म. ग्रं. सं. ठाणे.
वर्ग निबंध
क्र. 3100

हळदीचा गोळा

व्हा. एस्. तारकुड
अनुवादक
ब्रा. भ. कर्णिक

REFBK-0024625

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

सूचना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे, तसे न केल्यास घटना नियम क्र. ५ [८] नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा वर्गणी भरावी लागेल.

14 AUG 1985

25 AUG 1985

10 NOV 1985

17 NOV 1985

1 JUN 1986

10 AUG 1986

10 SEP 1986

29 OCT 1986

30 NOV 1986

16 MAR 1988

6 MAR 1988

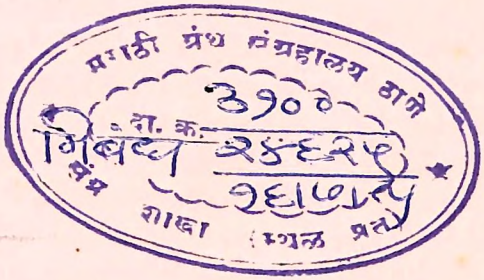
(क्र. मा. पहा)
५०००-३-८४

संदर्भ निबंध
३९००
२४६२६
२६।७।८५

मूलगामी मानवतावाद

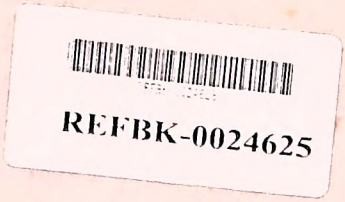
'Radical Humanism'

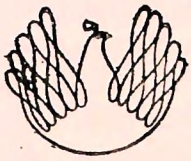
स्वातंत्र्य आणि लोकशाही यांचे तत्त्वज्ञान



मूळ लेखक
व्ही. एम. तारकुंडे

अनुवादक
द्वा. भ. कर्णिक





श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे

प्रकाशक
दामोदर दिनकर कुलकर्णी
श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार, पुणे ३०

© सर्व हक्क सुरक्षित

मराठी प्रथमावृत्ती : २४ मे १९८५

मुखपृष्ठ : कमल शेडगे

मूल्य ४० रुपये

मुद्रक
चिंतामणी सदाशिव लाटकर
कल्पना मुद्रणालय
शिव-पार्वती
टिळक रोड, पुणे ३०

प्रास्ताविक

मूलगामी मानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानाची आधारभूत रूपरेषा एम्. एन्. रॉय यांनी १९४६ साली तयार केली आणि ती २२ सूत्रांच्या रूपात प्रसिद्ध केली.

ही रूपरेषा तयार झाली तेव्हाच मला वाटले की, मूलगामी मानवतावाद माझे तत्त्वज्ञान आहे. या तत्त्वज्ञानाचे आधारभूत सिद्धान्त मांडले गेल्यानंतरच्या काळात गेल्या काही वर्षांत ही माझी भावना निर्णयात्मक बनली. हा निर्णय माझ्या विचार-सरणीचा सुसंगत असा भाग बनला. या तत्त्वज्ञानाच्या अनुसराने माझे जीवन व्यतीत होत असताना त्या तत्त्वज्ञानाला नवे पैलू प्राप्त झाले आणि ते तत्त्वज्ञान संपन्न होत गेले. एम्. एन्. रॉय यांचे ऋण मी मान्यच करीत आहे. परंतु हा मूलगामी मानवता-वाद म्हणजे माझे स्वतःचे आनंदाने स्वीकारलेले तत्त्वज्ञान म्हणून माझ्या स्वतःच्या शब्दात मी ते येथे मांडले आहे.

हे तत्त्वज्ञान आचरणाचे तत्त्वज्ञान आहे; आपल्या दैनंदिन जीवनात प्रत्यक्ष कृतीमध्ये उतरविण्याचे तत्त्वज्ञान आहे. केवळ विद्यापीठीय चर्चेचा विषय नव्हे. ही मार्क्सवादाच्या पुढील पायरी आहे. मार्क्सवादाचा या तत्त्वज्ञानाशी जो संबंध आहे त्यासंबंधी रॉय म्हणतात— "अनेक तर्कदोषांतून मुक्त केलेला (विसाव्या शतकात) वाढलेल्या वैज्ञानिक ज्ञानाच्या प्रकाशात स्पष्ट केलेला विधायक तत्त्वांचा मार्क्सवाद हा समग्र किंवा मूलगामी मानवतावादाशी म्हणजे व्यापक तत्त्वज्ञानाशी सुसंगत ठरतो. या तत्त्व-ज्ञानामध्ये यांत्रिक विश्वरचनाशास्त्र, भौतिक तत्त्वज्ञान, ऐहिक बुद्धिवाद आणि विवेकनिष्ठ नीतिशास्त्र यांचा अंतर्भाव होतो. त्यामुळे स्वातंत्र्याचे अन्वेषण आणि सत्याचा शोध समाधानाने करण्यास मदत होते. ध्येयांच्या उद्देशाकरता जी कृती करायची त्या कृतीला ते मार्गदर्शक ठरते." (Reason, Romanticism and Revolution, Vol. II, P. 220)

स्वतःच्या वैयक्तिक जीवनाच्या साफल्याकरता आणि स्वतःचे जीवन सामाजिक दृष्टीने उपयुक्त ठरण्याकरता ज्यांना विचार आणि उद्दिष्टे यांची रूपरेषा निश्चित कर-ण्याची ज्यांना इच्छा आहे, त्यांच्याकरता हे पुस्तक लिहिले आहे. विशेषतः ज्यांना सत्तेच्या राजकारणामध्ये गुंतून न पडता समाजातील शोषित वर्गाच्या उत्कर्षाकरता काम करायचे आहे त्यांच्याकरता हे पुस्तक लिहिले आहे.

हे पुस्तक संपूर्णपणे वाचणाऱ्या कुणाही वाचकाला मतभेद वाटला किंवा असम्मत विधान किंवा विवाद्य मुद्दा सापडला, तर त्यासंबंधी स्पष्टीकरण करण्याची प्रस्तुत लेखकाची तयारी आहे. प्रस्तुत लेखक अशा वाचकाशी आनंदाने विचारविनिमय व पत्रव्यवहार करण्यास उत्सुक आहे.

नवी दिल्ली, १९८५.

व्ही. एम्. तारकुंडे

अनुक्रमणिका

१.	मूलगामी मानवतावाद म्हणजे काय ?	१
२.	आधुनिक परिस्थितीच्या संदर्भात मूलगामी मानवतावादाची अनुरूपता	४
३.	सध्या रूढ असलेल्या तत्त्वज्ञानाचे अपयश	१८
४.	मूलगामी मानवतावादाचे संस्थापक	३३
५.	जडवाद किंवा एकात्म निसर्गवाद विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान	५३
६.	माणूस निसर्गाचा भाग	६०
७.	व्यक्ती आणि समाज, मनुष्य हेच प्रमाण	६९
८.	स्वातंत्र्य–मूलभूत मूल्य	७७
९.	मानवी तर्कबुद्धीचा उगम व मूल्य	८७
१०.	धर्मनिरपेक्ष नैतिकता	९६
११.	जीवनाची उदात्तता	११२
१२.	आदर्श समाज	११९
१३	राजकीय संघटना : संघटित लोकशाही	१३४
१४.	सहकारी अर्थव्यवस्था आणि विकेंद्रित नियोजन	१५१
१५.	सामाजिक प्रश्नांच्या बाबतीत मानवतावादी दृष्टिकोण	१६६
१६.	कल्पनांची क्रांतिकारक वाटचाल	१७५
१७.	मानवतावादी क्रांतीचा मार्ग	१८९
	परिशिष्ट	२०५

विभाग पहिला

विषय प्रवेश



१

मूलगामी मानवतावाद म्हणजे काय ?

मानवतावाद हे मानवी स्वातंत्र्याचे तत्त्वज्ञान आहे. त्याचे मूलभूत तत्त्व जर कोणते असेल तर मानव हा सर्व अस्तित्वाचा मानदंड आहे, हे होय. एखाद्या श्रेष्ठतर साध्याचे ते साधन खास नव्हे.

मानवतावादाचा आग्रह असा आहे की; मानव हाच त्याच्या भवितव्याचा शिल्पकार होय. त्याला कोणत्याही आधिदैविक शक्तीच्या नियंत्रणाखाली जसे राहण्याचे कारण नाही, त्याचप्रमाणे दैवी प्रेरणेनेही त्याचे भवितव्य ठरत नसते. मानवतावादाचा आग्रह असाही आहे की, मानवी जीवन हेच अंतिम उद्दिष्ट मानल्यामुळे त्याला एखाद्या काल्पनिक समूहात्मक अस्मितेत—उदाहरणार्थ, राष्ट्र, जाती वा वर्ग—स्वतःला समाविष्ट करून घेण्याची वा त्यासाठी स्वतःचे बलिदान करण्याची आवश्यकता नाही.

तथापि स्वातंत्र्य हे व्यक्तीला समाजातच उपभोगावयाचे असल्यामुळे स्वतंत्र व्यक्ती ही एक स्वयंपूर्ण नैतिक शक्ती असणे आवश्यक आहे. व्यक्तीला स्वेच्छेने नैतिक आचरण ठेवणे शक्य होणार नसेल तर तो आपले स्वतंत्र व्यक्तित्व टिकवू शकणार नाही. कारण त्या अवस्थेत आवश्यक त्या आदर्शांशी सुसंवादी असे त्याचे जीवन व्हावे म्हणून समाजाला त्याच्यावर दडपण आणणे भाग पडेल. प्राणिमात्राच्या लक्षावधी वर्षांच्या उत्क्रांतीचे मानवतावादाला जे दर्शन घडले आहे त्यावरून मानवाच्या नैतिक प्रेरणा, त्याचप्रमाणे त्याची तर्कशुद्धता यांचा स्रोत कोणता आहे याचे मानवतावादाला ज्ञान झाले आहे. त्या दोघांच्या संयोगामुळे मानवी व्यक्तित्व हे स्वयंपूर्ण नैतिक शक्तीत विकसित होणे शक्य झाले आहे.

एखाद्या आधिदैविक शक्तीच्या अस्तित्वाची कल्पना झुगारून दिल्यामुळे आणि केवळ विज्ञानावर भिस्त ठेवल्यामुळे मानवतावादाने व्यक्तीच्या मानसिक पैलूंची,

म्हणजे त्याची इच्छा, विवेक आणि भावना यांची संगती प्राणिमात्राच्या उत्क्रांतीशी लावली आहे. मानवतावादाची अशी धारणा आहे की, माणसाचा स्वातंत्र्यासाठी जो ध्यास असतो तो मानवी जीवनाच्या पातळीवर, त्याच्या अस्तित्वासाठी चाललेल्या प्राथमिक संघर्षाचा परिपाक असून, स्वातंत्र्याचा व सत्याचा त्याने चालविलेला शोध हाही मानवी प्रगतीची मूलभूत प्रेरणा ठरत असतो.

मानवतावादाचे सामाजिक ध्येय स्वतंत्र, नीतिमान स्त्रीपुरुषांचा समाज बनविण्याला मदत करणे हे असते. या ध्येयसिद्धीसाठी मानवतावादी, परिपूर्ण लोकशाहीवादी समाज बनविण्यासाठी व कायम राखण्यासाठी धडपडत असतो. मानवतावादाला ही जाणीव असते की लोकशाही ही समाजाच्या राजकीय संघटनेपुरतीच मर्यादित राहू शकत नाही तर स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या लोकशाही मूल्यांनी साऱ्या सामाजिक जीवनाचे क्षेत्र व्यापले पाहिजे. ही मूल्ये आर्थिक जीवनात प्रतीत होणाऱ्या वस्तू तशाच सेवा यांच्या उत्पादनात आणि विभाजनात जशी प्रतिबिंबित झाली पाहिजेत त्याचप्रमाणे ज्ञानप्रसार आणि निरनिराळ्या जाती, जमाती, स्त्रीपुरुष आणि त्यांच्यामधील वयोगट यांच्या परस्परसंबंधांच्या बाबतीतील आदर्शातही व्यक्त झाली पाहिजेत.

या सर्वसंग्राहक, आणि विशाल लोकशाहीची उभारणी करावयाचे म्हटले तर त्यासाठी समाजाचे आमूलाग्र परिवर्तन व्हावयाला पाहिजे. म्हणजेच सर्वव्यापी सांस्कृतिक आणि संघटनात्मक अशी समाजात क्रांती झाली पाहिजे. सभोवताली पसरलेले दारिद्र्य, अज्ञान आणि पराकाष्ठेची आर्थिक विषमता यांचा विचार करता, मानवतावाद्यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानाशी निष्ठा ठेवावयाची असेल तर अशा तऱ्हेच्या क्रांतिकारक लढ्यात सहभागी होण्याची नैतिक प्रेरणा ही मिळालीच पाहिजे. मानवतावाद हा त्या परिस्थितीत मूलगामी मानवतावादात परिणत होणे अपरिहार्य आहे.

मूलगामी मानवतावादाने आपल्यासमोर राज्यपद्धतीचे जे चित्र उभे केलेले आहे ते जनतेच्या सहभागावर आधारलेल्या लोकशाहीचे होय. त्या लोकशाहीत सत्ता ही आमजनतेच्या हाती सुपूर्द केली जाते; ती थोड्या लोकांच्या हाती केंद्रित केली जाणार नाही. ते राज्य हे सहकारी सहजीवनाचे प्रतीक होईल की ज्यात फायदेशीर कामकाज प्रत्येक व्यक्तीला उपलब्ध होईल आणि आर्थिक विषमता ही कटाक्षाने मर्यादित केली जाईल.

मूलगामी मतवाद्यांचे क्रांतिकारक कार्य अशा तत्त्वावर आधारित राहील की, ज्यात हितकारी सामाजिक क्रांतीमध्ये सांस्कृतिक परिवर्तनाला प्राधान्य दिले जाईल. मूलगामी मतवाद्यांचे मुख्य कार्य जनतेला शिक्षण देणे हेच राहील. या शिक्षणाचा गाभा स्वातंत्र्य, समता, तर्कशुद्धता, सहकार्य आणि स्वच्छेने स्वीकारलेली शिस्त या लोकशाहीवादी मूल्यांची जोपासना करणे आणि या मूल्यांच्या पायावर नमुनेदार संघटना

निर्माण करणे हाच राहील.

त्यांच्या कल्पनेतील खरेखुरे लोकशाहीवादी राज्य प्रस्थापित करण्यासाठी झटताना जहाल मतवादी राजकीय पक्ष स्थापन करणार नाहीत त्याचप्रमाणे सत्तेच्या राजकारणातही भाग घेणार नाहीत. ते जनतेचे मार्गदर्शक, मित्र आणि तत्त्वदर्शी म्हणूनच काय करतील. त्यांचा राजकीय आचार सदैव विवेकवादी आणि म्हणूनच नीतीवर आधारलेला राहील. भावी काळातील राज्यकर्ते म्हणून न वागता, ते आपल्यासमोर असे उद्दिष्ट ठेवतील की, ज्यायोगे मानवतावादी मूल्ये आणि त्याच्याशी सुसंवादी अशा लोकशाहीवादी संघटना निर्माण करण्याचे जे शिक्षण लोकांना मिळाले असेल त्याच्या आधारे जनतेच्या हाती वाढती राजकीय सत्ता आणि आर्थिक समृद्धी प्राप्त होण्याचा मार्ग मोकळा होईल.

एखाद्या हुकुमशाही राजवटीच्या स्थापनेतून स्वातंत्र्याचे विश्व तयार करता येईल असे जहाल मानवतावाद्यांना वाटत नाही. ते आजच्या मर्यादित लोकशाहीची कास धरू पाहात आहेत ते या हेतूने की, ही लोकशाही भविष्यकाळातील व्यापक, राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक लोकशाहीत परिणत व्हावी.

मूलगामी मानवतावाद ही बंदिस्त विचारपद्धती नव्हे. स्वातंत्र्यावर प्रेम करणाऱ्या लोकांचे ते तत्त्वज्ञान असल्यामुळे मानवी ज्ञानात जी नवी भर पडत आहे त्याच्या आधारे आपल्या विचारांची दिशा बदलण्याला ती सदैव तयार राहील.

मूलगामी मानवतावाद हे जसे व्यक्तिगत तसेच सामाजिक तत्त्वज्ञान आहे. त्याच्या मूलभूत उद्दिष्टात व्यक्तीला केंद्रस्थान दिले असल्यामुळे त्याच्या व्यक्तिगत व सामाजिक स्वरूपात कोठलाही विसंवाद दिसून येत नाही.

यापुढील प्रकरणात मूलगामी मानवतावादी तत्त्वज्ञानाच्या व्यक्तिगत आणि सामाजिक स्वरूपाचे, त्याचप्रमाणे त्याच्या राजकीय व सामाजिक आचारांचे साध्या, सोप्या आणि आकलनीय भाषेत दिग्दर्शन करण्याचा प्रयत्न केला जाईल. हे करताना, शक्य तोवर कोणत्याही सिद्धान्तवादी आग्रहावर भिस्त ठेवली जाणार नाही. कारण ज्या लोकमताला आवाहन करण्याचा आमचा विचार आहे त्या वाचकाची तर्कशुद्धता हाच आमचा एकमेव आधार राहणार आहे.

मूलगामी मानवतावादाच्या भिन्नभिन्न पैलूवर प्रकाश टाकण्यापूर्वी सध्याच्या भारतातील आणि जगातील परिस्थितीच्या संदर्भात, या तत्त्वज्ञानाची अनुरूपता निरखून पाहणे आवश्यक आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की, रूढ तत्त्वप्रणाली या परिस्थितीला तोंड द्यावयाला असमर्थ ठरल्या आहेत आणि त्या अपयशाच्या जाणिवेनेच आधुनिक भारतातील महान क्रांतिकारक तत्त्वज्ञ श्री. एम्. एन्. रॉय हे मूलगामी मानवतावादाचा पाया घालण्याला प्रवृत्त झाले.

●●●

२

आधुनिक परिस्थितीच्या संदर्भात मूलगामी मानवतावादाची अनुरूपता

आधुनिक परिस्थितीच्या संदर्भात मूलगामी मानवतावादाच्या अनुरूपतेचा वेध घेताना बऱ्याच गोष्टींचा विचार करणे भाग आहे. उदाहरणार्थ, जगातील निरनिराळ्या प्रदेशात मानवी स्वातंत्र्याचे मूलभूत उद्दिष्ट किती प्रमाणात साध्य झाले आहे, नैतिक दृष्टीने सत्प्रवृत्त असलेल्या समाजात स्त्रीपुरुषांना कितीसे स्पृहणीय मानवी अस्तित्व प्राप्त झाले आहे, व्यापक राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक स्वरूपाची लोकशाही किती प्रमाणात प्रत्यक्षपणे अस्तित्वात आली आहे, वगैरे.

त्या बाबतीत धावता आढावा घेतला तरी असे आढळून येईल की, ही उद्दिष्टे जगातील कोणत्याही भागात समाधानकारकपणे साध्य झालेली नाहीत. मानवतावादाच्या दृष्टिकोणातून तर काही भागांत जीवन अतिशय निकृष्ट दर्जाचे दिसून येते. तिसरे जग म्हणून मानल्या गेलेल्या बहुतेक देशांत स्थानिक लोकांचीच जुलमी अधिकारशाही प्रस्थापित झाली आहे, त्याला भारतासारखे काही अपवाद आहेत की तेथे राजकीय लोकशाही अस्तित्वात आहे, पण ती दुबळी तशीच अस्थिर आहे. शिवाय येथील वातावरण कमालीचे दारिद्र्य, वाढती बेकारी आणि ढळढळीत आर्थिक व सामाजिक विषमता यांनी भारून गेलेले दिसते. कम्युनिस्ट हुकुमशाहीखालील देशांत त्या मानाने आर्थिक विषमता व अस्थिरता कमी आहे. पण भयानक राजकीय विषमता आणि व्यक्तिस्वातंत्र्याचा संकोच यांची किंमत देऊन तेथील राजवटी टिकून राहिल्या आहेत. पाश्चिमात्य लोकशाहीवादी राष्ट्रांत राजकीय लोकशाहीच्या परंपरा बऱ्याच प्रमाणात स्थिरबद्ध झाल्या आहेत. पण त्यांच्या जोडीला आर्थिक विषमता,

वाढती बेकारी आणि निखालस दारिद्र्याने भरलेले काही भाग यांचे दर्शनही तेथे घडून येते. शिवाय औद्योगिक विकासानंतर जो समाज अस्तित्वात आला आहे त्याबद्दल लोकांमधे जे वैफल्य प्रगट होत आहे आणि काही ठिकाणी पौर्वात्य देशांत अधिक प्रमाणात रूढ असलेल्या अंधश्रद्धेचा जो प्रत्यय येत चालला आहे त्याकडेही लक्ष देणे आवश्यक आहे. एकंदरीने विचार करता जगातील सर्व भागांत सध्या रूढ असलेली नैतिक मूल्ये विमुक्त समाजाच्या आवश्यकतांच्या मानाने खूपच खालच्या दर्जाची आहेत.

ही परिस्थिती निर्माण होण्याचे प्राथमिक कारण अपुरा सांस्कृतिक विकास हे होय. त्याचे परिणाम काही आधुनिक घडामोडींमुळे उग्रतर झाले आहेत. या घडामोडी म्हणजे आधुनिक राजवटीचे कार्य व अधिकार यात झालेली वाढ, भांडवलदारी उत्पादनपद्धतींमुळे निर्माण होणारी आर्थिक असुरक्षितता, अलीकडील काळात विलक्षण झपाट्याने झालेला तांत्रिक विकास, आणि तरुणांचा नैतिक विकास घडवून आणण्याच्या बाबतीतील आईबाप व गुरुजन यांची असमर्थता या होत.

सध्या रूढ असलेली सांस्कृतिक पातळी आणि आधुनिक लोकशाहीच्या गरजा यांतील तफावत तिसऱ्या जगातील देशामध्ये अधिकच प्रकर्षाने दिसून येते. या देशांमधे भारत हा एकच मोठा आणि विपुल लोकसंख्या असलेला देश आहे की, जेथे राजकीय लोकशाही टिकून राहिली आहे. पण ती अस्थिर तशीच अडचणीच्या अवस्थेत आहे. भारतातील अनुभव कोणती सांस्कृतिक मूल्ये यशस्वी लोकशाहीसाठी आवश्यक आहेत हे जसे दाखवितो त्याचप्रमाणे लोकांनी योग्य प्रमाणात ती मूल्ये हृदयात जतन केली नाहीत तर लोकशाही जशी दुबळी तशीच अस्थिर कशी राहते याचीही साक्ष पटवितो.

लोकशाही आणि मानवतावादी मूल्ये

भारतामधे एकतंत्री पद्धती सतत डोकावीत असलेली दिसून येते. याचे कारण असे आहे की, देशातील बहुसंख्य लोक एखाद्या युगपुरुषाच्या अवताराकडे डोळे लावून बसलेले असतात की, जो त्यांना दारिद्र्याच्या चिखलातून बाहेर काढून मानवी जीवनाची साधने उपलब्ध करून देईल. धार्मिक व्यवहारांच्या बाबतीत त्यांचा जो दृष्टिकोण असतो तोच राजकारणालाही ते लागू करीत असतात. भारतामध्ये धर्माचे थोतांड माजविणाऱ्या लोकांचा सुळसुळाट झालेला दिसतो आणि त्यांना अमाप अनुयायीही मिळत असतात हा काही अपघात नव्हे. लोक त्यांच्याभोवती गोळा होतात ते आजच्या आणि भावी काळातील संकटापासून स्वतःला वाचविण्यासाठी. आश्चर्य असे की अशा काही बाबांना आणि योगींना पाश्चिमात्य देशांत विशेषतः अमेरिकेत बरेच भगत मिळू लागले आहेत. बाबा आणि योगी यांच्यावर लोकांची जी

श्रद्धा जडते ती राजकीय नेत्यांवरील श्रद्धेपेक्षा सांस्कृतिक दृष्टीने भिन्न नव्हे. राजकीय नेत्यांवरील श्रद्धेतून एक प्रकारची उपकारक हुकूमशाही निर्माण होते जी एकदा प्रस्थापित झाल्यानंतर मात्र उपकारक राहते असे मुळीच नव्हे.

धार्मिक बाबा आणि योगी यांच्यावरील श्रद्धेप्रमाणेच राजकीय नेत्यांवरील श्रद्धा ही काही अनुभवावर आधारलेली नसते. दृढ निष्ठेचाही तिला पाया नसतो. प्रत्यक्षपणे स्वतःवर विश्वास नसल्याचेच ते प्रतिबिंब असते. स्वतःवर विसंबून राहण्याची सवय नसलेली व्यक्ती कोणत्यातरी परक्या श्रद्धास्थानाचा शोध घेते आणि मग अनेक प्रकारच्या काल्पनिक गुणांचा त्यावर वर्षाव करते. ते श्रद्धास्थान पावले नाही तर ती व्यक्ती दुसऱ्या गुरूकडे वळते. अशा तऱ्हेच्या श्रद्धास्थानांच्या नादी लागण्याऐवजी आत्मनिर्भर होणे हीच लोकशाहीची मुख्य सांस्कृतिक गरज आहे.

आत्मनिर्भरता हा स्वातंत्र्याचा गाभा आहे. त्यातून ग्वाही मिळते ती स्वतंत्र मनाची—मन अशा व्यक्तीचे की जी स्वतःचा स्वतः विचार करू पाहते आणि जिला आपण असा विचार करू शकतो हा आत्मविश्वास आहे. स्वातंत्र्य आणि विवेकशीलता ही दोन्ही मानवतावादी मूल्ये ही आत्मनिर्भरतेतच समाविष्ट झालेली असतात. असे स्वतंत्र मन परंपरा आणि तत्कालीन विचारप्रामाण्य यांच्या दडपणापासून मुक्त असते. मानसिक स्वातंत्र्य ही राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक स्वातंत्र्याची गुरुकिल्लीच होय.

आत्मनिर्भरतेच्या जोडीला लोकशाहीची दुसरी सांस्कृतिक गरज जर कोणती असेल तर ती स्वतः अंगी बाणविलेली शिस्त होय. या मानसिक शिस्तबद्धतेमुळे स्वातंत्र्याचा अनाचारात होणारा अधःपात टाळला जातो. स्वतःच्या मनाला शिस्त लावून घेण्याची प्रेरणा मिळते ती सामाजिक जबाबदारीच्या जाणिवेतून. नैतिक आचाराचाच तो पैलू होय. कालांतराने आपल्याला आढळून येईल की, समाजाच्या नैतिक विकासात विवेकाचा निर्णायक वाटा असतो तर्कशुद्धतेची बाढ झाली तर समाजाची नैतिक पातळी उंचावते. मानसिक स्वातंत्र्याचा समाजाने जास्तीत जास्त प्रमाणात स्वीकार केला आणि त्याच्या जोडीला विवेकपूर्ण मार्गदर्शनाबर भिस्त टेवली तर स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग होणार नाही.

भारतात विद्यार्थ्यांच्या कृतीमुळे शैक्षणिक संस्थांमध्ये जे बारंबार हरताळ घडून येतात आणि टाळता येण्यासारखे संप वा टाळेबंदी यांच्यामुळे उत्पादनात जो खंड पडत असतो त्या गोष्टी विवेकपूर्ण शिस्तीच्या अभावाच्याच द्योतक होत. या घटनांमुळे बैफल्यग्रस्त लोकांना असा युक्तिवाद करावयाची संधी मिळते की, भारतामधे कणखर अशी हुकूमशाही राजवटच निर्माण व्हावयाला पाहिजे. म्हणजे स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग करून सारा समाज विस्कळीत करणाऱ्या लोकांना पायबंद घातला जाईल.

प्रचलित सांस्कृतिक पातळी आणि यशस्वी लोकशाहीच्या गरजा यांच्यामधील

तफावतीबद्दल वर जो उल्लेख करण्यात आला आहे त्यावरून असा समज करून घेण्यात अर्थ नाही की, या देशातच ही तफावत फार मोठ्या प्रमाणात दिसून येत आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की, तिसऱ्या जगातील बहुसंख्य देशांच्या मानाने भारतातील ही तफावत पुष्कळच कमी आहे. भारतासारखा खंडप्राय देश, त्यातील अमाप लोकसंख्या, धर्म, कला आणि प्रादेशिक भेदभावांचे येथील प्राबल्य या सर्व गोष्टींचा विचार केल्यानंतर त्या देशाने राजकीय लोकशाहीची औपचारिक का होईना राज्यसत्ता टिकवून धरावी हे सुद्धा वैशिष्ट्यपूर्णच मानावे लागेल. सध्याच्या चर्चेचा रोख आहे तो एवढाच की, ही सांस्कृतिक नि तफावत दूर करावयाची असेल तर ज्या मूल्यांचा प्रचार व प्रसार व्हावयाला पाहिजे आहे तो जहाल मानवतावादी मूल्यांचा म्हणजेच—स्वातंत्र्य, तर्कशुद्धता आणि कर्मनिरपेक्ष नैतिकता—यांचाच होय.

लोकशाही आणि प्रबोधनकारी आंदोलन

इतिहाससुद्धा मानवतावाद आणि लोकशाही यांतील सरळ संबंध दाखवून देत असतो. ग्रीसमधील शहर राजवटींचा अस्त झाल्यानंतर युरोपमधे तुलनात्मक दृष्टीने अंधार युगाचा काहीसा उगम झाला आणि ते युग जवळजवळ हजार वर्षे टिकले. तो अंधार नाहीसा केला तो मानवतावादी आंदोलनाने. जे युरोपीय प्रबोधन म्हणून ओळखले जाते, ती प्रबोधनाची सुरुवात झाली ती मध्ययुगीन शब्दप्रामाण्याविरुद्ध उभारलेल्या संघर्षाने. तो संघर्ष मानवाचा देवाविरुद्ध लढा होय असे यथार्थपणे म्हटले जाते. त्याला प्रेरणा मिळाली ती या निर्धारयुक्त भूमिकेने की, मानव हाच आपल्या सामर्थ्याचा प्रतीक झाला पाहिजे आणि त्याचे भवितव्य त्याच्या स्वतःच्या हाताने घडविले जाईल; दैवी इच्छेनुसार नव्हे. प्रबोधनकारी आंदोलन बऱ्याच काळपर्यंत, मुख्यतः पंधराव्या व सोळाव्या शतकात विकसित होत राहिले.

मूलतः मानवाच्या मानसिक स्वातंत्र्याचे ते आंदोलन असल्यामुळे त्याचे तीन उल्लेखनीय परिणाम झाले. प्रथमतः त्याने राजांना ईश्वरी वरदान प्राप्त झालेले असते या कल्पनेवरच घाला घातला. महान फ्रेंच क्रांतीला स्फूर्ती दिली आणि युरोपमधील बऱ्याच देशांत लोकशाही राजवटींच्या स्थापनेला चालना दिली युरोपीय प्रबोधनाने घडवून आणलेल्या मानवतावादी क्रांतीने आधुनिक लोकशाहीला सांस्कृतिक पाया घालून दिला.

दुसरी गोष्ट, प्रबोधनाने मानसिक स्वातंत्र्याचे जे वातावरण तयार केले त्यातून अभूतपूर्व अशी वैज्ञानिक प्रगती झाली. विज्ञानाच्या प्रगतीचा परिणाम म्हणून प्रबोधनानंतरच्या तीनचारशे वर्षांच्या काळात पृथ्वी आणि विश्व याबद्दलचे जे ज्ञान मानवाने संपादन केले ते पूर्वीच्या लक्षावधी वर्षांत मानवाने जे ज्ञानभांडार गोळा केले होते त्याच्यापेक्षा कितीतरी पटींनी श्रेष्ठ होते.

तिसरी गोष्ट, विज्ञानाचा विकास आणि त्यात अंतर्भूत असलेली संशोधक वृत्ती यांच्यामुळे १८ व्या व १९ व्या शतकात औद्योगिक क्रांतीला चालना मिळाली. आता आपल्या दृष्टिपथात जे येत आहे त्याला दुसरी औद्योगिक क्रांती म्हणणेच सार्थ ठरेल. फरक एवढाच की तंत्रज्ञानातील युगप्रवर्तक प्रगतीतून ती परिणत होत आहे. परिणामी मानवी श्रमशक्तीची उत्पादनक्षमता कल्पनातीत वाढली आहे.

आश्चर्य असे की, आधुनिक लोकशाहीची चिंताजनक अवस्था ही एकीकडे सतत विकसित होणारी औद्योगिक क्रांती आणि योग्य सांस्कृतिक मूल्यांचा विकास आणि त्या क्रांतीला साजेशा आर्थिक व राजकीय संस्था स्थापन करणे या दोन्ही बाबतींतील आपली असमर्थता, या परस्पर-विरोधाचाच परिपाक होय.

त्या प्रश्नाचा ऊहापोह करण्यापूर्वी मात्र भारतासारखे जे देश युरोपीय प्रबोधनासारख्या सांस्कृतिक परिवर्तनातून तावून सुलाखून निघाले नाहीत त्यांच्या बाबतीत काय घडले हे पाहणे आवश्यक आहे.

भारताचे विफल प्रबोधन

खिस्तपूर्व हजार वर्षांच्या कालखंडात भारत, बौद्धिक चिकित्सा आणि तात्त्विक विकास यांनी भारून गेलेल्या दीप्तिमान युगात जीवन जगत होता. ते युग ग्रीसशी तुलना करण्याएवढे संपन्न होते. निरनिराळी तत्त्वज्ञाने—एकात्मवाद, द्वैतवाद आणि निखालस जडवाद—एकमेकांशी स्पर्धा करून लोकांवर प्रभाव पाडीत होती. त्यानंतर एक दीर्घ कालखंड असा गेला की, ज्यात साहित्यिक आणि कलात्मक गुणविशेष उत्फुल्लपणे प्रगट झाले. खिस्तनिर्वाणानंतरच्या आठव्या शतकाच्या सुमारास मात्र या देशात जी विचारधारा प्रचलित झाली ती परलोकदर्शी वेदान्त तत्त्वज्ञानाची भूमिका अशी की सारे जीवन ही एक माया आहे, मानवी शरीर हे एक आत्म्याचे बंदीगृह आहे, आणि सर्वश्रेष्ठ मानवी ध्येय जर कोणते असेल तर जन्ममरणाच्या फेऱ्यातून स्वतःला वाचविणे हे होय. आत्मक्लेश, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, इच्छात्याग आणि चिंतन हे त्या तत्त्वज्ञानानुसार सर्वोच्च गुण मानले जाऊ लागले. समाजातील गुणवान व्यक्ती अशा रीतीने परलोकचिंतनाच्या ध्यासात मग्न झाल्यानंतर बाकीचा समाज महत्त्वाकांक्षी, राजकारणी आणि स्वार्थसाधू धर्ममार्तंड यांच्या सहजपणे वर्चस्वाखाली गेला. त्या धर्ममार्तंडांनी रूढ केला तो कर्मसिद्धान्त ज्याची शिकवण अशी की आपल्या सध्याच्या जीवनातील कष्ट आणि दुःख ही पूर्वपातकांची फळे होत. त्या सिद्धान्ताच्या प्रभावाखाली गरीब लोक आपल्या दुर्दैवी जीवनाचा ताप सहन करीत राहिले आणि रूढ जातिपद्धती आणि अमानुष अस्पृश्यतेची पद्धती ही दृढमूल झाली. सांस्कृतिक आणि बौद्धिक अंधकाराचे युग व एकपरीने युरोपातील मध्ययुगीन अंधकाराची भारतीय आवृत्ती देशावर अवतरले.

दुर्दैवाने भारतातील मध्ययुगीन अंधकाराचे पटल देशी प्रबोधनामार्फत दूर झाले नाही. जुलमी राजांच्या राजवटीची जागा घेण्यासाठी लोकशाहीचा उदय झाला नाही. अज्ञानाच्या निःस्तब्ध जीवनाला धक्का देणारे कोणतेही वैशिष्ट्यपूर्ण शास्त्रीय संशोधन झाले नाही. औद्योगिक क्रांतीचा देशाला स्पर्शही झाला नाही. या परिस्थितीत उत्तरेकडून मुसलमान आक्रमकांनी लवकरच भारतावर स्वारी करून तो जिंकून घेतला आणि कालांतराने त्यावर ब्रिटिशांची हुकुमत प्रस्थापित झाली यात काहीही आश्चर्य नाही.

ब्रिटिश राजवट प्रस्थापित होण्यापूर्वी भारत हा सांस्कृतिक आणि आर्थिकदृष्ट्या एक प्रगत देश होता आणि त्याचा आधिभौतिक आणि नैतिक अधःपात परकीय हुकुमतीमुळे झाला हे भारतीय राष्ट्रवाद्यांच्या कल्पनेतून निर्माण झालेले एक थोतांड आहे. भारताच्या इतिहासाकडे नुसता वरकरणी दृष्टिक्षेप केला तरी या समजुतीतील भोंदूपणा उघड होईल. भारत हा खरोखरीच प्रगत देश असता तर मूठभर व्यापाऱ्यांना ६००० मैलांवरून दूर आणि तेही वाऱ्याबरोबर वाहात जाणाऱ्या लाकडी जहाजातून प्रवास करून, इतक्या सहजपणे हा देश जिंकता आला नसता. वस्तुस्थिती अशी होती की, त्या वेळी भारत हा अन्यायी जुलूमशाहीच्या अंकित असलेला, व जवळजवळ बेबंदशाहीच्या आधीन झालेला देश होता आणि म्हणून बहुसंख्य लोकांनी ब्रिटिश राजवटीने प्रस्थापित केलेला कायदा व सुव्यवस्थेचे स्वागतच केले.

या शतकाच्या सुरुवातीला भारतातील ब्रिटिश राजवटीची प्रगतिपर संभाव्यता संपुष्टात आली असली तरी तिचा देशावरील पहिला प्रभाव बराच उपकारक होता. ब्रिटिश प्रगतिवादी विचारसरणीने प्रभावित केलेल्या स्वातंत्र्य, विवेकशीलता आणि मानवी प्रतिष्ठा यांच्या उत्साहजनक संपर्कामुळे उशिरा का होईना भारतात प्रबोधनाची लाट उठल्यासारखी झाली. धार्मिक अंधश्रद्धेविरुद्ध सुरू झालेल्या आंदोलनाचा त्याने आकार घेतला आणि मग सती पद्धतीचे उच्चाटण, विधवाविवाहाचे समर्थन करणारे कायदे करणे, बालकांच्या विवाहाला बंदी घालणे, स्त्रीशिक्षणाला उत्तेजन देणे, अस्पृश्यतेच्या पद्धतीला विरोध करणे वगैरे समाजसुधारणेच्या कार्यक्रमांचा पुरस्कार केला जाऊ लागला. बंगालमधे राजा राममोहन रॉय आणि ईश्वरचंद्र विद्यासागर, महाराष्ट्रात लोकहितवादी, जोतिबा फुले आणि आगरकर आणि देशातील निरनिराळ्या भागातील प्रगतिवादी व्यक्ती हे या आंदोलनाचे नेते झाले. या प्रकारचे प्रगतिपर विचारवंत हे भारतीय राष्ट्रीय आंदोलनाचेही पुढारी झाले आणि त्यांनी गेल्या शतकातील ऐशीव्या दशकात इंडियन नॅशनल काँग्रेसची स्थापना केली.

या उशिरा सुरू झालेल्या भारतीय प्रबोधनाला जनतेत रूढ असलेल्या अंधश्रद्धा आणि जुनाट विचारसरणी यांच्यावर आघात करावयाला संधी मिळाली नाही. या शतकाच्या सुरुवातीला राष्ट्रीय आंदोलनाचे नेतृत्व प्रागतिकांकडून प्रथम लोकमान्य

टिळक आणि नंतर महात्मा गांधी यांनी हिसकावून घेतले. टिळक आणि गांधी हे दोघेही लोकविलक्षण धैर्याचे आणि निर्दोष व्यक्तिगत चारित्र्याचे पुरुष होते आणि राष्ट्रीय आंदोलन हे जनआंदोलनात परिणत करण्याचे श्रेय त्यांच्याकडेच जाते. पण भारतात रूढ असलेल्या संस्कृतीच्या मूल्यांचे ते प्रतिनिधी होते आणि हीच मूल्ये हजार वर्षांच्या कालखंडातील भारताच्या मागासलेपणाच्या मुळाशी होती. टिळकांपेक्षा गांधीजींच्या बाबतीत हे निदान अधिक लागू पडण्यासारखे आहे. गांधीजी[1] हे आधुनिक विज्ञान, आधुनिक उद्योगधंदे आणि आधुनिक वैद्यकशास्त्रसुद्धा यांचे विरोधक होते आणि त्यांनी अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, इच्छा, त्याग आणि परमेश्वरनिष्ठा हे गुण आत्मसात करण्याची शिकवण दिली. ग्रामीण भारताच्या प्रश्नांचे आकलन दुसऱ्या कोणाहीपेक्षा त्यांना अधिक झालेले होते. पण लोकांच्या धार्मिक अंधश्रद्धेचेही ते खरेखुरे प्रतिनिधी होते. खिलाफत आंदोलनाच्या पायावर हिंदु मुस्लिम ऐक्य सांधण्यासाठी त्यानी राजकारणात धर्माचा प्रवेश घडवून आणला. विमुक्त विचार-मंथन, तर्कशुद्धता आणि परंपरेविरुद्ध बंड करणे या गोष्टींना त्यांच्या राजनीतीत स्थान नव्हते.

परिणामतः गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली राष्ट्रीय चळवळ जनतेपर्यंत पोचली तरी ती नकारात्मक ब्रिटिश-विरोधी चळवळच राहिली; तीत लोकशाहीचा आशय फारच थोडा राहिला. आपल्या परीने गांधीजी हे लोकशाहीचे निष्ठावंत उपासक होते. पण त्यांनी ज्या चळवळीचे नेतृत्व केले ती राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ होती, व्यक्ति-स्वातंत्र्याची नव्हती. लोकशाहीवादी प्रवृत्तीचे अनेक लोक तीत सामील झाले खरे. पण जनतेची तिने जी पकड घेतली ती निखालस राष्ट्रवादी चळवळ म्हणूनच होय; लोकशाहीवादी चळवळ म्हणून नव्हे. तीत आवाहन होते ते परकीय राजवटीचा अंत करून तिच्या जागी कोणत्या तरी देशी राजवटीची प्रस्थापना करणे हे होय. अंधश्रद्धा आणि आत्मनिर्भरतेचा अभाव ही जी रूढ परंपरा होती. तिचा विचार करता गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली जनता आकांक्षा धरीत होती ती रामराज्याची (परोपकारी एकतंत्री राजवट) स्वराज्याची नव्हे.

भारत स्वतंत्र कसा झाला ?

भारतीय राष्ट्रवादी चळवळीचे अशा तऱ्हेचे स्वरूप असल्यामुळे दुसऱ्या महायुद्धाच्या सुरुवातीच्या अवस्थेत आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमने जे झंझावाती विजय संपादन केले त्याने राष्ट्रवादी भारत हादरून गेला नाही. खरे तर भारतीय राष्ट्रवाद्यांनी या विजयांचे स्वागतच केले. त्या काळी समजून आलेल्या प्रत्येक भारतीयाला खात्रीने आटवण

---

१. गांधीवादाच्या कर्मयोगी पैलूंसाठी पुढील प्रकरण पाहा.

होईल की नात्सी विजयाच्या वार्तांनी भारतीय राष्ट्रवादी वर्तुळात अनिर्बंध आनंदोत्सवाच्या लहरी उसळत असत. आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमने युद्ध जिंकले तर भारताने लोकशाहीवादी स्वातंत्र्य संपादन करण्याची सारी आशा कित्येक पिढ्यांपुरती कोसळून पडेल या घटनेची त्यांना काहीही भीती वाटत नव्हती. त्यांच्या नकारात्मक राष्ट्रवादातून ते ग्रेट ब्रिटनच्या पराभवाची तेवढी आकांक्षा बाळगीत होते. त्यातून आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमचा विजय होईल आणि जगातील लोकशाहीचा अंत होईल याबद्दलही त्यांना पर्वा नव्हती. जवाहरलाल नेहरू यांच्यासारख्या नेत्यांनीही देशात प्रचलित असलेल्या ब्रिटिशविरोधी भावनांना साथ देताना आपल्या फॅसिस्टविरोधी निष्ठांना मुरड घातली. त्यांनी जी भूमिका घेतली ती ही की, भारत स्वतंत्र देश म्हणूनच फॅसिझमशी लढा देऊ शकेल. अन्यथा नाही. त्यांनी युद्धविरोधी आंदोलनाची गांधीजींची योजना (तथाकथित 'छोडो भारत' आंदोलन) १९४२ च्या ऑगस्ट महिन्यात स्वीकारली की जेव्हा पूर्वेकडील फॅसिस्ट शक्ती देशावर स्वारी करून तो पादाक्रांत करण्याच्या तयारीत होते. आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमचा पराभव करण्याच्या बाबतीत भारतीय राष्ट्रवादी चळवळीने काहीही कामगिरी केली नाही आणि त्या दृष्टीने भारतासह बसाहत राष्ट्रांना जे स्वातंत्र्य प्राप्त झाले त्यालाही भारतीय राष्ट्रवादी चळवळीचा हातभार लागला नाही.

येथे भारतीय राष्ट्रवादाने प्रसृत केलेल्या दुसऱ्या थोतांडाचा विचार करता येण्यासारखा आहे. हे थोतांड असे की, इंडियन नॅशनल काँग्रेसने गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली देशाचे स्वातंत्र्य संपादन केले. खरी गोष्ट अशी आहे की, गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली जी नकारात्मक राष्ट्रीय चळवळ विकसित झाली ती एका प्रबळ साम्राज्यशाहीचे उच्चाटन करण्याच्या दृष्टीने कधीच समर्थ होऊ शकली नसती. इतिहासाने असे नमूद केले आहे की, ९ ऑगस्ट १९४२ रोजी गांधीजींनी जे 'छोडो भारत' आंदोलन सुरू केले ते नोव्हेंबर १९४२ च्या सुमारास उतरणीस लागले होते. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीचा अंत झाला तो छोडो भारत आंदोलनामुळे नव्हे, तर ग्रेट ब्रिटनने दुसऱ्या महायुद्धात फॅसिस्टविरोधी बाजूला आपले बळ टाकून अखेरीस फॅसिस्ट शक्तींचा पराभव केल्यामुळे जी राजकीय व आर्थिक परिवर्तने घडून आली त्यामुळे होय. भारतात एम्. एन्. रॉय यांनी जाहीर रीतीने या परिणामाबद्दल भाकीत केले होते आणि त्याच्या आधारे युद्धाला पाठिंबा देण्याचे आवाहन केले होते. भारतीय राष्ट्रवादी चळवळीने त्या अखेरच्या अवस्थेत भारतीय स्वातंत्र्य संपादन करण्यासाठी फारसे काही केले नाही. तिने कमावले ते एवढेच की, दुसऱ्या महायुद्धानंतर ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी स्वच्छेने जे सत्तादान केले त्याची फळे सत्तेच्या रूपाने इंडियन नॅशनल काँग्रेसच्या हाती आली. पण ते घडून आले ते देशाची फाळणी झाल्यानंतर आणि जातीय दंगलींच्या वणव्यात हिंदू, मुसलमान आणि शीख यांनी लाखो लोकांचे बळी घेतल्यानंतर.

स्वातंत्र्यानंतरचा भारत

या पार्श्वभूमीवर, राष्ट्रीय स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर भारतात एकतंत्री राजवटीची प्रस्थापना होणे शक्य होते. ते घडून आले नाही ते बहुशः जवाहरलाल नेहरू यांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण व्यक्तित्वामुळे होय. स्वतः लोकशाहीच्या प्रेरणानुसार वागणारी ही व्यक्ती होती. पण तो अशा देशाचा निर्विवाद नेता होता की, जेथे लोकशाही मूल्यांचा स्वीकार करणारे लोक लहानशा गटांपुरतेच मर्यादित होते. त्यांनी परिस्थितीनुसार मुरड घालण्याचे जे कौशल्य दाखविले ते त्यांच्यामधील राजकीय प्रज्ञेचेच द्योतक होते. हे राजकारण सत्तेचे राजकारण असल्यामुळे तत्त्वशून्य राजकीय सत्तेसाठी चाललेल्या संघर्षात ते अवनत होणे शक्य होते. नेहरूंच्या कालखंडात ती अवनती झाली नाही याचे कारण असे की, त्यांच्या नेतृत्वाला कधी गंभीर आव्हानच दिले गेले नाही. त्यांनी लोकप्रिय भावनांच्या प्रवाहाविरुद्ध पोहून जाण्याचा प्रयत्न केलेलाच कधी दिसून आला नाही किंवा अंधश्रद्धा आणि गतानुगतिकत्व यांची जनतेवरील पकड दूर करण्याचीही त्यांनी कधी ईर्षा बाळगली नाही. तथापि त्याही परिस्थितीत, त्यांच्या राजवटीत देशाच्या सांस्कृतिक वातावरणात थोडीशी सुधारणाही घडून आली. ती घडण्याचे कारण म्हणजे औद्योगिक विकासाचा आधुनिकतावादी प्रभाव, प्राथमिक व माध्यमिक शिक्षणाचा प्रसार आणि सत्तेच्या राजकारणात रस न घेणाऱ्या थोड्याशा लोकशाहीवादी व सुधारक व्यक्तींनी निष्ठेने केलेले कार्य.

लोकमतानुवर्ती राजकारणाचे जे तंत्र नेहरूंनी सुरू केले ते त्यांची कन्या इंदिरा गांधी यांनी प्रधानमंत्री झाल्यानंतर पुढे चालविले. पण त्यांच्या एकतंत्री सत्तेला जयप्रकाश नारायण यांच्या नेतृत्वाखाली संघटित झालेल्या जन आंदोलनाने आव्हान देताच त्यांनी तात्काळ आणीबाणी जाहीर केली. सबंध विरोधी नेतृत्वाला तुरुंगात टाकले आणि वृत्तपत्रांवर इतकी जबरदस्त बंदी घातली की, ब्रिटिश राजवटीच्या दडपशाहीच्या काळातही अशी बंदी भारतात कधी आढळून आली नव्हती. ज्या सहजपणाने इंदिरा गांधी यांनी लोकांचे लोकशाही व नागरिक हक्क हिरावून घेतले त्यातून भारतीय लोकशाहीचे तकलुपी स्वरूप उघड झाले. १९७७ सालच्या मार्चमधे सार्वत्रिक निवडणुका घोषित करण्याची हिमालयन चूक इंदिरा गांधी यांनी केली नसती तर त्यांची हुकुमशाही राजवट आजवरही टिकली असती.

भारतीय लोकमताने १९७७ सालच्या सार्वत्रिक निवडणुकीत इंदिरा गांधी यांच्या राज्यकर्त्या पक्षाला घवघवीत बहुमताने पराभूत करताना विशिष्ट प्रकारची राजकीय परिपक्वता प्रगट केली यात संशय नाही. पण निवडणुकीनंतरचा अनुभव मात्र दाखवून देतो की, भारतातील लोकशाही तशीच डळमळीत आणि अस्थिर आहे. इंदिरा गांधी यांच्या पराभवानंतर जो जनता पक्ष सत्तेवर आला तो अंतर्विरोधाने बुजबुज-

लेला होता. त्या पक्षाच्या प्रमुख नेत्यांच्या व्यक्तिगत महत्त्वाकांक्षा आणि परस्पर-विरोधी स्पर्धा यामुळे पक्षाचे तुकडे पडले आणि जनमनात त्याची प्रतिमा पूर्णपणे डागाळली गेली. परिणामी १९८० सालच्या निवडणुकीनंतर इंदिरा गांधी पुन्हा सत्तेवर आल्या आणि देश एकतंत्री मार्गाने पुन्हा चालू लागला.

भारतीय लोकशाहीचा दुबळेपणा प्रकर्षाने उघड होत आहे तो या वस्तुस्थितीच्या जाणिवेने की राष्ट्रीय स्वातंत्र्याला ३५ वर्षे उलटून गेल्यानंतरही बहुसंख्य लोकांच्या हीनदीन आर्थिक परिस्थितीमध्ये फारच थोडी सुधारणा झालेली दिसत आहे. देशामधे औद्योगिक व शेतकीविषयक बरीच प्रगती झाली, पण त्यापासून होणारा फायदा काही अंशी, झपाट्याने होणाऱ्या लोकसंख्यावाढीने निकामी ठरविला आणि काही अंशी हा फायदा लोकांमधील श्रीमंत वर्गाने गिळंकृत केला. दारिद्र्याची परमावधी, बेकारी आणि आर्थिक विषमता या गोष्टी सारख्या वाढतच चालल्या आहेत.

त्याहीपेक्षा अधिक चिंताजनक आहे ती राजकीय व सामाजिक जीवनातील हीन दर्जाची नैतिक पातळी. राज्यकारभार, भ्रष्टाचारी, अकार्यक्षम आणि ज्या लोकांची सेवा करण्यासाठी तो तत्पर असावयाला पाहिजे त्यांच्या बाबतीत बेफिकीर असाच कायम राहिला आहे. जाती आणि अस्पृश्यता पद्धती यांचे वर्चस्व देशाच्या औद्योगिकी करणामुळे नाहीसे होईल अशी जी अपेक्षा होती ती फोल ठरून, तत्त्वशून्य पक्षीय राजकारणामुळे विशेषता त्यांना नवे जीवदानच मिळाले आहे. शाळा व कॉलेजे यांतील शिक्षणात परिणामकारक वाढ झाली आहे पण लोकसंख्येपैकी तळाच्या ७० टक्के लोकांना या शिक्षणाचा स्पर्शही झालेला नाही.

अशी डळमळीत, तकलुपी आणि विलक्षण अन्याय्य पद्धतीची लोकशाही भारतामधे दीर्घकाळ टिकू शकणार नाही. तिची जागा एकतर लोकप्रिय घोषणांवर आधारित अशा निःसंकोच हुकुमशाहीकडून घेतली जाईल किंवा तिची मुळे खोलवर रुजून आणि सर्वसंग्राहक राजकीय, आणि सामाजिक लोकशाहीत रूपांतर होऊन ती स्थिर-बद्ध तरी होईल. दुसरा पर्याय अंमलात येणार असेल तर लोकांमध्ये मानवतावादी मूल्यांचा प्रसार होण्याची गरज असून त्यासाठी योग्य त्या संघटना बांधण्याच्या बाबतीत लोकांनीच पुढाकार घ्यावयाला पाहिजे. त्याचबरोबर अस्तित्वात असलेल्या राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक संघटनांच्या मूलभूत परिवर्तनासाठीसुद्धा लोकांनी योग्य ती कृती केली पाहिजे.

आम्ही भारताच्या भूतकालीन व सध्याच्या परिस्थितीची जी दीर्घ चिकित्सा केली आहे ती यासाठी की, तिसऱ्या जगात भारताला मोक्याचे स्थान प्राप्त झाले आहे. तिसऱ्या जगाच्या स्वातंत्र्याची संभाव्यता भारताच्या भवितव्याला जी कलाटणी मिळेल त्यातून बऱ्याच प्रमाणात ठरण्यासारखी आहे. भारत देश हुकुमशाहीच्या अधीन होतो की स्थिर आणि खऱ्याखुऱ्या लोकशाहीत तो परिणत होतो याचा

तिसऱ्या जगावर निःसंदेह परिणाम होऊ शकेल.

कम्युनिस्ट देशातील स्वातंत्र्य

रशियामधील १९१७ सालच्या यशस्वी कम्युनिस्ट क्रांतीची वार्ता जगातील सर्व स्वातंत्र्यप्रेमी व्यक्तींनी आश्चर्याने तशीच आनंदाच्या जल्लोषाने स्वीकारली. त्यानंतरच्या काळात स्टालिनने प्रमुख कम्युनिस्ट नेत्यांचे शिरकाण केले तरीही सोव्हियट रशियाला फार मोठ्या प्रमाणावर व आंतरराष्ट्रीय मान्यता व निष्ठा मिळतच राहिली. दुसऱ्या महायुद्धापूर्वी भांडवलदारी जग ज्या अरिष्टाच्या भोवऱ्यात सापडले त्या वेळी तर सोव्हियटच्या लौकिकाने शिखर गाठले. दुसऱ्या महायुद्धाच्या अंतानंतर मात्र सोव्हियटची लोकप्रियता सतत घसरत चालली आहे. त्यानंतर चीनमध्ये आणि इतर काही देशांत कम्युनिझमने जे यश प्राप्त केले त्याचे रशियन क्रांतीने पूर्वी मिळविले होते तसे उत्साहयुक्त स्वागत झाले नाही. कम्युनिस्ट राजवट हळूहळू विसर्जित होईल, यावर कोणाचाच विश्वास नाही. पण वर्गहीन समाज निर्माण केल्यानंतर कम्युनिस्ट राजवट विचार, मतप्रदर्शन आणि संघटना यांच्या बाबतीत आपल्या नागरिकांना स्वातंत्र्य देईल अशी अपेक्षा करणे हा खात्रीने लोकांचा हक्कच होता. रशियन क्रांती होऊन साठ वर्षे उलटून गेल्यानंतर आणि चिनी क्रांतीला ३० वर्षे होऊन गेल्यानंतरही हे घडले नाही. मार्क्स आणि एंजल्स यांची जी मूलभूत स्फूर्ती होती ते स्वातंत्र्याचे भव्य स्वप्न कम्युनिष्ट विश्वात कोठेही साकार झालेले नाही. आंतरराष्ट्रीय व्यवहारांच्या बाबतीत कम्युनिस्ट राष्ट्रवाद हा भांडवलदारी राष्ट्रातील राष्ट्रवादापेक्षा अधिकच संकुचित आढळून येत आहे. रशिया आणि चीन यांच्यामधील संघर्ष जो गेली बीस वर्षे चालू राहिला आहे त्याने आणि व्हिएतनाम व कंबोडिया (कंपूचिया) आणि चीन व व्हिएतनाम यांच्यामधील अलीकडील युद्धाने कम्युनिस्ट आंतरराष्ट्रवादाचे तत्त्व फोल ठरविले आहे.

एक गोष्ट मात्र स्पष्ट झाली आहे की, कम्युनिस्ट देशातील जुलमी राजवटींचा अंत परकीय आक्रमणातून घडवून आणता येणार नाही. अशा तऱ्हेच्या आक्रमणातून जागतिक युद्धाला तोंड फुटेल आणि त्या युद्धातून असा महाभयंकर विनाश घडून येईल की, ज्यातून मानवी संस्कृतीचाच नाश होईल. त्याखेरीज दुसरा एकच पर्याय उपलब्ध आहे आणि तो म्हणजे कम्युनिस्ट समाजातच सामाजिक व सांस्कृतिक बदल झाल्यामुळे कम्युनिस्ट हुकुमशाही राजवटीत हळूहळू मार्दवता येणे आणि अखेरीस कम्युनिस्ट हुकुमशाहीचे विसर्जन होणे हा होय. हे बदल कम्युनिझमकडून भांडवलशाहीकडे पुनरागमन करणाऱ्या दिशेने होणार नाहीत. भांडवलदारी अन्यायीपणा आणि 'अस्थिरता ही काही कम्युनिस्ट एकतंत्रीपणाला पर्यायी आकर्षण होऊ शकणार नाही. अधिक संभाव्य ध्येयस्वप्न म्हणजे कम्युनिझमचे मानवतावादी

परिवर्तनाच्या मार्गावर पडणारे पाऊल होय.

कम्युनिस्ट देशातील आचाराबद्दल हाती येणारा पुरावा पुरेसा एकमुखी नसला तरी हळूहळू कम्युनिझमचे मानवतावादी मार्गाने मार्गक्रमण होऊ लागले आहे असा विश्वास वाटण्याजोगी परिस्थिती आढळात येऊ लागली आहे. रशियन हुकुमशाही स्टालिनच्या काळात होती त्यापेक्षा सध्या कितीतरी कमी अपरिवर्तनीय आणि जुलमी राहिली आहे. आजचे कुशल रशियन कामगार युद्धपूर्व रशियात जे बहुसंख्य अकुशल कामगार होते त्यांच्या मानाने अधिक आत्मविश्वासपूर्ण तसेच आग्रही होतील अशी अपेक्षा आहे आणि या घटनेचा रशियन हुकुमशाहीच्या कणखरपणावर काहीतरी प्रभाव पडल्यावाचून राहणार नाही. युगोस्लाव्हिया, पोलंड आणि पूर्व युरपमधील काही देशांमध्ये कम्युनिझमच्या मानवतावादी प्रवृत्तींची प्रक्रिया अधिकच स्पष्टपणे प्रतीत होऊ लागली आहे. पश्चिम युरपमधील कम्युनिस्ट पक्ष उघडपणाने सिद्धान्ताचे जे पुनर्मूल्यांकन करू पाहात आहेत (युरो कम्युनिझम या नावाने त्यांचा उल्लेख केला जाऊ लागला आहे) ती सुद्धा त्या दिशेने चालविलेली प्रगती होय.

सध्याच्या काळातील मानवतावाद हे मूलतः मार्क्सवादानंतरच्या काळातील तत्त्वज्ञान आहे. कम्युनिस्ट राजवटीचे मानवतावादी राजवटीत स्थित्यंतर करण्याची शक्ती त्यात अंतर्भूत आहे.

पाश्चिमात्य लोकशाहीच्या समस्या

पाश्चिमात्य लोकशाही राज्ये फॅसिझमच्या पोलादी पंज्याखाली चिरडून जाण्यापासून अगदी मरता मरता वाचली पण युरोपीय प्रबोधनाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या मानवतावादी क्रांतीचा अनुभव घेतलेले देश फॅसिझमच्या मोहिनीला बहुशः भारले गेल्यासारखे का व्हावे याचे काही स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे.

पसरत चाललेल्या औद्योगिक क्रांतीतून निर्माण झालेल्या भांडवलशाहीने सरंजामशाहीच्या पिळवणुकीतून शेतमजुरांना मुक्त केले पण त्याच वेळी सरंजामवादी समाजाने त्यांना जे संरक्षण दिले होते त्याला ते पारखे झाले. उद्योगांचे जे नवे चालक झाले होते त्यांच्याकडे काम मिळविण्याला आणि त्यांच्याकडून पिळवणूक करून घेण्याला ते मोकळे झाले होते. त्यांना काम मिळाले नाही तर सरंजामशाहीच्या बंधनातून ते जे मुक्त झाले होते त्याबद्दल त्यांना शारीरिक उपासमारी सहन करावी लागत असे. हा प्रश्न वारंवार येणाऱ्या औद्योगिक मंदीच्या लाटेमुळे आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या सार्वत्रिक बेकारीमुळे अधिकच उग्र होत असे. अशा परिस्थितीत औद्योगिक कामगारांपैकी अधिकाधिक लोक, अस्थिरतेच्या भीतीपासून स्वतःला वाचविण्यासाठी आपले व्यक्तित्व प्रभावी समूहात्मक शक्तीमध्ये समर्पित करावयाला तयार होऊ लागले यात काही आश्चर्य नव्हते. ही सामूहिक शक्ती कामकरीवर्गाला वा राष्ट्राला

देवत्व प्रदान करून संपादन करण्यात येऊ लागली. व्यक्तिस्वातंत्र्य हा जो लोकशाहीचा पाया आहे तो फॅसिझम आणि कम्युनिझम या जुळ्या दैवतांच्या मगरमिठीत कासावीस होऊ लागला. या दोघांपैकी फॅसिझमला पाश्चिमात्य लोकशाह्यांमधे सुरुवातीला अधिक यश मिळाले. कारण वरिष्ठ वर्गापैकी बऱ्याच विभागांनी फॅसिझमला पाठिंबा दिला.

प्रबोधनवादी मानवतावाद आणि प्रबोधनकाळानंतरची सुसंस्कृतता फॅसिझमच्या वाढत्या यशाची साक्ष देणाऱ्या सांस्कृतिक ऱ्हासाला प्रतिबंध घालण्याइतकी समर्थ नव्हती. याचे कारण स्वातंत्र्य, तर्कशुद्धता आणि आत्मकेंद्रित नीती ही जी मानवतावादी मूल्ये प्रबोधनाने स्वीकारली इतकेच नव्हे तर शिरोधार्य मानली त्यांना भक्कम विज्ञाननिष्ठ पाया नव्हता. अनेकविध जीवशास्त्रीय जातींपैकी एक उत्क्रांत जीव मानव हा होय हे १९६० सालापर्यंत शास्त्रीय दृष्टीने सिद्ध झालेले नव्हते. मानसशास्त्र अद्याप अस्तित्वातही आलेले नव्हते. मानवी विवेकाच्या उगमाचे अद्याप ज्ञानही झालेले नव्हते आणि मानवी जीव हा स्वायत्त नैतिक अस्तित्व असलेला प्राणी आहे या ठाम भूमिकेला निधार्मिक असे कोणते समर्थनही प्राप्त झालेले नव्हते. मानवतावादी मूल्यांना भक्कम शास्त्रीय पाया न मिळाल्यामुळे, भांडवलदारी समाजव्यवस्थेतील भेडसावून टाकणाऱ्या असुरक्षिततेच्या दडपणाखाली समाज गूढवादाकडे आणि ईश्वरी प्रेरणेकडे वळावा यात आश्चर्य नव्हते. या सांस्कृतिक पार्श्वभूमीवर एक जी भूमिका प्रभावी ठरली ती ही की, राष्ट्र ही एक प्रभावी शक्ती असून तिला स्वतःचे असे काही भवितव्य आहे आणि त्या समूहविश्वात व्यक्तीने आपले स्वत्व सामावून घेणे हाच त्याच्या मुक्तीचा मार्ग आहे.

पाश्चिमात्य लोकशाह्यांनी आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमवर जो कसाबसा विजय मिळविला त्यामुळे काही काळापुरता तरी मानवी संस्कृतीचा सुदैवाने बचाव झाला. दुसऱ्या महायुद्धाचा अंत झाल्यानंतर मात्र औद्योगिक दृष्ट्या पुढारलेल्या राष्ट्रातील भांडवलशाहीने परिस्थितीशी जुळवून घेण्याच्या दृष्टीने अपूर्व लवचिकपणा दाखविला आणि भांडवलदारी पुनरुज्जीवनाचा मार्ग मोकळा करून घेतला. त्याला कारणीभूत दोन गोष्टी झाल्या. एक कीन्स या अर्थतज्ज्ञाने ज्या उपाययोजना सुचविल्या त्यांचा स्वीकार करणे. त्यांच्या सूचनेनुसार औद्योगिक तेजी आणि मंदी यांच्या चढउतारांना आळा घालण्यासाठी व्याजाचे दर व सार्वजनिक कार्यासाठी होणारा खर्च यात कौशल्यपूर्ण तडजोड केली जाऊ लागली. दुसरी गोष्ट म्हणजे सामाजिक सुरक्षिततेच्या व्यापक उपाय योजना अंमलात आणणे. समाज कल्याणकारी राज्य निर्माण करण्याचा पूर्वनियोजित उद्दिष्टानुसारही बऱ्याच वेळा या योजना अमलात आणल्या गेल्या.

या उपाययोजनेमुळे भांडवलदारी उत्पादनातील बेबंदशाही आणि भांडवलदारी विभाजनातील अन्याय यांना आळा बसला असे दिसत नाही. औद्योगिक दृष्ट्या

पुढारलेल्या लोकशाह्यांमधील प्रत्यक्ष पगाराची पातळी पूर्वी कधीही नव्हती इतकी वाढली आहे आणि आर्थिक व्यवस्थेबद्दल अंतर्गत असमाधान इतके तीव्र राहिलेले नाही हे खरे आहे. त्याच्या उलट सारी अर्थव्यवस्था कित्येक वर्षेपर्यंत विचित्र अशा प्रगतिहीनतेतून निर्माण झालेल्या चलनवाढीने भारून गेलेली दिसत आहे. किंमतीची आणि बेकारीची पातळी सतत एकाच वेळी वाढत चालली आहे. बेकारांना दिला जाणारा भत्ता फायदेशीर कामधंद्याची कधीही बरोबरी करू शकणार नाही. आर्थिक सुबत्तेचा एकंदर जो देखावा दिसतो त्याला कळाहीनता आणणारे दारिद्र्याचे विभाग तर ठायीठायी आढळून येत आहेत. पाश्चिमात्य लोकशाह्यांना स्वयंपूर्ण आणि चिरस्थायी अशी आर्थिक व्यवस्था शोधून काढण्यात अद्याप तरी यश मिळालेले दिसत नाही.

शिवाय औद्योगिकीकरणानंतरचा ग्राहक समाज गंभीर प्रकारच्या दुखण्याची काही अचूक चिन्हे दाखवू लागला आहे. आंतरराष्ट्रीय उद्योगसमूहांची वाढ आणि इतर प्रचंड उत्पादक केंद्रांची स्थापना यामुळे व्यापारविषयक नीतीची पातळी खाली गेलेली दिसते. प्रामाणिकपणा हे आता सर्वोत्कृष्ट धोरण राहिलेले नाही. आंतरराष्ट्रीय प्रयोगसमूह सत्ताधीशांवर करीत असलेले लाचलुचपतीचे प्रयोग आणि ग्राहकाची संख्या वाढविण्यासाठी होणारे फसवणुकीचे प्रकार वाढतच चाललेले आहेत. औद्योगिकीकरणानंतरच्या समाजात जे भेसूर अर्थकारण सुरू झाले आहे त्याबद्दलचा लोकांमधील तिटकारा कळसास पोचला आहे. त्याचे परिणाम निरनिराळ्या प्रकारे प्रतीत होत आहेत. तरुण मंडळी उन्मादकारी देशांकडे वळतात किंवा हिप्पी होऊन भारतासारख्या देशातील समुद्रकिनाऱ्यावर किंवा डोंगरपठारात इतस्ततः स्वैरसंचार करीत असतात. इतरजण पौर्वात्य देशातील अनाकलनीय रूढिपद्धतीचा आश्रय घेतात. वालिश हरेकृष्ण आंदोलनात सामील होतात किंवा योगी आणि बाबा यांचे भक्तगण बनतात. जुनाट धार्मिक विचाराचे लोक गर्भपात वा स्वेच्छामरण याबद्दलच्या हक्कांना विरोध करतात. एवढे खरे की सध्याच्या पाश्चिमात्य लोकशाह्या समाधानकारक तत्त्वज्ञानाचा शोध घेण्यासाठी परस्परांशी संगनमत करीत असलेल्या दिसत आहेत.

विसाव्या शतकातील प्रबोधन जे शास्त्रीय पायावरील मानवतावादी मूल्यांवर आधारलेले असेल त्याची औद्योगिकीरणानंतरच्या ग्राहक समाजांना त्याचप्रमाणे अर्धविकसित असे जगातील विभाग आणि सध्या कम्युनिस्ट हुकुमशाहीच्या अमलाखाली असलेले देश या सर्वांच्या दृष्टीने आवश्यक आहे.

३

सध्या रूढ असलेल्या तत्त्वज्ञानाचे अपयश

मागील प्रकरणात वर्णन करण्यात आलेल्या परिस्थितीतून विमुक्त आणि खरा-खुरा लोकशाहीवादी समाज निर्माण करण्यात अशा सध्यांच्या तत्त्वज्ञानांचे अपयश दिग्दर्शित झाले आहे. मानवतावादी उद्दिष्टे असलेल्या या तत्त्वज्ञानांना ती उद्दिष्टे का साध्य करता आली नाहीत हे जाणून घेणे खात्रीने उपयुक्त ठरेल.

या दृष्टीने ज्या तत्त्वज्ञानांचा विचार झाला पाहिजे ती तत्त्वज्ञाने म्हणजे उदारमतवादी विचारसरणी, मार्क्सवाद आणि लोकशाही समाजवाद ही होत. भारतीय संदर्भात गांधीवाद हे चवथे तत्त्वज्ञान तितकेच विचारार्ह होय.

उदारमतवादी विचारसरणीची अपूर्णता

उदारमतवादी विचारसरणीने युरोपीय प्रबोधनातून निर्माण झालेल्या मानवतावादी क्रांतीचे लोण पुढे नेले. तिच्यामधील मोठा गुण म्हणजे धर्मनिरपेक्षतेच्या भूमिकेचा तिने स्वीकार केला हे होय. या भूमिकेत व्यक्तिस्वातंत्र्य हे केंद्रस्थानी गृहीत धरण्यात आले होते. राजकीय नेते व समाजसुधारक यांच्या कित्येक पिढ्यांना तिने स्फूर्ती दिली. पश्चिमेकडील आधुनिक लोकशाह्यांना तिने तत्त्वज्ञानात्मक पाया मिळवून दिला. कालांतराने मात्र तिच्याबद्दलचा ध्यास मावळत गेला आणि त्या अपयशातून कम्युनिझम आणि फॅसिझम ही जोडगोळी जन्माला आली. फॅसिझमच्या पराभवानंतरही उदारमतवादी विचारसरणीने पाश्चिमात्य जगावरील पूर्वीचा प्रभाव परत प्रस्थापित केला नाही.

उदारमतवादी विचारसरणी स्वातंत्र्याचे तत्त्वज्ञान म्हणून अपयशी ठरली याचे प्रमुख कारण म्हणजे विमुक्त व्यापाराच्या तत्त्वाचा तिने केलेला स्वीकार होय. ॲडॅम स्मिथ

याने दिग्दर्शित केलेल्या या तत्त्वाला उदारमतवादी विचारसरणीने पाठिंबा दिला. या तत्त्वाचे सार असे की भांडवलशाही ही व्यक्तिहिताची जपणूक करणारी आर्थिक व्यवस्था आहे, तिच्या कल्पनेनुसार प्रत्येक व्यक्तीला स्वहितासाठी झटण्याचे स्वातंत्र्य दिले गेले तर सबंध समाजाचे जास्तीत जास्त हित साधले जाईल आणि म्हणून लोकशाही राज्याच्या दृष्टीने सर्वोत्कृष्ट धोरण असेल तर आर्थिक प्रश्नात त्याने हस्तक्षेप करण्यापासून परावृत्त होणे हे होय. या तत्त्वाचा पुरस्कार निखालस भांडवलदारी वर्गाच्या पथ्यावर पडला आणि मग औद्योगिक कामगारांच्या पिळवणुकीबद्दल आणि त्यांना जी वाढती असुरक्षितता सहन करावी लागली त्याबद्दल उदारमतवादी विचार-सरणीजवळ उत्तरच राहिले नाही. उदारमतवादी राजकारणी लोकांनी वेळोवेळी आर्थिक पिळवणुकीची झळ कमी करण्यासाठी कायदेकानू मंजूर केले. पण एक गट म्हणून समाजातील दुर्बल घटकांचे ते वाली झाले नाहीत. स्वातंत्र्याच्या ध्येयात आर्थिक हिताचा समावेश असेल आणि तो तसा निःसंशय आहे, तर उदारमतवादी विचार-सरणीचा प्रत्यक्ष आचार पाहता ते स्वातंत्र्याचे तत्त्वज्ञान म्हणून शिल्लक राहिलेच नाही.

उदारमतवादी विचारसरणीच्या अपयशाचे आणखी एक कारण म्हणजे उदारमत-वादीलोकशाहीचे दिखाऊ स्वरूप होय. उदारमतवादी कल्पनेची पार्लमेंटरी पद्धतीची लोकशाही ही फक्त नामधारी किंवा औपचारिक लोकशाही होय. त्यात ग्रथित असलेले तत्त्व म्हणजे लोकांसाठी राज्य हे होय; लोकांचे राज्य नव्हे. ठराविक मुदतीनंतर येणाऱ्या निवडणुकीत जेव्हा लोक आपल्या राज्यकर्त्यांची निवड करतात त्यानंतर पार्लमेंटरी लोकशाहीत लोक देशातील राज्यकारभारात अणुमात्रही भाग घेत नाहीत. दोन निवडणुकींच्या दरम्यान राज्याची राजकीय सत्ता मूठभर लोकांच्या हातात केंद्रित होते आणि एकंदरीत लोक हे विंदुवत असहाय लोक होतात आणि त्यांना राजकीय अशी काहीच कामगिरी बजावण्याची शिल्लक राहात नाही. नागरिक स्वातंत्र्याची कायद्याने ग्वाही दिली जाते पण जी आर्थिक परिस्थिती अस्तित्वात असते तीत या स्वातंत्र्याचा वरिष्ठ वर्ग तेवढा उपयोग करून घेतात; दुर्बल घटकांना त्याचा फारच थोडा उपयोग होतो. अशा तऱ्हेची दिखाऊ पद्धतीची लोकशाही लोकांचा भक्कम पाठिंबा मिळवू शकत नाही आणि ती सहजपणे कोलमडून पाडता येते.

उदारमतवादी विचारसरणीची आणखी एक आणि गंभीर उणीव जर प्रगट झाली असेल तर नैतिक आचाराला नैसर्गिक पाया पुरविण्यातील असमर्थता होय. प्रागतिक विचारसरणीने ज्या उपयुक्ततावादी नीतीचा पुरस्कार केला त्यात जास्तीत जास्त लोकांचे जास्तीत जास्त हित हेच नीतीचे अधिष्ठान ठरले. त्याचा अर्थ असा की, एखाद्या कृतीची नैतिकता ठरविली जाणार असते ती तिच्या परिणामांवरून; परिणाम घडवून आणणाऱ्या साधनांवरून नव्हे. साध्यावरून साधनांची इष्टता ठरली पाहिजे हा नैसर्गिक निष्कर्ष त्यातून निघतो. उपयुक्ततावादी नीती, नीतिमूल्यांची अपरिवर्तनी-

यताच नाकारते आणि ती सापेक्ष स्वरूपाची असल्याकारणाने नीतिविध्वंसापर्यंत तिची मजल जाते.

शिवाय उपयुक्ततावादी नीती ही पूर्णपणे अवास्तववादी आहे. एखाद्या अंध माणसाला रस्ता ओलांडण्यासाठी तुम्ही मदत केली तर जास्तीत जास्त लोकांचे जास्तीत जास्त हित साधण्याचा तुम्ही प्रयत्न करीत आहा असे नव्हे; तर तुम्ही सहानुभूतीच्या नैसर्गिक प्रेरणेनुसार कृती करीत आहा एवढेच. खरे तर स्वतःच्या हितापेक्षा सामाजिक हित साधण्यासाठी तुम्ही कृती का करावी, स्वतःच्या उपयुक्ततेपेक्षा सामाजिक उपयुक्तता साधणे हे तुम्ही आपल्या कृतीचे मूल्य का ठरवावे याला उपयुक्ततावादी नीतीमधे उत्तर मिळत नाही. या मूलभूत प्रश्नाला उत्तर न मिळाल्यामुळे उदारमतवादी विचारसरणीला उपयुक्ततावादी तत्त्वांची अंमलबजावणी करण्यासाठी योग्य तेकायदे करण्याच्या कामी राज्यसत्तेवर अवलंबून राहावे लागते.उपयुक्ततावाद त्या दृष्टीने नीतीचे नव्हे तर कायद्याचे तत्त्व विशद करीत असतो. तसे पाहिले तर कायद्याचे तत्त्व म्हणूनही ते संपूर्णपणे लोकशाहीवादी ठरत नाही. कारण खऱ्याखुऱ्या लोकशाहीला अनेक वेळा बलिष्ठ बहुसंख्येविरुद्ध दुबळ्या अल्पसंख्येला संरक्षण द्यावे लागते आणि जास्तीत जास्त लोकांच्या जास्तीत जास्त हित साधण्याच्या तत्त्वाशी ती भूमिका विरोधी ठरते.

उदारमतवादाच्या अपयशाचा परिणाम एम्. एन्. रॉय यांनी म्हटल्याप्रमाणे 'विवेकहीन जुळ्यांच्या' म्हणजेच एकीकडे कम्युनिझम आणि दुसरीकडे फॅसिझम यांच्या उदयात झाला.

तथापि उदारमतवादाचे तत्त्व आणि प्रगतिवादी ध्येयदृष्टी यांत फरक करणे आवश्यक आहे. कल्पनांची पद्धती म्हणून उदारमतवाद अयशस्वी ठरल्यासारखा असला तरी प्रगतिवादी ध्येयदृष्टी-ज्यात विमुक्त विचार, परस्पर सहिष्णुता, आणि व्यक्तिस्वातंत्र्याबद्दलची आस्था यांचा समावेश होतो—हे मानवतेच्या भवितव्याला दिलेले एक चिरस्थायी वरदानच होय. आधुनिक मानवतावादाने उदारमतवादाच्या या पैलूचा वारसा घेतला आहे असे म्हणावयास हरकत नाही.

मार्क्सवादाच्या उणिवा

मार्क्स हा त्याच्या काळातील सर्वश्रेष्ठ मानवतावादी होय. त्याच्या सुरुवातीच्या लेखनावरून असे दिसून येते की, त्याने प्रथमतः आपल्या तत्त्वज्ञानाचे नाव 'नव मानवतावाद'[1] असे ठेवले होते. आश्चर्य असे की, त्याचे हे लेखन पुढील शंभर वर्षे-

१. राया दुनायेव्हस्काया हिने 'ह्यूमॅनिझम अन्ड मार्क्सिझम' या लेखातहा उल्लेख केला असून 'द ह्यूमनिस्ट आल्टर्नेटिव्ह' या पॉलकुर्झ यांच्यासंपादकत्वा खाली निघणाऱ्या मासिकात ते प्रसिद्ध झाले आहे. पेंबरटन १९७३ पान १५६

पर्यंत अप्रकाशित राहिले. कालांतराने मात्र त्याने १८४८ साली कम्युनिस्ट जाहीरनामा प्रसिद्ध करताना त्या तत्त्वज्ञानाचे नाव कम्युनिझम असे ठेवले. स्वातंत्र्य आणि व्यक्तीचे सार्वभौमत्व हे त्याचे मनोमनीचे ध्येय होते. कम्युनिस्ट जाहीरनाम्यात त्याने घोषणा केली "प्रत्येक व्यक्तीचा विकास ही सर्वांच्या विकासाची गुरुकिल्ली होय." मार्क्स हा एक थोर नीतिज्ञ आणि दंभ व भोंदूपणा यांचा कट्टर शत्रू होता. पण दुर्दैव असे की त्याने स्थापन केलेल्या तात्त्विक पंथातून जगातील बऱ्याच विभागांत दीर्घकाल टिकू शकणाऱ्या हुकूमशाह्यांची स्थापना झाली आणि त्यांनी सत्ताकेंद्रित अशा राजकीय आंदोलनांना स्फूर्ती दिली की ज्यांचे वैशिष्ट्य नैतिक उपहास आणि तत्त्वशून्य सत्तेचे राजकारण यातून प्रतीत होत गेले.

मार्क्सवादावर शेकडो पुस्तके लिहिण्यात आली असून त्यात भर घालण्याची आमची इच्छा नाही. तथापि विमुक्त मानवांचा समाज निर्माण करण्याची मार्क्सची मनोमनीची आकांक्षा साध्य का झाली नाही याचा लहानसा वृत्तान्त देणे मात्र श्रेयस्कर होईल.

सुरुवातीलाच हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, अलीकडे प्रकाशित करण्यात आलेले मार्क्सचे लेखन पूर्वीच्या प्रकाशित केलेल्या मार्क्सच्या लेखनापेक्षा काही अंशी वेगळे आहे. पण मार्क्सवाद म्हणून जो आज ओळखला जातो त्याची घडण पूर्वीच्या लेखनातूनच झालेली आहे. तथापि या चर्चेत क्रांतिकारक विचारवंत म्हणून मार्क्सचे गुणग्रहण करण्यात आम्हाला रस नाही. मार्क्सवाद म्हणून समजल्या गेलेल्या त्याच्या तत्त्वांशी जी काही पद्धती तयार झाली आणि ज्या पद्धतीने जगातील निरनिराळ्या विभागातील कम्युनिस्ट पक्षांच्या राजकीय आचाराला मूलभूत तत्त्वांचा पाया घालून दिला त्या पद्धतीबद्दल आम्हाला विचार करावयाचा आहे.

मार्क्सवादाच्या बहुतेक सर्व प्रमुख उणिवा व अपयश आर्थिक कारणपरंपरेच्या (किंवा तथाकथित इतिहासाची जडवादी चिकित्सा) तत्त्वप्रणालीशी निगडित आहेत आणि मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत पाया जर कोणता असेल तर ती तत्त्वप्रणालीच होय.

आर्थिक कारणपरंपरेच्या तत्त्वप्रणालीचा अर्थ एवढाच होऊ शकत नाही की दारिद्र्यपीडित समाजामध्ये लोकांचा मुख्य हेतू दारिद्र्याचे उच्चाटन करणे हेच होय. तसे पाहिले तर हे सांगण्याचीही आवश्यकता नाही. कारण हे निदान स्वयंसिद्ध आहे. आर्थिक कारणपरंपरेची तत्त्वप्रणाली हे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान आहे, ऐतिहासिक घडामोडींची जी मूलभूत कारणे असतात त्यांची चिकित्सा करण्याचे तत्त्वज्ञान आहे. ते तत्त्वज्ञान म्हणते की समाजाची जी आर्थिक चौकट असते तीत उत्पादन साधनांची मालकी आणि त्यातून निर्माण होणारे वर्गसंबंध हाच मुख्य पाया असतो; नैतिक तत्त्वे व सांस्कृतिक मूल्ये ही मुख्यतः या मुळातील आर्थिक वस्तुस्थितींची प्रतिबिंबे असतात

आणि त्यांना स्वतःची फारच थोडी स्वतंत्र शक्ती असते; स्त्री आणि पुरुष आपल्या वर्गहितानुसार कृती करीत असतात; त्यामुळे संस्कृतीचा इतिहास हा वर्गसंघर्षाचाच इतिहास झाला आहे; आणि जेव्हा रूढ असलेले मालमत्तेचे संबंध उत्पादनशक्तीच्या अप्रतिहत शक्तीला अडसर घालू लागतात तेव्हा एक ऐतिहासिक गरज म्हणून क्रांती घडून येते.

आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व आपल्या प्रणेत्याच्या मनोमनीचे ध्येय साध्य करण्यात अपयशी ठरले याच्या कारणाची मीमांसा करण्यापूर्वी हे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे की, इतिहासाची ही चिकित्सा जडवादी तत्त्वज्ञानाचा तर्कशुद्ध निष्कर्ष नव्हे. जडवाद एकात्मवादी सहजवाद म्हणून त्याचा पुढे उल्लेख केला गेला आहे. जड आणि कल्पना यातील द्वैत मान्य करीत नाही. पण कल्पना ही या मानवी मेंदूची कृती आहे याला मात्र मान्यता देतो. साहजिकच त्या दृष्टीने एकंदर आधिभौतिक अस्तित्वाच्या कोणत्याही भागाइतक्याच कल्पनाही 'जडवादी' (म्हणजे नैसर्गिक) आहेत. जडवादाची अशी भावना नाही की इतिहासाच्या प्रवाहात कल्पनांचे महत्त्व शुद्ध लेखले जावे किंवा मूलभूत आर्थिक अस्तित्वावरील तो केवळ एक डोलारा मानला जावा की ह्याला स्वतःची स्वतंत्र शक्ती असू शकत नाही. खरे सांगावयाचे तर भाषा आणि साहित्य आणि सांस्कृतिक देवाणघेवाण यांच्या वाढीमुळे इतिहासाच्या घडणीतील कल्पनांचे महत्त्वही सतत वाढत चाललेले आहे. कल्पनांचा विकास आणि सामाजिक घटनांची तेजस्विता यांच्यामधील संबंध पुढे मानवतावादी इतिहास लेखनाचा विचार करताना दिग्दर्शित केला जाईल. येथे एवढेच आग्रहाने नमूद केले जात आहे की, आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व जडवाद वा नैसर्गिक एकात्मवाद या मूलभूत एकात्मतेच्या तत्त्वज्ञानापासून उगम पावलेला नाही. त्याचा उगम त्या तत्त्वज्ञानाबद्दलच्या चुकीच्या चिकित्सेतून झालेला आहे. त्या चिकित्सेचे असमर्थनीय असे गृहीत कृत्य हे आहे की, देहरूपाने जे प्रगट होते तीच खरीखुरी वास्तवता होय आणि जे मानसिक आहे ते केवळ तिचे प्रतिबिंब होय. वस्तुतः कल्पना या मानवी मेंदूच्या कृती होत. आणि त्यांच्यावर अस्तित्वात असलेल्या शारीरिक वा सामाजिक घटनांचा प्रभाव पडत असला तरी त्यांच्यापाशी एक स्वतंत्र शक्ती असते आणि सामाजिक विकासात ती शक्ती विधायक कार्य करीत असते.

व्यक्तीच्या कल्पना काही अंशी, पण अगदीच थोड्या प्रमाणात, आर्थिक हितसंबंधातून प्रभावित होत असतात. त्या दृष्टीने आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व हे अर्धसत्य होय आणि इतर अर्धसत्यांप्रमाणे ते दुष्पट चुकीचे मार्गदर्शन करीत असते. कामकरी क्रांतीचे मार्क्सवादी भाकीत आर्थिक कारणपरंपरेच्या तत्त्वातून उद्भवलेले वरचाच निष्कर्षांवर आधारलेले होते, आणि म्हणून ते काही अंशीच सत्य आहेत. आणि दिवसेंदिवस ते अधिकाधिक खोटे ठरत आहेत. मार्क्सवादाच्या खालील मुख्य

सिद्धान्ताचे परीक्षण करून हे दाखविता येईल.

१. कामकरी क्रांतीची अपरिहार्यता

आर्थिक कारणपरंपरेशी सुसंबद्ध अशी दुसरी गोष्ट जर मार्क्सवादाने गृहीत धरली असेल तर ती ही की, सुधारलेल्या यंत्रसामग्रीचा उपयोग केल्यामुळे कामगारांची उत्पादनक्षमता वाढली असली तरी भांडवलदारी मालक कामगारांना जो पगार देतो तो इतका तुटपुंजा असतो की, त्यातून फार तर त्यांना जीव कसाबसा जगविता येईल आणि कुटुंब वाढविता येईल. साहजिकच त्यातून वस्तूंची मुबलकता वाढविणाऱ्या उत्पादनशक्ती व भांडवलदारी मालमत्तेचे संबंध यांत संघर्ष निर्माण होईल. कारण वाढत्या कामकरी संख्येला जीवन कसेतरी जगावे लागल्यामुळे उत्पादित वस्तू खरेदी करण्याची त्यांच्यामधे ऐपतही राहू शकणार नाही. हा संघर्ष इतका तीव्र होईल की, त्यातून औद्योगिक विपत्तीचा उद्‌भव होईल आणि ती विपत्ती दिवसेंदिवस तीव्रतर होत जाईल. जादा उत्पादनाच्या प्रश्नामुळे परदेशातील बाजारपेठा धुंडाळण्याची भांडवलदार वर्गावर वेळ येईल आणि त्यातून साम्राज्यवादी पिळवणुकीला तोंड फुटेल. भांडवलशाही आपल्या बचावासाठी योजणाऱ्या या उपायांमुळे स्वतःचे फार काळ संरक्षण करू शकणार नाही. उत्पादनशक्तींच्या या वाढीतून दारिद्र्याने पीडलेला कामगारवर्ग इतका उफाळून बाहेर पडेल की, तो भांडवलदारी मालमत्तेच्या संबंधाचे स्वरूपच बिसकटून टाकेल आणि त्यातून समाजवादाचा उगम होईल. कामकरी वर्गाचा विजय हा अपरिहार्यच मानावा लागेल.

