science-(ed.) Sidney Hook, pp.25, " The Case for Determinism", Brand Blanshard.

17. Determinism and Freedom in the Age of Modern Science-(ed.) Sidney Hook, 1961, pp.126-142, "What means this Freedom", John Hospers.

18. Determinism and Freedom in the age of Modern Science-(ed.) Sidney Hook, 1961, pp.31, " Making Something Happen", Black Max.

19. Ethics and the History of Philosophy-1952, pp. 195-218 "Determinism, Indeterminism and Libertarianism", C.D. Broad.

20. Ethics_- Nowell-Smith, Ch.VIII, 1954, pp.117-120, "Reasons for choosing something", P.H. Nowell Smith.

21. Ethics and International Journal of Social Political and Legal Philosoplhy-Vol.XLVII, pp. 141-156, "Freedom as the Absence of Excuse", Richard N. Bronough.

22. Ethics and History of Philosophy-C.D. Brood, Routeledge and Kegan Paul, London, 1952, Ch.VIII, pp.195-218. "Determinism, Indeterminism and Libertarianism".

23. Ethical Studies-Oxford, 1961, " The Vulgar Notion of Responsibility in Connection with the Theories of Free will and Necessity", F.H. Bradley.

24. Ethics and Language-Ch.XIV, 1965, pp.298 by C.L. Stevenson.

25. Essays in Philosophical Psychology-(ed.) Donald F. Gustafson, 1964, pp.99, " Pretending", J.L. Austin.

26. Essays in Philosophical Psychology-(ed.) Donald Gustafson, 1970, pp.59, "Action", A.I. Meldon.

27. Essays in Philosophical Psychology-(ed.) Donald Gustafson, 1970, pp. 41,"Volition ", G.N.A. Vasey.

28. Essays in Philosophical Psychology-(ed.) Donald Gustafson, 1970, pp.35, "Intention", G.E.M. Anscombe.

29. Free Will and Determinism-(ed.) Bernard Berofsky, 1966, pp. 95," Free Will as Involving Determinism", Fillippa Foot.

30. Free Will and Determinism (ed.) B. Berofsky, 1966, pp.322, " Ifs and Cans", P.H. Nowell-Smith.

31. Free will and Determinism-(ed.) B.Berofsky, 1966, pp.295."Ifs and Cans", J.L. Austin.

32. Free will and Determinism-(ed.) Bernard Berofsky, 1966, pp.54, "When is a man Responsible?". Moritz Schlick.

33. Free Will and Determinism-(ed.) Bernard Berofsky, 1966, pp. 199,"Free Action", A.I. Melden.

34. Free Will and Determinism-(ed.) Bernard Berofsky, 1966, pp.293, " Foreknowledge and Free Will", Richard Taylor.

35. Freedom and the will-(ed.) D.F. Pears, 1963, pp.77. " Actions and Events", G.J. Warnock.

36. Freedom and Determinism-(ed.) Keith Lehrer, 1966, pp.175-202, "An Empirical Disproof of Determinism", Keith Lehrer.

37. Inquiry-Vol.XIII 1970, pp.108-125, "Causation and Basic Actions", A.C. Danto.

38. Inquiry Vol.XVIII, 1970, pp.2, "The Concept of Human Action", Shigen Anfinn.

39. Inquiry-Vol.X, 1967, pp.195, "Can a Single Action have many different Meanings?", A.b. Clody.

40. Inquiry-Vol. XIII, 1970, pp.50 "Wishing and Hoping" David Shwayder.

41. Inquiry-Vol.XIII, 1970, pp.100-103, " Hoping, Wishing and Dogs", Colin Radford.

42. Inquiry-Vol.XIII, 1970, page 140-148, " Action and Reaction", Davidson, D.

43. Journal of Philosophy-Vol.LX, 1964, pp.431, "Because I want to", R.Abelson.

44. Journal of Philosophy-Vol. LXI, 1964, pp.461, "Determinism and the Concept of Person", Bernard Berofsky.

45. Journal of Philosophy-Vol. 66, 1969, pp. 180,"Doing, Causing and Causing to do", R. Abelson.

46. Journal of Philosophy-Vol.LX. 1963, pp.685-700, "Actions, Reasons and Causes", Davidson,D.

47. Journal of Philosophy-Vol.LXV, 1969, pp.135, "Action and Purpose", Richard Taylor.

48. Journal of Philosophy-Vol.LX, 1962, pp.702-718, " Action guilding Reasons", Prof. Falk.

49. Journal of Philosophy-Vol. LXI, 1963, pp. 198-203, " Reasons for Doing Something", Kurt Baier.

50. Journal of Philosophy-Vol.LXI, j1964, pp.619, " Descriptive Element in the Concept of Action", R.M. Chisholm.

51. Journal of Philosophy-Vol. LIV, 1957,pp.485,"Guided Causality Using Reason and Free Will", Roy wood Sellers.