हे स्फूर्तिदायक भाकीत अर्थातच अर्धसत्यावर आधारलेले होते. पण मार्क्स हयात असताना आणि त्यानंतरच्या बऱ्याच वर्षांत ज्या घटना घडून आल्या त्यांनी वरकरणी तरी हे भाकीत खरे होत असल्याचा आभास निर्माण केला. कालांतराने मात्र हे स्पष्ट झाले की, घटना या निराळ्याच प्रकारे आकार घेत आहेत. औद्योगिक दृष्ट्या पुढारलेल्या देशात कामगारांचे पगार जीवननिर्वाह आणि कुटुंबवाढ यापुरतेच मर्यादित राहिले नाहीत. ते सतत वाढत राहिले आणि आजची त्या देशातील परिस्थिती अशी आहे की, पगारांची पातळी कामगारांच्या उत्पादनक्षमतेच्या वाढीबरोबर पावले टाकीत आहे. त्यामुळे दुसऱ्या महायुद्धानंतर पाश्चिमात्य देशातील उत्पादन सर्वपरीने वाढल्यानंतरही, उत्पादनशक्तीच्या वाढीत स्फोट होऊन भांडवलदारी मालमत्तेचे संबंध विस्कळीत होण्यापासून टळले. घडून आले आहे ते असे की भांडवलदार वर्ग आर्थिक कारणपरंपरेच्या तत्त्वानुसार वागत नसून उत्पादनक्षमता वाढीबरोबर तो कामगारांच्या पगारवाढीलाही मान्यता देत आहे. औद्योगिक दृष्ट्या पुढारलेल्या देशातही भांडवलशाही ही असमाधानकारक आर्थिक व्यवस्था राहिलेली आहे खरी; पण भांडवलदारी उत्पादनातील बेबंदशाही आणि त्यातून निर्माण होणारी आर्थिक

विसंगती ही त्याची कारणे आहेत. उत्पादनक्षमता आणि कामकरीवर्गाचे उत्पन्न यातील भिन्नता हे त्याचे मुख्य कारण नव्हे.

म्हणून मार्क्सने दूरदृष्टीने चित्रित केलेली कामकरी क्रांती एखाद्या औद्योगिक दृष्ट्या पुढारलेल्या राष्ट्रात घडून आली नसली तरी बिगर कामकरी क्रांत्या कम्युनिस्ट नेतृत्वाखाली रशियामधे १९१७ साली आणि चीनमधे १९४९ साली अर्धविकसित देशात घडून आल्या. रशियन क्रांती ही कामकरी क्रांती नव्हती; पहिल्या महायुद्धातून परत आलेल्या सैनिकांनी केलेल्या 'शांततावादी बंडाची' ती परिणती होती. १९४९ सालची चीनमधील क्रांती तर केवळ शेतकऱ्यांचे बंड होते आणि त्यात कामगारवर्ग तर क्रांतीपासून सर्वस्वी अलिप्त राहिलेला होता. या दोन्ही क्रांत्यांत निर्धाराने लढणारे क्रांतिकारक हे मध्यम वर्गातील सुशिक्षित लोक होते की, ज्यांनी कम्युनिस्ट पक्ष स्थापन केले होते. खरे सांगावयाचे तर, सबंध कम्युनिस्ट आंदोलन हे नेहमीच मध्यम वर्गीयांचे आंदोलन राहिले आहे. त्यात भाग घेणाऱ्या लोकांना स्वतःसाठी आर्थिक फायदा मिळवावयाचा नव्हता आणि म्हणून आपल्या स्वतःच्या प्रेरणेने त्यांनी आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व फोलच ठरविले आहे.

२. राज्यसत्तेचे स्वरूप

मूलभूत 'आर्थिक वास्तवतेला' मार्क्सवादाने जे अग्रस्थान दिले त्यामुळे एक मत प्रचलित झाले की, राज्यसत्ता ही एक छळवादी यंत्रणा असून मुख्य उत्पादनसाधनांची मालकी असणाऱ्या प्रबळ वर्गाने आपल्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी तिची प्रस्थापना केली आहे. या मतानुसार संसदीय लोकशाही ही मुख्यतः भांडवलदारी हुकूमशाहीच होय. मग नागरिक स्वातंत्र्य आणि कालबद्ध निवडणुकांचा फसवा बुरखा तिने पांघरलेला का असेना! संसदीय लोकशाहीतील मंत्रिमंडळ हे त्या मतानुसार राज्यकर्त्या भांडवलदारी वर्गाची कार्यकारी समिती म्हणूनच मानली जाते आणि तिचा हेतू भांडवलदारवर्गाच्या आर्थिक हितसंबंधांचे संरक्षण व संवर्धन करणे हाच होय. त्या मताचा आवश्यक उपसिद्धान्त हा की ही राज्ययंत्रणा मोडली पाहिजे; तीत फेरफार करता येणार नाही. त्याच वेळी या मताचा आग्रह असा की, ही राज्यसत्ता हळूहळू अंमलात आणल्या जाणाऱ्या सुधारणांमुळे बदलता वा सुधारता येणार नाही, क्रांतिकारक प्रयत्नांतून तिचे उच्चाटणच केले पाहिजे. कामगारांचे प्रतिनिधी जर तीत सुधारणा करू लागले तर राज्यकर्ता भांडवलदारवर्ग नागरिक स्वातंत्र्य व लोकशाही हक्क यांचा बुरखा झुगारून देईल आणि शक्तीचा अनिर्बंध उपयोग करून कामकरी नेतृत्व चिरडून टाकील. कांद्याची पाकळी आणि पाकळी सोलून काढता येईल 'असे म्हटले जाते' पण वाघाचा पंजा आणि पंजा काढून तुम्हाला त्याला नामोहरम करता येणार नाही. म्हणूनच आर्थिक क्रांती घडवून आणण्यासाठी काम-

गारांच्या राजकीय क्रांतीची आवश्यकता दिग्दर्शित केली जात असे.

राज्यसत्तेच्या स्वरूपावद्दलचा हा दृष्टिकोण मार्क्सच्या हयातीत व त्यानंतर काही वर्षे अनुकरणीय असा भासत होता, पण आता अनुभवाच्या कसोटीवर तो पूर्णपणे बदलण्याची आवश्यकता निर्माण झाली आहे. लोकशाहीवादी देशात आता मालकांच्या हक्कांवर नियंत्रणे घालणारे, कामगारांच्या हिताचा पुरस्कार करणारे आणि भांडवलदारी उद्योगधंद्यांतील काही भागांचे राष्ट्रीयीकरण करणारे कायदे मंजूर केले जात आहेत. कोणताही समंजस माणूस आता असा दावा करणार नाही की, पूर्वीचे मजूर मंत्रिमंडळ ही ब्रिटिश भांडवलदारी वर्गाची कार्यकारी समिती होती. लोकशाहीची घटना असलेल्या देशातही आर्थिक व्यवस्थेत मूलभूत बदल करावयाचा असेल तर हिंसात्मक क्रांतीशिवाय तो घडवून आणता येणार नाही असे म्हणणे निखालस चुकीचे आहे.

त्याही पलीकडे मार्क्सवादी विचारसरणीची हिंसात्मक क्रांती आधुनिक लोकशाहीवादी देशांत घडवून आणणे अनावश्यक तर आहेच पण अशक्यप्रायही आहे. याचे कारण असे की आजच्या राज्यसत्तेची १९ व्या शतकाच्या मध्यातील (जेव्हा मार्क्सने कम्युनिस्ट जाहीरनामा लिहिला) राज्यसत्तेशी तुलना करता, प्रबळ लष्करी यंत्रणेचे पाठबळ असलेली ती राज्यसत्ता कल्पनातीत प्रभावी संघटना असल्याचे आढळून येईल. हे खरे की ज्या देशात दुर्बळ व अस्थिर लोकशाही आहे तेथे अद्यापही क्रांती होण्याची शक्यता आहे. पण अशा देशात क्रांतीनंतर अस्तित्वात येणारी राजवट ही कम्युनिस्ट हुकुमशाहीपेक्षा लष्करी वा धार्मिक हुकुमशाहींची राजवट असण्याची अधिक शक्यता आहे. खरे सांगावयाचे तर जगातील बहुसंख्य राज्यकर्त्या हुकुमशाह्या लष्करी वा धार्मिक स्वरूपाच्या आहेत आणि कामकरी हुकुमशाहीत त्यांचे रूपांतर कसे करता येईल यावर मार्क्सवाद्यांना विचार व्यक्त करणेही कठीण होणार आहे.

या सर्व वस्तुस्थितीवरून एक गोष्ट स्पष्ट होत आहे की, कम्युनिस्ट जाहीरनाम्याने ज्या मार्गाची अपेक्षा केली होती त्यापेक्षा अगदीच निराळ्या मार्गाने आधुनिक जगात क्रांतीचे लोण पोचवावे लागेल. या नव्या मार्गाचे सर्वसंमत धोरण असे असावे लागेल की, ज्यातून आजच्या मर्यादित लोकशाह्यांचे स्वरूप विकसित करणे, व्यापक करणे हे कोणत्याही प्रकारच्या हुकुमशाहीच्या राजवटी त्यांच्या जागी आणण्यापेक्षा अधिक श्रेयस्कर ठरेल.

३. कामकरी हुकुमशाही

प्रभावी आर्थिक वर्गाच्या हाती असणारी दडपशाही करणारी यंत्रणा म्हणून राज्यसत्तेचे स्वरूप ठरल्यानंतर मार्क्सवाद या निष्कर्षाला आला की, कामकरी क्रांतीच्या यशस्वितेनंतर, कामगारवर्ग अशी एक हुकुमशाही प्रस्थापित करील की जिचे मुख्य कार्य भांडवलदारी वर्गाचे निर्दालन करण्यासाठी व वर्गविहीन समाज प्रस्थापित

करण्यासाठी, आवश्यक त्या सत्तेचा उपयोग करणे हे राहील. त्यांच्या पुढील उपसिद्धान्त हा की वर्गविहीन समाजात दडपशाही करण्याचे प्रयोजन न राहिल्यामुळे राज्यसत्ता ही लवकरच विलीन होईल. मार्क्स व एंजल्स यांनी त्यापुढे काय होईल यावर विशेष लक्ष दिले नाही. पण एंजल्स याने मात्र एक सूचक निवेदन केले की त्यानंतरच्या काळात माणसांवरील प्रभुत्वाची जागा 'वस्तूंच्या व्यवस्थापने'कडून घेतली जाईल. एकंदरीने वर्गविहीन समाजाची प्रस्थापना झाल्यानंतर मार्क्स व एंजल्स यांना जे घडून येईल असे वाटले होते ते म्हणजे कामकरी हुकुमशाहीचा अस्त हे होय. त्यानंतर जे मागे उरेल ती दुबळी राज्यसत्तेची यंत्रणा–जिला दडपशाहीचे कोणतेही कार्य करण्याची आवश्यकता राहणार नाही.

ही निश्चित अपेक्षा रशिया व चीन यामधील आर्थिक वर्ग अस्तंगत होऊन अनेक पिढ्या नाहीशा झाल्यानंतरही पदरात पडली नाही. या परिस्थितीत प्रश्न उभा राहतो तो असा की, या हुकुमशाह्या चालू राहिल्या आहेत त्या कोणत्या हेतूने? आणि त्या कोणत्या हितसंबंधांचे रक्षण करीत आहेत? या हुकुमशाह्यांचा मूळ उद्देश लोकांच्या हितसंबंधासाठी झटणे हा आहे असा दावा करता येणार नाही. कारण हे उघड आहे की, आर्थिक वर्गांचे उच्चाटन झाल्यानंतर कोणत्याही देशातील जनतेच्या हितसंबंधासाठी झटण्याचे कार्य खरोखरीची लोकशाही राजवटच करू शकेल. प्रश्न आहे तो चीन वा रशियन राजवटी अस्तित्वात का राहिल्या आहेत हा नव्हे तर त्या हुकुमशाहीवादी का राहिल्या आहेत हा होय. याला स्वीकारार्ह उत्तर एवढेच आहे की, आधुनिक जगात महत्त्वाकांक्षी लोक आर्थिक सत्तेपेक्षा राजकीय सत्तेने अधिक आकर्षित होत असतात. आज आर्थिक सत्ता ही राजकीय सत्तेच्या अंकित झालेली आहे, आणि आधुनिक हुकुमशाह्यांचा खराखुरा हेतू आणि कार्य हे सत्तालोलुप राज्यकर्त्यांचे आर्थिक हितसंबंध सुरक्षित ठेवणे हे होय. हे कम्युनिस्ट तशाच बिगरकम्युनिस्ट अशा दोन्ही हुकुशाह्यांच्या बाबतीत खरे आहे. त्यांपैकी काही उपकारक हुकुमशाह्या आहेत, काही नाहीत. पण त्या हुकुमशाह्या म्हणून अस्तित्वात राहात आहेत याचे कारण सत्ताधिष्ठित असलेल्या लोकांच्या राजकीय हितसंबंधातील आस्थेत आढळून येत असते.

आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व आपल्याला सांगत असते की, राजकीय सत्ता ही आर्थिक सत्तेची दासी असते. मार्क्सच्या काळात ते कदाचित खरे असेल. त्यानंतर राज्यसत्तेचे अधिकार व कार्य ही अनेक पटींनी वाढली आणि आता वस्तुस्थिती अशी आहे की, आर्थिक सत्ता ही राजकीय सत्तेची दासी झाली आहे. आजचे राजकीय हितसंबंध हे आर्थिक हितसंबंधांपेक्षा लोकशाहीचे अधिक मोठे वैरी झाले आहेत.

आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व चुकीचे आहे ते मानवाच्या परोपकारी प्रेरणांचे महत्त्व कमी करते म्हणूनच नव्हे तर ते असे गृहीत धरते की, ध्यानात ठेवण्यासारखी

अहंकारी प्रेरणा जर कोणती असेल तर ती मालमत्तेचा मोह ही होय. अनुभवाने असे सिद्ध झाले आहे की, राजकीय सत्तेचा मोह ही मालमत्तेच्या मोहापेक्षा अधिक प्रभावी अहंकारी प्रेरणा होय.

४. वर्गहित आणि आर्थिक प्रेरणा

आर्थिक कारणपरंपरेचे तत्त्व आणि त्यात देण्यात आलेले वर्गसंघर्षाला महत्त्व याच्या पार्श्वभूमीवर एक गोष्ट अपरिहार्य ठरते की, ज्या प्रचाराच्या आधारे कम्युनिस्ट सत्ताधीश होऊ पाहतात त्यात कामगार, गरीब शेतकरी आणि दारिद्र्यपीडित लोक यांच्या आर्थिक हितसंबंधालाच आवाहान करण्यात आलेले असते. या वेळी हे विसरले जाते की, दारिद्र्यपीडित लोकांचे मुख्य मागणे दारिद्र्याचे निवारण करणे हे असले तरी ती माणसेच आहेत आणि समृद्ध जीवन जगणाऱ्या लोकांप्रमाणे त्यांनाही सांस्कृतिक जीवनाबद्दलच्या तशाच आकांक्षा असतात. हेही विसरले जाते की, आर्थिक परिस्थिती सुधारण्यासाठी होणारा त्यांचा संघर्ष हाही स्वातंत्र्य संपादनाच्या संघर्षाचा एक भागच असतो. पण त्यांना फक्त आर्थिक आस्था असलेल्या व्यक्ती म्हणून धरले जाते; अनेकविध भावना व आकांक्षा असलेला संपूर्ण माणूस म्हणून त्यांचा विचार केला जात नाही.

प्रत्यक्षपणे काय घडते ते भारतीय राजकारणाच्या संदर्भात उत्कृष्टपणे दिग्दर्शित करता येईल. कम्युनिस्ट आणि समाजवादीच नव्हेत तर भारतातील बहुतेक सारे राजकीय पक्ष आणि पंथ केवळ आर्थिक धोरणाबद्दलच्या परिणामकारकतेवरच भर ठेवून असतात. साहजिकच सबंध भारतीय राजकारण भावनोत्कट अशा भडक डाव्या घोषणांनी भारून गेलेले आहे. कोठलाही राजकीय पक्ष व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि मानवी प्रतिष्ठा यांचा संदेश जनतेला देत नाही किंवा त्यांची अंधश्रद्धा वा दैववाद यांच्यापासून त्यांना मुक्त करण्याचा प्रयत्न करीत नाही किंवा त्यांनी आत्मनिर्भर आणि शिस्तबद्ध व्हावे अशी शिकवण त्यांना देत नाही. म्हणजे लोकांमधे लोकशाहीच्या मूल्यांचा प्रसार व्हावा यासाठी कोणताही प्रयत्न केला जात नाही. सबंध भारतीय राजकारण त्यात कम्युनिस्ट राजकारणाचाही समावेश होतो, हे त्यामुळे सत्तेसाठी होणाऱ्या तत्त्वशून्य झटापटीचे आगर झाले आहे. भारतीय लोकशाही टिकून राहिली आणि स्थिरबद्ध झाली तर त्याचे श्रेय कोणत्याही राजकीय पक्षाला घेता येणार नाही.

आर्थिक कारणपरंपरेच्या तत्त्वाने प्रेरित केलेल्या एकतर्फी आर्थिक धोरणाचा आणखी एक गंभीर परिणाम झालेला आहे तो हा की अत्यंत महत्त्वाचे सामाजिक प्रश्न अडगळीत पडल्यासारखे झाले. उदाहरणार्थ, भारतातील मार्क्सवाद्यांनी एकंदरीने जनतेमधे शिक्षणाची आवड निर्माण करण्याचा, किंवा अस्पृश्यता वा जातीय वर्णाश्रमपद्धती यांच्या दोषांबद्दल त्यांना जागृत करण्याचा किंवा कुटुंबनियोजनासाठी

त्यांना प्रवृत्त करण्याचा मुळीच प्रयत्न केला नाही. याबद्दलचे त्यांचे समर्थन असे की जनतेचा आर्थिक प्रश्न सोडविला जाईपर्यंत या प्रकारच्या प्रश्नांत त्यांना रस वाटणार नाही. त्यांचे म्हणणे असे की, दारिद्र्याचे निर्मूलन केल्यानंतरच जनता ही उच्चतर संस्कृतीची आकांक्षा धरील, स्वतःसाठी व आपल्या मुलांसाठी शिक्षणाची आस धरील, उपद्रवी सामाजिक रूढींपासून स्वतःला मुक्त करील आणि कुटुंबनियोजनाच्या आवश्यकतेची जाण ठेवील.

याचा अर्थ उघड आहे. कम्युनिस्ट पक्षासारख्या पक्षाने प्रथम सत्ता काबीज केली पाहिजे, जनतेची पिळवणूक आणि दारिद्र्य दूर करण्यासाठी आर्थिक पुनर्घटना केली पाहिजे आणि त्यानंतरच जनता स्वातंत्र्य व लोकशाही यांच्यासाठी पात्र होईल. म्हणजे आर्थिक पुनरुज्जीवनाचा हा मार्ग निश्चितपणे हुकूमशाही राज्यव्यवस्थेबद्दलची आस्था प्रगट करीत आहे असे निःशंकपणे म्हणता येईल.

५. सापेक्ष नीती

मार्क्सवादाची दारुण शोकांतिका कोणती असेल तर ती ही की, त्याने स्वतःला सामर्थ्य देऊ शकणारा वारसाच झुगारून दिला. हा वारसा म्हणजे सुसंस्कृत लोकांना पिळवणूक व त्यातून निर्माण होणारी आर्थिक विषमता याबद्दल वाटणारा नैतिक तिटकारा हा होय. मार्क्सवादाने अशा नैतिक भावनाशीलतेचा उपहास करताना त्याला "भावुक समाजवाद" असे नाव दिले आणि आपल्या अनुयायांना "शास्त्रीय समाजवादा"ची दीक्षा घेण्याचे आवाहन केले. या शास्त्रीय समाजवादातून ऐतिहासिक दृष्ट्या अपरिहार्य असलेल्या कामकरी क्रांतीचे तुम्ही प्रणेते व्हाल असा आदेश मार्क्सवादाने त्यांना दिला. लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट ही की, क्रांती, पिळवणूक ही नैतिक दृष्टीने तिरस्करणीय आहे म्हणून, होणार नसून उत्पादन साधनांच्या विकासामुळे भांडवलशाही कोलमडून पडणारच आहे यामुळे होय असा मार्क्सवादाचा दावा होता. त्यांच्या मते सध्याची नैतिक मूल्ये निरुपयोगीच नव्हेत तर निखालस उपद्रवकारक आहेत. कारण प्रबळ भांडवलदारवर्गाच्या हितसंबंधांचे ती प्रतिनिधित्व करीत असतात. वर्गविहीन समाजात निराळी नैतिक मूल्ये उगम पावतील असे त्यांचे प्रतिपादन होते

नीतिविषयक उपेक्षक अशा या तत्त्वामुळे कम्युनिस्ट पक्षांना प्रत्यक्ष व्यवहारात साध्य हे साधनांचे समर्थन करते या तत्त्वाचा अंगीकार करावा लागला. साहजिकच उभ्या जगात कम्युनिस्ट धोरणे ही उन्मत्तपणाची एकांगी आणि नैतिक सारासार विवेकापासून अलिप्त अशीच ओळखली जाऊ लागली. त्याचा परिणाम म्हणून कम्युनिझमची विश्वासार्हता फार मोठ्या प्रमाणावर कमी झाली.

मध्यंतरीच्या काळात वर्गहीन समाज रशिया आणि चीनमध्ये काही दशके अस्तिवात

राहिला आहे. पण वर्गविहीन समाजाची वैशिष्ट्ये प्रगट करणारी नैतिक मूल्ये त्या देशात प्रचलित असलेली दिसून आली नाहीत.

६. अंधश्रद्धेची प्रवृत्ती

मार्क्सवादी चळवळ ही मार्क्स आणि एंजल्स यांनी जे जे म्हटले त्याबद्दल अंधश्रद्ध बनली आणि त्या पवित्र वचनांपासून ढळणाऱ्या विचारसरणीबद्दल असहिष्णू झाली; हे तिचे वैशिष्ट्य. हुकुमशाहीवादी चळवळीत जी अंधश्रद्धा मुरलेली असते ती कम्युनिझममधे अधिकच गडद केली ती लेनिनने. त्याने कम्युनिस्ट पक्ष पूर्णपणे केंद्रानुवर्ती असा क्रांतिकारक पक्ष बनविला. स्तालिन व ट्रॉट्स्की यांच्यामधे सत्तेसाठी जो संघर्ष झाला त्या वेळी तर संघटनेचे स्वरूप अधिकच असहिष्णू झाले. सध्या कम्युनिस्ट तत्त्वाचे पुनर्मूल्यन करणे हा कम्युनिस्ट विश्वातील सर्वांत घोर गुन्हा झाला आहे.

शास्त्रज्ञ मग तो कितीही श्रेष्ठ असो, त्याला असा शास्त्रीय सिद्धान्त रूढ करता येणार नाही की, भावी काळात प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानानंतरही जो अपरिवर्तनीय राहील. समाजविज्ञानाच्या बाबतीत तर हे अधिकच खरे आहे. एकदा शास्त्रीय निष्कर्ष हे चिरंतन सत्य मानणे हे सर्वस्वी अशास्त्रीय आहे. मार्क्सने जे म्हटले ते वेदवाक्यासारखे पवित्र मानणे आणि पुढील अनुभवानंतर त्याच्या तत्त्वांचे जे पुनर्मूल्यन होईल त्याबद्दल असहिष्णुता ठेवणे यामुळे मार्क्सवादाला एखाद्या धर्मपंथाचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. विज्ञानाच्या प्रवृत्तीशी ते सर्वस्वी विसंगत आहे.

लोकशाही समाजवाद

लोकशाही समाजवाद हे काही तत्त्वज्ञान नव्हे. फारतर ते ध्येय मानता येईल. लोकशाही समाजवादी हे मार्क्सवादी, वा गांधीवादी वा प्रागतिक वा जहाल लोकशाहीवादी किंवा नुसते व्यवहार्य विचारवंत असू शकतात. लोकशाही समाजवाद हे एक स्वतंत्र तत्त्वज्ञान, एक वैशिष्ट्यपूर्ण कल्पनापद्धती आहे अशा पद्धतीने त्याचा विचार करता येणार नाही.

एक ध्येय म्हणून सुद्धा लोकशाही समाजवाद हा अस्पष्ट आहे. कारण समाजवाद हा निरनिराळ्या लोकांना भिन्नभिन्न वाटतो. एका व्याख्येप्रमाणे समाजवाद म्हणजे उत्पादन, विनिमय व वितरण या साधनांचे राष्ट्रीयीकरण होय. इतर काही संघटनात्मक अर्थाने समाजवादाची व्याख्या करण्याचे नाकारतात. ते म्हणतात की, लोकशाही समाजवाद ही एक आर्थिक पद्धती होय की जीत स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही मूल्ये प्रत्यक्ष आचरणात आणली जातात. ही मूल्ये प्रत्यक्षात आणण्याच्या दृष्टीने राष्ट्रीयीकरण कितीसे उपयुक्त होईल हे त्यांच्या मते प्रयोग आणि अनुभव यांच्या

आधारे ठरविता येईल.

समाजवादाचे हे स्पष्टीकरण (त्याला समाजवाद म्हणावयाचे असेल तर) जहाल मानवतावादाने आदर्श समाजाचे जे आर्थिक चित्र रंगविले आहे त्याच्याशी मिळतेजुळते आहे. तथापि जहाल मानवतावादाचे सामाजिक ध्येय हे लोकशाही समाजवादाच्या वरील प्रतिकृतीच्या मानाने अधिक सर्वसंग्राहक आहे.

गांधीवाद

गांधीजींनी एक सर्वसंग्राहक सामाजिक तत्त्वज्ञान विकसित करण्याचा कधीही प्रयत्न केला नाही किंवा तशी इच्छाही ठेवली नाही. त्यांचे व्यक्तिगत जीवन रूढ असलेल्या हिंदू वेदान्त तत्त्वज्ञानाच्या पठडीतील होते. म्हणजे ते व्यक्ती समोर मोक्ष किंवा निर्वाणाचे ध्येय ठेवीत होते. त्याचा अर्थ स्वातंत्र्य हवे आहे ते या जगात नव्हे तर जगापासून अलिप्त स्वातंत्र्य हे शरीरापासून आत्म्याचे आणि जन्ममरणाच्या फेऱ्यापासून विमुक्ततेचे स्वातंत्र्य होय. गांधीजींच्या तत्त्वज्ञानाच्या या स्वरूपाविषयी जर काही चिकित्सा करावयाची आवश्यकता असेल तर ती एवढीच की, हे तत्त्वज्ञान आभासात्मक आणि अशास्त्रीय आहे आणि जे सर्व हिंदू त्याचा मोठ्या आदराने स्वीकार करतात ते सबंध जीवनभर त्याच्या विरुद्ध वर्तन करीत असतात. गांधीजी हे मोजक्याच लोकांपैकी एक होते की ज्यांनी जी शिकवण दिली त्याप्रमाणे आचरण ठेवण्याचा प्रयत्न केला आणि ज्याबद्दल त्यांना सर्वत्र आदर दिला जात आहे.

तथापि गांधीजींचे व्यक्तिगत तत्त्वज्ञान आणि त्यांचा सामाजिक दृष्टिकोण यात उघडउघड विसंगती आहे. व्यक्तिशः त्यांचा अपरिग्रह आत्मक्लेश यावर विश्वास होता, कारण सुखोपभोग हे आत्म्याच्या अवनतीला कारणीभूत होतात या मताचा त्यांनी स्वीकार केलेला होता. तथापि सामाजिक दृष्टीने ते दारिद्र्य निवारणासाठी झटले ते या हेतूने की लोकांच्या शारीरिक गरजा भागविल्या जाव्या ही विसंगती ही त्या तत्त्वज्ञानातच अंतर्भूत आहे.

गांधीजींचा सर्वांत मोठा गुण असेल तर राजकारण हे नीतीपासून अलग मानले जाऊ नये याबद्दल त्यांनी धरलेला आग्रह होय. भारतीय राष्ट्रवादी चळवळीत त्यांनी सत्य आणि अहिंसा ही नैतिक तत्त्वे अंतर्भूत केली. तथापि ते बुद्धिप्रामाण्यवादी नव्हते आणि ज्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्यासाठी ते झटले त्यात व्यक्तिस्वातंत्र्याचा निश्चित आशय स्पष्टपणे आणि निःसंदिग्धपणे ग्रथित करण्यात आला नव्हता. त्यांची नैतिकता धार्मिक श्रद्धेवर आधारलेली होती आणि राष्ट्रीय आंदोलनातील ज्या लोकांचा धर्मावर खराखुरा विश्वास नव्हता त्यांनी गांधीजींच्या नैतिक तत्त्वांना तोंडदेखली सहानुभूती तेवढी दाखविली. गांधीजींच्या निधनानंतर, या ना त्या पक्षातील त्यांचे अनुयायी भारतावर राज्य करीत आहेत. आणि किमानपक्षी त्यांनी व्यक्तिगत वा सांघिक नैतिक

वागणुकीत कोणतेही वैशिष्ट्य प्रगट केलेले नाही. त्यांच्यापैकी अल्पसंख्य लोक राजकीय पक्षांच्या बाहेर राहिले आणि त्यांनी गांधीवाद तत्त्वानुसार लोकांमधे राहून देशाची सेवा करण्याचे ठरविले. ते बहुशः नैतिक दृष्ट्या योग्यतेचे आहेत आणि त्यांच्यापैकी सर्वश्रेष्ठ असलेले जयप्रकाश नारायण हे निर्दोष नैतिक चारित्र्य असलेले चैतन्यपूर्ण व्यक्तित्व आहे. विधायक स्वातंत्र्याच्या ध्येयाचा त्यांना ध्यास होता आणि गांधीवादी गोटात सामील होण्यापूर्वीपासून तो त्यांनी जतन केलेला होता. माझ्या मते ते गांधीवाद व जहाल मानवतावाद यांच्या मध्यावर उभे होते.[१]

गांधीजींनी भारतीय राष्ट्रवादी आंदोलनाला संघर्षाचा एक नवा मार्ग दाखविला जी त्यांनी राष्ट्रवादाला दिलेली देणगीच मानता येईल. हा मार्ग 'सविनय कायदेभंग' किंवा अहिंसक प्रतिकार म्हणून ओळखला जातो. संघर्षाची ही पद्धती ब्रिटिश साम्राज्यशाही विरोधी लढ्याला योग्य होती. कारण ग्रेट ब्रिटनमधील प्रागतिक लोकशाहीवादी राजवटीविरुद्ध तो पुकारला जात असल्यामुळे त्याला मर्यादित दडपशाहीलाच तोंड द्यावे लागले. पूर्वीच्या प्रकरणात दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे भारताचे स्वातंत्र्य हे गांधीजींच्या सविनय कायदेभंगाचा तितकासा परिणाम नव्हे तर फॅसिस्ट विरोधी युद्धाच्या काळात खुद्द ग्रेट ब्रिटनसह जगात जे आर्थिक व राजकीय फेरबदल झाले त्यातून निष्पन्न झालेले आहे. निर्घृण व तत्त्वशून्य एकतंत्री राजवटीविरुद्ध सविनय कायदेभंग निष्फळ ठरतो हे १९७५ साली इंदिरा गांधी यांनी जी आणीबाणी भारतावर लादली त्या वेळी पुरेपूर प्रत्ययास आले. तथापि राज्यसत्तेच्या एखाद्या अन्याय्य कृतीविरुद्ध आपली नापसंती व्यक्त करण्याचा सविनय कायदेभंग हा एक उपयुक्त पर्याय ठरतो यात संशय नाही.

भारतीय राजकारणाला कलाटणी देणारी जी गांधीजींनी चिरस्थायी कामगिरी केली आहे ती म्हणजे राजकीय व आर्थिक विकेंद्रीकरणाच्या आवश्यकतेवर त्यांनी दिलेला भर होय. गांधीवाद व जहाल मानवतावाद यांतील हे साम्यस्थळच होय.

गांधीजींनी मालमत्तेच्या मालकांना सल्ला दिला की त्यांनी स्वतःला जनतेचे विश्वस्त मानावे. जमीनदारशाही नष्ट करण्याला आणि उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण करण्याला त्यांचा विरोध होता. पण प्रत्यक्षात घडले ते असे की विश्वस्त म्हणून वागण्याच्या तत्त्वाचा मालमत्तेच्या मालकांवर फारसा परिणाम झाला नाही आणि त्या तत्त्वाला व्यवहार्यतेच्या दृष्टीने फारच मर्यादित महत्त्व प्राप्त झाले.

भारतातील काही बुद्धिवंतांमधे अशी एक प्रवृत्ती प्रचलित झाली आहे की जिच्या योगे गांधीवाद हे एक अत्याधुनिक तत्त्वज्ञान आहे असा पुकारा त्यांना करता यावा

---

१. 'द रॅडिकल ह्यूमॅनिस्ट,' सप्टेंबर, १९७६ रॉय, जे. पी. आणि इंडियन डेमॉक्रसी पान १३–२०

त्यासाठी राजकीय व आर्थिक विकेंद्रीकरण यासारख्या काही विधायक स्वरूपाच्या कार्यक्रमांची ते कास धरतात. पण गांधीजींच्या शिकवणुकीतील निरुपयोगी ठरलेल्या सूचनांचा मात्र ते सोइस्करपणे उल्लेख टाळतात. वस्तुतः गांधीजींच्या ध्येयधोरणाचा असा विपर्यास करण्याचे काहीच कारण नाही. उलट गांधीवादाने सत्य हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य मानल्यानंतर त्यांच्या भूमिकेची चिकित्सा सत्याच्या पायावरच होणे आवश्यक आहे गांधीजींना आधुनिक विज्ञान, आधुनिक संस्कृती, आधुनिक उद्योग, आधुनिक वैद्यक यांबद्दल तिटकारा होता. धर्मनिरपेक्षता आणि बुद्धिप्रामाण्य यांबद्दलच्या आधुनिक परंपरांना त्यांनी कधी उत्तेजन दिले नाही. साधेसुधे ग्रामीण जीवन आणि बैलगाडीची अर्थव्यवस्था हा त्यांच्या ध्येयस्वप्नाचा एक आविष्कार होता. ते नितांत धार्मिक होते आणि विशिष्ट दैवतांबद्दल त्यांना भक्ती असे त्यांची नैतिकता त्यांच्या आतल्या आवाजातून दिग्दर्शित होत असे त्यालाच ते देवाचा आवाज समजत असत. आधुनिक तत्त्वज्ञान व्यक्तिस्वातंत्र्य, बुद्धिनिष्ठता आणि धर्मनिरपेक्षता यावर आधारलेले असते आणि यापैकी कोणतीही भावना गांधीवादाशी जुळत नाही.

गांधीवाद हा सर्वस्वी स्वीकारावयाचा किंवा नाकारावयाचा यापेक्षा गांधीजींच्या शिकवणुकीत जे काही अनुकरणीय आणि चिरंतन स्वरूपाचे असेल त्याचे गुणग्रहण करून ते जीवनात उतरविणे हे अधिक श्रेयस्कर आहे. ही शिकवणूक म्हणजे खाजगी व सार्वजनिक जीवनात नैतिकतेवर त्यांनी दिलेला भर, चांगले साध्य संपादन करण्यासाठी पवित्र साधने उपयोगात आणणे, राजकीय व आर्थिक विकेंद्रीकरणाची आवश्यकता लक्षात घेणे आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे थोर ध्येय साध्य करण्यासाठी जे दीर्घ परिश्रम आवश्यक असतात ते करताना अढळ धैर्य दाखवणे ही होय.

४

मूलगामी मानवतावादाचे संस्थापक

एम्. एन्. रॉय हे मूलगामी मानवतावादाचे संस्थापक. अनेक दृष्टींनी ते एक अपूर्व व्यक्तित्व होते. कृतिशील व्यक्ती आणि विचारवंत म्हणून त्यांनी वैशिष्ट्यपूर्ण दुहेरी कामगिरी बजावली आणि नावही मिळविले. दोन्ही क्षेत्रांत ते उत्कट जीवन जगले. कृतिशील व्यक्ती या नात्याने ते एक निष्ठावंत आणि समर्पित क्रांतिकारक होते. विचारवंत म्हणून ते एक गाढे नवविचारप्रवर्तक व सामाजिक तत्त्वज्ञ झाले. त्यांच्या मानसिक घडणीत भावुकता आणि बुद्धिप्रामाण्य यांचे नाजूक मिश्रण झालेले होते. व्यवहार्य अनुभव आणि विकसक्षम विचार यांच्यामुळे राजकीय जीवनात तीन विशिष्ट अवस्थांतून त्यांना जावे लागले. त्यांनी जीवनाची सुरुवात केली ती उत्कट राष्ट्रवादी म्हणून. त्यानंतर ते तितकेच पक्के कम्युनिस्ट झाले आणि अखेरीस प्रत्ययकारी कर्तृत्वाचे मूलगामी मानवतावादी म्हणून त्यांनी आपले जीवन संपविले.

एम्. एन्. रॉय यांचा जन्म २१ मार्च १८८७ रोजी एका ब्राह्मण कुटुंबात झाला. त्यांचे जन्मस्थान बंगालमधील २४ परगणा जिल्ह्यातील अरबेलिया हे खेडेगाव होय. त्यांचे पाळण्यातील नाव नरेंद्रनाथ भट्टाचार्य. वयाच्या चौदाव्या वर्षी शाळकरी विद्यार्थी असतानाच नरेन (या नावाने ते ओळखले जात होते.) हा भूमिगत क्रांतिकारक हालचालीत ओढला गेला. तो अनुशीलन समिती नावाच्या सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या संस्थेत सामील झाला आणि तिच्यावर जेव्हा बंदी घातली गेली तेव्हा त्यांनी सुप्रसिद्ध 'युगांतर' गटाच्या स्थापनेला साहाय्य केले. त्या गटाचे पुढारी जतीन मुकर्जी हे होते. ते आपले सहकारी व अनुयायी यांच्यामध्ये बाघा (वाघ) मुकर्जी म्हणूनच ओळखले जात होते. आपल्या भूमिगत कार्यात नरेन हा बऱ्याच राजकीय दरोड्यांत आणि राजकीय कटाच्या खटल्यांत गोवला गेला. १९०७ सालीच एका दरोड्याच्या खटल्यात त्याला

पकडण्यात आले. पण लवकरच त्याला सोडून देण्यात आले. त्यानंतर १९०९ साली त्याला हावडा कटाच्या खटल्यात पकडण्यात आले. जतीन मुकर्जी व इतरांच्याबरोबर तो वर्षभर खटल्यातील कैदी म्हणून होता. पण कालांतराने निर्दोष म्हणून त्याची मुक्तता झाली. या कैदेतील काळातच जतीन मुकर्जी, नरेन वगैरे लोकांनी भारतातील ब्रिटिश राजवट उलथून पाडण्यासाठी सशस्त्र बंडाची एक योजना आखली. सशस्त्र बंड करण्यासाठी एक व्यापक योजना विकसित करण्याचे मुख्य कार्य नरेन यानेच केले. त्यासाठी त्याने संन्यासी बनून भारताच्या निरनिराळ्या भागांत प्रवास केला. ती संघटना युगांतर पक्ष म्हणून ओळखली जाऊ लागली. नरेन हा पक्षाचा मुख्य संघटकच नव्हे तर द्रव्य गोळा करणारा मुख्य कार्यकर्ताही होता. हे द्रव्यसाहाय्य गोळा करण्यासाठी त्याला बरेच राजकीय दरोडेही संघटित करावे लागले.

पहिले जागतिक महायुद्ध १९१४ सालच्या ऑगस्ट महिन्यात सुरू झाले. त्यापूर्वी नरेन व जतीन मुकर्जी यांच्या कलकत्त्यातील जर्मन कॉन्सल जनरलशी बऱ्याच वाटाघाटी झाल्या. भारतात सशस्त्र बंड घडवून आणण्यासाठी जर्मनीची मदत होऊ शकेल काय याबद्दलच हे बोलणे झाले. कालांतराने या बैठकीतून असे ठरले की, भारतीय क्रांतीसाठी जर्मन शस्त्रास्त्रे पैदा करण्याकरिता एक योजना आखण्यासाठी भारतीय क्रांतिकारकांच्या एका प्रतिनिधीने डच ईस्ट इंडिज (आता इंडोनेशिया) मधील बटेव्हियाला भेट द्यावी. नरेनची प्रतिनिधी म्हणून निवड करण्यात आली आणि शस्त्रास्त्रांच्या शोधार्थ १९१५ च्या एप्रिलमध्ये नरेन बटेव्हियाला गेला. तेथे जर्मन कॉन्सल जनरलशी त्याची चर्चा झाली आणि त्या चर्चेत असे संमत झाले की, जर्मन शस्त्रास्त्रे मॅव्हेरिक नावाच्या एका मालवाहू जहाजातून पाठविण्यात येतील आणि ते जहाज सुंदरबनकडे वळविण्यात येईल व तेथेच हे साहित्य उतरवून घेण्यात येईल. नरेन भारतात परत आला आणि ही शस्त्रास्त्रे उतरवून घेण्यासाठी व निरनिराळ्या केंद्रांत ती पाठविण्यासाठी विस्तृत योजना आखण्यात त्याने साहाय्य केले. तथापि काही कारणास्तव मॅव्हेरिक जहाज शस्त्रास्त्रांच्या साहित्यासह भारतात पोचले नाही.

त्यानंतर जर्मनांबरोबर नव्या योजनांबद्दल चर्चा करण्यासाठी पुन्हा एकदा नरेनला बटेव्हियाला पाठवावयाचे ठरले. नरेन दुसऱ्यांदा बटेव्हियाला गेला तो या निर्धाराने की, त्या मौल्यवान साहित्याशिवाय आपण परत येणार नाही. बटेव्हियामधे नरेनने जी योजना आखली ती एक जर्मन जहाज अंदमान बेटात नेऊन तेथून त्यावरील शस्त्रास्त्रे उडीसाच्या किनाऱ्यावर उतरवणे ही होय. जर्मन लोकांनी मात्र योग्य ते सहकार्य दिले नाही. म्हणून नरेन शस्त्रास्त्रांच्या शोधात जपानला गेला आणि तेथून जपानी पोलिसांचा डोळा चुकवून तो चीनला गेला. हँको येथे नरेनने जर्मन कॉन्सलच्या हजेरीत एका चिनी नेत्याशी शस्त्रास्त्रांच्या विक्रीबद्दलचा एक निश्चित करार केला. या करारानुसार ही शस्त्रास्त्रे भारताच्या सीमेवर आसामच्या आदिवासी विभागात भारतीयांच्या

हाती द्यावयाची होती. नरेन लगेच पेकिंगला गेला आणि त्याने जर्मन वकिलाची भेट घेऊन चिनी पुढाऱ्यांकडून शस्त्रास्त्रे खरेदी करण्यासाठी आवश्यक ते द्रव्य उपलब्ध करून देण्याची त्याला विनंती केली. जर्मन वकिलाने मान्यता दिली की ही योजना अमलात आणण्याजोगी आहे. पण त्याने सूचना केली की नरेनने जर्मनीला जाऊन बर्लिनमधील लष्करी प्रमुखांकडून हे द्रव्यसाहाय्य मिळवावे.

या वेळी मात्र नरेनला वाटू लागले होते की, लष्करी मदतीच्या बाबतीत जर्मन्स फारसे आस्थेवाईक राहिलेले दिसत नाहीत. याच वेळी त्याने बंगालमधील सुंदरबन विभागात पोलिसांच्या झालेल्या चकमकीत आपला नेता जतीन मुकर्जी मारला गेल्याचे ऐकले. यामुळे यशस्वी सशस्त्र बंडाची शक्यता दुरावल्यासारखी झाली. तथापि पेकिंग-मधे जर्मन वकिलाने सुचविल्याप्रमाणे बर्लिनला जाण्याचे नरेनने ठरविले. त्याने पॅसिफिक महासागर ओलांडण्यात यश मिळवले आणि तो १४ जून १९१६ रोजी सॅन्फ्रान्सिस्कोच्या बंदरात उतरला.

नरेनच्या सॅन्फ्रान्सिस्को येथील आगमनाची वार्ता कशी का होईना स्थानिक वृत्त-पत्रांत प्रसिद्ध झाली आणि त्यामुळे तो पोलिसांच्या नजरेस आला. सॅन्फ्रान्सिस्को येथे हालचाली करणे अशक्य वाटू लागल्यामुळे नरेन शेजारच्या पालो आल्टो या शहरात गेला. स्टॅनफर्ड विद्यापीठाचे ते मुख्य केंद्र होते. त्या ठिकाणी नरेनने एम् एन्. रॉय हे नाव धारण केले.

शस्त्रास्त्रांच्या शोधात निराशेचे टोक गाठल्यामुळे रॉय यांनी समाजवादाच्या मूल-भूत ग्रंथांचा, विशेषतः कार्ल मार्क्सच्या वाङ्मयाचा गंभीर अभ्यास सुरू केला. थोड्याच दिवसांत त्यांनी समाजवादाचा स्वीकार केला "फक्त त्यातील जडवादी वा भौतिक तत्त्वज्ञानाशिवाय." रॉय हे मात्र अमेरिकेत फार काळ राहू शकले नाहीत. अमेरिकेने जून १९१७ मधे जागतिक युद्धात भाग घ्यावयाला सुरुवात केली आणि त्यानंतर थोडक्याच काळात हिंदू-जर्मन कटाचा खटला म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या खटल्यात इतर अनेक लोकांबरोबर रॉय यांना गोवण्यात आले. सॅन्फ्रान्सिस्को येथेच त्या खटल्याची सुरुवात झाली. रॉय यांना अटक करण्यात आली. पण तो खटला चालेपर्यंत व्यक्तिगत जामिनावर त्यांना मोकळे करण्यात आले. रॉय यांनी पोलिसांच्या डोळ्यांत धूळ फेकून शेजारच्याच मेक्सिको या देशाचा मार्ग धरला.

रॉय मेक्सिकोला पोचले तेव्हा त्यांच्याजवळ पैसा नव्हता आणि कोणी मित्रही नव्हते. त्यांना आधार होता तो एकच आणि तो म्हणजे एक ओळखपत्र. पण तरीही जुलै १९१७ ते डिसेंबर १९१९ पर्यंतचा अडीच वर्षांचा काळ त्यांनी मेक्सिकोत काढला. त्या काळात ते अतिशय खळबळजनक जीवन जगले. मेक्सिको शहरातील एल. प्यूब्लो (जनता) या प्रमुख दैनिक वृत्तपत्राच्या संपादकाची आणि त्यांची भेट झाली आणि त्यांनी भारतावर एक लेखमाला लिहिली. तिचा स्पॅनिश भाषेत अनुवाद

करून ती प्रकाशित करण्यात आली. रॉय लवकरच स्पॅनिश भाषा शिकले आणि मेक्सिकोमधील मुक्कामात त्यांनी स्पॅनिश भाषेत दोन पुस्तके लिहिली. ते मेक्सिकोतील सोशलिस्ट पक्षात सामील झाले. त्या वेळी तो पक्ष म्हणजे एक लहानसा धडपडणारा पक्ष होता. रॉय यांना त्या पक्षाचे प्रचारक चिटणीस म्हणून नेमण्यात आले. सोशलिस्ट पक्षासारखा पक्ष संघटित करण्याच्या दृष्टीने मेक्सिकोमधे त्या वेळी परिस्थिती फार अनुकूल होती. मेक्सिकोवर त्या वेळी अमेरिकेचे आक्रमण होण्याची भीती निर्माण झाली होती, आणि मेक्सिकन लोकांना सोशलिस्ट पक्षाचा साम्राज्यशाही विरोधी पवित्रा फार आवडला होता. प्रेसिडेंट करांझा यांनाही आपल्या राजवटीच्या स्थिरतेसाठी अशा तऱ्हेच्या पक्षाच्या साहाय्याची गरज होती. रॉय हे प्रचारप्रमुख झाल्यानंतर पक्षाच्या सभासदांची संख्या झपाट्याने वाढली. डिसेंबर १९१८ मधे मेक्सिको शहरात समाजवादी पक्षाचे एक अतिशय यशस्वी अधिवेशन भरविण्यात आले आणि त्याच अधिवेशनात औपचारिकपणे मेक्सिकन सोशलिस्ट पक्षाची स्थापना करण्यात आली. रॉय यांना त्या पक्षाचे सरचिटणीस निवडण्यात आले. त्यानंतर सहा महिन्यांच्या आतच पक्षाचा एक सभासद मेक्सिकन सरकारचा मजूर मंत्री झाला.

१९१९ सालच्या वसंत ऋतूत सुप्रसिद्ध कम्युनिस्ट नेता मायकेल बोरोदिन याने मेक्सिको शहराला भेट दिली. त्याची व रॉय यांची भेट झाली आणि रॉय यांचा पाहुणा म्हणूनच तो मेक्सिकोत राहू लागला. त्या दोघांमधे जी प्रदीर्घ चर्चा झाली, तिच्यामुळे रॉय यांनी जडवादी वा भौतिक तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार केला आणि ते अधिकृत कम्युनिस्ट झाले. त्या सुमारास रशियन राज्यक्रांतीची वार्ता जगातील इतर भागांप्रमाणे सर्वत्र मेक्सिकोतही पसरली होती. त्याचा परिणाम म्हणून एक मागणी पुढे आली ती ही की, मेक्सिकन सोशलिस्ट पार्टी ही कम्युनिस्ट पार्टी म्हणून जाहीर करण्यात यावी. रॉय यांनी पक्षाचे सरचिटणीस या नात्याने पक्षाचे एक खास अधिवेशन बोलावले आणि त्यात सोशलिस्ट पक्ष हा मेक्सिकोचा कम्युनिस्ट पक्ष म्हणून जाहीर करण्यात आला. साहजिकच सोव्हियट युनियनबाहेरचा पहिला कम्युनिस्ट पक्ष स्थापन करण्याचे रॉय यांना श्रेय मिळाले. अधिवेशनाने कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या मॉस्को येथे १९२० साली भरणाऱ्या दुसऱ्या अधिवेशनाला मेक्सिकोमधून एक शिष्टमंडळ रॉय यांच्या नेतृत्वाखाली पाठविण्याचा निर्णय घेतला.

दरम्यानच्या काळात बोरोदिन यांच्या शिफारशीनुसार रॉय यांना कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या दुसऱ्या अधिवेशनात भाग घेण्यासाठी आमंत्रण पाठविण्यात आले. त्या आमंत्रणाचा लगेच स्वीकार करण्यात आला. त्या वेळी सोव्हियट युनियनमधे साम्राज्यवादी राष्ट्रांनी हस्तक्षेप केला असल्यामुळे युद्धसदृश परिस्थितीत मॉस्कोचा प्रवास जसा धोक्याचा तसाच वेळेचा अपव्यय करणारा होता. रॉय हे मेक्सिकोहून प्रथम स्पेनला

गेले. तेथून ते बर्लिनला गेले आणि चार महिने तेथे काढून ते जून १९२० ला मॉस्कोला पोचले.

कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलची दुसरी परिषद १६ जुलै ते १७ ऑगस्ट १९२० पर्यंत चालली. परिषदेच्या आधीच रॉय यांच्या लेनिनशी बऱ्याच भेटीगाठी झाल्या होत्या. दुसऱ्या परिषदेत अनेक प्रश्नांमधे एक मुख्य प्रश्न चर्चिला जावयाचा होता तो म्हणजे वसाहतीतील राष्ट्रवादी आंदोलने आणि स्थानिक भांडवलदारांचा त्यातील सहभाग हा होय. या प्रश्नावर लेनिन यांनी एक प्रबंध तयार केला होता. 'राष्ट्रीय व वसाहत-विषयक प्रश्नांवरील प्रबंध' असे त्याचे नाव होते. तो प्रबंध रॉय यांना दाखविण्यात आला. राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातील भांडवलदारांचा सहभाग या प्रश्नावर रॉय यांनी लेनिन यांच्याशी मतभेद व्यक्त केला. रॉय यांचे असे मत होते की, वसाहतीतील देशांतील धनिकवर्ग हा निष्ठावंत क्रांतिकारक वर्ग नव्हे; तो साम्राज्यवाद्यांशी केव्हाही तडजोड करणे शक्य आहे आणि म्हणून वसाहतीतील देशांतील राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचे आंदोलन कामगार व शेतकरी यांच्या नेतृत्वाखाली संघटित व्हावयाला पाहिजे आणि त्या आंदोलनाच्या अग्रस्थानी कम्युनिस्टांनी राहिले पाहिजे. त्याच्या उलट लेनिन यांचे असे म्हणणे होते की, कम्युनिस्टांनी स्थानिक धनिकवर्गाच्या नेतृत्वाखाली होणाऱ्या राष्ट्रीय आंदोलनांना पाठिंबा द्यावा. लेनिन यांनी रॉय यांना प्रांजलपणे सांगितले की भारत, चीन यांच्यासारख्या परतंत्र देशांतील परिस्थितीबद्दलचे आपले ज्ञान तोकडे आहे आणि म्हणून रॉय यांनी राष्ट्रीय व वसाहतविषयक प्रश्नावर एक पर्यायी प्रबंध तयार करावा. रॉय यांनी हा पूरक प्रबंध तयार केला आणि ते दोन्ही प्रबंध जेव्हा लेनिन यांना दाखविण्यात आले तेव्हा लेनिन यांनी सांगितले की, आपला व रॉय यांचा असे दोन्ही प्रबंध परिषदेपुढे विचारासाठी ठेवण्यात यावे. ती सूचना मान्य करण्यात आली आणि कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या दुसऱ्या परिषदेने दोन्ही प्रबंध मंजूर केले.

ज्या प्रश्नावर रॉय यांचा लेनिन यांच्याशी मतभेद झाला होता तो वसाहतीतील देशांत कम्युनिस्टांनी कोणते धोरण स्वीकारावे यासंबंधात अत्यंत महत्त्वाचा होता. त्या प्रश्नाने कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या (कॉमिन्टर्न) पुढील अधिवेशनात आणि कार्यकारी मंडळाच्या बैठकीत सतत खळबळ उडवून दिली यात संशय नाही. आता गतकालच्या परिस्थितीवर दृष्टिक्षेप करताना असे आढळून येते की, भारत, चीन यांसारख्या वसाहतीत जेथे अर्धविकसित भांडवलदारीवर्ग अस्तित्वात आले तेथे इतिहासाने रॉय यांनी पुरस्कृत केलेल्या चिकित्सेलाच पाठिंबा दिला आहे.

कॉमिन्टर्नच्या कार्यकारी मंडळाची दुसऱ्या कॉंग्रेसनंतर जी बैठक झाली तीत माली ब्यूरो (छोटा ब्यूरो) नियुक्त करण्यात आला. कार्यकारी समितीचे कार्य या ब्यूरोला पार पाडावयाचे होते. रॉय हे मालीब्यूरोचे एक सभासद होते. आशियातील

क्रांतीचे ध्येयधोरण ठरविण्यासाठी सुद्धा एक मध्यवर्ती आशियाई ब्यूरो स्थापन करण्यात आला आणि रॉय हे त्या तिन्ही ब्यूरोंचे एक सभासद होते. या ब्यूरोची मुख्य जबाबदारी रॉय यांच्यावरच पडली. भारतामधे क्रांतीला चालना देण्यासाठी रॉय यांनी असे ठरविले की, भारताच्या सरहद्दीपाशी जितके जवळ होईल तितक्या अंतरावर क्रांतिकारक कार्यासाठी एक केंद्र उभे केले जावे. रशियन क्रांतीनंतर रशियाच्या आशियाई विभागातील दूरदूर पसरलेले विभाग उदाहरणार्थ तुर्कीस्तान, आणि बोखारा हे अद्यापही कम्युनिस्ट हुकुमतीखाली आलेले नव्हते. रॉय बोखारा येथे ज्या लाल सैन्याच्या तुकड्या गेल्या त्यांच्या बरोबर बोखारा येथे गेले आणि त्यांनी सोव्हियट युनियनचा तांबा प्रस्थापित केला. त्यानंतर त्यांनी ताश्कंद येथे क्रांतिकारक समिती स्थापन केली. भारतातील क्रांतिकारक चळवळी अफगाणिस्तान येथे तळ ठोकून विकसित केल्या जाव्या अशी रॉय यांची योजना होती, पण अफगाण सरकारच्या विरोधामुळे ही योजना सोडून द्यावी लागली. तथापि रॉय यांनी भारतीयांच्या शिक्षणासाठी ताश्कंद येथे एक भारतीय राजकीय व लष्करी शाळा उभी केली. अनेक भारतीय मुसलमान खिलाफत आंदोलनात भाग घेण्यासाठी तुर्कस्तानात जाऊ पाहात होते. त्यांनी ताश्कंद येथे मुक्काम केला आणि भारतीय शाळेत त्यांना शिक्षण देण्यात आले. या शाळेतील काही सदस्यांच्या आग्रहाखातर १७ ऑक्टोबर १९२० रोजी 'भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाची' ताश्कंद येथे स्थापना करण्यात आली. कालांतराने ताश्कंद येथील भारतीय शाळा बंद करण्यात आली आणि पूर्वेकडील श्रमिकांचे कम्युनिस्ट विद्यापीठ मॉस्कोमधे सुरू करण्यात आले.

भारतामधे साम्राज्यशाहीविरोधी क्रांतिकारक आंदोलनाची उभारणी करण्यामधेच रॉय यांना मुख्यतः आस्था असल्यामुळे त्यांनी १९२२ सालच्या एप्रिलमधे आपले मुख्य ठाणे मॉस्कोहून बर्लिनमध्ये हलविले. तोवर त्यांनी आपले अत्यंत महत्त्वाचे पुस्तक 'इंडिया इन ट्रान्झिशन' (संक्रमणावस्थेतील भारत) हे तयार करून प्रकाशितही केले होते. त्या पुस्तकाच्या असंख्य प्रती चोरट्या मार्गाने भारतात पाठविण्यातही आल्या होत्या. त्या पुस्तकावर पुढे बंदी घालण्यात येऊन त्याच्या बऱ्याच प्रती जप्तही करण्यात आल्या. पण भारतात काही प्रती उद्दिष्ट स्थळी पोचल्याशिवाय राहिल्या नाहीत.

बर्लिनमधे रॉय यांची सतत एकच खटपट चालू होती, ती म्हणजे भारतात कम्युनिस्ट गट तयार करणे आणि भारतीय राष्ट्रवादी चळवळीला क्रांतिकारक मार्ग अनुसरण्यासाठी प्रवृत्त करणे. 'इंप्रेकॉर' (इंटरनॅशनल प्रेस कॉरेस्पॉन्डन्स) या कम्युनिस्ट वृत्तपत्रात त्यांनी बरेच लेख लिहिले. त्यांनी एक पाक्षिक वृत्तपत्रही सुरू केले. त्याचे नाव त्यांनी 'व्हॅनगार्ड ऑफ इंडियन इंडिपेन्डन्स' असे ठेवले. भारत सरकारने ते जप्त केल्यानंतर त्यांनी त्याचे नाव 'ॲडव्हान्स गार्ड' असे बदलले आणि त्याच

कारणास्तव त्या वृत्तपत्राचे पुढे 'मासेस' मधे रूपांतर झाले. रॉय यांनी बरेच कम्युनिस्ट भारतात पाठविले जावे म्हणून व्यवस्था केली. पण पोलिसांनी बहुतेकांना अटक केली. भारतातील प्रतिष्ठित व्यक्तींशी रॉय यांचा बराच पत्रव्यवहार होत असे. त्यांपैकी बरीच पत्रे पोलिसांच्या हाती जात असत, त्यांची ते छायाचित्रे काढीत आणि मग ती इच्छित स्थळी पाठवून दिली जात असत. इंडियन नॅशनल काँग्रेसच्या वार्षिक अधिवेशनांच्या वेळी त्यांच्या निर्णयावर प्रभाव पाडण्याचाही रॉय प्रयत्न करीत असत. १९२१ च्या अहमदाबाद येथील आणि १९२२ च्या गया येथील अधिवेशनांसाठी रॉय यांनी जाहीरनामे पाठविले होते. या सर्व क्रांतिकारक चळवळीमुळे रॉय यांना जर्मनीतून हाकलून लावण्यात आले. त्यांनी आपले मुख्य ठाणे लगेच झूरिकला हलविले. तेथून ते फ्रान्समधील ॲनेसी या स्थळी गेले आणि ॲनेसीमधून त्यांचा मुक्काम पॅरिसला हलला. या प्रत्येक ठिकाणी त्यांच्या पाक्षिक वृत्तपत्राच्या प्रसिद्धीची योग्य व्यवस्था केली जात असे. भारतातील डांगे, मुझफ्फर अहमद, सिंगारवेलू, शौकत उस्मानी वगैरे लोकांशी त्यांचा पत्रव्यवहार होत असे. ते त्यांना आदेश देत असत तो एकतर भूमिगत कम्युनिस्ट पक्ष स्थापन करण्याचा आणि दुसरीकडे खुला जनता पक्ष प्रस्थापित करण्याचा. या जनता पक्षाने कामकरी व शेतकऱ्यांच्या आर्थिक मागण्यांचा पुरस्कार करावा ही रॉय यांची इच्छा होती.

या हालचालींना मोडता घालण्यासाठी भारत सरकारने १९२४ साली रॉय व भारतातील ज्ञात कम्युनिस्टांविरुद्ध कानपूर कटाचा खटला उभारला. या खटल्यातील रॉय हे एक क्रमांकाचे आरोपी होते तरी ते परदेशी असल्यामुळे त्यांच्यावरील खटला चालविता आला नाही. पण इतर आरोपी मुझफ्फर अहमद, शौकत उस्मानी, डांगे आणि नलिनी गुप्ता यांच्यावरील खटला चालून त्यांना प्रत्येकी चार वर्षांची सश्रम कारावासाची शिक्षा देण्यात आली.

कानपूर कटाचा खटला ही काही दारुण शोकांतिका म्हणता येणार नाही. त्यातून एक सबलत मिळाली आणि ती ही की, केवळ कम्युनिस्ट मते असल्याबद्दल कोणावर खटला भरता येणार नाही. कानपूर कटाच्या खटल्यात जो बचाव करण्यात आला होता त्यातून हा निवाडा बाहेर आला. या स्पष्टीकरणानंतर सत्यभक्त या नावाच्या इसमाने १९२५ साली कानपूर येथे एक कम्युनिस्ट परिषद भरवली. त्या परिषदेने भारतीय हद्दीत कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना केली. रॉय यांनी आनंदाने त्या पक्षस्थापनेचे स्वागत केले.

१९२६ सालच्या अखेरीस रॉय यांनी कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलमधील आपल्या जीवनातील सर्वोच्च सन्मान प्राप्त करून घेतले होते. अधिकृत अशी ध्येयधोरण ठरविणारी जी केंद्रे होती त्यांवर रॉय यांची निवड झाली होती. प्रीसिडियम, राजकीय सल्लागारमंडळ, कार्यकारी समिती आणि जागतिक काँग्रेस या चारही महत्त्वाच्या

अधिकारपदी ते निवडून आले होते. त्या सुमारास एक बदल मात्र घडविण्यात आला. इंटरनॅशनलने असा निर्णय घेतला की, भारतातील कम्युनिस्ट चळवळीला राजकीय व तात्त्विक मार्गदर्शन देण्याचे काम रॉय यांनी चालू ठेवावे. पण त्या पक्षाच्या संघटनात्मक विकासाकडे मात्र ग्रेट ब्रिटनमधील कम्युनिस्ट पक्षाने लक्ष द्यावे.

कॉमिन्टर्नच्या कार्यकारी मंडळाची सातवी बैठक १९२६ च्या नोव्हेंबर-डिसेंबर-मधे मॉस्को येथे भरली होती. त्या बैठकीत चीनमधील परिस्थितीवर विचारविनिमय झाला. रॉय यांनी या वेळी असा सिद्धान्त मांडला की, चिनी क्रांती ही शेतकरी क्रांती म्हणून विकसित करण्यात यावी आणि शेतकऱ्यांच्या आर्थिक मागण्यांवरच त्या क्रांतीत भर देण्यात यावा. रॉय यांच्या मताचा स्वीकार करण्यात आला आणि त्यांनी तयार केलेला प्रबंध कार्यकारी मंडळाने मंजूर केला. त्याच वेळी असा निर्णय घेण्यात आला की, या प्रबंधातील धोरणाची अंमलबजावणी करण्यासाठी रॉय यांना चीनला पाठविण्यात यावे. रॉय १९२७ सालच्या फेब्रुवारीत कॅन्टनला पोचले आणि हँकोला पोचण्यापूर्वी त्यांना तेथेच काही आठवडे वाट पाहावी लागली. कॉमिन्टर्नने चीनला पाठविलेला प्रतिनिधी बोरोदिन हा होता.

मध्यंतरीच्या काळात चांग-कै-शेक याने १२ एप्रिल १९२७ रोजी कुओमिटांगचे दोस्त असलेले कम्युनिस्ट यांच्याविरुद्ध बंड पुकारले. शांघाय व इतर शहरांतून या बंडाचा उठाव झाला आणि हजारो कम्युनिस्ट मारले गेले. कुओमिटांगचा एक विभाग जो कुहानमधे सत्तेवर होता आणि ज्याला डावा कुओमिटांग म्हणून गणले जात होते त्याने आपली प्रतिक्रिया व्यक्त करताना चांग-कै-शेकला पक्षातून हाकलून लावले. या परिस्थितीत कॉमिन्टर्नच्या कार्यकारी मंडळाच्या आठव्या बैठकीने चिनी कम्युनिस्टांना असा सल्ला दिला की, त्यांनी जहाल शेतकीविषयक कार्यक्रमाची आखणी करून शेतकऱ्यांमधील आपली ताकद वाढवावी आणि त्याच वेळी डाव्या कुओमिटांगशी असलेली आपली शय्यासोबत जतन करावी. डाव्या कुओमिटांगच्या नेतृत्वातही बहुशः सरंजामशहा व लष्करशहा यांचा भरणा असल्यामुळे वरील दुहेरी धोरण अव्यवहार्य ठरले. रॉय यांनी असा आग्रह धरला की, चिनी कम्युनिस्टांनी शेतकऱ्यांच्या मागण्यांचा पुरस्कार करून आणि त्यांना शस्त्रबद्ध करून आपल्यासाठी जनतेमधे एक प्रबळ अधिष्ठान निर्माण करावे. यामुळे डाव्या कुओमिटांग नेतृत्वाशी फारकत करून घेण्याची वेळ आली तरी कम्युनिस्टांनी आपला निर्धार सोडू नये असाही रॉय यांनी दावा केला. त्याच्या उलट डाव्या कुओमिटांगच्या नेतृत्वाने शेतकरी व कामकरी चळवळींना प्रतिबंध घालण्याचे धोरण स्वीकारल्यानंतरही बोरोदिन याने त्यांच्याशी केलेली हातमिळवणी कायम ठेवण्याचाच आग्रह धरला. रॉय यांनी मॉस्कोपुढे हा प्रश्न ठेवला. पण स्तालिन यांनी त्यांना पाठविलेल्या तारेत आठव्या बैठकीच्या निर्णयावरच बोट ठेवले आणि डाव्या कुओमिटांगशी एकजूट आणि प्रभावी शेतकरी

आंदोलनाचा पुरस्कार या परस्परविरोधी धोरणाचा अवलंब करण्याची शिफारस केली. त्याचा परिणाम असा झाला की, रॉय यांनी सुचविलेल्या शेतकरी क्रांतीच्या कार्यक्रमाची अंमलबजावणी होऊ शकली नाही. १९२७ सालच्या जुलै महिन्यात डाव्या कुओमिटांगची कुहानमधील राजवट आणि चांग कै-शेक यांची नानकिंग येथील राजवट यांच्यामधे एकजूट घडून आली आणि त्या एकजुटीचा उद्देश सर्व कम्युनिस्टांचा निःपात करणे हा होता. त्या धोरणानुसार कम्युनिस्टांची हकालपट्टी झाली आणि रॉय व बोरोदिन यांना मॉस्कोमधे परत जावे लागले. त्यानंतर अनेक वर्षांनी माव्त्से-तुंग यांच्या नेतत्वखाली चिनी कम्युनिस्ट पक्ष चीनमधे क्रांती घडवून आणण्यात यशस्वी झाला. तात्पर्य, आशयाच्या दृष्टीने ही शेतकरी क्रांतीच होती हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे.

रॉय जेव्हा मॉस्कोला परतले तेव्हा आपण विचित्र परिस्थितीत आहो हे रॉय यांना आढळून आले. चीनमधे त्यांनी स्तालिनने मान्य केलेल्या धोरणाचा पुरस्कार केला होता तरी स्तालिनने चीनमधे काय घडले त्याचा त्यांच्याकडून वृत्तान्त ऐकून घेण्यासाठीही त्यांची भेट घेतली नाही. ऑक्टोबर १९२७ ला रॉय मॉस्कोहून बर्लिनला गेले आणि फेब्रुवारी १९२८ मधे मॉस्कोला परत आले. त्या वेळी कॉमिन्टर्नच्या कार्यकारी मंडळाची नवीन बैठक भरलेली होती. या बैठकीलाही रॉय यांना बोलाविले गेले नाही. ही बैठक चालू असतानाच रॉय कानाच्या दुखण्याने आजारी पडले आणि डाव्या कानाच्या भयानक वेदना सहन करीतच ते एकाकीपणे बिछान्याला खिळल्यासारखे झाले. आश्चर्य असे की, कॉमिन्टर्नच्या नेत्यांना क्रेमलिनमधील ज्या हॉस्पिटलमधे उपचारार्थ पाठविले जाते तेथेही रॉय यांना नेण्यात आले नाही. मॉस्कोबाहेरच्या एका लहानशा हॉस्पिटलमधे त्यांच्यावर उपचार केले गेले. नेतृत्वाची आपल्यावर नामर्जी झाली आहे हे कळून येताच रॉय यांनी एका स्विस मित्राला आपल्या आजारीपणाची वातमी दिली. तो मित्र लगेच मॉस्कोला आला आणि बोरोदिन व बुखारिन यांच्या साहाय्याने त्याने रॉय यांना गुप्तपणाने रशियाच्या बाहेर नेले. त्यानंतरच्या त्यांच्या बर्लिनमधील मुक्कामात त्यांच्यावर कानाच्या दुखण्याच्या बाबतीत शस्त्रक्रिया करण्यात आली. या शस्त्रक्रियेनंतर प्रकृतिस्वास्थ्यासाठी विश्रांती घेत असताना 'रेव्होल्यूशन ॲन्ड काउंटर रेव्होल्यूशन इन चायना' या प्रचंड ग्रंथाचे लेखनकार्य त्यांनी पुरे केले.

कॉमिन्टर्नच्या मे-जून १९२८ मध्ये भरलेल्या सहाव्या काँग्रेसमधे आणि कार्यकारी मंडळाच्या दहाव्या बैठकीत स्तालिनने आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट आंदोलनाच्या धोरणात काही महत्त्वाचे बदल घडवून आणले. नव्या धोरणानुसार असे ठरविण्यात आले की, बसाहतींच्या देशात कम्युनिस्टांनी भांडवलदारी नेतृत्वाच्या आधीन असलेल्या राष्ट्रवादी पक्षांशी कोठलाही संबंध ठेवू नये. त्याचा अर्थ असा की, भारतातील कम्युनिस्टांनी

इंडियन नॅशनल काँग्रेसशी असलेले संबंध तोडून टाकावे. पुढे असाही निर्णय घेण्यात आला की, युरपमधील समाजवादी पक्षांचा प्रतिक्रांतिकारक म्हणून धिक्कार करण्यात यावा आणि कम्युनिस्टांनी त्या पक्षांना विरोध करावा. याचाही अर्थ असा की, फॅसिझमच्या वाढत्या शक्तीला विरोध करण्यासाठी कम्युनिस्ट व समाजवादी यांच्यामधे जी एकजुटीची आघाडी तयार करण्यात आली होती ती मोडून टाकण्यात यावी. रॉय हे या दोन्ही धोरणांच्या विरुद्ध होते. त्यांचे असे मत होते की, भारतामधे कम्युनिस्टांनी राष्ट्रवादी चळवळीत समाविष्ट होऊन कार्य करावे आणि ते या हेतूने की, शेतकरी व कामकरी यांच्या मागण्यांच्या पायावर या चळवळीला मूलगामी जहाल स्वरूप देण्याची त्यांना संधी मिळावी. फॅसिझमच्या वाढत्या प्रभावाला आळा घालण्यासाठी युरपमधे कम्युनिस्ट व समाजवादी यांची एकजूट कायम राहावी असेही रॉय यांचे मत होते. त्यांनी या विषयावर काही लेख लिहिले आणि जर्मनीतील हाइनरिक ब्रँडलर आणि ऑगस्ट थलहायमेर या स्तालिनच्या मर्जीतून उतरलेल्या नेत्यांच्या विरोधी कम्युनिस्ट पक्षाच्या वृत्तपत्रातून ते प्रसिद्ध केले. त्याचा परिणाम म्हणून १९२९ च्या सप्टेंबरमधे कॉमिन्टर्नच्या कार्यकारी मंडळाच्या बैठीने इंप्रेकॉरमधे एक जाहीर घोषणा करण्यात आली ती अशी : "रॉय यांनी ब्रँडलर यांच्या वृत्तपत्रात लेख लिहून आणि ब्रँडलर यांच्या संघटनांना पाठिंबा देऊन कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या अनुयायित्वापासून स्वतःला पारखे केले आहे आणि त्या दृष्टीने ते कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलमधून हाकलले गेले आहेत असे समजले पाहिजे."

ही तीच वेळ होती की, जेव्हा स्तालिन हा ज्या ज्या कम्युनिस्ट पुढाऱ्यांना स्वतःची काही स्वतंत्र मते होती त्या सर्वांचे शिरकाण करण्यात गुंग होता. कॉमिन्टर्नमधून आपल्याला बाहेर काढल्याबद्दल रॉय यांनी निवेदन केले की, "आपला मुख्य गुन्हा म्हणजे स्वतंत्र विचारसरणी ठेवण्याचा हक्क अमलात आणला हा होय."

रॉय यांनी आता एकच निर्धार केला आणि तो म्हणजे भारतात परत जाण्याचा. १९२४ सालच्या कानपूर कटाच्या खटल्यात ब्रिटिश सम्राटाविरुद्ध युद्ध पुकारल्याचा जो आरोप त्यांच्यावर ठेवण्यात आला होता त्यासाठी भारतात गेल्याबरोबर त्यांना पकडण्यात येईल व खटलाही भरला जाईल यात संशय नव्हता. ब्रँडलर आणि इतर मित्रांनी भारतात जाण्यापासून रॉय यांना परावृत्त करण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यांची विनवणी फोल ठरली. रॉय यांनी बर्लिनमधील आपल्या काही मित्रांना या कामगिरीत त्यांची साथ देण्याचीही विनंती केली. त्यांच्यापैकी तय्यब शेख, ब्रजेझ सिंग, सुंदर कावाडी व डॉ. अनादी भादुडी यांना त्यांनी पूर्वतयारी करण्यासाठी आधीच भारतात पाठविले. त्यानंतर इस्तंबूल आणि बगदादमार्गे तेही गुप्तपणाने ११ डिसेंबर १९३० रोजी कराचीला पोचले.

रॉय हे अटक होण्यापूर्वी सुमारे सात महिने भारतात भूमिगत म्हणून राहिले. या

काळात ते 'डॉ. महमूद' या नावाने वावरले. त्यांनी बऱ्याच तरुण क्रांतिकारक कार्यकर्त्यांच्या भेटी घेतल्या आणि त्यांना मार्गदर्शन केले. त्या छोट्याशा कालखंडातील 'रॉयवादी' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या त्यांच्या अनुयायांनी राजकीय, आणि विशेषतः कामगारक्षेत्रात चांगलीच प्रगती केली. त्या काळात त्यांनी ज्या तरुण कार्यकर्त्यांशी संबंध जुळविला त्यांत व्ही. बी. कर्णिक आणि मणीबेन कारा हे प्रमुख होत. कालांतराने ते प्रभावी कामगार पुढारी म्हणून पुढे आले. रॉय हे कराची येथे १९३१ मध्ये भरलेल्या काँग्रेस अधिवेशनालाही हजर राहिले. त्यांनी जवाहरलाल नेहरू यांची भेट घेतली आणि मूलभूत हक्क व राष्ट्रीय आर्थिक कार्यक्रम यांविषयीच्या ठरावाला आकार देण्यातही साहाय्य केले. या ठरावांच्या रूपाने प्रथमच राष्ट्रीय काँग्रेसने सामाजिक–आर्थिक क्षेत्रातील सुधारणेच्या धोरणाला मान्यता दिली. अखेरीस रॉय यांना २१ जुलै १९३१ रोजी मुंबई येथे अटक झाली.

रॉय हे २१ जुलै १९३१ पासून २० नोव्हेंबर १९३६ पर्यंत तुरुंगात होते. त्यांचा खटला खुल्या कोर्टात झाला नाही. तो तुरुंगातच चालला. रॉय यांनी स्वतःच स्वतःचा बचाव केला. त्यांनी बचावाचे जे निवेदन केले तेही त्यांना पूर्णपणे करू दिले नाही. ते निवेदन गुप्तपणाने तुरुंगाबाहेर पाठविण्यात आले व 'माझा बचाव' या मथळ्याखाली ते प्रसिद्ध करण्यात आले. त्यांच्या बचावाचा मुख्य मुद्दा असा होता की, भारतातील ब्रिटिश सरकार हे 'कायद्यानुसार प्रस्थापित झालेले' सरकार नव्हे. आणि भारतातील दडपलेल्या व पिळल्या जाणाऱ्या लोकांना उपलब्ध होऊ शकणारा कायदा एकच आहे आणि तो म्हणजे बंडखोरीचा आणि स्वातंत्र्याच्या क्रांतिकारक संघर्षाच्या भव्यतेची जाणीव करून देणारा कायदा होय. रॉय यांचा खटला ज्यूरीच्या नव्हे तर असेसरांच्या साहाय्याने चालला. चार असेसरांपैकी दोघांनी त्यांना निर्दोष ठरविले. न्यायाधीशाने मात्र त्याना दोषी ठरविले आणि १२ वर्षे सश्रम कारावासाची त्यांना शिक्षा दिली. त्यावर केलेल्या अपिलात अलाहाबाद हायकोर्टाने ती शिक्षा सहा वर्षांची केली. ज्या रीतीने त्यांना तुरुंगात वागविण्यात आले तशी कडक वागणूक इतर राजकीय कैद्यांना देण्यात आली नाही. त्यांना 'ब' वर्ग देण्यात आला व महिन्यातून फक्त एकच पत्र लिहिण्याची मुभा त्यांना मिळाली होती. मित्रांच्या मुलाखतीही त्यांना नाकारण्यात आल्या.

तुरुंगातील वास्तव्यातही त्यांचे राजकीय कार्य थांबले नाही. दर महिन्याला एलन गॉटश्रॉक (ज्या रॉय यांच्या सुटकेनंतर भारतात आल्या आणि त्यांच्याशी विवाहबद्ध झाल्या) यांना लिहिलेल्या त्यांच्या पत्रावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की, त्यांनी तुरुंगात विस्तृत वाचन केले. लिहिण्यासाठी त्यांना एकावेळी एक हजार पानांची फुलस्कॅप आकाराची एक वही देण्यात येत असे. तुरुंगातील त्यांच्या लेखनाने अशा नऊ जाड वह्या काठोकाठ भरून गेल्या. त्या लेखनातील काही भाग नंतर निरनिराळ्या पुस्तकांच्या

रूपाने प्रसिद्ध करण्यात आला. त्यात 'फॅसिझम', 'हिस्टॉरिकल रोल ऑफ इस्लाम', 'मटीरिॲलिझम,' 'हेरेसीज ऑफ द ट्वेन्टिएथ सेन्चरी,' 'द आयडियल ऑफ इंडियन वूमनहूड' यांचा समावेश होतो. हे सारे साहित्य तुरुंगाबाहेर आले याचे कारण असे की, ज्या ज्या तुरुंगात त्यांना पाठविण्यात आले तेथील रखवालदार आणि छोटे अधिकारी हे त्यांचे मित्र बनले होते. ते तुरुंगात असताना गुप्तपणाने बाहेर आलेल्या लेखनातून काही पुस्तिकाही त्यांच्या अनुयायांनी प्रसिद्ध केल्या होत्या. त्या पुस्तिकांत 'अवर टास्क इन इंडिया', 'चायना इन रिव्होल्ट', 'व्हिदर काँग्रेस' आणि 'लेटर्स टू द काँग्रेस सोशलिस्ट पार्टी' यांचा समावेश होतो.

२० नोव्हेंबर १९३६ रोजी रॉय हे तुरुंगातून बाहेर पडले त्या वेळी जीवनात प्रथमच भारतातील लोकशाहीवादी क्रांतीच्या कल्पना त्यांनी मनोमनी रुजविल्या होत्या. त्या प्रत्यक्षात उतरविण्याची त्यांना संधी मिळाली. तुरुंगातून सुटताच त्यांनी एक जाहीर आवाहन करून लक्षावधी लोकांच्या संख्येने इंडियन नॅशनल काँग्रेसमधे सामील होण्याची विनंती केली. त्याच वेळी त्यांनी हेही स्पष्ट केले की, राष्ट्रीय चळवळ ही जहाल व लोकशाहीवादी कार्यक्रमाच्या आधारेच बळकट करता येईल. त्यांचा असा आग्रह होता की, काँग्रेसची बांधणी ही तळातून झाली पाहिजे म्हणजे खेड्यातील आणि तालुक्यातील काँग्रेस समित्यांच्या मार्फत लोकशाही स्वातंत्र्याचा व शेतकी सुधारणेचा कार्यक्रम अमलात आणूनच काँग्रेस ही चैतन्यपूर्ण संघटना बनली पाहिजे. त्यांची कल्पना होती की, काँग्रेस संघटना अशा तऱ्हेने विकसित केली पाहिजे की, जिचे जाळे खेड्यातील आणि तालुक्यातील काँग्रेस समित्यांमार्फत राज्ययंत्रणेला प्रतिस्पर्धी अशी दुसरी राज्ययंत्रणा प्रस्थापित करील. त्यामागील योजना अशी की योग्य वेळी काँग्रेस ही पर्यायी राज्ययंत्रणा म्हणून स्वतंत्र भारताची राज्य-घटना तयार करण्यासाठी घटना परिषद उभी करण्याचे आवाहन करील आणि ते आवाहान हे भारताच्या लोकशाहीवादी स्वातंत्र्यासाठी क्रांतीची घोषणा करण्याचे आव्हान ठरेल.

या कार्यक्रमाच्या पायावर रॉय यांचे सहकारी व अनुयायी यांनी देशातील बऱ्याच ग्रामीण व शहरी विभागात आपले कार्य सुरू केले. त्यात त्यांनी झपाट्याने प्रगती केली आणि वर्ष दोन वर्षांच्या आत आव्हान देणारी शक्ती त्यांनी निर्माण केली. कामगार व शेतकरी यांच्या मूलभूत मागण्यांवर आधारलेला हा कार्यक्रम काँग्रेस नेतृत्वातील बहुसंख्य लोकांना आवडला नाही. रॉय यांचा असा दृष्टिकोण होता की, काँग्रेस जहालमतवादी करावयाची असेल तर त्यासाठी संघटनेमधे प्रतिस्पर्धी क्रांतिकारक नेतृत्वाची उभारणी केली पाहिजे. या हेतूने रॉय यांनी आपल्या अनुयायांसाठी 'लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेसमेन' ही संघटना उभी केली. रॉय यांचा हा कार्यक्रम चांगला यशस्वी होऊ लागला. पण दुसऱ्या महायुद्धाची घोषणा झाल्यानंतर रॉय आणि त्यांच्या मित्रांना काँग्रेसपासून फारकत करून घ्यावी लागल्यामुळे तो कार्यक्रम

थांबवावा लागला.

दुसऱ्या महायुद्धाची १ सप्टेंबर १९३९ रोजी सुरुवात झाली. त्यानंतर लगेच रॉय यांनी 'इंडिया ॲन्ड वॉर' (भारत व युद्ध) या नावाने एक प्रबंध तयार केला आणि ऑक्टोबरच्या मध्याला लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेसमेनने तो प्रबंध मंजूर केला; व नंतर तो प्रकाशित करण्यात आला. तो एक नितांतसुंदर प्रबंध होता व त्यात रॉय यांनी दिग्दर्शित केले होते की, साम्राज्यशाही युद्ध नव्हे, साम्राज्यशाहीने ते टाळण्याचा शिकस्तीचा प्रयत्न केला होता आणि तो एक अंतर्गत संघर्ष असून अपघाताने म्हणा किंवा काही आडाखे चुकल्यामुळे म्हणा तो सुरू झाला आहे. त्यांनी हेही स्पष्ट केले होते की, हे युद्ध चांगले लढले गेले तर "त्यात भाग घेणाऱ्या दोन्ही बाजू दुबळ्या होतील आणि त्यामुळे साम्राज्यशाह्या दुर्बल होतील व क्रांतीचे दरवाजे खुले होतील." यावावतीत लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट ही आहे की, पोलंडवर काही प्रमाणात नात्सी जर्मनीने आणि नात्सी-सोव्हियट अनाक्रमणाच्या करारानंतर काही प्रमाणात सोव्हियट युनियनने स्वारी केल्यानंतर कित्येक महिनेपर्यंत हे युद्ध 'दिखाऊ' स्वरूपातच राहिले. तथापि नात्सी सैन्यदलांनी १९४० च्या एप्रिलमधे फ्रान्सवर हल्ला करून विजयामागे विजय संपादन केले तेव्हा मात्र रॉय यांनी असा निर्णय घेतला की, हे खरेखरे फॅसिस्ट-विरोधी युद्ध झाले आहे आणि त्या दृष्टीने सबंध जगातील लोकशाहीचे संरक्षण करण्यासाठी दोस्त राष्ट्रांच्या युद्धप्रयत्नांना सर्वस्वी पाठिंबा देणे आवश्यक आहे. रॉय यांनी निर्वाणीच्या शब्दांत जाहीर केले, "फॅसिझमने सबंध युरपवर आपले प्रभुत्व प्रस्थापित केले तर क्रांतीला अखेरचा निरोप देणे भाग पडेल आणि भारतीय स्वातंत्र्याचीही आशा दुरावेल." त्यांनी त्याच वेळी मोठ्या आत्मविश्वासाने हेही जाहीर केले की "फॅसिझमच्या पराभवामुळे साम्राज्यशाही खिळखिळी होईल आणि लोक-शाही स्वातंत्र्याचे उद्दिष्ट भारताच्या अधिकच जवळ येईल."

भारतातील लोक परंपरेने ब्रिटिशविरोधी होते. शिवाय आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमच्या धोक्याची त्यांना जाणही नव्हती. म्हणून नात्सी विजयाच्या बातम्यांचे भारतातील खेड्यापाड्यांतील व शहरांतील लोक विलक्षण आनंदाने स्वागत करीत असत यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नव्हते. रॉय यांना पुरेपूर माहीत होते, की या परिस्थितीत युद्धसहकार्याच्या ज्या कार्यक्रमाचा पुरस्कार करणे त्यांना भाग होते तो अप्रिय ठरणे क्रमप्राप्त होते. रॉय यांचे वैशिष्ट्य असे की आपल्या तत्त्वासाठी लोकप्रियतेचा त्याग करण्याचा त्यांनी निर्धार केला आणि फॅसिस्टविरोधी कार्यात त्यांनी स्वतःला मनापासून झोकून दिले.

यातून काँग्रेसच्या नेतृत्वाशी त्यांचा संघर्ष सुरू झाला. काँग्रेस पुढाऱ्यांचे असे मत होते की, ब्रिटिश सरकारने राष्ट्रीय सरकार स्थापन करण्याला मान्यता दिल्याशिवाय आम्हाला युद्धप्रयत्नांना साहाय्य करण्याचे लोकांना आवाहन करता येणार नाही. या

राष्ट्रीय सरकारला संरक्षण व परराष्ट्रधोरण या बाबतीत पूर्ण स्वायत्तता असली पाहिजे अशीही त्यांची मागणी होती. रॉय यांचा या सशर्त पाठिंबा देण्याच्या धोरणाला विरोध होता. कारण त्याचा अर्थ असा होता की, ही अट मान्य करण्यात आली नाही तर युद्धप्रयत्नांना तो प्रत्यक्षपणे विरोधच होईल. रॉय यांचा असा युक्तिवाद होता की, फॅसिस्ट-विरोधी युद्धात यश मिळणे हे आपल्या लोकशाही स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने आवश्यक असेल तर ते यश संपादन करण्यासाठी आपण अटी घालता कामा नये. या मतभेदामुळे मार्गभिन्नता स्पष्ट झाली. काँग्रेसच्या नेतृत्वाने लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेसमेनने जाहीर केलेल्या फॅसिस्ट–विरोधी सभांवर बंदी घातली तेव्हा रॉय आणि त्यांच्या अनुयायांनी काँग्रेसचा त्याग केला आणि डिसेंबर १९४० मधे रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टी या नावाने आपला स्वतंत्र पक्ष स्थापन केला.

हे दुसरे जागतिक युद्ध हे फॅसिस्ट–विरोधी युद्ध आहे अशी योग्य चिकित्सा केल्यानंतर रॉय यांनी आत्मविश्वासाने भाकित केले की, नात्सी–सोव्हियट अनाक्रमणाचा करार झाला असूनही रशिया हा दोस्त राष्ट्रांच्या बाजूनेच युद्धात ओढला जाईल. २१ जुलै १९४१ रोजी तेच घडले आणि हिटलरने पूर्व आघाडीवर सोव्हियट रशियावर हल्ला चढविला. पण ही घटना घडल्यानंतरही युद्धाच्या खऱ्या स्वरूपाबद्दल भारतीय राष्ट्रवाद्यांचे डोळे उघडले नाहीत. डिसेंबर १९४१ मधे जपानने फॅसिस्ट युतीच्या बाजूने युद्धात प्रवेश केला आणि ऑगस्ट १९४२ च्या सुमारास जपानी सैन्य भारताच्या पूर्व सीमेवर येऊन ठेपले. सुभाषचंद्र बोस हे या सुमारास जपानला जाऊन मिळाले होते आणि टोकियो नभोवाणीवरून ते दररोज भारताच्या क्षितिजावर उगवणाऱ्या सूर्याचे स्वागत करण्याचे आवाहन करीत होते. त्या आणीबाणीच्या काळी ९ ऑगस्ट १९४२ रोजी काँग्रेसने 'भारत छोडो' आंदोलनाचा पुकारा केला. ते आंदोलन यशस्वी झाले असते तर जपानच्या फॅसिस्ट सैन्याच्या दृष्टीने ते भारत-प्रवेशाचे आंदोलन होऊ शकले असते.

भाग्याची गोष्ट अशी की 'भारत छोडो' आंदोलन तीन महिन्यांच्या आतच संपुष्टात आले. त्या सुमारास रशियन आघाडीवरील नात्सी सैन्यदलाची दौड स्तालिनग्राड येथे थोपविण्यात आली होती. १९४२ च्या डिसेंबरमधे लखनौ येथे भरलेल्या रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाच्या अखिल भारतीय परिषदेमधे रॉय यांनी जाहीर केले की, फॅसिस्ट शक्ती युद्धामधे पराभूत तर होतीलच, पण फॅसिस्ट–विरोधी युद्धाच्या संदर्भात ग्रेट ब्रिटन व इतर दोस्त राष्ट्रांमधे जे सामाजिक–आर्थिक फेरबदल होत आहेत त्यांच्यामुळे भारताला राष्ट्रीय स्वातंत्र्यही प्राप्त होईल.

या दोन्ही अपेक्षा खऱ्या ठरल्या. इतिहासकारांनी ही ग्वाही दिली आहे की, दुसऱ्या महायुद्धात आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमच्या पराभवामुळे निर्माण झालेल्या विमोचनकारी शक्तींच्या प्रभावामुळेच मुख्यतः भारताला स्वातंत्र्य मिळाले. भारतातूनच नव्हे तर

संबंध जगातून वसाहतवादाचे बरेचसे उच्चाटन होण्याचेही तेच कारण झाले.

फॅसिस्ट शक्तींचा पराभव होणार हे त्यांना स्पष्ट दिसू लागल्यानंतर रॉय यांनी युद्धोत्तर भारताच्या पुनर्रचनेकडे आपले लक्ष वळविले. त्यांनी मूलभूत असे दोन प्रबंध तयार करून घेतले. एक 'भारतातील आर्थिक विकासाची जनता योजना' आणि दोन 'स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेचा मसुदा.' या दोन्ही प्रबंधांतून देशाच्या आर्थिक व राजकीय प्रश्नांच्या सोडवणुकीबद्दलची रॉय यांची मूलग्राही भूमिका प्रगट होते. त्या वेळी प्रचलित असलेल्या आर्थिक विचारसरणीच्या विरुद्ध रॉय यांनी जनता योजनेमधे शेतकी व लघुउद्योगधंदे यांना प्राधान्य दिले. जनता योजनेनुसार उत्पादन केले जावयाचे होते ते नफ्यासाठी नव्हे तर लोकांना उपयोगी पडण्यासाठी होय आणि आर्थिक नियोजनाचे उद्दिष्ट, लोकांच्या प्राथमिक गरजा, म्हणजे अन्न, निवारा, कपडा, शिक्षण आणि वैद्यकीय साधने, भागविणे हेच असावयाला पाहिजे. हेही त्या योजनेने नमूद केले होते. स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या मसुद्यानुसार जे भारतीय राज्य अस्तित्वात यावयाचे होते ते देशभर पसरलेल्या जनता समित्यांच्या जाळ्यांतून विणले जावयाचे होते. या जनता समित्यांना व्यापक अधिकार दिले जाणार होते. उदाहरणार्थ, कायद्याचे मसुदे तयार करणे, पुढे आणण्यात आलेल्या विधेयकांवर मतप्रदर्शन करणे, प्रतिनिधींना परत बोलाविणे, महत्त्वाच्या राष्ट्रीय प्रश्नावर जनमताचा कौल घेणे वगैरे हक्कांचा त्यात समावेश करण्यात आला होता. जनता समित्यांच्या कल्पनेचा जो पुढे जयप्रकाश नारायण यांनी पुरस्कार केला ती मुख्यतः रॉय यांच्या स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या मसुद्यातून निर्माण झालेली होती.

रॉय यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक विकासातील मूलगामी मानवतावादाची उच्च पातळी या वेळी गाठली. रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षातील कार्यकर्त्यांच्या एका महत्त्वाच्या अभ्यासमंडळात ही मानवतावादाची विचारसरणी घोषित करण्यात आली. हे अभ्यासमंडळ १९४६ च्या ८ ते १८ मे पर्यंत देहराडूनजवळच्या गढी येथे भरले होते. या अभ्यासमंडळासाठी १८२ सभासद हजर होते. या अभ्यासमंडळातील भाषणात रॉय यांनी स्पष्ट केले की, कम्युनिझम हे जे एक कल्पनाविश्वातील न साध्य झालेले असे ध्येय मानले जात होते ते तसे मानण्याचे कारण राहिलेले नाही. त्याचे शाड्डूचे पाय सोव्हियट रशियामधे जे काही घडून येत आहे त्यातून दिसू लागले आहेत, आत कम्युनिझमच्या मलिन झालेल्या निशाणाखाली विमुक्ततावादी क्रांती यापुढे घडून येणार नाही, आणि आपण आता एका उच्चतर ध्येयासाठी मानवी स्वातंत्र्य संपादन करण्याच्या ध्येयासाठी झटले पाहिजे. त्यांनी असे मत प्रतिपादन केले की, कम्युनिस्ट तत्त्वसारणी व व्यवहार यांची अवनती झाली आहे याचे कारण मानवी प्रगतीत तात्त्विक कल्पनांना सर्वोच्च महत्त्व आहे हे कम्युनिझमने जाणून घेतले नाही हे होय. त्यांनी

राष्ट्रीय सरकारला संरक्षण व परराष्ट्रधोरण या बाबतीत पूर्ण स्वायत्तता असली पाहिजे अशीही त्यांची मागणी होती. रॉय यांचा या सशर्त पाठिंबा देण्याच्या धोरणाला विरोध होता. कारण त्याचा अर्थ असा होता की, ही अट मान्य करण्यात आली नाही तर युद्धप्रयत्नांना तो प्रत्यक्षपणे विरोधच होईल. रॉय यांचा असा युक्तिवाद होता की, फॅसिस्ट-विरोधी युद्धात यश मिळणे हे आपल्या लोकशाही स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने आवश्यक असेल तर ते यश संपादन करण्यासाठी आपण अटी घालता कामा नये. या मतभेदामुळे मार्गभिन्नता स्पष्ट झाली. काँग्रेसच्या नेतृत्वाने लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेसमेनने जाहीर केलेल्या फॅसिस्ट–विरोधी सभांवर बंदी घातली तेव्हा रॉय आणि त्यांच्या अनुयायांनी काँग्रेसचा त्याग केला आणि डिसेंबर १९४० मधे रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टी या नावाने आपला स्वतंत्र पक्ष स्थापन केला.

हे दुसरे जागतिक युद्ध हे फॅसिस्ट–विरोधी युद्ध आहे अशी योग्य चिकित्सा केल्यानंतर रॉय यांनी आत्मविश्वासाने भाकित केले की, नात्सी–सोव्हियट अनाक्रमणाचा करार झाला असूनही रशिया हा दोस्त राष्ट्रांच्या बाजूनेच युद्धात ओढला जाईल. २१ जुलै १९४१ रोजी तेच घडले आणि हिटलरने पूर्व आघाडीवर सोव्हियट रशियावर हल्ला चढविला. पण ही घटना घडल्यानंतरही युद्धाच्या खऱ्या स्वरूपाबद्दल भारतीय राष्ट्रवाद्यांचे डोळे उघडले नाहीत. डिसेंबर १९४१ मधे जपानने फॅसिस्ट युतीच्या बाजूने युद्धात प्रवेश केला आणि ऑगस्ट १९४२ च्या सुमारास जपानी सैन्य भारताच्या पूर्व सीमेवर येऊन ठेपले. सुभाषचंद्र बोस हे या सुमारास जपानला जाऊन मिळाले होते आणि टोकियो नभोवाणीवरून ते दररोज भारताच्या क्षितिजावर उगवणाऱ्या सूर्याचे स्वागत करण्याचे आवाहन करीत होते. त्या आणीबाणीच्या काळी ९ ऑगस्ट १९४२ रोजी काँग्रेसने 'भारत छोडो' आंदोलनाचा पुकारा केला. ते आंदोलन यशस्वी झाले असते तर जपानच्या फॅसिस्ट सैन्याच्या दृष्टीने ते भारत-प्रवेशाचे आंदोलन होऊ शकले असते.

भाग्याची गोष्ट अशी की 'भारत छोडो' आंदोलन तीन महिन्यांच्या आतच संपुष्टात आले. त्या सुमारास रशियन आघाडीवरील नात्सी सैन्यदलाची दौड स्तालिनग्राड येथे थोपविण्यात आली होती. १९४२ च्या डिसेंबरमधे लखनौ येथे भरलेल्या रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाच्या अखिल भारतीय परिषदेमधे रॉय यांनी जाहीर केले की, फॅसिस्ट शक्ती युद्धामधे पराभूत तर होतीलच, पण फॅसिस्ट–विरोधी युद्धाच्या संदर्भात ग्रेट ब्रिटन व इतर दोस्त राष्ट्रांमधे जे सामाजिक–आर्थिक फेरबदल होत आहेत त्यांच्यामुळे भारताला राष्ट्रीय स्वातंत्र्यही प्राप्त होईल.

या दोन्ही अपेक्षा खऱ्या ठरल्या. इतिहासकारांनी ही ग्वाही दिली आहे की, दुसऱ्या महायुद्धात आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमच्या पराभवामुळे निर्माण झालेल्या विमोचनकारी शक्तींच्या प्रभावामुळेच मुख्यतः भारताला स्वातंत्र्य मिळाले. भारतातूनच नव्हे तर

सबंध जगातून वसाहतवादाचे बरेचसे उच्चाटन होण्याचेही तेच कारण झाले.

फॅसिस्ट शक्तींचा पराभव होणार हे त्यांना स्पष्ट दिसू लागल्यानंतर रॉय यांनी युद्धोत्तर भारताच्या पुनर्रचनेकडे आपले लक्ष वळविले. त्यांनी मूलभूत असे दोन प्रबंध तयार करून घेतले. एक 'भारतातील आर्थिक विकासाची जनता योजना' आणि दोन 'स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेचा मसुदा.' या दोन्ही प्रबंधांतून देशाच्या आर्थिक व राजकीय प्रश्नांच्या सोडवणुकीबद्दलची रॉय यांची मूलग्राही भूमिका प्रगट होते. त्या वेळी प्रचलित असलेल्या आर्थिक विचारसरणीच्या विरुद्ध रॉय यांनी जनता योजनेमधे शेतकी व लघुउद्योगधंदे यांना प्राधान्य दिले. जनता योजनेनुसार उत्पादन केले जावयाचे होते ते नफ्यासाठी नव्हे तर लोकांना उपयोगी पडण्यासाठी होय आणि आर्थिक नियोजनाचे उद्दिष्ट, लोकांच्या प्राथमिक गरजा, म्हणजे अन्न, निवारा, कपडा, शिक्षण आणि वैद्यकीय साधने, भागविणे हेच असावयाला पाहिजे. हेही त्या योजनेने नमूद केले होते. स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या मसुद्यानुसार जे भारतीय राज्य अस्तित्वात यावयाचे होते ते देशभर पसरलेल्या जनता समित्यांच्या जाळ्यांतून विणले जावयाचे होते. या जनता समित्यांना व्यापक अधिकार दिले जाणार होते. उदाहरणार्थ, कायद्याचे मसुदे तयार करणे, पुढे आणण्यात आलेल्या विधेयकांवर मतप्रदर्शन करणे, प्रतिनिधींना परत बोलाविणे, महत्त्वाच्या राष्ट्रीय प्रश्नावर जनमताचा कौल घेणे वगैरे हक्कांचा त्यात समावेश करण्यात आला होता. जनता समित्यांच्या कल्पनेचा जो पुढे जयप्रकाश नारायण यांनी पुरस्कार केला ती मुख्यतः रॉय यांच्या स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या मसुद्यातून निर्माण झालेली होती.

रॉय यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक विकासातील मूलगामी मानवतावादाची उच्च पातळी या वेळी गाठली. रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षातील कार्यकर्त्यांच्या एका महत्त्वाच्या अभ्यासमंडळात ही मानवतावादाची विचारसरणी घोषित करण्यात आली. हे अभ्यासमंडळ १९४६ च्या ८ ते १८ मे पर्यंत देहराडूनजवळच्या गढी येथे भरले होते. या अभ्यासमंडळासाठी १८२ सभासद हजर होते. या अभ्यासमंडळातील भाषणात रॉय यांनी स्पष्ट केले की, कम्युनिझम हे जे एक कल्पनाविश्वातील न साध्य झालेले असे ध्येय मानले जात होते ते तसे मानण्याचे कारण राहिलेले नाही. त्याचे शाडूचे पाय सोव्हियट रशियामधे जे काही घडून येत आहे त्यातून दिसू लागले आहेत, आत कम्युनिझमच्या मलिन झालेल्या निशाणाखाली विमुक्ततावादी क्रांती यापुढे घडून येणार नाही, आणि आपण आता एका उच्चतर ध्येयासाठी मानवी स्वातंत्र्य संपादन करण्याच्या ध्येयासाठी झटले पाहिजे. त्यांनी असे मत प्रतिपादन केले की, कम्युनिस्ट तत्त्वसारणी व व्यवहार यांची अवनती झाली आहे याचे कारण मानवी प्रगतीत तात्त्विक कल्पनांना सर्वोच्च महत्त्व आहे हे कम्युनिझमने जाणून घेतले नाही हे होय. त्यांनी

आग्रहपूर्वक असे सांगितले की, मानवी इतिहासात तात्त्विक कल्पनांना जे स्थान आहे त्याच्याशी भौतिकवाद वा जडवाद हा मुळीच विसंगत नव्हे. कारण मानवाच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वातच तात्त्विक कल्पनांचा उगम झालेला आहे. गढीच्या अभ्यासमंडळातील रॉय यांची भाषणे 'न्यू ओरिएंटेशन' या पुस्तकात प्रकाशित करण्यात आली आहेत.

रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाची अखिल भारतीय वार्षिक परिषद १९४६ च्या डिसेंबर महिन्यात मुंबई येथे भरणार होती. त्यापूर्वी रॉय यांनी आपल्या काही सहकाऱ्यांशी विचारविनिमय करून ज्या तत्त्वज्ञानाचे ते दिग्दर्शन करणार होते त्याला पायाभूत होतील असे काही प्रबंधात्मक मुद्दे तयार केले. मूलगामी मानवतावादाचे २२ मुद्दे म्हणून ते ओळखले जाऊ लागले. त्यात या तत्त्वज्ञानाच्या व्यक्तिगत आणि सामाजिक स्वरूपाची तत्त्वे ग्रथित करण्यात आली आहेत. त्यातून स्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्य आणि नीती यांची मूलभूत मूल्ये मानवाच्या जीवशास्त्रविषयक विकासातून कशी परिणत झाली आहेत यांचा शोध घेण्यात आला आहे. त्यात राजकीय व आर्थिक स्वातंत्र्य परस्परांपासून कसे विलग करता येणार नाही हे निश्चितपणे सांगण्यात आले असून स्वातंत्र्याचे सर्वसमावेशक ध्येय कसे संपादन करता येईल याचेही मार्गदर्शन करण्यात आले आहे. सुप्रसिद्ध बावीस प्रबंधात्मक मुद्दे रॅडिकल पक्षाच्या मुंबई येथील परिषदेत मंजूर करण्यात आले. या मुद्द्यांच्या संबंधातील रॉय यांची अधिवेशनातील भाषणे 'बियॉंड कम्युनिझम' या नावाने प्रकाशित करण्यात आली आहेत.

मुंबईच्या परिषदेनंतर रॉय यांच्या काही सहकाऱ्यांनी नव्याने विशद करण्यात आलेल्या तत्त्वज्ञानावर एक जाहीरनामा तयार करण्याची रॉय यांना विनंती केली. रॉय यांनी हा जाहीरनामा तयार केला आणि तो १९४७ च्या मे महिन्यात 'न्यू ह्युमॅनिझम मॅनिफेस्टो' या नावाने प्रसिद्ध करण्यात आला. या जाहीरनाम्यात आधुनिक तत्त्वज्ञानांची अपरिपक्वता आणि कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञान व व्यवहार यांची अवनती यांवर प्रकाश पाडण्यात आला असून, नवा मानवतावाद ज्याला पुढे मूलगामी मानवतावाद असे अभिधान प्राप्त झाले—या तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा आखण्यात आली आहे.

१९४६ सालच्या गढी कँपच्या सुमारास रॉय यांनी कम्युनिझम हा ध्येयवाद पूर्णपणे झुगारून दिला. पण तरीही ते स्वतःला बंडखोर मार्क्सवादी म्हणूनच समजत असत. कालांतराने त्यांच्या कल्पनेत जी परिणती झाली तिच्यावरून हे स्पष्ट झाले की मार्क्सवादापासून त्यांची झालेली फारकत इतकी मूलभूत होती की, यापुढे ते स्वतःला मार्क्सवादी म्हणू शकणार नाहीत. तथापि मार्क्स आणि पुरोगामित्वाच्या बाबतीत त्याने मिळविलेले अग्रस्थान याबद्दल रॉय यांच्या मनात नितांत आदर कायम राहिला.

बावीस मुद्दे आणि जाहीरनामा यांतील तत्त्वांवर पुढे जी आणखी चर्चा झाली त्यातून रॉय हे अशा निर्णयाला आले की, पक्षीय राजकारण हे लोकशाहीच्या ध्येयाशी विसंगत असून ते सत्तेच्या राजकारणात अवनत होण्याची शक्यता आहे. रॉय यांचे

असे मत होते की लोकशाहीमधे, राजकीय सत्ता लोकांच्या, जनता समित्यांसारख्या प्राथमिक संघटनांतच स्थिरबद्ध झाली पाहिजे आणि कोणत्याही राजकीय पक्षाने तिच्यावर प्रभुत्व गाजविता कामा नये. त्यांचे पुढे असेही मत होते की, भारतासारख्या देशात की जेथे मतदारांपैकी बहुसंख्य लोक अशिक्षित आहेत तेथे पक्षीय राजकारण हे सत्तेसाठी होणाऱ्या तत्त्वशून्य रणधुमाळीत अवनत होणे अपरिहार्य आहे. या कल्पना रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाच्या अनेक सभांत आणि अभ्यास-मंडळांत चर्चिल्या गेल्या आणि अखेरीस कलकत्ता येथे १९४८ च्या डिसेंबरमधे भरलेल्या अखिल भारतीय परिषदेत पक्षाच्या विसर्जनात त्यांची परिणती झाली. राजकीय पक्ष व सत्तेचे राजकारण यावरील रॉय यांची भाषणे व लेख हे नंतर 'पॉलिटिक्स, पॉवर अँड पार्टीज' या पुस्तकात प्रसिद्ध करण्यात आले. रॅडिकल पक्षाच्या विसर्जनानंतर रॉय यांच्या अनुयायांनी मूलगामी मानवतावादादी आंदोलनाचा पुकारा केला. यालाच रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट असोसिएशन म्हणतात.

मूलगामी मानवतावादी आंदोलनामार्फत बऱ्याच सभा व अभ्यास-मंडळे घेण्यात आली. त्यातून जहाल मानवतावादी तत्त्वांचे अधिक स्पष्टीकरण झाले. या मेळाव्यांपुढे रॉय यांनी ज्या कल्पना मांडल्या त्यांतील एक नवी कल्पना 'सहकारी अर्थव्यवस्थे'-बद्दलची होती. सहकारी अर्थव्यवस्थेत उत्पादनाची साधने भांडवलदारवर्गाकडे राहात नाहीत किंवा राज्ययंत्रणेच्याही हाती राहात नाहीत, ती कामगारांच्या मालकीची होतात. रॉय यांचे असे मत होते की, सहकारी अर्थव्यवस्था ही भांडवलशाही आणि राज्ययंत्रणेची मालकी या दोहोंच्यापेक्षाही अधिक श्रेयस्कर आहे.

जीवनाच्या अखेरच्या वर्षात रॉय यांनी 'रीझन, रोमँटिसिझम ॲन्ड रेव्होल्यूशन' हा ग्रंथ दोन खंडांत लिहिला. पहिला खंड त्यांच्या हयातीत प्रसिद्ध झाला आणि दुसरा त्यांच्या निधनानंतर. या ग्रंथात रॉय यांनी पाश्चिमात्य विचारांचा परामर्श घेतला आहे. तो या हेतूने की, त्यातून मानवी प्रगतीतील कल्पनांचे महत्त्व दिग्दर्शित व्हावे. आपला निर्णय जाहीर करताना रॉय म्हणतात "भावुकतेला बुद्धिप्रामाण्याचे बंधन घालून आणि बुद्धिप्रामाण्याला साहसवादी अद्‌भुततेची साथ देऊनच यशस्वी क्रांतीचा मार्ग उजळून काढता येईल."

त्याच कालखंडात रॉय यांनी आपल्या आठवणी लिहावयाला सुरुवात केली. १९१५ साली शस्त्रास्त्रांच्या शोधात ते जाव्हाला गेले तेथपासून या आठवणींची सुरुवात झाली होती. तेव्हापासून १९२१ पर्यंतच्या राजकीय अनुभवांचा वृत्तान्त सांगण्याच्या आतच त्यांना हृदयविकाराचा झटका आला, आणि त्यातच २५ जानेवारी १९५४ रोजी त्यांचा अंत झाला.

रॉय हे बुद्धिवाद्यांचे अग्रणी होते. नावीन्यपूर्ण कल्पनांचे सततचे उगमस्थान म्हणूनही त्यांच्याकडे पाहता येईल. उभ्या जन्मात त्यांनी आपल्या ठायीची श्रेष्ठ

बुद्धिवादी शक्ती स्वातंत्र्याच्या आपल्या ध्येयाच्या सेवेसाठीच वाहून घेतली. आपल्या आठवणी पुऱ्या झाल्या तर त्या **'इन सर्च ऑफ फ्रीडम'** या नावाखालीच प्रसिद्ध करण्याचा त्यांचा विचार होता. मानवी स्वातंत्र्य हीच त्यांची मूलभूत प्रेरणा आणि आपल्या सबंध जीवनाचा निर्व्याज ध्यास होता.[1]

• • •

१. या प्रकरणातील साहित्याचा बराचसा भाग 'रेस्टलेस ब्रॅह्मिन'—लेखक समरेन रॉय, 'कम्युनिझम ॲन्ड नॅशनॅलिझम इन इंडिया' लेखक जॉन पॅट्रिक हाइथकॉक्स आणि 'एम्. एन्. रॉय पोलिटिकल बायाग्राफी'—लेखक व्ही. बी. कर्णिक यांच्या ग्रंथांतून घेतलेला आहे.



विभाग दुसरा

मूलभूत दृष्टिकोण

५

६

जडवाद किंवा एकात्म निसर्गवाद विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान

मूलगामी मानवतावादाला विज्ञाननिष्ठ मानवतावाद असेही म्हणता येईल. त्याचे निष्कर्ष मानवाचे ज्ञान करून घेण्यासाठी, इतर माणसांशी त्याचे संबंध कसे आहेत आणि जगामध्ये त्याचे स्थान काय आहे हे जाणून घेण्यासाठी, विज्ञानाचा दृष्टिकोण वापरून अजमावता येतात.

विज्ञानमार्ग ज्या गृहीतकांवर आधारलेला आहे, तीच गृहीतके जडवाद किंवा एकात्म निसर्गवाद या तत्त्वज्ञानाची आहेत. भूत द्रव्य वा जड हे अविनाशी नाही हे आढळून आले व ते शक्तीमध्ये रूपांतरित होऊ शकते, एकात्म निसर्गवाद हा शब्द-प्रयोग या तत्त्वज्ञानाचा वाचक म्हणून बहुशः अधिक सार्थ ठरतो.

तीन गृहीतके :

जडवाद वा एकात्म निसर्गवाद हा तीन गृहीतकांवर आधारलेला आहे व विज्ञानाचे दृष्टिकोणाची तीच गृहीतके आहेत. ही गृहीतके म्हणजे निसर्गवाद, नियतिवाद आणि एकात्मवाद ही होत.

निसर्गवाद निसर्गाच्या अस्तित्वाचा आग्रह धरून असा दावा करतो की अस्तित्वात असलेले सर्व काही निसर्गाचाच भाग असतो. जर तुमच्या समोर असलेले टेबल हे सतत प्रवाही असलेल्या अणूंचा पुंजका आहे तर अणू हे अस्तित्वात असल्याचे गृहीत धरले पाहिजे. जर अणू हे परस्परांच्या भोवती फिरणाऱ्या सूक्ष्मतर परमाणूंचे बनलेले आहेत, तर हे परमाणू अस्तित्वात असल्याचे गृहीत धरावे आणि परमाणू हे ऊर्जापुंज असतात हे ठरले आहे, तर ऊर्जापुजांचे अस्तित्व मान्य करावे. निसर्ग-वादात अंतर्भूत आहे ती अस्तित्वाची वास्तवता होय. मग जग ज्या द्रव्याचे बनलेले

आहे त्याचे स्वरूप पूर्णपणे कळून आले नाही तरी चालू शकते. अनुभवाचे जग ही केवळ माया आहे, ही कल्पना निसर्गवाद मान्य करीत नाही.

नियतिवाद एक गोष्ट निश्चितपणे सूचित करीत असतो आणि ती ही की, विश्व हे नियमबद्ध आहे; निसर्ग ही एक व्यवस्थित प्रक्रिया आहे. कारणाशिवाय घटना घडत नसतात, हे जितके खरे आहे तितकेच वस्तूचे स्वरूप कारणाशिवाय बदलत नाही हेही तितकेच खरे आहे. दगड हा आज कठीण असतो, तो उद्या विनाकारण ठिसूळ होत नाही. त्याचे स्वरूप बदलले तर त्यामागे काही तरी कारण हे असले पाहिजे. एखादी चमत्कारिक घटना घडली तर नियतिवाद नमूद करतो की, त्यामागे काही कारण असले पाहिजे. मग ते कारण सध्या ज्ञात असो वा नसो.

एकात्मवाद हे जडवादाचे वा निसर्गवादाचे तिसरे गृहीतक होय. तो असे गृहीत धरतो की सर्वच अस्तित्व हे एकाच मूलभूत द्रव्याचे बनलेले आहे; मग त्या द्रव्याचे स्वरूप कोणते का असेना. विश्व हे दोन किंवा अधिक द्रव्यांचे बनलेले आहे ही भूमिका तो मान्य करीत नाही. एकात्मवाद जड व चैतन्य असे द्वैत त्याज्य मानतो. कोणतीही एखादी गोष्ट निसर्गातीत आहे हे तो मान्यच करीत नाही. निसर्गवादाच्या दृष्टीने जे जे काही अनुभवाला येत असते ते निसर्गाचाच भाग होय. उद्या इंद्रियगोचरतेच्या पलीकडील जाणिवेचे अस्तित्व, उदाहरणार्थ, परचित्तज्ञान किंवा अंतर्ज्ञान निर्विवाद[1] सिद्ध झाले (यावद्दल अद्याप तरी स्पष्ट पुरावा उपलब्ध नाही) तर एकात्मवादी निसर्गवाद वास्तविकतेच्या स्वरूपात आणि म्हणूनच निसर्गाचा भाग म्हणून त्याचा स्वीकार करील. त्यामागील भूमिका अर्थातच ही राहील की, या अपूर्व घटनेचे ज्ञान करून घेण्यासाठी आवश्यक ती तपासणी केली जावी.

विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान

निसर्गवाद, नियतिवाद आणि एकात्मवाद ही गृहीतके विज्ञानाच्या दृष्टिकोणाशी सुसंगत आहेत हे सहज कळून येण्यासारखे आहे. शास्त्रज्ञांपुढे एखादा असामान्य प्रश्न उभा राहिला तर तो प्रथमतः हे गृहीत धरतो की, या प्रश्नाशी निगडित असलेल्या सर्व गोष्टी अस्तित्वात आहेत. त्या गोष्टी म्हणजे माया, असे तो समजत नाही. त्यानंतर त्या प्रश्नाला कारण वा कारणे कोणती आहेत याचा तो शोध घेऊ लागतो. प्रयोगातून किंवा इतर मार्गांनी जो अनुभव मिळतो त्याच्या पायावर तो या प्रश्नाचे स्पष्टीकरण करण्याच्या दृष्टीने काही गृहीत धरतो आणि पुढील प्रयोग करून किंवा आणखी काही पुरावे गोळा करून तो त्या गृहीत सिद्धान्ताची सत्यता जाणून घेण्याचा प्रयत्न करतो.

---

१. 'ईपीएस ॲन्ड पॅरासायकॉलॉजी' : लेखक ई. सी. एम्. हॅन्सेल, प्रोमीथिअस बुक्स, न्यूऱ्यॉर्क, १९८०

विज्ञान हे बुद्धीच्या वा युक्तिवादाच्या प्रकाशात अनुभवांची चाचणी करून प्राप्त होते. बुद्धी ही कारणे आणि परिणाम यांना जोडणारी मानसिक शक्ती असल्यामुळे ते नियतिवादाचे प्रमाणच मानता येईल. शास्त्रज्ञ तिसरी गोष्ट गृहीत धरतो ती ही की, एखाद्या अपूर्व अशा घटनेचेही कारण वा कारणे ही लौकिक व ऐहिक असतात; ती निसर्गातीत असू शकत नाहीत. कोणतेही निसर्गातीत कारण हे निःसंशय अनाकलनीय आणि मानवी जाणिवेच्या पलीकडचे असते. एखादी अलौकिक घटना ही निसर्गातीत शक्तीमुळे घडून आली असे गृहीत धरले गेले तर विज्ञान त्या अलौकिक घटनेचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करीत नाही. एखादी घटना कितीही अलौकिक आणि अर्थातच सकृद्दर्शनी अनैसर्गिक असली तरी शास्त्रज्ञ गृहीत धरतो की, त्याची कारणे नैसर्गिक आहेत आणि म्हणून शोध आणि संशोधन करण्याला ती लायक आहेत. एकात्मवाद हे अशा रीतीने शास्त्रज्ञाच्या दृष्टिकोणातून तिसरे आवश्यक गृहीतक होय.

नियतिवाद आणि एकात्मवाद निश्चितपणे एकत्रच असतात. एक गोष्ट दुसऱ्यावर परिणाम करीत असली तर त्यांच्यामधे काहीतरी समान हे असलेच पाहिजे. दोन अगदी भिन्न द्रव्ये किंवा वस्तू परस्परांवर बहुशः परिणाम करूच शकणार नाहीत. विश्व हे दोन वस्तूंचे बनले असले, उदाहरणार्थ जड आणि चैतन्य तर त्यांनी एकमेकांवर प्रभाव टाकण्यासाठी त्यांच्यामधे काहीतरी समान हे असलेच पाहिजे. त्यांच्यामधे काहीतरी समान असेल तर ते निर्विवादपणे एकच वस्तू असणे अपरिहार्य आहे आणि मग गृहीत धरलेले द्वैत हे एक तर भ्रमात्मक किंवा परोपजीवी असण्याचा संभव आहे.

मानवी संस्कृतीचा सारा इतिहास एका वस्तुस्थितीची सतत ग्वाही देत असतो की जेव्हा जेव्हा माणसांना एखाद्या परिणामकारक विचित्र घटनेचे कारण समजले नाही तेव्हा तेव्हा त्याच्या मागे काही अलौकिक शक्ती आहे असे मानण्याची त्यांच्यामधे प्रवृत्ती दिसून येत गेली. मेघांचा गडगडाट वा विजांचा कडकडाट यांच्यामागील कारण त्यांना आढळून आले नाही तेव्हा त्यांनी ज्युपिटर वा इंद्र या देवांच्या शक्तीशी त्यांचा संबंध जोडला. साऱ्या नैसर्गिक प्रक्रिया उदाहरणार्थ वारा, पाऊस, सूर्यप्रकाश आणि समुद्राच्या लाटा ही निरनिराळ्या देवदेवतांची साधने आहेत अशीच कल्पना ते मनोमनी बाणवीत गेले. विज्ञानाच्या विकासानंतर हे देव आणि देवता एकामागून एक पदच्युत होत गेल्या. विज्ञानाची वाढ होते तसतशी अज्ञाताचे आणखी काही प्रदेश प्रगट होतात. खरे सांगावयाचे तर लोकांच्या कल्पनेत देवदेवतांचा जो उगम झाला तो अज्ञानातूनच; कारण आतापर्यंत जे प्रत्यक्ष शास्त्रीय ज्ञान लोकांना अवगत झाले ते त्यांच्या तुटपुंज्या ज्ञानाच्या क्षितिजाबाहेरचेच होते. विज्ञानाचा जसजसा विकास होत गेला तसतशी निसर्गातीत प्रवृत्तींना माघार ही घ्यावीच लागली. हा एकात्मवादाचा पुरावा होय. आता मानवसमाजाला प्रत्यक्ष पुरावा उपलब्ध होऊ लागला आहे की,

एकात्मतावादाची त्याचप्रमाणे निसर्गवाद व नियतिवाद यांची गृहीतके मानवी अनुभवाने खरी ठरविली आहेत. अलौकिक किंवा अतिभौतिक गृहीतकांना प्रत्यक्ष आधार मिळू शकत नाही हे खरे आहे. जडवाद वा एकात्मतावादी निसर्गवाद यांची गृहीतके विज्ञानाच्या सबंध इतिहासाने प्रमाणित ठरविली आहेत.

तत्त्वज्ञानाचा शब्दकोशातील अर्थ आहे "शहाणपणा किंवा ज्ञान याचा शोध." विज्ञानाचीही तीच व्याख्या होऊ शकेल. निरनिराळी शास्त्रे वस्तुतत्त्वाच्या भिन्न पैलूचा अभ्यास करतात तर तत्त्वज्ञान एकंदर वस्तुतत्त्वाचे ज्ञान संपादन करण्याचा प्रयत्न करते. यामुळेच तत्त्वज्ञानाचे अनेक वेळा विज्ञानाचे शास्त्र असे वर्णन केले जाते. त्या दृष्टीने जडवाद किंवा एकात्मवादी निसर्गवाद हे विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान आहे असे जे विधान केले जाते त्याचा अर्थ असा की, ते ज्ञानाचे तत्त्वज्ञान आहे. त्यातून असा निष्कर्ष निघतो की, जीवनाच्या वास्तवतेशी संबंध नसलेले केवळ कल्पना करणारे असे जर तत्त्वज्ञान नसेल तर जडवाद किंवा एकात्मवादी निसर्गवाद हे एकच तत्त्वज्ञान म्हणण्याच्या लायकीचे तत्त्वज्ञान होईल.

नियतिवाद आणि पूर्वनियोजन

सबंध विश्व ही एक सुव्यवस्थित चाललेली प्रक्रिया आहे. कारणाशिवाय जर कोणतीही घडामोड होत नसेल, आणि मानवी इच्छासुद्धा नियतिवादाच्या आधीन असेल तर त्यावरून एक निष्कर्ष निघू शकेल की, विश्वाचा भावी काळातील विकास आणि भविष्यकाळात घडणारी प्रत्येक घटना ही आज अस्तित्वात असलेल्या परिस्थितीनुसारच ठरली जाणार आहे. त्याचा अर्थ असा की, जगाचे भवितव्य ठरलेले आहे, इतकेच नव्हे तर सर्वस्वी नियतीने ठरविलेले आहे आणि मानवी प्राणी हे इतिहासाच्या प्रगतीतील फक्त प्यादी होत. मानवी इच्छा स्वतंत्र आहे आणि तसे असेल तर ती कोणत्या दृष्टीने याचा विचार पुढे केला जाणार आहे. तथापि या अवस्थेत नियतिवादात पूर्वनियोजन किंवा पूर्वनियोजित घटनाक्रम अंतर्भूत आहे याचा विचार करणे आवश्यक आहे.

वस्तुस्थिती अशी आहे की, नियतिवाद आगंतुकता नाकारीत नाही. वस्तुस्थितीमधे आवश्यकता आणि आगंतुकता या दोघांचाही समावेश होतो. त्याचे कारण असे आहे की, प्रत्येक घटना ही कारण आणि त्याचे परिणाम या दुव्याने जोडली गेली असली तरी दोन घटनांच्या संयोगाला काही कारण नसणे शक्य आहे.

याचे उदाहरण नेहमी एका दाखल्यानुसार देण्यात येते की, ज्यामुळे नियतिवाद व आगंतुकता यांच्या सहअस्तित्वाचे स्पष्टीकरण करता येते. समजा, एक माणूस एका टेकडीच्या पायरस्त्यावरून जात आहे आणि अचानक टेकडीच्या माथ्यावरून घसरलेला एक दगड त्या पायरस्त्याच्या रोखाने घरंगळत येत आहे. पायरस्त्यावरून

होणारे त्या माणसाचे मार्गक्रमण आधीच निश्चित झालेले आहे. एखादा त्याचा मित्र आजारी पडल्यामुळे त्याला भेटण्यासाठी तो त्या पायरस्त्याने जात असणे शक्य आहे. टेकडीच्या उतारावरून घरंगळत येणाऱ्या दगडाची घटनाही तशीच निश्चित होती. दगडाखालील जमीन वाऱ्यापावसामुळे भुसभुशीत होता होता अशा अवस्थेला पोचली असणे शक्य आहे की, ज्यामुळे दगडाचे विशिष्ट गुरुत्व टेकडीच्या माथ्यावरील ज्या जागेवर तो खिळलेला होता त्या जागेने त्याच्यावर घेतलेल्या पकडीच्या ताकदीपेक्षा अधिक होते. आता दोन्ही घटना—माणसाचे पायरस्त्यावरून जाणे आणि दगडाचे टेकडीवरून घरंगळत येणे—या त्या त्या कारणासाठी पूर्वनियोजित असल्या तरी त्या दोन्ही घटना घडण्याची निश्चित वेळ यात प्रयोजक असा दुवा नाही. दोन्ही घटनांचा संयोग हा आगंतुकतेचा योगायोगच होय.

जीवनामधे हरघडी अशा घटना घडतात. विश्व हे कायद्याने बांधलेले असले तरी त्यात पूर्वनियोजित घटनाक्रम नसतो. भवितव्याची आखणी करताना आवश्यकता आणि आगंतुकता या दोघांचाही भाग असतो. मानवी इच्छा ही इतिहासाच्या घडणीतील एक प्रभावी शक्ती असते हे पुढे दाखवून देण्यात येईलच.

अस्तित्वाचे कोडे

मानवी प्राण्यांमध्ये एक नैसर्गिक प्रवृत्ती आहे आणि ती म्हणजे कारण व परिणाम यांच्यामधे सांगड घालणे. विचार करण्याच्या या पात्रतेमुळे त्यांचा असा समज झाला आहे की, हे अफाट विश्व ज्यात असंख्य तारामंडळे आहेत आणि एकेका तारामंडळात कोट्यवधी तारका आहेत, आणि पृथ्वी हा एक त्यातील ग्रह जो तारामंडळाचा एक क्षुद्र असा भाग आहे, ती सारी विश्वरचना एखाद्या प्रबळ निर्मात्यानेच निर्माण केली असली पाहिजे. मानवी प्राण्यांच्या या समजुतीतूनच परमेश्वराच्या अस्तित्वाचे गृहीतक प्रस्थापित झालेले आहे.

विचारांची ही दिशा आपल्याला आणखी एका प्रश्नाकडे खेचून नेते. तो असा की, परमेश्वराने हे विश्व निर्माण केले असेल तर परमेश्वराला कोणी निर्माण केले? त्यावर शक्यतेच्या कोटीतील एक उत्तर असे की, परमेश्वर हा स्वयंसिद्ध आहे. पण मग असा प्रश्न निर्माण होतो की, परमेश्वर जर स्वयंसिद्ध असू शकतो तर विश्व तसेच स्वयंसिद्ध का असू शकत नाही?

तर्कानुसार, सर्वच गोष्टींना एक कारण असले पाहिजे. पण अस्तित्वहीनता हे अस्तित्वाचे कदापिही कारण होऊ शकणार नाही. दूरवरच्या भावी काळातील कोणत्याही कालखंडाची आपण कल्पना केली तर आपल्याला दिसून येईल की, त्या काळातही काहीतरी अस्तित्वात असलेच पाहिजे. अर्थात आजच्या विश्वातील स्वरूपासारखेच ते स्वरूप असणे शक्य नाही. साहजिकच आपल्याला हे गृहीत धरावे लागेल

की, एकतर विश्व, किंवा परमेश्वर म्हणून मानली जाणारी एखादी आध्यात्मिक शक्ती किंवा दोन्ही गोष्टी या सतत स्वयंसिद्ध आहेत.

तत्त्वज्ञानाच्या मुख्य प्रणाली

विचारांची ही पठडी, व्यापक दृष्टीने विचार करता आपल्याला तत्त्वज्ञानाच्या तीन प्रणालींकडे घेऊन जाते. पहिल्या प्रणालीत भौतिक विश्वाची निश्चित वास्तविकता गृहीत धरली जाते. तिलाच भौतिकवाद वा जडवाद वा एकात्म निसर्गवाद असे नाव देण्यात आले आहे. दुसऱ्या प्रणालीत तितक्याच निश्चितपणे सर्व व्यापक अद्वैत आध्यात्मिकशक्तीची वास्तविकता गृहीत धरली जाते. तिला सोइस्करपणे अद्वैत अध्यात्मवाद वा भावाद्वैतवाद असे संबोधिता येईल. तिसऱ्या प्रणालीत भौतिक विश्व आणि आध्यात्मिकशक्ती या दोन्ही स्वयंसिद्ध असल्याचे गृहीत धरले जाते. द्वैतवादी तत्त्वज्ञानाचे ते उदाहरण मानता येईल.

द्वैतवादी तत्त्वज्ञान तर्कबुद्धीशी सुसंगत नव्हे. कारण दोन परस्परांपासून भिन्न अशा गोष्टी म्हणजे जड व चैतन्य की ज्यांच्यामधे समान असे काही नाही, त्या परस्परांवर प्रभाव टाकू शकतील असे तर्कानुसार गृहीत धरणे शक्य नाही. वास्तविकतेचा अध्यात्मवादी भाग जर भौतिक विश्वावर परिणाम करू शकत नसेल तर त्याच्याकडे सर्वस्वी दुर्लक्ष करणे शक्य आहे. जर एक दुसऱ्यावर परिणाम करीत असेल तर त्यांच्यामधे काहीतरी समान हे असलेच पाहिजे. त्या परिस्थितीत आपल्याला एकात्मवादी विश्वरचनाशास्त्राकडेच पुन्हा वळले पाहिजे.

अद्वैत अध्यात्मवादाने दोन रूपे धारण केली आहेत. यांपैकी पहिल्या रूपाचा सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधी म्हणजे शांकर वेदान्त तत्त्वज्ञान होय. प्राचीन भारतीय विचारांच्या ज्या सहा किंवा अधिक शाखा आहेत त्यांतील ही शेवटची शाखा होय. अद्वैत अध्यात्मवादाचे दुसरे रूप स्पिनोझाच्या विश्वात्मक ईश्वरवादात चांगल्या रीतीने प्रतिबिंबित झाले आहे.

वेदान्त तत्त्वज्ञान असे म्हणते की, परमेश्वर हा एकटाच अस्तित्वात असतो आणि सारे भौतिक विश्व ही परमेश्वराची माया होय. व्यक्तीचा जीवात्मा हाही त्या तत्त्वज्ञानानुसार खरा असतो. पण तो यासाठी की जीवात्मा हा परमेश्वरस्वरूपच होय; आता काही अनाकलनीय कारणासाठी परमेश्वरस्वरूप जीवात्मा हा परमेश्वरानेच निर्माण केलेल्या मायेच्या जंजाळात गुंतला जातो. व्यक्तिगत आत्मा हा शरीराशी एकरूप होतो, जग हे सत्य आहे हे गृहीत धरतो आणि शारीरिक सुखात मश्गूल होतो. जीवनाचे उद्दिष्ट हे वस्तुतः या मायाजालातून बाहेर पडून परमेश्वराशी एकजीव होणे हे होय. त्यासाठी भक्ती, संन्यास, गूढ अनुभव, असे मार्ग परमेश्वरात लीन होण्यासाठी प्रतिपादिण्यात आले आहेत. या तत्त्वज्ञानाचे वैशिष्ट्य असे आहे की, मानवी

जीवनात जे क्लेश आपल्याला दिसून येतात ते कमी करण्यासाठी ते तत्त्वज्ञान काही करीत नाही. पण त्या क्लेशापासून मुक्त होण्याचा मात्र ते मार्ग दाखविते. एखाद्या व्यक्तीने आपल्या हयातीत वा मृत्यूनंतर परमेश्वराशी खरोखर एकरूपता प्राप्त करून घेतली आहे असा स्वीकारार्ह पुरावा अद्याप उपलब्ध झालेला नाही. त्या बाबतीत दावे मात्र वारंवार केले गेले आहेत. हे दावे सर्वच जाणीवपूर्वक खोटेपणाने केले असतील असे नव्हे. असे असू शकेल की भक्ती, संन्यास वा गूढ अनुभव यांच्या साहाय्याने परमेश्वरस्वरूप होण्याची जी व्यक्ती प्रयत्न करीत असेल तिलाच आपण काय साध्य करू पाहात आहो याचे पक्के ज्ञान नसेल. परमेश्वर हा आकारहीन, रंगहीन किंवा इतर गुणांपासून विमुक्त मानला जातो. म्हणून ही शक्यता आहे की एखाद्या व्यक्तीने आपल्या जीवनातील अनेक वर्षे या अवर्णनीय वस्तूशी एकात्मता साधण्यासाठी खर्च केली तर त्याला अपूर्व मानसिक अनुभवांची जी जाणीव होईल ती ईश्वरप्राप्तीसारखीच त्याला वाटेल. ईश्वराशी तादात्म्य पावणे ही त्या दृष्टीने आत्मसमाधानाची किंवा आत्मसंमोहनाची प्रक्रिया मानता येईल. काही झाले तरी ईश्वराशी तादात्म्य पावल्याचा दावा करणाऱ्या लोकांनी मानवी प्राण्यांच्या जगात सुधारणा करण्याच्या दृष्टीने फार अल्पच प्रयत्न केलेले असणार.

स्पिनोझाने निसर्ग आणि परमेश्वर यात भेद केला नाही. त्याच्या दृष्टीने निसर्ग व परमेश्वर एकच होते. आता एकात्मवाद व नियतिवाद यांतील गृहीततत्त्वांनी वास्तविकतेला निसर्ग म्हणण्याऐवजी परमेश्वर म्हटले तर हा विश्वात्मक ईश्वरवाद जडवादापासून अलग मानणे कठीण होईल. कारण त्याची गोळाबेरीज तर्कशुद्धतेशीच अधिक मिळतीजुळती होईल. पण स्पिनोझाच्या ईश्वरवादात व परमेश्वराबद्दलच्या कल्पनेत फार महत्त्वाचा फरक आहे. विश्वात्मक ईश्वरवादाच्या कल्पनेत ईश्वर व निसर्ग एक आहेत हे खरे. पण त्याला स्पिनोझाने एक पुस्ती जोडली आहे ती ही की, परमेश्वरी निसर्गाला आपला असा एक हेतू आहे. अशा तऱ्हेच्या हेतूची कल्पना एकात्म निसर्गवादाशी सुसंगत नाही. जगामधे आपण ज्या यातना आणि क्रूरता पाहतो त्यांचा विचार करता अस्तित्वाला काही दैवी हेतू असू शकतो हे कधीही गृहीत धरता येणार नाही. जगामधे आपल्याला जो हेतू आढळतो तो मानवप्राण्यासहित जीवसृष्टीत जी परस्परविरोधी उद्दिष्टे आढळतात त्यांची गोळाबेरीज होय.

एकात्म निसर्गवादामुळे आपल्याला अस्तित्वाचे कोडे सोडविण्यात मदत होणार नाही. पण त्याच्या मदतीने आपण भूतकाळात खोलवर संचार करू शकतो आणि विश्व ज्या अवस्थांतून गेले आहे त्यांची आपल्याला माहिती करून घेता येते. त्याचप्रमाणे त्याच्यामुळे सद्यःस्थितीबद्दलचे ज्ञान आपल्याला व्यापक करता येते, की ज्यामुळे अधिक श्रेयस्कर अशा भवितव्यासाठी आपण झटू शकू.

●●●

६

६७

माणूस निसर्गाचा भाग

एकात्मनिसर्गवादाची अशी धारणा आहे की सचेतन जग, त्यात मनुष्यप्राण्यांचाही समावेश होतो—हे चैतन्यहीन जडातून उगम पावले असले पाहिजे. हा अंदाज आधुनिक विज्ञानाने भरपूर प्रमाणात साधार ठरविला आहे.

जीवनाचा उगम

शास्त्रज्ञांनी असा अंदाज केला आहे की, आपल्या पृथ्वीचा ग्रहगोल सुमारे ५ अब्ज वर्षांचा पुराणा आहे. त्यानंतर अवशेषरूप चिन्हांवरून असे अजमाविण्यात आले आहे की, पृथ्वीवर १ अब्ज वर्षे तरी जीवन अस्तित्वात राहिलेले आहे. त्याचा अर्थ असा की, जीवसृष्टीचा उगम होण्यापूर्वी चार अब्ज वर्षे तरी पृथ्वीला जीवावेगळे अस्तित्व असावे.[१,२]

पृथ्वीच्या अस्तित्वाच्या सुरुवातीच्या काळात जी स्थिती प्रचलित होती त्यात जीवन

---

१. जीवनाच्या उगमाबद्दलच्या या व पुढील घटना प्रो. अर्ल ए. इव्हॅन्स यांनी 'अॅडव्हेन्चर्स ऑफ द माइंड' (दुसरी मालिका, रिचर्ड थ्रसेल्सन आणि जॉन कॉब्लर यांनी (व्हिंटेज बुक) संपादित केलेल्या पुस्तकातील हाऊ लाइफ बिगॅन) या मथळ्याखाली जो लेख प्रसिद्ध केला आहे त्यातून घेण्यात आल्या आहेत.

२. अलीकडील अवशेषांच्या शोधातून जीवन पृथ्वितलावर केव्हा सुरू झाले याचा काळ आणखी मागे गेला आहे. आता असे दिसत आहे की, जीवन पृथ्वितलावर वर्‍याच दूरवरच्या काळात विकसित झाले. त्यातून मुख्य भूमिकेला बाधा येत नाही. पाहा लंडन दि इंकॉनॉमिस्ट ७ ते १३ मार्च १९८१, पृष्ठ ९४.

कसे उगम पावले असेल यावद्दलची स्वीकारार्ह गृहीततत्त्वे शास्त्रज्ञांनी विकसित केली आहेत. अनेक दृष्टींनी त्या वेळची पृथ्वी आजच्या पृथ्वीपेक्षा फारच वेगळी होती. प्रथमतः पृथ्वीभोवतालचे वातावरण ऑक्सिजनपासून विमुक्त होते आणि बहुशः हायड्रोजन, अमोनिया आणि मेथिल यांनीच ते भरलेले होते. सध्या पृथ्वीच्या वातावरणात ऑक्सिजन ज्या मोठ्या प्रमाणात समाविष्ट झाला आहे, त्यातून ओझोन नावाच्या वायूचे थर पृथ्वीच्या पृष्ठभागापासून सुमारे २० मैल दूर अंतरावर पसरले जातात आणि त्या थरांमुळे सूर्याच्या प्राणघातक अल्ट्रा–व्हायोलेट किरणोत्सर्गापासून पृथ्वीचे रक्षण होते. प्राचीन काळात हे ओझोनचे थर अस्तित्वात नव्हते आणि त्यामुळे वर अल्ट्रा–व्हायोलेट किरणांचा सरळ मारा पृथ्वीवर होत होता. शिवाय पृथ्वीचे तपमान त्या वेळी फार उष्ण होते आणि सागराचे पाणी गरम होते. शास्त्रज्ञांचे असे म्हणणे आहे की, या परिस्थितीत काही चमत्कारिक मिश्रणाचे कार्बन अणुकण तयार होतात की जीवसृष्टीच्या उगमाची पूर्वचिन्हेच मानता येतील.

अलीकडील काळात पृथ्वीच्या इतिहासातील पूर्वीच्या युगात जी परिस्थिती प्रचलित होती तिचे पुनरुत्पादन करण्याच्या दृष्टीने प्रयोगशाळांतून अनेक प्रयोग करण्यात आले आहेत. या प्रयोगांनी वरील निष्कर्षांना पाठिंबा दिला आहे, उदाहरणार्थ शिकागो विद्यापीठातील दोन रसायनशास्त्रज्ञ स्टॅन्ले मिलर आणि हॅरॉल्ड उरी यांनी हायड्रोजन, मेथिल, अमोनिया आणि पाणी यांच्या संमिश्रणात सतत विद्युत्प्रवाह सोडला. परिणामी सचेतन द्रव्याची पूर्वचिन्हे प्रगट करणारी तीच कार्बन संयुगे तयार झाली.

दुसऱ्या एका प्रक्रियेमुळे ही कार्बन संयुगे सचेतन वस्तूंमधे रूपांतरित झालेली दिसतात. या प्रक्रियेला स्वयं उत्प्रेरणा असे नाव देण्यात आलेले आहे. यातून स्वक्रियेने रेणू तयार होतात आणि त्यांची सभोवतालच्या रासायनिक पदार्थांवर प्रक्रिया होऊन त्यातून त्यांच्या प्रतिकृती अस्तित्वात येतात. आत्मवृद्धीला चालना देणारी साधने म्हणून त्यांचे कार्य होत असते. हे आत्मवर्धक रेणू सजीव बनू लागतात.

अचेतन जडापासून सचेतनाच्या उत्पत्तीला चालना देणारी परिस्थिती आता बराच काळ थंडावली आहे. या विकासामागील मुख्य कारण पृथ्वीच्या वातावरणात हळूहळू झालेली ऑक्सिजनची वाढ होय. वनस्पतींच्या जीवनात निरनिराळ्या क्लोरोफिलची वाढ झाल्याचाच हा परिणाम होय. वृक्षवेलीतील हिरवा क्लोरोफिल पाण्यातील कणांपासून ऑक्सिजनची फारकत करण्यासाठी सूर्यप्रकाशाचा उपयोग करून घेतो. अशा रीतीने मुक्त झालेला ऑक्सिजन पृथ्वीच्या वातावरणात गोळा झाला असून त्यामुळे उंच आकाशात ओझोनचे थर तयार होतात आणि त्यांपासून सूर्याच्या अल्ट्रा व्हायोलेट किरणांपासून पृथ्वीचे संरक्षण होते. या परिस्थितीत ऑक्सिजनचा श्वास घेणारे प्राणी वाढले आणि त्याच वेळी जीवनविरहित अवस्थेतून जीवनाचा उगम होणाऱ्या परिस्थितीचा अंत झाला. यापुढे प्रयोगशाळेतील प्रयोगाव्यतिरिक्त जीवन

हे जीवनातूनच निर्माण होत राहणार असे दिसू लागले आहे.

जीवजातीचा विकास

चैतन्यहीन जडातून जीवनाचा उगम झाल्यानंतर ज्या भिन्न सामान्य जाती आणि विशेष जाती याचा विकास झाला ते जीवविकासीच्या उपपत्तीने चांगल्या रीतीने स्पष्ट झाले आहे. त्या उपपत्तीचे मुख्य भाग चार्ल्स डार्विन याने १८५९ साली **'द ओरिजिन ऑफ स्पीसीज'** या आपल्या ग्रंथात विशद केले आहेत. भरपूर आणि खोडून काढता न येण्याजोग्या पुराव्यावरून डार्विनने दाखवून दिले की, वनस्पती आणि प्राणी यांच्या ज्या भिन्न जाती अस्तित्वात आहेत त्या नैसर्गिक निवडीतून उत्पन्न झाल्या आहेत. जीवजातीचे सर्व प्रकार अस्तित्वासाठी चाललेल्या संघर्षात गुंतलेले असून भोवतालच्या वातावरणाशी जे जुळवून घेऊ शकतात तेच फक्त अस्तित्वात राहतात.

अस्तित्वासाठी चाललेल्या संघर्षात जीवनातील निरनिराळे प्रकार कसे स्वतःचा बचाव करून घेतात हे डार्विनने दाखविले असले तरी काही प्रकार जिवंत का राहतात आणि काही का नाश पावतात याचा खुलासा डार्विनला करता आला नाही. डार्विन-बद्दल असे बोलले जाते की, त्याने जीवजातींचा प्रकारांच्या 'टिकावा'बद्दल खुलासा केला, त्यांच्या 'उत्पत्ती'बद्दल नव्हे. विविध जातींच्या उत्पत्तीचा खुलासा आनुवंशिकता आणि भिन्नता यांच्याबद्दलच्या नियमातून उपलब्ध होऊ शकतो. या नियमांची मांडणी मेंडेल याने वनस्पतींच्या उत्पत्तीबद्दल जे प्रयोग केले त्यातून झाली. डार्विन हा **'ओरिजन ऑफ स्पीसीज'** हा ग्रंथ लिहीत होता त्याच सुमारास मेंडेलचे हे प्रयोग चालू होते. मेंडेलियन काळानंतर जे शोध घेण्यात आले त्यांनी असे दाखवून दिले आहे की, आनुवंशिक वैशिष्ट्ये ही अगदी सूक्ष्म धाग्यासारख्या बांधणीतून प्रवाहित होत असतात आणि या बांधणींना गुणसूत्रे म्हणजे क्रोमोसोम्स असे नाव देण्यात आले आहे. ही गुणसूत्रे प्रत्येक वनस्पतीच्या आणि प्राण्याच्या शरीरातील प्रत्येक पेशीत आढळून येतात. प्रत्येक गुणसूत्रातील जनुकामध्ये आनुवंशिक वैशिष्ट्ये प्रगट करणारी असतात. जनुकातील विशिष्ट गुणांची निदर्शक असणारी वैशिष्ट्येसुद्धा शास्त्रज्ञांना हुडकून काढता येतात. उच्च प्रतीच्या वनस्पती व प्राणी यांच्या शरीरातील पेशीत गुणसूत्रांच्या जोड्या आढळून येतात आणि त्या एकदोनापासून शेकड्यांनी समाविष्ट झालेल्या असतात. मानवी शरीराच्या पेशीत तेवीस जोड्या असतात.

आता हे सिद्ध झाले आहे की, जीवन हे अनेकविध प्रकारांत विभागले गेलेले असते. ते मुख्यतः क्रोमोसोम्स आणि त्यांची जनुके यांच्यात बदल होत गेल्यामुळे होय. त्यात उत्परिवर्तनामुळे बदल होत असतात. त्यातील उत्परिवर्तने किरणोत्सर्ग रासायनिक द्रव्ये आणि संकर प्रक्रिया होतात ती यांच्यामुळे एकामागून एक येणाऱ्या पिढ्यांत

असंख्य उत्परिवर्तने होत असतात आणि त्यांतील एखादे उत्परिवर्तन जर वातावरणाशी समरस झाले तर त्या प्रकाराचा ते संस्थापक होते.

वनस्पती आणि प्राणी यांच्या जगात परिस्थितीशी समरस होणारे अनेक चमत्कार घडून येतात आणि त्यांच्यामुळे एखादी विशिष्ट जाती टिकून राहते. काही सकृद्दर्शनी हतबल वाटणारे प्राणी अनुकरणाचे असे काही कौशल्यपूर्ण आकार धारण करतात की, त्यामुळे अधिक प्रबळ अशा जातींकडून होणाऱ्या हल्ल्यापासून त्यांचा बचाव होतो. जुळणीचे हे प्रकार जे इतक्या कौशल्यपूर्ण रीतीने साधले जातात ते उत्परिवर्तनातून निर्माण होणाऱ्या सुपीकतेच्या नैसर्गिक प्रक्रियेचेच परिणाम असतात आणि लक्षावधी वर्षांपासून त्यातूनच सक्षम प्रकारांचे प्रभुत्व प्रस्थापित झालेले आहे. जीवनविषयक संक्रमणाच्या या अवस्थेत असंख्य उत्परिवर्तने घडून आलेली दिसून येत असून त्यात अगदीच थोड्या वनस्पती व प्राण्यांचे प्रकार तग धरून राहिलेले आहेत. म्हणजे वेळोवेळी प्रचंड प्रकारचे जीवनप्रकार अस्तित्वात आले आणि त्यांपैकी काही जे तग धरून राहिले ते नैसर्गिक निवडीच्या अंधप्रक्रियेतूनच राहिले.

निरनिराळ्या वनस्पती आणि प्राणी जीवनात जी विविध प्रकारची कौशल्यपूर्ण जुळवून घेण्याची प्रक्रिया दिसून येते, त्याकडे पाहून शास्त्रज्ञही चकित झाल्याशिवाय राहात नाहीत. पण त्याच वेळी उत्परिवर्तन आणि नैसर्गिक निवड यांच्यामुळे प्राण्याच्या निरनिराळ्या संवेदनकारी इंद्रियांच्या अस्तित्वाचाही पाया घातला गेला असणार याकडे मात्र पुरेसे लक्ष पुरविले गेलेले दिसत नाही. ही संवेदनकारी इंद्रिये म्हणजे डोळे, आणि कान आणि त्या त्या इंद्रियांनी ज्या संवेदना घेतल्या असतील त्यांच्यामधे एकसूत्रीपणा आणू शकणारा मेंदू होय. प्राणी हे वनस्पतींपासून अलग असतात याचे कारण त्यांना स्वच्छेने ठिकठिकाणी हालचाल करता येते. अशी हालचाल प्राण्यांना धोकादायक होत नाही ती यामुळे की त्यांना पाहता येते आणि जे त्यांच्या दृष्टीसमोर येते याचे त्यांना आकलन करता येते. दृष्टिबोध आणि त्याच्या जोडीने येणारी मेंदूची शक्ती ही अशा रीतीने प्राणिमात्राच्या संरक्षणाची अत्यंत आवश्यक साधने होत. तशाच तऱ्हेचे महत्त्व श्रवण, वास, चव, आणि स्पर्श करणारा व त्याचप्रमाणे अन्नपचनाच्या प्रक्रियेला मदत करणाऱ्या इंद्रियांना दिले पाहिजे.

त्यानंतर आढळून येते की, आपल्याला जे जीवन पृथ्वितलावर दिसते ते वाढीमुळेच जतन होत असते. श्रेष्ठ प्रतीच्या प्राण्यांमधे प्रजानिर्मिती म्हणजेच वाढ होय. म्हणूनच श्रेष्ठ प्रतीच्या प्राण्यांमधे स्त्री-पुरुषसंबंधाला असाधारण महत्त्व प्राप्त होते. अन्न आणि शरीरसंबंध ही जी प्राणिजीवनातील मुख्य प्रेरणा मानली जाते, तिचा टिकाव धरण्याच्या इच्छेशी दृढ संबंध असतो.

माणूस ही विकासाची निर्मिती

मानवजाती ही जीवशास्त्रविषयक उत्क्रांतीतून परिणत झालेली प्राण्यांपैकी एक जाती आहे याबद्दल आता कोणताही संदेह राहिलेला नाही. मानवी प्राणी इतर प्राण्यांपेक्षा भिन्न आहेत याचे कारण असे की, इतर प्राण्यांच्या शरीर व मेंदू यांच्या वजनाच्या सापेक्ष प्रमाणापेक्षा माणसाचा मेंदू अधिक वजनदार आहे आणि त्याची विचार करण्याची क्षमता बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात त्यामुळे विकसित झालेली आहे. तथापि जीवनशास्त्रविषयक जगाचाच मनुष्यजात एक निश्चित भाग आहे.

'ओरिजिन ऑफ स्पीसीज' या आपल्या ग्रंथानंतर सुमारे बारा वर्षांनी चार्ल्स डार्विन याने १८७१ साली आपला दुसरा महत्त्वाचा ग्रंथ 'द डीसेंट ऑफ मॅन' हा प्रसिद्ध केला. या ग्रंथाच्या अखेरीस आपल्या निर्णयांची गोळाबेरीज देताना डार्विनने लिहिले: "मुख्य जो निष्कर्ष सिद्ध झाला आहे आणि योग्य निर्णय देण्यास जे समर्थ आहेत अशा बऱ्याच निसर्गवाद्यांनी ज्याला मान्यता दिली आहे, तो असा की मानव-प्राणी हा त्याच्यापेक्षा कमी संघटित अशा प्राण्यापासून उत्क्रांत झाला आहे. ज्या प्रमाणांवर हा निष्कर्ष आधारित आहे ती प्रमाणे कधीच डळमळीत होणार नाहीत. कारण माणूस आणि कनिष्ठ प्राणी यांच्यामधील गर्भावस्थेच्या विकासातील साम्य, त्याचप्रमाणे रचना आणि शरीरधर्म यांच्या बाबतीतील, श्रेष्ठ आणि उपेक्षणीय एक-रूपता, तो जतन करीत असलेली मूलतत्त्वे आणि वेळोवेळी त्याला सहन करावी लागणारी जाचक पूर्वस्थिती या सर्व अशा घटना आहेत की, ज्यांच्याबद्दल वाद घालता येणार नाही. डार्विनने माणसाचे गर्भावस्थेतील स्वरूप कुत्र्याच्या स्वरूपाशी जुळते दाखवले. माणसाच्या कवटीची रचना, त्याचे अवयव, त्याची सारी शरीररचना ही इतर सस्तन प्राण्यांसारखीच आहे असे डार्विनने दाखवून दिले. त्याचप्रमाणे स्वतंत्रपणे या अवयवांचा उपयोग करणे, कधी कधी निरनिराळ्या रचनांत त्यांचे होणारे रूपांतर, उदाहरणार्थ, अनेक स्नायू जे माणसात साधारणपणे नाहीत पण जे माकडासारख्या प्राण्याप्रमाणेच अस्तित्वात असतात, त्या स्नायूंचा अपवाद म्हणून काही माणसात उद्भव, आणि इतर जुळत्या घटनांची गर्दी या सर्व गोष्टींमुळे एक निर्णय निश्चितपणे स्पष्ट होतो की "माणूस हा इतर प्राण्यांप्रमाणेच एका समानपूर्वजाचा सहवंशज आहे." [३][४][५]

---

३. चार्ल्स डार्विन, द डिसेंट ऑफ मॅन, ब्रिटॅनिका ग्रेट बुक्स, खंड ४०, पृष्ठ ५९०

४. प्रो. अर्ल ए. इन्हॅन्स ज्युनियन, "हाऊ लाइफ बिगॅन"

५. सी. एच. वॅडिंग्टन यांचा लेख द ह्यूमन ॲनिमल, ह्यूमॅनिस्ट फ्रेम, संपादक सर ज्यूलियन हक्सले.

शिवाय एक आश्चर्यकारक साम्य वनस्पतीतील हिरवा क्लोरोफिल आणि मानवी रक्तातील लालरक्त पेशी यांत आढळून येते. त्यांना रासायनिक चुलतभाऊच म्हटले जाते. या साम्यातून मानवी प्राणी व हिरवी वनस्पती यांच्यातील समान वारसा प्रगट होतो.

माणूस हा निसर्गाचा भाग आहे ही वस्तुस्थिती मूलगामी मानवतावादाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाची आहे. कारण त्यामुळे मानवी स्वभावाचे आकलन करण्यासाठी शास्त्रीय दृष्टिकोण ठेवण्याची आपल्याला प्रेरणा मिळते. माणसाच्या जीवशास्त्रविषयक उत्क्रांतीच्या पार्श्वभूमीवर आपल्याला मानवी मनामधे मूलभूत काय आहे आणि वरकरणी काय आहे याचे ज्ञान होऊ शकते. त्या दृष्टीने माणसाचा स्वातंत्र्याचा ध्यास, त्याचा सत्याचा शोध, त्याची तर्कशुद्धता, त्याच्या सामाजिक व समाजविरोधी भावना, त्याची सदसद्विवेकबुद्धी आणि त्याची नैतिक प्रवृत्ती यांचा उगम कोणता हे आपल्याला कळून येईल आणि त्याच्या स्वरूपाबद्दल आपल्याला चिकित्सा करता येईल. जीवशास्त्रातील उत्क्रांतीचा इतिहास आणि त्यातील मानवाचे स्थान यातून सुद्धा मानवी प्रगतीच्या दिशेबद्दल आपल्याला सुस्पष्ट कल्पना करता येईल.

मानवाच्या जीवशास्त्रोक्त उत्क्रांतीने भाषेचा विकास, ज्ञानाची वाढ, आणि व्यक्तीवर समाजाचा वाढता प्रभाव यामुळे एक भिन्न वळण घेतले आहे हेही लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. परिस्थितीशी स्वतःला जुळवून घेण्याऐवजी माणूस आपल्या गरजांसाठी परिस्थितीचा उपयोग करू पाहात आहे. त्याची जीवशास्त्रोक्त उत्क्रांती आता नैसर्गिक निवडीच्या आंधळ्या प्रक्रियेवर अवलंबून राहिलेली नाही. आता समाज आणि तिचा सांस्कृतिक वारसा हा मानवाच्या विकासावर परिणाम करू लागला आहे. त्याची उत्क्रांती आता आनुवंशिक पद्धतीची राहिलेली नाही. ती सामाजिक मनोविज्ञानात्मक (ज्यूलियन हक्सले) किंवा समाजऋणाच्या (सी. एच. वॅडिंग्टन) पद्धतीची झालेली आहे. मानवी स्वभावाचे ज्ञान करून घेण्याच्या दृष्टीने ही गोष्ट बरीचशी वैशिष्ट्यपूर्ण मानावी लागेल.

शरीर आणि आत्मा

शरीर आणि आत्मा यांतील मानले जाणारे द्वैत हे जड आणि चैतन्य यांतील मानल्या जाणाऱ्या द्वैताशी जुळणारे आहे. विज्ञान या कल्पनेला साथ देत नाही. विज्ञानाचा पुरावा त्याच्या सर्वस्वी विरुद्ध आहे.

मानवी मन मानवी शरीरापासून अलग दाखवण्याचा प्रत्येक प्रयत्न फोल ठरलेला आहे. उलट आढळून असे आले आहे की, आपण शरीरात बदल केला तर आपल्या मानसिक प्रवृत्तीही बदलत असतात. मानवी मन हे मेंदूच्या कृतीची परिणती असते आणि मेंदू हा शरीराचा एक भाग असतो, म्हणूनच मनाचा शरीरावर परिणाम

होतो आणि शरीर मनावर परिणाम करीत असते. काही औषधी द्रव्ये मानसिक प्रवत्तींवर बराचसा प्रभाव टाकीत असल्याचे आढळून येते.

मानवी शरीर, एखाद्या प्राण्याच्या शरीराप्रमाणे एकाच प्रजननशील पेशीतून विकसित होत असते. शरीराच्या वाढीबरोबर वेळोवेळी तयार होणाऱ्या पेशी इतर पेशींची जागा घेतात. व्यक्तित्वाची जाणीव ही पेशीतील या बदलानंतरही जतन केली जाते. कारण मानसिक कार्य आणि क्षमता ही जुन्या पेशीतून नव्या पेशीत उतरते. कायम स्वरूपाची अशी पेशीतून बनलेली रचना की जी आत्म्याचे आश्रयस्थान मानली जाईल अशी अस्तित्वातच नसते. मेंदूच्या ज्या पेशी असतात त्यात असंख्य विद्युत वर्तुळे असतात आणि त्यातूनच आठवणींची साठवण झालेली आढळून येते. मेंदूच्या रचनेचा अभ्यास केल्यानंतर असा शोध लागला की, मनाची विविध कार्ये आणि सामर्थ्य ही मेंदूच्या विशिष्ट कप्प्यात समाविष्ट झालेली असतात. आत्म्याला मनाव्यतिरिक्त अलग अस्तित्व आहे या कल्पनेला कोणताही आधार नाही. मन हे शरीराबरोबरच नाश पावते आणि पाठीमागे कोणतीही जाणीव राहू शकत नाही.

शास्त्रीय पुराव्याच्या संपूर्ण अभावी आत्म्याच्या अलग अस्तित्वावद्दलची श्रद्धा आग्रहपूर्वक टिकविली जाते याचे कारण उघड आहे. आपल्याला स्वतःच्या आणि प्रिय व्यक्तींच्या अमरत्वाची ग्वाही हवी असते. आत्म्याच्या अमरत्वाबद्दलची परंपरा आपण जतन करतो. त्याचे कारण हेच आहे की, शरीराच्या मृत्यूनंतर आपले व्यक्तित्व विलीन होते हे सत्य मानावयाला आपण तयार नसतो.

शरीर आणि आत्मा यांचे द्वैत गृहीत धरणे हे केवळ मनोवांछित असते तर ते फारसे धोक्याचे ठरलेही नसते. पण त्याचे परिणाम व्यक्ती आणि समाज यांच्यावर अतिशय गंभीर होत असतात. कारण आत्म्याच्या शुद्धीसाठी व्यक्तीला इंद्रियदमन, ब्रह्मचर्य, अनेक प्रकारची सुखे वर्ज्य करणे इतकेच नव्हे तर आत्मक्लेश भोगणे या प्रकारच्या आचरणास उत्तेजन देण्यात येते. खरे सांगावयाचे तर व्यक्तीने जगावयाला पाहिजे ते समतोल जीवन; आत्म्याच्या मुक्तीसाठी शरीर यातना भोगण्याची त्याला मुळीच गरज नाही.

शरीर आणि आत्मा यांचे द्वैत गृहीत धरण्याचे सामाजिक परिणाम तर याहीपेक्षा तापदायक होतात. कर्म आणि पुनर्जन्म यावरील हिंदू लोकांची श्रद्धा ही शरीर व आत्मा यांच्यामधील द्वैत आणि आत्म्याचे अमरत्व यांच्याभोवती तर्कदृष्टीने विणलेली आहे. कर्मसिद्धान्ताचे म्हणणे असे आहे की सध्याच्या जीवनात व्यक्तीला भोगाव्या लागणाऱ्या यातना या पूर्वीच्या जन्मात त्याने केलेल्या पापांची फळे होत. त्या दृष्टीने जी काही क्रूरता, पिळवणूक आणि जुलूम त्याला सोसावा लागतो त्याच्यापुढे मान वाकविण्याची त्याला प्रेरणा मिळते. प्रचलित सामाजिक-आर्थिक अन्यायाला कर्म-सिद्धान्तामुळे फार प्रबळ पाठिंबा मिळतो.

आता सहज जाता जाता पुनर्जन्मावर श्रद्धा ठेवणारे लोक भारत व तिसऱ्या जगातील लोकसंख्यास्फोटाचे समर्थन कशा प्रकारे करतात हे जाणून घेणे मनोरंजक ठरेल. सध्या जी लोकसंख्यावाढ दिसून येत आहे तिच्याप्रमाणे भारतातील लोकसंख्या गेल्या चाळीस वर्षांत दुपटीने वाढली आणि पुढील वीस वर्षांत ती चौपटीने वाढेल अशी अपेक्षा आहे. या लोकसंख्यावाढीबद्दल जे भ्रामक स्पष्टीकरण करण्यात येत असते ते हे की ही वाढ वैद्यकीय शास्त्रातील अलीकडील प्रगतीमुळे घडली आहे. कारण या देशातील मृत्यूचे प्रमाण घटले असून जननप्रमाण मात्र तेच कायम राहिलेले आहे. पण आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल व पुनर्जन्मावर श्रद्धा असलेल्या लोकांना, वाढत्या लोकसंख्येच्या शरीरात वास्तव्य करण्यासाठी वाढते आत्मे कोठून येत असतील याचा काही खुलासा करणे आवश्यक आहे. त्या बाबतीत असे घडून येत असेल काय की कनिष्ठ प्रकारचे प्राणी जास्तीत जास्त संख्येने मरत असतील ते यासाठी की वाढत्या मानवी प्राण्यांच्या शरीरात त्यांच्या आत्म्यांना आश्रय घेता यावा ? प्रश्न असा आहे की, त्या प्राण्यांच्या आत्म्यांनी या बढतीला पात्र होण्यासाठी काय केले असावे ? किंवा असे म्हणता येईल काय की तिसऱ्या जगातील लोक ज्य उपासमारीच्या अवस्थेत जीवन जगत आहेत त्यांना शिक्षा देण्यासाठी परमेश्वर अधिकाधिक आत्मे निर्माण करीत असेल काय ?

देव व धर्म यांच्यावरील श्रद्धा

देव व धर्म यांच्यावरील मानवी श्रद्धा ही मानसिक शक्तीतून जतन केली जाते. आत्म्याच्या अस्तित्वावरील श्रद्धा जतन करणाऱ्या शक्तीशी साम्य असलेलीच ही शक्ती होय.

व्यक्तीचे जीवन अनिश्चितता, अपघात, दुर्दैवाचे आघात, प्रत्यक्ष वा संभाव्य यातना यांनी भरलेले असते. जीवनातील हे दुर्दैवाचे फेरे सहन करण्यासाठी व्यक्तीला मानसिक आधार लागत असतो. देव आणि धर्म ती त्याची गरज भागवीत असतात. माणसाचा स्वतःवर विश्वास नसतो म्हणून तो देवावर श्रद्धा ठेवीत असतो. आत्मनिर्भर होण्याची शक्ती नसलेल्या माणसाला तर्कशुद्ध भूमिकेने समाधान होण्यासारखे नसते देव व धर्म यांवरील श्रद्धेमुळे त्याला जो मानसिक आधार मिळत असतो त्याचा बौद्धिक युक्तिवादाच्या आधारे तो त्याग करू शकणार नाही.

प्रार्थना आणि नैवेद्य यांनी देवाची पूजा करणे हा धर्माचा गाभा आहे. तथापि परमेश्वराच्या अस्तित्वावर विश्वास ठेवणाऱ्या व्यक्तीने पूजा करणे यासारखे अतार्किक असे दुसरे काही आढळणार नाही. कारण परमेश्वर अस्तित्वात असलाच तर त्याने न्याय हा सारख्याच भावनेने दिला पाहिजे. त्यात पक्षपात वा भेदभाव त्याने दाखविता कामा नये. मर्त्य असा एखादा सामान्य न्यायाधीशसुद्धा स्तुती करणाऱ्या वा अमिषे

दाखविणाऱ्या व्यक्तीच्या बाबतीत न्यायाचा काटा त्याच्या बाजूने झुकता ठेवण्याचा क्षुद्रपणा दाखवीत नाही. निदान तशी त्याच्या बाबतीत अपेक्षा नसते. त्याने गुणांचाच विचार करून न्याय द्यावयाला पाहिजे अशी त्याच्या बाबतीत अपेक्षा असते. हे अगदी साधारण निःपक्षपातीपणाचे प्रमाण देवाने स्वीकारावे अशी अपेक्षा करता येणार नाही काय ? एवढे श्रेष्ठ दैवत प्रार्थना आणि नैवेद्य यांच्या मोहात न पडता त्याच्या त्याच्या गुणांप्रमाणे आपला अनुग्रह त्या त्या व्यक्तीवर करील अशी अपेक्षा केली तर त्यात काय चुकले ? न्यायी परमेश्वरावरील श्रद्धा ही अशा रीतीने प्रार्थना आणि पूजा हा जो धर्माचा गाभा आहे त्याच्याशी विसंगत आहे.



७

व्यक्ती आणि समाज, मनुष्य हेच प्रमाण

'हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी' या आपल्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत बरट्रांड रसेल यांनी असे भाष्य केले की, ख्रिस्तपूर्व ६०० ते आजपर्यंतच्या दीर्घ कालखंडात तत्त्वज्ञ हे दोन वर्गांत विभागले गेले आहेत. एक वर्ग अनुशासननिष्ठ; त्यांचा आग्रह सामाजिक एकात्मतेचा असतो आणि दुसरा वर्ग उदारमतवादी; ते व्यक्तिस्वातंत्र्याचे भोक्ते असतात. रसेल यांचे म्हणणे असे की उदारमतवाद हा अनंतकाळच्या दोन टोकांतील या दोलायमान स्थितीपासून वाचविण्याचा एक प्रयत्न होय. पण त्याच वेळी त्यांनी सुज्ञपणाने अशी पुस्ती जोडली की, हा प्रयत्न यशस्वी होईल किंवा नाही हे भविष्यकाळच ठरवू शकेल.

पूर्वी (तिसऱ्या प्रकरणात) उदारमतवाद हा युरोपीय प्रबोधनाच्या मानवतावादी प्रेरणेतून निर्माण झालेला असूनही ती तत्त्वप्रणाली कोणत्या कारणामुळे अपुरी राहिली याचे आम्ही विवेचन केले आहे. मूलगामी मानवतावाद हा रसेल यांनी उल्लेख केलेल्या दोलायमान स्थितीपासून स्वतःला वाचवू पाहतो. तो हे दिग्दर्शित करतो की, सहकारी जीवन हे व्यक्तिस्वातंत्र्याशी नुसते सुसंगतच नाही तर त्याच्यासाठी आवश्यकही आहे.

व्यक्तीचे अग्रस्थान

येथे आग्रहपूर्वक नमूद केले पाहिजे की, व्यक्ती आणि समाज यांत अग्रस्थान व्यक्तीलाच आहे. ते यासाठी की व्यक्ती ही जीवशास्त्र विषय असलेला प्राणी आहे. पण समाज तसा नाही. व्यक्तीला जाणीव असते आणि ती सुख वा दुःख, प्रगती वा अधोगती यांचा अनुभव घेऊ शकते. व्यक्तीच्या मेंदूमधील पेशीत विचार व भावना

प्रगट करणारी यंत्रणा आहे. जी समाजापाशी अस्तित्वात नसते. समाज हा एक वस्तू म्हणून सुख वा प्रगती यांचा अनुभव घेऊ शकत नाही. सामाजिक सुख वा सामाजिक प्रगती ही समाज बनविणाऱ्या व्यक्तींच्या सुखाचा वा प्रगतीचा एकंदर समुच्चय-निदर्शक नसेल तर तिला काहीच महत्त्व प्राप्त होणार नाही.

हा विचार मूलभूत मानवतावादी तत्त्वाने समर्थित होतो; माणूस हाच सर्व गोष्टींचे परिमाण आहे; हे ते तत्त्व होय. एखाद्या सामाजिक संस्थेच्या (राजकीय व आर्थिक बाजूंचा यात समावेश होतो). गुणांचे मूल्यमापन करण्याचा जेव्हा प्रश्न उभा राहतो तेव्हा त्याचे प्रमाण ही संस्था व्यक्तींचे हित कितपत साधते किंवा साधत नाही हेच असावयाला पाहिजे. संस्थेचे मूल्यमापन करावयाचे तर हे पाहावे लागेल की ती राजकीय स्वरूपाची पार्लमेंटरी पद्धतीची लोकशाही आहे की फॅसिस्ट राजवट आहे, आर्थिक स्वरूपाची संमिश्र अर्थव्यवस्था आहे की सारी उत्पादन साधने सर्वस्वी राष्ट्रीय मालकीची करणारी आहे, किंवा सामाजिक स्वरूपाची, भारतात कायदेशीर गर्भपात अमलात आणणे किंवा जातिपद्धती टिकविणे याचे दिग्दर्शन करणारी आहे ? या सर्व बाबतींत वरील तत्त्वच प्रमाणभूत मानावयाला पाहिजे. म्हणजे व्यक्तिहिताचेच परिमाण हे प्रमाण असावयाला पाहिजे. एखादी सामाजिक वस्तू– उदाहरणार्थ टोळी, जात, राष्ट्र किंवा वर्ग, यांतून साधल्या जाणाऱ्या सामुदायिक हिताचा व्यक्ति-निरपेक्ष असा आपण विचार करता कामा नये. व्यक्तीचे हित काय हा वादग्रस्त प्रश्न होऊ शकतो. मूलगामी मानवतावादाच्या व्यक्तिनिष्ठ तत्त्वज्ञानाचा ऊहापोह करताना आपल्याला त्याचा विचार करावा लागेल. पण प्रमाण परिमाण मात्र व्यक्ती हेच असले पाहिजे. वरील सामुदायिक संस्था नव्हे. कारण प्राणिजीवनाला उपलब्ध होणारी जाणीव ही फक्त व्यक्तीमधेच आढळून येते.

त्याचा अर्थ व्यक्तीच्या दृष्टीने समाजाला जे महत्त्व असते त्याचे हे अवमूल्यन नव्हे. व्यक्ती जगते ती समाजातच. व्यक्ती समाजाशिवाय जगू शकत नाही. याशिवाय आणखी असे की समाज व्यक्तीला भाषेची देणगी देतो आणि ज्ञान व संस्कृती यांचा सामाजिक वारसा उपभोगण्यात तो तिला सहभागी करतो. तथापि व्यक्तीच्या हिताचा ज्या प्रमाणात समाज पुरस्कार करतो तेवढ्यापुरताच हा संबंध मोलाचा आहे. त्या दृष्टीने समाजाचे मूल्य हे साधनभूत आहे. समाज हे साधन आणि व्यक्ती हे साध्य होय.

समाज हा व्यक्तीसाठी असतो असे जेव्हा म्हटले जाते तेव्हा त्यातून असा आशय निघत नाही की, समाज हा एकाच व्यक्तीसाठी किंवा काही व्यक्तींसाठीच होय. समाज ज्या व्यक्तींचा बनलेला असतो त्या सर्वांसाठी समाज असतो. समानतेची कल्पना हा सामाजिक अस्तित्वाचा आवश्यक असा उपसिद्धान्त होय. एक व्यक्ती हे स्वतः-साठी साध्य आणि श्रेष्ठतर साध्याचे साधन नसेल तर दुसरी प्रत्येक व्यक्ती ही स्वतःसाठी साध्यच मानावी लागेल. समाज म्हणजे सहकारी जीवन मानले तर त्यात

हक्कांवरोवर कर्तव्येही येतात. पण सर्व व्यक्तींच्या कल्याणासाठी सर्वांनी समतेच्या भावनेने झाले पाहिजे.

सामाजिक मूल्यमापने आणि व्यक्तिगत जाणीव

अनेक समाजशास्त्रज्ञांनी असे मत व्यक्त केले आहे की, व्यक्तिगत जाणीव ही सर्वस्वी समाजाची निर्मिती होय आणि सामाजिक मूल्यमापने ही व्यक्तींच्या विचार व कृतींचे नियंत्रण करीत असतात. हे एक उघडउघड अतिरंजित सत्य होय. व्यक्तिगत जाणीव ही सर्वस्वी समाजाची कृती असेल आणि सामाजिक मूल्यमापनांचे तिच्यावर नियंत्रण असेल तर प्रत्येक समाज ही एक बंदिस्त पद्धती होईल आणि मग समाज-सुधारणेला काही वावच राहणार नाही.

सरंजामशाही पद्धतीत सुद्धा आणि भांडवलशाही समाजाच्या सुरुवातीच्या काळात जेव्हा सामाजिक मूल्यमापने अत्यंत शिस्तबद्ध होती आणि कुटुंबेही वडीलधाऱ्यांच्या नियंत्रणाखाली होती तेव्हाही अनेक व्यक्तींनी सामाजिक परंपरांविरुद्ध बंड पुकारले आणि सामाजिक सुधारणेचे ते अग्रदूत बनले. त्यांच्या काळात त्यांचा निषेध करण्यात आला. समाजातून त्यांना बहिष्कृतही करण्यात आले. पण त्यांच्या कल्पना दुसऱ्यांनी उचलून धरल्या आणि कालांतराने सबंध समाज पुरोगामी बनला. समाजात बंधनमुक्त आणि स्वतंत्र विचारसरणीचे लोकच सर्जनकार्य करीत असतात.

व्यक्तिगत जाणीव ही समाजाची कृती आहे. हे मत आजच्या बहुतेक उदारमतवादी समाजात अग्राह्य मानले गेले आहे. खरे सांगावयाचे तर या समाजांना अगदी विरुद्ध अशा प्रश्नांना तोंड द्यावे लागत आहे. व्यक्तिनिष्ठतेच्या विकासामुळे आणि अनिर्बंध आचारांमुळे सामाजिक मूल्यमापे शिथिल झाली आहेत आणि पालक व शिक्षक यांना आपल्या मुलांच्या व विद्यार्थ्यांच्या चारित्र्याला दिशा दाखवून देण्याचे परंपरागत कार्य करणे अशक्यप्राय झाले आहे. तंत्रज्ञानाची वाढती प्रगती आणि सामाजिक मूल्यमापाची शिथिलता ही आपल्या काळातील नैतिक ऱ्हासाची मुख्य दोन कारणे होत. अर्थातच कुटुंब, शाळा आणि एकंदरीने समाज यात एकतंत्री अंमल सुरू करणे हा त्यावरील उपाय खास नव्हे. तसे करणे शक्य असले तरी हा उपाय परिणामकारक होणार नाही. आवश्यक असे जर काही करावयाचे असेल तर व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि नैतिक चारित्र्य यांची सांगड घालणे हे होय. नैतिकता ही बाहेरील नियंत्रणातून लादता येणे आता शक्य नसेल तर ज्यामुळे ती स्वेच्छेने स्वीकारली जाईल आणि जतनही केली जाईल अशा तऱ्हेचा काही मार्ग शोधून काढावा लागेल. स्वातंत्र्य आणि नैतिकता यांच्या सहअस्तित्वाला चिरस्थायी रूप देणे हाच आजचा मुख्य प्रश्न आहे. मूलगामी मानवतावाद तो प्रश्न कसा सोडवू पाहात आहे; हे आपण पुढे पाहू.

व्यक्तिवाद आणि समूहवाद

व्यक्ती हे स्वयंसाध्य असले तरी अनेक वेळा ती आपले व्यक्तित्व राष्ट्र, जाती वा वर्ग यांच्यासारख्या समूहाच्या पुढे दुय्यम दर्जाचे मानते. त्या सामाजिक समूहाची एक अस्मिता तयार होते आणि व्यक्ती त्या अस्मितेच्या वेदीवर आत्मबलिदान करावयाला उद्युक्त होते. त्या परिस्थितीत व्यक्ती ही स्वयंसाध्य न बनता काल्पनिक अशा श्रेष्ठतर साध्याचे ती साधन बनते. समूहात्मक कार्यासाठी लोकांनी केलेल्या त्यागाचा पुष्कळ वेळा विशिष्ट हक्कदार अल्पसंख्याकांना फायदा मिळतो.

युरपमधील फॅसिझमचा उदय हे अलीकडील काळातील समूहवादाच्या उद्रेकाचे अत्यंत परिणामकारक उदाहरण आहे. आपल्याला येथे फॅसिझमच्या राजकीय तत्त्व-प्रणालीचा किंवा फॅसिस्ट राजवटीच्या स्वरूपाचा विचार करावयाचा नाही. आपल्याला फॅसिझमने जी विनाशकारी ताकद प्रस्थापित केली तिच्यामागील मानसिक कारणाची मीमांसा करावयाची आहे. [१]

समूहवादाच्या वाढीला मदत करणारे मुख्य मानसिक कारण जर कोणते असेल तर स्वतःच्या हिमतीवर जीवनातील अनिश्चिततेला तोंड देण्याची व्यक्तीची असमर्थता ही होय. आत्मनिर्भरतेचा हा अभाव निरनिराळ्या कारणांमुळे घडून येत असेल. प्रबोधनपूर्व काळातील समाजात, किंवा युरपमधील प्रबोधनासारखे सांस्कृतिक आंदोलन ज्या समाजांनी अनुभवले नाही, त्या समाजात किंवा प्रबोधनाचे आंदोलन तर्कशुद्ध व्यक्तिवादाची मजबूत परंपरा प्रस्थापित करण्यात जेथे यशस्वी झाले नाही त्या समाजात, व्यक्तिगत असमर्थतेचे प्रचलित असलेले स्वरूप हे युगायुगातील धार्मिकता आणि अंधश्रद्धा यांचा प्रभाव टिकून राहिल्याचेच चिन्ह असेल. प्रबोधनानंतरच्या भांडवलदारी समाजात, सरंजामशाहीच्या राजवटीतील गुलामगिरीतून लोक मुक्त झाले असले तरी त्या स्वातंत्र्यामुळे सुदृढ लोकांच्या जीवनातील अनिश्चितता वाढली. भांडवलदारी समाजात अभिप्रेत असलेल्या स्वातंत्र्यात, नोकरी मिळण्याचे स्वातंत्र्य आहे. पण ती मिळण्यात तुम्ही अयशस्वी झाला तर उपासमार सोसण्याचेही स्वातंत्र्य आहे. विशेषतः औद्योगिक मंदीच्या दीर्घ काल-खंडात सतत चालू राहणारी बेकारी आणि त्यामुळे होणारी उपासमार यातून व्यक्तिगत असमर्थतेची भावना वाढीस लागणे शक्य आहे. या दोन्ही समाजांतील गैरफायदे तिसऱ्या जगातील अर्धवट उद्योगीकरण झालेल्या समाजांच्या वाट्यास आले आहेत.

---

१. ही मनोवैज्ञानिक कारणे कै. एरिक फ्रॉम यांनी 'फिअर ऑफ फ्रीडम' या आपल्या पुस्तकात अतिशय चांगल्या रीतीने विशद केली आहेत. पुढे हे पुस्तक 'एस्केप फ्रॉम फ्रीडम' या नावाने प्रसिद्ध करण्यात आले.

व्यक्तिगत दुबळेपणाची भावना जेथे प्रचलित असते तेथे मानसिक वातावरण सामूहिक आवाहनाच्या यशाला पोषक असते. अशा व्यक्तीला राष्ट्रासारख्या प्रबळ वास्तवात समाविष्ट होऊन आणि स्वतःला त्याच्याशी एकरूप करून घेऊन सुरक्षितता आणि सामर्थ्य यांची भावना जागृत करून घेण्यासाठी आवश्यक तो मानसिक आधार संपादन करण्याला सहज प्रवृत्त करता येते. तो स्वतः दुबळा आहे. पण त्याला सामर्थ्यवान असल्यासारखे वाटते ते त्याचे राष्ट्र सामर्थ्यवान आहे म्हणून. आता या मानसिक आधारासाठी त्याने आपल्या राष्ट्राचे सामर्थ्य जतन करण्यासाठी व ते वाढविण्यासाठी झटले हे पाहिजेच. डॉ. एरिक फ्रॉम यांनी दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे समूहवादाचे अधिष्ठान हे अंतर्गत शरणागती आणि बाहेरच्यावर आक्रमण म्हणजे समूहात लाचारी आणि बाहेर उन्मत्तपणा हे होय. शिस्तीच्या नावाखाली 'एक पक्ष, एक नेता, एक राष्ट्र' म्हणून व्यक्ती समूहापुढे शरण जाते, पण त्याच वेळी त्या समूहवादाच्या अधिकतर वैभवासाठी स्वतःला तुफानी सैनिक म्हणवून घेण्यात अभिमान मानते. हिटलरच्या जर्मनीमधे बहुसंख्य लोक फॅसिस्ट राजवटीला शरण गेले आणि जगातील ते अत्यंत प्रबळ राष्ट्र करण्यासाठी त्यांनी स्वतःचे प्राणार्पण केले; त्याचे तरी कारण हेच होय. त्या प्रक्रियेत त्यांनी लक्षावधी निरपराध लोकांना मृत्युमुखी धाडले, सर्वत्र विनाश घडवून आणला आणि लोकविलक्षण यातना सर्वांना भोगावयाला लावल्या.