52. Journal of Philosophy-Vol. LX, 1963, pp. 537-539, "Ability", A.S. Coufman.

53. Journal of Philosop;hy-Vol. LXVI, 1969, p. 178-92, "Doing, Causing and Causing to do", R.Abelson.

54. Journal of Philosophy-Vol LXI, 1964, pp.691-94, "Mere Robots and Others", Albritton, R.

55. Journal of Philosophy-Vol.LX, 1963, pp.393-401,"Two kinds of Error in Action", G.E.m. Anscombe.

56. Journal of Philosophy-Vol.LXII, 1965, pp.645-48,"Acting and Producing", K. Baier.

57. Journal of Philosophy-Vol.LXIV, 1967, page 409-417, " He could not have Done Otherwise", R.M. Chisholm.

58. Journal of Philosophy-Vol. LIV, 1957, Page 493- 505,"Character and Free Will", Danto, A.C. and Morgenbesser, S.

59. Australian Journal of Philosophy-Vol.XLII, 1964,page 323-334, "Motives, Causal Necessity and Moral Accountability", Cohen, M.F.

60. Mind-Vol. ILXIV 1955,pp.483,"Causation and Recipes", Gasking Douglas.

61. Mind-Vol. LXXII, 1964, pp.478, "Can and can't", Hanore, A.M.

62. Mind-Vol.57, 1948,pp.203 "Mental Acts", A.C. Ewing.

63. Mind-Vol. XLIII, 1934,pp.5 "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without it", R.E. Hobart.

64. Mind-Vol.LXXVII, 1958, pp.10,"Decision, Intension and Certainty", S. Hampshire and H.L.A. Hart.

65. Mind-Vol.LXIII, 1964, pp.2 "J.L. Austin's philosophical Papers", R.M. Chisholm.

66. Mind-Vol. LXXIII, 1964, pp. 515-526,"Choosing", T.F. Daveney.

67. Mind-Vol. LXXIII, 1964, pp.42," On Choosing to Choose", K.T. Gallagher.

68. Mind-Vol. LXXI, 1957, pp.60-69, "Freedom and Compulsion", John Wilson.

69. Mind-Vol. LXIII, 1964, pp.7-8,"J.L. Austin's Philosophical Papers", R.M. Chisholm.

70. Monist-Vol. 49, 1965, pp.193-95,"Action and Agent", K. Baier.

71. Moral Obligations- H.A. Prichard, Oxford, 1949,pp.137,"Acting, Willing and Desiring", H.A. Prichard.

72. Nichomachean Ethics-(Trans.0 J.E.C. Weldon, Macmillan and Company, 1892, pp.127,"When is a Person Responsible?", Aristotle.

73. Philosophical Review,-Vol.LXXI 1962,pp.55-66, "Fatalism", Richard Taylor.

74. Philosophical Review-Vol.75, 1966,pp.427-440,"Three Ways of Spilling Ink", J.L. Austin.

75. Philosophical Review-Vol. LXVIII, 1959,pp. 141-156, "Sensations and Brain Processes", J.J.C. Smart.

76. Philosophical Review-Vol.LXVII, 1959, pp. 107-109, "Philosophy and Scientific Realism", J.J.C. Smart.

77. Philosophical Review-Vol.LXXI, 1962, pp.50," Can the Will be caused?", Carl Ginet.

78. Philosophical Review-Vol.LXXI, 1962,pp.355,"The Compatibility of Free Will and Determinism", J. Canfield.

79. Plhilosophy-January, 1933, pp.41,"Fatalism", A.Eddington.

80. Philosophical Papers-Oxford, 1963, pp.67, "Other Minds", J.L. Austin.

81. Philosophical Papers-Oxford, 1963,pp.92-93, "How to do things with Words", J.L. Austin.

82. Philosophy and Phenomenological Research-Vol.XXIII, 1962-63, pp.397-413, "Abilities, Modalities and Free Will", Aune, B.

83. Philosophy and Language-(ed.)Caton, C.F. (Trans.) G.J. Warnock, Illinois Press 1963,pp.18,"Performative-Constative", J.L. Austin.

84. Proceedings of British Academy Lectures 1932,pp.147, "Duty and Ignorance of Fact", H.A.Prichard.

85. Proceedings of the Aristotelian Society-Vol. XLIX,1948-49, pp.177-194,"The Ascription of Responsibility and Right", H.L.A. Hart.

86. Proceedings of the Aristotelian Society, Vol.LXVI, 1965-66,page 27-40,"Trying and Doing", Broadie, F.

87. Proceedings of the Aristotelian Society-"Some Considerations about Belief", H.H. price.

88. Proceedings of the Aristotelian society-Vol.XXXIII, 1932-33,pp. 126-46,"The Nature of Believing", Braithwaite,R.B.

89. Review of Matapbysics, Vol. 47, 1962, pp.674, " Reasons and Causes". W.D.Gean.

90. Readings in Introductory Philosophical Analysis-(ed.)john Hospers, 1969,pp.176, "Freedom and Determinism", Richard Taylor.