धार्मिक श्रद्धा ही सुद्धा समूहात्मक भावनोद्रेकासारखीच आहे. धर्माचा आग्रह असा की व्यक्तीने देवापुढे पूर्णपणे शरण गेले पाहिजे. पण माझ्या धर्माचा परमेश्वर हा दुसऱ्या धर्माच्या परमेश्वरापेक्षा अधिक प्रबळ ठरतो. समूहात्मक स्पर्धेतूनच इतिहासातील धार्मिक युद्धांना चालना मिळाली आहे. काही वेळा समूहात्मक वास्तव हा विशिष्ट धर्माचा परमेश्वर असण्यापेक्षा धार्मिक समाज किंवा चर्चसारखी एखादी संघटना असते. युरपमधील कॅथॉलिक व प्रॉटेस्टंट यांच्यामधील संघर्ष किंवा भारतातील हिंदू व मुसलमान यांच्यामधील दंगली या समूहात्मक भावनेचे परिणाम होत.

समूहवाद हा राष्ट्रवादी किंवा धार्मिक घटकांपुरताच मर्यादित नाही. कोणताही सामाजिक गट, उदाहरणार्थ वर्ग, जाती, टोळी एखादा राजकीय पक्ष किंवा एखादी सामान्य संघटना यातही निरनिराळ्या प्रमाणातील सामूहिक प्रवृत्ती असू शकतात. सामाजिक गटातील सभासदांमधील आत्मनिर्भरतेचा अभाव हा सुद्धा समूहवादी भावनांचे कारण होऊ शकतो.

सहकारवाद व सहकार

समूहवादाला पर्याय हा व्यक्तीचा एकलकोंडेपणा होऊ शकत नाही. आजच्या गुंतागुंतीच्या समाजात एकटी व्यक्ती फारच थोडे साध्य करू शकेल. स्वतःच्या गरजा

भागविण्यासाठी व आकांक्षा साध्य करण्यासाठी तिला दुसऱ्याशी सहकार्य हे करावेच लागेल. तथापि ही व्यक्ती स्वातंत्र्याची आवड असलेली आणि स्वतंत्र विचार-सरणीची असेल तर तिचा इतरांशी संबंध समूहवादी नव्हे तर सहकारवादी होईल. सहकार्यामध्ये व्यक्तिस्वातंत्र्य तशीच स्वयंनियोजित शिस्त अंतर्भूत असते.

समूहवाद आणि सहकार यांतील फरक प्रत्येक प्रकारच्या सामाजिक संघटनेच्या दृष्टीने मूलभूत असतो. सामाजिक संस्था ही ज्या प्रमाणात तिचे सभासद संघटनेत आपली व्यक्तित्वे विलीन करून मानसिक आधारासाठी सामाजिक घटकाशी एकरूप होतील त्या प्रमाणात ती समूहवादी संघटना होईल. हेच सभासद ज्या प्रमाणात आत्मनिर्भर राहतील आणि समान उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी हेतुपूर्वक इतरांशी सहकार्य करतील त्या प्रमाणात सामाजिक संस्था सहकारवादी होईल. सहकार्य हे जसे स्वातंत्र्य व प्रतिष्ठा यांच्याशी सुसंवादी राहील तशीच समूहवादात लाचारी आणि आत्मविसर्जन यांचे प्राबल्य राहील.

विश्वबंधुत्ववादी मानवतावाद

मनुष्य हा सर्व गोष्टींचे प्रमाण होय या बोधवचनावर विश्वास ठेवणारा मूलगामी मानवतावाद व्यक्तीच्या सार्वभौमत्वाचा पुकारा करतो. पण मूलगामी मानवतावादी तत्त्वज्ञानातील व्यक्तिवादात व्यक्ती विवेकी आणि नैतिक होय. हा व्यक्तिवाद समाज उद्दिष्टांसाठी हेतुपूर्वक सहकार्य करण्याच्या प्रतिक्रियेशी सुसंवादी आहे.

या प्रकारचा व्यक्तिवाद आणि विश्वबंधुत्ववादी प्रवृत्ती यात एक नैसर्गिक दुवा आहे. प्रत्येक माणूस स्वतःचे जे मूल्यमापन करतो तशाच पद्धतीने तो इतरांचे मूल्य ठरवितो. जो माणूस विशिष्ट राष्ट्र वा जाती यांच्याशी आपला संबंध आहे असे मानून आपले मूल्य ठरवितो तोच माणूस त्याच प्रकारचा निकष लावून इतर लोक आपल्या राष्ट्रात वा जातीत बसतात किंवा नाही हे ठरवितो. त्याच्या उलट ज्या माणसापाशी समूहवादी कल नसतो आणि जो व्यक्ती म्हणूनच आपले स्वतःचे मूल्य ठरवितो तो व्यक्तिगत गुणांवर दुसऱ्यांचे मूल्यमापन करतो. त्या वेळी दुसरे इसम आपल्या जातीचे, वर्गाचे वा वर्णाचे घटक आहेत किंवा नाही याचा तो विचार करीत नाही. बुद्धि-प्रामाण्यवादी व्यक्तित्ववाद आणि विश्वबंधुत्ववादी मानवतावाद यांचे सूत चांगल्या रीतीने जुळते. कारण दोघेही मानवतावादी दृष्टिकोणाचे प्रतिनिधी आहेत.

• • •

विभाग तिसरा

व्यक्तिगत तत्त्वज्ञान

८

६

स्वातंत्र्य – मूलभूत मूल्य

मूलगामी मानवतावाद स्वातंत्र्याला मूलभूत मूल्य मानतो. इतर सारी मूल्ये त्यातून होणारी तर्कशुद्ध परिणती होय. त्या दृष्टीने स्वातंत्र्य साऱ्या मूल्यांचे मूल्य होय.

आम्ही आधीच विशद केले आहे (५ व्या प्रकरणात) की मूलगामी मानवतावादाची तत्त्वे विज्ञानाचा दृष्टिकोण स्वीकारून निष्पन्न झाली आहेत. माणसाबद्दलचे ज्ञान, त्याचे इतर मानवी प्राण्यांशी संबंध आणि जगातील स्थान यांच्याशी हा दृष्टिकोण निगडित आहे. आमचे निवेदन की स्वातंत्र्य हे मूलभूत मूल्य होय आणि ते सर्व मूल्यांचे मूल्य होय हा एक वादविषय झालेला विषय होय. कारण यातून असा प्रश्न उद्‌भवतो की मूल्यांचे एक शास्त्रच होऊ शकेल काय ? म्हणजे दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे तर विज्ञानाचा दृष्टिकोण स्वीकारून मूल्यनिर्णय करता येईल काय ?

विज्ञान आणि मूल्य

जे लोक म्हणतात की विज्ञान आणि मूल्य ही दोन वेगळी, एकमेकांपासून अगदी वेगळी क्षेत्रे आहेत; त्यांनी ही गोष्ट एका साध्या युक्तिवादावर आधारलेली आहे. ते म्हणतात की विज्ञानाचे निर्णय हे वस्तूंबद्दलचे निर्णय आहेत म्हणजे वस्तूंच्या अस्तित्वाबद्दलचे किंवा ते अस्तित्व नाकारण्याबद्दलचे निर्णय आहेत, तर मूल्यांबद्दलचे निर्णय चांगले कोणते व वाईट कोणते, काय व्हावयाला पाहिजे, काय व्हावयाला नको याबद्दलचे निर्णय आहेत. एका गोष्टीपासून दुसऱ्याबद्दलचे अनुमान काढता येईल याचा निर्णय विज्ञान घेते, पण वस्तुस्थितीपासून मूल्यांचे अनुमान काढता येणार नाही. एखाद्या गोष्टीचे अस्तित्व अगर ते नाकारणे याबद्दलच्या निर्णयापासून ती गोष्ट चांगली की वाईट आहे याचा निर्णय घेता येणार नाही. म्हणून विज्ञान मूल्याबद्दल

काही सांगू शकणार नाही.

वस्तुस्थिती (फॅक्ट्स) आणि मूल्ये यांच्याबद्दलच्या या गृहीत धरलेल्या विभाजनामुळे असा युक्तिवाद केला जातो की, विज्ञान हे मूल्यांपासून विमुक्त ठेवावे; आणि हा दृष्टिकोण सर्व विज्ञानासाठी वापरला जावा. त्या विज्ञानामधे सामाजिक शास्त्रे, उदाहरणार्थ, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, आणि राजनीती यांचा समावेश केला जावा. ही शिफारस जर काटेकोरपणे अमलात आणली गेली तर त्यातून काही चमत्कारिक परिणाम निदर्शनास येतील. हे परिणाम असे की वैद्यकीय शास्त्राने असा निर्णय घेतला की समतोल आहार माणसाच्या आरोग्यासाठी आवश्यक आहे. पण म्हणून त्या शास्त्राने असे म्हणता कामा नये की, माणसांनी समतोल आहार घेतलाच पाहिजे. वैद्यकीय शास्त्राने मानवी आरोग्याचा वस्तुस्थिती म्हणून विचार करावा, मूल्य म्हणून नव्हे. त्याचप्रमाणे राज्यशास्त्राने लोकशाही म्हणजे काय याची व्याख्या करावी आणि तिच्या यशासाठी कोणते घटक आवश्यक आहेत याचीही चिकित्सा करावी. पण म्हणून इतर राजकीय संघटनांच्या पद्धतींशी तुलना करता लोकशाहीत कोणते गुण आहेत याचा ऊहापोह करीत बसू नये.

विज्ञानाला मूल्यापासून अलग करण्याचा हा दृष्टिकोण गैरसमजावर आधारलेला आहे. मूल्यांमध्ये काहीतरी चांगले किंवा ' मौल्यवान ' असे असते. साहजिकच असा प्रश्न उभा राहतो की हे चांगले कोणासाठी, मौल्यवान कोणासाठी ? प्रथमतः मूल्य हे प्राणिमात्राशी संबंधित असते. तुम्ही म्हणू शकता की हे जे काहीतरी आहे ते प्राण्यांना किंवा वनस्पतींना सुद्धा चांगले आहे; पण पर्वत आणि नद्यांना नाही. पुन्हा जे एका प्राणिजातीला चांगले आहे ते दुसऱ्या प्रकारच्या प्राण्याच्या दृष्टीने मौल्यवान असेलच असे नाही. दुसऱ्या प्राण्यांच्या संहारावर जगणाऱ्या पशूला मारण्यासाठी व त्याचा फडशा पाडण्यासाठी काही प्राणी असणे मोलाचे आहे. पण अशा रीतीने जगणारा हिंस्रपशू आपल्या जवळ असणे भक्ष्य होणाऱ्या प्राण्यांच्या दृष्टीने खात्रीने चांगले ठरणार नाही.

आपण जेव्हा मूल्यांबद्दल बोलतो तेव्हा सर्वसाधारणपणे मानवी प्राण्यांच्या संबंधातच हा उल्लेख केला जातो. म्हणजे मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने चांगले वा मौल्यवान कोणते या गोष्टीचाच आपण विचार करतो. आपण म्हणतो की रोगराईचा फैलाव करणाऱ्या जंतूंपासून मुक्त अशी हवा चांगली होय. अर्थातच मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने ती चांगली आहे. पण त्या हवेत जे जंतू जगतात आणि फैलावतात त्यांच्या दृष्टीने ती हवा खात्रीने चांगली नाही. साहजिकच मूल्यांचा विचार करताना मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने मौल्यवान काय यालाच प्राधान्य दिले पाहिजे.[१]

---

१. प्राण्यांना जे मौल्यवान आहे ते उपयुक्ततेच्या वा करुणेच्या दृष्टीने मानवी प्राण्यांनाही मौल्यवान ठरू शकेल.

आपण ज्या मूल्यांबद्दल बोलतो ती मानवी मूल्ये होत याची एकदा जाणीव झाल्यानंतर हे उघड होते की मूल्यांचे शास्त्र असणे शक्य आहे. मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने चांगले कोणते याबद्दल मतभेद असू शकतात. पण या प्रश्नाचा शास्त्रीय दृष्टीने शोध घेता येईल, मानवी शरीरशास्त्र, इंद्रियविज्ञानशास्त्र, मज्जातंतुविज्ञान, मनोविज्ञान आणि इतर सामाजिक शास्त्रे यांचा अभ्यास करून मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने चांगले कोणते याचा निर्णय घेता येणे शक्य आहे.

मानवी मूल्ये ही अर्थातच निरनिराळ्या प्रकारची असतात. स्वच्छता, मितपान यांच्यासारखी मूल्ये व्यक्तीच्या शारीरिक कल्याणासाठी असतात. विवेक, धैर्य, चिकाटी यांच्यासारखी मूल्ये व्यक्तीच्या जीवनातील यशाशी संबंधित असतात. तिसरा प्रकार म्हणजे दयाळूपणा, प्रामाणिकपणा, सत्यप्रियता ही मूल्ये व्यक्तीच्या सहकारी जीवनासाठी आवश्यक असतात. या शेवटच्या प्रकारातील मूल्ये ही नैतिक मूल्ये होत.

ही निरनिराळ्या प्रकारची मूल्ये, आपल्या लक्षात येईल की मूल्ये आहेत; याचे कारण मानवी व्यक्तीचे अस्तित्व हे सुद्धा एक मूल्य आहे. स्वच्छता आणि मितपान, विवेक आणि धैर्य, दयाळूपणा आणि प्रामाणिकपणा ही सर्व मूल्ये माणसाच्या अस्तित्वाच्या दृष्टीने चांगली आहेत. मानवी व्यक्तीचे अस्तित्व 'चांगले' आहे असे गृहीत धरल्याशिवाय ती चांगली ठरणार नाहीत. मूल्य हे मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने मौल्यवान् आहे असे एकदा मान्य केल्यानंतर मानवी व्यक्तीचे अस्तित्व हे मूलभूत मूल्य आहे हे सिद्धच होते.

जगण्याची प्रेरणा ही सर्व प्राणिमात्राची मूलभूत प्रेरणा होय. मानवप्राणी इतर सर्व प्राणिमात्रांच्या बरोबरीने ही प्रेरणा जतन करतात. अस्तित्वाबद्दलची मानवी प्रेरणा ही शास्त्रीय दृष्टीने सिद्ध करण्यात आलेली जीवशास्त्रीय वस्तुस्थिती आहे. ती सुद्धा एक मूल्य मानली जाते याचे कारण व्याख्येच्या दृष्टीने मूल्य ही अशी एक गोष्ट आहे की, जी मानवी प्राण्यांच्या अस्तित्वाच्या बाबतीत मौल्यवान आहे. विज्ञान आणि मूल्ये यांच्यामधील विभाजन अस्तित्वात राहात नाही की जेव्हा असे आढळून येते की मानवी प्राण्याची अस्तित्वाबद्दलची प्रेरणा ही वस्तुस्थिती तशीच मूल्यही आहे.

मानवी प्राणी, मानवी प्राणी म्हणूनच जगण्याची प्रेरणा जतन करतात. मानवी पातळीच्या खाली जगण्यापेक्षा ते मृत्यू अधिक श्रेयस्कर मानतील. मूलगामी मानवतावादाच्या दृष्टीने ही स्वातंत्र्याचीच आकांक्षा होय. ती मूलभूत मूल्य आहे ती यासाठी की, मानवी प्राणी म्हणून मानवी प्राण्यांचे अस्तित्व हा सर्व मूल्यांचा पाया होय.

स्वातंत्र्याची कल्पना

स्वातंत्र्य म्हणजे निर्बंधांचा अभाव. मानवी प्राणी म्हणून व्यक्तीच्या सर्व संभाव्य

गुणांना वाव मिळण्यावरील निर्बंध हळूहळू दूर होत जाणे अशीच स्वातंत्र्याची व्याख्या करता येईल.

राजकीय क्षेत्रात, राज्यसत्तेच्या संदर्भात स्वातंत्र्याचा अर्थ काही मूलभूत हक्कांचा उपभोग घेणे हा होय. हक्क म्हणजे बातमी मिळविणे आणि मत प्रतिपादन करणे, कामकरी संघटना किंवा राजकीय पक्ष यांच्यासारख्या संघटना बनविणे. आणि समुदाय व मिरवणुकी यांत सामील होणे हे होत. एकतंत्री सत्तेच्या अमलापासून मुक्तता मिळणे हाही एक महत्त्वाचा हक्क होय. कारण कायद्याचा अंमल प्रस्थापित करण्याचा तो गाभा होय. आणखी एक मूलभूत हक्क म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धीचा वापर करण्याचे स्वातंत्र्य होय. कोणत्याही धर्माचा पुरस्कार व प्रसार करण्याचा त्याचप्रमाणे धर्माला विरोध करण्याचेही स्वातंत्र्य यात समाविष्ट होते.

सामाजिक क्षेत्रात, स्वातंत्र्य म्हणजे तर्कदुष्ट रूढी व आचार यांच्या बंधनापासून मुक्ती मिळणे हे होय. या रूढी व आचार हे विवाह, घटस्फोट, पितृत्व, पति-पत्नींमधील संबंध, तरुण व वृद्ध यांच्यामधील संबंध किंवा निरनिराळ्या जातिजमातींमधील संबंध यांच्याशी निगडित असतात. काही लोकांमधे सामाजिक बंधने ही राजकीय बंधनांपेक्षाही अधिक मोठ्या प्रमाणात स्वातंत्र्याचा संकोच करतात. सर्वसाधारण नियमानुसार मात्र राजकीय व सामाजिक बंधने एकसारखीच असतात. एकतंत्री समाज हुकुमशाहीवादी राजवट प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करतो. तथापि स्वातंत्र्याची कल्पना राजकीय व सामाजिक क्षेत्रापुरतीच मर्यादित करता येणार नाही. व्यक्तीची आर्थिक स्वातंत्र्य संपादन करण्याची आवश्यकता ही तरी निदान तितकीच प्राथमिक स्वरूपाची आहे. आवश्यक त्या गरजा भागविल्या जाव्या आणि आर्थिक असुरक्षितता भासू नये हीच त्याची अपेक्षा असते. प्रत्यक्ष उपासमार आणि उपासमारीची भीती यापासून त्याला स्वातंत्र्य हवे असते. स्वातंत्र्याचा अर्थ पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे व्यक्तीच्या गुणांचे संवर्धन करण्यावरील बंधने दूर होणे हे असेल तर आर्थिक नियंत्रणांचे उच्चाटण निश्चितपणे स्वातंत्र्याच्या कल्पनेचे अंग असणे भाग आहे. आर्थिक दुर्भिक्ष्य आणि असुरक्षितता या दोन्ही गोष्टी राजकीय व आर्थिक बंधनाइतक्याच मानवी गुणसंवर्धनाला मारक ठरत असतात.

या व्यापक अर्थाने स्वातंत्र्य ही नकारात्मक कल्पना राहात नाही. त्याचा अर्थ व्यक्तीवर अयोग्य बंधने लादली जाण्यापासून त्याची मुक्तता होते एवढेच नव्हे तर त्याच्या गुणांना वाव मिळून त्यासाठी आवश्यक अशा दर्जाचे जीवनमान प्राप्त करण्याची त्याच्यामधे पात्रता येते. मानवी प्राणी म्हणून परिपूर्ण जीवन जगण्याची पात्रता हा स्वातंत्र्याचा अर्थ होय.

इतर प्राणिमात्रांच्या घटकांप्रमाणे मनुष्य हा सतत जीवनाच्या अस्तित्वासाठी चाललेल्या संघर्षात सहभागी होत आला आहे. अगदी सुरुवातीच्या काळात आपला

जीव वाचविण्यासाठी माणसाला विरोधी निसर्गाशी लढावे लागले. अन्न पैदा करून जीवन जगविण्यासाठी सुद्धा त्याला हा लढा करावा लागला. भयानक थंडी वा उन्हाळा, दुष्काळ वा महापूर, रानटी श्वापदे किंवा हिंस्र जनावरे यांच्यापासून तर त्याला संरक्षण करावे लागलेच, पण शारीरिक जीवन जगविण्यासाठी साधनेही पैदा करावी लागली. पण हे सर्व करीत असताना इतर प्राणिमात्रांच्या मानाने उच्चतर पातळीवर तो जीवन जगू पाहात होता. ही उच्च पातळी म्हणजे बुद्धी, भावना व आत्मप्रत्यय यांची पातळी होय. नवीनवी साधने बनविणे, भांडी-कुंडी पैदा करणे, रंग तयार करून आपल्या राहत्या गुहांतील भिंती सुशोभित करणे वगैरे गोष्टींमध्ये तो मग्न असे. जीवनाचा त्याचा संघर्ष हा सदैव स्वातंत्र्याचाच लढा असे. आता रानटी अवस्थेतून सुसंस्कृत जीवनात पदार्पण करीत असतानाही निराळ्या स्वरूपात पण त्याचा संघर्ष चालूच राहिलेला आहे. जीवशास्त्रानुसार चाललेल्या संघर्षात एक उच्च पातळी त्याने गाठली आहे एवढेच. प्राणिमात्राच्या संघर्षात अस्तित्व हे त्यांचे मूलभूत उद्दिष्ट असते. मानवी प्राण्यांचे मूलभूत उद्दिष्ट स्वातंत्र्याचा लढा चालविणे हे होय.

त्यामुळेच स्वातंत्र्य हा शब्दकोशातील सर्वांत मोठा भावनोत्कट शब्द झाला आहे. स्वातंत्र्याच्या कल्पनेइतका दुसऱ्या कोणत्याही कल्पनेला मानवी विश्वात प्रतिसाद मिळत नाही. सर्व माणसे, माणसे म्हणून जगू इच्छितात आणि स्वातंत्र्याची कल्पना ती इच्छा साकार करीत असते.

अर्थात आमचा मुख्य संदर्भ म्हणजे बुद्धिनिष्ठ मानवी व्यक्तित्व हे आहे. त्या दृष्टीने इतर मानवी प्राण्यांचे यासाठीच जे परिश्रम चाललेले असतात त्यांच्याशी जुळता सूर घेण्याची जबाबदारी व्यक्तिमात्रावर पडते. सर्वसाधारणपणे जनहिताचे असेल तेथे स्वेच्छेने योग्य ती बंधने पाळावयाला माणूस तयार होईल. स्वातंत्र्याचा खराखुरा उपभोग बुद्धिप्रामाण्यवादीच घेऊ शकतो. स्वातंत्र्य हे मूलभूत मूल्य असल्यामुळे एखाद्या व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर बंधने लादावयाची झाली तर ती इतरांच्या स्वातंत्र्याचे रक्षण करण्यासाठीच होय. समता म्हणजे सर्वांना समान स्वातंत्र्य होय आणि म्हणूनच व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला योग्य ती बंधने घालावयाची ती समतेसाठीच होत.

मानवी पात्रता

अस्तित्वाची मानवी पातळी आणि त्या पातळीखालील जीवन याबद्दल आपण विवेचन केले. विवेकयुक्त मानवी व्यक्तीच्या पात्रतेच्या विकासाबद्दलही आपण बोललो. आता प्रश्न असा आहे की, मानवी पातळी व त्याखालील पातळी यात फरक तरी कोणता? विवेकयुक्त मानवी व्यक्तीच्या पात्रतेचा निकष तरी कोणता?

आधुनिक मनोविज्ञान म्हणते की माणसाची मानसिक पात्रता खालच्या दर्जाच्या

पशूशी तुलना करता दोन दृष्टींनी भिन्न असते.[२] प्रथमतः मानवी वागणूक ही सहज-प्रवृत्तीवरून फारच मर्यादित प्रमाणात ठरत असते. खरे सांगायचे तर प्राणिजीव-नाच्या उत्क्रांतीमध्ये एकीकडे मेंदूचा आकार व शक्ती यांच्यामध्ये हळूहळू वाढ होत असते तर दुसरीकडे वागणुकीचे निदर्शक म्हणून सहजप्रवृत्तींचे कार्य हळूहळू कमी होत जाते. मानवी व्यक्तीच्या मानसिक पात्रतेचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे माण-साचा मेंदू इतर प्राण्यांच्या मानाने मोठ्या प्रमाणात विकसित झालेला असतो. खरोखर, मानवी मेंदूची नवीन त्वचा ही माणसाच्या अगदी नजीकच्या पूर्वजाच्या मानाने सुद्धा तिप्पट मोठी असते. शिवाय माणसाच्या मेंदूने सर्वस्वी नवीन असा गुणधर्म संपादन केलेला असतो आणि तो म्हणजे आत्मप्रत्ययाचा होय. माणूस नुसताच विचार करीत नाही किंवा भावनावश होत नाही, तर त्याला आपले विचार व भावना यांचीही जाणीव होत असते. आत्मप्रत्ययाच्या या जाणिवेमुळे माणसाच्या पात्रतेची क्षितिजे विस्तारतात त्याचप्रमाणे त्याला भासणाऱ्या जबाबदाऱ्याही वाढतात.

वर जे आपण विधान केले की मानवी वागणूक ही मानवी सहजप्रवृत्तीतून फार थोड्या प्रमाणात ठरत असते. त्याचा अर्थ असा नव्हे की माणसांना इतर प्राण्यां-प्रमाणे सहजप्रवृत्ती (किंवा आधुनिक मनोविज्ञानशास्त्रज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणे स्वाभा-विक भावना किंवा प्रेरणा) नसतात. त्याचा अर्थ असा की सहजप्रवृत्ती हा मानवी स्वभावाचा एक भाग असला तरी त्यातून मानवी वागणुकीचा पूर्णपणे पडताळा मिळणे कठीण आहे. माणसांच्या मेंदूची अधिकतर शक्ती आणि त्यांचा आत्म-प्रत्यय याचे ते आवश्यक परिणाम म्हणता येतील. एखाद्या सहजप्रेरणेची माणसाला जाणीव होते तेव्हा त्याच्या वागणुकीत तिचा प्रत्यय येईलच असे नव्हे. विशिष्ट परि-स्थितीत ही प्रेरणा उपयुक्त होईल की तापदायक होईल याचा विचार करूनच तो आपल्या वागणुकीची पद्धती ठरवील. सहजप्रेरणेची परिणामकारकता ही अशा रीतीने आत्मप्रत्ययाच्या भावनेने मर्यादित केली जाईल.

उच्चतर मेंदूची शक्ती आणि आत्मप्रत्ययाचे सामर्थ्य यांच्या जोरावर माणसापाशी अनन्यसाधारण पात्रता असते. ही पात्रता निरनिराळ्या मार्गांने दिग्दर्शित होऊ शकेल.

नुसत्या शारीरिक जीवनाच्या संबंधात माणूस हा इतर प्राण्यांच्या जगात अधिक चांगले जीवन जगत असतो. तो आरामशीर घरे बांधू शकतो, ऐटबाज आणि आकर्षक कपडे तो तयार करू शकतो, चवदार आणि आरोग्यदायी अन्नपदार्थ तो मिळवू शकतो, रोगांचा बंदोबस्त करण्यासाठी तो औषधे काढू शकतो आणि दळण-

---

२. पाहा एरिक फ्रॉम : 'द ॲनॉटॉमी ऑफ ह्यूमन डिस्ट्रक्टिव्हनेस' १९७३, पेंग्विन बुक, पृष्ठे ३००–३०२.

वळण व वाहतूक यांची नवनवीन साधने तो निर्माण करू शकतो.

बौद्धिक क्षेत्रात, मानवी व्यक्तित्वाची पात्रता तर अमर्याद आहे. पदार्थविज्ञान, रसायन, जीवशास्त्र, वैद्यकीय, आणि इतर शास्त्रांत मानवाने लावलेले शोध आश्चर्यकारक आहेत. ज्ञानातील प्रत्येक प्रगतीतून अज्ञानाची फार मोठी क्षेत्रे उघडकीस येत असली तरी पुढील प्रगतीला कोणतीही मर्यादा राहिलेली नाही.

नैतिक सुसंस्कृततेच्या बाबतीतही माणूस तितकीच पात्रता दाखवू शकतो. प्रचलित असलेले नैतिक आदर्श, सध्याच्या अधिकाधिक गुंतागुंतीच्या होणाऱ्या आधुनिक समाजाच्या आवश्यकतेला जुळणारे नसले तरी व्यक्तीला नैतिक संस्कारक्षमता विकसित करण्याची त्याचप्रमाणे मानवी यातना कमी करण्याची व अन्याय दूर करण्याची भरपूर पात्रता आहे. नैतिक सुसंस्कृतपणाच्या दिशेने व्यक्तिगत पात्रता विकसित करणे ही वस्तुतः आजची सर्वांत मोठी गरज आहे.[3]

सर्जनशील कला हे व्यक्तिगत पात्रतेला वाव देणारे आणखी एक क्षेत्र आहे. साहित्य, संगीत, चित्रकला, शिल्पकला, नृत्य आणि नाट्य ही मानवाच्या कलात्मक कर्तृत्वाची काही अंगे आहेत.

या साऱ्या कर्तृत्वातून मानवी जीवन दोन वैशिष्ट्यपूर्ण रीतींनी समृद्ध होत असते. या यशस्वितेत तर माणसाला समाधान मिळतेच, आणि यशाच्या प्रक्रियेतूनही त्याला समाधान प्राप्त होत असते. मानवी जीवनाच्या या दुहेरी समृद्धीबद्दल थोडासा खुलासा करणे आवश्यक आहे.

खालच्या प्राण्यांप्रमाणे मानवी प्राण्यातही बऱ्याचशा सहजप्रवृत्ती व प्रचोदना असतात आणि ज्या पूर्वी वर्णन केल्याप्रमाणे, नैसर्गिक निवडीच्या प्रक्रियेनुसार अस्तित्वाची मूलभूत प्रचोदना भागवीत असतात. निरनिराळी शरीरातील इंद्रिये, उदाहरणार्थ, दृष्टी, आवाज, वास, रुची, स्पर्श, ही सर्व इंद्रिये त्याच कामी येतात. आता माणसांच्या आत्मप्रत्ययामुळे ही सर्व इंद्रियसंवेदना ही समाधानाची त्याचप्रमाणे जीवनसमृद्धीची साधने होतात. काही उदाहरणांवरून या विधानाची सत्यता पटून येईल.

अन्नाची चव ही शरीरधारणेला पोषक होते. सर्व प्राण्यांना त्याचप्रमाणे मानवी प्राण्यांना जीवन जगविण्यासाठी हे आवश्यकच असते. मानवी प्राणी मात्र अन्नाची चव घेतात त्याचप्रमाणे अन्नग्रहण करताना त्याच्या उत्कृष्ट रुचीतून समाधान प्राप्त करून घेतात. रुची ही मानवी प्राण्यांच्या दृष्टीने समाधानाचे एक स्वतंत्र साधन बनते. शरीरपोषणासाठीच ते अन्नग्रहण करीत नाहीत तर त्या रुचीचा आस्वाद घेतात. त्याचा परिणाम असा की ते अन्नाची रुची वाढविण्याचा हरतऱ्हेने प्रयत्न

---

३. धर्मनिरपेक्ष नैतिकतेच्या विषयाचा १०व्या प्रकरणात विचार करण्यात आला आहे.

करतात. अनेक वेळा, भूक लागली नसतानाही ते केवळ रुचकरतेसाठी अन्नग्रहण करतात. त्या दृष्टीने अन्नाची चव ही जीवनशास्त्रविषयक प्राथमिक गरजेपेक्षा समाधानाचे स्वतंत्र साधन बनते.

इतर इंद्रियांच्या बाबतीतही ते खरे आहे. मनुष्य फुलांच्या व अत्तरांच्या सुगंधातून, निसर्ग व कला यांच्या सौंदर्यातून, संगीताच्या मोहक धुंदीतून आणि उष्णता व शीतलता यांच्यामुळे शरीराची त्वचा जी मोहरून जाते त्या सर्वांतून समाधान करून घेत असतो.

त्याचप्रमाणे लैंगिक प्रेरणा हिचे जीवशास्त्रविषयक उद्दिष्ट प्रजोत्पत्तीद्वारा वंशवृद्धी करण्याचे असले तरी ती समाधानाचे एक स्वतंत्र साधनही बनलेली असते. लोक लैंगिक क्रिया पार पाडतात ती केवळ प्रजननासाठी नव्हे तर त्यातून जे समाधान मिळते त्यासाठीही होय.

इतर काही प्रेरणा मानवी जीवन समृद्ध करण्याच्या दृष्टीने अधिकच महत्त्वाचे कार्य पार पाडीत असतात. शोध घेण्याची प्रेरणा ही मानवी प्राण्यांची एक नैसर्गिक ऊर्मी होय. या प्रेरणेचा उगम बहुशः अन्नाचा शोध घेण्याच्या क्रियेतून झाला असावा. सर्व प्राण्यांचे, त्यात जीवशास्त्रानुसार मानवांचे पूर्वज असलेल्या प्राण्यांचाही समावेश होतो, मुख्य कार्य तेच होते. इतर प्रेरणांप्रमाणे शोध जेव्हा यशस्वी होतो आणि जे हवे होते ते प्राप्त होते, त्यातूनच समाधान मिळत असते. सत्याचा मानवाने चालविलेला शोध हा जीवशास्त्रानुसार उपजणाऱ्या प्रेरणांचाच मागोवा घेणारा शोध होय. माणूस जे जाणू पाहात असतो, ते साध्य झाले की माणसाला नितांत समाधान मिळते. प्रत्येक शाळकरी विद्यार्थ्याला भूमितीतील एखादी उपपत्ती किंवा बीजगणितामधील एखादे समीकरण सोडविण्यात यश मिळाले तर किती समाधान होत असेल त्याची कल्पनाच करणे बरे. एखादा शास्त्रज्ञ जेव्हा एखादे संशोधन करतो, किंवा कोणत्याही दिशेने काही नवीन ज्ञान प्राप्त करून घेतो तेव्हा त्याला असेच नितांत समाधान प्राप्त होते. 'ज्ञानाला आपले असे श्रेय मिळत असते.' ही एक म्हण अशी आहे की जी मनोविज्ञानाच्या दृष्टीने फार समर्थनीय ठरते. एखादी व्यक्ती कोणत्याही एखाद्या शोधाच्या क्षेत्रात जी कामगिरी करते, त्यापासून त्याला समाधान मिळते आणि ते ज्ञान मनुष्यजातीलाही उपयुक्त ठरते हे जरी खरे असले तरी ती व्यक्ती ज्ञान हे ज्ञानासाठीही संपादन करण्याचा प्रयत्न करीत असणे शक्य आहे हे विसरून चालणार नाही.

माणूस हा आणखी एका गटाच्या म्हणजे सहानुभूती, दयाळूपणा या प्रकारच्या प्रेरणांनी भारावून जाणे शक्य आहे. या प्रेरणा बहुशः सामाजिक व नैतिक प्रेरणा मानल्या जातात. या प्रेरणांचा उगम कसा होतो याचा पुढील एका प्रकरणात (प्रकरण १० वे) विचार केला जाणार आहे. येथे लक्ष वेधले जावयाचे आहे ते या गोष्टीचे की,

सामाजिक प्रेरणा साध्य होणे हे सुद्धा एका स्वतंत्र समाधानाचे साधन होत असते. व्यक्ती जेव्हा गरजूंना मदत करते किंवा दुसऱ्या कोणाच्या यातना दूर करण्यात यश मिळविते तेव्हा एक सामाजिक प्रेरणा साध्य करण्याचेच तिला समाधान प्राप्त होत नाही तर एक योग्य ध्येय हस्तगत केल्याचाही तिला आनंद प्राप्त होतो.

माणसाच्या कलात्मक पात्रतेकडे वळताना, आपल्याला मनोविज्ञानात्मक असा भरपूर पुरावा मिळू शकतो की, ज्यातून असे दाखविता येईल की, निर्मिती आणि नाबीन्य यांच्यासाठी झटणे ही मानवी स्वभावात खोलवर रुजलेली एक ऊर्मी होय. दुसराही असा पुरावा उपलब्ध आहे की, निर्मितिक्षमता ही मानवी मेंदूच्या पद्धतीतच समाविष्ट झालेली आहे.[४] निर्मितिक्षमतेची प्रेरणाही जगण्याच्या ईर्षेशी कशी संबंधित असते हे अद्याप स्पष्ट झालेले नाही. त्याचे कारण असे की, मनोविज्ञान आणि सौंदर्य-शास्त्र ही दोन्ही नव्याने उगम पावलेली शास्त्रे आहेत. तथापि मानवी स्वभावात निर्मितिक्षमतेची प्रेरणा अस्तित्वात असते याबद्दल मुळीच संशय राहिलेला नाही. इतिहासपूर्व काळातील मनुष्याच्या कृतीत या प्रेरणेचा आविष्कार दिसून येतो आणि तरुण मुलातही तो प्रगट झालेला दिसून येतो. इतर प्रेरणांप्रमाणे निर्मितिक्षमतेची प्रेरणा साध्य होणे हे समाधानाचे एक स्वतंत्र साधन आहे. कलावंत हा कलेचा कले-साठी आस्वाद घेऊ शकतो.

मानवी पातळीवरील जीवन हे अशा रीतीने अपूर्ण मानवी पातळीवरील शारीरिक जीवनापेक्षा फार निराळे आहे. आपल्या मेंदूच्या विकासामुळे माणसाला अधिक सुख-दायक शारीरिक जीवन जगता येते आणि त्याच वेळी त्याला अत्यंत श्रेयस्कर अशा बौद्धिक, नैतिक आणि कलात्मक कार्यात आपल्या स्वतःला गुंतवून ठेवता येते. माण-साचे जीवन अनेकविध शारीरिक व मानसिक समाधानात आणि कर्तृत्वाबद्दलच्या आनंदात समृद्ध होऊ शकते. स्वातंत्र्यात समाविष्ट आहे ते परिपूर्ण जीवन, की ज्यात व्यक्तीला शारीरिक स्वास्थ्याबरोबर निरनिराळ्या उपकारक दिशेने आपल्या पात्रतेचा विकास करता यावा. त्या दृष्टीने व्यक्तीच्या जीवनावरील सर्व बंधने दूर केली जाणे आवश्यक आहे. स्वातंत्र्याचा लढा हा अस्तित्वासाठी चाललेल्या जीवशास्त्रविषयक लढ्यातीलच एक पाऊल असले तरी त्यामागे 'उदात्त' असे एक उद्दिष्ट आहे.

व्यक्तीमध्ये अर्थातच असे काही अवगुण असू शकतात की, ज्यामुळे ती स्वतःला किंवा इतरांनाही बाधक होऊ शकते. अवगुणांचीही शक्यता स्वातंत्र्याच्या व्याख्येत बसू शकत नाही. अतिसुखोपभोगामुळे व्यक्ती आपले शरीरस्वास्थ्य बिघडवू शकते. ही घटना जीवनविरोधी आणि म्हणूनच स्वातंत्र्यविरोधी असते. व्यक्ती ही परदुःखात आनंद मानणारी किंवा स्वतःचाच सूड घेणारी होऊ शकते. आणि त्यातून लोकांना

---

४. एरिक फ्रॉम, पृष्ठ ६६

फार ताप सहन करावा लागणे शक्य आहे. या तर्कदुष्ट प्रवृत्ती म्हणूनच मानल्या जातात. तर्कावर आधारलेले जीवन जगणारा माणूसमात्र स्वतःच्या कल्याणाला व आनंदाला हातभार लावू शकतो. त्याचप्रमाणे बाकीच्या समाजालाही उपकारक होतो. अशा पात्रतेवर बंधने न लादणे हेच स्वातंत्र्याचे ध्येय असते.

स्वातंत्र्याच्या ऊर्मींची चुकीची वाटचाल

मानवाची स्वातंत्र्याबद्दलची ऊर्मी दोन प्रकारे चुकीच्या मार्गाने अनेक वेळा जाते. अशा वाटचालीची दोन उदाहरणे सध्याच्या काळाच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहेत.

आर्थिक कल्याण आणि सुरक्षितता ही स्वातंत्र्याच्या कल्पनेतील मुख्य अंगे आहेत. व्यक्तीला पुष्कळ वेळा हे भान राहात नाही की आर्थिक कल्याण आणि सुरक्षितता ही त्याने स्वतःच्या परिश्रमाने प्राप्त केली पाहिजे व त्यासाठी इतरांशी हेतुपूर्वक सहकार्य केले पाहिजे. पुष्कळ वेळा त्यासाठी स्वतःवर अवलंबून न राहता तो एखाद्या राजकीय रक्षणकर्त्यांवर विसंबून राहतो. अशा सबंग मार्गाने आर्थिक कल्याण साधू पाहताना तो आपले राजकीय स्वातंत्र्य हरवून बसतो. हुकुमशाहीवादी राजवटी, विशेषतः तिसऱ्या जगात निर्माण झाल्या आहेत त्या त्यामुळेच होत. अनुभवानेच माणसाला पुढे कळून येते की, आपल्या राजकीय स्वातंत्र्याचा बळी देऊन तो आर्थिक स्वातंत्र्याचा तर संकोच करून घेतोच, पण आपल्या स्वतःच्या अंगच्या गुणांचा विकास करण्यालाही बंधन घालून घेतो. स्वातंत्र्याचा लढा अशा रीतीने विभागला जाऊ शकत नाही. आत्मनिर्भरता आणि हेतुपूर्वक सहकार्य ही स्वातंत्र्य अनेक दिशांनी प्राप्त करून घेण्यासाठी आवश्यक होत.

स्वातंत्र्याच्या ऊर्मींची आणखी एक चुकीची दिशा म्हणजे स्वातंत्र्य या 'आधिभौतिक' जगात प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करण्याऐवजी गूढ आध्यात्मिक जगात त्याचा शोध घेऊ पाहणे ही होय. हिंदू लोकांचे मोक्षसंपादनाचे ध्येय (ज्याचा अर्थ वस्तुतः स्वातंत्र्य हाच असतो) आणि इतर सर्व धर्मांचे ईश्वरप्राप्तीचे ध्येय ही स्वातंत्र्याच्या चुकीच्या वाटचालीचीच उदाहरणे होत. स्वातंत्र्य हे या जीवनातील परिस्थिती बदलण्याचा प्रयत्न करून साध्य करता येते, जीवनातील यातनांपासून पळून जाऊन साध्य करता येणार नाही. मोक्षप्राप्तीचे वा ईश्वरप्राप्तीचे ध्येय जीवनातील यातना व असमानता यांचा काच दृढ करण्यालाच साहाय्यभूत होते व अशा रीतीने स्वातंत्र्याच्या उद्दिष्टावरच घाव घालीत असते.

• • •

९

मानवी तर्कबुद्धीचा उगम व मूल्य

बुद्धिप्रामाण्यवाद (तर्कबुद्धीवर विसंबणे)[१] हा मूलगामी मानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने जितका आवश्यक आहे तितकाच स्वातंत्र्याच्या कल्पनेच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. तर्कशुद्ध विचार करण्याच्या पद्धतीमुळेच मानवी प्राण्यांना स्वातंत्र्याच्या लढ्यात अधिकाधिक यश प्राप्त होते.

आम्ही यापूर्वी, मूलगामी मानवतावादाची तत्त्वे एम. एन्. रॉय व त्यांचे सहकारी यांनी १९४६ साली २२ मुद्द्यांत सांगितली असल्याचा उल्लेख केला होता. या मुद्द्यांपैकी २ क्रमांकाचा मुद्दा जो अग्रस्थान देण्याच्या महत्त्वाचा होता तो खालीलप्रमाणे आहे :

" स्वातंत्र्याचा ध्यास आणि सत्याचा शोध हीच मानवी प्रगतीची मूलभूत ईर्षा होय. प्राणिशास्त्रविषयक अस्तित्वासाठी जो लढा चाललेला असतो तो बुद्धी व भावना यांच्या उच्चतर पातळीवर चालू राहणे हाच स्वातंत्र्याचा ध्यास होय. सत्याचा शोध हा त्याचा उपसिद्धान्त होय. निसर्गाबद्दलच्या वाढत्या ज्ञानामुळे मानवप्राणी हा नैसर्गिक घटना व सामाजिक वातावरण यांच्या जुलमापासून हळूहळू मुक्त होत जातो. सत्य हा ज्ञानाचा आशय होय."

---

१. बुद्धिप्रामाण्यवाद हा शब्दप्रयोग हा येथे तत्त्वज्ञानाची एक पद्धती या नात्याने वापरण्यात आलेला नाही. कारण या पद्धतीनुसार ज्ञान हे केवळ तर्कबुद्धीच्या आधारे संपादन करता येईल. तेथे भावना व कल्पकता यांची मदत घेता येणार नाही. आधुनिक कल्पनेनुसार बुद्धिप्रामाण्यवाद याचा अर्थ निर्णयाचे परिणाम म्हणून तर्कावर श्रद्धा ठेवणे हा होय.

जास्त चांगल्या जीवनासाठी माणसाचा चाललेला लढा हा स्वातंत्र्यासाठी त्याच्या चाललेल्या लढ्याचा गाभा होय. त्या लढ्याला युगानुयुगांतून मानवाने प्राप्त केलेल्या ज्ञानाची मदत मिळत असते. ज्ञानसंपादनामुळे माणसाला निसर्गाच्या शक्तीवर मात करण्याला आणि अधिक चांगला समाज निर्माण करण्याला वाव मिळतो. शेतीचे, पशुसंगोपनाचे, घरे व इमारती बांधण्याचे, कपडा व इतर उपयुक्त वस्तू तयार करण्याचे आणि इतर अनेकविध सुखसोयी उपलब्ध करून देण्याचे ज्ञान प्राप्त झाल्यामुळे मानवी जीवन पुष्कळच सुधारले आहे. हे ज्ञान विवेकावरोवर कल्पकता व अनुभव यांच्यामधे सुवर्णमध्य गाठून संपादन करण्यात आले आहे. विवेक हा ज्ञानाचा पाया असल्यामुळे मानवी प्रगतीचे तेच मुख्य साधन झाले आहे.

शास्त्रीय ज्ञान संपादण्याच्या मूल्यापलीकडे तर्कशुद्धता ही मानवी प्रगतीला इतर मार्गांनी साहाय्यभूत होते. मानवी प्राण्यांची तर्कशुद्धता ही त्यांच्या नैतिक प्रगतीचाही पाया होय. विवेक आणि नीती यांच्यामधील संबंधांचे पुढील प्रकरणात विवरण करण्यात येईल. येथे फक्त एका ऐतिहासिक वस्तुस्थितीचा उल्लेख केला तरी पुरेसे होईल. ही वस्तुस्थिती अशी की, तर्कशुद्धतेची वाढ आणि व्यक्ती व समाज यांतील नैतिक पातळीची सुधारणा यात काही परिणामकारक संबंध आहे. मॉरिस गिन्सवर्ग यांनी म्हटल्याप्रमाणे "प्रगतीच्या कल्पनेतील आवश्यक असा जर मुद्दा खरा ठरत असेल तर तो हा की ऐतिहासिक प्रगतीच्या संदर्भात मनुष्य हा हळूहळू तर्कशुद्ध बनत चालला आहे आणि तो ज्या प्रमाणात अधिकाधिक विवेकनिष्ठ होईल त्या प्रमाणात त्याची नैतिकताही वाढत जाईल."[२]

जहाल मानवतावादाच्या व्यक्तिगत व सामाजिक तत्त्वज्ञानात तर्कशुद्धतेला परिणामकारक महत्त्व का प्राप्त होते त्याचे आणखी एक कारण आहे. मानसिक दृष्ट्या विमुक्त असलेला माणूसच राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक स्वातंत्र्य मिळविण्यासाठी झटू शकतो. मानसिक स्वातंत्र्य हीच व्यक्तीच्या जाणीवपूर्वक होणाऱ्या स्वातंत्र्याच्या लढ्याची निशाणी तसाच सुरुवातीचा बिंदू होय. मानसिक स्वातंत्र्यात एकीकडे अंधश्रद्धेचा अभाव आणि दुसरीकडे आत्मनिर्भरता यांचा समावेश होत असतो. विवेक हाच माणसाला अंधश्रद्धेपासून वाचवितो आणि त्याला स्वयंसिद्ध करतो. माणूस हा ज्या प्रमाणात स्वतःचा मार्गदर्शक होऊ शकतो त्या प्रमाणात तो मानसिक दृष्टीने स्वतंत्र होतो आणि स्वतःसिद्ध मार्गदर्शनाची क्षमता जर कशातून मिळत असेल तर ती विवेकाला वाव देणारी पात्रता होय. विवेकशीलता ही व्यक्तीला मानसिक दृष्टीने स्वतंत्र बनवते, आणि त्याची नैतिकतेची ओढ दृढतर करते. ती यासाठी की त्या

---

२. मॉरिस गिन्सवर्ग यांचे 'ए ह्यूमॅनिस्ट व्हयू ऑफ हिस्टरी' या सर ज्यूलियन हक्सले यांनी संपादित केलेल्या ह्यूमॅनिस्ट फ्रेम या लेखातील उल्लेख.

व्यक्तीने संघटित समाजामधे समतोलपणे राहावे आणि कालांतराने त्याने उपकारक सामाजिक परिवर्तनाचा क्रियाशील सदस्य म्हणून काम करावे.

माणूस हा जात्याच विवेकनिष्ठ

जहाल मानवतावाद हे एक आशावादी तत्त्वज्ञान आहे. ते ठासून सांगते, की मानवी प्रगतीचे मुख्य साधन असलेली विवेकशीलता ही मानवी स्वभावाचे एक अविभाज्य अंग आहे. ते म्हणते की विवेकशीलता हा प्राणिशास्त्रविषयक स्वभावधर्म आहे. जहाल मानवतावादाच्या २२ मुद्द्यांपैकी ४ थ्या मुद्द्यात असे म्हटले आहे की "सुनियंत्रित आधिभौतिक निसर्गाच्या पार्श्वभूमीवर प्रगट होणारा मानवी प्राणी हा मूलतः विवेकशील असतो. विवेकशीलता हा प्राणिमात्राचा स्वभावधर्म असल्यामुळे तो इच्छाशक्तीच्या विरोधी नसतो. बुद्धी आणि भावना यांना समान प्राणिशास्त्रविषयक पातळीवर आणता येणे शक्य आहे." प्रत्येक माणसापाशी विवेकशीलता असल्यामुळे तो अनुभवातून नेहमीच ज्ञान मिळवू शकतो. शिकण्याची माणसामधे जी क्षमता असते तिच्यामुळे आशेला जागा आहे. ती अशी की सध्याची परिस्थिती कितीही निराशाजनक असली तरी आजच्या चुकांमधून जे धडे घेतले जातील त्यांतून माणसाला उद्याचे उज्ज्वल भवितव्य निर्माण करता येईल.

माणूस हा मूलतः किंवा प्रवृत्तीने विवेकशील असतो या विधानाबद्दल बरेच गैरसमज निर्माण झालेले आहेत. ते यामुळे की 'विवेकशील' हा शब्दप्रयोग निरनिराळ्या अर्थांनी वापरला जातो; 'माणूस हा विवेकशील आहे' या शब्दप्रयोगाला निदान तीन अर्थ आहेत आणि ज्या हेतूने तो शब्दप्रयोग केला जातो त्यातून ते अर्थ निघत असतात.

प्रथमतः विवेकशील हा शब्दप्रयोग वस्तुनिष्ठतेच्या दृष्टिकोणातून वापरला जाणे शक्य आहे. म्हणजे जग एक पद्धतशीर चाललेली व्यवस्था आहे; असा त्याचा अर्थ होतो. या अर्थाने जेव्हा आपण हा शब्दप्रयोग करतो तेव्हा इतर जगाप्रमाणे माणूसही कारणपरंपरेच्या कायद्याला बांधलेला आहे, माणसाचा स्वभाव व वागणूक ही इतर घटनांप्रमाणे शास्त्रीय दृष्टिकोणाचा वापर करून ठरवता येईल आणि माणसामधे निसर्गातीत असा काही अंश नसल्यामुळे विवेकशील तत्त्वाच्या पलीकडे त्याचा स्वभाव व वागणूक जाऊ शकत नाही, हे आपण मान्य करतो. माणसाची वस्तुनिष्ठ विवेकशीलता तो निसर्गाचा भाग आहे यावरच आधारलेली असते.

भावनात्मक दृष्टिकोणातून विचार करता, "माणूस हा विवेकशील आहे याला दोन वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थ प्राप्त होतात ज्यापैकी एक खरा नसतो. माणूस हा विवेकशील आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपल्या बोलण्याचा अर्थ साधारणपणे असा असतो की, स्त्री वा पुरुष हे भावना वा आधीच ठरविलेल्या कल्पना यांचे मार्गदर्शन न घेता विवेका-

नुसार वागत असतात. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर त्यांच्या स्वभावात विवेकशीलता हीच नियंत्रणशक्ती असते. या अर्थाने सध्याच्या मानवी प्रगतीच्या अवस्थेत तरी आणि बहुसंख्य प्राण्यांच्या संबंधात असे विधान खरोखरी करता येणार नाही, की मनुष्य हा विवेकशील असतो. बहुसंख्य माणसांची वागणूक ही विवेकशील आचारापेक्षा अतार्किक भावनोद्रेकातूनच प्रगट होत असते. विवेकशील हा शब्दप्रयोग त्या अर्थाने वापरताना आपण एवढेच फार तर म्हणू शकतो की मनुष्य हा विवेकशील राहण्याची संभाव्यता आहे, आणि कालांतराने विवेकशीलता ही मानवी स्वभावाचा स्थायिभाव व नियंत्रणाची शक्ती होणे शक्य आहे.[३]

'माणूस हा विवेकशील आहे' या शब्दप्रयोगाचा भावनात्मक अर्थ असा आहे की, विवेक हा मानवी स्वभावाचा अविभाज्य असा भाग आहे. या विधानामागील भूमिकाही समजावून घेण्यासारखी आहे. ती अशी की जीवशास्त्रानुसार मानवी स्वभावाचा हा गुणधर्म आहे एवढ्यापुरताच आपण त्या शब्दप्रयोगाचा विचार केला पाहिजे. मानवी प्राण्यांच्या श्रद्धा आणि वागणूक यांच्यावर विवेकाचा प्रभाव पडत असेल किंवा काय आणि तो किती प्रमाणात हा प्रश्न येथे तरी अप्रस्तुत आहे. या विधानाचा अर्थ एवढाच की, कारण आणि त्याचे परिणाम या संदर्भात विचार करण्याची माणसामधे नैसर्गिक प्रवृत्ती असते हे खरे आहे. पण भावनांच्या दडपणाखाली म्हणा किंवा अज्ञान आणि पूर्वकल्पित आकांक्षा यांच्यामुळे म्हणा, एखादा निर्णय त्याने विवेकानुसार घेतला असला तरी प्रत्यक्षपणे तो चुकीचाही असणे शक्य आहे. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे तर तो चुकीच्या निर्णयाला आला याचा अर्थ त्याच्यामधे विवेकाविवेक ठरविण्याची पात्रता नाही. किंवा तिचा तो उपयोग करीत नाही असा घेता येणार नाही. त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने तो निर्णय योग्य आहे. पण दुसऱ्या व्यक्तीला जास्त ज्ञान असल्यामुळे म्हणा किंवा त्याच प्रकारच्या भावनात्मक दडपणाखाली तो तितकासा नसेल म्हणून म्हणा हा निर्णय चुकीचा वाटण्याची आणि त्याने तो तर्कशून्य मानण्याची खरोखरीच शक्यता आहे.

यातून बोध घ्यावयाचा तो असा की, एखाद्या व्यक्तीची श्रद्धा वा वागणूक एकाच वेळी विवेकशील तशीच विवेकशून्यही असू शकते. फक्त 'विवेकशील' हा शब्दप्रयोग आपण कोणत्या अर्थाने वापरला आहे त्यावर ते अवलंबून आहे. मानवी संस्कृतीच्या सुरुवातीच्या काळी लोकांना असे वाटत होते की, मेघगर्जना आणि विद्युल्लतेचा लखलखाट ही कोण्या तरी ईश्वराची करणी होय. त्या ईश्वराला हिंदू लोकांनी

---

३. 'विवेकशील' हा शब्दप्रयोग या अर्थाने गेल्या प्रकरणात वापरण्यात आला. त्यामागील भूमिका ही की व्यक्तिगत पात्रतेचा जो स्वातंत्र्याच्या कल्पनेत समावेश करण्यात आला ती पात्रता ही विवेकशील व्यक्तित्वाशी निगडित होती.

इंद्र म्हटले होते तर ग्रीकांनी त्याचे नाव ज्युपिटर असे ठेवले होते. ही श्रद्धासुद्धा एक प्रकारे मानवी विवेकशीलतेतूनच निर्माण झाली होती असे म्हणावे लागेल. कारण लोकांच्यामध्ये एक भावना जागृत झाली होती की, प्रत्येक घटनेमागे काहीतरी कारण हे असलेच पाहिजे. ते कारण दृष्टीसमोर न आल्यामुळे लोकांनी असे गृहीत धरले की, कोणीतरी प्रबळ ईश्वर मेघांचा व विजांचा चमत्कार घडवून आणीत असावा. मेघांच्या पृष्ठभूमीवर विद्युत्शक्ती कशी निर्माण होते याचा शोध लागल्यानंतर इंद्र वा ज्युपिटर यांच्यावरील विश्वास हा साहजिकच विवेकहीन वाटू लागला. आता ती श्रद्धा विवेकशील होती ती या कारणासाठी की, कारण आणि परिणाम यांच्यामधील दुवा जोडण्याची विचारशक्ती माणसांमधे होती आणि ती विवेकशून्य होती ती यामुळे की वस्तुस्थितीशी ती विरोधी होती.

त्यानंतर आपण दुसऱ्या एका प्रश्नाचा विचार करू या. तो असा की विवेकशीलता ही भावनानिष्ठतेच्या दुसऱ्या अर्थाने खरोखरच मानवी स्वभावाची नैसर्गिक प्रवृत्तीच मानता येईल काय? कारण आणि परिणाम यांच्या परस्पर-संबंधाबद्दल विचार करण्याची माणसामधे पात्रता आहे एवढ्याच आधारावर हे मानता येईल काय याचाही विचार झाला पाहिजे या प्रश्नाचा विचार करताना एक गोष्ट लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की, कारणपरंपरा ही व्यक्तीने कल्पना आणि दृष्टी यांच्या संयोगातून प्राप्त केली आहे असे मुळीच नव्हे. कारण हे मानवी मनाने गृहीत तत्त्व धरले आहे. केवळ एका घटनेचा दुसऱ्या घटनेशी दुवा जुळविण्याकरिता होय. मानवी मनाच्या नैसर्गिक विवेकशीलतेमुळे हे घडत असते. या बाबतीत एक साधारण उदाहरण विचारात घेण्यासारखे आहे. एक व्यक्ती एका दिशेने जात असते आणि तिचे डोके भिंतीवर आदळते. त्या व्यक्तीच्या पाहण्याची आणि अनुभवाची गोळाबेरीज अशी असते की तिला भिंत दिसते. त्या भिंतीचा टणकपणा आणि तिच्यावर आदळल्यामुळे होणारी इजा यांची तिला जाणीव होते. आता भिंतीवर डोके आदळल्यामुळे होणारा परिणाम हा दृष्टी व अनुभव यांच्यामधील कारणपरंपरेशी निगडित मानण्याचे कारण नाही. मानवी मनाच्या त्या घटनेवरील प्रतिक्रियेची ती खूण होय. कारण आणि परिणाम यांच्यामधील दुवा जोडण्याची जी नैसर्गिक प्रेरणा असते ती जर मान्य करण्यात आली नाही तर माणूस असाच भिंतीवर डोके आपटीत राहणे आणि तो आघात टाळण्याचा प्रयत्न न करणे शक्य आहे. त्या दृष्टीने माणूस शिकतो तो केवळ दृष्टी व अनुभव यांच्या संयोगानेच नव्हे तर त्यामागील विचार करण्याच्या प्रक्रियेची त्याला साथ मिळाल्यामुळे होय.

कारणपरंपरा वा दोन घटनांमधील दुवा ही केवळ दृष्टी व अनुभव यांच्या संयोगातून निर्माण झालेली प्रक्रिया नव्हे तर मानवी मनाचे गृहीततत्त्व त्याच्याशी निगडित आहे. हा सिद्धान्त प्रथम डेव्हिड ह्यूमने दिग्दर्शित केला. त्याचा अर्थ असा की मानवी

ज्ञानाचा विचार करता, निसर्गामध्ये एका पाठीमागून एक घटना घडून येणे याला नैसर्गिक कारण असलेच पाहिजे असे नव्हे. मानवी मनातून त्याची जुळणी होणेही शक्य आहे. उदाहरणार्थ, आपण पाहतो की साखरेचा एक गोळा पाण्याने भरलेल्या पेल्यात टाकला तर तो विरघळून जातो. ही घटना वारंवार पाहिल्यानंतर आपण या निर्णयाला येतो की, साखर ही पाण्यात नेहमी विरघळलीच पाहिजे. यातील अपरिहार्यता वा नियमितता आपल्याला केवळ इंद्रियानुभवातून प्राप्त होत नाही; आपल्या मनाने ती दिलेली आहे. तथापि हेही खरे आहे की, साखर विरघळून टाकण्याची पाण्यामध्ये पात्रता आहे. ही वस्तुस्थिती आहे. साहजिकच असे म्हणता येईल की, आपले सारे ज्ञान नियमितता गृहीत धरून किंवा निसर्गाची निश्चितता लक्षात घेऊन संपादन केलेले असते. आपली वागणूक या ज्ञानाच्या मार्गदर्शनाने ठरत असते. पण वरकरणी तरी तिचे समर्थन करता येणार नाही. ह्यूमने फक्त हे कोडे टाकले. पण ते सोडविण्याचा प्रयत्न केला नाही. त्याच्या पावलावर पाऊल टाकून कॉंटने अशी कल्पना प्रसृत केली की, कारण ही मानवी मनाच्या बारा विकल्पनांपैकी एक आहे. कांटच्या कल्पनेप्रमाणे हे इंद्रियानुभव बाहेरून प्राप्त होत असतात; ते आणि कारण, वेळ व अवकाश या ज्या विकल्पना मानवी मनातून उत्स्फूर्त होत असतात त्यांच्या संयोगातून मानवी ज्ञान प्राप्त होत असते.

ह्यूम आणि कांट यांच्या या मतांतून एक मूलगामी प्रश्न निर्माण झाला तो हा की, इंद्रियानुभव आणि मानवी मनाचे काही स्वाभाविक गुण यांच्या संयोगातून जे ज्ञान प्राप्त झाले आहे त्याचा बाहेरच्या वस्तुस्थितीशी काही सुसंवाद आहे काय? आधुनिक ज्ञानमीमांसेचा हाच मुख्य प्रश्न होय. मानवी ज्ञानाची ही अचुकता, तत्त्वानुसार अशा रीतीने संशयास्पद झाली असली तरी प्रत्यक्षतः तेच ज्ञान निर्दोष असल्याचे आढळून आले आहे. त्या ज्ञानाच्या बळावर माणसाला निसर्ग नुसता काबूतच ठेवता आला नाही तर त्याचे परिवर्तनही करता येऊ लागले. म्हणजे मानवी ज्ञान आणि बाहेरची वस्तुस्थिती यात काहीतरी सुसंवाद हा आहेच. या सुसंवादाचे कारण असे आहे की, मानवी ज्ञानार्जनासाठी जे मानसिक गुण आवश्यक असतात तेही प्रत्यक्ष निसर्गापासूनच प्राप्त झालेले असतात. मानवी मेंदू, इतर प्राण्यांच्या मेंदूप्रमाणे विकसित झाला तो निसर्गाशी एकरूपता आणल्यामुळे प्राणिमात्राची जी उत्क्रांती झाली तिचाच परिपाक होय. माणसाची विवेकशीलता हे जीवशास्त्राशी संबंधित असे एक तत्त्व आहे. ती काही स्वतंत्र निर्मिती नव्हे. कांटने मानवी मनाच्या ज्या विकल्पना निर्देशित केल्या आहेत, त्या ज्या प्रमाणात मानवी मनाचे योग्य दर्शन घडवून आणतात त्याही बाहेरच्या जगाशी जीवशास्त्रीय एकरूपता प्रगट करीत असतात. म्हणूनच अनुभवसिद्ध मानवी ज्ञान हे वस्तुस्थितीशी जुळते असते. साहजिकच सत्य हाच ज्ञानाचा आशय मानावा लागेल. वर ज्या ज्ञानमीमांसात्मक प्रश्नाचा उल्लेख केला आहे

त्याचे यात उत्तर मिळू शकेल.

विवेकाचा जीवशास्त्रीय उगम

पूर्वीच्या एका प्रकरणात (प्रकरण ४) आम्ही दिग्दर्शित केले आहे की, लक्षावधी वर्षांच्या जीवविषयक उत्क्रांतीतून असंख्य प्रकारचे जीव-प्रकार अस्तित्वात आले आणि त्यांच्यामागे आनुवंशिक उत्परिवर्तनाचीही कारणपरंपरा होती. आता या जीवप्रकारांचा अस्तित्वासाठी जो संघर्ष झाला त्यात निसर्गाशी चांगल्या रीतीने जुळवून घेणारे जीवप्रकार हेच टिकून राहिले. आम्ही हेही दाखवून दिले की उत्परिवर्तनामुळे निर्माण झालेल्या या प्रक्रियेमुळे, जीवनाचे क्षेत्र विकसित झाले आणि सर्वांत जास्त समर्थ असलेले जीवप्रकार जे तग धरून राहिले त्यांचे कौशल्य निसर्गाशी फार सुंदर रीतीने जुळवून घेण्यातच होते. आपली ज्ञानेंद्रिये उदाहरणार्थ, डोळे आणि कान तशीच आपल्या मेंदूची शक्ती, जी ज्ञानेंद्रियांनी गोळा केलेल्या आधारसामग्रीचे ज्ञान करून घेण्यासाठी आवश्यक असते त्यांच्याही विकासाचा यात समावेश असतो. आता नियतिवादी जगात ज्ञानेंद्रिये आणि त्यांच्याशी सुसंवादी होणारी मेंदूची शक्ती ही ज्ञानेंद्रियांनी पुरविलेल्या आधारसामग्रीपासून अनुमाने काढण्याइतकी सक्षम नसेल तर त्यांचा कोणत्याही प्रकारच्या जीवप्रकारांना उपयोग होणार नाही. नव्याने उगम पावणाऱ्या आणि फेरबदलातून आकार घेणाऱ्या जीवप्रकाराला जर जाणिवेची फक्त संवेदना निर्माण करू शकणाऱ्या प्राथमिक अवस्थेत कारण आणि त्याचा परिणाम यांचा दुवा साधता आला नाही आणि त्यातून मिळणाऱ्या अनुभवापासून काही बोध घेता आला नाही तर त्या जीवप्रकाराला तग धरून राहण्याची संधी मिळू शकणार नाही. एखादा प्राणी भुकेलेला असेल, पण अर्धजाणिवेतूनही का होईना त्याला ही जाण होणार नसेल की आपली भूक अन्नानेच भागू शकेल तर तो प्राणी भुकेनेच मरून जाईल. हा प्राणी जंगलातील आगीच्या जवळून जात असतानाही त्याला आपल्या त्वचेला भासणाऱ्या उष्णतेचा उगम म्हणजे अग्नी, अशी जाणीव झाली नाही तर तो प्राणी निश्चित जळून खाक होईल. जीवशास्त्रानुसार होणाऱ्या उत्क्रांतीच्या समवेत एकदा जाणीव निर्माण झाली की, जाणिवेचे जे प्रकार जीवनातील नियतिवादाशी एकरूप होऊ शकतील त्यांनाच फक्त टिकून राहण्याची आशा आहे. अशा तऱ्हेचे जाणिवेचे प्रकार विवेकशीलतेची वा तर्कबुद्धीची अगदी किमान पात्रता असल्यानंतरच टिकाव धरीत असलेले दिसतात. पण त्यापूर्वी फेरबदलातून आकार घेणारे असंख्य जीवप्रकार समूळ नष्टही झालेले असतील. विवेकशीलता किंवा तार्किकता ही अशा रीतीने निसर्गातील नियतिवादाची जीवशास्त्रीय परिणतीच मानता येईल.

प्राणिजीवनाच्या अभ्यासावर आधारलेले फार मोठे साहित्य उपलब्ध आहे. त्यातून

दिसून येते ते असे की, विवेकशीलता वा तर्कबुद्धी ही उपजत अवस्थेत का होईना सर्वच प्राण्यांत अस्तित्वात असते. या उपजत विवेकशीलतेमुळे निरनिराळ्या प्राण्यांना अनुभवातून शिकता येते. खरे तर, निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राण्यांच्या तुलनात्मक विवेकशीलतेचे प्रमाण विशिष्ट परिस्थितीत त्यांच्याकडून ज्या सरासरी चुका होत असतील आणि त्यांच्यानंतरच जी योग्य अनुमाने काढली जात असतील त्यांच्यावरून कोष्टकरूपाने ठरविता येणे शक्य आहे. प्राण्यांच्या बाबतीत आत्मप्रत्ययाचा अभाव असला तर त्यांची ढोबळ विवेकशीलता ही फक्त अर्धसंवेदनात्मक उपजत बुद्धी असण्याचा संभव आहे. माणसाचा आत्मप्रत्यय मात्र विवेकशीलतेची पात्रता जाणीवपूर्वक आत्मनिरीक्षणाच्या दर्जापर्यंत नेऊन त्याच्या पुढील वाढीला उपकारक होते.

त्या दृष्टीने विवेकशीलतेच्या वा तर्कबुद्धीच्या उगमात गूढ असे काही नाही. ती काही कांटप्रणीत विकल्पना नव्हे. प्राणिजगाचा तो जीवशास्त्रीय गुण आहे आणि तो माणसापुरताच मर्यादित नाही. बाकीच्या प्राणिमात्रावरील माणसाची श्रेष्ठता फक्त एका वस्तुस्थितीमुळे प्रस्थापित झाली आहे आणि ती ही की, उपजत विवेकशीलता ही प्राणिमात्रात उपलब्ध असली तरी मानवी प्राण्यात ती फार मोठ्या प्रमाणात विकसित झालेली दिसून येते. विवेकाशी समन्वय साधून मिळविलेल्या अनुभवातून ज्ञानाचा उगम होतो आणि ते ज्ञान हा सत्तेचा स्रोत होऊ शकतो. सत्तेला विवेकशीलतेची जोड मिळाली तर खऱ्याखुऱ्या स्वातंत्र्याची प्राप्ती होऊ शकते.

विवेकशीलता ही केवळ साधनभूत आहे काय ?

विवेकशीलता निरनिराळी उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी उपयोगी पडते—मग ती बरी वाईट कशीही असोत. ती साधुपुरुषाला आपले संतकार्य परिणामकारक रीतीने करण्याला मदत करते आणि चोरालाही अधिक कार्यक्षम बनविते. अशा तऱ्हेच्या युक्तिवादाच्या पायावर अनेक वेळा असे म्हटले जाते की, विवेकशीलतेला फक्त साधनभूत होण्याची किंमत आहे. एखादे साध्य संपादन करण्याच्या दृष्टीने योग्य साधने वापरण्याला ती मदत करते. पण दोन साध्यांमधे निवड करण्याच्या दृष्टीने ती मदत करू शकत नाही.

थोड्याशा चिंतनाने सुद्धा आपल्याला कळून येईल की, हा अल्पदृष्टीचा दृष्टिकोण आहे. विवेकशीलतेमुळे जीवनाच्या निरनिराळ्या पद्धतींत आपल्याला निवड करता येईल. साधे उदाहरण घ्यावयाचे झाले तर, समजा एखाद्या व्यक्तीला अतिसुखोपभोगाचे जीवन की ज्यामुळे त्याला क्षणिक सुख प्राप्त होईल, पण प्रकृतीला मात्र कायमची इजा होण्याचा संभव आहे आणि दुसरे जीवन की ज्यात शारीरिक समाधानावरोवर आरोग्यदायी समतोल राखता येईल, यांत निवड करावयाची वेळ आली

तर विवेकशीलतेमुळे दुसरा पर्याय म्हणजे शहाणपणाचा पर्याय निवडण्याची त्याला सद्‌बुद्धी होईल.

पण हे सप्रमाण उत्तर नव्हे असे म्हटले जाणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ, विचार करण्यासारखी गोष्ट ही आहे की, विवेकशीलतेमुळे अनैतिकतेचे स्वार्थी जीवन आणि पुण्यवंताचे निःस्वार्थी जीवन यांत व्यक्तीला निवड करता येईल काय? विवेकशीलता एखाद्या काळ्या बाजारवाल्याला किफायतशीर काळ्या व्यापारापासून स्वेच्छेने परावृत्त होऊन (म्हणजे जेथे पकडले जाण्याचीही भीती नाही.) कमी फायद्याच्या प्रामाणिक धंद्याकडे वळण्याची प्रेरणा देऊ शकेल काय? आणि त्याही पलीकडे, समजा विवेकशीलतेने एखाद्या व्यक्तीला प्रामाणिक व सचोटीच्या जीवनाची दिशा दाखविली तरी हे तर्कशुद्ध निर्णय अमलात आणण्याला लागणारे चारित्र्याचे सामर्थ्य ती त्याला प्राप्त करून देऊ शकेल काय? लोक विवेकशीलतेचा त्याग करून वेळोवेळी मोहाच्या बळी पडत असलेले दिसून येत नाहीत काय?

या प्रश्नांमागे एक गृहीत तत्त्व आहे की नैतिक आचरण हे स्वार्थाशी विसंगत व विरोधी असते आणि मानवी प्राणी हा निसर्गतः स्वार्थी असल्यामुळे त्याने स्वच्छेने एक नैतिक घटक बनण्याचे काही एक कारण नाही. या प्रश्नांतून चारित्र्य घडविण्यामागील विवेकशीलतेच्या कार्याबद्दलही संशय व्यक्त केलेला दिसून येतो. या प्रश्नांचा विचार पुढील प्रकरणात धर्मनिरपेक्ष नैतिकतेची चर्चा करताना अधिक समर्पकपणे करता येईल.

• • •

१०

धर्मनिरपेक्ष नैतिकता

नैतिकता आणि स्वातंत्र्य

तत्त्वज्ञानाच्या मध्यवर्ती प्रश्नांपैकी एक प्रश्न असा की, माणूस हा एकाच वेळी स्वतंत्र तसाच नैतिक असू शकतो काय? माणूस हा सर्वस्वी स्वतंत्र आणि कोणत्याही प्रकारच्या दडपणाखाली नसताना तो नैतिकतेने वागू शकतो काय? व्यक्तीला आपल्या स्वातंत्र्यासाठी तडजोड केल्याशिवाय जर नैतिकतेने वागता आले नाही तर स्वातंत्र्य आणि नैतिकता ही परस्परांशी विसंगत ठरतील. त्या परिस्थितीत नैतिक आचरण हे दडपणाखालीच अमलात आणता येईल. एका प्रकारचे दडपण कायद्याची अंमलबजावणी करणाऱ्या यंत्रणेमार्फत आणता येईल की जी यंत्रणा कायद्याने घालून दिलेल्या प्रचलित नैतिक नियमांविरुद्ध वर्तन करणाऱ्या व्यक्तीला शिक्षा देत असते. दुसऱ्या प्रकारचे दडपण धर्ममार्फत आणले जाते की जो धर्म अशी शिकवण देतो की, नैतिक नियमांविरुद्ध वर्तन करणाऱ्या इसमाला त्याच्या मृत्यूनंतर शिक्षा मिळेल. प्रश्न आहे तो असा की व्यक्ती ही स्वेच्छेने आणि कोणत्याही लौकिक वा आध्यात्मिक दण्डनाची भीती न बाळगता नैतिक राहू शकेल काय?

या प्रश्नाचे, एक प्रतिप्रश्न विचारून उत्तर देता येईल. तो असा की नैतिक अदर्शानुसार, स्वेच्छेने नव्हे तर कोणत्यातरी प्रकारच्या दडपणाखाली वागणारा माणूस, हा खरोखरच नैतिक मानता येईल काय? जे आचरण नैतिक प्रेरणेने नव्हे तर प्रचलित नैतिक नियमांनुसार होत असेल तर ते नैतिक आचरण म्हणून मानता येईल काय? उदाहरणार्थ, पकडले जाण्याची भीती किंवा कायद्यानुसार होणारी शिक्षा किंवा मृत्यूनंतर नरकात भोगावी लागणारी शिक्षा यांच्या दडपणाखाली जो माणूस चोरी

करण्यापासून परावृत्त होतो तो नैतिकतेने वागत आहे असे म्हणता येईल काय?

या प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थीच द्यावे लागेल. व्यक्ती स्वेच्छेने आणि कोणत्याही लौकिक वा आध्यात्मिक दडपणाशिवाय जोवर आचरण ठेवीत नाही तोवर ते आचरण नैतिक मानता येणार नाही. त्याचे कारण नैतिकतेशी दोन अंगभूत गोष्टी निगडित आहेत. एक हेतू आणि दुसरे आचरण. उत्स्फूर्त नैतिकता (अगर मूल्य) आणि त्यातून निर्माण होणारी कृती यांचा त्यात समावेश होतो. आचरणाविना हेतू किंवा हेतूविना आचरण ही नैतिकता नव्हे. उदाहरणार्थ, एखादा माणूस भिकाऱ्याला नाणे देऊ इच्छितो पण प्रत्यक्षपणे देत नाही किंवा त्याच्या हातून अनवधानाने नाणे पडते आणि भिकारी ते उचलतो या दोन्ही गोष्टी दानाच्या कक्षेत येत नाहीत. नैतिकतेच्या भावनेने जो आचार होतो तेच फक्त नैतिक आचरण मानले जात असल्यामुळे जो माणूस दडपणाखाली कृती करतो तो नैतिकतेने वागला असे होत नाही. नैतिकतेची भावना बळ वा दडपण यांच्यामुळे निर्माण होऊ शकत नाही. स्वतंत्र व्यक्ती हीच नैतिक आचरण ठेवू शकते.

म्हणून उत्तर द्यावयाचा प्रश्न आहे तो नैतिकता आणि स्वातंत्र्य हे परस्परांशी जुळणारे आहेत किंवा नाहीत हा नव्हे, तर नैतिकता ही शक्यतेच्या कोटीतील आहे किंवा नाही हा होय. आता दैनंदिन जीवनात आपल्याला आढळून येते की बऱ्याच स्त्री-पुरुषांमध्ये नैतिक प्रेरणा जागृत होते आणि त्यांच्या आचरणात ती प्रगट होते. स्वच्छेनेच ते नैतिक असतात. त्यांच्या नैतिक भावनेचा स्रोत तरी कोणता? दैवी कृपेतून तिचा उगम झालेला असतो काय? आपली सदसद्विवेकबुद्धी हा परमेश्वरी आवाज असू शकेल काय? की आपली नैतिक भावना अगर सदसद्विवेकबुद्धी हिचा उगम या ऐहिक, या मर्त्य जगातूनच झालेला आहे.

नैतिकतेचा उगम

मनुष्यजात हा एक कळपात राहणारा जीवप्रकार आहे. माणसांचे जीवशास्त्रीय पूर्वज हेही कळपात राहात होते याला भरपूर पुरावा आहे.[1] सहकारी समाजात एकत्र राहणे हे मानवी प्राण्याच्या संरक्षणाच्या उपजत प्रेरणेला पोषक असणे साहजिक होते. सामाजिक सहकार्यामुळे प्रबळ अशा घातकी प्राण्यांपासून आणि नैसर्गिक आपत्तींपासून माणसाला संरक्षण मिळू शकते. त्याच्या जोडीला सहकार्यामुळे माणसाला स्वतःसाठी व आपल्या कुटुंबासाठी अन्नाचा शोध घ्यावयाला मदत मिळू

---

१. मार्गरिट नाइट हिने 'मोरॅलिटी–सुपरनॅचरल ऑर सोशल' या लेखात नमूद केल्याप्रमाणे. हा लेख 'द ह्यूमॅनिस्ट आउटलुक' संपादक प्रो. ए. जे. अय्यर, पेंबरटन, १९६८ या मासिकात प्रकाशित झाला होता.

शकत होती. सामाजिक जीवनातच भाषेचा विकास झाला असावा. भाषेमुळे माहितीची देवाणघेवाण आणि ज्ञानभांडार पिढ्यानुपिढ्या पसरत जावयाला मदत झाली.

सहकारी सामाजिक जीवन हे व्यक्तीला त्याच्या अस्तित्वाच्या उपजत ध्यासामुळे अतिशय मोलाचे ठरल्यामुळे, जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीच्या युगायुगांतून सामाजिक सहकार्याला पूरक असे गुण मानवी मनात विकसित होणे साहजिकच होते. ज्ञानेंद्रिये आणि मानवी मेंदू हेही जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीचे कसे घटक आहेत आणि विवेकशीलतेची प्रेरणा निसर्गातील नियतिवादाची परिणती कशी झाली हे आपण आधीच पाहिले आहे. सहकारी सामाजिक जीवन हे मानवी अस्तित्वाच्या सुरक्षिततेला आवश्यक असल्यामुळे, सहानुभूती, करुणा आणि सहजीवन यांच्यासारख्या भावना व प्रेरणा या मानवी मनाचे नैसर्गिक आणि विशेष गुणधर्म ठरले. माणसातील नैतिक भावनेचे हेच स्रोत होत.

नैतिक भावना हा जीवशास्त्रीय नैसर्गिक विशेष धर्म आहे याबद्दल आता शंका उरलेली नाही. एखादी व्यक्ती कितीही कठोर आणि उद्धट असली तरी एखादे अर्भक गाडीखाली चिरडले जात असताना पाहून त्याचे मन हेलावून गेल्याशिवाय राहणार नाही. अशा प्रसंगी त्याची सहानुभूतीची भावना ही सर्वस्वी उत्स्फूर्त असते, तिला कृत्रिमतेचा गंधही नसतो. माणसाची समरसतेची वृत्ती ही सुद्धा निर्विवाद सिद्ध झालेली आहे ती या घटनेमुळे की एकलकोंडेपणाची शिक्षा ही अत्यंत जाचक व कडक अशी शिक्षा मानली जाते.

उपजत अशा प्रकारची नैतिक वागणूक ज्येष्ठ प्राण्यांमधे सुद्धा आढळून येते. मग ते कळपात वावरणारे नसले तरी आपल्या अर्भकाचे रक्षण करण्याची प्रवृत्ती ही प्राण्यांच्या जगातील सरावाची गोष्ट आहे. मांजरी आपल्या पिलांना, गोळा केलेले खाद्यपदार्थ समान वाटून घेण्याची शिकवण देत असते असे म्हणतात. कळपात वावरणाऱ्या जातींमधे साहजिकच सामाजिक प्रेरणा अधिक प्रमाणात आढळून येतात. प्राण्यांच्या मनोविज्ञानात्मक प्रवृत्तींचा जो नुकताच अभ्यास करण्यात आला त्यातून काही क्रांतिकारक निर्णय प्रगट झाले आहेत. त्यातील महत्त्वाचा निर्णय असा की कळपातील प्राणी आपल्या मादी आणि पिलांबद्दलच नव्हे तर इतर प्राणिजाती बद्दलही सहकार्याची तशीच निःस्वार्थी वागणूक दाखवीत असतात.[२] शिवाय श्रमविभागाचे पद्धतशीर नियंत्रण करण्यात येत असलेले मुंग्या आणि मधमाश्या यांच्यासारख्या कळपातील जातींमधे दिसून येते. प्राथमिक स्वरूपाच्या उत्स्फूर्त सहकार्याचा जाणीवपूर्वक विचार केला तर ती वागणूक नैतिक मानता येणे शक्य आहे. नैतिकतेचा हा स्रोत जीवशास्त्रविषयक आहे, धर्मशास्त्रविषयक नव्हे हे आता स्पष्टपणे

---

२. उपरोक्त

सिद्ध झाले आहे.

आपल्या अखेरच्या काळातील 'द डिसेंट ऑफ मॅन' या ग्रंथात चार्ल्स डार्विनने म्हटले आहे,

"खालील विधान मला वाटते शक्यतेच्या कोटीतील महत्त्वाचा निष्कर्ष मानता येईल—तो असा की कोणत्याही जातीचा प्राणी ज्याच्यामधे नमूद करण्यात येण्यासारख्या सामाजिक प्रेरणा दिसून येतात, आणि ज्यांच्यामधे पितृसमान वा मातृसमान प्रेरणांचाही समावेश होतो त्या प्रेरणा न चुकता नैतिक भावना वा सदसद्विवेकबुद्धीचे रूप धारण करतात. अर्थात त्यांची बौद्धिक शक्ती मात्र माणसाइतकीच किंवा त्या प्रमाणात तरी विकसित झालेली असली पाहिजे." [३]

नैतिक मूल्ये ही नैसर्गिक नैतिक प्रेरणांतून निर्माण झालेली असतात. आपण पूर्वी पाहिलेच आहे की आत्मानुभव स्वतःच्या भावना आणि विचार यांची जाणीव हा मानवी मनाचा विशेष गुणधर्म होय. एखाद्या व्यक्तीच्या अंतरंगात दयाळूपणा, करुणा यांच्या भावना जागृत होतात आणि ही चांगली प्रेरणा आहे असे ती व्यक्ती स्वतःशी म्हणते, तेव्हा एक नैतिक मूल्य जन्माला येते. दयाळूपणा, प्रामाणिकपणा, सत्यप्रियता आणि उच्चतर पातळीवर न्याय आणि समता ही सर्व नैतिक मूल्ये होत. ती नैतिक आहेत कारण सहकारी सामाजिक जीवनाचा ती पुरस्कार करीत असतात. या नैतिक प्रेरणा आणि मूल्ये यांतून उत्स्फूर्त होणारी वागणूक हो नैतिकता होय.

जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीच्या मार्गक्रमणात, मानवी प्राण्यांमध्ये क्रोध आणि अहंवृत्ती यांच्यासारख्या प्रेरणांचा उगम झाला. व्यक्तिगत सुरक्षिततेला पोषक अशाच या प्रेरणा होत. पण वर वर्णन केलेल्या सामाजिक प्रेरणांशी विरोधी अशाही त्या अनेक वेळी भासतात. मानवी प्राण्यांमधे जशा स्पर्धात्मक किंवा अहंकारी प्रवृत्तीही असतात तशाच सहकारी किंवा निःस्वार्थी प्रवृत्तीही असतात. स्पर्धात्मक किंवा अहंकारी प्रवृत्ती सहकारी वा निःस्वार्थी प्रवृत्तींपेक्षा दुय्यम ठरतात तेव्हा नैतिक विकास प्रत्ययास येतो.

व्यक्तीचा नैतिक विकास : विवेकशीलतेचे कार्य

पूर्वायुष्यात व्यक्तीचा नैतिक विकास बहुशः घरातील वडिलधारे लोक आणि बाकीचा समाज यांच्याकडून घडविला जातो. मुलाच्या वागणुकीचे मार्गदर्शन वडिलधाऱ्या लोकांच्या पसंती-नापसंतीतून घडत असते. या प्रक्रियेमुळे मूल प्रचलित सामाजिक नियम आत्मसात करते आणि त्यांचे उल्लंघन करावयाला त्याला भीती वाटते. पुढील जीवनातही आत्मसात झालेले नियम बहुसंख्य लोकांच्या जीवनाचे

---

३. डार्विन, ग्रेट बुक्स ऑफ द वेस्टर्न बुक, वर्ल्ड बुक ४९, एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटॅनिका, पृष्ठ ३०४.

नियमन करीत असतात. काही नियम सामाजिक दृष्टीने अन्याय्य असतात किंवा व्यक्तिशः मर्यादा घालणारे असतात. निरनिराळ्या समाजांतील वर्णभेदांचे पूर्वग्रह आणि भारतातील जातिभावनेची जाणीव ही सामाजिक अन्यायाचा पुरस्कार करणाऱ्या नैतिक नियमांची उदाहरणे होत. वयोवृद्धांचे तरुणांवरील वर्चस्व तसेच पुरुषांचे स्त्रियांवरील वर्चस्व हे व्यक्तिशः जखडून टाकणारे नैतिक नियम होत. व्यक्तिगत नैतिक विकासावरील समाजाचा प्रभाव हा एकंदरीने उपकारक असला तरी अनेक वेळा तो तापदायक तसाच जुलमीही असू शकतो.

बऱ्याच व्यक्ती मात्र प्रचलित नीतिनियमांच्या सत्यतेची पाहणी करण्यासाठी लागणारे बौद्धिक स्वातंत्र्य विकसित करण्याचा आणि आपल्या स्वतःची नीतिमूल्ये तयार करण्याचा प्रयत्न करतात. त्यांची नैतिकता अशा वेळी आत्मप्रत्ययकारी होते. त्यातून बाहेरची सत्ता आत्मकेंद्रित होण्याऐवजी अंतर्गत सत्ता बाहेरच्या सत्तेशी समरस होते त्यांची बागणूक अशा वेळी सामाजिक मान्यतेपेक्षा आत्मप्रत्ययावर अधिक विसंबून राहते. स्वतःची नैतिक पात्रता उंचावण्याच्या कामी विवेकशीलताच त्यांना उपयोगी पडते.

अनेक वेळा असे मानले जाते की, एक नैतिक व्यक्तित्व विकसित करण्याच्या बाबतीत विवेकशीलतेचा उपयोग होऊ शकणार नाही. याचे कारण नैतिकता ही बऱ्याच अंशी त्यागाशी निगडित केली जाते. व्यक्तीसमोर जे दोन पर्याय उभे असतात त्यांपैकी कोणता अधिक लाभदायक होईल हे पाहून त्याची निवड करण्यात विवेकशीलतेचा उपयोग होऊ शकतो. पण त्याच वेळी हेही मानले जाते की, स्वार्थाचा त्याग करून स्वार्थत्यागाची निवड करण्यात विवेकशीलता साहाय्यभूत होणार नाही. म्हणूनच व्यक्तीने नैतिक नियमांनुसार आचरण करावे यासाठी परमेश्वर किंवा समाज यासारख्या बाहेरच्या शक्तीची गरज भासत असते.

या बाबतीत नैतिक आचरण हे अपरिग्रहाचे वा स्वार्थत्यागाचे उदाहरण होय असे समजणे हीच खरी चूक आहे. जेव्हा एखादी व्यक्ती यातना भोगणाऱ्या वा गरजू असणाऱ्या व्यक्तीला आधार देण्यासाठी काही कृती करते, तेव्हा त्याच्या आचाराचे निरीक्षण करणारा माणूस म्हणतो की त्याने स्वार्थत्यागाची कृती केली आहे. पण त्याने जे केलेले असते ती करुणेची नैसर्गिक भावना संतुष्ट करणारी कृती असते. त्यातून त्याला नितांत समाधान प्राप्त होते. त्याच्या उलट हव्या त्या वेळी तो मदत करू शकला नाही तर करुणेची प्रेरणाच मुळी त्याच्या मनात वैफल्याची भावना निर्माण करते आणि त्याचे त्याला दुःख होते आणि त्याचे मन अस्वस्थ होते. निरीक्षकाला त्याची बागणूक स्वार्थत्यागाची वाटली तरी तो स्वतः जर चिकित्सकपणे स्वतःच्या मनाशी विचार करण्याला समर्थ असला तर त्याला मात्र कळून येईल की, आपली बागणूक ही आत्मसमाधानी स्वार्थाचीच होती. त्या दृष्टीने निःस्वार्थीपणा हा आत्म-

समाधानाचाच एक प्रकार होय. म्हणूनच वर म्हटल्याप्रमाणे, निःस्वार्थी आचरण हे काही अंशी कळपातील प्राण्यांमध्येही दिसून येते. नैतिकता ही उदात्ततेची भावना निर्माण करणाराच स्वार्थ होय.

आपण वर पाहिलेच आहे की, जीवशास्त्रानुसार निर्माण होणारी, जीव तगवून धरण्याची जी आकांक्षा असते तिला पूरक होणाऱ्या काही मानवी प्रेरणांमुळे मानवी जीवन हे समृद्ध होत असते आणि त्यातून समाधानाचे स्वतंत्र स्रोत बनत असतात. शोधाची प्रेरणा ही सत्याच्या शोधात विकसित होत असलेली आपण पाहिली आहे. त्या प्रेरणेतूनच ज्ञानासाठी ज्ञान संपादन करण्याची प्रवृत्ती मानवी प्राण्यांमधे निर्माण होते; म्हणजे ज्ञानाचा व्यक्तीला उपयोग होवो वा न होवो, ज्ञानप्राप्तीपासून जे समाधान मिळते त्याचाच मानवाला ध्यास लागतो. त्याचप्रमाणे, निर्मितीबद्दलची प्रेरणा ही कलाकाराला कलेसाठी कला हा ध्यास घ्यावयाला प्रवृत्त करते. अशाच तऱ्हेने नैतिक दृष्ट्या विकसित असलेला माणूस निःस्वार्थीपणाचे जीवन जगू शकतो आणि जीवनाच्या त्या पद्धतीतून कृतकृत्यतेचे समाधान अनुभवू शकतो. नैतिक आचरणातून मिळणाऱ्या आत्मसमाधानाचे वर्णन एपिक्यूरसने जे केले आहे त्याची सर दुसऱ्या कोणालाही येणार नाही. त्याने असे म्हटल्याचे कळते, "मला नैतिकतेने वागावयाचे आहे ते देवांना संतुष्ट करण्यासाठी नव्हे तर स्वतःच्या समाधानासाठी होय."

नैतिकता हा आत्मसमाधानी स्वार्थ होय याची एकदा प्रचीती आल्यानंतर विवेकशीलता ही व्यक्तीच्या नैतिक उन्नतीला कशी साहाय्यभूत होऊ शकते हे पाहणे अगदी सोपे आहे. आपल्या स्वतःच्या नैतिक प्रेरणा साध्य केल्यानंतर त्यातून जे समाधान मिळते त्यापलीकडे नैतिक वागणूक ही ज्या व्यक्तींना त्याने मदत केली असेल त्याची कृतज्ञता व्यक्तीला मिळवून देते, समाजाकडून मान्यता मिळवून देते आणि त्याहीपेक्षा आत्मसमाधानाचे श्रेय मिळवून देते. 'निःस्वार्थी' नैतिक वागणूक ही व्यक्तीला स्वार्थी अनैतिक आचारापेक्षा कितीतरी पटींनी अधिक समाधान मिळवून देते.

व्यक्तीचा नैतिक विकास हे तिच्या विवेकशील प्रवृत्तींचेच मुख्यतः कार्य होय. विशिष्ट परिस्थितीत प्रतिस्पर्धी प्रेरणांतून एकीची निवड करणे हा तर्कशुद्धतेचा पर्याय होय. पूर्वी आपण ज्या चुका केल्या आणि त्यांचे जे परिणाम झाले त्यांची व्यक्ती आठवण काढते आणि पुढील काळात त्या चुका टाळण्याचा प्रयत्न करते. ही प्रक्रिया सुरुवातीच्या वर्षात सुरू होते आणि सबंध जीवनात ती चालूच राहते. एखादा कठोर शब्द तुम्ही वापरला, एखादी निष्ठुर कृती केली याची तुम्हाला आठवण होते आणि त्यानंतर तुम्हाला जो पश्चात्ताप झाला त्याचीही तुम्हाला आठवण होते; आणि मग अशी वागणूक टाळण्याचे तुम्ही शिकता. सदसद्विवेकबुद्धी अशीच तयार होते.

नैतिकता अशा रीतीने वस्तुनिष्ठ तशाच कल्पनानिष्ठ अशा दोन्ही तऱ्हांनी तर्क-

मराठी ग्रंथालय संघ
3900
नि.दे.दा.क्र. 28 ६ २९
ग्रंथालय
शाखा (स्थळ

शुद्ध आहे. नैतिक भावना, आपण पाहिल्याप्रमाणे, विकसित झाल्या त्या सहकारी सामाजिक अस्तित्वाला पोषक झाल्या म्हणून. हे सामाजिक अस्तित्वही व्यक्तीच्या सुरक्षिततेसाठी आवश्यकच होते. नैतिक भावनेचा जीवशास्त्रीय विकास, अगदी जाणीवपूर्व पातळीवर असतानाही वस्तुनिष्ठ दृष्टीने तर्कशुद्ध होतात कारण अस्तित्वाच्या प्राथमिक जीवशास्त्रीय आकांक्षेशी तो तर्कशुद्ध रीतीने जोडला गेलेला होता. भावना-निष्ठ दृष्टीने जाणिवेच्या पातळीवर नैतिकता ही तर्कशुद्ध आहे. कारण संघर्षमय प्रेरणां-तून विशिष्ट प्रेरणेची निवड करून स्वतःची सदसद्विवेकबुद्धी विकसित करण्याला व अधिक सुसंस्कृत जीवन जगण्याला ती मदत करीत असते.

स्वातंत्र्याचा शोध हे अस्तित्वाच्या जीवशास्त्रीय संघर्षातील एक पुढील पाऊल असल्यामुळे विवेकशीलता आणि नैतिकता हे दोन्ही गुणधर्म स्वातंत्र्याच्या ध्येयाला पोषकच होतात हे उघड आहे. यांपैकी विवेकशीलता ही व्यक्तीला शिकण्यासाठी व ज्ञानसंपादन करण्यासाठी मदत करते. तर नैतिकता सहकारी सामाजिक अस्तित्वाच्या प्रगतीला हातभार लावते. तर्कशुद्ध व्यक्तीच्या दृष्टीने स्वातंत्र्य व नैतिकता यात कोणतीही असंबद्धता असणे शक्य नाही. उलट, तर्कशुद्ध आणि नैतिक व्यक्तीच संघटित समाजात खुलेपणाने राहू शकेल.

समाजाचा नैतिक विकास : तर्कशुद्धता विरुद्ध धर्म

समाजाच्या नैतिक विकासात विवेकशीलता जे कार्य पार पाडीत असते, ते व्यक्तीच्या नैतिक विकासापुरतेच मर्यादित नाही. तर्कशुद्धता प्रस्थापित परंपरा व संस्था, सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय, यांतील विवेकशून्यता आणि अन्याय यांचे स्वरूप उघड करते आणि त्यायोगे समाजात प्रचलित असलेल्या नैतिक आदर्शांत सुधारणा घडवून आणते. ती सुसंस्कृततेचा प्रसार करते, पुरोगामी वातावरण तयार करते आणि समाजातील दुर्बल घटकांना आपली मानवी प्रतिष्ठा वाढविण्याच्या दृष्टीने आणि न्याय व समता यासाठी झगडण्याच्या दृष्टीने उत्तेजन देते.

धर्म हा व्यक्तिगत आणि सामाजिक नैतिकतेचा पाठीराखा मानला जात असला तरी एकंदरीने तो विरोधाचेच कार्य करीत असतो. संस्कृतीच्या सुरुवातीच्या अवस्थेत जेव्हा समाज हा दंगलखोर आणि वेबंद व्यक्तींच्या प्रभावाखाली दडपला जाण्याची शक्यता होती तेव्हा समाजस्वास्थ्यासाठी किमान नैतिक आदर्श टिकवून धरण्याच्या दृष्टीने धर्माने काही भरीव कामगिरी पार पाडली असेल हे खरे आहे. धर्माने घालून दिलेल्या नैतिक नियमांनी व्यक्तींच्या वागणुकीवर विचारांना दिशा दाखवून देण्याच्या दृष्टीने चांगला परिणामही केला असणे शक्य आहे. अलीकडील काळात मात्र, धार्मिक शिकवण ही अनेक व्यक्तींच्या नैतिकतेवर प्रभाव टाकीत असली तरी धर्माचे एकंदर कार्य हे नकारात्मक स्वरूपाचेच राहिले आहे. आज राज्यसंस्थेत जी अनैतिकता दिसून

येत आहे तिचा मुख्य आधार धर्म हाच राहिला आहे. धर्माने अपायकारक सामाजिक परंपरा, पिळवणूक करणारी आर्थिक यंत्रणा आणि जुलूम करणाऱ्या राजकीय राजवटी यांचे प्रस्थ वाढविण्यालाच मदत केली आहे. ही सामाजिक पापे जतन करीत असताना धर्माने व्यक्तिगत नीतीलाही कुमार्ग दाखविला आहे. त्याशिवाय धर्माने लोकांपुढे ठेवली आहेत ती निर्बंधांची, आत्मक्लेशाची, अपरिग्रहाची खोटी ध्येये. वस्तुतः माणसाच्या जीवशास्त्रीय प्रेरणा व गरजा यांना विरोधी अशी ही ध्येये आहेत. त्या ध्येयांचे पालन करण्यात फार मोठ्या प्रमाणात व्यक्तिगत फसवणूक तशीच सामाजिक फसवणूकही होत आहे.

समाजांच्या नैतिक विकासात धर्माचे नकारात्मक आणि तर्कशुद्धतेचे प्रत्ययकारी कार्य यांची साक्ष कोणत्याही देशातील अलीकडील इतिहासातून पटवून देता येईल. मध्ययुगीन युरोपात, ज्या कालखंडाला काळेकुट्ट युग म्हणून सार्थतेने म्हटले जाते, धार्मिक श्रद्धा ही कळसाला पोचली होती. धार्मिक आचारांचे कटाक्षाने पालन करता यावे म्हणून युरपमधे त्या काळी प्रचंड मठ उभारण्यात आले. इतिहासाची त्या बाबतीत ग्वाही आहे की, हे मठ अनैतिकता आणि भ्रष्टाचार यांची आगरे बनली. धार्मिक दुराग्रहातून अमानुष छळवाद सुरू झाला. धार्मिक बंडखोरांना वेदीवर जाळण्यात आले. नैसर्गिक समजूतदारपणाच्या नैतिक आचारांचे स्थान धार्मिक अवडंबराने घेतले. त्याचा परिणाम म्हणून गरीब हक्कहीन लोकांच्या जीवनाबद्दल, तशाच यातनांबद्दल कोणालाही आस्था राहिली नाही. ज्या स्त्रियांना डाकिणी म्हणून ठरविण्यात आले, त्यांना जिवंत जाळण्यात आले. फौजदारी गुन्ह्यांबद्दलची शिक्षा इतकी अमानुष असे की, भुरट्या चोरीसाठी सुद्धा मृत्युदंड दिला जात असे. मृत्युदंड देण्याची पद्धतीही तितकीच अमानुष असे. इंग्लंडमध्ये मृत्यूची शिक्षा फर्मावलेल्या माणसाला रस्त्याने फरफटत नेण्यात येत असे; मग त्याची आतडी बाहेर निघाल्यानंतरच त्याचा शिरच्छेद केला जाई. न्यायालयीन नीतिमत्ता इतकी खालावलेली होती की सर फ्रान्सिस बेकन, ज्याने लॉर्ड चॅन्सेलर म्हणून सर्वोच्च न्यायालयीन पद भूषविले होते त्याला आपल्यासमोर आलेल्या कज्जेदलालांकडून लाच खाल्ल्याच्या आरोपावरून शिक्षा देण्यात आली होती. त्याने आपल्या बचावाच्या बाबतीत सच्चेपणाने असे जाहीर केले होते की, लाच स्वीकारताना आपण प्रचलित पद्धतीचाच अवलंब केला होता. कौटुंबिक जीवनात स्त्रियांना तर चीजवस्तू म्हणूनच वागविण्यात येत असे आणि ज्येष्ठ पुरुषाला इतर सर्व कुटुंबियांकडून निर्विवाद आज्ञाधारकपणा प्राप्त होत असे. धर्माने राजपुत्र व सरदार-दरकदार यांच्या एकतंत्री सत्तेला नेहमीच पाठिंबा दिला. ही सारी पापे, विवेकशीलतेने ज्या सुसंस्कृतपणाचा प्रसार केला त्याच्यामुळे बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात कमी झाली आहेत.

भारतीय इतिहासात धर्माचे प्राबल्य काही निराळे नव्हते. धार्मिक श्रद्धेने जातिवाद

आणि अस्पृश्यता यांना आधार दिला. अस्पृश्यतेसारखा अनैतिक आचार तर कल्पनातीत घृणास्पद होय. धर्माने राजघराणी, जमीनदार आणि धर्ममार्तंड यांच्याकडून होणाऱ्या पिळवणुकीला साथ दिली. धर्माच्या नावाखाली विधवांना पतीच्या चितेवर जाळून घेण्याचीही सक्ती केली जात असे. ठगांच्या टोळ्यासुद्धा एक प्रकारे धार्मिक आचारांचा भाग म्हणून निरपराध लोकांना ठार करीत असत. अलीकडील काळात धार्मिक श्रद्धेच्या आधारे बालविवाहांना उत्तेजन दिले जात असे, विधवाविवाहांना बंदी घातली जात असे आणि स्त्रीशिक्षणालाही विरोध केला जात असे. येथेही विवेकशीलतेतून निर्माण झालेल्या पुरोगामी जागृतीतून प्रचलित आचारात काहीशी सुधारणा झाली. तथापि, धर्मांचा प्रभाव पाश्चिमात्य जगापेक्षा भारतात अधिक आहे आणि त्यामुळे नैतिक आदर्श हे त्या मानाने अधिकच खालावलेले आहेत.

सध्या सर्वंध जगात नैतिक आदर्श अधिकच खालच्या प्रतीचे झाले आहेत. धर्मश्रद्धा असलेले लोक त्याचा दोष धार्मिक श्रद्धेच्या बाबतीतील न्यूनतेला देतात. वस्तुस्थिती मात्र अशी आहे की, नैतिक आदर्श खालावलेले नाहीत तर ते अधिकाधिक अपुरे ठरत आहेत. तंत्रज्ञानातील झपाट्याच्या प्रगतीमुळे आधुनिक समाज अधिक गुंतागुंतीचा झाला आहे आणि त्या दृष्टीने नैतिक आदर्शांची पातळी त्या प्रमाणात उंचावली जाणे आवश्यक असतानाही तसे होत नाही. त्यावरील उपाय धर्माला आवाहन करणे हा नव्हे तर विवेकशीलतेवर अधिक भर टाकणे हा होय.

विमुक्त इच्छा आणि नियतिवाद

नियतिवादी जगात मानवी इच्छा ही विमुक्त राहू शकेल काय? व्यक्ती आपल्या इच्छेची दिशा आणि शक्ती ठरवू शकेल काय, की ही दिशा आणि शक्ती तिच्या नियंत्रणाबाहेरील इतर घटकांमुळे ठरविली जाणार आहे?

हा प्रश्न स्वातंत्र्य आणि धर्मनिरपेक्ष नैतिकता या दोन्ही कल्पनांशी मूलभूत रीतीने निगडित आहे. व्यक्तीला आपल्या इच्छेवर ताबा ठेवण्याची काहीही शक्ती नसेल तर स्वातंत्र्याच्या ध्येयाचे सारे मूल्य नाहीसे होते. ज्याला आपल्या इच्छेवर नियंत्रण ठेवता येत नाही तो आपल्या भवितव्याचा शिल्पकार होऊ शकणार नाही, त्याचप्रमाणे नैतिक आणि अनैतिक पर्यायांमधे निवड करण्याचे व्यक्तीला स्वातंत्र्य नसेल तर त्याच्या नैतिक अधःपाताबद्दल त्याला जबाबदार धरता येणार नाही. इच्छास्वातंत्र्याच्या अभावी मानवी प्राणी हा एक जबाबदार नैतिक घटक मानता येणार नाही.

या अवस्थेत आपण आता हा प्रश्न दुसऱ्याच एका प्रश्नापासून अलग करणे आवश्यक आहे. हा दुसरा प्रश्न इच्छा 'स्वातंत्र्य' या शब्दप्रयोगाच्या दुसऱ्या अर्थातून

उत्पन्न होतो. इच्छास्वातंत्र्याचा दुसरा अर्थ भवितव्याची घडण घडवून आणण्याच्या माणसाच्या पात्रतेशी निगडित आहे. त्या संदर्भात प्रश्न उद्‌भवतो तो हा की, मानवी इच्छा ही एक दुर्व्यम प्रकारची चमत्कृती आहे की, जिला स्वतःची अशी काही शक्तीच नाही, की जी एक अशा प्रकारची शक्ती आहे की जी भवितव्याची घडण घडवून आणण्यात उपयुक्त ठरते. या प्रश्नाचे होकारार्थी उत्तर दिले पाहिजे हे स्पष्ट आहे. इतिहासाने प्रगट केले आहे की, ज्ञानाच्या वाढीबरोबर मानवी इच्छा ही अधिकतर प्रभावी झाली असून घटनांना आकार देण्यात तिच्याकडून जास्तीत जास्त कामगिरी पार पाडली जाऊ लागली आहे.

आपल्यापुढे उभा असलेला प्रश्न वेगळा आहे. आपण हे पाहिले आहे की, जग हे नियतिवादी किंवा कायद्याने बांधलेले आहे. मानवी इच्छा हीसुद्धा नियतिवादाच्या त्याच कायद्याच्या नियंत्रणाखाली असणार नाही काय? अनेक निसर्गशक्ती निरनिराळ्या दिशांनी आणि निरनिराळ्या प्रमाणांत जर परस्परांशी संबंध जोडत असतील तर विज्ञान त्या शक्तींच्या प्रभावामुळे निर्माण होणाऱ्या घटकांची दिशा आणि शक्ती यांचे अनुमान बांधू शकेल. मानवी इच्छा हीसुद्धा निसर्गाचा भाग असल्यामुळे ती त्याच कायद्याने बांधली जाईल यात काय शंका? समजा, विशिष्ट परिस्थितीत विशिष्ट व्यक्ती कशी वागणूक करील हे तुम्हाला जाणून घ्यावयाचे आहे. त्या दृष्टीने संबंधित अशा सर्व घटकांची जर तुम्हाला आवश्यक ती माहिती उपलब्ध झाली, ज्यात निसर्ग आणि व्यक्तीच्या इच्छाशक्तीचे प्रमाण यांचाही समावेश होतो, तर ती व्यक्ती कशा रीतीने वागेल याची पूर्वसूचना तुम्हाला मिळणार नाही काय? व्यक्तीची वागणूक ही जर अशी पूर्वनियोजित असेल तर आपण कशा रीतीने वागावे याचा निर्णय घेण्याचे त्याला स्वातंत्र्य आहे असे म्हणता येईल काय?

हा शास्त्रीय प्रश्न विचारात घेतल्यानंतरही इच्छाशक्तीचे स्वातंत्र्य हा दैनंदिन जीवनातील अनुभव होय. आपल्याला हे दिसून येते की, आपण निवडलेल्या विशिष्ट वेळी आपल्याला स्वातंत्र्य असते. म्हणजे पुस्तक वाचावे की टी. व्ही. चा कार्यक्रम पाहावा यात निवड करण्याचे स्वातंत्र्य होय. ही स्वातंत्र्याची कल्पना खरी की दिशाभूल करणारी?

या प्रश्नांचे उत्तर अनेक प्रकारे देण्याचा प्रयत्न झाला आहे. काही लोकांनी इच्छाशक्तीच्या स्वातंत्र्याची निसर्गातील अनेक परीच्या अनिश्चिततेशी सांगड घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. अनिश्चिततेचे तत्त्व अशा प्रकारच्या वस्तुस्थितीमुळे निर्माण झाले की शास्त्रज्ञांना अणुरेणूंच्या अगदी बारीकातील बारीक कणांच्या हालचालीचे ज्ञान करून घेण्यासाठी आवश्यक असलेली यंत्रेच उपलब्ध झालेली नाहीत. आता या अणुकणांच्या हालचालींची शास्त्रज्ञांना माहिती करून घेता येत नाही, म्हणून हे अणुकण कायद्याच्या कक्षेत बसत नाहीत असा निर्णय कसा घेता येईल?

निसर्गातील अनिश्चितता ही शास्त्रीय उपकरणांच्या अपूर्णतेवरून ठरविता येणार नाही. शिवाय इच्छाशक्तीचे स्वातंत्र्य अनिश्चिततेच्या तत्त्वावरून ठरविता येणे शक्य नाही. मानवी इच्छाही स्वेच्छेतून ठरत असेल आणि अनियंत्रित निसर्गलहरींनी ती बांधली जाणार नसेल तरच ती खुली आहे असे म्हणता येईल.

इतरांनी असे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की, इच्छाशक्ती ही निसर्गातील संभाव्यतेवर अवलंबून असू शकते. आपण हे पाहिले आहे (प्रकरण ५) की या जगातील घटनांचा क्रम आवश्यकतेइतकाच संभाव्यतेतून आकार घेत असतो. हे असे घडते त्याचे कारण असे आहे की, प्रत्येक घटना ही कारण व परिणाम यांच्याशी निगडित असली तरी दोन घटनांच्या एकत्रीकरणाला काही कारण नसणेही शक्य आहे. इच्छेचे स्वातंत्र्य मात्र निसर्गातील संभवनीयतेवर अवलंबून ठेवता येणार नाही. मानवी इच्छा संभाव्य घटनांचा फायदा घेऊ शकेल. पण ती केवळ अंधशक्ती म्हणून कार्यक्षम होऊ शकणार नाही. स्वयंनिर्णयाचे पाठबळ असल्याशिवाय मानवी इच्छा ही स्वतंत्र मानता येणार नाही.

इच्छाशक्तीच्या स्वातंत्र्याचे उगमस्थान या वस्तुस्थितीत आढळून येते की, ज्यात मानवी प्राणी हे आपल्या इच्छेला वळण लावण्याची पात्रता दाखवून देतात. व्यक्तीच्या चारित्र्याचा विकास जे एक तर्कशुद्ध कार्य आहे ते परिणामतः व्यक्तीच्या इच्छेला वळण लावणारी प्रक्रियाच आहे. ही प्रक्रिया बाळपणी मोठ्या झपाट्याने होत असते पण व्यक्तीच्या साऱ्या जीवनात ती चालूच राहते. बाळपणी जी इच्छा असते ती तरुणाच्या बाबतीत फार निराळी दिसून येते. सुरुवातीच्या वर्षात चारित्र्य-संगोपन हे घरातील वा बाहेरील वडिलधारी माणसे करीत असतात. पण पुढील काळात ही प्रक्रिया बहुशः स्वतःच्याच मार्गदर्शनाखाली होत असते. जुन्या अनुभवातून शिकण्याची ती प्रक्रिया असते. एखादा माणूस चुका करतो. त्याचे परिणाम भोगतो आणि आपली वागणूक अधिक चांगली करण्याचे शिकतो. माणसामधे विचार करण्याची जी प्रवृत्ती असते तिच्यामुळे शिक्षण घेणे शक्य होते. साहजिकच विवेकशीलता ही इच्छाशक्तीला वळण लावण्याच्या दृष्टीने मुख्य कार्य पार पाडीत असते. चारित्र्याची घडण केवळ नैतिक विकासाचेच कार्य नव्हे, हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. चारित्र्याची इतरही काही लक्षणे असतात. उदाहरणार्थ, धैर्य आणि चिकाटी. चांगले जीवन जगण्याच्या दृष्टीने या लक्षणांचा उपयोग होतो आणि ती लक्षणे हळूहळू व्यक्तीच्या इच्छेत विलीन होतात. चारित्र्याची घडण घडविण्याची सुद्धा हीच प्रक्रिया होय. मानवी इच्छा विमुक्त असते याचे कारण बऱ्याच अंशी ती व्यक्तीकडूनच ठरविली जाते.

वरील विधान नियतिवादाच्या तत्त्वाशी विरोधी होत नाही. असे समजा की संभाव्यतेचा घटक वगळण्यात आला व विशिष्ट परिस्थितीतील सर्व पर्याय, त्यात

व्यक्तीच्या इच्छेचे स्वरूप व दिशा यांचाही समावेश होतो हे उघड झाले तर त्या परिस्थितीत व्यक्ती कशी वागेल याचे निदान करणे शास्त्रीय दृष्टिकोणातून शक्य आहे. तथापि त्याची इच्छा ही विमुक्तच राहणार आहे. कारण अनुभवाने शिकल्यामुळे, पुढे तशाच प्रकारची परिस्थिती निर्माण झाली तर ती व्यक्ती निराळ्या रीतीने वागेल. दरम्यानच्या काळात घडले आहे ते असे की, त्याच्या इच्छेचे स्वरूपच बदलले आहे.

त्यातूनच माणूस हा अनैतिक कृत्यांबद्दल जबाबदार आहे किंवा काय या प्रश्नाचे उत्तर मिळते. समजा एक व्यक्ती मोहाला बळी पडून चोरी करते. घटना घडली त्या वेळेच्या त्याच्या इच्छेचे स्वरूप पाहता तो दुसऱ्या पद्धतीने वागूच शकला नसता. तथापि त्या कृतीबद्दल तो जबाबदार आहे तो यासाठी की त्याला आपल्या चारित्र्याला असे वळण लावता येणे शक्य होते की ज्यामुळे त्याला चोरी करणे टाळता आले असते; आणि जे त्याने केले नाही. तो एक विमुक्त नैतिक हस्तक होता आणि जी चोरी त्याने केली त्याबद्दल तो जबाबदार आहे.

अर्थात हेही खरे आहे की, सामाजिक वातावरणाचाही चारित्र्याच्या विकासावर परिणाम होत असतो. पण चारित्र्याला वळण लावण्यात व्यक्तीचाही महत्त्वाचा भाग असतो. व्यक्ती ही एक स्वायत्त नैतिक घटक आणि आपल्या भवितव्याची शिल्पकार असते. कारण ज्ञान संपादन करण्याची तिची पात्रता आणि त्यातून मिळणारी शक्ती याशिवाय तिच्यापाशी चारित्र्याला वळण लावण्याची व जास्त चांगली व्यक्ती बनण्याची पात्रताही असते.

नैतिकमूल्ये ही निरपेक्ष की सापेक्ष ?

नैतिकतेच्या क्षेत्रातील एक मनोरंजक पण तितकाच गुंतागुंतीचा प्रश्न जर कोणता असेल तर नैतिक मूल्ये ही निरपेक्ष की सापेक्ष हा होय. निरपेक्ष या अर्थाने की, ती मूल्ये सर्वत्र वापरली जाण्यासारखी आहेत काय? आणि सापेक्ष या अर्थाने की, ज्या परिस्थितीत आपण सापडलेले असतो तिलाच लागू होण्यासारखी ती आहेत काय? त्याच्या जोडीला हा प्रश्न उभा राहतो की, नैतिक मूल्ये परिस्थितीनुसार बदलत असतात काय? की ज्या परिस्थितीत ती अमलात आणली जावयाची असतात तीत ती मूल्ये परिस्थितीशी संबंधित राहात नाहीत.

या प्रश्नातील गुंतागुंत बरीचशी कमी होते ती या जाणिवेने की, नैतिक दृष्टीने जो माणूस भावनाशील असतो तो नैतिक मूल्यांकडे सोयीच्या दृष्टीने पाहात नाही. नैतिक मूल्ये ही त्याच्या स्वभावाचाच एक भाग बनलेली असतात. ही मूल्ये तो मोलाची मानीत असल्यामुळे परिस्थितीनुसार तो ती हाती घेतो किंवा सोडून देतो असे घडत नाही. नैतिक मूल्ये ही सापेक्ष म्हणणे हे त्यांचे मूल्यच नाकारणे होय. म्हणूनच सापेक्ष नैतिकता ही नैतिक विनाशाचेच चिन्ह मानावे लागेल.

याचा अर्थ असा नव्हे की, नैतिक दृष्टीने संवेदनाशील असलेल्या माणसाला दोन नैतिक मूल्यांत निवड करण्याची गरज उरणार नाही आणि तो परिस्थितीनुसार एकाचा त्याग करून दुसरे मूल्य स्वीकारू शकणार नाही. तथापि पुढे येणारा एक अपवाद वगळता ही निवड होईल ती दोन नैतिक मूल्यांत होईल. एक नैतिक आणि दुसरे अनैतिक आचरण यात नव्हे. शिवाय परिस्थितीच्या गरजेनुसार तो जेव्हा एका नैतिक मूल्याचा त्याग करतो तो खेदाने. केवळ गरजेखातर आणि ज्या मूल्याविरुद्ध त्याला काही काळ कृती करावी लागत आहे त्या मूल्याबद्दलचा सद्‌भाव न घालविता तो करणार असतो.

नैतिक संघर्षांच्या या परिस्थितीबद्दल एक साधे उदाहरण उद्‌बोधक ठरेल. एका कॅन्सरच्या रोग्यावर उपचार करणाऱ्या एका डॉक्टरच्या मनःस्थितीचा विचार करा. समजा त्या रोग्याला आपल्याला कॅन्सर झाला आहे हे माहीत नाही आणि आपण बरे केव्हा होणार हे तो डॉक्टरला विचारतो. डॉक्टरला हे माहीत असते की, हा रोगी थोड्याच दिवसांत मरणार आहे. आता येथे डॉक्टरला सत्य सांगणे आणि रोग्याला कनवाळूपणे वागवणे यात निवड करावयाची आहे. रोगी हा घट्ट मनाचा माणूस आहे हे माहीत असल्याशिवाय डॉक्टर त्याला खोटे सांगणेच पसंत करील आणि अशा रीतीने आपल्या रोग्याला मानसिक यातनांपासून वाचवील. या बाबतीत त्याने अनैतिक कृती केलेली नसते. पण दयाळूपणा व खरेपणा या दोन मूल्यांत त्याने निवड केलेली असते. परिस्थितीमुळेच त्याला ही निवड करावी लागते यात संशय नाही. हा डॉक्टर नैतिक दृष्टीने संवेदनाशील असेल तर त्याला हा कठोर निर्णयच घ्यावा लागेल. येथे खोटे बोलत असतानाही खरेपणाचे मूल्य त्याने हृदयाशी जतन केलेलेच असते आणि मग दुसरा एखादा प्रसंग आला की, जेव्हा स्वार्थाचा विचार न करताही त्याला खरे बोलणे आवश्यक झाले तर तो खरे बोलल्याशिवाय राहणार नाही. नैतिक दृष्ट्या संवेदनाशील असलेल्या माणसाच्या दृष्टीने सर्व नैतिक मूल्ये ही निरंकुशच राहतील. तथापि अनेक वेळा असे प्रसंग येण्याचा संभव आहे की, जेव्हा एका मूल्याची निवड करून दुसऱ्याचा भंग करणे त्याला क्रमप्राप्त होईल.

कम्युनिस्टांचे असे म्हणणे आहे की, समाजातील नैतिक मूल्यांची पद्धतीही उत्पादनाच्या मुख्य साधनांच्या संदर्भातील प्रचलित मालमत्तेच्या संबंधाचाच एक विशेष भाग आहे. त्यातून सूचित केले जाते ते असे की, सध्यांची नैतिक मूल्येही भांडवलशाहीतून निर्माण झालेली आहेत आणि निराळ्या प्रकारची नैतिकता वर्गविहीन समाजात अस्तित्वात येईल तशा प्रकारची पद्धती मात्र साठ वर्षेपर्यंत कामकरी राजवट अस्तित्वात राहिल्यानंतरही सोव्हियट रशियात अवतीर्ण झाली नाही. निरनिराळ्या प्रकारच्या सामाजिक संघटना निरनिराळ्या नैतिक मूल्यांच्या सापेक्ष महत्त्वात कदाचित फरक घडवून आणतील. पण त्यांचा आशय मात्र तोच राहील. उदाहरणार्थ, चोरी

हा समाजवादी समाजापेक्षा भांडवलदारी समाजात अधिक घृणास्पद नैतिक गुन्हा मानला जाणे शक्य आहे. पण समाजवादामध्ये सुद्धा तो नैतिक गुन्हाच राहतो. वस्तुस्थिती अशी आहे की, नैतिक मूल्यांचा जीवशास्त्रीय उगम आणि तर्कशुद्ध हेतू हा व्यक्तीला उपकारक सहकारी सामाजिक अस्तित्व प्राप्त करून देणे हाच असल्यामुळे नैतिक मूल्येही मानवी समाजाइतकीच चिरंतन राहणार आहेत. करुणा, दयाळूपणा, खरेपणा, सहानुभाव आणि इतर नैतिक मूल्ये ही मानवी प्राणी जोवर सामाजिक गटात राहण्याचे सोडणार नाहीत तोवर कायमच राहतील.

साध्ये आणि साधने

आणखी एक नैतिकतेशी संबंधित कोडेवजा प्रश्न उभा राहिला आहे तो हा की, एक चांगले उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी जर वाईट साधने वापरली तर ते समर्थनीय ठरेल काय ?

या प्रश्नात गृहीत तत्त्व आहे ते असे की, वाईट साधने वापरल्यानंतरही चांगले साध्य घडून येऊ शकेल. ते गृहीततत्त्व बहुशः चुकीचे असते. कारण वाईट साधने तुम्हाला चांगल्या साध्याकडे न्यावयाला असमर्थ तरी ठरतात किंवा साध्याचा चांगुलपणा त्या साधनांमुळे इतका बदलतो की, ते साध्य हस्तगत करण्याच्याही लायकीचे राहात नाही. हे विशेषतः राजकीय व सामाजिक उद्दिष्टांच्या बाबतीत खरे ठरते. इतकेच नव्हे तर व्यक्तिगत ध्येयाच्या दृष्टीनेही ते बऱ्याच अंशी खरे ठरते.

समाजातील गरीब लोकांची आर्थिक परिस्थिती सुधारणे हे सर्व राजकीय उद्दिष्टांतील सर्वांत श्रेयस्कर असे उद्दिष्ट आहे. या प्रश्नाच्या बाबतीत लब्धप्रतिष्ठितांचा जे दृष्टिकोण ठेवतात ते गरिबाचे दारिद्र्य दूर करण्याचे उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी एकतंत्री राजवटीची प्रस्थापना करण्याच्या कल्पनेलाही पाठिंबा द्यावयाला तयार होतात. लोकांची आर्थिक परिस्थिती सुधारण्यासाठी लोकांचे लोकशाही हक्क व स्वतंत्रता यांचाही त्याग करावयाला ते मान्यता देतात. परिणाम मात्र असा होतो की, लोक आपले राजकीय हक्क तर गमावून बसतातच पण आर्थिक सुधारणा करण्यासाठी झटण्याचाही त्यांचा मार्ग खुंटतो. काही प्रमाणात यामुळे आर्थिक सुस्थिती आली तरी त्याच्या जोडीला जी परिस्थिती निर्माण होते ती बहुशः पोरखेळ कल्पना-दारिद्र्य प्रगट करणारीच असते.

चांगल्या उद्दिष्टाच्या बाबतीत तडजोडीला प्रवृत्त करणाऱ्या साधनांचे आणखी एक उदाहरण म्हणजे सांस्कृतिक दृष्ट्या मागासलेल्या देशात होणारा सत्तेच्या राजकारणाचा हव्यास होय. राज्यसत्ता संपादन करण्यात येतो. सत्तासंपादनाचे अंतिम उद्दिष्ट अर्थातच लोकांचे भले करणे हेच होय. आता सत्तेसाठी पक्ष त्यासाठी आवश्यक अशा सर्व डावपेचांचा उपयोग करतो. या डावपेचात लोकांच्या पूर्वग्रहांची

प्रशस्ती करणे, त्या त्या गटांच्या हितसंबंधांना पाठिंबा देणे, आणि फसव्या लोकप्रिय घोषणा देणे यांचा समावेश होतो. कालांतराने पक्षाकडे आकर्षित होतात ते तत्त्वशून्य सत्ताभिलाषी राजकारणी पुरुष. मग लोकहिताचे अंतिम उद्दिष्ट मागे पडते आणि सत्तेसाठी सत्ता संपादन करणे हे पक्षाचे मुख्य ध्येय बनते.

ही आणि इतर उदाहरणे दाखवून देतात की सर्वसाधारणपणे चांगले साध्य वाईट साधने उपयोगात आणून प्राप्त करता येत नाही. या नियमाला काही अपवाद मात्र असतात त्याचे एक भडक उदाहरण म्हणजे दुसरे जागतिक युद्ध होय. नात्सी सैन्ये जेव्हा विजयामागून विजय संपादन करीत होती तेव्हा गांधीजींनी ग्रेट ब्रिटनच्या सरकारला व ब्रिटिश लोकांना असे आवाहन केले की, त्यांनी शस्त्रे खाली ठेवावी आणि त्या वेळी जो मानवी संहार होत होता तो चालू ठेवण्यापेक्षा फॅसिस्ट शक्तींना युद्ध जिंकू द्यावे. तो सल्ला अर्थातच कोणी मानला नाही. फॅसिस्ट आक्रमणानेच हे युद्ध जगावर लादले होते आणि आंतरराष्ट्रीय फॅसिझमचे यश टाळण्यासाठी त्या वेळी होणारा मानवी संहार आवश्यकच होता. येथे वाईट साधनांनी एक चांगला परिणाम घडवून आणला होता.

यापूर्वी एका डॉक्टराचे उदाहरण आम्ही दिले आहे की ज्याने आपल्या रोग्याच्या मानसिक यातना टाळण्यासाठी असत्याचा आश्रय घेतला. डॉक्टराने एक सत्कार्य केले. पण त्यासाठी वाईट साधन वापरले. जीवनामध्ये असे नैतिक संघर्ष ठायीठायी निर्माण होतात. तथापि अशा प्रसंगी एक चांगले साध्य मिळविण्यासाठी वाईट मार्गांचा अवलंब केला असे म्हणणे योग्य होणार नाही. वरील उदाहरणातील डॉक्टरचे असत्य बोलणे ही सुद्धा एक कनवाळूपणाचीच कृती होती. त्या दृष्टीने असे म्हणणे अधिक योग्य होईल की, डॉक्टराने अमलात आणली ती चांगलीच साधने होत, कारण त्या प्रसंगाला अनुरूप अशा नैतिक मूल्याच्याच प्रेरणेने डॉक्टरने ही कृती केली होती.

आता आपण सार्वत्रिक नियमाला होणाऱ्या एका महत्त्वाच्या अपवादाकडे लक्ष वळविले पाहिजे. संघर्षाचा प्रसंग राहिलेला असताना नैतिक दृष्टीने संवेदनाशील अशी व्यक्ती जी निवड करते ती दोन नैतिक मूल्यांमधील निवड होय. नैतिक आणि अनैतिक बागणुकीमधील निवड नव्हे, हे प्रथम आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. आता अपवाद निर्माण होतो तो नैतिक संवेदनाशीलता असलेली व्यक्ती जेव्हा स्वतःच्या बचावासाठी परिस्थितीच्या दडपणाखाली अनैतिक कृती करते तेव्हा.

आत्मरक्षण हे जीवनाचे प्राथमिक ध्येय आहे. पण ते स्वतः नैतिक उद्दिष्ट नव्हे. नैतिक आचरण हे आत्मसमाधानाचे उगमस्थान असले तरी त्याचे खरे उद्दिष्ट हे सहकारी समाज जतन करणे हेच असते.

एखाद्या नैतिकदृष्ट्या विकसित असलेल्या माणसाला आत्मरक्षणासाठी अनैतिक आचरण करणे भाग पडते अशी परिस्थिती अनेक वेळा निर्माण होते. ही परिस्थिती

गरीब तशाच गरजू माणसाच्या बाबतीत अधिक वेळा निर्माण होते. उदाहरणार्थ, एखाद्या कारकुनाला त्याचा मालक कर चुकविण्यासाठी खोटे हिशेब ठेवायला सांगतो. कारकुनाला ठाऊक असते की आपण जर हे मान्य केले नाही तर आपली नोकरी जाईल आणि मग कित्येक महिनेच नव्हेत तर वर्षेंही आपल्याला दुसरी नोकरी मिळणार नाही. हा कारकून नैतिक असला तर तो नाइलाजाने हे मान्य करील, आणि नसला तर बेछूटपणे ही कृती करील.

अशा प्रकारची उदाहरणे हरघडी घडत असली तरी आपल्याला असे आढळून येते की, नैतिक दुराचरण अधिक वेळा श्रीमंत व प्रबळ लोकांकडूनच होत असते आणि बहुशः केवळ स्वार्थापोटी आणि सामाजिक हिताचा अणुमात्रही विचार न करता ते घडत असते. त्यांचे आचरण निश्चितपणे अधिक घृणास्पद होय.

या चर्चेवरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की नैतिक प्रश्नाच्या बाबतीत व्यक्तीला परिपूर्णता आणणे कठीण आहे. त्या दृष्टीने नैतिक आचरण हे आत्मसमाधानाचे मूळ आहे, नैतिक जीवन हे सुखी व सुसंस्कृत जीवन आहे आणि अगदीच अपरिहार्य गरज निर्माण झाल्याशिवाय व्यक्तीने नीतीपासून ढळू नये एवढी जरी जाणीव मनोमनी राहिली तरी ते पुरेसे आहे.

• • •

११



जीवनाची उदात्तता

पूर्वीच्या प्रकरणातून आपण पाहिले आहे की, स्वातंत्र्य ही मानवी अस्तित्वाची ईर्षा आणि मूलभूत मानवी मूल्यही आहे. (स्वातंत्र्याचा जो आशय आपण मानला आहे तो म्हणजे मानवी प्राण्याला साजेसे जीवन जगण्यासाठी व्यक्तीच्या विकास-क्षमतेवरील सारे निर्बंध दूर करणे हा होय) त्याच वेळी आपण हेही गृहीत धरले आहे की, स्वातंत्र्य हे वाढत्या प्रमाणात आपल्याला मिळू शकेल ते ज्ञानसंपादनामुळेच होय. ज्ञान विवेकशीलतेतून त्याचप्रमाणे नैतिक संवेदनाशीलतेतूनच खरोखरी प्राप्त होऊ शकेल. कारण त्याच्याच आधारे व्यक्ती आपल्या सहबांधवांशी श्रेयस्कर सहकार्य करू शकेल. आपण हेही पाहिले आहे की, स्वातंत्र्याबद्दलची ईर्षा, विवेकशीलतेची जाणीव आणि नैतिक भावना या सर्व आपल्या जीवशास्त्रीय अस्तित्वाचा वारसा होत. आपल्या जीवशास्त्रीय वारशात इतरही तापदायक ऊर्मी आणि प्रवृत्ती यांचा समावेश होतो. पण आपल्यामधे आपल्या इच्छेला आकार देण्याचे आणि आपल्या चारित्र्याची घडण घडविण्याचे सामर्थ्य आहे आणि म्हणून आपल्या मानसिक घडणीत जे काही उपकारक आहे व जे काही घोकादयक आहे त्यात आपण निवड करू शकतो.

मनोविज्ञानाची सध्याची जी अवस्था आहे तीत मानवी विकासक्षमतेला पुरेसा वाव कशा रीतीने मिळेल याचा अंदाज बांधण्याची कुवत दिसून येत नाही. पण आपल्याला हे माहीत आहे की, शारीरिक सुखापलीकडे (ज्ञानेंद्रियांपासून मिळणारी सुखे) मानवी प्राणी मानसिक विश्वात सखोल आणि सुस्थिर समाधान मिळवू शकतात. हे समाधान बौद्धिक क्षेत्रात निरनिराळ्या भौतिक व सामाजिक शास्त्रांतील ज्ञानसाधनेने; नीतीविषयक क्षेत्रात भिन्न प्रकारच्या सामाजिक कार्यात रस घेऊन;

आणि सौंदर्यवादी क्षेत्रात विभिन्न कलात्मक प्रकारांच्या निर्मितीतील आनंद लुटून मिळविले जाते.

जीवनाची उदात्तता त्या जीवनाच्या आशयातील समृद्धीवर अवलंबून असते. शारीरिक सुखाला वाहिलेले, पण बौद्धिक, नैतिक वा सौंदर्यपूजक ध्यासापासून वंचित झालेले जीवन हे मूलतः करंटेच जीवन होय. सुखोपभोगाची अतीव लालसा ही ज्या जीवनाची अतृप्त आकांक्षा होईल ती सुखाचा जसा वीट आणील तशीच ती आरोग्यालाही बाधक होईल आणि म्हणूनच ते जीवन विविधता आणणार नाही, त्याचप्रमाणे तृप्त समाधानही देणार नाही. शारीरिक सुखोपभोगाबरोबर जो माणूस बौद्धिक, सौंदर्यवादी आणि नैतिक व्यवसायांत गर्क राहील त्याचे जीवन गुणांच्या दृष्टीने खात्रीने अधिक श्रेयस्कर ठरेल.

जीवनाचा गुणधर्म ठरविताना एक वचन नेहमी आदर्शभूत मानले जाते. ते वचन म्हणजे "साधे जीवन आणि उदात्त विचार" हे होय. वचनातून जीवनाचा गुणधर्म योग्य रीतीने ठरविला गेला आहे असे म्हणता येणार नाही. भुकेकंगाल बुद्धिवान पुरुष वा कलाकार वा समाज-कार्यकर्ता यांचे जीवन कधीही आदर्शभूत मानता येणार नाही. खरे सांगावयाचे तर साधे जीवन साधारणपणे साधारण विचारांचे होते. उच्चतर विचारांचे जीवन होत नाही. मनाला खाद्य पुरविण्यासाठी शरीराची उपासमार करण्याचे कारण नाही. निकोप मन हे निकोप शरीरातच सापडू शकते. उच्च प्रकारच्या जीवनासाठी आवश्यक आहे तो शारीरिक सुख आणि त्याच्याशी आम्ही ज्याला म्हटले आहे मानसिक ध्यासातून प्राप्त होणारे समाधान, यांचा समतोल मिलाफ होय.

'समतोल जीवना'चे जे ग्रीक ध्येय होते त्याच्याशी जुळणारे हे जीवन होय. त्यात फरक आहे तो एवढाच की, मानवी मनाच्या साहसांचा व्याप जो आज झाला आहे तो ग्रीक संस्कृतीच्या सुवर्णयुगातील व्यापापेक्षा कितीतरी मोठा आहे.

येथे कदाचित थोडेसे अधिक सांगणे आवश्यक आहे आणि ते हे की, शारीरिक समाधानांना मर्यादा आहे; पण बौद्धिक, सौंदर्यवादी वा नीतिवादी समाधानाच्या बाबीला काहीही मर्यादा नसते. त्यातून गृहीत धरता येते ते असे की, व्यक्तीच्या जीवनात विशिष्ट पातळीवर शारीरिक स्वास्थ्य निर्माण झाले की जीवनाच्या गुणधर्मातील समृद्धी ही मानसिक कार्याचा व्याप व त्यातील विविधता यांच्या विकासावरच अवलंबून असते.

मानवतावादी दृष्टिकोणातून ध्येयवादी जीवन जर कोणते असेल तर ते विमुक्त, विवेकशील आणि नैतिक व्यक्तीचे जीवन होय. या जीवनात प्रमाणशीर पातळीवरील शारीरिक स्वास्थ्य आणि सुख यांचा बौद्धिक, नैतिक आणि सौंदर्यवादी हालचालींतून मिळणाऱ्या, सतत विकसित होत जाणाऱ्या समाधानाशी व कर्तृत्वाशी मिलाफ

होत असतो.

ध्येयवादी जीवनाचे हे वर्णन प्राचीन ग्रीक, त्याचप्रमाणे प्राचीन भारतीय विचारांच्या मुख्य सांस्कृतिक मूल्यांशी मिळतेजुळते आहे हा बहुधा केवळ एक योगायोग नव्हे. ग्रीक गुणांचे त्रिकूट "सत्य, चांगुलपणा व सौंदर्य" हे बौद्धिक (सत्य), नैतिक (चांगुलपणा) आणि सौंदर्यवादी (सौंदर्य) क्षेत्रांतील मानवी ध्यासामधे अंतर्भूत असलेल्या मानवी मूल्यांचेच वर्णन होय. हिंदू तत्त्वज्ञानही मूल्यांतील त्याच त्रिकुटावर–सत्यम्, शिवम्, सुंदरम् भर देत असते. हिंदू तत्त्वज्ञानाची शोकांतिका आहे ती ही की, जीवनाचे हे स्फूर्तिदायक ध्येय अवास्तव, पारलौकिक वेदान्ती विचारपद्धतीच्या ढिगाऱ्याखाली पुरले गेले आहे. वेदान्ती विचारपद्धतीची शिकवण आहे ती अशी की, मानवी शरीर हे आत्म्याचे कारागृह आहे आणि मानवी प्राण्यांचे ध्येय हे आत्म्याची विमुक्ती साधणे होय. म्हणजे मानवी प्राण्याला जन्ममृत्यूच्या चक्रातून बाहेर पडता येईल.

ग्राहकपद्धती आणि जीवनाची उदात्तता

जीवनाच्या उदात्ततेचे वर जे वर्णन केले आहे, ते जीवन निश्चितपणे अविकसित देशांतील बहुसंख्य लोकांच्या आवाक्याबाहेरचे आहे यात संशयच नाही. त्याचे कारणही उघड आहे. कारण हे सर्व लोक उपासमारीच्या जवळच्या किंवा त्याही खालच्या पातळीवर जीवन जगत असतात. आश्चर्यजनक गोष्ट मात्र ही आहे की, आर्थिक दृष्टीने सधन असलेल्या वैभवशाली समाजातील लोकही सांस्कृतिक दृष्टीने समृद्ध अशा जीवनाचा आस्वाद घेत नाहीत. झपाट्याने होणारा आर्थिक विकास आणि साक्षेपी सांस्कृतिक दारिद्र्य यांचा संयोग झाल्यामुळे या समाजात ग्राहकपद्धतीचा डळमळीत असा डोलारा उभा राहिला आहे. त्या पद्धतीचे वैशिष्ट्य असे की तीत सतत वाढत्या प्रमाणात जीवनोपयोगी वस्तूंचे उत्पादन होते आणि त्यांची उपयुक्तता संपण्यापूर्वीच त्या वस्तू झिडकारल्या जातात. कारण नव्या वस्तूंना त्यांची जागा घेता यावी. त्या नव्या वस्तूंचाही पुरा उपयोग होण्यापूर्वीच तसाच त्याग केला जातो. या प्रकारच्या अविचारी भौतिक वस्तूंच्या साठ्यामुळे वैभवशाली समाजातील जीवनाचा गुणधर्मही करंटाच होत असतो आणि त्यामुळे समाजात वैफल्य बोकाळत चाललेले दिसते. त्याचे प्रत्यंतर येते ते मादक द्रव्यांचे सेवन, हिप्पींचा कळप आणि पौर्वात्य गूढवादाचा स्वीकार यासारख्या ज्ञानप्रसाराला विरोधी अशा विचारपद्धतींतून होय. हाच गूढवाद व त्यानुसार आचरण हे पाश्चिमात्य देशांत बरेच पसरत असलेले दिसते.

अविकसित देश अशा तऱ्हेच्या एकांगी ग्राहकपद्धतीच्या संस्कृतीचा स्वीकार करणार नाहीत अशी आशा करावयाला हरकत नाही. एक प्रकारे ही भाग्याचीच गोष्ट आहे की त्या दिशेने त्यांना फार काळ जाता येणार नाही. अमेरिकेमध्ये भारताच्या

एकतृतीयांश आणि चीनच्या एकचतुर्थांश लोकसंख्या आहे. पण ती जगातील पुनरुज्जीवित न होणाऱ्या नैसर्गिक साधनसामग्रीचा आजच प्रमाणाबाहेर उपयोग करू पाहात आहे. भारत, चीन आणि इतर अविकसित देश त्याच मार्गाने जाऊ लागले तर या देशांचा प्रवास अर्ध्यावर येईपर्यंतच ही नैसर्गिक साधनसामग्री संपुष्टात येईल; पुन्हा तीत भर पडण्याची काहीही शक्यता नसताना ग्राहकांच्या गरजा भागवू पाहणाऱ्या या पद्धतीच्या मार्गाने तिसऱ्या जगाला फार काळ प्रवास करता येणार नाही ही काही आपत्ती नव्हे. विकसित आणि विकसनशील या दोन्ही देशांत उच्च प्रकारचे जीवन निर्माण करण्यासाठी अशा प्रकारच्या आर्थिक समृद्धीने कळस गाठावयाला पाहिजे असे मुळीच नव्हे. अविकसित देशांत आर्थिक विकास हा आवश्यकच आहे. पण सांस्कृतिक विकासाचीही त्याला जोड मिळाली पाहिजे. जगातील विकसित व विकसनशील देशांना मानवतावादी पुनरुज्जीवनाची फार गरज आहे.

खुल्या समाजातील व्यक्तिस्वातंत्र्य

जीवनात असा एक नियम आहे की, एखादी व्यक्ती आपल्या स्वतःच्या स्वातंत्र्यासाठी झटत असते, ती या हेतूने की, आपल्या विकसनशीलतेच्या वाढीवरील सारी आर्थिक, राजकीय आणि सामाजिक बंधने दूर व्हावी. हा व्यक्तिगत संघर्ष करीत असताना त्याला एक खुला समाज, स्वतंत्र, नैतिक स्त्रीपुरुषांचा समाज निर्माण करण्यासाठीही झटावे लागते. एका व्यक्तीला साधारणपणे आपल्या बाकीच्या बांधवांपासून अलग राहून आपल्या स्वातंत्र्याची ऊर्मी संतुष्ट करू शकणाऱ्या जीवनाचे ध्येय साध्य करता येणार नाही. विकसनशील देशातील समाजांना तर हा नियम अधिकच लागू होतो.

अर्धविकसित देशातील समाजामधे जे पिळवटले जाणारे विभाग आहेत, त्यांच्यापैकी एखाद्या व्यक्तीला सध्याच्या अर्थव्यवस्थेत फायदेशीर अशी नोकरी मिळणे अशक्यप्राय आहे. सामाजिक स्तरावर त्याला अगदी खालच्या कोटीतील स्थान असते. शिवाय त्याला तोंड द्यावे लागते ते एकतंत्री आणि बहुशः जुलमी राजवटीला, की जी आर्थिक व सामाजिक सत्ता गाजविणाऱ्या लोकांनाच पाठिंबा देत असते. अशा परिस्थितीत आर्थिक समृद्धी आणि सांस्कृतिक प्रगती यांच्यासाठी जर त्याला प्रयत्नशील राहावयाचे असेल तर निर्धारयुक्त व सहकारी प्रयत्नांनीच त्याला प्रचलित सामाजिक–आर्थिक व्यवस्था बदलून आणि सुधारून घ्यावी लागेल. विकसनशील देशातील साधारणतः बऱ्या आर्थिक परिस्थितीत जे काही भाग्यवंत लोक आहेत, त्यांच्यामधे किमान नैतिक संवेदनशीलता असेल तर ते निरनिराळ्या प्रमाणात दारिद्र्यपीडित आणि सांस्कृतिक दृष्ट्या मागासलेल्या या बहुसंख्य लोकांच्या दुःखात सहभागी होतात. त्यांच्यामधे जी नैतिक भावना असते ती प्रचलित जैसे थे प्रकारच्या आर्थिक व्यवस्थेत

सुधारणा घडवून आणणाऱ्या प्रयत्नांत सहभागी होण्याची त्यांना प्रेरणा देत असते.

वैभवशाली समाजातही, जरी जीवन-परिस्थिती निराळी असली, तरी तेथेही व्यापक प्रमाणात असंतुष्टता पसरत असलेली दिसून येते. प्रचलित आर्थिक व्यवस्थेत अंतर्भूत आहेत ती दारिद्र्य आणि सांस्कृतिक अधःपात यांची मोठमोठी आगरे, व्यापक प्रमाणावरील बेकारी आणि प्राप्तीतील भडक असमानता. शिवाय प्रमाणाबाहेर अस्तित्वात असलेली ग्राहकव्यवस्था आणि त्यातून निर्माण होणारे सांस्कृतिक दारिद्र्य. यातून वैफल्याची भावना पसरत जात असते आणि अनेकविध सामाजिक प्रश्नही तयार होतात. वैभवशाली समाजातही स्वतःसाठी चांगले जीवन निर्माण करण्याचे व्यक्तीचे जे प्रयत्न होतात की, ज्यांतून त्याची स्वातंत्र्याबद्दलची ईर्षा प्रगट होते, त्यांनाही उघडउघड सामाजिक अधिष्ठान असते.

जहाल मानवतावादाचे व्यक्तिगत तत्त्वज्ञान हेही सामाजिक उद्दिष्ट असलेल्या तत्त्वज्ञानाशी परिपूर्णपणे निगडित आहे.

• • •

विभाग चौथा

सामाजिक तत्त्वज्ञान

१२

आदर्श समाज

सामाजिक तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा करणाऱ्या या विभागात पहिली चार प्रकरणे (१२ ते १५) मूलगामी मानवतावादाची सामाजिक ध्येये दिग्दर्शित करतील. अखेरची दोन प्रकरणे (१६ व १७) ही ध्येये साध्य करण्यासाठी जे प्रयत्न करण्यात येतील त्यांना आधारभूत कोणती तत्त्वे राहतील याबद्दल मार्गदर्शन करतील. ही तत्त्वचर्चा व्यावहारिक दृष्टीने अधिक महत्त्वाची ठरेल. पण सामाजिक उद्दिष्टांबद्दल स्पष्टीकरण झाल्यानंतरच त्याचा ऊहापोह करणे इष्ट होईल. ही उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी कोणत्या मार्गांचा अवलंब करावा हे ठरविण्यापूर्वी ती नमूद करणे आवश्यक आहे.

सामाजिक रहवासाची मूलभूत मूल्ये

मूलगामी मानवतावाद्यांचे असे मत आहे की, प्रत्येक सामाजिक ध्येय हे मनोमनी जतन केलेल्या मूल्यांच्या स्वरूपातच ठरविले गेले पाहिजे आणि ही मूल्ये साध्य करण्यासाठी ज्या संघटना तयार करण्यात येतात, त्यांच्या योग्यतेचा विचार करण्यापेक्षा सामाजिक रहवासाचे प्रात्यक्षिक हे अधिक उपयुक्त मानले गेले पाहिजे.

संसदीय पद्धतीची लोकशाही हिच्यासारखी राजकीय संघटना आणि राष्ट्रीय मालकीची अर्थव्यवस्था (शास्त्रशुद्ध समाजवाद) यांसारखी आर्थिक संघटना या विशिष्ट सामाजिक मूल्यांचे प्रतिनिधित्व करीत असतात, निदान तशी त्यांच्याबद्दल अपेक्षा केली जाते. प्रत्यक्षपणे या हृदयी बाळगलेल्या मूल्यांची साधने म्हणून त्या अपुऱ्या ठरणे शक्य आहे. पण सामाजिक ध्येयाची व्याख्या करताना अग्रेसरत्व दिले पाहिजे ते मूल्यांना : सामाजिक संघटनांना नव्हे.

या प्रकरणाच्या अखेरीस आपण मूल्ये आणि सामाजिक संघटना यांच्यामधील परस्पर संबंधांची पाहणी करणार आहो. सध्या सुरुवातीला आपण जहाल मानवतावाद्यांच्या दृष्टीने जो आदर्श समाज मानला जातो त्याच्या प्राप्तीसाठी कोणती मूल्ये सार्थ ठरणार आहेत त्याचे ज्ञान करून घेऊ या.

समाज हा निश्चितपणे एक जीवशास्त्रीय घटक नव्हे. त्याला स्वतःची एक स्वतंत्र जाणीव नसते. तो स्वतःच्या जबाबदारीवर कोणतीही मूल्ये बाळगण्याइतका समर्थ नसतो. सर्व मूल्ये अपरिहार्यपणे व्यक्तींकडूनच अनुभवली जातात व जतनही केली जातात. आदर्श समाज ज्या मूल्यांतून प्रस्थापित होतो ती सहकारी कल्याण साधू पाहणाऱ्या व्यक्तींनी जतन केलेली मूल्ये होत.

आम्ही असे दाखवू शकतो की, स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही मूलभूत मूल्ये होत की जी सामाजिक रहवासाच्या तर्कशुद्धतेत अंतर्भूत झालेली आहेत. मूलगामी मानवतावादाचा सामाजिक आदर्श हा अशा तऱ्हेच्या समाजात प्रतिबिंबित होईल की, ज्यात ही मूल्ये व्यवहारतः पूर्णपणे अमलात आणली गेली आहेत.

आपण पाहिलेच आहे की, स्वातंत्र्य हे मूलभूत मानवी मूल्य होय. मानवी पातळीवर अस्तित्वाचा जीवशास्त्रीय संघर्ष हा स्वातंत्र्यासाठी चाललेल्या संघर्षाचेच रूप घेतो. स्वातंत्र्यामधे व्यक्तीच्या शारीरिक गरजा आणि तिच्या मानसिक आकांक्षा यांचा समावेश होतो. मानवी प्राणी म्हणून त्याची जी विकासक्षमता असते तिच्यावरील सारे निर्बंध हळूहळू दूर होऊन मानवी पात्रतेला वाव मिळणे हे या स्वातंत्र्याचे ईप्सित असते. व्यक्ती समाजात राहतात त्या या हेतूने की, त्यातील इतर बांधवांच्य सहकार्याने त्यांच्या स्वातंत्र्याबद्दलच्या आकांक्षा साध्य व्हाव्या. समाजात राहिल्यामुळे व्यक्तिगतरीत्या प्राण्यांचे रक्षण होऊ शकत नसते तर कोणताही प्राणी कळपात राहण्याची प्रवृत्ती धारण करू शकला नसता. व्यक्तीचे रक्षण हा कळपात राहण्याचा तर्कशुद्ध पाया असल्यामुळे आता हे गृहीत धरता येते की, मानवी समाजाचा मुख्य हेतू व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हाच होऊ शकतो. स्वातंत्र्याला प्रधान स्थान देणे हे मुख्य सामाजिक मूल्य व्हावयाचे कारण असे आहे की, स्वातंत्र्य हेच व्यक्तीचे मूलभूत उद्दिष्ट असते आणि सामाजिक अस्तित्वाचा हेतू हे उद्दिष्ट साध्य होण्याला साहाय्यभूत होणे हा असतो.

दुसरी गोष्ट अशी की, स्वातंत्र्यात व्यक्तींच्या मूलभूत जीवशास्त्रीय ईर्षेचा समावेश झालेला असल्यामुळे, समाज बनवणाऱ्या सर्व व्यक्तींचे मूलभूत उद्दिष्ट स्वातंत्र्य हेच असते. सामाजिक अस्तित्वाचा हेतू काही व्यक्तींच्या स्वातंत्र्याचाच फक्त पुरस्कार करणे, इतरांचा नव्हे असा होऊच शकत नाही. समाजातील सर्व घटकांना स्वातंत्र्य संपादन करण्यासाठी समान संधी देणे या अर्थाने समता ही सामाजिक रहवासात गृहीतच धरण्यासारखी गोष्ट होय. आपल्या शारीरिक गरजा व मानसिक आकांक्षा

साध्य करण्यासाठी समाजाने सर्व व्यक्तींना समान संधी दिली पाहिजे. सामाजिक अस्तित्वाच्या तर्कशुद्ध परिणतीतून उद्‌भूत होणारी समता हे या अर्थाने सामाजिक रहवासाचे दुसरे मूल्य होय.

तिसरी गोष्ट अशी की, व्यक्तीला समाजात स्वातंत्र्य उपभोगावयाचे असेल तर तिने स्वेच्छेने काही नैतिक आदर्शांचे पालन केले पाहिजे. स्वातंत्र्य आणि नैतिकता ही निश्चितपणे एकत्रच नांदत असतात. नैतिकता ही सहकारी सामाजिक अस्तित्वाचा पुरस्कार करीत असल्यामुळे तिचे कार्य विवेकशील व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला साहाय्य देणे, त्या स्वातंत्र्याला आळा घालणे हे नव्हे. आपण हे पाहिले आहे की, जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीच्या शतकानुशतकांच्या काळात, नैतिक मूल्यांचा पाया घालणाऱ्या काही "सामाजिक" प्रवृत्ती मानवी प्राण्यात विकसित झाल्या आणि त्या प्रवृत्ती या जीवशास्त्रीय वारसा झाल्या आहेत. एखादी व्यक्ती जेव्हा आपल्या सामाजिक प्रवृत्तींनुसार वागते, तेव्हा तिला स्वतःला अतीव समाधान होते; आणि ती कृती त्याच वेळी निःस्वार्थीही असते. नैतिकता ही त्या दृष्टीने स्वार्थ आणि परमार्थ यांचा संयोग घडवून आणत असते. कोणताही समाज जर नैतिक आचरणाची योग्य परंपरा निर्माण करू शकला नाही तर समतेच्या पायावर प्रस्थापित झालेले व्यक्तिस्वातंत्र्य तो कधीच देऊ शकणार नाही. अशा तऱ्हेचे नैतिक आचरण हा सहअस्तित्वाचा वा बंधुत्वाचा आविष्कार मानता येईल. सामाजिक रहवासाचे बंधुत्व हे तिसरे मूलभूत मूल्य होय.

स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही सामाजिक जीवनाच्या तर्कशास्त्रात समाविष्ट होणारी तीन मूलभूत मूल्ये होत. हीच हुबेहूब लोकशाहीची मूल्ये व्हावी हा काही अपघात नव्हे. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या काळानंतर स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व हीच लोकशाहीला मूलभूत प्रेरणा देणारी तत्त्वे मानली गेली आहेत.

त्याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट ही की, समाजवादाचीही ही मूलभूत मूल्ये होत. फक्त समाजवाद हा आर्थिक व्यवस्थेचा एक प्रकार मानण्याऐवजी मूल्यांशी निगडित असे एक तत्त्वज्ञान मानले गेले पाहिजे. समाजवाद हा आर्थिक जीवनात ही मूल्ये प्रस्थापित करू पाहणारा एक पंथ आहे असे मानणारा आधुनिक विचार आता उदयास येत आहे. लोकशाही आणि समाजवाद यांनी अनुक्रमे राजकीय व आर्थिक क्षेत्रात हीच मूलभूत मूल्ये मानली आहेत याचे कारण सामाजिक अस्तित्वाची सुद्धा हीच मूलभूत मूल्ये आहेत.

सामाजिक रहवासाच्या तर्कशुद्ध परिणतीत ही मूल्ये समाविष्ट झालेली असल्यामुळे सर्वच सामाजिक संघटनांची ती मूलभूत प्रेरणा व्हावयाला पाहिजे. उदाहरणार्थ, कुटुंबातील सर्व घटकांमधील परस्पर संबंधांचे सूत्रचालन स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या मूल्यांच्या आधारेच व्हायला पाहिजे. इतर सामाजिक संघटनांनी, उदाहरणार्थ सहकारी संस्था वा सांस्कृतिक समाज यांनीही त्या मूल्यांच्या आधारेच आपले व्यवहार

चालविले पाहिजेत.

विविधपरिमाणीय लोकशाही

आपण पाहिले आहे की, लोकशाही ही राजकीय संघटनेचा एक प्रकार मानली जाण्यापेक्षा जीवनाचा एक मार्ग म्हणून तिचा विचार करणे अधिक श्रेयस्कर आहे. या व्यापक अर्थाने ज्या समाजात स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही तत्त्वे प्रत्यक्षात उतरविली जातील त्याचे लोकशाही समाज असे वर्णन करता येईल. मूलगामी मानवतावादाचे ध्येय अशा व्यापक अर्थाने लोकशाही समाजाची निर्मिती करण्याचा पुरस्कार करणे हे होय.

असा समाज हा विविधपरिमाणीय लोकशाहीचा प्रकार होईल. ती राजकीय, आर्थिक व सामाजिक लोकशाही होईल. कारण तीत स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही तत्त्वे वा परिमाणे लोकांच्या राजकीय, आर्थिक व सामाजिक जीवनात संपन्न होतील. मूल्यांवर आधारलेली पद्धती म्हणून समाजवाद या विविधपरिमाणीय लोकशाहीच्या आर्थिक ध्येयधोरणाचे प्रतिनिधित्व करील. समाजवाद म्हणजे आर्थिक जीवनातील लोकशाही होय.

मूलगामी मानवतावादाच्या व्यक्तिगत तत्त्वज्ञानाचा परामर्श घेताना यापैकी काही मूल्यांची आम्ही चर्चा केली आहे. सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा विचार करताना या मूल्यांच्या सामाजिक स्वरूपाचा शोध घेणे आवश्यक आहे.

स्वातंत्र्य : सामाजिक स्वरूप

प्रत्येक व्यक्तीची मूलभूत आकांक्षा स्वातंत्र्य संपादन करणे ही आहे हे आपण पाहिले आहे. मानवी प्राणी म्हणून तिची जी विकासक्षमता असते तिला वाव मिळावा म्हणून हळूहळू तिच्यावरील बंधने दूर करणे हे या स्वातंत्र्याचे स्वरूप होय. प्रत्येक समाजाचेही तो बनविणाऱ्या सर्व व्यक्तींच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणे हे प्राथमिक उद्दिष्ट असले पाहिजे. राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक क्षेत्रांत यांना निरनिराळा अर्थ प्राप्त होतो.

राजकीय क्षेत्रात, व्यक्तिस्वातंत्र्याला आवश्यक असेल तर प्रथम ही गोष्ट की, राज्ययंत्रणा आणि तिचे सूत्रचालक यांना व्यक्तीवर अनियंत्रित सत्ता गाजविण्याचा अधिकार नसावा. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर, समाज हा कायद्याच्या नियमनाखाली असावा आणि कोणताही माणूस वा गट हे कायद्याच्या वरचढ होता कामा नयेत. शिवाय कायद्याचे नियमन याचा अर्थ असा की, सर्व लोक कायद्याच्या नियंत्रणाखाली असावेत एवढेच नव्हे तर देशातील कायदे हे विचारी व न्याय्य असावेत. व्यक्ति-स्वातंत्र्याची आणखी एक गरज असेल तर ती ही की, उच्चार-स्वातंत्र्य, संघटना-

स्वातंत्र्य, सभा भरविण्याचे स्वातंत्र्य आणि कायद्यापुढील समता या सर्व नागरिक स्वातंत्र्यांना राज्ययंत्रणेची ग्वाही मिळाली पाहिजे. त्याशिवाय राजकीय स्वातंत्र्यात जे अभिप्रेत आहे ते हे की, प्रत्येक वयात आलेल्या व्यक्तीला, देशाच्या राज्यकारभारात सहभागी होण्याचा, राज्ययंत्रणेने जी धोरणे आखावयाची त्यांना आकार देण्याचा व त्यांच्या अंमलबजावणीचे कार्य सुरळीतपणे चालेल अशी व्यवस्था करण्याचा अधिकार असला पाहिजे.

व्यक्तिस्वातंत्र्याचे एक अत्यंत आवश्यक अंग जर कोणते असेल तर सदसद्विवेक-बुद्धीचे स्वातंत्र्य हे होय. या स्वातंत्र्याची ग्वाही फक्त धर्मनिरपेक्ष राज्ययंत्रणेतच मिळू शकेल. सदसद्विवेकबुद्धीच्या स्वातंत्र्यात अभिप्रेत आहे ते प्रत्येक व्यक्तीला आपल्या स्वतःच्या धर्माचा पुरस्कार, प्रचार व त्यानुसार आचरण करण्याचा अधिकार असला पाहिजे; एवढेच नव्हे तर, जी व्यक्ती कोणत्याही धर्मावर श्रद्धा ठेवीत नाही तिलाही आपल्या सदसद्विवेकबुद्धीनुसार वागण्याचे व आपली मते प्रगट करण्याचे तितकेच स्वातंत्र्य असले पाहिजे. धर्मनिरपेक्ष राज्य म्हणजे सर्व धर्मांसाठी समान आदर ठेवणारे राज्य अशी त्याची काही वेळा चुकीची व्याख्या केली जाते. पण जे राज्य समान उदार-पणाने हिंदू मंदिरे, मुस्लिम मशिदी, ख्रिस्ती चर्चेस आणि शीख गुरुद्वारे यांच्या उभा-रणीला सहाय्य देते ते धर्मनिरपेक्ष राज्य खास नव्हे. धर्मनिरपेक्षतेच्या तत्त्वाचा अर्थ असा आहे की, राज्याने धर्मात हस्तक्षेप करू नये आणि धर्मालाही राज्याच्या व्यवहारात हस्तक्षेप करण्याला मोकळीक देऊ नये. अशा तऱ्हेच्या खऱ्याखुऱ्या धर्मनिरपेक्ष राज्यात श्रद्धावान, तशाच अश्रद्ध लोकांच्या सदसद्विवेकबुद्धीच्या स्वातंत्र्याचे समान-तेने रक्षण केले जाते.

आर्थिक क्षेत्रात, स्वातंत्र्याचा अर्थ असा की, स्वतःसाठी व आपल्यावर अवलंबून असलेल्या लोकांसाठी सोइस्कर जीवन संपादन करण्याची पात्रता व्यक्तीला उपलब्ध झाली पाहिजे. यात प्रथम अभिप्रेत आहे ती पिळवणुकीपासून मुक्तता. ती अनेकविध म्हणजे मूलभूत उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण, सहकारी अर्थपद्धतीचा विकास आणि जेथे उत्पादन साधनांवर अद्यापही खाजगी मालकी असेल तेथे सामाजिक नियंत्रण अशा मार्गांनी संपादन करता येईल. आर्थिक स्वातंत्र्याची आणखी गरज आहे ती अशी की, समाजाचा अर्थव्यवहार अशा रीतीने चालविला गेला पाहिजे की, ज्यातून काम करण्याला तयार असलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला आपआपल्या शक्ती व आवडी-नुसार फायदेशीर असे कामकाज मिळण्याला मदत झाली पाहिजे. यासाठी आर्थिक नियोजन अंगीकारावे लागणे भाग आहे; मात्र व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार करण्याचे त्या नियोजनाचे उद्दिष्ट असले पाहिजे.

व्यक्तिस्वातंत्र्य हे अनेक वेळा अविवेकी सामाजिक रूढी व परंपरा यांनी नियंत्रित केले जाते. या अनिष्ट चालीरीती कायद्याने दुरुस्त केल्या जाणे कठीण आहे. तर्क-

शुद्धता आणि धर्मनिरपेक्ष नैतिकता यांचा प्रसार करणाऱ्या आंदोलनाची त्यासाठी गरज आहे; कारण तशा आंदोलनातूनच समाजात प्रागतिक, पुरोगामी विचारसरणीचा उगम होऊ शकेल आणि अपकारक रूढी व परंपरा यांचे उच्चाटण होईल. समाजातील इतर लोकांचे स्वातंत्र्य सुरक्षित राहीपर्यंत व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला निर्बंध घालण्याचे प्रयोजनच उरत नाही. त्यातून दिग्दर्शित होत आहे तो मर्यादित बंधनांचा उपयोग करणारा समाज, की ज्या बंधनांचा उपयोग केला गेला तर तो सार्वजनिक हितासाठीच होय.

समतेची संकल्पना

सामाजिक अस्तित्वाच्या तर्कशुद्ध भूमिकेचे वर जे दिग्दर्शन करण्यात आले आहे, त्यातून हेच सूचित होते की, प्रत्येक समाजाने आपल्यात समाविष्ट झालेल्या सर्व व्यक्तींना स्वातंत्र्य संपादन करण्याचे प्रयत्न करण्याच्या बाबतीत समान संधी उपलब्ध करून दिली पाहिजे. तथापि, व्यक्तींमधे बुद्धिमत्ता, पात्रता, स्वाभाविक कल, परिश्रम आणि उद्योगशीलता यांच्या बाबतीत फरक असतो. समाजाने बौद्धिक, नैतिक वा कलात्मक कर्तृत्वाबद्दल त्या त्या व्यक्तींचा सन्मान करणे श्रेयस्कर आहे. त्याचप्रमाणे उद्योगशीलता व परिश्रम यांचेही कौतुक करणे आवश्यक आहे. साहजिकच समतेच्या तत्त्वाचा अवलंब करताना आर्थिक कल्याण, राजकीय महत्त्व वा सामाजिक प्रतिष्ठा यांच्या बाबतीत एकसुरी समतेचा आग्रह धरून चालणार नाही.

आर्थिक क्षेत्रातील समतेचा अर्थ इतकाच की प्रत्येक व्यक्तीला समाधानकारक जीवन जगण्याच्या दृष्टीने समान संधी प्राप्त होईल. यासाठी व्यक्तीचा शाळा, कॉलेज, तांत्रिक विद्यालय यात शिक्षण घेण्याचा अधिकार, कुटुंबाची श्रीमंती वा राजकीय शक्ती यांवर अवलंबून राहता कामा नये किंवा त्या बाबतीत वर्ण, जाती, लिंग किंव जन्मस्थान यांसारख्या चाकोरीबाहेरच्या सवलतींचा उपयोग केला जाऊ नये. आर्थिक समता संपादन करण्यासाठी फायदेशीर कामकाज मिळविण्याची संधी सर्व लोकांना सारखीच उपलब्ध होणे आवश्यक आहे आणि त्या बाबतीत त्यांची योग्यता हीच प्रमाणभूत मानली पाहिजे. येथेही कुटुंबाची श्रीमंती वा राजकीय प्रभाव आणि वर नमूद केलेल्या असंबद्ध सवलती यांचा विचार होऊ देऊ नये. प्रत्यक्षपणे मात्र संपत्ती व राजकीय सत्ता यांच्या बाबतीतील असमानता यांना आळा घातला गेल्याशिवाय शैक्षणिक सवलती व फायदेशीर कामकाज यांच्यामधील समता प्रस्थापित होणार नाही. म्हणून पात्रता आणि परिश्रम यांची आर्थिक दृष्टीने बूज राखणे आवश्यक असले, तरी निरनिराळ्या कामांसाठी मिळणाऱ्या उत्पन्नातील विषमतेच्या बाबतीत काहीतरी मर्यादा घातली जाणे आवश्यक आहे. त्याचप्रमाणे राजकीय सत्ता ही मूठभर लोकांच्या हाती केंद्रित न होणे हेही आवश्यक आहे.

राजकीय समता ही राजकीय सत्तेच्या अत्यंत व्यापक अशा विभाजनातूनच निर्माण होऊ शकेल. राजकीय कार्यपद्धतीचे विकेंद्रीकरण करून आणि या कार्याची अंमलबजावणी लोकांच्या नियंत्रणाखाली आणूनच हे साधले जाऊ शकेल. जे लोक राजकारणात मुरलेले असतात आणि ज्यांच्यामधे नेतृत्वाचे गुण आहेत ते महत्त्वाची राजकीय पदे भूषविणे क्रमप्राप्त आहे. पण त्यांच्या हाती राजकीय सत्ता केंद्रित होण्याचे टाळण्यासाठी काहीतरी मार्ग शोधून काढले पाहिजेत.

सामाजिक क्षेत्रांतील समता ही व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेच्या सामाजिक मान्यतेवर अवलंबून असते. व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेला मान्यता देण्याच्या आधारे जी सामाजिक परंपरा विकसित होईल तीच धर्म, वर्ण, जाती, लिंग, वय आणि जन्मस्थान यांच्या पायावरील भेदाभेदांचे निराकरण करील.

बंधुत्व : नैतिक प्रश्न

सध्याचे जग हे एका नैतिक आपत्तीतून जात आहे. ही आपत्ती निर्माण झाली आहे ती प्रचलित नैतिकतेचे हीन आदर्श आणि तंत्रदृष्ट्या प्रगत झालेल्या समाजासाठी आवश्यक असलेली उच्च प्रतीची नैतिक पातळी यांच्यामधील वाढत्या विषमतेमुळे होय.

[यापूर्वीच आम्ही एका भावड्या[1] दृष्टिकोणाचा उल्लेख केला होता. तो दृष्टिकोण असा की, सध्याच्या युगात नैतिक आदर्श खालावले जात आहेत आणि त्याचे मुख्य कारण असे की सबंध जगातील वाढत्या प्रमाणावरील लोकांची धर्मावरील श्रद्धा ढासळत चालली आहे. पहिली गोष्ट अशी की नैतिक पातळी आज पूर्वीच्या मानाने खाली गेली आहे हे खरे नाही. दुसरी गोष्ट, धर्म हा नेहमीच नैतिक आदर्शांचा आधार राहिला आहे हेही खरे नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे की, मध्ययुगीन काळापासून तरी लोकांची धर्मावरील श्रद्धा आणि त्यांचे नैतिक आदर्श यांतील संबंध हे व्यस्त प्रमाणात आढळून आले आहेत. समाजात जास्तीत जास्त धर्माभिमान जेथे दिसून आला तेथे बहुशः प्रमाणाबाहेर अनैतिकता माजलेली आढळून आली आहे. धर्माने धार्मिक शिस्तपालन आणि अपरिग्रह यांचे थोतांड तर माजविलेच, पण प्रचलित पिळवणुकीच्या व जुलमाच्या पद्धतीला अशा रीतीने मदत केली की, आपल्या दुर्धर परिस्थितीपुढे मान वाकविण्याखेरीज तरणोपाय नाही अशी लोकांना शिकवणही दिली गेली. सध्याच्या नैतिक अपुरेपणाचे धार्मिक श्रद्धेचा अभाव हे मुळीच कारण नव्हे.]

नैतिक पातळी आज खाली गेलेली दिसत आहे याचे कारण, तंत्रदृष्ट्या प्रगत

---

१. पाहा प्रकरण १०.

झालेल्या समाजाला सरंजामशाही वा त्या प्रकारच्या ग्रामीण अर्थव्यवस्थेवर आधारलेल्या समाजापेक्षा उच्चतर नैतिक पातळी असणे आवश्यक आहे. आपल्या टोळीतील सभासदांशी वा आपल्या खेड्यातील रहिवाशांशी नैतिक राहणे सोपे आहे. पण दूरच्या वा भिन्न देशांतील लोकांच्या बाबतीत ही पातळी टिकविणे अर्थातच फार कठीण आहे. एक आधुनिक उद्योगपती—जो वस्तूंचे उत्पादन करतो व दूर देशात त्या वस्तू पाठवितो, त्याला आपल्या उत्पादनाचा दर्जा चांगला ठेवण्याच्या दृष्टीने काळजी घ्यावी लागते व त्यासाठी अधिकच उच्च नैतिक पातळी गाठावी लागते. तशी ग्रामीण भागातील साध्या कारागिराला जबाबदारी सांभाळावी लागत नाही. कारण त्याने तयार केलेल्या वस्तू खेड्यातील आपल्या मित्रांच्या वा ओळखीच्या लोकांच्याच वापरात यावयाच्या असतात. साहजिकच, त्याची नैतिक पातळी आधुनिक उद्योगपतीच्या मानाने कमी असली तर त्यात काही आश्चर्य नाही. आज जी नैतिक मूल्ये हवी आहेत ती लहानशा भागापुरती मर्यादित करून चालणार नाहीत. ती सार्वत्रिक तशीच व्यक्तिनिरपेक्ष असावी लागतील. शिवाय सामाजिक जीवनाची जी गुंतागुंत वाढत चालली आहे, तीत नैतिक तत्त्वांशी इमान राखण्याचे अधिक प्रसंग येतात आणि पूर्वीच्या मानाने अधिक प्रकारांच्या संदर्भात ते इमान राखावे लागते. मोह आणि समाजविरोधी वागणूक ठेवण्याच्या संधी या पूर्वीच्या मानाने आज फार मोठ्या प्रमाणात निर्माण झाल्या आहेत आणि तंत्रज्ञानाच्या विकासाबरोबर त्या वाढत चालल्या आहेत.

आजच्या नैतिक ऱ्हासाच्या परिस्थितीत आणखी एका कारणाने भर पडत आहे. व्यक्तित्ववादाची प्रवृत्ती आणि सरंजामशाहीनंतरच्या समाजात सुरू झालेले खुले विचारमंथन यांच्या वाढीबरोबर, वडीलधारी माणसे व मुले आणि शिक्षक व विद्यार्थी यांच्यामधील दुवे पूर्वीच्या मानाने पुष्कळच ढिले झाले आहेत. पालक आणि शिक्षक आता मुलाच्या चारित्र्याला वळण लावण्याला आणि त्यांच्या नैतिक पातळीच्या बाबतीत त्यांच्यावर प्रभाव टाकण्याला पूर्वीच्या मानाने अक्षरशः दुबळे ठरू लागले आहेत.

धार्मिक श्रद्धेच्या पुनरुज्जीवनातून नैतिक पातळी सुधारता येणार नाही. पालकांचा मुलांवरील आणि शिक्षकांचा विद्यार्थ्यांवरील नैतिक अधिकार स्वतः पालक व शिक्षक यांचे नैतिक आचरण सुधारल्याशिवाय प्रस्थापित होणार नाही. त्याचप्रमाणे तंत्रज्ञानाच्या विकासाची प्रक्रिया आवरती घेऊन प्राचीन जीवनातील साधेपणाकडे परत वळणेही आता शक्य नाही. नैतिक प्रश्न त्या दृष्टीने सोडविणे बहुशः आटोक्याबाहेरचे झाले आहे. त्या बाबतीत काही मार्ग दर्शवू शकेल तो धर्मनिरपेक्ष मानवतावाद हाच होय.

आपण पाहिलेच आहे[२] की, तर्कशुद्धता आणि नैतिकता यांत निकटचा संबंध आहे. तर्कशुद्धतेमुळे व्यक्तीला आपली नैतिकता सुधारून आपल्या चारित्र्याची उभारणी करता येते. त्याचप्रमाणे समाजातील बुद्धिप्रामाण्यवाद, प्रचलित दंभ आणि भोंदूपणा यांवर आघात करून सामाजिक अनाचार दूर करतो व नैतिक पातळी उंचावण्याला मदत करतो. मध्ययुगीन युरपमधील अनैतिकता विवेकशीलतेच्या वाढीमुळेच बऱ्याच अंशी कमी झाली. तर्कशुद्धता ही सुसंस्कृतपणाला नेहमीच कारणीभूत झाली आहे. १८ वे शतक हे युरपमध्ये तर्कयुग त्याचप्रमाणे सुसंस्कृततेचे युग मानले गेले हा काही अपघात नव्हे. तर्क आणि नीती यातील निकटचा संबंध यावर मॉरिस गिन्सबर्गने फार मोठा भर दिला आहे. तो म्हणतो,

"मला असे वाटते की प्रगतीच्या कल्पनेतील मुख्य मुद्दा खरा राहिला आहे, तो असा की ऐतिहासिक विकासाच्या प्रक्रियेत मनुष्य हा हळूहळू बुद्धिनिष्ठ होत गेला आणि तो ज्या प्रमाणात बुद्धिप्रामाण्यवादी झाला त्याच प्रमाणात तो नैतिक बनत गेला."[३]

आधुनिक जगाला नैतिक प्रश्नाची सोडवणूक करणे अत्यंत कठीण वाटत आहे यात शंका नाही. त्या सोडवणुकीच्या बाबतीत एक शक्यतेच्या कोटीतील तोडगा म्हणजे बुद्धिप्रामाण्यवादाचे पुनरुज्जीवन हा होय. सुसंस्कृततेचे सुवर्णयुग आणि त्यानंतरचा प्रागतिक कालखंड यांच्यामधील बुद्धिप्रामाण्यवादाची धार आणि चैतन्य लुप्त होत गेले याचे कारण म्हणजे, त्याला अज्ञेयवादाचे आव्हान स्वीकारता आले नाही. त्या काळी जे शास्त्रीय ज्ञान उपलब्ध होते, त्यातून तर्कशुद्धतेच्या कारण-परंपरेचा त्यांना उलगडा करता येईना. ह्यूमने हाच संशय व्यक्त केला की, कारण-परंपरा हा मानवी मनाचा एक बेळ गुण मानता येईल. पण 'निसर्गात तर्कशुद्धता आहे' हे गृहीततत्त्व मानण्याला पाया आहे असे कसे मानता येईल? निसर्गातील तर्कशुद्धता गृहीत धरणे हा प्रगतिवादाचा मुख्य आधारस्तंभ होता. ह्यूमच्या वरील संशयवादाला बराच काळ उत्तर मिळाले नाही. अखेरीस डार्विनने जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीची कल्पना पुढे आणली. त्या कल्पनेने मात्र दाखवून दिले की मानवी बुद्धिनिष्ठता ही निसर्गातील नियतिवादाची जीवशास्त्रीय परिणती होय. जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीच्या शास्त्राचे बळ घेऊन बुद्धिनिष्ठता ही मानवी ज्ञानाचे साधन व मानवी प्रगतीचा स्रोत म्हणून उच्चासनावर प्रतिष्ठित करता येईल. त्याहीपेक्षा अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीची कल्पना असे दिग्दर्शित करते की, केवळ बुद्धिनिष्ठता नव्हे तर नैतिक भावनासुद्धा मानवाच्या जीवशास्त्रीय वारशाचा एक भाग आहे. प्रचलित नैतिक

---

२. पाहा प्रकरण १०

३. मॉरिस गिन्सबर्ग. "अ ह्यूमॅनिस्ट व्हयू ऑफ हिस्टरी" यात प्रकाशन. 'ह्यूमॅनिस्ट फ्रेम' संपादक, ज्यूलियन हक्सले.

पातळी उंचावण्यासाठी आपल्याला धार्मिक श्रद्धेचा आधार घेण्याची आवश्यकता नाही. नैतिक संवेदनशीलतेचा जीवशास्त्रीय वारसा विवेकशीलतेच्या आधारे जर जतन तसाच बळकट करण्यात आला तर आधुनिक तंत्रज्ञानाच्या वाढीने निर्माण केलेले आव्हान तो स्वीकारू शकेल.

समाजात तर्कशुद्धतेची वाढ झाली तर नैतिक पातळी उंचावेल; कारण तिच्यामुळे दंभ व भोंदूपणाचेच स्वरूप उघडे होईल असे नव्हे तर सुसंस्कृततेचाही प्रसार होईल. शिवाय पददलित बहुजनसमाजाला त्यामुळे आपल्या पायावर उभे राहता येईल. मानवी प्रतिष्ठेने मान उंच करता येईल. आणि आपली पिळवणूक व आपल्यावर जुलूम करणाऱ्या शक्तींना आव्हानही देता येईल. जगभर पसरलेले आणि विवेकाच्या पायावर उभे राहिलेले नैतिक आंदोलन हीच आजची गरज आहे.

बुद्धिप्रामाण्यवादी व नैतिक आंदोलनाला शाळा व इतर शैक्षणिक संस्था यांच्यामधील योग्य पद्धतीच्या नैतिक शिक्षणाची जोड दिली पाहिजे. नैतिक शिक्षण धार्मिक वा धर्मनिरपेक्ष या दोन्ही पठडीच्या शिकवणुकीतून मने भारून टाकणारे असता कामा नये. विद्यार्थ्यांना नैतिक भावनांबद्दल ओढ निर्माण करणारे ते शिक्षण असावे. पुढील प्रकरणात या प्रश्नावर अधिक चर्चा केली जाईल.

नैतिक अपरिपक्वता ही सामाजिक जीवनातील सर्व पैलूंवर प्रभाव पाडल्याशिवाय राहणार नाही. राजकारणात ती भ्रष्टाचार व तत्त्वशून्य सत्तेच्या राजकारणाचा ध्यास यांचे स्वरूप घेते. भ्रष्टाचारापासून[४] कोणताही देश मोकळा राहिलेला नाही. तथापि, इतरांपेक्षा तिसऱ्या जगातील देशांत तो फारच बोकाळलेला आहे. आर्थिक क्षेत्रात नैतिक अपरिपक्वतेचे जे स्वरूप प्रगट होते ते खाजगी उद्योगधंद्यांतील कामगारांची पिळवणूक, सार्वजनिक उद्योगधंद्यांतील बेफिकीर व्यवस्थापन आणि खाजगी वा सार्वजनिक अशा दोन्ही क्षेत्रांतील कर्मचाऱ्यांची कामाबद्दलची अनास्था यात होय. सामाजिक जीवन, व्यक्तिगत परस्परसंबंध यांवरही नैतिक अपरिपक्वतेची छाप पडते. प्रचलित नैतिक आदर्शांची पातळी उंचावल्याशिवाय कोणतेही राजकीय, आर्थिक वा सामाजिक प्रश्न सोडविता येणार नाहीत.