91. Readings in Introductory Philosophical Analysis-(ed.) John Hospers, 1969,pp.221,"Could Mental States be Brain Processes?".Jerome Shaffer.

92. Supplementary Proceedings of Aristotelian Society.-Vol. XXXVII,1964, pp.138, "Causality and Human Behaviour", Hamlyn.

93. Supplementary Proceedings of Aristotelian Society-Vol.XVIII, 1946, pp.1-19,"Belief and Action", R.B. Braithwaite.

94. The Range of Philosophy-Third Edition Titus/Hepp/Smith, 1968,pp.84, "The Dilemma of Determinism", William James.

95. The Philosophical Quarterly-Vol. XVI, No.63, April 1956,pp. 118,"Austin on 'Could' and 'Could have'", M.R. Ayers.

96. Philosophical Quarterly-Vol. XI, 1961, page 135-144, "Wanting", Daveney, T.F.

97. Philosophical Quarterly-Vol.XVI, 1966, p. 137-145, "On Being Able to do Otherwise", Dore, C.

98. The philosophical Quarterly-Oct.1955,"Choice", J.L. Evans.

99. The Philosophical Quarterly-Vol. I, No.4, July 1974, pp. 281,"Could and Would", D.Y. Deshpande.

100. The Philosophical Quarterly-Vol.I, No.IV, July 1974, pp.273, "Intention and Action", Rejendra Prasad.

जयश्री प्रकाशन

"यशःश्री' १५ उत्तर अंबाझरी मार्ग, नागपूर-४४० ०१०

जयश्री प्रकाशन ही संस्था दर्जेदार पुस्तक-प्रकाशने काढण्याकरिता १९४८ मधे स्थापन करण्यात आली. या संस्थेने आतापर्यंत अनेक पुस्तके प्रकाशित केली आहेत. धंदा म्हणून नव्हे - प्रकाशन व्यवसायाला सहाय्य म्हणून ही संस्था कार्यरत आहे. अनेक मोठमोठ्या लेखकांची पुस्तके कमीत कमी खर्चात प्रकाशित करून त्यांच्या किंमतीही कमी ठेवण्याचे धोरण या संस्थेने आचरणात आणले आहे.

आगामी प्रकाशने

- **गंधे गौरव** - (संपादित) : अमृत महोत्सवाचे निमित्ताने
- **सोना-मोना** - (बालगीते) : सौ. इंदुमती गंधे
- **इतस्ततः** - (लेखसंग्रह) : श्री.वि.गंधे
- **मैथिलीस पत्रे** : सौ. इंदुमती गंधे
- **संपादकीय** - (संपादकीय लेखांचा संग्रह) : श्री.वि.गंधे
- **स्त्रियांचे व्यायाम आणि खेळ** - (दुसरी आवृत्ती) : श्री.वि.गंधे
- **खो खो** - (एक अपूर्व ग्रंथ) : श्री.वि.गंधे
- **योग आणि योगसाधक**-(संपादन) : श्री.वि.गंधे
- **संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न** - : प्रा.डॉ. सौ. उषा गडकरी
- **योग आणि योग** - (योगशास्त्रावर एक नवीन विचारदृष्टी) : श्री.वि.गंधे
- **On the Ghats of Yamuna** - (जेलमधे लिहिलेल्या इंग्रजी कवितांचा संग्रह) : न्या.मू. प्र.के.तारे
- **साने गुरुजींचे चरित्र** - : प्रा. ना.ल. वैद्य - भोपाळ
- **बालगीते** - (दोन पुस्तके) : सौ. इंदुमती गंधे

ही सर्व पुस्तके १९९३ सालात प्रसिद्ध होतील.

पत्रव्यवहार वरील पत्त्यावर करावा

REFBK-0027097

डॉ. सौ. उषा गडकरी

- नागपूर येथील धरमपेठ महाविद्यालयात तत्वज्ञान विषयाच्या विभाग प्रमुख
- "कॉन्सेपटस् ऑफ फ्रीडम अॅन्ड डिटरमिनिझम इन मॉर्डन वेस्टर्न वॉर" या प्रबंधासाठी नागपूर विद्यापिठाची पी.एच.डी.
- एम.ए. (तत्वज्ञान) परीक्षेत नागपूर विद्यापिठाचे सुवर्णपदक.
- लेखिका, कवियत्री, उत्कृष्ठ वक्त्या व सामाजिक कार्यकर्त्या, विद्यापीठे व शासकीय विविध समित्यात भाग

☆ ☆ ☆

-: प्रकाशित पुस्तके :-

- फ्रीडम अॅन्ड डिटरमिनिझम (प्रबंध)
- वेध लेखसंग्रह
- जे. कृष्णमुर्ती यांचे शिक्षण विषयक विचार
- चिंतनिका
- पैल (कविता संग्रह)
- संकल्प स्वातंत्र्याचा प्रश्न

आगामी लेखसंग्रह - तत्वचिंतक

जयश्री प्रकाशन

'यशःश्री', १५, उत्तर अंबाझरी मार्ग,
नागपूर-४४००१०.