विसाव्या शतकातील प्रबोधन

आम्ही वर म्हटले आहे की, आदर्श समाज हा विविधांगी लोकशाहीचा समाज

---

४. कम्युनिस्ट देश हे कोणत्याही प्रकारे भ्रष्टाचारापासून मोकळे नाहीत. पाहा, पोलिश इंप्रेशन्स, लेखक निखिल चक्रवर्ती. जून २७, १९८१ च्या मेनस्ट्रीममध्ये प्रसिद्ध. त्या लेखात कम्युनिस्ट पोलंडमधे जो मोठ्या प्रमाणावरील भ्रष्टाचार प्रचलित आहे त्याचा उल्लेख करण्यात आला आहे.

असावा की ज्यात स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही मूल्ये दैनंदिन जीवनात उतरविलेली आढळून येतील. हीच मूल्ये फ्रेंच क्रांतीपूर्वीच्या काळापासून लोकप्रिय झाली होती. युरपमधील प्रबोधन, सुधारणावादी धार्मिक आंदोलन आणि बुद्धिप्रामाण्यवादी विचारमंथन याच्या पार्श्वभूमीवर ही मूल्ये उगम पावली. तथापि ती मूल्ये विज्ञानावर आधारलेली नव्हती. म्हणून कालांतराने ती दुबळी आणि परिणामशून्य ठरली. व्यक्तिस्वातंत्र्य हे व्यक्तिगत असहाय्यतेच्या भावनेने घेरल्यासारखे झाले. तर्कशुद्धतेतूनच काही अविवेकी पंथ निर्माण झाले. धार्मिक श्रद्धेशिवाय नैतिकतेला काही पाया सापडला नाही. परिणामी जगातील बरेच मोठे विभाग हुकुमशाहीच्या अंकित झाले आहेत आणि लोकशाही जेथे तग धरून आहे ती दुबळी आणि औपचारिक झाली आहे.

या परिस्थितीत विविधांगी लोकशाही जर जगातील कोणत्याही विभागात प्रस्थापित व्हावयाची असेल तर स्वातंत्र्य व नैतिकता या मूलभूत मूल्यांना विज्ञानाच्या मंजुरीची जोड मिळाली पाहिजे. विज्ञानाची मंजुरी ही सत्याची ग्वाही होय आणि सत्य हेच अखेरीस सिद्ध होईल.

आधुनिक विज्ञानाने प्रगट केले आहे की, माणसांचा स्वातंत्र्यासाठी ध्यास त्याची बुद्धिनिष्ठता आणि त्याची नैतिक भावना या सर्वांचे मूळ जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीतूनच आढळून येते.[५] स्वातंत्र्यासाठी त्याने झटणे हे नैसर्गिक आहे आणि त्या संघर्षात तो आपल्या बुद्धिनिष्ठतेच्या आणि उपजत नैतिक भावनेच्या आधारावरच यशस्वी होऊ शकेल. विवेकशीलता ही त्याला स्वतंत्र व नैतिक बनण्याला साहाय्यभूत होईल. आधुनिक परिस्थितीत विज्ञाननिष्ठ मानवतावादावर आधारलेले जागतिक आंदोलनच आवश्यक आहे.

मूल्ये आणि सामाजिक संस्था

आम्ही वर म्हटले आहे की, सामाजिक ध्येयाचा पुकारा करताना अग्रेसरत्व द्यावयाला पाहिजे ते मूल्यांना, सामाजिक संस्थांना नव्हे. यावर काही खुलासा करणे आवश्यक आहे. मूल्यांना दिलेले प्राधान्य हे गुणग्राहकतेने स्वीकारले जाईल ते मूल्यांचा संस्थांशी काय संबंध असावयाला पाहिजे याबद्दल व्यक्तीचे मन स्वच्छ असेल तरच. मूल्ये ही मूलग्राही मानवी ध्येये होत; आणि संस्था ही ध्येये ज्यातून साकार होतील त्यांचा आविष्कार प्रगट करणारी साधने होत. उदाहरणार्थ, राजकीय लोकशाही ही अशी संस्था आहे की, ज्यातून राजकीय स्वातंत्र्य व समता या ध्येयांचा उच्चार केला जाईल, त्याचप्रमाणे निरनिराळ्या रंगांचा समाजवाद ही अशी संस्था आहे की,

---

५. याचे विवरण ८, ९ व १० प्रकरणांत करण्यात आले आहे.

जिच्यातून आर्थिक स्वातंत्र्य व समता यांचे ध्येयस्वप्न साकार केले जाईल. मूल्ये ही मूलभूत प्रेरणा होय. संस्था ही तिचा औपचारिक आविष्कार होय.

आता एखाद्या सामाजिक आंदोलनाचे ध्येय मुख्यतः संस्थांपेक्षा मूल्यातूनच का दिग्दर्शित केले जावयाला पाहिजे याला दोन कारणे आहेत.

प्रथमतः एखाद्या संस्थेची उपयुक्तता जे लोक ती संस्था चालवितात आणि ज्या लोकांमधे तिचे कार्य होते त्यावर अवलंबून आहे. संस्थेशी संबंधित असलेल्या लोकांना संस्था ज्या मूल्यांचा उद्घोष करते त्यांच्याबद्दल आस्था नसेल तर ती संस्था सर्वस्वी कुचकामाची ठरेल. मूल्ये जर संबंधित लोकांनी मर्यादित स्वरूपात ग्रहण केली तर संस्थेची उपयुक्तताही मर्यादित राहील. वस्तुस्थिती अशी आहे की, संस्थेला मूल्ये तयार करता येत नाहीत. हृदयी बाळगलेली मूल्ये ही साकार केली जावी म्हणून त्यासाठी संस्थेची उभारणी केली जाते. ज्या लोकांनी या मूलभूत मूल्यांचा ध्यास घेतलेला असतो, त्यांच्यामधे एक कार्यक्षम संस्था प्रस्थापित करण्यात आली तर त्या संस्थेच्या कार्यातून या मूल्यांचे एकत्रीकरण आणि विकसनसुद्धा होऊ शकेल. निर्मितीचे कार्य हे जे लोक मूल्यांचा ध्यास घेतात आणि त्यासाठी संघटना उभारतात ह्या लोकांचे असते; प्रत्यक्ष संस्थेचे नसते.

याचे उदाहरण संसदीय लोकशाहीच्या पद्धतीने मिळू शकेल. संसदीय पद्धतीची लोकशाही निरनिराळ्या देशांत निरानिराळ्या पद्धतीने कार्यान्वित होत असते. काही देशांत लोकशाही हे एक दर्शनी आवरण असते की जे हुकूमशाहीची वास्तवता दडवून ठेवण्याचे कार्य करते. इतर देशांत लोकशाहीच्या हक्कांचा निरनिराळ्या प्रमाणात उपभोग घेतला जातो. लोकशाहीच्या मूल्यांबद्दल त्यांच्यामधे जेवढी आस्था असते त्या प्रमाणात ते हक्क त्यांना मिळत असतात. उपचाराच्या दृष्टीने भारतात ग्रेट ब्रिटनपेक्षाही अधिक श्रेयस्कर लोकशाहीवादी घटना आहे. ब्रिटनची तर अशी स्थिती आहे की, तिच्यापाशी लिखित घटनाही नाही. पण प्रत्यक्षात ब्रिटिश लोकशाही भारतीय लोकशाहीच्या मानाने अधिक सकस आणि स्थिर आहे. हे उघड होते ते अशा रीतीने की, भारतीय पंतप्रधानांच्या हाती जी एकतंत्री सत्ता केंद्रित झालेली आहे ती संपादन करण्याची ब्रिटिश प्रधानमंत्र्याला कधी आशाही करता येणार नाही. त्याचे कारण असे आहे की, लोकशाहीची मूल्ये ग्रेट ब्रिटनमधे कितीतरी पटींनी अधिक खंबीरपणे रुजली गेली आहेत.

मूल्ये आणि संस्था यांच्यामधील त्याच प्रकारच्या परस्पर संबंधांचे दर्शन रशियामध्ये सोव्हियट पद्धतीचा जो कारभार चालतो त्यातून घडू शकते. सोव्हियट्सही अगदी सुरुवातीला शहरे व खेडी यांतील स्थानिक लोकशाहीची प्रतीके म्हणूनच मानली जात होती. त्यांना जर आवश्यक मूल्यांची साथ मिळाली असती तर सोव्हियट्स ही लोकशक्तीचे साधन व लोकांच्या सहकार्यावर चालणारी लोकशाहीची यंत्रणा म्हणून

कार्यक्षम झाली असती. हुकूमशाहीच्या नियंत्रणाखाली मात्र सोव्हियट्स या कल्पनेशी सर्वस्वी विरोधी असे कार्य करीत आहेत. लोकसत्तेचे प्रतीक होण्याऐवजी ती राज्यसत्तेची प्रतीके झाली आहेत.

त्याचप्रमाणे हेही उघड आहे की समाजवादी मूल्यांच्या अभावी समाजवादी अर्थव्यवस्था कोणताही उपयुक्त हेतू साध्य करू शकणार नाही. त्यातून निष्पन्न होईल ते एवढेच की, एका हितसंबंधाच्या जागी दुसरा हितसंबंध प्रस्थापित होईल.

त्या दृष्टीने सामाजिक ध्येयाचा मूल्यांच्या दृष्टिकोणातून विचार करण्याचे पहिले कारण असे की संस्था या केवळ साधनभूत असतात. त्या साधनातून मूल्ये संपादन केली जातील अशी अपेक्षा असते. पण लोकांनी जी मूल्ये हृदयाशी बाळगावी अशी मूल्ये जर अस्तित्वात नसली तर संस्थांना काहीही उपयुक्तता राहात नाही.

मूल्यांना प्रधानस्थान देण्याचे दुसरे कारण असे की, काही मूल्ये संपादन करण्यासाठी स्थापन करण्यात आलेल्या संस्था प्रत्यक्षपणे तो हेतू साध्य करण्याच्या दृष्टीने अयोग्य अशा आढळून येतात. ज्या हेतूने संस्था स्थापन करण्यात आली असेल तो हेतू ती साध्य करू शकेल किंवा काय हा अनुभवातून घ्यावयाचा निर्णय आहे. अनुभवाने शिक्कामोर्तब केल्याशिवाय संस्था ही तात्पुरते तसेच प्रयोगात्मक साधन ठरते.

उदाहरणार्थ, संसदीय लोकशाही ही लोकांचा, लोकांनी आणि लोकांसाठी चालविलेला अंमल होईल अशी अपेक्षा होती. पण प्रत्यक्षपणे आढळून आले ते असे की, शिकस्त म्हणजे संसदीय लोकशाही ही लोकांसाठी अंमल प्रस्थापित करते. पण तो लोकांचा आणि लोकांनी चालविलेला अंमल होत नाही. स्वराज्याऐवजी संसदीय लोकशाही यशस्वी राजकारणी पुरुषांनी लोकांवर लादलेला अंमल पुरवीत असते. पण म्हणूनच लोकशाही दुसऱ्या कोणत्या तरी स्वरूपात निर्माण करणे आवश्यक झाले आहे की ज्यामुळे प्रत्यक्षपणे लोक हे स्वतःचे भाग्यविधाते बनतील.

त्याचप्रमाणे, "शास्त्रशुद्ध" स्वरूपाचा जो समाजवाद मानला जातो त्याची व्याख्या सर्व उत्पादन साधनांचे राष्ट्रीयीकरण अशी केली जाते. आता प्रत्यक्षपणे जो हेतू तो साध्य करणार होता त्याच्या दृष्टीने तो अयोग्य ठरणेही शक्य आहे. समाजवादाचे सर्वसाधारणपणे मान्य करण्यात आलेले उद्दिष्ट जर कोणते असेल तर आर्थिक पिळवणुकीचा अंतःकरणे आणि आर्थिक जीवनात स्वातंत्र्य तशीच गुणवत्ता आणणे हे होय. पण प्रत्यक्षपणे असे आढळून येण्याची शक्यता आहे की, सर्व उत्पादन साधनांच्या राष्ट्रीयीकरणाचा परिणाम आर्थिक त्याचप्रमाणे राजकीय सत्ता हुकुमशाहीवादी राजवटीतल्या हाती केंद्रित करण्यात होईल आणि त्यामुळे स्वातंत्र्य व समता ही दोन्ही ध्येये डागाळली जाण्याचा संभव आहे. अनुभवातून हेही प्रत्ययास येण्याची शक्यता आहे की, फक्त मूलभूत उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण

करण्यात आले व बाकीच्या उद्योगधंद्यांवर सामाजिक नियंत्रण आणले गेले तर समाजवादी मूल्ये अधिक चांगल्या रीतीने प्रस्थापित होतील. दुसऱ्या एका पर्यायाच्या साहाय्याने असेही आढळून येऊ शकेल की, समाजवादी उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी उत्पादन साधने व्यक्तिगत उद्योगपतीच्या नव्हे तर राष्ट्रीय राज्ययंत्रणेच्या हाती देण्यात येऊ नयेत तर निरनिराळ्या उद्योगधंद्यांतील कामगारांनी सहकारी पद्धतीने त्यांच्यावर मालकी ठेवावी. ही निवड प्रत्यक्षातील अनुभवाने केली जावी. तात्त्विक आडाखे बांधून ती निवड केली जाऊ नये.

समाजवादाचे सर्व उत्पादन साधनांचे राष्ट्रीयीकरण याच्याशी समीकरण जुळविणे हे दोन दृष्टींनी दोषास्पद आहे. पहिला दोष असा की, ज्या समाजात स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही लोकशाहीवादी मूल्ये लोकांनी यथार्थतेने आत्मसात केलेली नसतात तेथे उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण हे आर्थिक स्वातंत्र्यच नव्हे तर आर्थिक समताही प्रस्थापित करू शकणार नाही. समाजवाद व राष्ट्रीयीकरण यांचे समीकरण दुसऱ्या एका कारणासाठीही चुकीचे आहे. ते असे की प्रत्यक्षपणे, राष्ट्रीयीकरण हे आर्थिक स्वातंत्र्य व समानता प्रस्थापित करण्याच्या उद्दिष्टाने करण्यात आले असले तरी लोकांनी ही मूल्ये स्वीकारली असतानासुद्धा ते योग्य साधन ठरू शकणार नाही.

सुदैवाने लोकशाही व समाजवाद हे शब्दप्रयोग काही राजकीय व आर्थिक संस्थांना निर्देशित करण्यासाठी जसे वापरण्यात आले आहेत त्याचप्रमाणे एक मूल्यपद्धती निर्देशित करण्यासाठीसुद्धा वापरण्यात आले आहेत. उदाहरणार्थ, आपण एखाद्या माणसाला तो "लोकशाहीवादी" आहे असे म्हणतो. त्यातून आपल्याला सूचित करावयाचे असते ते हे की, हा माणूस लोकशाही मूल्यांनुसार वागतो. त्याचप्रकारे आपण "लोकशाही जीवनमार्ग" असे म्हणतो म्हणजे हा असा जीवनमार्ग की जेथे लोकशाही मूल्यांची बूज राखली जाते.

समाजवादाच्या बाबतीत सुद्धा एक आधुनिक प्रवृत्ती प्रचलित झाली आहे ती समाजवादाची मूल्यांच्या दृष्टिकोणातून व्याख्या करणे ही होय. युरोपातील बरेच समाजवादी पक्ष या निष्कर्षाला येऊन पोचले आहेत की, त्यांचे उद्दिष्ट उत्पादन साधनांचे राष्ट्रीयीकरण हे नव्हे. त्यांना काही उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण केलेले आणि बाकीचे उद्योगधंदे सामाजिक नियंत्रणाखाली आणलेले अधिक पसंत पडेल. ग्रेट ब्रिटनमधील सोशलिस्ट युनियनने '**ट्वेन्टिएथ सेन्चरी सोशलिझम**' या मथळ्याखाली प्रसिद्ध केलेल्या प्रबंधात लेखकांनी समाजवादाची मूलभूत मूल्यांच्या संदर्भात व्याख्या केली आहे. अर्थकारणात ही मूल्ये गुणवत्ता, स्वातंत्र्य आणि बंधुत्व ही होत, असे त्यांनी नमूद केले आहे. मूल्ये हा समाजवादाचा गाभा होय अशा अर्थाने त्याच प्रकारचा भर सी. आर. क्रॉसलंड यांनी '**द फ्यूचर ऑफ सोशलिझम**' या पुस्तकात दिला आहे. येथे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे ते हे की या लेखकांनी समता, स्वातंत्र्य

आणि बंधुत्व या मूल्यांचा समाजवादाची मूलभूत मूल्ये म्हणून जो उल्लेख केला आहे, तीच राजकीय लोकशाहीची सुद्धा मूल्ये होत. त्याचे कारण आधीच दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे हे आहे की ही मूल्ये सामाजिक तर्कशास्त्रात प्रत्यक्षपणे सूचित झालेली आहेत.

• • •

१३

ॐ

राजकीय संघटना : संघटित लोकशाही

प्रश्न

राज्ययंत्रणा ही समाजाची राजकीय संघटना होय. राज्याचे कायद्याने निदर्शित केलेल्या कामकाजात बऱ्याच गोष्टींचा समावेश होतो. अंतर्गत शांतता राखणे, परकीय आक्रमणापासून संरक्षण करणे, न्यायदानाची व्यवस्था पाहणे आणि आवश्यक तेव्हा लोकांना आवश्यक सेवा देणे व सुखसोयींचा पुरवठा करणे ही राज्ययंत्रणेची विविध कार्ये होत. राज्ययंत्रणेचे कार्य हे चिरकालीन स्वरूपाचे असल्यामुळे ती सध्या वा भविष्यकाळी अस्तंगत होत जाईल अशी कल्पना करणेही अवास्तव आहे.

खरे सांगावयाचे तर आजचा मुख्य राजकीय प्रश्न उद्‌भूत होतो तो यामुळे की, आधुनिक काळात राज्याची कार्ये व सत्ता यांची फार मोठ्या प्रमाणात वृद्धी होत आहे. राज्याबद्दलची प्रागतिकांची कल्पना ही होती की, संघटना म्हणून अंतर्गत शांतता आणि परकीय आक्रमणापासून संरक्षण एवढ्यापुरतीच ही सत्ता मर्यादित राहावी, पण ती कल्पना आता व्यवहार्य राहिलेली नाही. आधुनिक राज्ययंत्रणेला आता निर्विवादपणे लोकांच्या शिक्षण, आरोग्य आणि आसरा यासारख्या गरजांचा तर विचार करावा लागतोच, पण तिला आर्थिक न्याय देणे तसाच निकोप आर्थिक विकास साधणे यांचीही सोय करावी लागते. त्यानंतर नाणेव्यवहार, बँकिंग आणि आंतरराष्ट्रीय व्यापार यांचेही नियमन करावे लागते. पुराणी म्हण की जे सरकार कमीत कमी हुकमत गाजविते तेच सर्वोत्कृष्ट सरकार होय. यात सत्याचा अंश आहे खरा, पण आधुनिक राज्यसत्तेमधे सार्वजनिक हितासाठी आवश्यक आहे त्याच्या पलीकडे आपला व्याप वाढविण्याची प्रवृत्ती. त्याचा विचार करता पूर्वी राज्याच्या कायदेशीर

क्षेत्रात जी कार्ये बसत होती त्याच्यापेक्षा कितीतरी अधिक कार्ये राज्याला पार पाडावी लागत आहेत.

जबाबदारी आणि सत्ता यांची एकत्र राहण्याची प्रवृत्ती असते. राज्याच्या जबाबदारीच्या वाढीबरोबर तिला साजेशी सत्तेतही वाढ होत चालली आहे. आधुनिक राज्य हा झपाट्याने एक प्रचंड राक्षसच बनत आहे.

आधुनिक राज्यात अपरंपार सत्ता केंद्रित झाल्यामुळे एक व्यवसाय म्हणून राजकारणाचे आकर्षण वाढले आहे. आजच्या यशस्वी राजकारणी पुरुषाला यशस्वी उद्योगपतीपेक्षा अधिक सत्ता आणि सामाजिक प्रतिष्ठा आहे. राजकीय सत्तेच्या मोहामुळे राजकीय आचार हा तत्त्वशून्य सत्तेच्या भेसूर स्पर्धेत अधःपतित होत चालला आहे.

आजचा अत्यंत महत्त्वाचा राजकीय प्रश्न म्हणजे राज्याचा भयानक राक्षस लोकांच्या परिणामकारक नियंत्रणाखाली कसा आणावयाचा हा होय. पूर्वी पहिल्या महायुद्धाच्या अखेरच्या काळापर्यंत आर्थिक सत्ता राजकारणी पुरुषांच्या सत्तेवर प्रभुत्व गाजवीत होती. भांडवलशाही ही राजकीय तशाच आर्थिक स्वातंत्र्याच्या मार्गातील मुख्य अडथळा आहे असे जे त्या वेळी मानले जात होते ते बव्हंशी खरेच होते. सत्तेचे समीकरण त्यानंतरच्या काळात हळूहळू यशस्वी राजकारणी पुरुषांच्या बाजूला झुकत गेले. जगातील बरेचसे देश आता या ना त्या प्रकारच्या हुकूमशाहीच्या आधीन झाले आहेत. आर्थिक हितसंबंध ह्या अद्यापही विचारात घेण्यासारख्या शक्ती असल्या तरी राजकीय व आर्थिक लोकशाहीला अधिकच गंभीर धोका निर्माण होत आहे तो एकतंत्री सत्तेकडे झुकणाऱ्या राजकीय हितसंबंधांकडूनच होय. एकतंत्री राजवट ही भांडवलशाहीपेक्षासुद्धा राजकीय व आर्थिक स्वातंत्र्याला धोका देणारी शक्ती झाली आहे.

संसदीय लोकशाहीची अपूर्णता

संसदीय लोकशाही हा एकतंत्री सत्तेकडून येणारा धोका टाळण्याला असमर्थ आहे. त्याचे कारण असे आहे की, संसदीय लोकशाही लोकांचे, लोकांनी चालविलेले राज्य स्थापन करण्याची ग्वाही देऊ शकत नाही. ती कालबद्ध निवडणुका घेते आणि त्यात सत्ता जी लोकांची आहे असे समजले जाते ती लोक आपल्या प्रतिनिधींच्या हाती सुपूर्द करतात. संसदीय लोकशाहीमधे लोक हे चार किंवा पाच वर्षांत फक्त एकाच दिवशी सार्वभौम असतात की ज्या दिवशी ते आपले मत देऊन आपले प्रतिनिधी निवडतात. दोन निवडणुकींच्या दरम्यान लोक हे असहाय्य प्रेक्षक बनतात. बहुसंख्य प्रतिनिधींनी जे सरकार प्रस्थापित केलेले असते त्यावर त्यांचे फारच थोडे नियंत्रण असते. आपले राज्यकर्ते निवडणे एवढेच त्यांचे कार्य असते. ही लोकनियुक्त राज्याची

पद्धती म्हणून मानता येईल.

सत्ता ही लोकांमधे ज्या प्रमाणात वाटली जाईल त्या प्रमाणात लोकशाही खरी ठरते. सत्तेचे केंद्रीकरण हा लोकशाहीचा नाकर्तेपणा होय. संसदीय लोकशाहीमधे राज्यकर्त्या गटात सत्ता केंद्रित होऊन राहते.

खरेखुरे लोकशाही राज्य हे समाजाशी समरस झाले पाहिजे. अल्पसंख्य लोकांपुरतेच ते मर्यादित राहता कामा नये. पार्लमेंटरी लोकशाहीमधे राज्यकारभार सांभाळणारे, कायदे करणारे आणि कायद्यांचा निवाडा करणारे लोक हेच राज्याचे अधिकारी असतात. बाकी लोक राज्ययंत्रणेचे भाग बनत नाहीत. राज्याची प्रजा म्हणूनच त्यांना संबोधिता येईल. त्याला अपवाद म्हणजे निवडणुकीचा एक दिवस, ज्या दिवशी ही प्रजा सार्वभौम बनते.

संसदीय लोकशाहीचे निखालस हुकुमशाहीशी समीकरण बांधणे योग्य नाही. राज्यकर्त्यांना चार किंवा पाच वर्षांनंतर फेरनिवडणूक करून घ्यावी लागते हा सुद्धा काही अंशी एकतंत्री सत्तेवर अंकुशच होय. दोन निवडणुकींच्या दरम्यानच्या काळात नागरिक स्वातंत्र्याचा लोकांना उपभोग घेता येतो हा सुद्धा बऱ्याच महत्त्वाचा घटक आहे. त्यामुळे लोकांना सरकारची धोरणे आणि कार्य यावरील आपल्या प्रतिक्रिया वृत्तपत्रे आणि जाहीर सभा यांतून व्यक्त करता येतात. स्वतंत्र न्यायालये ही लोकांच्या नागरिक स्वातंत्र्याचे रक्षण करतात. ती कायद्याचे राज्य जतन करतात आणि कार्यकारी मंडळाच्या सत्तेवरील एक अडथळा म्हणूनही त्यांचा उपयोग होतो. आणखी एक घटक जो संसदीय लोकशाहीच्या एकतंत्री सत्तेला मर्यादा घालीत असतो तो म्हणजे विरोधी पक्षांचे अस्तित्व होय. म्हणून संसदीय लोकशाही ही एकतंत्री राज्यापासून अलग करण्याजोगी नाही असे म्हणणे योग्य होणार नाही.

लोकशाहीचे हुकुमशाहीशी समीकरण जुळविण्याला प्रतिबंध घालणारे हे भेद असले तरी एक गोष्ट मान्य केलीच पाहिजे की, त्या लोकशाहीचा आशय आणि तिच्या अस्तित्वाची निश्चितता ही फार मोठ्या प्रमाणात मर्यादित आहे. स्वातंत्र्याबद्दलचे प्रेम हे लोकांच्या जाणिवेत खंबीरपणे रुजून गेले असेल असा अपवाद सोडला तर संसदीय लोकशाहीच्या राज्यकर्त्या गटाला विशिष्ट काळात होणाऱ्या निवडणुकी टाळणे, नागरिक स्वातंत्र्यावर घाला घालणे, न्यायालयीन स्वातंत्र्य नष्ट करणे आणि विरोधी पक्षांवर बंदी घालणे वगैरे उपायांनी लोकशाहीची गळचेपी करता येते. प्रातिनिधिक सरकारच्या पद्धतीत लोकशाही ही पक्षपाती, दुबळी आणि अस्थिर राहते. अस्सल लोकशाहीचे मर्म जर कोणते असेल तर ते हे की, त्या राजवटीत लोकांना राज्याच्या कारभारावर सतत नियंत्रण ठेवता आले पाहिजे. अशा राजवटीत सत्तेचा व्यापक रीतीने फैलाव होईल आणि राज्ययंत्रणा ही समाजाशी एकरूप होईल.

संघटित लोकशाही

संसदीय लोकशाहीचे दोष प्राचीन ग्रीसमधे जी शहरी राज्ये प्रचलित होती त्या प्रकारच्या खुल्या लोकशाहीचा अंगीकार करून नाहीसे करता येणार नाहीत. ग्रीक शहरी राज्यांच्या मानाने आधुनिक राज्यात प्रचंड लोकसंख्या असते. आधुनिक राज्यात आपले सार्वभौम हक्क गाजविण्यासाठी लोक एका जागी जमू शकत नाहीत. शिवाय शहरी राज्यांची सरळ लोकशाही ही सुद्धा दोषास्पद होती याचे कारण शहरातील नागरिक हा एक असंघटित जमाव असे. अशा जमावाकडून राज्य चालविले जाणे ही झुंडशाही होईल; लोकशाही खास नव्हे. अणुरूप व्यक्ती परिणामकारक राजकीय सत्ता संभाळू शकणार नाहीत. आधुनिक राज्यात सरळ लोकशाहीचे तत्त्व ग्रीसमधील शहरी राज्यात होते तसे स्वरूप धारण करू शकणार नाही.

जी सार्वभौम सत्ता लोकांमधे रूढ केली जात असते तिचे संचालन करण्यासाठी खेड्यातील लोक स्थानिक प्रजासत्ताकात किंवा लोकसमित्यांत संघटित केले जावयाला हवेत. या लोकसमित्या हाच राज्याचा पाया झाला. पाहिजे. राज्ययंत्रणा ही मनोऱ्याच्या पद्धतीची असावी आणि स्थानिक प्रजासत्ताक किंवा लोकसमित्या यांच्या पायावर मनोऱ्याच्या ह्या रचनेचे जाळे पसरले जावयाला पाहिजे. प्रत्येक लोकसमिती ही खेड्यातून वा शहरांच्या विभागातून दरवर्षी निवडली गेली पाहिजे. त्या समितीचा प्रत्येक सभासद हा वयात आलेल्या ५० लोकांचा प्रतिनिधी असावा. निरनिराळ्या पातळ्यांवर दुवेवजा लोकसमित्या असाव्यात व या समित्यांवरील प्रतिनिधी प्राथमिक लोकसमित्यांमधून निवडले जावे. राजकीय कारभाराचे विकेंद्रीकरण करण्यात यावे आणि मनोऱ्यातील खालच्या तळापर्यंत शक्य तोवर त्याचे लोण पोचविण्यात यावे. लोकसमित्या या स्थानिक स्वराज्यसंस्थांची साधने म्हणून कारभार करतील हे खरे आहे. पण त्याशिवाय त्यांनी राज्याच्या कारभारावरही जागता पहारा ठेवला पाहिजे. स्थानिक स्वराज्य संस्थांचे प्रतिनिधी म्हणून त्यांनी जी कामे करावयाची त्यात स्वच्छता व सार्वजनिक आरोग्य, प्राथमिक व दुय्यम शिक्षण, इमारती व रस्ते आणि सार्वजनिक उद्याने यांवरील देखरेख, उत्पादक व ग्राहक यांच्या सहकारी सोसायट्यांचा पुरस्कार, स्थानिक पोलिस कारभार, आणि किरकोळ खटल्यात कायद्याचा वापर या सर्व गोष्टींचा समावेश होईल. या स्थानिक कारभारात लक्ष देण्यापलीकडे लोकसमित्यांना इतरही बरेच अधिकार असावे. कायदेमंडळांच्या निवडणुकीसाठी उमेदवारांची शिफारस करणे संकल्पित कायद्यांच्या गुणावगुणांची पाहणी करणे, नवीन कायद्यांचा पुरस्कार करणे, कायदेमंडळातून प्रतिनिधींना परत बोलाविणे, महत्त्वाच्या प्रश्नावर सार्वमत घेणे आणि सर्व महत्त्वाच्या प्रश्नांवर लोकांच्या इच्छा प्रकट करणे हे त्यांच्या कार्याचे स्वरूप राहील. त्यांना राष्ट्रीय योजनेच्या एकंदर चौकटीत स्थानिक योजना तयार

करण्याचा आणि त्यांच्या अंमलबजावणीवर देखरेख ठेवण्याचाही अधिकार असावा.[1]

अशा तऱ्हेच्या लोकसमित्या लोकांच्या सत्तेची साधने म्हणून ज्याप्रमाणे कार्य करतात त्याचप्रमाणे लोकांच्या राजकीय शिक्षणाच्या शाळा म्हणूनही त्यांचा उपयोग होऊ शकेल हे येथे आग्रहाने सांगितले पाहिजे. लोकसमित्यांच्या हाती सत्तेची विभागणी करणे याचा अर्थ जबाबदारीचेही हे वाटप होय असा होतो. अनुभवातून लोकसमित्यांना आपल्या अनेकविध जबाबदाऱ्या चांगल्या रीतीने पार पाडता येणे शक्य आहे.

संघटित लोकशाहीच्या या संकल्पनेत दोन तत्त्वे समाविष्ट झालेली आहेत. पहिले तत्त्व हे की राज्याच्या घटनेने लहान लहान स्थानिक प्रजासत्ताके स्थापन करण्याची व्यवस्था करावी. म्हणजे त्यामुळे लोकांना आपल्या सार्वभौम हक्कांची सुलभतेने अंमलबजावणी करता येईल. दुसरे तत्त्व हे की राज्याची कारभारयंत्रणा शक्य तेवढी विकेंद्रित केली जावी. आणि त्यांच्या जबाबदाऱ्या मनोऱ्यातील तळच्या संघटनांकडे सुपूर्द करण्यात याव्या म्हणजे लोकांना त्या कार्याच्या अंमलबजावणीवर परिणामकारक नियंत्रण ठेवता येईल.

तत्त्वतः कार्याची विभागणी ही निश्चितपणे सत्तेची विभागणी होतेच असे नव्हे. एखादी व्यक्ती कर्तव्य बजावणी करण्याचे कार्य दुसऱ्याकडे सोपविते पण अंमलबजावणीवर देखरेख ठेवण्याचा अधिकार आपल्याकडे ठेवते तेव्हा सत्तेचे विकेंद्रीकरण झाले असे म्हणता येत नाही. व्यवहाराच्या दृष्टीने, मात्र राज्याच्या कारभारावर लोकसमित्यांनी ठेवलेले जागते नियंत्रण हे परिपूर्णतेच्या मानाने थोडे कमीच असते. त्यात इतरांचा सहभाग घेणे हे अपरिहार्य आहे. म्हणूनच लोकसमित्यांचे जाळे पसरण्यापलीकडे काही कार्यांचे विकेंद्रीकरण केंद्राकडून मधल्या पातळीवरील समित्या आणि त्यांच्याकडून लोकसमित्यांकडे अशी श्रमविभागणी होणे आवश्यक आहे. अशा पद्धतीमुळे राजकीय सत्ता व्यापकपणे फैलावली जाईल आणि सबंध समाजाशी ती सत्ता एकरूप होईल.

वारंवार असे म्हटले जाते की, विकेंद्रित सत्ता ही दुबळी सत्ता होण्याची शक्यता आहे. केंद्रीभूत सत्ता हीच प्रबळ राज्ययंत्रणा असते असाही दावा केला जातो. वस्तुतः ही एक संपूर्ण गैरसमजूत आहे. विकेंद्रित सत्ता ही प्रत्यक्षपणे अधिक प्रबळ असते. कारण तिला सबंध लोकसंख्येचा सक्रिय सहभाग प्राप्त होत असतो. केंद्रीभूत सत्तेला आपल्या संरक्षणासाठी सैन्यदलावर अवलंबून राहावे लागते. विकेंद्रित सत्ता ही अधिक

---

१. अशा तऱ्हेच्या संघटित लोकशाहीचे विधायक चित्र एम्. एन्. रॉय यांनी आपल्या 'ड्राफ्ट कॉन्स्टिटयूशन ऑफ फ्री इंडिया' या पुस्तकात रंगविले आहे. प्रकाशन १९४४

समर्थ असते. कारण सैन्यदलाच्या जोडीला तिला सबंध जनतेच्या पाठिंब्याची ताकद लाभलेली असते.

सांस्कृतिक पूर्वतयारी

येथे तत्परतेने आम्हाला सांगावेसे वाटते की, वर उल्लेखिलेल्या संघटित लोकशाहीची प्रस्थापना करण्यापूर्वी स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व ही लोकशाही मूल्ये लोकांमधे मोठ्या प्रमाणात रुजली आहेत किंवा काय याबद्दल आपण दक्षता ठेवली पाहिजे. आपण पाहिलेच आहे की, सामाजिक संस्था आपला हेतू साध्य करून घेऊ शकते. ती ज्या लोकांमधे ती संस्था स्थापन केली जाते त्यांनी या हेतूमधे समाविष्ट झालेली तत्त्वे अंगी बाणविली असली तरच होय. इतर कोणत्याही संस्थेप्रमाणे संघटित लोकशाहीच्या संस्थापनेलाही हा नियम लागू पडतो. लोकशाही मूल्यांच्या अभावी संघटित लोकशाही अस्तित्वात येऊच शकणार नाही आणि जर कशा तरी रीतीने लोकांवर ती लादण्यात आली तर ती कोणताही उपयुक्त हेतू साध्य करणार नाही. लोकसंमित्या या आवश्यक सांस्कृतिक पूर्वतयारीच्या अभावी लोकांच्या सत्तेची साधने बनणार नाहीत.

संघटित लोकशाहीच्या निर्मितीच्या पूर्वी म्हणूनच आम्ही ज्याला विसाव्या शतकातील प्रबोधन म्हणतो त्याबद्दलच्या आंदोलनाची उभारणी झाली पाहिजे. हे आंदोलन स्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्यवाद व धर्मनिरपेक्ष नैतिकता यासाठी होणारे एक मानवतावादी आंदोलन झाले पाहिजे. मानवतावाद हा स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व या लोकशाही मूल्यांना विज्ञाननिष्ठ पाया घालून देत असतो.

एकंदरीने जनसमुदाय, त्यात पिळवणूक करणाऱ्या आर्थिक पद्धतीचे बळी झालेल्या लोकांचाही समावेश होतो. राजकारणाकडे अशा दृष्टिकोणातून पाहतो की राजकारण हे मूठभर राजकारणी पुरुषांच्या हाती केंद्रित झाले तरी त्याला त्याचे वैषम्य वाटत नाही. त्या जनसमुदायाची प्रवृत्ती या बाबतीत उदासीनतेचीच असते. ही उदासीनतेची भावना जोवर कायम राहील तोवर लोकशाहीच्या कल्पनेने सुरू केलेल्या संस्था प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या दृष्टीने लोकशाही विरोधीच होतील, कारण त्यावर उघडपणाने किंवा अप्रत्यक्षपणे राजकीय व आर्थिक हितसंबंधीयांचेच प्रभुत्व राहील. बहुसंख्य आणि पिळल्या जाणाऱ्या लोकांच्या सहित सर्व लोकांना जेव्हा ही जाणीव होईल की, त्यांनीच पुढाकार घेऊन आपले भवितव्य आपल्या हाती घेतले पाहिजे आणि राज्ययंत्रणेत आपला सार्वभौम अधिकार गाजविला पाहिजे तेव्हाच खऱ्या अर्थाने संस्था लोकशाहीच्या होतील.

वर जे म्हटले आहे ते भारतातील अनुभवाने सिद्धच होत आहे. भारतातील अनेक भागांत ग्रामपंचायती (खेड्यातील स्वराज्य संस्था) स्थापन करण्यात आल्या आहेत. वयात आलेल्या लोकांच्या मतदानातून त्यांची निवड होते. पण बहुसंख्य ग्रामपंचायती

या राजकीय व आर्थिक हितसंबंधीयांच्या सत्तेची साधने म्हणूनच वापरल्या जात असतात. ग्रामपंचायतींच्या कारभारात सर्वसाधारण लोक हे बहुशः अभावानेच प्रगट होतात. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या मूल्यांचा खेड्यातील लोकांमधे प्रचार झाला आणि त्याचा परिणाम म्हणून त्यांना ही जाणीव झाली की ते स्वतःच फक्त आपल्या भवितव्याचे तारक वा मारक होऊ शकतील तर त्याच ग्रामपंचायती लोकसमित्या म्हणून कार्य करू शकतील. ते जेव्हा घडून येईल तेव्हा ग्रामपंचायतींची कार्ये व जबाबदाऱ्या यांच्यात वाढ करण्याची मागणी करता येईल की ज्यायोगे त्या समित्या या संघटित लोकशाहीच्या आधारस्तंभ होतील.

संघटित लोकशाहीचे जे चित्र वर निर्देशित करण्यात आले आहे तिच्या गुणांचे मूल्यमापन करताना एक सावधपणा मात्र बाळगला पाहिजे. ती कल्पना विचारांती ठरविलेले एक प्रायोगिक साधन आहे. अखेरीच्या योजनेचा तो आराखडा नव्हे हे मात्र आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. ती लोकशाही किती प्रमाणात लोकांचे, लोकांनी चालविलेले राज्य प्रस्थापित करण्याचा हेतू साध्य करू शकेल हे अनुभवांनीच ठरेल. आवश्यकता जर या दृष्टीने कोणती असेल तर ती म्हणजे कोणती तरी अशी एखादी यंत्रणा तयार केली पाहिजे की, जिच्यामुळे दर चार किंवा पाच वर्षांनी नव्हे तर हरघडी लोकांना आपले सार्वभौम हक्क बजाविण्याची संधी मिळू शकेल. संघटित लोकशाहीची ही संकल्पित योजना पूर्णपणे हा हेतू साध्य करू शकत नाही हे प्रत्ययास आले तर अनुभवानुसार तीत फेरफार करावे लागतील.

पक्षपद्धतीचे भवितव्य

'जहाल मानवतावादा'च्या राजकीय तत्त्वज्ञानातील एका अत्यंत वादग्रस्त विभागात आपण आता पाऊल टाकीत आहो. त्या विभागाचा संबंध राजकीय पक्षांच्या भवितव्याशी जुळणारा आहे. पार्लमेंटरी लोकशाहीमधे राजकीय पक्षांचे स्थान व कार्य कोणते आणि पार्लमेंटरी लोकशाहीतून संघटित लोकशाहीमधे जे संक्रमण होईल त्या दरम्यानच्या आणि नंतरच्या काळातील पक्षपद्धतीचे स्वरूप काय असावे याबद्दल आपल्याला आता चर्चा करावयाची आहे.

या प्रश्नांवर जहाल मानवतावाद्यांना काय म्हणावयाचे आहे ते तीन व्यापक सिद्धान्तांच्या स्वरूपात संक्षेपाने देता येईल.

(१) पार्लमेंटरी लोकशाही ही एक पद्धती आहे की जिच्यामार्फत एक प्रातिनिधिक सरकार कालबद्ध निवडणुकांतून वेळोवेळी सत्तेवर येत असते. या पद्धतीत राजकीय पक्ष जे उपयुक्त कार्य करीत असतात ते म्हणजे मतदारांमधील विरोधी हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करणे, मतदारसंघाची राजकीय गटात संघटना करणे आणि एकंदरीने सरकारसाठी स्थिरबद्ध असा पाया तयार करणे हे होय. पक्षपद्धतीच्या

कायदेशीर अस्तित्वाची उपयुक्तता मात्र आता खालावत चालली आहे. मतदानाचा हक्क सर्वच वयात आलेल्या लोकांपर्यंत वाढविला गेल्यामुळे आणि मतदारांमधे परिपक्वता आणि भेदाभेद करण्याइतकी सुज्ञता आल्यामुळे राजकीय पक्षातील कार्यक्रमविषयक मतभेद हे पुसट होऊ लागले आहेत आणि पक्षपद्धतीचे वैशिष्ट्य व उपयुक्तता नाहीशी होत चालली आहे.

(२) पक्षपद्धती ही पार्लमेंटरी लोकशाहीच्या सध्याच्या अवस्थेत जरी आवश्यक असली तरी तिचे कार्य चालू असताना बराचसा अपायकारक परिणामही होत असताना दिसत आहे. राजकीय पक्ष सत्तेसाठी आटापीट करण्यात जे गर्क होत चालले आहेत, त्याचा परिणाम म्हणून एकीकडे राजकीय आचार नैतिकतेपासून ढळत चालले आहेत आणि दुसरीकडे राजकीय सत्ता मूठभर लोकांच्या हाती केंद्रित होत चालली आहे. अशा रीतीच्या तत्त्वशून्य सत्तास्पर्धेतून निर्माण होणारी पक्षपद्धतीची अपायकारकता अधिक प्रमाणात प्रगट होत आहे ती अशा देशात की, जेथे बहुसंख्य मतदार अशिक्षित तसेच धर्मभोळ्या वेडगळ कल्पनांनी भरून गेलेले आहेत.

(३) संघटित लोकशाहीत की जेथे राजकीय सत्ता विकेंद्रित झाली आहे आणि जी आत्मविश्वासपूर्ण व भेदाभेद करण्याइतकी सुज्ञता प्राप्त झालेल्या मतदारांकडून स्थानिक लोकशाहीच्या पसरलेल्या जाळ्यामार्फत (लोकसमित्या) कार्यान्वित केली जात आहे तेथे राजकीय पक्षांना कोणतेही उपयुक्त कार्य करता येणार नाही. मतदारांना राजकीय गटात संघटित करण्याचे जे कार्य सध्या राजकीय पक्ष अकार्यक्षम रीतीने पार पाडण्याचा प्रयत्न करीत आहेत ते कार्य संघटित लोकशाहीत लोकसमित्यांकडून योग्य रीतीने पार पाडले जाईल, लोकसमित्या ह्या मतदारसंघांच्या राजकीय संघटना म्हणूनच कार्य करणार नाहीत तर निवडणुकीसाठी त्या उमेदवार उभे करतील आणि त्यांना प्रतिनिधींना परत बोलविण्याचे व सार्वमत घेण्याचेही अधिकार राहतील. राजकीय पक्ष कायद्याने रद्द केले जाणार नाहीत. कारण संघटित लोकशाही ही लोकांच्या नागरिक हक्कांचे रक्षण करील आणि त्या हक्कांत स्वतःच्या इच्छेनुसार संघटना बनविण्याच्या हक्कांचाही समावेश असेल. तथापि संघटित लोकशाहीत राजकीय पक्षांना कोणतेही उपयुक्त कार्य करता येणार नाही आणि म्हणून ते उपरे आणि कालबाह्य ठरतील.

राजकीय पक्षांच्या उपयुक्ततेतील घट

आपण वर पाहिले आहे की, पार्लमेंटरी लोकशाहीत राजकीय पक्ष मतदारांमधील विरोधी हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करून एक उपयुक्त कार्य बजावीत असतात. तथापि हेही स्पष्ट आहे की, खुल्या समाजात जेथे मतभेद प्रचलित असतात तेथे प्रत्येक मतभेदाच्या प्रश्नावर विरोधी मतांचे प्रतिनिधित्व करण्यासाठी काही राजकीय

पक्ष स्थापन करण्यात येत नाहीत. त्यामागे भूमिका आहे ती अशी की जे लोक एका प्रश्नावर समान मते ठेवीत असतील ते इतर प्रश्नांवर मतभेद ठेवणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ, स्त्रियांना गर्भपात करण्याचा हक्क असावा या बाबतीत ज्यांचे एकमत आहे ते घटस्फोट कोणत्या परिस्थितीत मान्य केला जावा यावर मतभेद व्यक्त करणे शक्य आहे. दोन माणसे 'अ' या प्रश्नावर एकमत व्यक्त करीत असतील तर स्थिर राजकीय पक्ष बनविण्याच्या दृष्टीने ते ब व क या प्रश्नावर सुद्धा एकमत ठेवतील असे गृहीत धरण्याचे कारण नाही. विशिष्ट प्रश्नावर व्यक्त केल्या जाणाऱ्या मतांमुळे राजकीय मेळाव्याचे केंद्रस्थान प्रस्थापित होईल पण त्यातून राजकीय पक्षस्थापनेला चालना मिळणार नाही. समाजातील विरोधी हितसंबंधांचे राजकीय पक्षांनी प्रतिनिधित्व करावे यासाठी बऱ्याच लोकांनी बऱ्याच राजकीय, आर्थिक व सामाजिक प्रश्नांवर एकच दृष्टिकोण ठेवणे आवश्यक आहे.

म्हणूनच लोकांमधील बऱ्याच विभागांच्या समान आर्थिक हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करण्यासाठी बहुशः राजकीय पक्ष स्थापन करण्यात येतात. हे आर्थिक हितसंबंध सर्वसाधारणपणे आर्थिक वर्गांचे हितसंबंध असतात. म्हणजे कामगार वा भांडवलदार यांच्या हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करण्यासाठी पक्ष उभारले जातात. कधीकधी इतर हितसंबंधांचे म्हणजे उदाहरणार्थ शेतकरी वा ग्रामीण भागातील गरीब लोक यांचे प्रतिनिधित्व करण्यासाठी पक्षांची उभारणी होते. राजकीय पक्ष एकाच धर्माच्या किंवा एकाच प्रादेशिक गटाच्या लोकांचे प्रतिनिधित्व करण्यासाठी सुद्धा बनविले जाणे शक्य आहे. आर्थिक, धार्मिक आणि प्रादेशिक हितसंबंधांच्या पायावर अशा रीतीने राजकीय पक्षांची उभारणी केली जाते.

लोकशाहीच्या योग्य कार्यासाठी धर्मावर आधारलेले पक्ष आवश्यक आहेत असा दावा सहसा केला जाणार नाही. धर्मनिरपेक्षता हे जे लोकशाहीने स्वीकारलेल्या तत्त्वांपैकी एक मुख्य तत्त्व आहे त्याचा आग्रह असा आहे की, राज्याने कोठल्याही धर्मात हस्तक्षेप करू नये आणि कोठल्याही धर्माला राज्याच्या कारभारात हस्तक्षेप करण्याची परवानगी दिली जाऊ नये. शक्यता ही आहे की, विशिष्ट लोकशाहीत धार्मिक अल्पसंख्याकांच्या हक्कांचे रक्षण करणे आवश्यकही असेल. पण अशा हक्कांचे रक्षण करण्याचे कर्तव्य केवळ अल्पसंख्य जमातींचेच नव्हे तर समाजातील सर्व पुरोगामी विभागांचेही आहे. सुसंस्कृततेच्या वाढीबरोबर धर्मावर आधारलेले राजकीय पक्ष नष्ट झाल्याशिवाय राहणार नाहीत.

प्रादेशिक हितसंबंधावर आधारलेल्या राजकीय पक्षांनाही मर्यादित भवितव्य आहे. एखाद्या प्रादेशिक विभागापाशी वैशिष्ट्यपूर्ण संस्कृती असेल तो विभाग उपराष्ट्रीय गट म्हणूनच संबोधिला जाईल आणि लोकशाही राज्यपद्धतीत त्या विभागाला मोठ्या प्रमाणात स्वायत्तता देणे आवश्यक आहे. जेव्हा प्रादेशिक स्वायत्तता दिली जाईल

तेव्हा प्रादेशिक पक्षांना आपले अस्तित्व कायम ठेवण्याचे फारसे कारण नाही.

पक्षपद्धतीसाठी अधिक स्थिर पाया लोकांमधील बऱ्याच मोठ्या समुदायातील विरोधी आर्थिक हितसंबंधांच्या संदर्भात उपलब्ध होऊ शकेल. विरोधी हितसंबंध हा ब्रिटनमधील हुजूर व मजूर पक्षांचा परंपरागत पाया राहिला आहे. पाश्चिमात्य देशांतील लोकशाहीमधे उजव्या, डाव्या आणि मध्यममार्गी पक्षाचा पायाही तोच होय. अलीकडील काळात मात्र पक्षपद्धतीचा आर्थिक पाया ढासळत चालला आहे. डाव्या आणि उजव्या अशा दोन्ही मतांच्या निरनिराळ्या राजकीय पक्षांमधे, आपला वर्ग व विभागीय हितसंबंध यांच्या पलीकडे जाणारे बहुशः समान कार्यक्रम आखण्याकडे वाढता कल दिसू लागला आहे. या नव्या घडामोडीचे एक कारण म्हणजे सबंध प्रौढ लोकसंख्येला मतदानाचा हक्क दिल्यामुळे होणारा मतदारसंघांचा विस्तार. प्रौढांच्या मतदान हक्कामुळे प्रत्येक राजकीय पक्षाला आपला कार्यक्रम अशा रीतीने तयार करावा लागत आहे की, जो बहुसंख्य मतदारांना, आवाहन करू शकेल. पूर्वी पक्ष ज्या वर्गाचे प्रतिनिधित्व करीत नव्हते त्यांच्याही हितसंबंधांचा या कार्यक्रमात समावेश करण्यात येऊ लागला आहे. दुसरे कारण म्हणजे लोकांमधील शिक्षणाची व सुसंस्कृततेची वाढ- त्यामुळे सबंध समाजाला तापदायक होणाऱ्या संकुचित विभागीय हितसंबंधाचा पाठपुरावा करणे प्रत्येक राजकीय पक्षाला आता सोइस्कर राहिलेले नाही.

औद्योगिक दृष्ट्या विकसित झालेल्या देशात मध्यमवर्ग हा संख्येने वाढला आहे. त्याचप्रमाणे त्याचे राजकारणातील महत्त्वही असाधारण झाले आहे. ब्रिटनमधील हुजूर पक्षाने फक्त भांडवलदार वर्गालाच उद्देशून आवाहन केले तर तो आता यशस्वी होऊ शकणार नाही. तसाच मजूर पक्षाला फक्त कामगारांचा पाठिंबा मिळवून भागणार नाही. म्हणून या पक्षांचे निवडणुकीचे जाहीरनामे सारखे असण्याकडेच त्या दोघांचाही कल आहे. ब्रिटनमधील निरनिराळ्या समाजकल्याणकारी योजना मजूर पक्षाच्या कल्पनेतून निघाल्या. पण त्यांची अंमलबजावणी त्यांच्यानंतर अधिकारावर आलेल्या हुजूर पक्षाने केली. या पक्षांच्या कार्यक्रमात इतके साम्य आढळून येते की, एक पक्ष दुसऱ्या पक्षाबद्दल अशी तक्रार करतो की, त्या पक्षाने आपल्या कार्यक्रमातील एक योजना आपली म्हणून उचलून घेतली. निवडणुकीच्या जाहीरनाम्यातील डाव्या व उजव्या पक्षांतील हे साम्य प्रगट करणे ही नवी प्रवृत्ती आहे आणि ती पाश्चिमात्य देशांमधे सर्वत्र प्रतीत होऊ लागली आहे.

ही प्रवृत्ती तिसऱ्या जगातील ज्या देशात प्रौढ मतदानावर आधारलेली कोणत्यातरी प्रकारची लोकशाही अद्यापही प्रचलित आहे तेथे तर अधिकच मोठ्या प्रमाणात दिसून येत आहे. या देशातील प्रचंड बहुमताचे मतदार हे दारिद्र्यरेषेच्या खाली किंवा अगदी थोडेसे वर आहेत. त्यांचे आर्थिक हितसंबंध एकंदरीने सारखेच आहेत. सर्व राजकीय पक्षांना या पददलित बहुसंख्य लोकांना आधार देईल असेच निवडणुकीचे -

व्यासपीठ तयार करणे आवश्यक आहे. म्हणून त्यांचे कार्यक्रम हे त्याच प्रकारचे किंवा त्यांना साजेसे असतात.

त्या दृष्टीने मतदारांच्या विरोधी हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करण्याच्या बाबतीत संघटना म्हणून राजकीय पक्षांच्या कायदेशीर अस्तित्वाच्या उपयुक्ततेत हळूहळू पण वाढती उणीव प्रगट होऊ लागली आहे.

डाव्या व उजव्या पक्षांच्या अस्तित्वाचे आर्थिक नव्हे तर मनोविज्ञानात्मक कारणांसाठी समर्थन करण्याचा काही वेळा प्रयत्न केला जातो. असे म्हटले जाते की, प्रत्येक देशात दोन प्रकारचे लोक असतात—एक ज्यांच्या मनाचा कल सुधारणा विरोधी असतो आणि म्हणून ज्यांना जैसे थे परिस्थिती टिकवून धराबीशी वाटते आणि दोन ज्यांच्या मनाचा कल जहालमतवादाकडे झुकलेला असतो आणि म्हणून त्यांना जैसे थे परिस्थिती बदलावयाची असते. तथापि आपल्याला आढळून येईल ते असे की असे मनोविज्ञानात्मक मतभेद मुख्यतः आर्थिक हितसंबंधातूनच निर्माण होत असतात. राजकीय पक्षांचा आर्थिक पाया जर ढासळून पडत असेल तर पक्षपद्धती ही केवळ मनोविज्ञानात्मक कारणांसाठी टिकून राहण्याची अपेक्षा करणे चुकीचे आहे.

पक्षपद्धतीने होणारे अपाय

मतदारांच्या विरोधी हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करण्याच्या बाबतीतील राजकीय पक्षांचे उपयोगी कार्य अशा रीतीने कमी होत चालल्यामुळे पार्लमेंटरी लोकशाहीतील सुद्धा पक्षपद्धतीची अपायकारकता वाढत चालली आहे.

त्याचे मुख्य कारण असे आहे की, प्रतिस्पर्धी राजकीय पक्षातील सत्तेसाठी चाललेला संघर्ष हा तत्त्वशून्य सत्तास्पर्धेचे स्वरूप अधिकाधिक प्रमाणात धारण करू लागला आहे. अनेक कारणांनी ते घडवून आणले आहे. प्रथमतः राज्यसत्तेची कार्ये सतत वाढत चाललेली आहेत आणि म्हणून राज्यसत्तेच्या हाती केंद्रित झालेली सत्ता पूर्वीच्या मानाने फार प्रबळ झाली आहे. परिणामी राजकीय यशाला पूर्वीच्या मानाने फार मोठी आकर्षक इनामे मिळू लागली आहेत. सत्ता आणि द्रव्य यांची अभिलाषा धरलेल्या लोकांना राजकारण हा अतिशय फायद्याचा व्यवसाय झाला आहे. दुसरी गोष्ट, राजकीय पक्षांचे कार्यक्रमविषयक मतभेद हळूहळू वाढत्या प्रमाणात नष्ट होऊ लागल्यामुळे राजकीय आचारातील तत्त्वांचा भाग कमी होत चालला आहे. राजकीय पक्ष आज सत्तेकडे अधिक झुकलेले आणि वर्गाबद्दल कमी आस्था दाखविणारे झाले आहेत. तत्त्वशून्य भेसूर सत्तास्पर्धा ही म्हणूनच डाव्या आणि उजव्या दोन्ही बाजूंच्या राजकीय आचाराचे वैशिष्ट्य झाले आहे.

राजकीय आचाराच्या हीनतम पातळीकडे जाणारी ही प्रवृत्ती पक्षपद्धती प्रचलित असलेल्या सर्व देशांत दिसून येत असली तरी साहजिकपणेच तिसऱ्या जगातील देशात

ती अधिकच मोठ्या प्रमाणात प्रतीत होत आहे. तेथे बहुशः अशिक्षित तसाच भावडा आणि चिरंतन दारिद्र्यात पिचत राहणारा मतदार, निर्लज्ज सत्तापिपासू लोकांच्या कारवायांसाठी आदर्श भूमी तयार करून ठेवीत आहे. भारतातील राजकीय देखावा हे एक बोधप्रद उदाहरण आहे म्हणा ना! नैतिकता ही राजकारणापासून घटस्फोट घेतल्यासारखी येथे पतित झाली आहे. निदान यशस्वी राजकारणी पुरुषाच्या बाबतीत तरी ती परित्यक्ताच झाली आहे. काळा पैसा हा सरकारी मेहेरबानीच्या बदली गोळा करण्यात येत आहे. निवडणूकप्रक्रिया ही पैशाचा दुरुपयोग व सरकारी यंत्रणेचे साहाय्य यांनी डागाळली जात असून त्यातील लोकशाहीचा आशय सर्वस्वी हरवून गेल्यासारखा झाला आहे. निवडणुकीचा प्रचार म्हणजे चिखलफेक आणि कधीही अमलातून आणल्या जाणाऱ्या आश्वासनांची खैरात असा झाला आहे. मतदारांच्या या प्रकारे दिशाभूल करण्यापलीकडे निवडणूकप्रक्रिया ही जातिवाद आणि जातीयवाद यांना बळकटी आणीत आहे.

राजकीय पक्ष ज्या भयानक सत्तास्पर्धेत गुंग झालेले आहेत आणि राजकीय आचारांनी जी हीन पातळी गाठली आहे तिचा परिणाम असा होतो की, नैतिकदृष्ट्या संवेदनाशील असलेल्या व्यक्ती पक्षीय राजकारणाबद्दल शिसारी घेतात. या प्रकारच्या राजकारणात नीतीची चाड बाळगणे ही एक अडचणच वाटू लागल्यामुळे ही अडचण भासणारे लोक कोणत्याही राजकीय पक्षात सामील होत नाहीत किंवा त्यात फार काळ राहात नाहीत. परिणामी नैतिक श्रेष्ठता असलेले, आणि जे लोक अत्यंत महत्त्वाच्या राजकीय कामकाजासाठी सार्वजनिक सेवेला स्वतःला मोठ्या निष्ठेने वाहून घेतील अशा लोकांच्या सेवेला समाज वंचित होतो.

तत्त्वशून्य सत्तेच्या राजकारणात गुंतण्याबरोबर पक्षपद्धती लोकशाहीला दोन कारणांनी अपायकारक ठरते. प्रथमतः तिच्यामुळे लोक आणि सरकार यांच्यामधील राजकीय अंतर वाढविते, पक्षपद्धतीच्या अभावी लोकनियुक्त उमेदवार हा सरळ मतदारांना जबाबदार राहील. पक्षपद्धतीत त्याची प्राथमिक जबाबदारी पक्षाकडे झुकेल. निवडणुकीत लोकांनी जी सत्ता आपल्या प्रतिनिधीकडे सोपविलेली असते ती यशस्वी उमेदवाराच्या हाती राहणार नाही. ती यशस्वी पक्षाकडे सोपविली जाईल आणि पक्ष हा मतदारसंघाला जबाबदार राहील, तो जवळच्या नव्हे तर फार दूरच्या नात्याने.

दुसरी गोष्ट, पक्षपद्धती सरकार चालविणाऱ्या लोकांच्या हाती राजकीय सत्ता वाढत्या प्रमाणात केंद्रित करते. पक्षपद्धतीत कायदेमंडळांनी नोकरशाहीवर जो अधिकार गाजवावयाचा त्याच्याऐवजी कायदेमंडळच नोकरशाहीच्या नियंत्रणाखाली येते. उदाहरणार्थ, राज्यकर्त्या पक्षाच्या हाती कायदेमंडळातील ५५ टक्के जागा असतील. तर ह्या ५५ टक्के लोकांच्या हाती सबंध कायदेमंडळाचाच नव्हे तर कायदे मंजूर

करण्याचा आणि सरकारचे कारभारी मंडळ प्रस्थापित करण्याचा अधिकार राहतो. त्याच्याशिवाय कायदेमंडळातील ५५ टक्के प्रतिनिधी जे सबंध कायदेमंडळावर नियंत्रण गाजवीत असतात, तेही पक्षाच्या मंत्रिमंडळाकडून नियंत्रित केले जातात आणि अनेक वेळा मंत्रिमंडळ सुद्धा एका नेत्याकडून किंवा नेतृपदी प्रतिष्ठित झालेल्या लहानशा गटाकडून नियंत्रित केले जाते. साहजिकच पक्षपद्धतीत राज्याची कायदेमंडळातील आणि कारभारी मंडळातील सत्ता मूठभर लोकांच्या हाती केंद्रित होण्याची प्रक्रिया घडत असते.

संघटित लोकशाही आणि पक्षपद्धती

संघटित लोकशाहीच्या स्थापनेची जी प्रक्रिया असते तिच्यामागे काही गृहीततत्त्वे असतात. एकतर समाजाने त्याआधी प्रबोधनाच्या पर्वातून जाणे आवश्यक असते. हे प्रबोधन स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या मानवतावादी मूल्यांच्या पायावर घडून आलेले असते आणि बुद्धिनिष्ठता, आत्मप्रत्यय आणि धर्मनिरपेक्ष नैतिकता यांची कास धरूनच या प्रबोधनाची जोपासना करावी लागते. या प्रबोधनातून जागृत झालेला मतदार लोकसमित्यांच्या पसरलेल्या जाळ्यांमार्फत आपल्या सार्वभौम राजकीय हक्कांची ग्वाही देत असतो. अशा प्रकारच्या लोकशाहीत लोकांकडून राज्याच्या उच्चतर घटकांकडे सोपविली जाणारी सत्ता बऱ्याच प्रमाणात कमी केली जाईल. उलट राज्याच्या खालच्या तळातील घटकांच्या हाती बरीचशी विकेंद्रित सत्ता येईल. एवढेच नव्हे तर लोकसमित्यांत संघटित झालेले मतदारसंघ राज्याच्या उच्च स्तरावरील सत्ता-केंद्रांकडून पार पडल्या जाणाऱ्या कारभारविषयक व कायदेमंडळातील कार्यावर जागते नियंत्रण ठेवू शकतील.

अशा राज्ययंत्रणेत राजकीय पक्षांना फारच थोडे उपयुक्त कार्य करता येईल. लोकसमित्या या राजकीय पक्षांच्या जागा घेतील. विशिष्ट प्रश्नांवर लोकांमध्ये अनेक मतभेद निश्चितपणे राहतील. पण हे मतभेद चर्चा आणि मतैक्य प्रस्थापित करण्याची यंत्रणा यातून मिटविले जातील. लोकसमित्यांत आणि त्यांच्यातर्फे राज्याच्या उच्च स्तरावरील राज्ययंत्रणेत प्रतिनिधित्व मिळाल्यामुळे मतदारांना आपले प्रतिनिधित्व करण्यासाठी दुसऱ्या राजकीय संघटनेची आवश्यकता राहणार नाही.

आपण हे पाहिले आहे की पार्लमेंटरी लोकशाहीत राजकीय पक्षांना चिरस्थायी असा जर कोणता पाया असेल तर मतदारसंघातील वर्गाच्या हितसंबंधातील संघर्ष हा होय. वर्गाच्या पायावर जेव्हा राजकीय पक्ष उभारण्यात येतात तेव्हा एक गोष्ट गृहीत धरण्यात येते की, विशिष्ट वर्गाच्या आर्थिक हितसंबंधाचे रक्षण आणि त्यांचा पुरस्कार हा त्या वर्गाच्या लोकांकडूनच गेला पाहिजे. ही समजूत आपण पाहिलेच आहे समर्थनीय ठरत नाही. ज्या ज्या हितसंबंधांचे रक्षण व पुरस्कार करणे हे कर्तव्य

मानले जाते त्यामागे एक नैतिक मंजुरीचा पाठिंबा असतो आणि नैतिकता पाळणे हे एखाद्या वर्गाचे कार्य नव्हे. मानवतावादी प्रबोधनाची पार्श्वभूमी लक्षात घेता, त्या पायावर स्थापन झालेल्या लोकसमित्या खुल्या चर्चेनंतर होणाऱ्या एकमताच्या आधारे कोणत्याही वर्गाच्या न्याय्य मागण्यांकडे दुर्लक्ष करतील असे समजण्याचे कारण नाही.

तथापि असा युक्तिवाद केला जातो की, संघटित लोकशाहीमधे सुद्धा राजकीय पक्षांची ही गरज राहिलीच. ती यासाठी की केंद्रस्थानी व प्रदेश राज्यात स्थापन झालेल्या राजवटींना एकसूत्री धोरणाची आखणी व अंमलबजावणी करता यावी. या युक्तिवादाचा दुसऱ्या शब्दात अर्थ काढावयाचा तर तो असा की, पक्षावर आधारलेले सरकारच एकसूत्री धोरण सांभाळणारे स्थिर सरकार होईल. हा युक्तिवाद खंबीर पायावर आधारलेला नाही. आजही लोकशाही पद्धतीने वागण्याच्या प्रत्येक राजकीय पक्षात मतभेद हे दिसून येतातच. एखादा राजकीय पक्ष जेव्हा सत्तास्थानी आरूढ होतो तेव्हा त्या पक्षाच्या सभासदांतील मतभेद परस्पर चर्चेने मिटविले जातात आणि त्यातून जे मतैक्य प्रस्थापित होते, ते सरकारचे धोरण होते. आता परस्पर मतभेद असलेल्या लोकशाही पक्षाने स्थापन केलेल्या सरकारातील मंत्र्यांकडून जर एकसूत्री धोरणाची आखणी व अंमलबजावणी होऊ शकते तर तशाच प्रकारच्या धोरणाची आखणी व अंमलबजावणी कोणत्याही राजकीय पक्षात नसलेल्या पण सरकारात सामील झालेल्या मंत्र्यांकडून का केली जाणार नाही? वस्तुतः कोणत्याही राजकीय पक्षाला निष्ठा न वाहिलेले मंत्री सर्व वादग्रस्त प्रश्नांवर अधिकच सुलभतेने मतैक्य प्रस्थापित करू शकतील.

हा निष्कर्ष, दुसऱ्या महायुद्धानंतर विशेषतः अनेक युरोपीय देशांमधे जी संयुक्त सरकारे यशस्वीपणे कार्य करू शकली त्यांच्या अनुभवाने बळकटच झाला आहे. स्वित्झर्लंडच्या उदाहरणानेही त्यावर शिक्कामोर्तब झाले आहे. स्वित्झर्लंड हा एक अतिशय विकसित झालेला देश आहे आणि जगातील सर्वोत समृद्ध अशी अर्थव्यवस्था तेथे प्रचलित झालेली आहे. आता त्या देशातील कार्यकारी मंडळात निरनिराळ्या कॅन्टन्समधील प्रमुख राजकीय पक्षांच्या प्रतिनिधींचा समावेश झालेला असतो. आश्चर्य म्हणजे स्विस मंत्रिमंडळात काही स्फोटक मतभेद झालेले ऐकिवात येत नाहीत. म्हणूनच पक्षपद्धती जेथे अस्तित्वात राहिलेली नाही अशा संघटित लोकशाहीतील सरकारकडून एकसूत्री धोरणाची आखणी व अंमलबजावणी न होण्याचे काही कारण दिसत नाही.

मध्यंतरीच्या काळात

मूलगामी मानवतावाद्यांची ही श्रद्धा आहे की, पक्ष पद्धती ही लोकशाहीचे अविभाज्य

अंग नव्हे आणि उचतर प्रकारची लोकशाही प्रस्थापित होईपर्यंतच्या काळात ती पद्धती कालबाह्य होईल. अर्थात संघटित लोकशाही ही प्रचलित पार्लमेंटरी लोकशाहीची जागा घेईपर्यंत बराच किंवा काही अंशी अमर्याद काळ लोटावा लागेल हे उघड आहे. त्या कालखंडात राजकीय पक्ष आपला प्रभाव पाडीतच राहतील. त्यापैकी काही सत्तारूढ होतील आणि इतर विरोधात राहतील. साहजिकच त्या कालखंडात जहाल मानवतावादी अस्तित्वात असलेल्या पक्षपद्धतीकडे आणि ज्या पद्धतीने ती कार्य करीत राहील तिच्याबाबतीत शत्रुत्व धारण करतील किंवा त्याबद्दल बेफिकीर राहतील असे मुळीच नव्हे. जहाल मानवतावाद्यांपुढील प्राथमिक महत्त्वाचे कार्य म्हणजे मानवतावादी मूल्यांचे लोकांना शिक्षण देणे आणि त्या मूल्यांच्या पायावर मूळ धरणाऱ्या संघटना बनविणे हे होय. सध्याच्या परिस्थितीत त्यांना हवे आहे ते लोकशाहीचे आदर्श मानणारे सरकार आणि नागरिक स्वातंत्र्य व लोकशाही हक्क पायाखाली तुडवू न देणारे विरोधी पक्ष हे होत. जहाल मानवतावाद्यांची आणखी गरज आहे ती ही की, पार्लमेंटरी लोकशाही ही दोषास्पद असली तरी तिची जागा जुलमी हुकुमशाहीने घेऊ नये की जिच्या अमलाखाली जहाल मानवतावादी व त्यांचे सहकारी यांचे शैक्षणिक व संघटनात्मक कार्य प्रमाणाबाहेर कठीण होईल. जहाल मानवतावाद्यांना म्हणूनच सरकार व विरोधक हे त्यांच्या प्राथमिक कार्याला मदत करतील, निदान त्यात अडथळे आणणार नाहीत अशा प्रकारचे हवे आहेत, त्याबद्दलच त्यांना सध्याच्या परिस्थितीत आस्था आहे.

आता प्रश्न उभा राहतो की जहाल मानवतावाद्यांना स्वतःचा असा राजकीय पक्ष हवा आहे काय? पर्यायाने त्यांच्या शैक्षणिक व संघटनात्मक कार्याला साहाय्यभूत होणारे सरकार तसेच विरोधी पक्ष यांचे अस्तित्व टिकून राहावे म्हणून त्यांनी इतर राजकीय पक्षांत कार्य करावे काय?

या बाबतीत लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे ती ही की, १९४६ च्या सुमारास जहाल मानवतावादी तत्त्वज्ञानाची एक रूपरेषा २२ प्रबंधात्मक मुद्द्यांच्या आधारे तयार करण्यात आली होती आणि १९४६ च्या डिसेंबरमधे मुंबईत भरविण्यात आलेल्या अखिल भारतीय रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टीच्या अधिवेशनात ते प्रबंध मंजूर करण्यात आले. रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टी (ज्यात जहाल मानवतावादी त्या वेळी कार्य करीत होते.) पुढे दोन वर्षे अस्तित्वात होती. १९४८ च्या डिसेंबरमधे कलकत्ता येथे भरलेल्या अधिवेशनात तिचे विसर्जन करण्यात आले. त्या परिषदेत बहुसंख्य लोकांचे असे मत पडले की, जहाल मानवतावाद्यांना शैक्षणिक आणि संघटनात्मक असे जे कार्य पार पाडावयाचे आहे ते राजकीय पक्षात कार्य करून साध्य होऊ शकणार नाही. म्हणून रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाचे विसर्जन करण्यात आले व जहाल मानवतावादी आंदोलनाची मुहूर्तमेढ उभारण्यात आली.

बहुसंख्य लोकांनी जो निष्कर्ष काढला तो योग्यच होता. जहाल मानवतावाद्यांनी एक राजकीय पक्ष म्हणून कार्य का करू नये याला मुख्यतः दोन कारणे आहेत. पहिले कारण असे आहे की, ज्या लोकांना स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व या मूल्यांच्या बाबतीत लोकशिक्षण करून मानवतावादी प्रबोधन साध्य करून घेण्याची इच्छा आहे त्यांनी त्याच वेळी कायदेमंडळात जनतेचे प्रतिनिधी करण्याचा हव्यास धरू नये. जनतेचे शिक्षक हे त्याच वेळी जनतेचे प्रतिनिधित्व होऊ शकत नाहीत. मानवतावादी प्रबोधनात मूल्यांचे पुनर्मूल्यन अंतर्भूत आहे. त्या पुनर्मूल्यनातून लोकांना काही परंपरागत मूल्यांचा त्याग करावा लागेल आणि स्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्य आणि धर्मनिरपेक्ष नैतिकता याबर आधारलेली एक मूल्यपद्धती स्वीकारावी लागेल. ज्या राजकीय पक्षाला बहुसंख्य प्रौढ मतदारांच्या मताची अपेक्षा आहे तो पक्ष अशा तऱ्हेचे सांस्कृतिक प्रबोधन घडवून आणण्याचे योग्य साधन होऊ शकणार नाही. दुसरी गोष्ट आणि ती याहीपेक्षा महत्त्वाची आहे ती ही की, जहाल मानवतावाद्यांना असे वाटत नाही की योग्य असे सामाजिक–आर्थिक बदल उच्च पातळीवरून होणाऱ्या पुरस्कारातून घडून येतील. मानवतावादी क्रांतीचा पुरस्कार आणि विकास खालच्या तळातून झाला पाहिजे आणि त्या क्रांतीचा पाया घालण्याचे कार्य सुसंस्कृत व आग्रही लोकमतानेच केले पाहिजे. कालांतराने त्या क्रांतीला मदतगार सरकारचे साहाय्य मिळू शकेल. राज्यसत्तेच्या साहाय्याने ज्या सामाजिक आर्थिक परिवर्तनाचा बरून पुरस्कार केला जाईल त्यातून हुकूमशाहीचा उदय होतो. पण हेच परिवर्तन जनतेच्या पुरस्काराने तळापासून होऊ शकेल तर लोकशाहीची क्षितिजे विशाल होतात. क्रांतिकारक परिवर्तन घडवून आणण्यासाठी जहाल मानवतावाद्यांना राजकीय सत्तेची गरज भासत नाही. उलट त्यांची अशी इच्छा असते की, लोकांनीच सांस्कृतिक प्रबोधनाचा परिपाक म्हणून स्वतः राजकीय सत्ता प्राप्त करून घ्यावी व तिचा योग्य तो उपयोग करून घ्यावा. आपली उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठीही राजकीय सत्ता प्राप्त करून घेण्याची जहाल मानवतावाद्यांना आस्था वाटत नसल्यामुळे त्यांनी स्वतःचा पक्ष तर मुळीच संघटित करू नये.

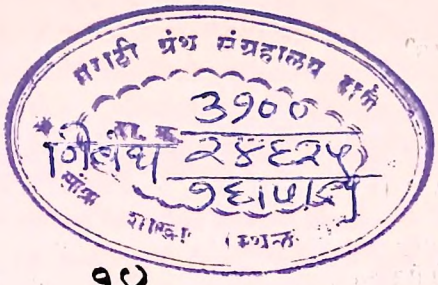
रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाचे १९४८ च्या डिसेंबरमधे विसर्जन झाल्यानंतर काही जहाल मानवतावाद्यांनी इतर राजकीय पक्षांत प्रवेश करून आपल्या मानवतावादी ध्येयांचा पुरस्कार करण्याचा प्रयत्न केला. तो प्रयोगसुद्धा यशस्वी झाला नाही. काही जहाल मानवतावादी सत्तेच्या राजकारणातही सहभागी झाले आणि व्यवहारतः जहाल मानतावादी राहिले नाहीत. इतरांनी वैफल्यग्रस्त होऊन राजकीय पक्षाचा त्याग केला आणि त्यांनी जहाल मानवतावादी आंदोलनात पुनःप्रवेश केला.

निर्णायक अशी वस्तुस्थिती आहे ती ही की, पक्षपद्धती विशेषतः भारतासारख्या देशात सुधारता येईल ती राजकीय पक्षात सहभागी होऊन नव्हे तर पक्षविन्मुख

धोरणाने लोकांमधे कार्य करूनच होय. प्रत्येक प्रकारच्या लोकशाहीत लोकांना त्यांच्या लायकीचेच सरकार मिळत असते. भ्रष्टाचारी आणि सत्तालोलुप राजकारणी पुरुष जर राजकीय वातावरणावर प्रभाव टाकीत असले तर ते यामुळे की त्यांना अशिक्षित आणि भावड्या मतदारांची निष्ठा प्राप्त होत असते. त्यावरील एकमेव उपाय आहे तो म्हणजे स्थानिक लोकसमित्यांत संघटित झालेले अधिक सुसंस्कृत आणि चिकित्सक मतदार मिळणे हा होय. ज्या वेळी हे घडून येईल तेव्हा पक्षाच्या उमेदवारांना लोक-समित्यांमार्फत प्रदर्शित झालेल्या लोकमताचीच बूज राखावी लागेल किंवा (जे अधिक शक्यतेच्या कोटीतील आहे) लोकसमित्या आपल्या निवडीचे उमेदवार उभे करतील आणि कालानुक्रमे होणाऱ्या निवडणुकीत त्यांना यशस्वी करतील. कालांतराने लोक-समित्यांचे उमेदवार हे पक्षांची जागा घेतील आणि दरम्यान पक्षपद्धतीचे कार्य अधिक लोकशाहीवादी होईल.

याच मार्गाने एकतंत्री हुकुमशाहीची प्रगती रोखता येईल आणि हुकुमशाही राजवटीचा उदय टाळता येईल. चैतन्यपूर्ण मानवतावादी आंदोलनाची पकड लोकांवर बसविणे आणि लोकसमित्यांत लोकांची संघटना उभारणे हीच लोकशाही संस्थांच्या कार्यात सुधारणा करण्याची आणि एकतंत्री हुकुमशाहीचा धोका टाळण्याची एकमेव पूर्वअट होय.

• • •



१४

सहकारी अर्थव्यवस्था आणि विकेंद्रित नियोजन

जगातील निरनिराळ्या भागांत प्रचलित असलेल्या दोन अर्थव्यवस्था म्हणजे भांडवलशाही व कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्था या होत. भांडवलदारी पद्धती ही स्पर्धात्मक खुल्या उद्योगव्यवसायाची द्योतक होय. कम्युनिस्ट पद्धती ही सबंध अर्थव्यवस्थेच्या राष्ट्रीयीकरणाने ओळखली जाते. या दोन्ही अर्थव्यवस्था प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या दृष्टीने निराशाजनक तशाच अपयशी ठरल्या आहेत. दोन्ही अर्थव्यवस्थांच्या पुरस्कर्त्यांमधे भयानक पक्षपाती आग्रहीपणा दिसून येत असला तरी सर्व ठिकाणचे विचारी लोक दोन्ही पद्धतींबद्दल असंतुष्ट आहेत. त्याहीपेक्षा, दोन्ही पद्धतींना आपापल्या परीने पाठिंबा देणाऱ्या कित्येकांचा दृष्टिकोण नकारात्मक आहे. ते एकीला पाठिंबा देतात, कारण दुसरीचा त्यांना तिरस्कार आहे. कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्थेची पसंती[1] ही भांडवलशाहीच्या तिरस्कारावर आधारलेली असते आणि भांडवलदारी पद्धतीची पसंती ही कम्युनिझमच्या तिरस्कारावर उभारलेली असते.

मूलगामी मानवतावाद्यांचे असे म्हणणे आहे की, आपली निवड या दोन असमाधानकारक पर्यायांपुरती मर्यादित करण्याचे कारण नाही. तिसराही एक पर्याय उपलब्ध आहे. ज्याला "सहकारी अर्थव्यवस्था" असे म्हणता येईल. ही अर्थव्यवस्था

---

१. 'कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्था' हा शब्दप्रयोग, ज्याला 'शास्त्रशुद्ध' समाजवाद म्हटले जाते त्यातील सर्वस्वी राष्ट्रीयीकरण झालेल्या अर्थव्यवस्थेला उद्देशून वापरण्यात आलेला आहे. 'सोशलिस्ट इकॉनॉमी' हा शब्दप्रयोग टाळण्यात आला आहे तो यासाठी. हा शब्दप्रयोग अनेक वेळा संमिश्र अर्थव्यवस्थेचा द्योतक म्हणून वापरला जातो.

भांडवलदारी वा कम्युनिस्ट या दोन्ही अर्थव्यवस्थांच्या मानाने स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व या मूल्यांशी अधिक मिळतीजुळती आहे असा जहाल मानवतावाद्यांचा दावा आहे.

भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेचे अपयश

मार्क्सने भांडवलशाहीचे अपयश आणि अंतिम उच्चाटण याविषयी भाकित केले ते या पद्धतीतील अंतर्गत विरोधाची जाणीव ठेवून. त्याने जी कल्पना केली ती अशी की, भांडवलशाही एकीकडे मजुरांचे पगार खालच्या निर्वाहाच्या पातळीवरच चालू ठेवील आणि दुसरीकडे हळूहळू आपली उत्पादकता वाढवीत जाईल आणि त्यासाठी तांत्रिक दृष्ट्या प्रगत अशी उत्पादनसाधने उपयोगात आणील. हे भाकित इतिहासाने खरे ठरविले नाही. **दास कॅपिटल** हा ग्रंथ मार्क्सने लिहिला. त्यानंतर जवळजवळ शंभर वर्षे उलटून गेल्यानंतरही जे आढळून येत आहे ते असे की, सुधारलेल्या भांडवलदारी देशात मजुरांचे खरे पगार हळूहळू आणि नियमाने वाढतच गेले आहेत. पण तरीही भांडवलशाही ही एक बरीचशी असमाधानकारक आणि वैफल्य निर्माण करणारी अर्थव्यवस्था म्हणूनच ओळखली जात आहे. त्याला अर्थातच अनेक कारणे आहेत.

प्रथमतः भांडवलदारी अर्थव्यवस्था ही अतिशय अन्याय्य अर्थव्यवस्था आहे. व्यापक, फैलावत जाणारी आर्थिक विषमता हा भांडवलशाहीचा अंगभूत दोष आहे. मजुरांचे खरे पगार वाढवीत असतानाही भांडवलशाही श्रीमंत आणि गरीब यांच्यातील दरी वाढवीतच गेली आहे.

दुसरी गोष्ट भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेत वस्तूंचे उत्पादन आणि व्यवसायात्मक सहकार्य या दोन्ही गोष्टी असमतोल प्रगट करणाऱ्या आहेत. याचे एक कारण असे की, वैभवसंपन्न लोकांपैकी अल्पसंख्याकापाशी प्रमाणाबाहेर खरेदीशक्ती निर्माण झाली आहे. त्याचा परिणाम म्हणून अनावश्यक चैनीच्या वस्तू आणि व्यवसायात्मक सहकार्य यांची बाजारात रेलचेल होते आणि आवश्यक वस्तू आणि व्यवसायात्मक सहकार्य यावर बंधन येते.

तिसरी गोष्ट स्पर्धेबद्दलची उत्कटता जी भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेच्या प्रगतीचे प्रमाण मानली जाते तिचा बेफाम काटकसरीकडे कल झुकतो. भांडवलदारी पद्धतीची जोपासना करण्यासाठी उत्पादकतेत सतत वाढ होणे आवश्यक आहे. त्यातून बरेचसे दुष्परिणाम प्रत्ययास येतात. अर्थव्यवस्था 'ग्राहकांचा समाज' तयार करते. ज्यात उच्च पातळीवरील जाहिरातबाजीमुळे कृत्रिम रीतीने मागणीला चालना दिली जाते. बेफाम काटकसरीमुळे जीवनाचा दर्जा बिघडतो. वातावरण आणि सभोवारची हवा फार मोठ्या प्रमाणावर दूषित होते. नैसर्गिक साधनसामग्रीतही बरीच नासधूस होते. विकसनशील अशा सर्व देशांनी जर सध्या अमेरिकेत प्रचलित असलेली आर्थिक

पातळी गाठली तर जगातील सारी साधनसामग्री काही वर्षांच्या आतच संपुष्टात येईल. लोकांच्या उत्पादनपात्रतेच्या बाबतीतील ह्या प्रचंड दिशाहीनतेचा परिणाम जर कोणता असेल तर व्यापक प्रमाणातील असमाधानतेपेक्षा दुसरा कोणताही असू शकणार नाही.

चवथी गोष्ट, मार्क्सने दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे भांडवलशाहीतील उत्पादनाचे स्वरूप असे आहे की, ज्यात कामगार हे आपल्या कामापासून पारखे होतात त्यांना उत्पादनाच्या प्रक्रियेत रस नाही तसाच उत्पादित वस्तूंमध्येही रस नाही. कामगारांची एकंदर आर्थिक हालचाल ही भकास आणि कंटाळवाण्या दिनक्रमाचाच एक भाग होतो.

शेवटी भांडवलशाही ही आपल्या उद्दिष्टांच्या बाबतीत समतोल राखणारी अर्थव्यवस्था जतन करावयालाही असमर्थ होते. ॲडॅम स्मिथ आणि प्रबोधनवादी अर्थशास्त्रज्ञांनी हा समतोल राखण्याचा मार्ग दाखविला होता आणि त्यातूनच हस्तक्षेप न करण्याच्या धोरणाचा पाया घातला गेला होता. भांडवलशाहीमधे किंमती या उत्पादकाच्या खुल्या स्पर्धेमधून ठरत नाहीत त्याचप्रमाणे वेतनही कामगारांमधील खुल्या स्पर्धेतून ठरत नाही. उत्पादनाच्या क्षेत्रात राष्ट्रातीत मिरासदारांचा प्रभाव निर्माण झाला आहे तर प्रबळ मजूर संघटना मजुराच्या पुरवठ्यावर आपले नियंत्रण ठेवीत असतात. अर्थशास्त्रज्ञांनी दावा केल्याप्रमाणे मागणी आणि पुरवठा यांच्या कायद्यातून किंमती आणि वेतन यांच्यामधे विनासायास नियंत्रणही प्रस्थापित केले जात नाही. म्हणूनच ह्या अर्थव्यवस्थेत मंदी, चलनवाढ आणि मोठ्या प्रमाणावरील बेकारी यांचा फैलाव होत असतो. या परिस्थितीतून मार्ग काढण्यासाठी सतत राज्ययंत्रणेचा हस्तक्षेप आवश्य होतो. एवढ्या मोठ्या प्रमाणावरील राज्याचा हस्तक्षेप होत असतो याचा अर्थ असा की भांडवलशाही आपले वैशिष्ट्य सोडून दिल्याशिवाय स्वतःचा बचाव करू शकत नाही.

कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्थेचे अपयश

भांडवलदारी पद्धतीशी तुलना करता कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्थेमधे विषमतेचे प्रमाण कमी असते आणि नोकरीच्या बाबतीत अधिक सुरक्षितता उपलब्ध असते. हे फायदे अर्थात स्वातंत्र्य व लोकशाही यांच्या बदली संपादन केले जातात. फायद्याच्या मानाने किंमत ही प्रमाणाबाहेर दिली जाते. उत्पादनव्यवस्थेचे सर्वांगीण राष्ट्रीयीकरण हे खुल्या लोकशाहीवादी समाजाच्या अस्तित्वाशी विसंगत असते. त्याला अनेक कारणे आहेत.

एक : संपूर्ण राष्ट्रीयीकरण हे ज्यांच्या हाती राजकीय सत्ता आधीच केंद्रित झालेली असते त्यांच्याच हाती सारी आर्थिक सत्ता केंद्रित करणे क्रमप्राप्त आहे आधुनिक राज्य हे आपण आधीच पाहिल्याप्रमाणे एक भयानक राक्षस होत आहे. कारण

त्याची कार्ये आणि अधिकार यांत प्रचंड वाढ झाली आहे. राजकीय दृष्ट्या केंद्रित झालेल्या राज्यसत्तेत आर्थिक सत्तेचे केंद्रीकरण झाले तर लोकशाही ही अशक्यप्राप्त होईल.

दोन : सर्व उत्पादन साधनांचे राष्ट्रीयीकरण होणे याच्या कक्षेत नभोवाणी, दूरदर्शन, वृत्तप्रसारण संस्था, दैनिक वृत्तपत्रे, नियतकालिके आणि पुस्तके व इतर साहित्य या सर्व दळणवळणाच्या साधनांचा समावेश होतो. जनतेशी दळणवळण करणाऱ्या या सर्व साधनांवर राज्यसत्तेची मिरासदारी असली तर मतस्वातंत्र्य हा जो लोकशाहीचा श्वासोच्छ्वास आहे त्यावर गदा आल्याशिवाय राहणार नाही.

तीन : संपूर्ण राष्ट्रीयीकरणात शिक्षणाच्या राष्ट्रीयीकरणाचाही समावेश होतो. शाळा, कॉलेजे, विद्यापीठे व इतर शैक्षणिक संस्था यावर राज्याचे नियंत्रण आले की विद्यालयीन स्वातंत्र्याचा सर्व आविष्कार नष्ट होणे अपरिहार्य आहे.

चार : अर्थव्यवस्थेच्या राष्ट्रीयीकरणात न्यायालये व वकील यांच्या सेवेचाही समावेश होतो. न्यायालयीन व कायदा व्यवसायाचे स्वातंत्र्य राष्ट्रीयीकृत अर्थव्यवस्थेत सर्वस्वी नष्ट होईल.

पाच : शेतीचे राष्ट्रीयीकरण हे सर्व कम्युनिस्ट देशात अपयशी ठरले आहे. सोव्हियट युनियनमधे खाजगी मालकीच्या लहानलहान शेतीच्या पट्ट्यांतील उत्पादन हे राज्याच्या मालकीच्या फार्म्समधील उत्पादनापेक्षा कितीतरी पटींनी अधिक आहे. कम्युनिस्ट पोलंडमधे राष्ट्रीयीकृत जमिनीचे राष्ट्रीयीकरण रद्द करून, शेतकीच्या उत्पादनाला उत्तेजन देण्यासाठी या जमिनी खाजगी मालकीच्या करण्यात आल्या. शेतकीच्या क्षेत्रात राज्यसत्तेची मालकीही सर्वस्वी अयोग्य ठरली आहे.

सहा : राष्ट्रीयीकरण हे आणखी एका मोठ्या विभागात अयोग्य ठरले आहे. लघुउद्योगांचे हे क्षेत्र होय. लहान लहान व्यवसायातील खाजगी पुरस्काराला बंदी घालून काहीही फायदा होऊ शकत नाही. त्या व्यवसायांना लोकांच्या गरजा भागविण्यासाठी वाव देणे आवश्यक आहे.

सात : अनुभवाने हे सिद्ध झाले आहे की, राज्याच्या मालकीचे उद्योगधंदे व व्यवसाय हे अकार्यक्षम व बेफिकीर रीतीने चालविले जाण्याची शक्यता असते. राज्याच्या मालकीच्या व्यवसायात संचालन करणारी यंत्रणा जर सामाजिक जबाबदारीच्या भावनेने प्रेरित झालेली असेल तरच ती कार्यक्षम राहू शकेल. कारण या व्यवसायात नफ्याची भावना नसल्यामुळे संचालन करणाऱ्या यंत्रणेला तसा उत्साहच असणे शक्य नसते. नोकरशाहीच्या प्रभावाखालील यंत्रणेत हे अपरिहार्यच असते.

अखेरीस आणि हे अत्यंत महत्त्वाचे कारण मानता येणे शक्य आहे. ते असे की मार्क्सने भांडवलशाहीचा मुख्य दोष म्हणून कामगारांच्या अलगतेचा जो उल्लेख केला होता तो प्रश्न राष्ट्रीयीकृत अर्थव्यवस्थेतही मुळीच सोडविला गेला नाही. भांडवल-

दारी उत्पादनाच्या बाबतीत मजूर हे उदासीन राहात होते याचे कारण त्यांना उत्पादित वस्तूत जसा रस नसे तसाच ज्या प्रक्रियेतून त्यांचे उत्पादन होत असे त्याबद्दलही आस्था नसे. राष्ट्रीयीकृत अर्थव्यवस्थेतही मजुरांची अलगतेची भावना तशीच कायम राहिली. उद्योगव्यवसायातील कामगारांच्या दृष्टीने राष्ट्रीयीकरण म्हणजे मालकांमधील बदलच होय. कामगार हे खाजगी मालकीतून राष्ट्राच्या मालकीच्या व्यवसायात बदलले गेले आहेत. ते अद्यापही उत्पादनाची प्रक्रिया तशीच उत्पादित वस्तूंची मालकी या दोन्ही गोष्टींच्या बाबतीत अलगतेचीच भावना कायम ठेवीत असलेले दिसत आहेत.

सहकारी अर्थव्यवस्था

सहकारी अर्थव्यवस्थेत[२] उत्पादन, वितरण व देवघेव ही मुख्य उत्पादन साधने व्यक्तिगत भांडवलदारी नव्हे किंवा राज्ययंत्रणाही नव्हे तर प्रत्येक उद्योगातील कामगारांच्या मालकीची होतील. मालक व मजूर यांच्यामधील संघर्ष अशा रीतीने नष्ट केला जाईल. वेतन मिळविणाऱ्या समाजाऐवजी त्यातून स्वतःसाठी अर्थार्जन करणारा समाज निर्माण केला जाईल. उत्पादन साधनांचे त्याचप्रमाणे उत्पादित वस्तूंचेही मालक बनल्यामुळे कामगारांना आर्थिक प्रक्रियेबद्दल सक्रिय आस्था राहील. कामगारांची कामाबद्दलची अलगता सर्वस्वी नष्ट होईल. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व यांची मूल्ये सहकारी अर्थव्यवस्थेत उत्कृष्ट रीतीने प्रगट केली जातील.

सहकारी अर्थव्यवस्थेच्या यशासाठी विशिष्ट सांस्कृतिक पार्श्वभूमीची पूर्वयोजना आवश्यक आहे हे कटाक्षाने लक्षात ठेवले पाहिजे. सहकारी उद्योगव्यवसायाचे सभासद हे स्वावलंबन आणि स्वयंकर्तृत्व यांच्या भावनेने प्रेरित झालेले असले पाहिजेत आणि त्यांच्यामधे हाही विश्वास पाहिजे की व्यक्तिगत परिश्रम व प्रामाणिक आणि निष्ठावंत कार्याबद्दलच्या आवश्यकतेचे बुद्धिनिष्ठ कौतुक आणि सर्वांच्या फायद्यासाठी एकरूप होणारे परस्परसंबंध या गोष्टींतूनच आपल्याला ही अर्थव्यवस्था यशस्वी करता येईल. सहकार्यासाठी भांडवलशाही वा कम्युनिझम यांच्यापेक्षाही उच्चतर लोकशाहीवादी संस्कृतीची आवश्यकता असते. स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व यांच्या जोडीला विवेकशीलता आणि स्वावलंबन ही मूल्ये यशस्वी सहकारी संघटनेच्या सभासदांनी मनोमनी जतन केली पाहिजेत. सच्चे सहकारवादीच सहकारी व्यवसाय यशस्वी रीतीने चालवू शकतील.

सहकारी संस्था आजच्या भांडवलदारी व कम्युनिस्ट देशात अस्तित्वात आहेत या

---

२. खाली वर्णन केलेली सहकारी अर्थव्यवस्थेची रूपरेषा ही बहुशः याच लेखकाच्या "ह्यूमॅनिस्ट ॲप्रोच टू इकॉनॉमिक डेव्हलपमेंट" या पुस्तिकेतून घेतलेली आहे. ती पुस्तिका पुढे मे १९५६ साली भरलेल्या रॅडिकल ह्यूमॅनिस्टांच्या सेमिनारच्या निष्कर्षांचा सारांश म्हणून इंडियन रेनेसान्स इन्स्टिटयूटने प्रसिद्ध केली.

वस्तुस्थितीचा विचार करता, भांडवलदारी व कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्थांना पर्यायी या अर्थाने सहकारी अर्थव्यवस्थेचा उल्लेख केला जात असताना "सहकारी अर्थव्यवस्था" म्हणजे काय याबद्दल स्पष्टीकरण करणे आवश्यक होते. विशिष्ट समाजाच्या अर्थव्यवस्थेचे वैशिष्ट्य जर कोणते असेल तर ज्या पद्धतीने त्या समाजात जास्तीत जास्त उत्पादन केले जाते ती पद्धती होय. उत्पादित वस्तूंचे वितरण आणि देवघेव यांच्या पद्धती या उत्पादनाची जी पद्धती असते तिच्यातून ठरत असतात आणि त्या दुय्यम महत्त्वाच्या होत. उत्पादनपद्धती ही आपल्यापरीने मुख्यतः मुख्य उत्पादनसाधने कोणाच्या मालकीची असतात त्यावर अवलंबून असते. भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेत, मुख्य उत्पादन साधने ही मूठभर लोकांच्या मालकीची असतात. साहजिकच उत्पादन हे खाजगी नफ्यासाठी केले जाते आणि मालक व मजूर यांच्यामधील संबंध त्या हेतूच्या आधारे ठरत असतात. कम्युनिझममधे, जमीन आणि उद्योग हे राज्याच्या मालकीचे असतात; उत्पादन हे राज्याच्या हितासाठी केले जाते आणि म्हणून लोकांच्या व्यक्तिगत अकांक्षांशी त्या उत्पादनाचा संबंध नसतो; आणि काम देणारे आणि कामगार यांच्यामधील संबंध या वस्तुस्थितीवर आधारलेले असतात की कामगारांना काम देणाऱ्या यंत्रणेने ज्या ठरविलेल्या असतील त्या अटीवर काम स्वीकारण्याखेरीज दुसरा तरणोपायच नसतो. सहकारी अर्थव्यवस्थेसमोर जो दृष्टिकोण असतो तो असा की जमीन आणि उद्योगधंदे हे बहुशा जे त्या व्यवसायात काम करीत असतात त्यांच्या त्यांच्या गटाच्या मालकीचे असावे; उत्पादनाचा हेतू जे सर्व लोक सहकार्याने काम करीत असतात त्यांचे एकसूरी आर्थिक कल्याण व्हावे आणि काम देणारे आणि कामगार यांच्यामधील भेद अस्तित्वात राहू नये. बहुसंख्य लोक जेव्हा अशा रीतीने सहकारी उत्पादनात मग्न होतील तेव्हा सहकारी अर्थव्यवस्था प्रस्थापित झाली असे म्हणता येईल.

सहकारी अर्थव्यवस्थेचे वैशिष्ट्य म्हणून जे नमूद करता येईल ते म्हणजे सहकारी उत्पादन हे होय हे उघड आहे. त्याला जोड मिळेल ती सहकारी अर्थकारणाची व सहकारी बाजारपेठेची. ग्राहकांच्या बाजूने वस्तूंची खरेदी ग्राहकांच्या सहकारी संस्थांमार्फत केली जाईल. तथापि हे मात्र नमूद केले पाहिजे की, सहकारी संस्थांनी सबंध आर्थिक क्षेत्रात आपला व्याप ठेवण्याची आवश्यकता नाही आणि ते शक्यही नाही. सर्वच आर्थिक परिस्थितीत निरनिराळे व्यवसाय व्यक्तिगतरीत्या चालविले जातात. हे व्यवसाय म्हणजे कला, वैद्यकीय कार्य, कायदा वगैरे होत. वर सांगितल्याप्रमाणे, सहकारी संस्था भांडवलशाही आणि कम्युनिस्ट राज्यातही अल्पशी कामगिरी पार पाडीतच असतात. त्याचप्रमाणे, भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेत सार्वजनिक उद्योगधंदे अस्तित्वात नसतात असेही नाही आणि कम्युनिझमच्या अमदानीत प्रत्येक प्रकारच्या भांडवलदारी उत्पादनावर संपूर्ण बंदी घातली जात नाही. सहकार जेव्हा शेतकी

आणि उद्योगधंदे यातील महत्त्वाच्या उत्पादनक्षेत्रात प्रवेश करील तेव्हा सहकारी भावनांनी संबंध अर्थव्यवस्था भारून गेल्याशिवाय राहणार नाही.

उत्पादकांची सहकारी संस्था जे लोक आपली श्रमशक्ती संस्थेला देतील त्यांची मुख्यतः बनलेली असेल आणि त्यांच्यापैकी ज्यांना शक्य आहे ते या संस्थेला जमीन किंवा भांडवल त्या त्या संस्थेला पाहिजे असेल त्या प्रमाणात पुरवतील. जे फक्त जमीन वा भांडवल पुरवतील पण सहकारी संस्थेत काम करण्याचा ज्यांचा हेतू नसेल ते सहकारी संस्थेचे बहुधा सभासद नसतील. पण आपल्या साहाय्यासाठी ते भाडे किंवा व्याज मात्र मिळवतील. उत्पादकाच्या सहकारी संस्थेत जमीन वा भांडवल यांच्या पोटी कितीशी भागीदारी मिळू शकेल ते परस्परांच्या इच्छेवर अवलंबून राहील. सहकारी घटक जसजशी प्रगती करील तसतसे वार्षिक उत्पन्नातून आवश्यक ती भांडवली साधनसामग्री संस्थेला संपादन करता येईल. त्या दृष्टीने संस्था बाहेरच्या साधनसामग्रीवर अवलंबून राहण्याच्या बाबतीत विमुक्त होईल.

सहकारी संस्थेची लोकशाही पद्धतीने व्यवस्था व्हावी आणि तिच्या सभासदांचे व्यक्तिगत वैशिष्ट्य नष्ट होऊ नये म्हणून सहकारी संस्था तुलनात्मक दृष्टीने लहान असली पाहिजे. तथापि तिच्या आकाराला पूर्वनियोजित मर्यादा[३] घालणे अशक्यच आहे. एकीकडे व्यवस्थापनेच्या दृष्टीने सोइस्कर असा घटक असणे आणि दुसरीकडे वाढत्या उत्पादनासाठी शास्त्रशुद्ध तंत्र वापरण्याचा फायदा या दोन्हींचा विचार करून उत्पादकांच्या सहकारी संस्थेच्या सर्व दृष्टींनी उपयुक्त अशा आकाराबद्दल सर्वसाधारणपणे निर्णय घेता येईल. तथापि ज्या उद्योगधंद्यात आजच्या घटकेला जे तंत्रज्ञान विकसित झालेले आहे त्यात बऱ्याच मोठ्या कामगारवर्गाची गरज आहे किंवा लहनशा सहकारी संस्थेला तिच्या पात्रतेच्या पलीकडील मूळ भांडवलाची आवश्यकता आहे तेथे स्वातंत्र्यासाठी कार्यक्षमतेचा त्याग करून सहकारी उत्पादन खालच्या तांत्रिक पातळीवर सुरू करावयाला पाहिजे. कमी उत्पादन करणाऱ्या तंत्रांच्या बाजूने ही जाणूनबुजून निवड करणे उत्पादनाच्या थोड्याशा शाखांपुरतेच शक्य आहे असे वरवर पाहिले तर दिसून येते आणि ही निवड जेथे आवश्यक होईल ती थोड्या काळापुरतीच राहावी. आधुनिक तंत्रज्ञानाने आधीच विद्युत्शक्तीच्या खपाने कमी खर्चात आणि लांब अंतरावरून विद्युत्शक्तीचे वाटप करणे शक्य केले आहे; या शक्तीच्या साहाय्याने आधुनिक ग्रामीण औद्योगिक विभागात सुधारित साधनसामग्रीचा उपयोग करणाऱ्या शेती फार्म्समधे उद्योगांच्या निरनिराळ्या शाखांत उदाहरणार्थ, कताई, विणाई, आगपेट्यांचे उत्पादन, यंत्रांसाठी अवजारे तयार करणे वगैरेंच्या लहान

---

३. असे म्हटले जाते की सहकारी फार्म हा पाच-सहा कुटुंबांपुरताच मर्यादित असावा. डब्ल्यू. ए. लुइस 'थिअरी ऑफ इकॉनॉमिक ग्रोथ' १९५५, पृ. १३५.

घटकात कार्यक्षम उत्पादन करणे शक्य होईल. त्यानंतर याचेही स्मरण ठेवले पाहिजे की, आधुनिक तंत्रज्ञान हे भांडवलदारी उत्पादनाच्या वाढीला पूरक म्हणूनच वाढत गेले आहे. विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेच्या गरजांच्या दृष्टीने त्या तंत्रज्ञानाला वळण लावले गेले तर लहानलहान घटकांकडून अत्यंत कार्यक्षम अशा उत्पादनाची नवी तंत्रे शोधून काढण्याची त्या तंत्रज्ञानात पात्रता आहे. खरे सांगावयाचे तर विकेंद्रीकरणाचे जे उघडउघड फायदे—अधिक मोठ्या प्रमाणातील व्यक्तिगत पुरस्कार, अधिक चांगले आरोग्य आणि स्वच्छता, ग्राहकाला दिली जाणारी जास्त चांगली सेवा—दिसून येतात त्यातून हे स्पष्ट होत आहे की, अशा घटकांकडून होणारे उत्पादन, दूरवरच्या काळात मोठमोठ्या उद्योगसमूहांकडून होणाऱ्या उत्पादनापेक्षा अधिक कार्यक्षम होईल.

आवश्यक ती सांस्कृतिक पार्श्वभूमी आणि तांत्रिक पुनर्योजनेसाठी लागणारा काळ यांचे साहाय्य मिळाले तर उत्पादकांच्या सहकारी संस्था शेतकी आणि ग्राहकांना लागणाऱ्या वस्तू यांच्या सर्व क्षेत्रात आपले जाळे पसरू शकतील. त्यांना यंत्रसामग्री आणि रसायने यांच्या मूलभूत क्षेत्रातही कार्य करता येईल. जेथे थोड्या फार प्रमाणात उत्पादनाची मिरासदारी आहे, मग ती भांडवली पुरवठ्याच्या व्यापकतेमुळे असो किंवा स्थानिक नैसर्गिक साधनसामग्रीच्या केंद्रीकरणामुळे असो उत्पादकांच्या सोसायट्या म्हणून त्या उत्पादक संघटनेचे सर्वोत्कृष्ट स्वरूप कदाचित प्रगट करू शकणार नाहीत. रेल्वे, विमानवाहतूक आणि काही विद्युत् उत्पादन योजना ही त्या दृष्टीने उदाहरणे होत की जेथे भांडवलाचा अमाप पुरवठा किंवा काही नैसर्गिक परिस्थितीच्या अडचणी यामुळे वस्तू व उपयुक्त सेवा यांच्याबाबतीत मिरासदारीचा उद्भव होतो. अशा उदाहरणांच्या बाबतीत सहकाराचे तत्त्व निराळ्या प्रकारच्या संघटनेच्या स्वरूपात प्रगट होईल. अशा प्रकारच्या उद्योगधंद्यात उत्पादक व ग्राहक या दोघांमधील सहकार्यावर उभारलेल्या संघटनेची आवश्यकता असते. पण त्या दोघांमधील हितसंबंधात कोठेही संघर्ष आणला जाऊ नये आणि दोघांच्याही उत्कृष्ट फायद्यासाठी त्यांचा कारभार चालविला जावा याची मात्र खबरदारी घेतली जावयाला पाहिजे. त्यासाठी स्वायत्त संस्था स्थापन करण्यात याव्या, आणि त्या कायद्यानुसार प्रस्थापित केल्या जाव्या. वस्तूंचे उत्पादक आणि त्या खरेदी करणारे ग्राहक यांना त्यामधे समान प्रतिनिधित्व देण्यात यावे आणि त्यांनी मिळून हे उद्योगव्यवसाय चालवावे. कोणत्याही परिस्थितीत ह्या उद्योगांची मालकी वा त्यांचे नियोजन तसेच नियंत्रण सरकारच्या हाती जाऊ देता कामा नये. त्या उद्योगात राज्याने सुरुवातीला जे भांडवल गुंतविले असेल ते कर्ज किंवा अनुदान किंवा काही अंशी कर्ज म्हणून मानले जावे.

या दृष्टीने उत्पादनाचे क्षेत्र बहुशः बऱ्याच उत्पादकांच्या सहकारी संस्थांनी आणि थोड्या ग्राहकांच्या व उत्पादकांच्या स्वायत्त संस्थांनी विणले जाता येईल, वस्तूंचे

वितरण किरकोळ आणि घाऊक ग्राहकांच्या सहकारी सोसायट्यांकडून केले जाईल. सहकारी अर्थव्यवस्थेला आवश्यक असलेला आर्थिक पुरवठा सहकारी क्रेडिट सोसायट्या आणि मध्यवर्ती सहकारी बँकेच्या नियंत्रणाखाली सहकारी बँका यांच्या जाळ्यामार्फत व्यवस्थित रीतीने केला जाणे शक्य आहे. सहकारी बँकांतील ठेवी उत्पादक व ग्राहक यांच्या सहकारी सोसायट्या त्याचप्रमाणे सहकारी आंदोलनाबद्दल आस्था असणारे लोक यांच्याकडून जमविल्या जातील. करयोजना आणि राज्याची कर्जे ही विकसित सहकारी अर्थव्यवस्थेला पोषक अशी कर्जे देणारी यंत्रणा म्हणून सहसा मानली जाऊ नये. अर्थात या अर्थव्यवस्थेच्या सुरुवातीच्या विकासाला त्यांचा हातभार लागणे शक्य आहे. विकसित अर्थव्यवस्थेत करयोजना ही सर्वसाधारणपणे विकेंद्रित अशा राजकीय व्यवस्थेचा कारभार चालविण्यासाठी जी काही तुलनेने मर्यादित असलेली आर्थिक गरज लागते त्यापुरतीच असावी; आणि तो भार पेलण्याच्या दृष्टीने तिला असे मार्गदर्शन केले जावे की ज्यामुळे आर्थिक विषमता कमी होईल. राज्याचा अर्थ-व्यवहार साधारणपणे स्थानिक आर्थिक विषमता दूर करण्याच्या उद्दिष्टानेच आखला जावा. ही विषमता ज्या कारणांमुळे होते ती कारणे म्हणजे नैसर्गिक साधनसामग्रीचे चुकीचे वितरण, असमतोल, सांस्कृतिक विकास आणि आनुषंगिक अडचणी ही होत.

सहकारी अर्थव्यवस्थेत पुरवठा आणि मागणी (म्हणजे उत्पादकांचे निर्णय ग्राहकांच्या निवडी) यांच्यामधे नित्यनैमित्तिक किंमतीच्या आधारेच एकसूत्रीपणा आणता येईल. अखेरीस उत्पादनाचा हेतू ग्राहकांच्या गरजा भागविणे हाच होय आणि त्यासाठी निरनिराळ्या वस्तू व उपयोगी सेवा यांची किंमतीची पातळी ठरवून ग्राहकांच्या गरजा भागविण्याइतकी दुसरी जास्त चांगली वा अधिक संवेदनाशील यंत्रणा मिळणे कठीण आहे. भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेत किंमतीची यंत्रणा अतिशय असमाधानकारक रीतीने चालते हे खरे आहे; पण ते मुख्यतः मिरासदारी गाज-विणाऱ्या राष्ट्रातील उद्योगसमूहांमुळे होय. त्याचप्रमाणे काही देशांत मिरासदार कामगार संघटनांच्या अस्तित्वामुळेही होय. अशा तऱ्हेचे मिरासदारी गाजविणारे उद्योग सहकारी अर्थव्यवस्थेत निर्माण होणार नाहीत. विकेंद्रित सहकारी अर्थव्यवस्थेत बऱ्याचशा उत्पादकांच्या सहकारी संस्था आणि काही स्वायत्त उत्पादकांच्या व ग्राहकांच्या मिळून बनविण्यात आलेल्या संस्था यांचा समावेश होतो. ती अर्थव्यवस्था खात्रीने ग्राहकांचे प्राधान्य हे प्रत्यक्षपणे फलद्रूप करू शकेल.

सहकारी अर्थव्यवस्थेची जी रूपरेषा वर काढण्यात आली आहे ती अशी व्यवस्था नव्हे की, राज्याच्या आदेशानुसार तिचा पुरस्कार वा तिची प्रस्थापना केली जाईल. खरे सांगावयाचे तर मुख्यतः लोकांची निर्मिती हीच तिच्या मागे कल्पना आहे. स्वतःच्या परिश्रमाने आर्थिक स्वातंत्र्य संपादन करण्याच्या लोकांच्या निर्धाराला वाचा फोडणारी ती कृती होय. म्हणून सहकारी अर्थव्यवस्थेच्या निश्चित योजनेचे चित्र

रंगविण्याचा येथे प्रयत्न केलेला नाही. कारण स्वातंत्र्यासाठीचा लोकांचा ध्यास हा निश्चितपणे एका विशिष्ट पद्धतीचा स्वीकार करील ही कल्पना वास्तववादी ठरणार नाही. येथे जो प्रयत्न करण्यात आला आहे तो व्यक्तिगत स्वातंत्र्य जतन करणे आणि त्याची वाढ करणे याला कोणती अर्थव्यवस्था सर्वांत अधिक श्रेयस्कर होईल हे अजमावणे हा होय. त्याच वेळी हेही प्रगट करण्याची इच्छा आहे की आजच्या गुंतागुंतीच्या समाजातही ती व्यवस्था यशस्वीपणे आपले कार्य करू शकेल.

सहकारी अर्थव्यवस्था ही तळापासून लोकांनी विकसित करावयाची असली तरी त्या प्रक्रियेला मित्रत्वाच्या भावनेने वागणाऱ्या राज्याची गरज ही असतेच. सहकारी अर्थव्यवस्थेच्या निर्मितीसाठी आवश्यक असलेल्या लोकांच्या इर्षेतूनच गेल्या प्रकरणात दिग्दर्शित करण्यात आलेल्या अस्सल लोकशाहीच्या स्थापनेचा पाया घातला जाईल. मानवतावादी प्रबोधनातून निर्माण झालेली मूल्ये त्याच वेळी राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक जीवनात लोकशाहीवादी स्थित्यंतर घडवून आणतील, सहकारी अर्थव्यवस्थेच्या उभारणीच्या कार्यात दंग असलेल्या लोकांना म्हणूनच मैत्रीपूर्ण लोकशाही राज्यापासून आवश्यक ते साहाय्य मिळेल.

समाजवादाची व्याख्या उत्पादन, वितरण आणि देवघेव यांचे राष्ट्रीयीकरण अशी केली न जाता स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही मूल्ये साध्य करण्याचे साधन अशी केली गेली तर वर वर्णन केलेली सहकारी अर्थव्यवस्था ही अस्सल समाजवादी अर्थव्यवस्थेचीच साक्ष दिल्याशिवाय राहणार नाही. देशाच्या आर्थिक यंत्रणेच्या कमाल लोकशाहीकरणाची ती प्रातिनिधिक होईल.

सहकारी अर्थव्यवस्थेसाठी अस्तित्वात असलेल्या सार्वजनिक वा खाजगी मालकीच्या उद्योगधंद्यांचे निर्मूलन केले पाहिजे असे मुळीच नव्हे. सहकारी अर्थव्यवस्था तळापासून उभारण्याच्या प्रक्रियेच्या काळात ते उद्योगधंदे असेच कायम राहतील. त्यांच्यामधे मात्र काही बदल करावे लागतील. राज्याच्या मालकीच्या उद्योगधंद्यांच्या बाबतीत ते व्यवस्थापनेच्या दृष्टीने सोइस्कर होतील अशा प्रकारे त्यांची विभागणी तरी करता येईल किंवा जेथे तसे करणे शक्य नसेल तेथे स्वायत्त संस्थांमधे त्यांचे रूपांतर करण्यात येईल. त्यासाठी उत्पादक व ग्राहक यांच्या समान प्रतिनिधित्वाची ग्वाही देणारी कायदेशीर रचना मात्र अमलात आणली गेली पाहिजे. खाजगी मालकीच्या उद्योगधंद्यांना आपले अस्तित्व कायम राखण्याचे व नव्या अर्थव्यवस्थेशी स्पर्धा करण्याचे स्वातंत्र्य असावयाला पाहिजे. मात्र लोकशाहीवादी मजूर कायद्यांचे त्यांच्यावर नियंत्रण राहील. अशा कायद्यांचा हेतू आर्थिक न्याय मिळवून देणे हा तर राहीलच, पण हळूहळू संचालनामधे कामगारांची भागीदारी वाढविणे आणि उद्योगधंद्यांच्या नफ्यात वाटा मिळण्याचा कामगारांचा मार्ग मोकळा करून देणे हेही हेतू त्यातून साध्य करून दिले जातील. ज्या प्रमाणात आपली जबाबदारी पार पाडण्याची

कामगारांमधे पात्रता वाढेल त्या प्रमाणातच संचालनामधे कामगारांची भागीदारीही वाढेल. उद्योगातील फायद्यात वाटा मिळण्याचा कामगारांचा हक्क सुरक्षित ठेवण्यासाठी या कंपनीकडे या उद्योगाची मालकी असेल. त्या कंपनीच्या शेअर्समध्ये कामगारांच्या वेतनाचा काही भाग देणे हे हितावह होय.

विकसनशील देशात प्रचलित अर्थव्यवस्था ही आकार आणि उत्पादनशक्ती यांच्या बाबतीत मर्यादित असते. अशा मर्यादित अर्थव्यवस्थेचे लोकशाहीकरण हा त्या दृष्टीने मुख्य प्रश्न नव्हे. मुख्य प्रश्न आहे तो आर्थिक नियोजनाची अशी एक पद्धती शोधून काढणे हा होय की जिच्यामुळे समतेकडे झुकणारी अशी प्रगती घडून येईल.

विकेंद्रित आर्थिक नियोजन

कम्युनिझममधे राज्ययंत्रणेने आर्थिक नियोजन करण्याची आवश्यकता निर्माण होते ती यामुळे की सर्व उत्पादनाची, वितरणाची व देवघेवीची साधने या राज्ययंत्रणेच्या मालकीची झालेली असतात. कम्युनिझम हा अविकसित देशांमधेच यशस्वी झाल्यामुळे कम्युनिस्ट नियोजनाचा प्रधान हेतू देशाचा आर्थिक विकास घडवून आणणे हाच होता.

औद्योगिक दृष्ट्या प्रगत देशात सुद्धा काही प्रमाणात राज्यस्तरावर नियोजन अंमलात आणावे लागले. त्यामागील कारण औद्योगिक मंदीच्या चक्रात सापडलेल्या देशाचे हाल कमी करणे आणि अर्थव्यवस्थेला अधिकतर स्थैर्य आणणे हे होय. त्यासाठी पैशाच्या विनियोगाला शिस्त लावणे, उधारीवर नियंत्रण, निवडक राज्ययंत्रणेची भांडवल गुंतवणूक, किमतीला आधार, राज्ययंत्रणेची खरेदी, आयात-निर्यातीला वळण लावणे, कर्जयोजना, आणि अनुदान या काही युक्त्या योजण्यात येतात. प्रगत भांडवलदारी देशात त्या युक्त्यांनीच आर्थिक स्थैर्य निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला जातो.

राज्याकडून होणाऱ्या नियोजनात बरेचसे केंद्रीकरण त्याचप्रमाणे नोकरशाहीचे वर्चस्व यांचा समावेश होतो. विशेषतः कम्युनिस्ट देशात राज्याचे आर्थिक नियोजन अशा रीतीने केले जाते की, ज्यात व्यक्तिस्वातंत्र्याचा बराचसा संकोच होतो. त्याशिवाय आर्थिक नियोजनात ज्या संपूर्ण भांडवली गुंतवणुकीची अपेक्षा केली जाते ती, त्याचप्रमाणे, ज्या ज्या गोष्टींना प्राधान्य द्यावयाचे आणि उद्दिष्टपूर्तीची जी प्रमाणे ठरवावयाची त्या सर्व गोष्टी लोकप्रिय निर्णयातून स्वीकारल्या जात नाहीत. म्हणूनच असे एक मत प्रगट केले जाते की आर्थिक नियोजन हे व्यक्तिस्वातंत्र्याशी विसंगत आहे.

तो दृष्टिकोण बरोबर नाही. विशिष्ट पूर्वनियोजित उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी प्रत्येक बुद्धिनिष्ठ कृतीत नियोजन हे अंतर्भूत असतेच. त्याचा अर्थ असा की, आर्थिक हिता-

साठी होणारे लोकांचे परिश्रम हे सुद्धा नियोजित असलेच पाहिजेत. तथापि ते अशा रीतीने नियोजित केले जावे की ज्यातून साध्य करावयाचा मुख्य हेतू व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि कल्याण हा हेतू डोळ्यासमोर ठेवूनच ते पार पाडण्यात आले तर आर्थिक नियोजनाशी संबंधित असलेले दोष व धोके यांचे निर्मूलन होईल.

आर्थिक नियोजनाच्या दृष्टीने हा दृष्टिकोण स्वीकारल्याचे जे निष्कर्ष प्रगट झाले आहेत त्यांचा सारांश खाली दिला आहे.[४] भारतातील आर्थिक नियोजनाच्या अनुभवाशी त्याचा विशेष संबंध आहे.

(१) आवश्यक ते विकेंद्रीकरण साधण्यासाठी नियोजनाचा प्राथमिक घटक लहानशी वसती हा असावा. ग्रामीण भारतात खेडे किंवा शहरी विभागात जेथे आठवड्याचा बाजार भरतो त्याच्या भोवतालच्या खेड्यांच्या समूहात नैसर्गिक नियोजन केंद्र स्थापन करण्यात येऊ शकेल. अशा वस्तीमधील ग्रामपंचायतीने एक नियोजन समिती नेमावी. ही समिती वारंवार लोकांशी विचारविनिमय करून तेथील लोकांच्या गरजा कोणत्या आहेत, त्याचप्रमाणे त्या वस्तीतील माणसे व नैसर्गिक साधनसामग्री किती आहे याचा अंदाज घेईल आणि उत्पादनाची लक्ष्ये ठरवील. अशा स्थानिक योजनांसाठी जे काही तांत्रिक वा आर्थिक साहाय्य हवे असेल ते उच्च स्तरावरील नियोजनकेंद्रांनी पुरवावे. मोठ्या शहरातील काही भागात व मोहोल्ल्यात अशा तऱ्हेच्या नियोजन समित्या स्थापन करण्यात याव्या. एखादी स्थानिक योजना नियोजन समितीने तयार केली असेल तर उच्च स्तरावरील नियोजन समित्यांच्या सल्ल्यानुसार तीत फेरफार करावयाला हरकत नाही. पण सारे नियोजन स्थानिक नियोजन समितीच्या देखरेखीखालीच व्हावे.

(२) स्थानिक पातळीवरील नियोजन हे निश्चितपणे वास्तववादी राहील. त्याचे मुख्य उद्दिष्ट लोकांच्या प्राथमिक गरजा, उदाहरणार्थ, अन्न, पिण्याचे पाणी, कपडा, आसरा, शिक्षण आणि औषधोपचार वगैरे भागविणे हेच राहील. त्याचा अर्थ असा नव्हे की लोकांच्या गरजेच्या साऱ्या वस्तू व सेवा स्थानिक पातळीवरच तयार केल्या जातील. पण त्याचा हा मात्र अर्थ राहील की, लोकांच्या प्राथमिक गरजा भागवणे

---

४. हा विषय तीन प्रबंधांच्या आधारे चर्चिला गेला आहे :

(१) पीपल्स प्लॅन ऑफ इकॉनॉमिक डेव्हलपमेंट ऑफ इंडिया, एम. एन. रॉय यांच्या मार्गदर्शनाने तयार करण्यात आला, १९४३

(२) ह्युमॅनिस्ट ॲप्रोच टू इकॉनॉमिक डेव्हलपमेंट मुद्दा (२) मधे आधीच उल्लेखिलेला

(३) पीपल्स प्लॅन दोन, इंडियन रेनेसान्स इन्स्टिटयूटने १९७७ साली प्रसिद्ध केला. अधिक तपशिलासाठी पीपल्स प्लॅन दोन पाहा

हाच नियोजनाचा हेतू राहील.

(३) या प्राथमिक गरजा भागविण्यापलीकडे स्थानिक योजनेचा हेतू कामकाजाच्या संधी वाढवणे हाही राहील. त्यासाठी मजुरांची जेथे जास्तीत जास्त प्रमाणात गरज लागेल असेच प्रकल्प सुरू करण्यात येतील. त्यासाठी ग्रामीण अर्थव्यवस्थेची व्यापक पुनर्रचना करण्यात आली पाहिजे. शेतकीचा विकास, शेतीवर आधारलेले उद्योग, घरबांधणी, रस्ते व इतर दळणवळणाच्या साधनांची व्यवस्था करणे आणि शिक्षण वा आरोग्य यांच्यासारख्या समाजकल्याणाच्या योजना हाती घेणे यातून ही पुनर्रचना साधली जाईल. नियोजित प्रकल्पांची अंमलबजावणी करण्यासाठी आवश्यक असलेले आर्थिक व तांत्रिक साहाय्य पुरविण्याचे उच्च स्तरावरील नियोजनकेंद्राचे कर्तव्य आहे.

(४) स्थानिक नियोजन समितीच्या मध्यवर्ती हेतूंपैकी एक हेतू त्या वसतीमधे योग्य सहकारी उद्योगव्यवसाय विकसित करणे हा होय. सहकारी क्रेडिट सोसायट्या, सहकारी मार्केटिंग सोसायट्या, आणि अनेकविध हेतूसाठी स्थापन करण्यात आलेल्या सोसायट्या यांच्यासारख्या साध्या सहकारी संस्था स्थापन करून या हेतूची पूर्ती करण्याच्या दृष्टीने सुरुवात करता येईल. लोकांच्या पुरस्काराला चालना देऊन उत्पादन व वितरणाच्या इतर शाखांमधे सहकाराचे लोण पोचवता येईल.

(५) स्थानिक नियोजनाच्या बाबतीत लोकांचा उत्साह संघटित करता आला तर भांडवलाची उभारणी करण्याचा प्रश्न बऱ्याच अंशी सुटू शकेल. वस्तुतः अविकसित देशात नियोजनकारांची तीच मुख्य डोकेदुखी आहे. भांडवलाची उभारणी, कामगारांची उपलब्धता व त्यांचा योग्य उपयोग यांच्यावर अवलंबून असते. ग्राहकांना लागणाऱ्या वस्तूंच्या बाबतीत हा प्रश्न लागू होत नाही. अशा तऱ्हेची शिलकी श्रमशक्ती भारतात प्रचंड प्रमाणात उपलब्ध आहे. लोकांचा पुरस्कार व त्यांचा उत्साह कामी लावला तर स्थानिक नियोजनकारांना या शिलकी श्रमशक्तीवर अनेकविध लहान प्रकल्प सुरू करता येतील. हे प्रकल्प म्हणजे रस्ते, घरे, शाळांच्या इमारती, धान्य कोठारे, लहान कालवे व धरणे वगैरे होत. बेकारीचा प्रश्नही या रीतीने स्थानिक पातळीवर हाताळता येईल.

(६) शेतीच्या उत्कर्षामुळे ग्रामीण भागातील जीवनोपयोगी वस्तूंच्या मागणीला चालना मिळेल. शेतकऱ्यांना अधिक व चांगले कापड, अधिक व चांगली घरे, आणि आतापर्यंत शहरी मध्यमवर्गातील थोडे लोक ज्या विविध वस्तू खरेदी करीत होते त्या वस्तूंची शेतकऱ्यांना गरज लागेल. या वाढत्या मागणीपैकी बराचसा भाग ग्रामीण भागात व शेतीव्यवसायातून निर्माण झालेल्या शहरी वस्त्या यांत लघुउद्योग सुरू करून भागविता येईल. स्थानिक नियोजनकारांचा हेतू स्थानिक अर्थव्यवस्था विकसित करणे त्याचप्रमाणे तिचे स्वरूप अधिक व्यापक करणे हाच राहील.

(७) एक गोष्ट स्पष्ट आहे की, हॉस्पिटलची वा कॉलेजची उभारणी किंवा तुलनेने

अधिक महत्त्वाकांक्षी असलेला उद्योगव्यवसाय यांच्यासारखे प्रकल्प जिल्हा पातळीवरच सुरू करता येतील. त्यासाठी जिल्हा परिषद म्हणजे जिल्ह्यातील स्थानिक स्वराज्य संस्थेच्या नेतृत्वाखाली जिल्हा नियोजन समिती स्थापन करण्यात यावी. खालच्या तळातील नियोजन समित्यांना जे प्रकल्प हाती घेता येणार नाहीत ते प्रकल्प हाताळण्यासाठी जिल्हा नियोजन समितीने स्वतःची अशी योजना आखावी. स्थानिक नियोजनकारांना तिने आर्थिक व तांत्रिक साहाय्य द्यावे. तिचे एक उद्दिष्ट जिल्हा पातळीवर योग्य सहकारी उद्योगधंदे सुरू करणे व जिल्ह्यात सहकारी संस्थांचे जाळे उभारणे हे असावे.

(८) अधिक मोठ्या आकाराच्या प्रकल्पांसाठी आणि देखरेख व एकसूत्रीपणा आणण्यासाठी राज्यपातळीवर नियोजन समित्या त्याचप्रमाणे सबंध देशासाठी एक नियोजन मंडळ असावे. या नियोजन समित्या निरनिराळ्या पातळ्यांवरील जे प्रकल्प हाती घ्यावयाचे असतील त्यांच्या संबंधातील आर्थिक व तांत्रिक साहाय्य पुरवावे. त्याचप्रमाणे शेतकीविषयक आणि औद्योगिक संशोधन राष्ट्रीय व स्थानिक पाहण्या आणि औद्योगिक तंत्रविषयक शिक्षण यांच्यासाठी योग्य संस्थांची स्थापना करावी.

(९) खालच्या पातळीवरील नियोजन समित्यांना सल्ला देण्याचे व आर्थिक आणि तांत्रिक साहाय्य देण्याचे कार्य पार पाडीत असताना केंद्रीय आर्थिक मंडळाला सबंध देशातील आर्थिक नियोजनाची मूलभूत उद्दिष्टे ठरवावी लागतील. ही मूलभूत उद्दिष्टे खालीलप्रमाणे असावी.

(अ) लोकांच्या प्राथमिक गरजा भागविणे.

(आ) योग्य कामकाज मिळविण्याची संधी उपलब्ध करून देणे.

(इ) द्रारिद्र्याचे निर्मूलन करणे.

(ई) आर्थिक विषमता कमी करणे.

(१०) मध्यवर्ती मंडळ स्वतःसाठी त्याचप्रमाणे खालच्या पातळीवरील नियोजन समित्यांच्या मार्गदर्शनासाठी भांडवल गुंतवणुकीवद्दलच्या प्राधान्याविषयी आपले निर्णय घेईल. भारतीय लोकसंख्येपैकी ७५ टक्के लोक शेतीव्यवसायात केंद्रित झालेले असल्यामुळे पहिले प्राधान्य शेतीविकास व ग्रामीण पुनर्रचना यांना द्यावयाला पाहिजे. दुसरे प्राधान्य ग्राहकांच्या जीवनोपयोगी वस्तूंच्या उत्पादनाला आणि तिसरे मूलभूत उद्योगधंद्यांच्या विकासाला दिले पाहिजे. बेकारीचा प्रश्न सोडविण्यासाठी अशा तऱ्हेचे प्राधान्य देणे आवश्यकच आहे. हा भांडवल गुंतविण्याच्या संबंधातील अग्रहक्क आहे आणि काळाच्या संबंधातील नव्हे हे कटाक्षाने लक्षात ठेवले पाहिजे. उत्पादनाच्या सर्व शाखांचा विकास एकाच वेळी सुरू करण्यात यावा. पण साधनसामग्रीचे वितरण वर्षामागून वर्षे या अग्रहक्कानुसार केले गेले पाहिजे.

(११) आर्थिक विकास हा चलनवाढीपासून मुक्त असावा. त्यासाठी नियोजन हे

नेहमी वास्तववादी असावे. प्रत्येक योजना ही उपलब्ध साधनसामग्रीच्या आधारेच केली जावी. त्याच हेतूने थोडक्या वेळात जे फलदायी होतील अशा प्रकल्पांना प्राधान्य देण्यात यावे. ज्या प्रकल्पांना आकार घेण्यासाठी अधिक कालावधी लागेल ते त्यानंतर हाती घेण्यात यावे. ग्राहकांच्या जीवनमानाची पातळी वाढू नये यासाठी वेतनाशी निगडित अशा उत्पादनाकडे जास्त लक्ष देण्यात यावे. वर उल्लेखिलेले अग्रहक्क बेकारी कमी करण्यासाठी जसे आवश्यक आहेत त्याचप्रमाणे किंमतीची पातळी टिकवून धरण्यासाठीही जरुरीचे आहेत. भारतातील आर्थिक विषमतेला चलनवाढ हीच मुख्यतः जबाबदार राहिली आहे. चलनवाढ ही कामगारापेक्षा मालकाला, शेतमजुरापेक्षा शेतकऱ्याला आणि लहान शेतकऱ्यापेक्षा शेतीच्या बड्या मालकाला अधिक फायदेशीर ठरते. चलनवाढ हा प्रतिगामी करयोजनेचा अत्यंत वाईट प्रकार आहे.

(१२) प्रचलित जमीनवाटणीची व शेती संगोपनाची पद्धती ही कटाक्षाने बदलण्यात आली पाहिजे. शेती करणारा शेतकरी हाच शेताचा मालक झाला पाहिजे. त्यासाठी जमीनधारणेला मर्यादा घालणारे जे कायदे करण्यात आले आहेत त्यांची परिणामकारक रीतीने अंमलबजावणी करून जमिनीच्या मालकीमधे अधिक समानता आणणे आवश्यक आहे.

(१३) कुटुंबनियोजन हा आर्थिक नियोजनाचा पूरक भाग आहे. त्याच्या अभावी नियोजनबद्ध आर्थिक विकासाचे परिणाम, लोकसंख्यावाढीमुळे बऱ्याच अंशी निष्फळ ठरतात. कुटुंबनियोजन हे सक्तीने नव्हे तर योग्य मनोभावना तयार करूनच साध्य केले पाहिजे. अनुभवांती असे कळून आले आहे की, अज्ञानी व अशिक्षित लोकांनाही मर्यादित कुटुंबाच्या फायद्यांची जाणीव होत आली आहे. मुलींचे शिक्षण आणि आरोग्याबद्दलच्या सोयी व मुलांसाठी कल्याणकारी योजना आखणे यांचीही कुटुंबनियोजनाला बरीच मदत होत असते.

• • •

१५

सामाजिक प्रश्नांच्या बाबतीत मानवतावादी दृष्टिकोण

पूर्वीच आपण दिग्दर्शित केले आहे (प्रकरण ३) की मूलगामी मानवतावाद प्रागतिकवादाच्या परंपरागत तत्त्वांना मान्यता देत नसला तरी प्रागतिक भावनांचा आपण वारसदार असल्याचा मात्र तो दावा करीत असतो. मूलगामी मानवतावाद प्रागतिकवादापासून भिन्न आहे तो राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत (पार्लमेंटरी लोकशाहीऐवजी संघटित लोकशाही), आर्थिक तत्त्वाच्या बाबतीत (भांडवलशाही-ऐवजी सहकारी अर्थव्यवस्था) आणि नैतिक तत्त्वाच्या बाबतीत (नैतिकतेचा उपयुक्ततावादी पाया असण्याऐवजी नैसर्गिकतेचा पाया). एकंदर सामाजिक प्रश्नांच्या बाबतीत मात्र मूलगामी मानवतावाद प्रागतिकवादापासून भिन्न असत नाही. फक्त तो निश्चितपणे अधिक समाजवादी आहे. मूलगामी मानवतावाद व्यक्तिस्वातंत्र्य व मानवी प्रतिष्ठेला मान्यता देणे या मूल्यांच्या बाबतीत प्रागतिकांशी सहमत असतो. या मूल्यांची बूज राखणे यातूनच सामाजिक प्रश्नांच्या बाबतीतील व्यक्तीचा दृष्टिकोण ठरत असतो.

मूलगामी मानवतावादाचा सामाजिक प्रश्नांबद्दलचा दृष्टिकोण प्रागतिकवादाच्या दृष्टिकोणाशी मिळताजुळता असल्यामुळे व प्रागतिक दृष्टिकोण हा सर्वांना परिचित असल्यामुळे प्रत्येक सामाजिक प्रश्नाचा स्वतंत्रपणे विचार करण्याची आवश्यकता नाही. त्यापैकी दोन प्रश्नांचा मात्र खास उल्लेख करणे आवश्यक आहे. ते प्रश्न म्हणजे शिक्षणाचा आशय आणि स्त्रियांची समाजातील प्रतिष्ठा हे होत. भारताच्या संदर्भात जातिवाद, जातीयवाद व अस्पृश्यता यांचाही स्वतंत्रपणे विचार केला जाणे आवश्यक आहे.

शिक्षणाचा आशय

शिक्षण हे मूल्यांपासून अलग असू नये आणि होणारही नाही. मूल्य-विहीन शिक्षणाचा अर्थ असा होईल की, त्यातून प्रचलित मूल्यपद्धती मग ती अन्याय्य वा अयोग्य असली तरी तिला अप्रत्यक्षपणे पाठिंबा दिला जात आहे. त्यातून आणखी एक गोष्ट सूचित होईल आणि ती म्हणजे प्रचलित पूर्वग्रह, जुनाट चालीरीती व पूर्वकल्पित प्रवृत्ती यांचा चिकित्साहीन पद्धतीने स्वीकार केला जाणे ही होय.

शिक्षणाने निसर्ग व समाज यांच्याबद्दल ज्ञान देण्यापलीकडे मानवी भावना खुल्या व उदात्त करण्यावरही भर देणे आवश्यक आहे. त्याचा अर्थ, शिक्षण प्रदान करण्यापलीकडे शिक्षणापुढे आणखी दोन उद्दिष्टे असली पाहिजेत–विद्यार्थ्यांच्या मानसिक स्वातंत्र्याला वाव देणे आणि विद्यार्थ्यांची नैतिक संवेदनाशीलता विकसित करणे.

ही दोन्ही उद्दिष्टे एकसुरी विचारपद्धती निर्माण करण्याचा प्रयत्न केल्याशिवाय साध्य करता येतील. खरे सांगावयाचे तर विद्यार्थ्यांच्या मानसिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केल्यामुळे कोणत्याही प्रकारच्या शिस्तबद्ध विचारांच्या बाबतीत विद्यार्थ्यांचा प्रतिकार वाढीसच लागेल.

विद्यार्थ्यांच्या मानसिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करण्यासाठी शिक्षकाने प्रत्येक विधानावर का असे विचारण्याला विद्यार्थ्याला प्रवृत्त केले पाहिजे. विद्यार्थ्यामधे ही नैसर्गिक प्रवृत्तीच असते. शिक्षकाचे प्राथमिक कर्तव्य त्या प्रवृत्तीला बळकटी आणणे हेच असले पाहिजे. विद्यार्थ्यांची सारासारविचारशक्ती विकसित करणे, त्याच्यामध्ये चिकित्सक बुद्धिमत्ता निर्माण करणे हेच उद्दिष्ट असावयाला पाहिजे. शिक्षणाचा तो प्रधान हेतूच होय.

शिक्षणाचा दुसरा हेतू विद्यार्थ्यांची नैतिक संवेदनशीलता वाढवून त्याचे चारित्र्य घडविणे हा होय. धार्मिक शिक्षणातून हे साध्य करण्याचा प्रयत्न केला जाऊ नये. अंधश्रद्धा हा नैतिक शिक्षणाचा पाया असू नये. विद्यार्थ्यांच्या चिकित्सक बुद्धिमत्तेला वाव देणे व ती विकसित करणे हाच जर प्राथमिक हेतू असेल तर अशा तऱ्हेचे प्रयत्न त्या हेतूच्या विरुद्ध वातावरण तयार करतील. शिवाय धार्मिक श्रद्धा, असहिष्णुता आणि निरनिराळ्या धर्मांच्या लोकांमध्ये वैरभाव निर्माण करीत असते. काही धार्मिक शिकवणुकी नैतिक आदर्शांच्याही विरुद्ध असतात. हिंदुधर्मातील जातिवाद व अस्पृश्यता आणि सर्व धर्मांत स्त्रियांना दिले जाणारे हीन स्थान ही त्याची उदाहरणे होत.

नैतिक शिक्षण हे विद्यार्थ्यांना विशिष्ट नैतिक नियमांच्या चौकटीत बसवू पाहणारेही असता कामा नये. एकतर हा प्रयत्न फलद्रूप होत नाही. नैतिक नियम हे विद्यार्थ्यांच्या चारित्र्याची घडण घडवून आणीत नाहीत. दुसरे नैतिक नियमांचे शिक्षण देणे हे शिस्तबद्ध विचारप्रवृत्तीला पोषकच ठरेल. शिक्षणाच्या सर्व शाखांप्रमाणे नैतिक

शिक्षणाचाही पाया बुद्धिनिष्ठ असावयाला पाहिजे.

नैतिक शिक्षणाचा हेतू विद्यार्थ्यांना आपली नैतिक संवेदनशीलता जतन करण्याला व वाढविण्याला मदत करणे आणि स्वतःचे नैतिक आदर्श विकसित करणे हा असावयाला पाहिजे. अमेरिका व पश्चिम युरप यातील शिक्षणतज्ज्ञांनी या दृष्टीने अनेक प्रयोग केले आहेत. बहुतेक प्रयोगात विद्यार्थ्यांच्या लहान लहान गटांपुढे एखादी काल्पनिक परिस्थिती उभी करून त्यांना नैतिक निर्णय घ्यावयाला चालना देणे हा असे. नैतिक प्रश्नावर विद्यार्थ्यांनी आपला तोडगा सुचवावा आणि प्रत्येक तोडगा इतरांच्या विचारासाठी पुढे ठेवावा ही त्यामागील पद्धती होय. शिक्षक या प्रयोगात सामील होतात. पण स्वतःचा तोडगा पुढे मांडण्याचा मात्र प्रयत्न करीत नाहीत. त्यामागील हेतू विद्यार्थ्यांना बरे काय व वाईट काय याचा निर्णय घ्यावयाला उत्तेजन देणे हा होय. त्या प्रयोगांचे निष्कर्ष आतापर्यंत तरी उत्तेजनकारक आले आहेत. या पद्धतीने विशेषतः माध्यमिक शिक्षणाच्या पातळीवर नैतिक शिक्षण दिले जाणे श्रेयस्कर होईल.

जे शिक्षक स्वतः चिकित्सक बुद्धिमत्तेच्या व नैतिक संवेदनशीलतेच्या मूल्यांची जोपासना करीत नाहीत त्यांना या पद्धतीने शिक्षण देणे शक्य होणार नाही. साहजिकच शिक्षणामध्ये आवश्यक तो मूल्यांचा आशय असावा यासाठी शिक्षकांना शिक्षण देण्याचा कार्यक्रम हाती घ्यावयाला पाहिजे. शिक्षणातील आशयाबद्दल शिक्षकांच्या परिषदा व परिसंवाद भरविण्यामुळे हा हेतू कदाचित साध्य होऊ शकेल.

सध्या प्रचलित असलेल्या शैक्षणिक पद्धतीत सुधारणा करण्यासाठी आणखी अनेक सूचना केल्या जाणे शक्य आहे. त्यांपैकी अनेक सूचना सिटिझन्स फॉर डेमॉक्रसी इन इंडिया या संस्थेने प्रकाशित केलेल्या 'एज्युकेशन फॉर अवर पीपल'[१] या पुस्तिकेत आढळून येतील.

स्त्रियांची सामाजिक प्रतिष्ठा

कुटुंबाच्या वर्तुळात स्त्रियांना बहुशः प्रेमाने वागविले जाते. कधीकधी स्त्री हे घरातील प्रभावशाली व्यक्तित्वही असते पण एकंदरीने स्त्रियांना सर्वत्र हीन दर्जाचीच वागणूक मिळत असते. याचे कारण असे आहे की, स्त्री आणि पुरुष यांच्या बाबतीत समाजाच्या वेगळ्या अपेक्षा असतात. पुरुष हे अन्नदाते म्हणूनच मानले जातात. त्यांचे कामाचे तास घराबाहेरच खर्च होत असतात. उलट स्त्रिया या बहुशः घरातच बावरत असतात. त्यांच्याबद्दलची अपेक्षा ही की त्यांनी मुले निर्माण करावी, त्यांचे

---

१. एज्युकेशन फॉर अवर पीपल डॉ. जे. पी. नाईक यांनी तयार केलेली व सिटिझन्स फॉर डेमॉक्रसी या संस्थेने प्रसिद्ध केलेली पुस्तिका, १९७८

संगोपन करावे, स्वयंपाक करावा आणि घरगुती कामकाजात मग्न असावे. स्त्री आणि पुरुष यांनी जे कार्य करावे अशी अपेक्षा असते त्याचे परिणाम दूरगामी होत असतात.

बहुतेक घरात मुलांना मुलींच्या मानाने जास्त चांगले शिक्षण मिळते. उपलब्ध आर्थिक साधने मर्यादित असताना तर हे अधिकच चांगल्या रीतीने प्रत्ययास येते. मुलगा हा संभाव्य अन्नदाता आणि मुलगी ही संभाव्य पत्नी व माता अशा रीतीनेच त्यांना शिक्षण दिले जाते.

पुढील जीवनात, पुरुषांची द्रव्यार्जनाची श्रेष्ठ पात्रता, त्यांचे उच्च शिक्षण आणि त्यांचा व्यापक अनुभव यामुळे त्यांना स्त्रियांपेक्षा अधिक मोठी प्रतिष्ठा प्राप्त होते. पुरुषाला द्रव्यार्जनाची पात्रता, आणि त्याचे शैक्षणिक व इतर श्रेय यावद्दल त्याचा सन्मान केला जातो. स्त्रीला ती निष्ठावंत पत्नी व प्रेमळ माता असेल तरच गौरव प्राप्त होतो.

अशा प्रकारच्या श्रमविभागणीमुळे स्त्रियांना आपली पात्रता व गुण प्रगट करण्याला योग्य त्या संधी मिळत नाहीत. स्त्रियांना जेव्हा नोकरी मिळते तेव्हा कमी प्रतीचा दर्जा व कमी प्रतीचे वेतन त्यांना मिळते. त्यांना त्याच वेळी बाहेर व घरातही काम करावे लागते. विज्ञान वा कला, किंवा व्यापार वा उद्योग यात श्रेष्ठ प्रतीचे स्थान त्यांना मिळाले तरी तो एक चमत्कारच मानला जातो. स्त्रीची मानसिक वाढ ही कुंठित झालेली असते असाच जणू नियम ठरलेला आहे, आणि त्या दृष्टीने अर्ध्या लोकसंख्येच्या संभाव्य कर्तृत्वाला समाज वंचित झालेला आहे.

समाजातील स्त्रियांच्या हीन दर्जाचा आणखी एक दूरगामी परिणाम दिसून येतो. मुलांच्या शिक्षणाचा बराचसा भाग जीवनातील सुरुवातीच्या काळातच आणि बहुशः मातेच्या अंकावरच पार पडला जातो. आई जर अशिक्षित आणि धर्मभोळी असेल तर मुलगा धर्माभिमानी तसाच 'बावावाक्यं प्रमाणं' मानणारा म्हणूनच वाढल्याशिवाय राहणार नाही.

अविकसित समाजात तर ते अधिकच प्रत्ययास येते. भारतात सबंध लोकसंख्येमध्ये ३० टक्के लोकांनाच काहीसे शिक्षण मिळते. स्त्रियांच्या साक्षरतेचे प्रमाण तर फक्त १८ टक्के आहे. अज्ञान आणि धर्मभोळेपणा यांत खितपत पडलेल्या स्त्रियांवर पुढील पिढीची जोपासना करण्याची जवाबदारी पडते. त्यातून होणारा सामाजिक अपाय भयानक आहे.

अनेक वेळा असे बोलले जाते की, भारतातील स्त्रियांना फार सन्मान दिला जातो. त्यातील सत्य आहे ते असे की, त्या निष्ठावान पत्नी आणि प्रेमळ माता असल्या तरच भारतीय स्त्रियांना सन्मानाने वागविले जाते. वस्तुतः कुटुंबातील त्यांचा दर्जा पुरुषांच्या मानाने कमीच असतो. एक स्वतंत्र स्त्री, जी स्वतःची व कुटुंबाची

उपजीविका सांभाळते तिला सुद्धा आज्ञाधारक पत्नी व प्रेमळ माता हिच्याशी तुलना करता अगदीच कमी आदर प्राप्त होतो.

मानवतावादाचा आग्रह असा असतो की, प्रत्येक व्यक्तीला, मग ती स्त्री असो की पुरुष, समान मान्यता तशीच प्रतिष्ठा मिळाली पाहिजे. शिक्षण, नोकरी आणि सर्वसाधारण सांस्कृतिक विकास यांच्या बाबतीत पुरुषाइतक्याच स्त्रियांनाही संधी मिळाल्या पाहिजेत. त्यासाठीच स्त्री-दास्य-मुक्तीच्या आंदोलनांना मानवतावाद्यांकडून उत्साहवर्धक पाठिंबा मिळतो.

आमचा असा आग्रह आहे की, प्रथमतः प्रत्येक कुटुंबात मुलगा आणि मुलगी यांना समान शिक्षण मिळाले पाहिजे. पुढील जीवनात फायदेशीर व्यवसाय करण्याची दोघांनाही समान संधी मिळाली पाहिजे. मालकवर्गाला नोकरी वा वेतन यांच्या बाबतीत पुरुषाला अग्रहक्क देण्याचा अधिकार असता कामा नये. सारख्या कामासाठी स्त्री-पुरुषांना समान वेतन मिळाले पाहिजे. वारसा, लग्न, दत्तक घेणे आणि घटस्फोट यांच्या बाबतीतील कायदे वा नियम यात समानताच पाळली गेली पाहिजे. असमान सामाजिक संकेत, उदाहरणार्थ भारतातील हुंडापद्धती यांचा लोकांनी निषेध केला पाहिजे व कायद्याने त्यावर बंदी घातली गेली पाहिजे. स्त्रीला नको असलेले मूल तिच्यावर सक्तीने लादले जाता कामा नये. स्त्रीचा गर्भपाताचा हक्क समाजाने मान्यच केला पाहिजे.

त्याहीपेक्षा आवश्यक जर कोणती गोष्ट असेल तर ती म्हणजे समाजाचा स्त्रीकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण आणि त्याच्या स्त्रीवद्दलच्या अपेक्षा यांत बदल झाला पाहिजे. हे दूरवरचे उद्दिष्ट आहे. ते साध्य करून घेण्यासाठी प्रत्येक देशात स्त्रियांची प्रबळ चळवळ उभारली गेली पाहिजे. सामाजिक समता प्राप्त करून घेण्यासाठी स्त्रियांनी शहरी व ग्रामीण भागात स्वतःच्या संघटना स्थापन केल्या पाहिजेत.

जमातवाद, जातिवाद व अस्पृश्यता

जमातवाद, जातिवाद व अस्पृश्यता हे भारतातील सोडवणुकीच्या दृष्टीने अत्यंत कठीण असे सामाजिक प्रश्न आहेत. त्यांपैकी जातिवाद व अस्पृश्यता यांना फार लांब काळचा इतिहास आहे. ही पापे दूर करण्यासाठी २५०० वर्षांपूर्वी बुद्धाच्या काळापासून प्रयत्न केले जात आहेत. जमातवाद म्हणजे हिंदू व मुसलमान यांच्यामधील तणाव, याचा इतिहास नऊ शतकांचा आहे. मुसलमानांची भारतावरील आक्रमणे अकराव्या शतकापासून सुरू झाली.

१९४७ साली स्वातंत्र्य मिळाल्यापासून भारतात बरेच उद्योगीकरण झाले आहे. शिक्षणसुद्धा गुणाने नसले तरी संख्येने वाढले आहे. उद्योगांचा विकास व शिक्षणाची वाढ झाल्यानंतर जातीयवाद, जातिवाद व अस्पृश्यता ही सामाजिक पापे नाहीशी

होतील अशी अपेक्षा होती. ती अपेक्षा बऱ्याच अंशी खोटी ठरली आहे. अस्पृश्यता ही शहरातून कमी प्रमाणात दिसून येते. जातीयवाद व जातिवाद पूर्वीइतकेच प्रबळ राहिलेले आहेत. खरे सागावयाचे तर त्यांना जीवदानच मिळालेले दिसत आहे.

ही पापे इतकी अटळ ठरली आहेत त्याला अनेक कारणे आहेत.

प्रथमतः सत्तेचे राजकारण. स्वातंत्र्यानंतर ज्याला अधिकाधिक वळकटी येत गेली आणि ज्याने आता धोकादायक पातळी गाठली आहे ते या तिन्ही पापांना आधार देत असलेले दिसत आहे. राजकीय पक्ष लोकांमध्ये कार्य करतात ते तत्त्वज्ञान वा कार्यक्रम यांच्या आधारे नव्हे तर त्यांच्या जातीय व जातिभावनांना आवाहन करून होय. स्थानिक, प्रादेशिक वा मध्यवर्ती निवडणुकीसाठीचे उमेदवार निवडले जातात ते जमात व जातीबद्दलच्या आशेवरच होत. धर्म व जाती यांचे नेते,—त्यात हरिजन व गिरिजन लोकांचाही समावेश होतो—या मतांच्या बँकाच झाल्या आहेत. प्रतिस्पर्धी राजकीय पक्ष त्यांच्या मताचीच याचना करीत असतात. धार्मिक व जातीय भेद हे आजच्या राजकीय आचारामुळे अधिकच तंग होत चालले आहेत.

दुसरी गोष्ट, 'संरक्षणाचे' धोरण हे संमिश्र वरदानच ठरले आहे. या धोरणानुसार हरिजन व गिरिजन लोकांसाठी सरकारी नोकरीत व उच्च शिक्षण देणाऱ्या संस्थांत काही टक्के जागा राखीव ठेवण्यात येत असतात. राखीव धोरणाचे फायदे शेडयूल्ड कास्ट व मागासलेल्या जमाती यांतील साधारणतः सुधारलेल्या कुटुंबातील लहानशा थरातील लोकांनाच उपलब्ध झाले आहेत. शेडयूल्ड कास्ट व मागासलेल्या समाजातील जे बहुसंख्य लोक अगदी गरीब राहिलेले आहेत त्यांना या धोरणाचे काहीही फायदे झालेले नाहीत. या जमातीतील पुढारलेल्या कुटुंबांचे हे धोरण चालू राहावे या बाबतीत हितसंबंध निर्माण झालेले आहेत. त्या धोरणाला पाठिंबा देण्याचे ज्या पक्षांचे धोरण आहे त्या पक्षांना ते उचलून धरीत असतात. त्या धोरणाबद्दल हिंदू समाजातील अनेक लोकांमध्ये अढीची भावना दिसून येते. विशेषतः शेडयूल्ड कास्ट व मागासलेल्या जमाती यांच्यापेक्षा फक्त काही अंशांनी जे वर आहेत त्यांच्यामध्ये तर या धोरणाने संतापाची तशीच शत्रुत्वाचीही भावना निर्माण झाली आहे. अलीकडे गुजरातमध्ये व महाराष्ट्राच्या काही भागांमध्ये हरिजन व सवर्ण हिंदू यांच्यामध्ये जे संघर्ष निर्माण झाले त्याचे तेही एक कारण दिसून येते.

तिसरी गोष्ट, भारतातील आर्थिक विकास हा लोकसंख्यावाढीमुळे बऱ्याच प्रमाणात कुंठित होत असल्यामुळे तो फार मंदगतीने होत आहे. साहजिकच उद्योग आणि व्यापार यांतील नोकऱ्या, त्याचप्रमाणे उत्पादन व वितरण यांतील लहान लहान व्यवसायातील गुंतलेल्या लोकांनी स्वतः निर्माण केलेल्या नोकऱ्या यांचे प्रमाण फारच मर्यादित राहिलेले आहे. त्याचा परिणाम म्हणून प्रचलित आर्थिक विषमतेबद्दलच्या उत्कट भावना धार्मिक व जातीय स्वरूपात प्रगट होऊ लागल्या आहेत.

नोकऱ्यांबद्दलच्या या स्पर्धेतून विशेषतः गरीब वर्गातील लोकांत धार्मिक वा जातीय विद्वेषाच्या भावना जागृत होत असून त्यातून निरनिराळ्या जातींच्या व धर्मांच्या लोकांत तणाव निर्माण होत चालले आहेत. त्यामुळेच अलीकडे औद्योगिक व व्यापारी दृष्ट्या प्रगत होत चाललेल्या मोरादाबाद, मीरत, अहमदाबाद व हैदराबाद वगैरे शहरांत हिंदू व मुसलमान दंगली होत असलेल्या दिसत आहेत.

प्रचलित जमात व जातीच्या भावनांना बळकटी आणणारे आणखी एक कारण आहे आणि ते मनोविज्ञानात्मक आहे. भारतीय समाज आता भूतकाळातील सरंजामशाहीसदृश समाजातून हळूहळू विकसित होत असलेल्या भांडवलशाहीत रूपांतरित होत आहे. लोकांना खेड्यातील सामाजिक सुरक्षिततेचा त्याग करावा लागून शहरी जीवनाची अनिश्चितता व एकटेपणा यांना सामोरे जावे लागत आहे. अशा परिस्थितीत जाती व धर्म यांवर आधारलेल्या सामूहिकतेमध्ये मनोविज्ञानात्मक आधार शोधण्याची नैसर्गिक प्रवृत्ती निर्माण होत गेली. निरनिराळ्या खेड्यांतून शहरात जाणारे हिंदू आपल्या स्वतःच्या संघटना निर्माण करण्याकडे झुकू लागले. निरनिराळ्या खेड्यांतील मुसलमानही शहरात आपल्या अलग मोहोल्यात राहू लागले. आर्थिक अनिश्चितता आणि शहरी अलगपणा जाती व धर्म यांच्या पायावर उभारलेले सामाजिक बंध बळकट करीत असतात.[२]

अलेरीस इराणमधील खोमेनी क्रांतीने प्रवृत्त केलेले मुस्लिम कुराणवादी तत्त्वज्ञान जगातील इतर भागांतील मुसलमानांवर बराच प्रभाव टाकीत आहे. भारतात त्या तत्त्वज्ञानाचा कितीसा प्रभाव पडत आहे याचे योग्य मूल्यमापन करणे अद्याप काही काळ शक्य होणार नाही. पण एवढे खरे की ते देशातील मुस्लिम जमातवाद बळकट केल्याशिवाय राहणार नाही.

वर दिग्दर्शित केलेल्या विविध कारणपरंपरेतून जमातवाद, जातिवाद व अस्पृश्यता यांचे प्रश्न इतके कठीण व अटळ का झाले आहेत याचे स्पष्टीकरण होऊ शकते. त्या प्रश्नांना तोंड देण्यासाठी अनेक प्रकारच्या उपाययोजना अंमलात आणाव्या लागतील.

पहिली गोष्ट म्हणजे लोकांमध्ये धर्म-निरपेक्षतेचा प्रसार झाला पाहिजे. लोकांनी आपण विशिष्ट धर्माचे वा वर्गाचे आहोत असे मानण्याऐवजी आपण मानवप्राणी आहोत असेच समजले पाहिजे. या सामाजिक पापांचे निराकरण करण्यासाठी इतर जे उपाय योजावयाचे त्यांची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी मानवतावादी प्रबोधन हीच असली पाहिजे.

---

२. वाचकांच्या हे नजरेस येईल की डॉ. एरिक फ्रॉम यांनी 'फिअर ऑफ फ्रीडम' या पुस्तकात समूहवादाची जी चिकित्सा केली आहे तिच्याशी हे जुळण्यासारखे आहे.

दुसरी गोष्ट, समाजात इष्ट तो बदल घडवून आणण्यासाठी शिक्षण हेच प्रभावी साधन होऊ शकेल. शिक्षण हे जसे व्यापक केले पाहिजे तसेच ते गुणसमृद्धही केले पाहिजे. आपल्या हे लक्षात येईल की, उत्तर भारतातील मुसलमान मोठ्या संख्येने शिक्षणाकडे वळत नाहीत. बहुधा इतर ठिकाणांपेक्षा उत्तर भारतात हिंदु मुसलमान दंगली जास्त होतात त्याचे ते एक कारण असू शकेल. उत्तर भारतात मुसलमानांच्या शिक्षणात वाढ झाली तर जातीय परिस्थितीवर त्याचा खात्रीने हितकारक परिणाम होईल. त्याहीपेक्षा महत्त्वाचे आहे ते म्हणजे शिक्षणाच्या आशयात सुधारणा होणे हे होय. शिक्षण हे अशा रीतीने पुनर्घटित व्हावयाला पाहिजे की ज्यातून धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोण व मूल्ये यांचा पुरस्कार केला जाईल. शिक्षणाची क्रमिक पुस्तके धर्मनिरपेक्ष धोरणातून तयार केली जावयाला पाहिजेत. इतिहासाची पुस्तके विशेषतः अशा रीतीची असावी की ज्यात राजेरजवाड्यांपेक्षा जनतेची दखल घेतली जाईल.

राखीव जागा ठेवण्याच्या धोरणातही बदल व्हावयाला पाहिजे. सरकारी नोकऱ्यांतील राखीव जागा आणि कॉलेजांतील राखीव जागा या शेडयूल्ड कास्ट व मागासलेल्या वर्गांतील लोकांसाठी अशा रीतीने वाटल्या जाव्या की, ज्यात त्या समाजातील आर्थिक दृष्ट्या दुर्बल व शैक्षणिक दृष्ट्या मागासलेल्या लोकांनाच प्राधान्य दिले जाईल. हे राखीवतेचे धोरण निश्चितपणे काही वर्षांपुरतेच मर्यादित केले जावे. या बाबतीत निश्चयपूर्वक धोरण आखताना पूर्वीच्या काळी त्यांच्या बाबतीत जो अन्याय करण्यात आला त्याचे परिमार्जन करण्याचा दृष्टिकोण ठेवण्यात यावयाला पाहिजे, यात शंका नाही. पण त्या दृष्टीने त्या समाजाला मदत देताना शैक्षणिक स्कॉलर्शिप्स व अनुदाने यांवर भर देणे हे अधिक हितावह ठरण्यासारखे आहे. या स्कॉलर्शिप्स व अनुदाने आजच्यापेक्षा कितीतरी पटींनी अधिक प्रमाणात देण्यात यावी आणि त्या समाजातील जी होतकरू मुले व मुली असतील त्यांना या बाबतीत प्राधान्य देण्यात यावे. अशा रीतीची मदत राखीवतेबद्दलचे धोरण बंद केल्यानंतरही चालू ठेवण्यात यावी.

सध्याची आर्थिक अनिश्चितता आणि शहरी अलगपणा यामुळे जाती व धर्माच्या पायावरील संघटना काढण्याकडे लोकांची प्रवृत्ती होते हे आपण वर पाहिलेच आहे. या प्रवृत्तीला विरोध करण्यासाठी आर्थिक, सामाजिक व राजकीय गरजांच्या पायावर पर्यायी संघटना उभारल्या जाणे आवश्यक आहे. कल्याणकारी मंडळे, लोकसमित्या, मतदारांची मंडळे, कामकरी संघटना ही अशा पर्यायी संघटनांची उदाहरणे होत.

एकीकडे सत्तेचे राजकारण आणि दुसरीकडे आर्थिक विकासाची मंदगती ही जमातवाद, जातिवाद व अस्पृश्यता या सामाजिक पापांची मुख्य कारणे होत. आम्ही आधीच दिग्दर्शित केले आहे की, तळापासून बांधण्यात आलेली मानवतावादी चळवळ, तिच्यातर्फे होणारा लोकशाही मूल्यांचा प्रचार आणि त्यासाठी उभारण्यात आलेल्या जनतेच्या संघटना याच सत्तेच्या राजकारणाविरुद्ध उपयोगात आणली जाणारी साधने

होत. सत्तेच्या राजकारणाला पायबंद घालणारी हीच खरी उपाययोजना होय. भारताच्या वाढत्या लोकसंख्येसाठी योग्य त्या प्रमाणात नोकऱ्यांची संधी उपलब्ध करून देण्यासाठी कोणत्या प्रकारचे आर्थिक नियोजन हाती घेतले पाहिजे हेही आम्ही दिग्दर्शित केले आहे. जोवर आपले राजकारण तत्त्वशून्य सत्तेच्या स्पर्धेत मग्न राहील आणि जोवर वाढत्या महागाईला आळा घालण्याला आपली अर्थव्यवस्था समर्थ होणार नाही तोवर जमातवाद, जातिवाद व अस्पृश्यता ही पापे नाहीशी होऊ शकणार नाहीत.

• • •

१६

कल्पनांची क्रांतिकारक वाटचाल

१९३६ च्या नोव्हेंबरमधे तुरुंगातून सुटल्यानंतर लगेच एम. एन. रॉय यांनी एक वैशिष्ट्यपूर्ण निवेदन केले. त्या निवेदनातच रॉय यांच्या कम्युनिझमशी होणाऱ्या वाढत्या मतभेदांची आणि कालांतराने त्यांनी खुद्द मार्क्सिझमच्या केलेल्या त्यागाची बीजे पेरली गेली होती. या निवेदनात त्यांनी असा पुकारा केला होता की, प्रत्येक ऐतिहासिक सामाजिक क्रांती ही तत्त्वज्ञानात्मक क्रांतीतूनच परिणत होणे आवश्यक आहे. तुरुंगातील कालखंडात त्यांनी इतिहासाचे जे वाचन केले होते त्यातून त्यांनी असा निष्कर्ष काढला की, वैचारिक आंदोलनांनीच युगकर्त्या सामाजिक व राजकीय घडामोडींचे मार्गदर्शन केलेले असते. विचार हा कृतीचा अग्रगामी असल्यामुळे त्यांनी असे आग्रहाने प्रतिपादन केले की, वैचारिक क्रांती हीच सामाजिक आर्थिक क्रांतीची प्रेरकशक्ती राहिली पाहिजे.

कल्पनांना निर्मितिक्षमतेचे जे मूल्य रॉय यांनी प्रदान केले होते, ते मार्क्सवादी क्रांतीच्या तत्त्वज्ञानाशी सहीसही विरोधी होते. आता मार्क्सवादी क्रांतीचा उल्लेख हा एकंदरीने कम्युनिस्ट पक्षांनी ज्या प्रकारे त्या क्रांतीचे स्वरूप जाणले होते त्याच्याशी सुसंगत होय. मार्क्सवादाच्या या तात्त्विक कल्पनेनुसार कल्पना (तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपात) हा केवळ एक रचनेचा डोलारा आहे आणि तो सामाजिक वास्तवाच्या पायावर उभा केलेला असतो. मूलभूत वास्तवाचा आशय जर कोणता असेल तर तो म्हणजे मुख्य उत्पादन साधनांच्या मालकीचे वैशिष्ट्य आणि त्यातून निर्माण होणारे वर्गसंबंध हा होय. त्या दृष्टीने भांडवलशाहीतील मूलभूत वास्तव हे भांडवलावरील खाजगी मालकी आणि मालक व मजूर यांच्यातील विरोधी वर्गसंबंध यात सामावलेले आहे. भांडवलदारी समाजातील संस्कृती ही या मूलभूत आशयाचा केवळ रचनात्मक

डोलारा असल्यामुळे त्याला स्वतःची अशी स्वतंत्र शक्ती असूच शकत नाही.

सामाजिक आर्थिक संघटना व सांस्कृतिक मूल्ये यांच्यामधील या परस्पर संबंधामुळे समाजाच्या क्रांतिकारक परिवर्तनात नवीन कल्पनांना काही परिणामकारक कार्य करण्याची शक्यताच दूर होते. समाजवादी मूल्ये हा समाजवादी अर्थव्यवस्थेच्या पायावर उभारलेल्या रचनेचा कळस असल्यामुळे समाजवादी क्रांती घडून येऊन समाजवादी अर्थव्यवस्था स्थापन होईपर्यंत ती उदयास येऊ शकत नाहीत. पायाभूत इमारत उभी राहीपर्यंत रचनेचा कळस उभा करताच येणार नाही. क्रांतीनंतरच्या समाजाला योग्य असलेली सांस्कृतिक मूल्ये सामाजिक आर्थिक क्रांतीनंतर उगम पावतील; आधी नव्हे. क्रांतीची प्रेरकशक्ती भावी काळातील समाजाची सांस्कृतिक मूल्ये ही असू शकणार नाहीत.

मार्क्सवादानुसार क्रांतीची प्रेरकशक्ती ही मग कोणती असू शकेल ? उत्पादन-साधनांचा विकास हीच ती प्रेरकशक्ती होईल. भांडवलदारी संचयातून अधिक व जास्त चांगल्या मूलभूत वस्तूंना (कारखाना आणि यंत्रसामग्री) चालना मिळते आणि उत्पादन साधनांच्या या विकासामुळे मजुरांची उत्पादनशक्ती वाढते. तथापि कामगारांचे वेतन फक्त जीवन जगविण्यापुरतेच ठेवल्यामुळे समाजातील खरेदी शक्ती नियंत्रित राहते साहजिकच त्यातून उत्पादनाच्या शक्ती व भांडवलदारी समाजातील मालमत्तेचे संबंध यात अंतर्विरोध निर्माण होतो. या अंतर्विरोधामुळे औद्योगिक अरिष्टांची एक मालिका बांधली जाते आणि प्रत्येक अरिष्ट दुसऱ्यापेक्षा अधिक पेचात टाकणारे असे प्रकट होते. या अंतर्विरोधामुळे भांडवलदारी देशात परस्परांबद्दल शत्रुत्व निर्माण होते आणि त्यातून साम्राज्यवादी युद्धे पेटतात. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा पुढे दावा असा असतो की, उत्पादनशक्तींची ही जी सतत वाढ होत जाते त्यामुळे भांडवल-शाहीत एकामागून एक अरिष्टे तर येतातच, पण भांडवलशाहीच्या व्यवस्थेलाच धोका निर्माण करणारी मानवी यंत्रणाही त्यातून उगम पावते. परिणामी भांडवलदारवर्गाचे संख्याबळ सतत कमी होत जाते आणि कामगारवर्गाचे सतत वाढत जाते. त्यातून अशी अवस्था निर्माण होते की, जीत उत्पादनाची वाढती शक्ती भांडवलशाहीचे आसन डळमळीत करून कामगारक्रांतीचा मार्ग मोकळा करून देते.

मार्क्सवाद हा यशस्वी समाजवादी क्रांती घडवून आणण्याच्या बाबतीत एका आत्मनिष्ठ शक्तीच्या अस्तित्वाला मान्यता देतो. ही आत्मनिष्ठ शक्ती म्हणजे लढाऊ कामगारवर्ग ही होय; उत्पादन साधनांच्या विकासामुळे निर्माण झालेल्या वस्तुनिष्ठ क्रांतिकारक परिस्थितीचा कामगारवर्ग फायदा उठवतो व तो यशस्वी कामकरी क्रांती घडवून आणतो. या आत्मनिष्ठ शक्तीचा उगम मात्र भांडवलदारी पिळवणुकीविरुद्ध कामकरी वर्गात जो संताप आणि हाडवैर निर्माण झालेले असते त्यातूनच झालेला असतो. यशस्वी रीतीने समाजवादी रचना प्रस्थापित करण्याच्या दृष्टीने कामकरी

क्रांतीपूर्वीच काही इष्ट मूल्ये अस्तित्वात आली असतील असे मार्क्सवाद मानीत नाही. खरे सांगावयाचे तर मार्क्सवाद समाजवादी मूल्यांचा मुळी विचारच करीत नाही. आपण आधीच पाहिले आहे की, स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही समाजवादी मूल्ये आहेत आणि राजकीय क्षेत्रात ती लोकशाहीची मूल्येही आहेत. मार्क्सवादी तात्त्विक भूमिकेनुसार ही मूल्ये यशस्वी समाजवादी क्रांतीच्या आधी नव्हे तर नंतर प्रस्थापित होतील. आपण लवकरच याचा विचार करणार आहो की, समाजवादी अर्थव्यवस्थेची यशस्वी रीतीने सांगता करण्यासाठी एक पूर्व-अट म्हणून जनतेमधील बऱ्याचशा मोठ्या समुदायाने या यशासाठी आवश्यक असलेली मूल्ये आपल्या हृदयात मनोमनी बाळगल्याशिवाय समाजवादी समाज कधीतरी निर्माण होईल काय !

भौतिक वा जडवादी तत्त्वज्ञानात कल्पनांचे स्थान

भौतिक वा जडवाद किंवा एकसत्तावादी निसर्गवाद गृहीत धरतो ते असे की जीवन हे चैतन्यहीन जडापासून प्रगत झालेले आहे. जड आणि चैतन्य यात जडवाद जडाला प्रथमस्थान देतो. जाणिवेपूर्वी सुद्धा जड अस्तित्वात होते. उलट आदर्शवाद मन वा कल्पना यांना प्राधान्य देतो. त्याच्या एकसत्तावादी स्वरूपात आदर्शवाद जडाचे अलग अस्तित्व नाकारीत असतो.

जडवादी तत्त्वज्ञानात मनावर जडाचे प्रभुत्व मान्य केले गेल्यामुळेच की काय मार्क्स या निष्कर्षाला आला असणे शक्य आहे की, समाजात प्रचलित असलेल्या तत्त्व-पद्धती या मूलभूत आर्थिक व्यवस्थेवरील कळसच होत. तथापि जडवादी तत्त्वज्ञान निश्चितपणे या निष्कर्षाला आलेले नाही.

जडवादाने जडाला मनावर जे अग्रेसरत्व दिले आहे ते फक्त काळाच्या संबंधी अग्रे-सरत्व आहे. तुलनात्मक महत्त्वाच्या दृष्टीने ते अग्रेसरत्व देण्यात आलेले नाही. चैतन्य-हीन जडाप्रमाणे मानवी मन व त्यातून निर्माण होणाऱ्या कल्पना याही एकंदर वास्तवाचा एक भाग होय. वास्तवाचा एक भाग दुसऱ्यापेक्षा अधिक महत्त्वाचा भाग आहे. या निष्कर्षाचे समर्थन करणारे जडवादी तत्त्वज्ञानात काहीही नाही.

खरे तर मानवतेचा सारा इतिहास कल्पनांच्या निर्णायक महत्त्वाची साक्ष देणाराच आहे. मानवप्राण्यांनी निसर्गाला काबूत आणून पृथ्वीचे सारे स्वरूप बदलून टाकले आहे. मानवप्राण्याच्या या कर्तृत्वाशी अगदी दूरवर तुलना करण्यासारखी कामगिरी इतर कोणत्याही प्राण्याने केलेली दिसून येत नाही. हा जो फरक दिसून येतो त्याचे एकमेव कारण मानवी प्राण्यांची विचारशक्ती ही होय. मानवी इतिहास हा कल्पनांचा आणि मानवाच्या जीवनाला आकार देणाऱ्या त्यांच्या प्रभावाचा इतिहास होय.

मानवी मन हे बाह्य स्वरूपी वास्तवाचे नुसते प्रतिबिंब उमटविणारे साधन नव्हे. मानवी मनाचे कार्य बाकीच्या निसर्गाचा नुसता आरसा बनण्यासारखे असेल तर

मानवप्राणी व इतर प्राणी यांच्या मानसिक पात्रतेत गुणवत्तेच्या दृष्टीने काहीच फरक आढळून येणार नाही. मानवी मनापाशी श्रेष्ठतर विचारशक्ती असल्यामुळे ते निर्मितीचे कार्य करीत असते. ते नुसते दृष्टिक्षेप करीत नाही, तर ते काही संकल्पना पुढे आणते आणि त्यांवर प्रयोग करू पाहते. माणसाची निर्मितिक्षम बुद्धी, आणि त्याच्या कल्पना यातूनच ज्ञानसंचय झाला आणि निसर्गावर प्रभुत्व प्रस्थापित झाले.

आर्थिक पद्धतीत घडून आलेल्या बदलांमुळे इतिहासाच्या क्रमावर जो प्रभाव पडतो तितका प्रभाव टाकण्याची कल्पनांमधे पात्रता नसते हे गृहीततत्त्व असमर्थनीय आहे हे तर खरेच. पण त्यापलीकडे कळसवादी तत्त्व हे दुसऱ्या एका चुकीच्या प्रमेयावर आधारलेले आहे. हे प्रमेय असे गृहीत धरते की, विशिष्ट समाजात, विशिष्ट काळी प्रचलित असलेली कल्पनांची पद्धती ही त्या वेळी जी आर्थिक पद्धती अस्तित्वात असते तिचे फक्त प्रतिबिंब होय. हे गृहीततत्त्वही तितकेच असमर्थनीय आहे. तत्कालीन परिस्थितीचा जसा कल्पनांवर प्रभाव पडतो तसाच पूर्वीच्या कल्पनांचाही पडत असतो. पूर्वीच्या आणि आजच्या कल्पनांत तार्किक संबंध असतो. आपण जर तत्त्वज्ञानाचा आणि नैसर्गिक आणि सामाजिक विज्ञानाचा संबंध इतिहास पाहिला तर आपल्याला असे दिसून येईल की, पूर्वीचे तत्त्वज्ञान आणि शास्त्रज्ञ यांनी आपल्या वारसदारांच्या कल्पनांवर चांगलाच प्रभाव टाकलेला असतो. अर्थात कल्पना या सतत प्रचलित सामाजिक व नैसर्गिक वातावरणातून पारखून घेतल्या जातात आणि काही बदल आवश्यक झाले तरच त्यांच्यामधे बदल केला जातो. पण सभोवतालच्या वातावरणातून मात्र त्या सर्वस्वी प्रगट होत नाहीत किंवा प्रभावितही होत नाहीत. प्रत्यक्ष मार्क्सच्या कल्पनाही कळसवादी तत्त्वज्ञानाशी विसंगत ठरतात. प्रथमतः त्यांनी कळस गाठलेला दिसत नाही. कारण प्रचलित भांडवलदारी पद्धतीशी त्यांचा विरोध असल्यामुळे त्यांना पायाच उपलब्ध नसतो. दुसरी गोष्ट, पूर्वीच्या विचारवंतांच्या कल्पनांतूनच त्या विकसित झालेल्या दिसून येतात.

कळसवादी तत्त्वज्ञान तिसऱ्या एका गैरसमजुतीवर आधारलेले दिसून येते. ते असे गृहीत धरते की, कळस हा तात्त्विक व मानसिक असला तरी मूलभूत आर्थिक पद्धती ही भौतिक असते. पण वस्तुस्थिती मात्र तशी नाही. मार्क्सवादाप्रमाणे सुद्धा आर्थिक पद्धती ही केवळ उत्पादनसाधनांतून बनलेली नसते. म्हणजे केवळ जमीन वा कारखाना वा यंत्रसामग्री हीच तेवढी उत्पादनसाधने नव्हेत. या साधनांची मालकी ही सुद्धा त्यात समाविष्ट झालेली असते. आता मालकी हा एक सामाजिक संकेत आहे आणि तो कल्पनांवर आधारलेला असतो की ज्या कायद्यात रूपांतरित केल्या जातात. मालकीची कल्पना आणि ज्या कायद्यावर ती आधारलेली असते या दोन्ही गोष्टी तत्त्वज्ञानात्मक असतात. आता ज्या कल्पनांमुळे उत्पादनसाधनांवरील मालकी ठरत असते त्यांना मूल्यांच्या पद्धतीवर अग्रहक्क असण्याचे काही कारण नाही.

मानवी मनाने निर्माण केलेल्या कल्पनांवर उत्पादनसाधनांना अग्रहक्क देणे निश्चितपणे अनैतिहासिक आहे. नाहीतरी उत्पादनसाधने तरी कोणी निर्माण केली? रॉय म्हणत असत त्याप्रमाणे मानवी मेंदू हेच मुख्य उत्पादनसाधन होय. कारण त्यातूनच कल्पनांचा उदय होतो आणि त्यातून माणसाला आपल्या गरजा भागविता येतात आणि जीवनात यश मिळवता येते.

पहिल्या उत्पादनसाधनाच्या उगमाबद्दल रॉय यांनी म्हटले आहे, "सामाजिक उत्क्रांती ही उत्पादनसाधनांच्या विकासातून ठरत असते. ही शिकवण प्रश्नाचे खरे उत्तर टाळीत असते. कारण प्रश्न आहे की पहिली उत्पादनसाधने कोणी तयार केली आणि कशी?"[1] त्या प्रश्नाचे उत्तर देताना रॉय यांनी म्हटले, "कल्पनेने आपल्या मनश्चक्षूंसमोर एक अत्यंत हुषार असा मनुष्यासारखा दिसणारा माकडासारखा प्राणी आपण उभा करू शकतो. त्या प्राण्याने कल्पना केली की झाडाची फांदी तोडून तिच्या साहाय्याने आपण झाडावरील फळे तोडू शकतो. त्यातून त्याने झाडावर चढण्याचे परिश्रम टाळले आणि फळे गोळा करण्याचे आपले उद्दिष्ट साध्य केले. जीवशास्त्रीय नसलेले किंवा इंद्रियविषयक ज्ञानापेक्षाही अधिक समृद्ध असलेल्या कल्पकतेतून निर्माण झालेले ते पहिलेवहिले उत्पादनसाधन होय. शरीराबाहेरच्या साधनाच्या साहाय्याने आपले बाहू दीर्घ करण्याच्या क्लृप्तीमुळे माणसाच्या पूर्वजांना अवयवांच्या वृद्धीच्या जीवशास्त्रीय गरजेपासून मुक्ती मिळाली. या अपूर्व उत्पादनसाधनाची उत्पत्ती आर्थिक कारणातून निर्माण झाली नव्हती; किंवा त्यामागे एखाद्या आधिदैविक शक्तीचे वरदानही नव्हते. जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेतील बदलाचे ते सूचक होते. पण त्यामागील प्रेरणा भौतिक होती; आर्थिक नव्हती. पहिल्या साधनाचे उत्पादन एका प्राण्याने केले होते. पण त्याच्यापाशी चांगला विकसित मेंदू होता की जो प्राथमिक अवस्थेतील विचारांचे ग्रहण करण्याला समर्थ होता. माणसाच्या पहिल्या पूर्वजाच्या मेंदूतून प्रगट झालेली ती कल्पना होती. कदाचित जीवशास्त्रीय प्रेरणेपासून ती अलगही करता येणारी नसेल. पण महत्त्वाची गोष्ट ही की मेंदूतील ती कल्पनाही नवलाईचे पहिले उत्पादनसाधन तयार होण्यापूर्वी अस्तित्वात आली होती. पहिलेवहिले जीवशास्त्रीय नसलेले व इंद्रियविषयक ज्ञानापेक्षाही अधिक समृद्ध असलेल्या कल्पकतेतून निर्माण झालेले ते साधन (अवयव हीही साधनेच होत) माणसाच्या पूर्वजाने निर्माण केले होते ते आपल्या अस्तित्वाच्या संघर्षाचा भाग म्हणून होय. तो संघर्षही मानव-पूर्व काळातील जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीची मूलभूत प्रेरणाच होय."[2]

मूलगामी मानवतावाद आग्रहपूर्वक असे प्रतिपादन करतो की, इतिहासाला आकार

---

१. रीझन, रोमॅन्टिसिझम ॲन्ड रेव्होल्यूशन, खंड २, पृ. २८५

२. ,, ,, ,, पृ. २८६

देण्याच्या दृष्टीने कल्पनांच्या निर्णायक कार्याला मान्यता देणे हे जडवादी आणि एक-सत्तावादी निसर्गवादी तत्त्वज्ञानाशी सर्वस्वी सुसंगत आहे. मूलगामी मानवतावाद त्या दृष्टीने जडवादी तत्त्वज्ञानात, जे जे काही आदर्शवादी तत्त्वज्ञानात प्रत्ययकारी आहे त्यांचा समावेश करीत असतो. मूलगामी मानवतावाद हा आदर्शवादातील सत्तावाद जसा मान्य करीत नाही तशी त्यातील ज्ञानमीमांसाही मान्य करीत नाही. अतिविषया-सक्त अशी विश्वव्यापी शक्तीची जी कल्पना केली जाते तिच्यावर जसा त्याचा विश्वास नाही, त्याचप्रमाणे बाह्य वस्तुस्थितीचे ज्ञान करून घेण्याला मानवी मन अपात्र आहे असेही मूलगामी मानवतावाद मानीत नाही. तथापि तो आग्रहाने असे सांगतो की, कल्पना या मानवी मेंदूची जी उत्पत्ती आहे तिला भौतिक अस्तित्व आहे आणि त्याच फक्त मानवाला आपल्या भवितव्याचा शिल्पकार बनवू शकतील.

सामाजिक क्रान्त्यांचा मूल्याधिष्ठित पाया

प्राचीन मानवी समाजात जे क्रांतिकारक बदल घडून आले असतील त्यांच्या स्वरूपाबद्दलचे मूल्यमापन करण्यासाठी आवश्यक असा पुरेसा ऐतिहासिक पुरावा आपल्यापाशी उपलब्ध नाही. पण अलीकडील काळात ज्या दोन प्रकारच्या क्रान्त्या घडून आल्या त्यांच्याबद्दलची भरपूर साधनसामग्री आपल्याला मिळू शकते. या दोन प्रकारच्या क्रांत्या म्हणजे १८ व १९ व्या शतकात युरपमधे ज्या लोकशाही क्रांत्या झाल्या त्या आणि या शतकात रशिया, चीन व इतर काही देशांत ज्या कम्युनिस्ट क्रान्त्या झाल्या त्या होत.

रॉय यांनी जे विधान केले की प्रत्येक खऱ्याखुऱ्या योग्यतेची सामाजिक क्रांती ही तत्त्वज्ञानात्मक (सांस्कृतिक) क्रांतीतूनच विकसित व्हायला पाहिजे ते दोन्ही, लोकशाही आणि कम्युनिस्ट क्रांतीच्या इतिहासातून सिद्ध झाले आहे. पहिल्या म्हणजे लोकशाही क्रांतीच्या बाबतीत हा निर्वाळा प्रत्ययकारी रीतीने मिळाला आहे आणि दुसऱ्या कम्युनिस्ट क्रांतीच्या बाबतीत तो नकारात्मक स्वरूपात मिळाला आहे.

१८ व्या व १९ व्या शतकात युरपमधे ज्या लोकशाही क्रांत्या झाल्या त्यांनी सरंजामशाही नष्ट केली व भांडवलशाहीची तेथे प्रतिष्ठापना केली. म्हणूनच कम्युनिस्ट साहित्यात त्यांचा मध्यमवर्गीय लोकशाही क्रांत्या असा उल्लेख केला गेला आहे. तथापि वैशिष्ट्यपूर्ण असा त्यातील भाग आहे तो हा की, या केवळ आर्थिक क्रांत्या नव्हत्या. त्यांनी आधुनिक लोकशाहीला जन्म दिला आणि अधिक स्वातंत्र्यवादी सामाजिक व्यवस्था निर्माण केली. त्यांनी सर्वसंग्राहक राजकीय आर्थिक व सामाजिक परिवर्तन घडवून आणले. त्याचे कारण हे की त्या क्रान्त्या सांस्कृतिक–तत्त्वज्ञानात्मक पायावर उभारलेल्या होत्या.

हे परिवर्तन प्रबोधनकारी आंदोलनाने सुरू झाले. हे आंदोलन युरपमधे घडून

आले आणि १४ व्या शतकापासून १६ व्या शतकाच्या मध्यापर्यंत सुमारे २०० वर्षे ते चालू राहिले. ती माणसाची देवाविरुद्ध, बुद्धिनिष्ठतेची श्रद्धेविरुद्ध लढाई होती. तिचे पर्यवसान पुढे चर्चच्या सुधारणेत आणि त्यानंतर १८ व्या शतकातील युरोपमधील सुसंस्कृततेच्या वैभवशाली कालखंडात झाले. तिने राजाच्या दैवी हक्काबद्दलची श्रद्धा नष्ट केली आणि सरंजामशाहीचा सांस्कृतिक पाया उखडून टाकला. मानवी आकांक्षांना अंधश्रद्धेच्या बंधनातून मुक्त करण्याचे कार्यही तिने घडवून आणले आणि त्यामुळे विज्ञानात अभूतपूर्व असा विकास होऊन १८ व्या व १९ शतकात औद्योगिक क्रांतीही घडून आली. इंग्लंड, फ्रान्स आणि इतर युरोपीय देशांतील मध्यमवर्गीय लोकशाही क्रांत्या ह्या या सर्वंकश परिवर्तनाचे भागच होते.

प्रबोधनाच्या या आंदोलनाने अशा रीतीने पृथ्वीचे स्वरूपच बदलून टाकले खरे. पण या परिवर्तनाचे आर्थिक नियतिवादाच्या कल्पनेतून योग्य रीतीने स्पष्टीकरण करता येणार नाही. त्या काळच्या सरंजामशाही समाजात जो लहानसा व्यापारी वर्ग विकसित होत होता त्याला प्रबोधनाच्या आंदोलनाचा निर्माता आणि स्फूर्तिदाता मानणे बहुधा शक्य होणार नाही. त्या आंदोलनाची निर्मिती विचारवंत व तत्त्वज्ञ यांच्या कल्पनांतून झाली. या विचारवंतांपैकी व तत्त्वज्ञान्यांपैकी बरेच लोक त्या वेळच्या चर्चमधून व मठातून आले होते. आणि त्यांनी प्राचीन ग्रीक संस्कृतीच्या मानवतावादी व बुद्धिनिष्ठ कल्पनांतून स्फूर्ती घेतली होती. उदय पावणाऱ्या व्यापारी वर्गाने या आंदोलनाचा फायदा उठविला. पण ते त्या आंदोलनाचे निर्माते नव्हते.

युरोपीय प्रबोधनाच्या इतिहासाचे चित्र रेखाटताना रॉय म्हणाले, "प्रबोधन हे साधारणपणे व्यापारी वर्गाच्या उदयाशी समकालीन झाल्यामुळे असा निष्कर्ष काढण्यात आला आहे की, व्यक्तित्ववाद व मानवतावाद ही मध्यमवर्गीयांच्या तत्त्वप्रणालीचीच तत्त्वे होत. ऐतिहासिक दृष्ट्या ते खरे नाही. प्रबोधन हे मानवतावादी पुनरुज्जीवन होते; त्याने ग्रीक–रोमन युगातील प्राचीन काळच्या मूर्तिपूजनक संस्कृतीच्या मानवतावादी परंपरांना आवाहान केले. व्यक्तित्ववाद हेही स्वातंत्र्यपूजक विचाराचे प्राचीन तत्त्वच आहे. प्रबोधनाने व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेची व सार्वभौमत्वाची ग्वाही दिली. त्यासाठी जो आधार घेण्यात आला तो सोफिस्ट, एपिक्यूरिअन आणि स्टोइक या तत्त्वदर्शी वैचारिक पंथांचा होय. पूर्वकालीन ख्रिस्ती धर्मपंथानेही या प्रबोधनाला साथ दिली. अगदी सुरुवातीच्या मध्ययुगीन काळातील आर्थिक परिस्थितीचा काळजीपूर्वक अभ्यास केला तर प्रत्ययास येईल की, व्यापारी वर्गाचा उदय व प्रबोधन यात कारणात्मक असा संबंध नव्हता आणि मानवतावादी व्यक्तित्ववाद हा केवळ डोलारा नव्हता, त्याचप्रमाणे विशिष्ट आर्थिक पद्धतीचे त्यातून समर्थनही केले जात नव्हते."[३]

---

३. रीझन, रोमॅन्टिसिझम अॅन्ड रेव्होल्यूशन, खंड पहिला, पृ. ६५

डिसेंबर १९४६ मध्ये दिलेल्या एका भाषणात रॉय यांनी प्रबोधन आणि सुधारणावादी आंदोलन यांच्या उत्पत्तीचा परामर्श घेतला. प्रबोधनाच्या आंदोलनाच्या सुरुवातीचा उल्लेख करून ते म्हणाले, "जिनोआ हे त्या वेळचे अत्यंत भरभराटीस आलेले व्यापारी प्रजासत्ताक होते; पण त्याने प्रबोधनाच्या एकाही व्यक्तीला उदयास आणले नाही. मानवतावादाच्या प्रेरणेचा त्याला स्पर्शही झालेला नव्हता. प्रबोधनाच्या अखेरच्या काळात व्हेनिसची तीच गत होती. त्याच्या उलट फ्लॉरेन्स; जेथे प्रबोधनाचे श्रेष्ठ निर्माते जन्मास आले. हे काही व्यापारी प्रजासत्ताक नव्हते; व मेडिसीज हे बँकर होते, वैभवशिखरावर चढलेले होते. सामाजिक दृष्टीने ते मध्ययुगीन काळाचे प्रतिनिधी होते. पण कलेचे भोक्ते म्हणून इतिहासात त्यांचे नाव झालेले आहे. प्रबोधनाला मात्र त्यांनी साथ दिली असे म्हणता येणार नाही. प्रबोधनाचा मानवतावाद आणि उदयोन्मुख मध्यमवर्ग यांच्यामधे जोडणारा दुवा नव्हता. कारणाची जोड नव्हती. त्या काळच्या श्रीमंत मध्यमवर्गाने प्रबोधनाला पाठिंबा दिला नाही. म्हणूनच काही आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनी प्रबोधन हे प्रतिगामी मालदारशाहीचे आंदोलन आहे असे म्हणून त्याची निर्भर्त्सना केली आहे." ४

सुधारणावादाच्या उत्पत्तीचा उल्लेख करून रॉय म्हणतात, "दुसऱ्या प्रकरणाकडे म्हणजे सुधारणेकडे वळता, कॅल्व्हिन आणि ल्यूथर यांना मध्यमवर्गीय लोकांचे प्रतिनिधी म्हटले जाते. वस्तुस्थिती अशी आहे की, मध्यमवर्गीय लोक सुधारणेच्याही विरुद्ध होते. फ्रान्समधे जो संघर्ष करण्यात आला ते खालच्या श्रेणीतील लष्करी अधिकाऱ्यांचे बंड होते आणि ते सर्व सरंजामशाहीच्या मालदार लोकांपैकी होते. राजेशाहीने आर्थिक हितसंबंधांच्या दडपणाखाली इटालियन युद्धे बंद केली. हजारो लष्करी अधिकारी त्यामुळे नोकरीला मुकले. त्यांनी ह्यूजेनॉटसच्या श्रेणीत भरती केली आणि बूर्झ्वा लोकांनी ते आंदोलन मोडून काढले. जर्मनीमधे, ल्यूथरचे रोमविरुद्ध बंड सरंजामशाहीचे पुरस्कर्ते असलेल्या राजपुत्रांनी उचलून धरले, कारण त्यांना होली एंपायरपासून मुक्त व्हावयाचे होते. जेव्हा बूर्झ्वा लोक सत्ताधीश झाले तेव्हा उत्पादनसाधनांवरील नियंत्रण हे आपल्या संरक्षणासाठी त्यांना पुरेसे वाटले नाही. राज्य करण्याची आपली महत्त्वाकांक्षा पुरी करण्यासाठी त्यांना आध्यात्मिक पाठबळ हवे होते. त्यांना आढळून आले की, कॅल्व्हिन आणि ल्यूथरच्या कल्पना त्यांचा हेतू साध्य करण्याच्या हेतूने फार उपयुक्त होत्या. त्यांनी प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती धर्म हा आपला धर्म म्हणून स्वीकारला" ५

थोर फ्रेंच राज्यक्रांतीचे अगदी ताबडतोबीचे कारण ज्ञानदीप प्रज्वलित करू

---

४. बियॉंड कम्युनिझम, २ रे पुनर्मुद्रण, जॅन्युआरी १९८१, पृ. ४०
५. बियॉंड कम्युनिझम, २ रे पुनर्मुद्रण, जॅन्युआरी, १९८१ पृ. ४१

पाहणारे तत्त्वज्ञान हे होय. ज्ञानोदय आणि फ्रेंच क्रांती यांच्यामधील संबंधांचे विश्लेषण करताना रॉय म्हणतात, "ज्ञानोदय हे क्रांतीचे परिणामकारक कारण होते; आणि ज्ञानोदयाच्या तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ती १२ व्या शतकातील बौद्धिक प्रबोधनापर्यंत नेऊन पोचविता येईल. अर्थात मानवाच्या आध्यात्मिक विकासाच्या उत्पत्तीचा वेध घ्यावयाचे म्हटले तर फार फार दूरवरच्या काळाकडे नजर फिरवावी लागते. जडवाद हे उगवत्या बूर्झ्वा वर्गाचे तत्त्वज्ञान नव्हते, त्याचप्रमाणे ज्ञानोदय हेही बूर्झ्वा लोकांचे तात्त्विक आंदोलन नव्हते." [६]

त्या दृष्टीने १८ आणि १९ व्या शतकातील बूर्झ्वा लोकशाही क्रान्त्यांचा मार्ग प्रबोधनाच्या आंदोलनाने निर्माण केलेल्या तत्त्वज्ञानात्मक क्रांतीतूनच आखला गेला. म्हणूनच या क्रान्त्या सरंजामशाही ते भांडवलशाहीपर्यंतच्या आर्थिक परिवर्तनातच मर्यादित राहिल्या नाहीत. त्यांनी निर्माण केलेल्या मुक्तीचा परिणाम जीवनाच्या सर्व पैलूंमधे अनुभवास आला. त्यांनी मनुष्यजातीच्या प्रगतीचा पुरस्कार केला हे निर्विवाद आहे. क्रान्त्या या निःसंशय "खऱ्या योग्यतेच्या" ठरल्या.

त्यानंतरच्या रशिया, चीन आणि इतर ठिकाणच्या कम्युनिस्ट क्रान्त्यांची कहाणी ही आशयाच्या दृष्टीने भिन्न होती. या क्रान्त्यांना सुद्धा मुख्यतः मार्क्स, एंजल्स आणि लेनिन यांनी जी तत्त्वज्ञानात्मक आंदोलने पुकारली त्यांची पार्श्वभूमी होती. ही तात्त्विक भूमिकाही कामकरी वर्गापासून उचलली गेली नाही. मार्क्स, एंगल्स आणि लेनिन हे तिघेही कामकरी वर्गातून वर आले नाहीत. त्यांच्या कल्पना काही अंशी पूर्वीच्या विचारवंतांकडून आणि काही अंशी तत्कालीन आर्थिक परिस्थितीतून रुजल्या गेल्या. फरक मात्र एवढाच की, त्यांनी आपल्या तत्त्वप्रणालीतून नैतिक व सांस्कृतिक मूल्ये जाणीवपूर्वक बाजूला काढली. खरे सांगावयाचे तर त्यांनी नैतिक व सांस्कृतिक मूल्यांवर उभारलेला समाजवाद हा 'स्वप्नरंजनात्मक' मानला. त्याचा परिणाम असा झाला आहे की, कम्युनिझम ही एक निखालस आर्थिक पद्धती म्हणूनच तेवढी मानली जात आहे. तिला सांस्कृतिक असा दुवा राहिलेला नाही. कम्युनिस्ट क्रान्त्यांना मूल्यांचा पाया लाभला नाही.

म्हणून कम्युनिस्ट क्रान्त्या या सांस्कृतिक दृष्ट्या अविकसित अशा देशातच घडल्या याबद्दल आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. तसेच कम्युनिस्ट क्रान्त्या घडून आल्यानंतर तेथे अमर्याद काळपर्यंत टिकणाऱ्या हुकुमशाह्या प्रस्थापित झाल्या आणि त्यांचा अस्त होण्याची चिन्हेही दिसत नाहीत यातही काही आश्चर्य नाही. या हुकुमशाह्यांमध्ये घडून आले आहे ते असे की, तेथील लोकांचे मूलभूत नागरिक हक्क हिरावून घेतले गेले आहेत आणि त्यात उच्चारस्वातंत्र्याचाही समावेश होतो. मार्क्स आणि एंगल्स यांनी

---

६. रीझन, रोमँटिसिझम ॲन्ड रेव्होल्यूशन, खंड १, पृष्ठे २५८–२५९.

कम्युनिस्ट जाहीरनाम्यात जी आशा प्रगट केली होती की, कम्युनिस्ट क्रांतीनंतर "आम्ही अशी एक संघटना उभी करू की जीत प्रत्येकाचा खुला विकास ही सर्वांच्या विकासाची गुरुकिल्ली होईल", ती सपशेल फोल ठरली आहे. कम्युनिझम विजयी झाला आहे, पण मार्क्सवाद मात्र पराभूत झाला आहे.

लोकशाही क्रान्त्यांनी बऱ्याच अंशी माणसाच्या राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला आहे हे आपण वर पाहिलेच आहे. कम्युनिस्ट क्रान्त्यांबद्दल तसे म्हणता येणार नाही. बूर्झ्वा समाजात जे काही राजकीय व सामाजिक स्वातंत्र्य उपलब्ध झालेले आहे तेही कम्युनिझममधे रद्द करण्यात आले आहे. कम्युनिस्ट राजवटीत जी आर्थिक पद्धती उभारण्यात आली आहे ती मानवतावादाला हरताळ फासणारी आहे. तिला समाजवाद म्हणण्यापेक्षा राज्याने उभी केलेली भांडवलशाही म्हणणे अधिक समर्पक ठरेल. जे साध्य करण्यात आले आहे, ते म्हणजे आर्थिक सत्ता भांडवलदारवर्गाकडून यशस्वी राजकारणी पुरुषांच्या दुसऱ्या वर्गाकडे सुपूर्द करण्यात आली आहे. एकंदर गोळाबेरीज एवढीच झाली आहे की, कम्युनिस्ट क्रान्त्यांची फलश्रुती फक्त नकारात्मक ठरली आहे.

समाजवाद ही एक आर्थिक संघटना म्हणून हृदयी बाळगण्यात आली आहे आणि तिच्याबद्दल अपेक्षा ठेवण्यात आली आहे ती अशी की ती सर्व लोकांच्या समान हितासाठी कार्य करील. समाजवादी अर्थव्यवस्था यशस्वी रीतीने कार्य करू शकेल ती अशा समाजात की ज्यात समाजवादी मूल्ये ही प्रचलित झाली आहेत. आपण एका पूर्वीच्या प्रकरणात (प्रकरण १२) पाहिले आहे की एखाद्या संस्थेची उपयुक्तता, जे लोक ती चालवितात आणि ज्यांच्यामधे ती चालविली जाते त्यांच्यावर अवलंबून आहे. विशिष्ट संस्था ज्या मूल्यांना वाचा फोडण्यासाठी निर्माण करण्यात आली आहे, त्या मूल्यांबद्दल संबंधित लोकांना आस्था नसेल तर ती संस्था सर्वस्वी कुचकामी ठरेल. समाजातील बरेचसे लोक स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही मूल्ये जोवर उरी बाळगणार नाहीत आणि बुद्धिनिष्ठता धर्मनिरपेक्षता आणि स्वावलंबन यांच्या भावनांनी ते प्रेरित होणार नाहीत तोवर समाजवादी अर्थव्यवस्था कार्य करू शकणार नाही. ही मूल्ये सामाजिक परिवर्तनातून समाजात रुजली जातात आणि त्यातूनच सामाजिक क्रांतीला चालना मिळत असते. ज्या समाजात ही प्रक्रिया परिपूर्ण आली आहे त्याच समाजात क्रांतीनंतर समाजवादी अर्थव्यवस्था प्रस्थापित होऊ शकेल. त्या क्रांतीचे उद्दिष्ट साध्य व्हावयाचे असेल तर मूल्यांना सामाजिक संस्थांवर प्राधान्य मिळाले पाहिजे. म्हणूनच खऱ्या योग्यतेची सामाजिक क्रांती होण्यापूर्वी तत्त्वज्ञानात्मक क्रांती अस्तित्वात आली पाहिजे की जिच्यातून भावी समाजाच्या मूल्यांना चालना मिळेल. ही मूल्ये क्रांतीला प्रेरणा देतील आणि क्रांतीनंतर स्थापन होणाऱ्या संघटनांच्या यशस्वी कार्याचा ती पाया घालून देतील.

इतिहासाचे तत्त्वज्ञान

मूलगामी मानवतावादी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे ज्ञान मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाशी त्याची तुलना करून आणि त्यातील विरोध जाणून घेतल्यानंतरच अधिक चांगल्या रीतीने होऊ शकेल.

मार्क्सवादी इतिहासाचे तत्त्वज्ञान आर्थिक नियतिवादाच्या कल्पनेत सामावलेले आहे. त्या कल्पनेत दोन घटक आहेत. एक आत्मनिष्ठ आणि दुसरा वस्तुनिष्ठ. आत्मनिष्ठ घटकाचे स्पष्टीकरण कम्युनिस्ट जाहीरनाम्यातील एका सुप्रसिद्ध झालेल्या निवेदनात ग्रथित करण्यात आलेले आहे. हे निवेदन म्हणते, "आजवर अस्तित्वात असलेल्या समाजाचा इतिहास हा वर्गसंघर्षाचा इतिहास आहे." वस्तुनिष्ठ घटकाचे स्पष्टीकरण द्वंद्ववादी दृष्टिकोणात दिग्दर्शित करण्यात आले आहे की, ज्या दृष्टिकोणानुसार प्रत्येक आर्थिक पद्धती ही अशा तऱ्हेच्या शक्ती निर्माण करते की, कालांतराने त्या शक्ती त्या आर्थिक पद्धतीचे उच्चाटण करून श्रेष्ठतर आर्थिक पद्धतीला जन्म देतात.

मार्क्सवादी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानातील पहिला घटक म्हणजे वर्गसंघर्षाची तात्त्विक भूमिका असे गृहीत धरते की, सर्व लोक मग ते कोठल्याही वर्गाचे असोत, हे फक्त आर्थिक उद्दिष्टानेच भारून गेलेले असतात. भांडवलदारी समाजात कामगार त्याचप्रमाणे भांडवलदारवर्ग आपआपल्या आर्थिक हितसंबंधांनुसार वागत असतात. म्हणून ते सतत वर्ग-संघर्षात मग्न असतात. निर्णयात्मक आशय हा आर्थिक हेतू हाच असतो.

थोड्याशा विचारानंतरही असे आढळून येईल की, मार्क्सवादी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानातही वस्तुनिष्ठ द्वंद्वात्मक भूमिकेचे हेच गृहीततत्त्व आहे. प्रश्न आहे तो मार्क्सवाद असे का म्हणतो की, भांडवलशाही ही आपण स्वतःच निर्माण केलेल्या विरोधातून स्वतःचा नाश घडवून आणील? मार्क्सवादाने कल्पिलेली विरोधी परिस्थिती या गृहीततत्त्वावर आधारलेली आहे की, भांडवलशाहीच्या विकासातून कामगारांची उत्पादनशक्ती वाढत जाणार असली आणि अधिक विकसित कारखाना व यंत्रसामग्रीमुळे ती उत्पादनशक्ती अधिकच प्रबळ होणार असली तरी कामगारांना दिले जाणारे वेतन हे जीवन जगविण्यापुरतेच मर्यादित राहील. मार्क्सने असे दिग्दर्शित केले आहे की भांडवलशाही ही कामगारांना एक वस्तू म्हणूनच मानीत असते. त्याची किंमत ही उत्पादनाच्या खर्चाशीच जुळणारी असते. कामगारांच्या उत्पादनाचा खर्च जीवन जगविण्यासाठी आणि पुनरुत्पादनासाठी जो खर्च लागतो त्यावरून ठरत असतो. म्हणूनच कामगारांना स्वतःच्या व कुटुंबाच्या उपजीविकेसाठी जो खर्च होणार असतो त्याला साजेसेच वेतन मिळते. मार्क्सने कल्पिलेल्या भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेतील विरोधाबद्दलचे गृहीततत्त्व असे की भांडवलदार आपल्या कारखान्याच्या किफायतशीर

पणाची पर्वा न करता कामगारांना जे वेतन देतील ते फक्त जीवननिर्वाहापुरतेच मर्यादित असेल. मार्क्सवादी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचा निष्कर्ष असा की, माणूस हा एक आर्थिक हितसंबंधांचाच विचार करणारा माणूस होय.

मूलगामी मानवतावादाचे असे म्हणणे आहे की, मार्क्सवादी इतिहासाचे तत्त्वज्ञान हे एक अर्धसत्य आहे. माणूस हा आर्थिक उद्दिष्टाने प्रभावित होत असतो. पण तेवढे एकच त्याचे उद्दिष्ट नसते. उपजीविकेसाठी माणसाला अन्नाची गरज असते, पण तो केवळ अन्नावर जगत नसतो. माणसाच्या मानवी भावनांची नीट रीतीने जाण ठेवण्यात आली तर त्यातून एक निराळेच इतिहासाचे तत्त्वज्ञान प्रगट होईल.

प्रथम मानवी इतिहास हा वर्गसंघर्षाचा इतिहास असतो या विधानाचा विचार करा. हे काही अंशीच खरे आहे. शास्त्रीय ज्ञानाच्या साऱ्या विकासाचा विचार केला तर अग्नी चेतविण्यापासून तो ग्रह-उपग्रहांवरील उड्डाणापर्यंतचे सर्व शास्त्रीय शोध हे वर्गसंघर्षाच्या इतिहासाच्या कक्षेबाहेरचे आहेत. अर्थात या सर्व गोष्टी मानवी इतिहासाचाच भाग आहेत. साहित्य आणि इतर सर्व सांस्कृतिक व नीतिविषयक कामगिरीच्या इतिहासाच्या बाबतीतही हे खरे आहे. आर्थिक कारभाराच्या बाबतीतही माणसाचे हेतू नेहमीच स्वार्थी नसतात. अनेक मालक आपल्या कामगारांना माणुसकीने वागवितात. मालक व मजूर यांच्या संबंधात जसे शत्रुत्व असते तसेच सहकार्यही असते.

सारा मानवी इतिहास हा वर्गसंघर्षाचा इतिहास असतो हा दृष्टिकोण अर्धसत्य म्हणून त्याज्य मानल्यानंतर मूलगामी मानवतावादाने असे प्रतिपादन केले आहे की, मानवी इतिहास माणसाच्या स्वातंत्र्यासाठी चाललेल्या संघर्षाचा इतिहास असतो. स्वातंत्र्याचा संघर्ष, आधीच दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे (प्रकरण ८) मानवी पातळीवर अस्तित्वासाठी चाललेल्या जीवशास्त्रीय संघर्षाची आणखी पुढील वाटचाल होय. म्हणून मानवी इतिहास हा माणसाच्या स्वातंत्र्यासाठी चाललेल्या संघर्षाचा इतिहास असतो हे विधान भक्कम सत्याच्या पायावर उभे राहिलेले आढळून येईल. हे सत्य असे की, अस्तित्वासाठी चाललेला संघर्ष हा जीवशास्त्रीय सर्वच जातीच्या मूलभूत प्रेरणेचा अंश असून त्या जातीपैकीच एक मानव हा होय. इतिहासाचा हा दृष्टिकोण माणसाच्या भौतिक अस्तित्वासाठी चाललेल्या संघर्षाचा जसा विचार करतो त्याचप्रमाणे त्याच्या बौद्धिक, कलात्मक आणि नीतिविषयक अशा विविध कार्यांचीही दखल घेऊ शकतो.

मार्क्सवादी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानातील द्वंद्वात्मक स्वरूपाकडे वळता तोही दृष्टिकोण इतिहासाने खोटा ठरविला आहे. पुढारलेल्या भांडवलदारी देशातील कामगारांना फक्त जीवननिर्वाहापुरतेच वेतन मिळत नाही. त्यांचे वेतन विकसनशील देशातील विद्यापीठातील प्राध्यापकांच्या पातळीपर्यंत पोचत असलेलेही दिसते. खरे सांगावयाचे

तर प्रगत भांडवलशाही ही अगदी विरुद्ध प्रकारच्या विसंगत वस्तुस्थितीचा अनुभव घेत असलेली दिसत आहे. ती विसंगत वस्तुस्थिती निर्माण होत आहे ती यामुळे की, प्रबळ कामगार संघटना आता अशा वेतनाची मागणी करू लागल्या आहेत आणि त्या साध्यही करीत आहेत की ज्यात ही मागणी कामगारांच्या उत्पादनक्षमतेच्याही वरच्या पातळीवर असलेली आढळून येते. भांडवलदारी समाजात प्रचलित असलेल्या मंदी आणि चलनवाढीच्या संयोगाचे हे एक महत्त्वाचे कारण होय. तसे पाहिले तर भांडवलशाही ही एक अत्यंत असमाधानकारक अर्थव्यवस्था आहे आणि अधिक चांगल्या अर्थव्यवस्थेने तिची जागा घेणे आवश्यकच आहे. तथापि भांडवलशाहीचा इतिहास मार्क्सवादी द्वंद्ववादाला पाठबळ देत नाही.

सामाजिक विकासातील द्वंद्ववादाबद्दल जहाल मानवतावादी दृष्टिकोण असा आहे की, इतिहास हा केवळ आर्थिक प्रेरणेतूनच आकार घेत नाही, तर सांस्कृतिक मूल्ये आणि नैतिक कल्पना याही इतिहासाची घडण घडवून आणीत असतात. आंधळ्या प्रेरणा आणि जाणीवपूर्वक योजण्यात येणाऱ्या कल्पना या दोन्हीही इतिहासाच्या घडणीला हातभार लावीत असतात. सामाजिक विकासाच्या घडामोडी आणि कल्पनांचा विकास या समांतर रेषेने धावत असतात आणि त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडत असतो. कल्पना या सामाजिक घटनांना आकार देत असतात आणि सामाजिक घटना याही कल्पनांना आकार देण्याच्या कामी साहाय्यभूत होत असतात.

मूलगामी मानवतावादी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे बाबीस कलमी प्रबंधांच्यापैकी दोन मुद्द्यात दिग्दर्शन करण्यात आले आहे. हे दोन मुद्दे म्हणजे ६ व १५ हे मुद्दे होत. ते खालीलप्रमाणे आहेत :

मुद्दा ६

कल्पनांची निर्मिती ही देहाची क्रिया होय; ती परिस्थितीच्या जाणिवेमुळे घडत असते. परंतु एकदा कल्पना अथवा विचार निर्माण झाले म्हणजे ते पृथकपणे राहतात; आणि त्यांचा व्यापार त्यांच्या स्वतंत्र नियमांनीच चालतो. विचारांचा विकासक्रम सामाजिक विकासक्रमाबरोबर पावले टाकतो आणि त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडत असतो. परंतु ऐतिहासिक घटना आणि विचारांचे आंदोलन यांचा प्रत्यक्ष कार्यकारण भाव, मानवांच्या समग्र विकासक्रमाच्या एका विशिष्ट बिंदूच्या ठिकाणी घडत असल्याचे निश्चित करता येत नाही. [विचार या शब्दाचा अर्थ तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्व असलेला ध्येयवाद किंवा विचारसरणी असा येथे गृहीत धरला आहे.] आर्थिक व्यवस्थेच्या प्रस्थापित सांगाड्यावर उभारलेला वैचारिक डोलारा म्हणजेच संस्कृतीचे आकृतिबंध आणि नैतिक मूल्ये होत हे खरे नव्हे. संस्कृती व नैतिक मूल्ये यांनाही विशिष्ट ऐतिहासिक नियम आहेत, आणि त्याचा इतिहास विचारेतिहासाच्या

तर्कशास्त्राने बद्ध असतो.

मुद्दा १५

मानव हाच स्वतःच्या विश्वाचा शिल्पकार आहे या मूलभूत ऐतिहासिक सत्यावर भर देणे हे क्रांतिकारक व विमोचक अशा सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे मुख्य कार्य आहे. मानव हा विचारशील प्राणी आहे व ही विचारशीलता, तो व्यक्तित्वसंपन्न राहिला तरच दिसून येईल. मेंदू हे उत्पादनाचे साधन असून ते अत्यंत क्रांतिकारक माल निर्माण करते. क्रांत्या होण्याकरिता त्यांना रूढ कल्पनांचा विध्वंस करणाऱ्या विचारांची पूर्वतयारी लागते. ज्यांना आपल्या सर्जनशील आत्मशक्तीचा प्रत्यय आलेला आहे, विश्वाची नवरचना करण्याचा दुर्दम्य इच्छाशक्तीने जे प्रेरित झाले आहेत, साहसी विचारांनी जे गतिमान झाले आहेत आणि स्वतंत्र मानवांचा बनलेला स्वतंत्र समाज निर्माण करणाऱ्या ध्येयाच्या ध्यासाने जे चेतले आहेत असे संख्येने सतत वाढत जाणारे लोकच, लोकशाही नांदेल, अशी परिस्थिती निर्माण करू शकतात.

• • •

१७

६

मानवतावादी क्रांतीचा मार्ग

मूलगामी मानवतावादाच्या पायावर विसाव्या शतकातील प्रबोधनाची उभारणी ही आधुनिक जगाची आवश्यकता आहे. त्यासाठी लोकांमधे काही मूल्ये आणि वागणुकीबद्दलची पथ्ये यांचा प्रसार व्हावयाला पाहिजे आणि त्याच्या जोडीला ही मूल्ये व वागणुकीबद्दलची पथ्ये प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी योग्य अशा राजकीय, आर्थिक व सामाजिक संघटनांचीही उभारणी झाली पाहिजे.

या दुसऱ्या प्रबोधनासाठी होणाऱ्या आंदोलनाने प्रथम कटाक्षाने जाहीर केले पाहिजे की, व्यक्तिस्वातंत्र्य हे व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनाचे मूलभूत मूल्य होय. अस्तित्वासाठी होणाऱ्या जीवशास्त्रीय प्रेरणेतून उगम झाल्यामुळे स्वातंत्र्यासाठी लागलेली आच ही मानवी स्वभावात नैसर्गिकपणे मुरलेली असते आणि जाणीवपूर्वक वा उत्स्फूर्तपणे सर्व मानवप्राणी तिला साथ द्यावयाला उत्सुक असतात. स्वातंत्र्यासाठी मनुष्याला जी आच लागलेली असते ती मानवी आकांक्षा साध्य करण्याच्या साऱ्या प्रवृत्ती विकसित व्हाव्या म्हणून निर्माण झालेली असते हे लक्षात ठेवावयाला पाहिजे. साहजिकच सर्व समूहवादी धर्मपंथ आणि हुकुमशाहीवादी तत्त्वप्रणाल्या या व्यक्तिस्वातंत्र्याला मारक असतात या कारणासाठी त्यांना विरोध करणे आवश्यक आहे. दुसरी गोष्ट, मानवी तर्कबुद्धी म्हणजे विचारशक्तीचा स्रोत ही जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीचा परिणाम असते. आणि भौतिक नियतिवादाची ती नैसर्गिक परिणती असल्यामुळे ती सर्व मानवी जीवांमधे या ना त्या प्रमाणात दृग्गोचर होत असते. तर्कबुद्धीमुळे व्यक्तीला ज्ञान संपादन करता येते, स्वावलंबनाची कास धरता येते, सामाजिक जीवनात नैतिक आदर्श निर्माण करण्याची आवश्यकता पटते आणि आपल्या बांधवांबरोबर सहकार्य करून स्वातंत्र्य मिळविण्याची प्रेरणा होते. बुद्धिप्रामाण्यवादी

आंदोलन हे तर्कबुद्धीच्या पायावर उभारले जाणे आवश्यक आहे आणि या आंदोलनाने सर्व प्रकारच्या भोळ्या समजुती, अंधश्रद्धा, धार्मिक हेकेखोरपणा आणि सामाजिक दांभिकता यांना कसून विरोध केला पाहिजे. तिसरी गोष्ट म्हणजे आपण हे ठासून सांगितले पाहिजे की, मानवी प्राण्यांच्या नैतिक प्रेरणा या कळपात वावरणाऱ्या प्राण्यांच्या जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीचे परिणाम होत. नैतिकतेला धार्मिक श्रद्धेची मान्यता मिळविण्याची आवश्यकता नाही आणि समाजातील नैतिक आदर्श हे तर्कबुद्धीच्या वाढीतूनच विकसित होत असतात. स्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्य आणि धर्मनिरपेक्ष नैतिकता यांच्या शास्त्रीय विकसनातून आधारलेले मानवतावादी पुनरुज्जीवन ही सर्वांच आधुनिक विश्वाची गरज आहे.

या मूलभूत मानवतावादी मूल्यांवर जतन करण्यात आलेल्या या आंदोलनाला स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व या अधिक वास्तववादी मूल्यांच्या प्रसाराची जोड मिळाली पाहिजे. ही मूल्ये सर्व राजकीय, आर्थिक व सामाजिक संघटनामार्फत प्रत्यक्ष जीवनात उतरविली गेली पाहिजेत.

या संघटनांची चौकट अर्थातच प्रत्येक देशापुरती भिन्न राहील. पण समान मानवतावादी प्रेरणांचे प्रतिबिंब त्यांच्यामधे उमटले गेले पाहिजे. देशाची राजकीय घटना अशा रीतीने बदलली पाहिजे की, ज्यातून सत्तेचे कमालीचे विकेंद्रीकरण होईल आणि त्या सत्तेवर समर्पक स्थानिक लोकशाह्यांमार्फत लोक प्रभुत्व गाजवितील. भांडवलशाहीची अतिरेकी अर्थव्यवस्था आणि कम्युनिझमचे अतिरेकी केंद्रीकरण यांच्या जागी सहकार्यावर उभारलेली विकेंद्रित अर्थव्यवस्था प्रस्थापित झाली पाहिजे. जाती, वर्ण, आणि राष्ट्रीय घटक यांच्या दरम्यानचे संबंध जसे मानवतावादी मूल्यांच्या मार्गदर्शनानुसार चालले पाहिजेत त्याचप्रमाणे कुटुंबांच्या सभासदांकडूनही त्यांचे अनुकरण झाले पाहिजे. शिक्षणाची सुद्धा अशा रीतीने पुनर्रचना झाली पाहिजे की, ज्यातून चिकित्सक बुद्धी व नैतिक संवेदनशीलता विकसित होईल.

अशा रीतीने मानवतावादी प्रबोधन निर्माण करण्यासाठी जी व्यवहार्य पावले उचलावयाची ती सर्व देशांसाठी समान असू शकणार नाहीत. जगातील निरनिराळ्या विभागांत अंतर्गत परिस्थिती भिन्न असते. प्रथमतः लक्षात येतात ते पाश्चिमात्य भांडवलदारी देश, जेथे निरनिराळ्या प्रमाणात नागरिक हक्कांचे रक्षण करणाऱ्या पार्लमेंटरी लोकशाह्या अस्तित्वात आहेत. दुसरा गट कम्युनिस्ट देशांचा होय. तेथे राष्ट्रीयीकरण झालेल्या अर्थव्यवस्था आणि एकपक्षीय नियंत्रणाखालील राजवटी आहेत. या राजवटी विरोधी मतप्रदर्शनालाही वाव देत नाहीत. तिसरा गट आशिया, आफ्रिका आणि दक्षिण अमेरिका या तिसऱ्या जगातील एकतंत्री राजवटींचा होय. भारत आणि तिसऱ्या जगातील आणखी काही देश यांचा चवथा गट होय. तेथे दुर्बळ आणि अस्थिर अशा प्रकारची लोकशाही अस्तित्वात आहे.

चवथ्या गटातील मुख्यतः भारतासारख्या देशांच्या संदर्भातच मानवतावादी क्रांती घडवून आणण्यासाठी कोणत्या व्यवहार्य योजना आखता येतील त्यांची आपण तपासणी करणार आहो. इतर देशांतील मानवतावादी हे मानवतावादी प्रबोधनाचा पुरस्कार करण्यासाठी साहजिकच योग्य ती पावले उचलतील.

येथे प्रामुख्याने दिग्दर्शित केले पाहिजे की, तिसऱ्या जगात तरी भारताला मोक्याचे स्थान प्राप्त झाले आहे. जहाल मानवतावादाने आपल्या दृष्टीसमोर ठेवलेल्या सर्व-संग्राहक राजकीय, आर्थिक व सामाजिक लोकशाहीत स्थित्यंतर होऊन जर भारतीय लोकशाही वाचविली गेली तर तिसऱ्या जगातील बऱ्याच देशांत आणि ज्या देशात एकमुखी सत्ता प्रस्थापित झाली आहे अशा देशातही लोकशाही पुनरुज्जीवित तशीच बळकट होणे शक्य आहे. त्याच्या उलट भारतातील लोकशाहीला ग्रहण लागले तर हुकुमशाहीच्या शक्ती सर्वंध तिसऱ्या जगात प्रबळ होतील.

क्रांतीचा कम्युनिस्ट मार्ग

क्रांती हा शब्दप्रयोग आम्ही येथे मूलभूत परिवर्तनाच्या अर्थाने वापरीत आहो. त्या दृष्टीने आम्ही राजवाड्यांतील क्रान्त्यांचा उल्लेख करीत नाही की ज्यात हुकुमशाहीवादी एका गटाचे स्थान दुसरा तसलाच गट घेतो. आम्ही तथाकथित नवोदित अशा ज्या लोकशाह्या तिसऱ्या जगात युद्धानंतर जन्माला आल्या आणि हुकुमशाही-वादी राजवटींनी त्यांचे स्थान घेतले त्यांचाही येथे उल्लेख करीत नाही. त्यांना प्रतिक्रांती हा शब्दप्रयोग वापरणेच अधिक समर्पक होईल. क्रांतीचा अर्थ मूलभूत परिवर्तन असा करावयाचा झाला तर मानवतावादी मार्गाशिवाय, क्रांती संपादन करण्याचा सध्या मान्य करण्यात आलेला समर्थ मार्ग म्हणजे कम्युनिस्ट मार्गच होय.

अगदी अलीकडील काळ सोडला तर कम्युनिस्टांचे असे मत होते की, त्यांनी मनोमनी योजलेली क्रांती ही सामर्थ्याच्या जोरावर सत्ता काबीज करूनच घडविता येईल; मतपेटीच्या साहाय्याने नव्हे. यशस्वी हिंसक क्रांती घडवून आणण्याची शक्यता आता दुरावत चालली आहे. त्याचे कारण असे आहे की, राज्याची लष्करी ताकद फ्रेंच किंवा प्रत्यक्ष रशियन राज्यक्रांतीच्या वेळेच्या मानाने आज विलक्षण प्रबळ झालेली आहे. आधुनिक राज्यसत्ता आता भाले आणि कुऱ्हाडी किंवा थोडी चोरून आणलेली पिस्तुले किंवा बंदुकी याच्यासारख्या रानटी साधनांचा उपयोग करून उलथून पाडता येणार नाही. आजच्या परिस्थितीत हिंसाचारी कम्युनिस्ट क्रांती ही अर्धविकसित देशातच घडून येण्याची शक्यता आहे की जेथे स्थानिक सरकार बहुशः विस्कळित झालेले असून ज्याच्यापाशी फारच थोडे लष्करी सामर्थ्य आहे. अशा देशात सुद्धा हिंसाचारी क्रांती घडून आली तर एखाद्या कम्युनिस्ट मित्र राष्ट्राच्या लष्करी साहाय्यावरच होय. ही अशी प्रक्रिया आहे जिचे एम्. एन्. रॉय हे लाल

नेपोलियनवाद असे वर्णन करीत असत. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर काही युरोपियन देशांमधे नेपोलियनच्या सैन्याच्या विजयाचा परिणाम म्हणून लोकशाहीवादी परिवर्तन घडून आले होते हे या संदर्भात लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. कम्युनिस्ट सैन्ये तशा प्रकारची कामगिरी, मर्यादित प्रमाणात, मोठ्या अविकसित देशात आज करू शकतील. पण हे स्पष्ट आहे की अशा प्रकारे घडवून आणलेली हिंसाचारी क्रांती ही त्यानंतर जबरदस्त हुकुमशाही राजवट निर्माण करू शकेल. गेल्या प्रकरणात दिलेल्या कारणांखातर अशा प्रकारच्या क्रांतीची गोळाबेरीज बहुशः नकारात्मकच होईल.

विकसित झालेल्या देशात की जेथील राजवटी अधिक सुस्थिर आहेत तेथे कम्युनिस्ट आपले उद्दिष्ट मतपेटीच्या साहाय्याने साध्य करण्याचा प्रयत्न करू लागले आहेत. येथेही कम्युनिस्ट यशाची शक्यता अगदीच कमी आहे. विकसित पाश्चिमात्य लोकशाह्यांमध्ये साहजिकच लोकांना अशी भीती वाटते की, कम्युनिस्ट पक्षाला यश मिळाले तर अखेरीस त्यातून हुकुमशाहीचीच राजवट प्रस्थापित होईल. त्या भीतीमुळे बहुसंख्य मतदार कम्युनिस्ट उमेदवारांना मते देण्यापासून परावृत्त होतात. त्याच्या उलट भारतासारख्या विकसनशील देशात जेथे लोकशाही अद्यापही अस्थिर व दुर्बल आहे तेथे निवडणुकीत कम्युनिस्टांनी बरीच प्रगती केली तर त्यातून प्रतिक्रांतीला चालना मिळण्याचा दाट संभव आहे. त्याचे कारण असे आहे की, कम्युनिस्ट पक्षांची निवडणुकीतील प्रगती ही लोकांमध्ये लोकशाही मूल्यांचा प्रसार झाला म्हणून घडून आली असे म्हणता येणार नाही. मतदार हे लोकशाही मूल्यांच्या बाबतीत जोवर सुशिक्षित झालेले नसतील तोवर कम्युनिस्ट आणि इतर पक्ष यांच्यामधील निवडणुकीच्या संदर्भातील संघर्ष हा फसव्या लोकप्रिय घोषणांवर होईल यात संशय नाही. अशा परिस्थितीत, प्रतिगामी उच्चवर्गीयांचा पक्ष—जो आधीच सत्तारूढ झालेला असतो—त्याच्यापुढे निवडणुकीतील कम्युनिस्टांच्या यशाची चिन्हे दिसू लागली तर तो निःसंशय औपचारिक लोकशाहीची बंधने तोडून सरळ हुकुमशाही राजवट प्रस्थापित करील. कम्युनिस्ट सुद्धा दैवयोगाने सत्तेवर आले तर तेही लोकशाहीचा त्याग करून आपली स्वतःची हुकुमशाही प्रस्थापित करतील. ती हुकुमशाही उच्चवर्गीयांच्या हुकुमशाहीपेक्षा कदाचित कमी प्रतिगामी असणे शक्य आहे. पण ती लोकशाही आकांक्षा पुऱ्या करू शकणार नाही. एकदा प्रस्थापित झाल्यानंतर हुकुमशाही आपली राजवट चिरकालीन करण्याला प्रवृत्त होते. मग ती उजवी असो की डावी.

कम्युनिस्टांचा क्रांतीचा जो मार्ग आहे त्याच्या काही विशेषांबद्दल ऊहापोह करणे जरुरीचे आहे, कारण त्याच्याशी तुलना केल्यामुळे मानवतावादी मार्गाची वैशिष्ट्ये प्रकर्षाने प्रगट होतील.

पहिली गोष्ट कम्युनिझमचे अंतिम उद्दिष्ट भांडवलदारवर्गाचे निर्दालन करून

आणि उत्पादन साधनांचे राष्ट्रीयीकरण करून आर्थिक परिवर्तन घडवून आणण्याचे असले तरी ते उद्दिष्ट कम्युनिस्ट पक्षाने राजकीय सत्ता काबीज करूनच साध्य करून घ्यावयाचे असते. कम्युनिस्ट क्रांती राज्यसत्तेच्या हाती केंद्रित झालेल्या सत्तेचा उपयोग करून वरून घडवून आणलेली असते.

दुसरी गोष्ट, आर्थिक नियतिवादी तत्त्वाच्या प्रभावाखाली कम्युनिस्टांचे पिळवणुकीमुळे हतबल झालेल्या बहुसंख्य लोकांना जे आवाहन असते ते सर्वस्वी आर्थिक असते. त्यांच्या वर्गहिताला हे आवाहन करण्यात आलेले असते. जनतेच्या सांस्कृतिक आकांक्षांना आवाहन करणे हे आर्थिक नियतिवादी तत्त्वाशी संघर्ष करणारे ठरू शकते. हे तत्त्व असे गृहीत धरते की जनसमुदाय दारिद्र्यात पिचत असल्यामुळे आणि उपासमार व अनिश्चितता याच्या भीतीखाली सतत जगत असल्यामुळे त्याला सांस्कृतिक आकांक्षा असणेही शक्य नाही आणि मानवतावादी मूल्यांचे रसग्रहण करणेही त्याला शक्य नाही. या तत्त्वानुसार जनतेला आधी उच्चतर आर्थिक पातळीवर नेले पाहिजे तरच या मूल्यांबद्दल त्यांना आस्था वाटू लागेल. ते तत्त्व पुढे असेही गृहीत धरते की, उच्च वर्गांपैकी काही लोक "वर्गहीन" होतात, ते कम्युनिस्ट पक्षात सामील होतात आणि कामगार व इतर पिळले जाणारे वर्ग यांचे ते पुढारी बनतात. आपल्या डोळ्यांसमोर अशा रीतीने एक वैशिष्ट्यपूर्ण कम्युनिस्ट आंदोलन उभे राहते की, ज्यात सुसंस्कृत नेतृत्व आणि असंस्कृत अनुयायांचा समुदाय यांचा समावेश होतो. अशा प्रकारच्या आंदोलनाच्या यशातून जे फळ मिळेल ते म्हणजे एका हुकुमशाही राजवटीची स्थापना यापेक्षा दुसरे काहीही असू शकणार नाही. ही हुकुमशाही म्हणजे कामगारांचे अधिराज्य होणार नाही, तर कामगारांसह सबंध समाजावर हुकुमत गाजविणारे कम्युनिस्ट पक्षाचे अधिराज्य होईल.

मानवतावादी मार्ग

भूमिकेचे स्वच्छ स्वरूप लक्षात यावे म्हणून क्रांतीच्या मानवतावादी मार्गाची विविध वैशिष्ट्ये क्रमाने खाली दिली आहेत.

(१) क्रांती तळापासून

मानवतावादी क्रांती वरून सत्ता काबीज करून आणि मग ती समाजाचे परिवर्तन करण्यासाठी उपयोगात आणून घडवून आणता येणार नाही. ती तळापासून लोकशिक्षण करूनच घडवून आणली पाहिजे. हे लोकशिक्षण स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या लोकशाही मूल्याबद्दलचे शिक्षण होय. त्यानंतरची पायरी म्हणजे या शिक्षित जनतेला खालच्या तळापासून कार्यक्षम होणाऱ्या योग्य राजकीय, आर्थिक व सामाजिक संघटना बनविण्याला प्रवृत्त करणे ही होय. मानवतावादी क्रांती ही मूलतः

सांस्कृतिक क्रांती असल्यामुळे केवळ सत्ता काबीज करून ती घडविता येणार नाही.

सर्वसाधारणपणे, प्रत्येक देशातील जनतेला आपल्याला साजेसे सरकारच मिळत असते. लोकशाहीमध्ये तर हा नियमच रूढ असतो. लोकशाहीतील सरकार जनतेच्या प्रतिनिधींतून बनविले जाते. हे प्रतिनिधी इतर गोष्टींवरोबरच जनतेचे पूर्वग्रह व भोळ्याभाबड्या समजुती यांचेही प्रतिनिधित्व करीत असतात. समाजाच्या सांस्कृतिक परिवर्तनाचे ते साधन होऊ शकत नाहीत. त्याच्या उलट उच्चतर संस्कृतीची मूल्ये ज्यांनी अंगी बाणविलेली असतात ते निवडणुकीमध्ये या प्रतिनिधींशी यशस्वी रीतीने सामना देऊ शकत नाहीत. त्याचा अर्थ असा की, सांस्कृतिक क्रांती ही तळापासून घडून आली पाहिजे. त्यासाठी जनतेमध्ये प्रचलित असलेल्या मूल्यांचे पुनर्मूल्यन केले जाणे आवश्यक आहे. राज्यसत्तेचा उपयोग करून ही क्रांती वरून घडविता येणार नाही. लोकशाहीमध्ये लोक हे सरकार बदलीत असतात. सरकारला लोकांमध्ये बदल घडवून आणता येणार नाही.

याचे उत्कृष्ट उदाहरण भारतातील केंद्रीय व राज्य सरकारांच्या तर्फे प्रत्ययास येऊ शकते. ती सरकारे बहुशः भ्रष्टाचारी आणि सत्तापिपासू लोकांचीच बनलेली असतात. अशी सरकारे जास्त चांगला समाज बनवू शकतील अशी अपेक्षा करणेही चुकीचे आहे. त्याचप्रमाणे बहुसंख्य लोक जोपर्यंत भोळ्या धार्मिक समजुती व अंधश्रद्धा यांत गुंग झालेले असतात तोपर्यंत जास्त चांगल्या स्त्रीपुरुषांचे सरकार बनविता येईल अशीही अपेक्षा करता येणार नाही. अंधश्रद्धा व भोळसट मतदार-संघांनी, भ्रष्टाचारी व स्वार्थसाधू लोकाचे सरकार बनवावे हे जे दुष्टचक्र फिरत राहिलेले असते ते खालच्या तळातील लोकांमध्ये प्रत्यक्ष कार्य करूनच मोडता येईल. वरून समाजात सुधारणा घडवून आणता येणार नाही.

जोवर बहुसंख्य लोक अंधश्रद्धा आणि धार्मिक भोळेपणा यांच्या पातळीवर राहिलेले असतील तोवर एखाद्या क्रांतिकारक गटाने राज्यसत्ता काबीज करण्याचा प्रयत्न केला तरी त्याचे फलित हुकुमशाहीवादी राजवट प्रस्थापित होणे हेच होईल. ज्ञानोदय झालेले लोकच सुसंस्कृत सरकार स्थापन करू शकतील. सामान्य लोकांच्या पातळीवर शैक्षणिक व संघटनात्मक कार्य हाती घेणे हाच मानवतावादी क्रांती घडवून आणण्याचा एकमेव मार्ग आहे.

(२) मानवतावादी दृष्टिकोण

मानवतावादी सर्व लोकांना भेटतात, मग ते कोणत्याही वर्गाचे असोत आणि ते कितीही दरिद्री व अज्ञानी असोत. मानवतावाद्यांचा हा संपर्क ते लोक माणसे आहेत असे जाणूनच केला गेलेला असतो. या संपर्कातील भूमिका अशी असते, की लोकांनी स्वातंत्र्य, बुद्धिनिष्ठता व धर्मनिरपेक्ष नैतिकता या मानवतावादी मूल्यांचे ग्रहण करावे

आणि त्यातून स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व ही लोकशाही मूल्ये प्रत्यक्षात आणण्यासाठी झटावे.

मानवतावाद्यांना ही जाणीव आहे की, स्वातंत्र्याची आच ही अस्तित्वासाठी होणाऱ्या जीवशास्त्रीय प्रेरणेची मानवी पातळीवरील वाटचाल असल्यामुळे सर्वच मानवी प्राण्यांना तिच्याबद्दल आस्था असते. त्यांना हेही माहीत आहे की, विचारशक्ती व नैतिक प्रेरणा हे मानवी स्वभावाचेच गुण आहेत. मानवतावादी तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत निष्कर्षांपैकी महत्त्वाचे असे हे गुणधर्म आहेत. लोकशाही मूल्ये हीही त्यातूनच उद्‌भूत झालेली असल्यामुळे कालांतराने सर्व प्राण्यांच्या हृदयाला हे आवाहन भिडल्याशिवाय राहणार नाही. भोळ्या धार्मिक समजुती, अंधश्रद्धा आणि पूर्वकल्पित उद्देश हे या मार्गातील अडथळे होत यात संशय नाही. पण ते फार काळ टिकणार नाहीत आणि कायमचे तर कधीच नव्हेत.

खरे पाहिले तर जे लोक दारिद्र्य व दैन्य यात गाडलेले आहेत त्यांना तर समृद्ध लोकांपेक्षाही मानवतावादी मूल्यांचे जास्त आकर्षण वाटू शकेल. स्वातंत्र्यामध्ये व्यक्तीने सन्मानाने जगणे याचा समावेश असल्यामुळे उपासमारीसारख्या परिस्थितीला तोंड देणाऱ्या लोकांना तर त्याची अधिकच आवश्यकता आहे. जालीम विषमतेचा जाच सहन करणाऱ्या लोकांना समतेची आवश्यकता भासली तर त्यात काहीच आश्चर्य नाही. ज्यांना स्वातंत्र्य व समता यासाठी इतरांच्या सहकार्याने लढावयाचे आहे त्यांना बंधुत्वाचे मोल खात्रीने कळल्याशिवाय राहणार नाही.

उपासमारीच्या पातळीवर जे जीवन कंठतात त्यांना या मानवतावादी मूल्यांचे मोल कळणार नाही ही कल्पना हा एक चिरकाल चालत आलेला पूर्वग्रह आहे. हा पूर्वग्रह ज्यांनी जनतेशी कधीही संपर्क साधलेला नाही किंवा साधला असल्यास फक्त मते मिळविण्यासाठी वा वर्गीय पायावर त्यांची संघटना बांधण्यासाठी साधला असेल त्यांच्यामध्येच प्रचलित असतो. जे पददलित लोकांना मानवतावादी दृष्टिकोणातून भेटतात त्यांना हे आढळून आले आहे की, तथाकथित जनता मानवतावादी आवाहनाला उत्साहाने साथ देत असते. नाही म्हटले तरी तेही मानवप्राणीच आहेत आणि त्यांच्यामध्ये सारख्याच प्रेरणा व आकांक्षा असतात.

जनतेशी होणारा मानवतावादी संपर्क हा भूतदयावादी संपर्कापासून वेगळा मानला जाणे आवश्यक आहे. मानवतावादी हे जनतेचे कल्याण करण्याच्या ईर्षेने त्यांच्यामध्ये जात नाहीत. त्यांचे उद्दिष्ट इतरांना साहाय्य देऊन आपल्या सदसद्विवेकबुद्धीचे समाधान करणे हे नसते. ज्यांना ते साहाय्य देतात त्यांनी स्वतःच स्वतःसाठी झटावे हा त्यांच्या संपर्कामागील हेतू असतो. लोकांनी आपल्या पायावर उभे राहावे, मानवी प्रतिष्ठेची त्यांनी जाण ठेवावी, आपल्या नैतिक संवेदनशीलतेबद्दल त्यांनी अभिमान बाळगावा आणि निर्धारयुक्त सहकारी परिश्रमातून आपल्याला स्वतःचे भवितव्य

घडविता येईल यावर त्यांनी पुरा विश्वास ठेवावा ही मानवतावाद्यांची जनतेबद्दलची अपेक्षा असते.

३. वर्गभावनेपेक्षा नैतिक आवाहनावर भर

नैतिक आवाहन हा क्रांतीच्या मानवतावादी मार्गाचा आधार होय. मानवतावादी हे कामगार आणि इतर पिळल्या जाणाऱ्या वर्गांच्या सर्व न्याय्य मागण्यांची कड घेतात. पण केवळ आर्थिक कारणांसाठी नव्हे, तर नैतिकता व न्याय यांच्या पायावर ते त्या मागण्यांचा पुरस्कार करतात. मानवतावाद्यांना वर्गसंघर्ष तीव्र करण्याची मुळीच इच्छा नसते.

आर्थिक वा वर्गीय दृष्टिकोणापेक्षा नैतिक दृष्टिकोण श्रेष्ठतर असतो. याला दोन कारणे आहेत.

प्रथमतः कामगार वा शेतकरी आपल्या आर्थिक मागण्यांसाठी संघर्ष करतात तेव्हा त्यांची भावना ही असते की, त्यांच्या मागण्या नैतिक दृष्टीने समर्थनीय आहेत. त्यांना फक्त आर्थिक मागण्या मानणे हे वस्तुस्थितीच्या दृष्टीने चुकीचे आहे. तो डावपेच म्हणूनही चुकीचा असतो. आर्थिक संघर्षापेक्षा नैतिक संघर्ष हा अधिक प्रभावी असतो.

दुसरी गोष्ट, आर्थिक मागणीही न्याय्य असली तर न्यायासाठी ही मागणी केली जात आहे असा दावा केला तर तिला लोकांचा जास्त पाठिंबा मिळतो. दुखावलेल्या वर्गापैकी नसलेले लोकही न्याय्य मागणीच्या अंमलबजावणीसाठी संघर्षात सामील होतात. तो संघर्ष वर्गसंघर्ष राहात नाही. तो नैतिक संघर्ष होतो.

जाती व जमाती यांच्या प्रश्नांचा निवाडा लावताना नैतिक दृष्टिकोण आवश्यक असतो. भारताप्रमाणे जातिजमातींनी भरलेल्या समाजात अनेक वेळा असे घडून येते की काही जातिजमातींना अन्याय्य व भेद करणारी वागवणूक दिली जाते. अशा प्रश्नांच्या बाबतीत सुद्धा जी चळवळ करावयाची ती नैतिक चळवळ असावी. आणि केवळ त्या जातिजमातींपुरतीच ती मर्यादित ठेवली जाता कामा नये. विशेषतः अस्पृश्यतेविरुद्ध भारतात जी चळवळ उभारावयाची ती शेडयूल्ड कास्टच्या लढाऊ सभासदांचीच तेवढी असता कामा नये. ती शेडयूल कास्टचे सभासद आणि बाकीच्या समाजातील पुरोगामी लोक यांची ती संयुक्त लढाई असली पाहिजे.

४. सर्वंकष क्रांती

मानवतावादी क्रांतीचे मुख्य वैशिष्ट्य हे की ती काही मूल्यांच्या पायावर उभारली जाते. सामाजिक दृष्टीने स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ही ती मूल्ये होत. आता मूल्यांचे स्वरूपच असे असते की, त्यांची क्रियाशीलता विभागली जाऊ शकत नाही. एखादे

विशिष्ट मूल्य लोकांनी हृदयी बाळगले तर त्याला जीवनाच्या सर्व बाजूंनी वाचा फुटेल. लोकांना स्वातंत्र्य हवे असले तर फक्त राजकीय जीवनातच नव्हे तर आर्थिक व सामाजिक जीवनातही त्यांना त्याची आकांक्षा राहील. त्याच कारणास्तव त्यांना जीवनाच्या सर्व अंगोपांगांत समता व बंधुत्व प्रस्थापित व्हावे असे वाटेल. आपण वर पाहिले आहे की, कम्युनिस्ट क्रांती ही दोन टप्प्यांनी घडून येणार असते. पहिला टप्पा राजकीय क्रांतीचा की ज्यातून सत्ता ही कम्युनिस्ट पक्षाकडून ताब्यात घेतली जाईल. दुसरा टप्पा आर्थिक क्रांतीचा की ज्यात मिळविलेल्या सत्तेच्या आधारे आर्थिक क्रांती घडविली जाईल. कम्युनिस्ट क्रांती या दोन टप्प्यांनी होते. त्याचे कारण ती वरून लादलेली क्रांती होय आणि मूल्यांच्या दिग्दर्शनाच्या पायावर ती घडविली जात नाही. मानवतावादी क्रांतीला असा क्रम राहणार नाही. मानवतावादी क्रांतीत निश्चितपणे कल्पनांचा आणि ध्येयांचा अग्रहक्क असतो. ती घडून येण्यापूर्वीच सांस्कृतिक–तत्त्वज्ञानात्मक क्रांती घडून गेलेली असते. पण एकदा मूल्यांचा लोकांमध्ये प्रसार झाला की, या मूल्यांची घोषणा जीवनाच्या राजकीय, आर्थिक व सामाजिक अशा सर्व क्षेत्रांत ती निनादत जाईल.

जयप्रकाश नारायण यांनी सर्वंकष क्रांतीची कल्पना लोकप्रिय केली. मानवतावादी क्रांती ही सर्वंकष होईल, कारण ती मानवतावादी मूल्यांच्या पायावर उभी केली जाईल. सर्वंकष क्रांतीची आवश्यकता जहाल मानवतावादाच्या २२ प्रबंध मुद्द्यांपैकी १० व्या क्रमांकाच्या मुद्द्यात प्रतिपादिली आहे. तो मुद्दा म्हणतो, " आर्थिक क्रांती ज्याप्रमाणे राजकीय क्रांतीच्या अभावी घडून येणार नाही त्याचप्रमाणे राजकीय, क्रांतीही आर्थिक क्रांतीच्या अभावी घडून येणार नाही." लोकशाही ही खरोखरीची व्हावयाची असेल तर ती एकाच वेळी राजकीय, आर्थिक व सामाजिक लोकशाही झाली पाहिजे. लोकशाहीच पूर्वी जर सांस्कृतिक तत्त्वज्ञानात्मक क्रांती झाली तर लोकशाहीला निश्चितपणे असे सर्वसंग्राहक स्वरूप येईल.

५. शैक्षणिक कार्याचे स्वरूप

मानवतावादी शिक्षण हे मानवतावादी व लोकशाही मूल्याचे अमूर्त शिक्षण नव्हे. ही मूल्ये लोकांपुढे आणली जातील ती त्यांच्या जीवनाच्या सद्यःस्थितीच्या संदर्भात होय. त्याच वेळी या मूल्यांची कास धरून त्यांना स्वतःसाठी केवढे उज्ज्वल भवितव्य तयार करता येईल याचेही त्यांना दिग्दर्शन केले जाईल. त्यांना हे दाखवून देता येईल की, भ्रष्टाचारी व स्वार्थसाधू लोकांची सरकारे प्रस्थापित केली जावयाला तेच जबाबदार आहेत. कारण मतदान करताना लोकप्रिय आवाहनापुढे आणि जात-जमातींच्या भावनांपुढे ते मान वाकवीत असतात; पिळवणूक करणाऱ्या अर्थव्यवस्थेला जीवनदान द्यावयालाही तेच जबाबदार आहेत, कारण ही अर्थव्यवस्था टिकून राहते

ती त्यांच्या सहनशीलतेमुळे व आत्मप्रत्ययाच्या आणि परस्पर सहकार्याच्या अभावामुळे होय; समाजातील धर्मसत्तेची कारकीर्द कायम राहते ती ते दैववादी, भोळ्या समजुती धारण करणारे आणि सामाजिक विषमतेविरुद्ध बंड पुकारणारे नाहीत म्हणून. तरुण पिढीच्या शिक्षणापुढे जे ध्येय असावयाला पाहिजे त्याचे हे दिग्दर्शन होय. तरुणांना हेही दाखवून देता येईल की त्यांनी आपले भवितव्य स्वतःच्या हाती घ्यावयाचे ठरविले आणि इतर बांधवांच्या सहकार्याने काम करावयाची सुरुवात केली तर त्यांना एक सर्वसंग्राहक राजकीय, आर्थिक व सामाजिक लोकशाही प्रस्थापित करता येईल; त्यांना अशी एक राजकीय रचना अस्तित्वात आणता येईल की, ज्यात सत्ता ही विकेंद्रित होईल आणि जी लोकसमित्यांमार्फत आपला कारभार चालवील; एखाद्या मालकाचे नोकर न होता उत्पादकांच्या व ग्राहकांच्या सहकारी सोसायट्या बनवून त्यांना स्वतःसाठी स्वतःच कामकाज निर्माण करता येईल; ते शक्य झाले नाही आणि ते दुसऱ्या कोणाकडे नोकरी करीत राहिले तर त्या उद्योगव्यवसायाच्या संचलनात त्यांना जास्त अधिकार आणि नफ्याचा वाटा मागता येईल; त्यांना अस्पृश्यता आणि वर्णाश्रम पद्धती नष्ट करता येईल; त्यांना असे सांस्कृतिक वातावरण तयार करता येईल की ज्यात जातीय एकता निर्माण होऊ शकेल; त्यांना अशी शैक्षणिक पद्धती प्रस्थापित करता येईल की, जीत विद्यार्थ्यांना स्वावलंबी त्याचप्रमाणे नैतिकतेबद्दल आदर बाळगणारे बनविता येईल. समाजात मानवतावादी मूल्यांचा प्रसार हा अशा रीतीने व्यापक कार्यक्रम आणि विविधरंगी कार्यपद्धती होऊ शकेल.

६. तळागाळातील संघटना

मानवतावादी कार्य हे नुसते मानवतावादी मूल्ये शिकविण्यापुरतेच मर्यादित राहता कामा नये. लोकांना तळागाळातील संघटना बनविण्याला प्रवृत्त करणे हेही तितकेच महत्त्वाचे कार्य होय. लोकसमित्या आणि सहकारी संस्था या तळागाळातील संघटना होत. या संदर्भात नमूद करण्यासारख्या इतर संस्था म्हणजे मतदार मंडळे आणि कामगार संघटना या होत.

स्थानिक लोकसमिती ही मुख्य राजकीय संघटना होय. संघटित लोकशाही स्थापन करण्याचे ध्येय साध्य करणे हेच तिचे कार्य होय. सुरुवातीला खेड्यातील किंवा मोहल्ल्यातील सर्व लोकांनी निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींची ती संघटना बनणार नाही. सर्व लोकांनी मानवतावादी मूल्यांचा स्वीकार करण्यापूर्वी लोकसमिती निवडली जाणे हे योग्य होणार नाही. कारण त्या विभागातील उच्च स्तरावरील लोकांचीच ती प्रातिनिधिक संस्था होईल. म्हणून सुरुवातीच्या काळात ज्या सामाजिक क्रांतिकारकांनी मूलभूत मानवतावादी मूल्यांचा स्वीकार केला आहे त्यांच्यातूनच लोकसमिती बनविणे हा चांगला पर्याय होऊ शकेल. आता लोकसमित्या जे कार्य हाती घेतील ते

विविध प्रकारचे असेल. शेती पद्धतीत सुधारणा, कालव्यांचे जाळे पसरविणे, स्थानिक लघुउद्योग सुरू करणे, शालेय शिक्षण सुधारणे, प्रौढ शिक्षणाची व्यवस्था करणे, अशा तऱ्हेचे विविध कार्यक्रम लोकसमित्यांना अंमलात आणता येतील; इतर कार्य म्हणजे आरोग्य व स्वच्छता राखणे, ग्रामीण घरबांधणी, रस्ते बांधणे आणि कुटुंब नियोजन हे होय. अस्पृश्यता आणि चातुर्वर्ण्य पद्धतीविरुद्ध प्रचार करणे, जातीय सलोखा राखणे आणि भ्रष्टाचार विरोधी संघटना उभारणे हीही लोकसमितीपुढील आणखी काही उद्दिष्टे होत. या कार्यांचा जसा व्याप वाढत जाईल तसतसा सारा परिसर उजळून निघेल एवढेच नव्हे तर आपल्या कार्यक्षमतेने लोकांवर लोकसमित्यांचा प्रभावही पडेल. त्याचा परिणाम म्हणून स्थानिक पंचायती, म्युनिसिपल कमिटी यात उच्चवर्गीयांचे नव्हे तर लोकप्रतिनिधी निवडले जातील. त्या परिस्थितीत अलग लोकसमितीची गरजच राहणार नाही. लोकसमितीचे कार्य चांगल्या रीतीने विकसित झाले तर निवडणुकीत आपल्या मतदारसंघासाठी लोकसमितीला सुद्धा आपला उमेदवार उभा करता येईल. राज्य विधानसभा वा पार्लमेंट यासाठी आपला उमेदवार उभा करण्याची महत्त्वाकांक्षासुद्धा लोकसमितीला ठेवता येईल. अखेरीस लोकसमित्यांचे आंदोलन इतके प्रबळ व्हावयाला पाहिजे की, संघटित लोकशाहीच्या प्रस्थापनेसाठी घटनेत योग्य तो बदल करून घेण्याचा पवित्राही लोकसमित्यांना टाकता येईल.

सहकारी आंदोलन हे लोकसमितीशी जोडले जाणे अत्यंत आवश्यक आहे. जेथे सहकारी संघटना अस्तित्वात आहेत, तेथे जातिवंत सहकारी कार्यकर्त्यांचे सहकार्य मिळवून त्यांच्या कार्यात सुधारणा घडवून आणता येतील. शेती व लघुउद्योग यांत उत्पादकांच्या सहकारी सोसायट्या बनविता येतील. वस्तूंचे वितरण ग्राहकांच्या सहकारी सोसायट्यांचे जाळे बनवून त्यातून करता येईल.

मतदार मंडळांचा मुख्य हेतू निवडणुकीत सचोटी आणण्याचा प्रयत्न करणे हा होय. निवडणूक यंत्रणेवर ही मंडळे जागता पहारा ठेवतील. निरनिराळ्या राजकीय पक्षांच्या व उमेदवारांच्या कार्यक्रमाबद्दल ती मतदारांना जागृत करतील. लोकांच्या काही मूलभूत मागण्यांना या पक्षांनी पाठिंबा द्यावा यासाठी सुद्धा ही मंडळे प्रयत्न करतील. निवडणूक संपल्यानंतर मतदार व लोकनियुक्त प्रतिनिधी यांच्यामधील दुवा होण्याचे ही मंडळे कार्य करतील.

कामगार संघटना या राजकीय पक्षांच्या प्रभावापासून अलिप्त राहिल्या पाहिजेत. त्यांचे मुख्य कार्य मालकांशी सामूहिक पद्धतीने देवाणघेवाण करणे हे होय. प्रौढ शिक्षण, बालसंगोपन आणि कुटुंबनियोजन यांची सामाजिक केंद्रे म्हणूनही त्यांना कार्य करता येईल. सामाजिक सुधारणेचीही ती केंद्रे बनू शकतील.

७. लोकांचे लढे

एकदा लोकसमित्या स्थापन झाल्या की, त्या लोकांच्या निरनिराळ्या मागण्यांचा पुरस्कार करणे अपरिहार्य आहे. या मागण्या आर्थिक, सामाजिक व राजकीय अशा सर्व प्रकारच्या असतील. लोकसमितीला खेड्यातील शेतमजुरांच्या किंवा शहरातील असंघटित कामगारांच्या योग्य वेतनासाठी, हरिजनांना पिण्याचे पाणी वा इतर सोयीसवलती मिळवून देण्यासाठी, स्थानिक कालव्याच्या प्रकल्पासाठी सरकारी साहाय्य उपलब्ध करून देण्यासाठी, भ्रष्टाचारी पोलिस वा इतर खात्यांतील अधिकाऱ्यांना शासन करण्यासाठी वगैरे मागण्यांसाठी झटावे हे लागेलच. या संघर्षांचे पुढारीपण केल्यानंतर लोकसमित्या बळकट होतील यात संशय नाही. पण त्या मागण्या जशा न्याय्य तशाच मान्य करून घेण्याला लायक असल्या पाहिजेत. त्याचप्रमाणे हे लढे शांतपणे आणि हिंसाचार न होऊ देता लढविले गेले पाहिजेत. एखादी मागणी आचरटपणाची आणि मान्य करण्याला लायक नसली किंवा एखाद्या न्याय्य मागणीसाठीही हिंसेचा आश्रय घेण्यात आला तर त्या कृतीने लोकसमिती ही दुबळीच होईल. लोकसमित्यांत मानवतावाद्यांचा समावेश झाला असला तर त्यांनी चालविलेले लढे न्याय्य असतील यात संशय नाही. त्यातून जो परिणाम घडून येईल त्यामुळे लोकसमिती ही लोकांच्या सत्तेचे परिणामकारक साधन बनेल.

८. मानवी साधन

मानवतावादी क्रांतीसाठी जे शैक्षणिक व संघटनात्मक कार्य आवश्यक आहे ते राजकीय पक्ष करू शकणार नाही. त्या कार्याचा भार निष्ठावंत मानवतावाद्यांकडून उचलला जाईल. हे मानवतावादी सत्तेची आकांक्षा ठेवणार नाहीत. पण सत्ता वाढत्या प्रमाणात लोकांमधे झिरपत जाईल या दृष्टीने मात्र प्रयत्न करीत राहतील. सर्वसाधारण लोक ज्या प्रमाणात मानवतावादी मूल्ये आत्मसात करतील व त्यासाठी तळागाळातील संघटना उभ्या करतील त्या प्रमाणात सत्तेचे हे वाटप होऊ शकेल. त्या कार्याच्या ओघात मानवतावादी कार्यकर्ते हे जनतेचे मार्गदर्शक, मित्र आणि तत्त्वज्ञ होतील; भावी राज्यकर्ते होण्याची अपेक्षाही ते धारण करणार नाहीत. आपल्या तत्त्वज्ञानाशी सुसंगत असे त्यांचे आचार जितके तर्कशुद्ध तितकेच नीतीची चाड राखणारे राहतील. ते कार्यकर्ते हे विमुक्त स्त्रीपुरुष होतील जे एकाच ध्येयाने एकत्र आलेले असतील आणि ते म्हणजे स्वातंत्र्याचे जग निर्माण करणे हे होय.

९. शांततावादी साधने

मानवतावाद्यांचे कार्य हे मूलतः शैक्षणिक असल्यामुळे ते शांततेच्या मार्गाचेच

पाईक होतील. हिंसेचा आचार हा अगदी विरोधी असे निष्कर्ष प्रगट करणारा होईल. हिंसाचाराची प्रतिक्रिया पोलिस व इतर अधिकाऱ्यांकडून होणाऱ्या अतिरेकी हिंसाचाराची होईल. जोवर किमान नागरिक स्वातंत्र्य उपलब्ध आहे तोवर मानवतावादी हे उघडपणे व कायदेशीरपणे व्यवहार करतील. सभा, संमेलने, परिसंवाद, साहित्याचा प्रसार, मिरवणुका व निदर्शने ही जोवर योग्य रीतीने संघटित केली जातील तोवर त्यांचे मोल शैक्षणिक स्वरूपाचे राहील. नागरिक हक्क रद्द केले गेले तर भूमिगत कार्यसुद्धा आवश्यक होईल. या साऱ्या कार्यांना, सुसाध्य असेल तर उघड सत्याग्रहाचीही जोड देता येईल.

१०. राज्यसत्तेशी संबंध

वर वर्णन केलेला मानवतावादी मार्ग सत्तेच्या प्रश्नाबद्दल उदासीन राहात नाही. मानवतावादी कार्याच्या काही स्वरूपांच्या दृष्टीने मैत्रीपूर्ण सरकार हे उपयुक्त ठरेल. मानवतावादी मूल्यांचा प्रचार करण्याच्या बाबतीत किंवा लोकसमित्या स्थापन करण्याच्या बाबतीत अर्थात सरकारी मदतीची आवश्यकताच नाही. लोकसमित्यांचे बरेचसे कार्य राज्यसत्तेशी संबंध न ठेवताही पार पाडता येईल. पण लोकसमितीला एखाद्या शाळेच्या इमारतीची जरूर लागली, रस्ते सुधारण्याची आवश्यकता वाटली, एका लहानशा कालव्याच्या प्रकल्पाचा पुरस्कार करावा लागला, ग्राहकांच्या सहकारी संस्थेमार्फत जीवनावश्यक वस्तू मिळवाव्या लागल्या तर सरकारी यंत्रणेच्या सहकार्याची अवश्य गरज भासेल. हे सहकार्य वाढत्या प्रमाणात मिळण्याची शक्यता आहे ती यामुळे की राजकारणी पुरुषांना पुन्हा निवडून येण्यासाठी लोकांच्या मतावर अवलंबून राहणे भाग आहे. स्वावलंबी व अत्यंत कार्यक्षम अशा लोकसमितीशी राजकारणी पुरुषांना असहकार करून चालणार नाही. स्थानिक पक्षांच्या एखाद्या प्रतिनिधीने असहकाराचे धोरण स्वीकारले तर लोकसमित्या आगामी निवडणुकीसाठी त्यांचा स्वतःचा पक्षविहीन उमेदवार उभा करतील आणि त्याला यशही मिळवून देतील. लोकसमित्या जसजशा लोकांची निष्ठा संपादन करू लागतील तसतसे सरकारचे लोकसमित्यांशी सहकार्य वाढतच जाईल.

आज सर्व सत्ता राज्यसत्तेत केंद्रित झालेली आहे. असंघटित अणुरूपी लोक व्यवहार्यतेच्या दृष्टीने असहाय झाले आहेत. जयप्रकाश नारायण यांनी जी 'लोकशक्ती' म्हटली ती खालच्या तळातूनच उभारली जाईल. लोक जसजसे मानवतावादी मूल्यांचा स्वीकार करू लागतील, आत्मप्रत्ययाच्या भावनेने लोकसमित्या बनवू लागतील तसतशी लोकशक्ती वाढत जाईल. लोकशक्तीच्या वाढीबरोबर लोकशक्ती व राज्यशक्ती यांत वाढते सहकार्य निर्माण होईल. त्यानंतर अशी एक अवस्था येईल. की राज्यशक्तीही लोकशक्तीच्या मानाने दुय्यम प्रकारची होईल आणि कालांतराने

ती लोकशक्तीच्या नियंत्रणाखाली जाईल. मानवतावादी क्रांतीचे हे प्रसादचिन्हच मानता येईल.

११. राजकीय पक्षांशी संबंध

आपण वर पाहिलेच आहे की, संसदीय लोकशाही अस्तित्वात असताना राजकीय पक्ष महत्त्वाची कामगिरी बजावीत असतात. लोकशाही ही तळातून संघटित झाली आणि लोकसमित्यांमार्फत जास्तीत जास्त लोक कायदेमंडळात निवडून आले तर या पक्षांची गरजच राहणार नाही. ते साध्य होईपर्यंत राजकीय पक्ष सरकार आणि विरोधी पक्ष असे घटक तयार करतील. म्हणूनच शक्य तोवर राजकीय पक्षात बुद्धिमान आणि नैतिक चारित्र्य असलेल्या लोकांचा समावेश होणे हे हितावह होईल. मानवतावाद्यांचा असा दावा आहे की, मतदारांपैकी बहुसंख्य लोक जोवर अज्ञानी व अंधश्रद्ध राहतील तोवर नैतिक चारित्र्य असलेले लोक पक्षीय राजकारणात यशस्वी होणार नाहीत. मानवतावादी मूल्यांचे लोकांना शिक्षण देण्याचे कार्य जसे प्रगत होत जाईल तसतसे अधिक चांगले राजकीय कार्यकर्ते निरनिराळ्या राजकीय पक्षांत पुढे येतील म्हणून राजकीय पक्षात सामील होणाऱ्या चारित्र्यवान व्यक्तींच्या बाबतीत मानवतावादी मैत्रीचा दृष्टिकोण ठेवतील. मानवतावाद्यांची मात्र ही खात्री पटलेली आहे की, वर दिग्दर्शित केलेले पक्षविहीन कार्य हे पक्षीय कार्यापेक्षा कितीतरी पटींनी अधिक महत्त्वाचे आहे. पण आपल्याशी सहमत न होऊन राजकीय पक्षात सामील होणाऱ्या सर्व निष्ठावान कार्यकर्त्यांना मात्र मानवतावादी सदैव आपल्या शुभेच्छा देतील.

१२. अल्पकालीन कार्यक्रम

समाजात मानवतावादी मूल्यांचा प्रसार करण्याचे कार्य हे दीर्घकाळ घेणे अपरिहार्य आहे. दरम्यानच्या काळात भारतासारख्या देशात एक धोका निर्माण होण्याची शक्यता आहे आणि तो हा की सध्या अस्तित्वात असलेल्या औपचारिक लोकशाहीच्या जागी उघडउघड हुकुमशाही स्थानापन्न होईल की काय ? मानवतावाद्यांना आपले शैक्षणिक व संघटनात्मक कार्य चालू ठेवता यावे म्हणून सध्याची मर्यादित लोकशाही टिकून राहणे आणि अस्तित्वात असलेले नागरिक हक्क अबाधित राहणे आवश्यक आहे. जहाल मानवतावाद्यांना म्हणूनच एक अल्पकालीन तसाच दुसरा दीर्घकालीन असे कार्यक्रम अमलात आणावे लागतील. अल्पकालीन कार्यक्रम हा अस्तित्वात असलेले नागरिक हक्क सुरक्षित ठेवून हुकुमशाहीची प्रस्थापना टाळणे हा होय. दीर्घकालीन कार्यक्रम म्हणजे मानवतावादी मूल्यांचा प्रसार करणे व त्यासाठी तळागाळातील संघटना बांधणे हा होय. भारतामध्ये जहाल मानवतावाद्यांनी इतर

असंख्य मित्रांच्या सहकार्याने दोन संघटना प्रस्थापित केल्या. एक पीपल्स युनियन फॉर सिव्हिल लिबर्टीज–जी नागरिक हक्कांच्या संरक्षणासाठी झटण्याचा अल्पकालीन कार्यक्रम अमलात आणील. दुसरी सिटिझन्स फॉर डिमॉक्रसी–जी मानवतावादी शिक्षण व संघटना या दीर्घकालीन कार्यक्रमाची अंमलबजावणी करू पाहील. या दोन संघटनांच्या सहकार्याने आजची दिखाऊ व मर्यादित लोकशाही ही हळूहळू भावी काळाच्या सर्वसंग्राहक राजकीय, आर्थिक व सामाजिक लोकशाहीत परिणत होईल अशी आशा करावयास हरकत नाही.

१३. साधने व साध्य

सर्वसंग्राहक राजकीय, आर्थिक व सामाजिक लोकशाहीचे ध्येय लोकशाही विरोधी साधनांचा आश्रय करून साध्य होणार नाही. राजकीय सत्ता काबीज करून जर त्यातून हुकुमशाही राजवट प्रस्थापित होणार असली तर ते लोकशाहीचे साधन होऊ शकणार नाही. लोकशाहीच्या साधनांनीच लोकशाहीचे साध्य गाठता येईल.

काही टीकाकारांचे असे म्हणणे आहे की, जहाल मानवतावाद्यांनी आपल्या दृष्टीसमोर ठेवलेले सांस्कृतिक क्रांतीचे ध्येय साध्य व्हावयाला पुष्कळच काळ उलटावा लागेल. त्या टीकेतून त्यांना सूचित करावयाचे आहे की, त्यासाठी अल्पकालीन मार्ग शोधून काढणे अधिक श्रेयस्कर होईल. त्यांची टीका अर्थातच ठीक आहे. पण त्यातून जे सूचित केले जात आहे ते चुकीचे आहे. सांस्कृतिक क्रांतीला बराच काळ लागणे शक्य आहे. पण अस्सल सर्वसंग्राहक लोकशाही प्रस्थापित करण्याचे ध्येय साध्य करण्यासाठी अल्पकालीन मार्ग आहे असे समजणे योग्य होणार नाही. आतापर्यंत सूचित करण्यात आलेले जवळचे मार्ग उलट दिशेने जात असलेले आढळून आलेले आहेत.

मानवतावादी क्रांती पूर्णपणे साध्य करण्यासाठी दीर्घ काळ उलटून जावा लागेल या कल्पनेने जहाल मानवतावादी हताश होत नाहीत. त्यांना हे ठाऊक आहे की मानवतावादी क्रांती साध्य करण्यासाठी जी साधने उपयोगात आणली जात आहेत तीच एका परीने साध्याची पूर्वचिन्हे आहेत. ज्या प्रमाणात मानवतावादी मूल्यांचा समाजात प्रसार झाला आणि ती मूल्ये हस्तगत करण्याच्या दृष्टीने तळागाळातील संघटना बांधल्या गेल्या त्या प्रमाणात मानवतावादी क्रांती संपन्न झाली आहे असे म्हणावयास हरकत नाही.

आम्ही यापूर्वी अट्टाहासाने सांगितले आहे की, लोकशाही ही ध्येय असण्यापेक्षा एक मार्ग आहे. कोणताही समाज संपूर्णपणे लोकशाहीवादी होऊ शकणार नाही; तो पूर्वीच्यापेक्षा अधिक लोकशाहीवादी होईल. सर्वसंग्राहक लोकशाहीचे ध्येय साध्य करण्याच्या हेतूने घडविण्यात येणारी मानवतावादी क्रांती ही निश्चितपणे त्या ध्येयाच्या

उद्दिष्टाचाच एक भाग होईल. मानवतावादी क्रांती ही सुद्धा साध्य केल्या जाणाऱ्या ध्येयापेक्षा त्या ध्येयसाधनासाठी होणाऱ्या प्रवासाचा एक मार्गच होय. मानवतावादी क्रांतीच्या रोखाने मार्गक्रमण करणारा मूलगामी मानवतावादी हा त्या दृष्टीने सतत यशस्वीच होत असतो. मूलगामी मानवतावादाला अपयश हे ठाऊक नाही.

• • •

परिशिष्ट

नवमानवतावादाची बावीस सूत्रे

[१]

मानव हाच समाजसंस्थेचा मूळ आदर्श आहे. सामाजिक सहकार्याचे संबंध व्यक्तींच्या प्रसुप्त शक्तींचा विकास करतात. परंतु, व्यक्तिविकास हाच समाजप्रगतीचा खरा मापक होय. " समुदाय, समुदाय " असे म्हणावयाचे तर त्याच्या आधी व्यक्ती असल्या पाहिजेत. सामाजिक विमोचन व प्रगती ही साधताना जर स्वातंत्र्य आणि स्वास्थ्य यांचा प्रत्यक्ष अनुभव व्यक्तिव्यक्तीला मिळत नसेल तर विमोचन व प्रगती ही आभासमयच राहतात, ती कधीच साध्य व्हावयाची नाहीत. ज्याला स्वास्थ्य म्हणतात ते जर खरेखुरे असेल तर ते व्यक्तीला भोगता आले पाहिजे. मानव-समाजाच्या [राष्ट्र वर्ग अशा] कोणत्याही संघटनेला सामुदायिक आत्मा असतो हे म्हणणे अयोग्य आहे. कारण या तत्त्वाच्या पोटी व्यक्तींच्या बलिदानाचे तत्त्वच अभिप्रेत आहे. व्यक्तींच्या हितानेच सामुदायिक हिताची साधना होत असते.

[२]

स्वातंत्र्याची अन्वेषणा आणि सत्याचा शोध यांनी मानवी प्रगतीची जी मूलभूत प्रेरणा ती घडविली आहे. स्वातंत्र्याची अन्वेषणा ही काय आहे ? तर बुद्धी व भावना यांच्या उच्चतर अशा पातळीवर जगावे म्हणून शरीरपिंडाची चाललेली झटापट होय. आणि सत्याचा शोध हे काय आहे ? तर यातूनच निघणारा तो एक आवश्यक असा उपसिद्धान्त आहे. निसर्गाचे ज्ञान ज्या मानाने वाढते त्या मानाने मनुष्य निसर्गाच्या जुलमातून आणि भौतिक व सामाजिक बंधनांतून क्रमाक्रमाने मुक्त होत जातो. सत्य म्हणजे ज्ञानाचा गाभा होय.

[३]

सतत वाढत्या प्रमाणात स्वातंत्र्य प्राप्त करून घ्यावे हाच व्यक्तिगत किंवा सामुदायिक अशा तर्कशुद्ध मानवी प्रयत्नांचा हेतू असतो. व्यक्तींच्या ठायी वसत असणाऱ्या शक्तींच्या विकासावरील बंधनांचा सतत वाढत जाणारा निरास म्हणजेच स्वातंत्र्य होय. व्यक्ती म्हणजे मानवी प्राणी होत हे ओळखले पाहिजे. ते काही सामाजिक संस्थेच्या महायंत्रातील खिळे किंवा ठोकळे नव्हेत. म्हणूनच व्यक्तीचे समाजातील स्थान हे, कोणत्याही प्रकारच्या सामाजिक संस्थेच्या सामुदायिक प्रयत्नांच्या मधील प्रगतीचे व स्वातंत्र्यप्रवणतेचे उद्दिष्ट मोजण्याचे साधन होय. समाजघटकांच्या प्रत्यक्ष हितावरून कोणत्याही सामुदायिक प्रयत्नांचे यश मोजले पाहिजे.

[४]

मनुष्य स्वभावतःच बुद्धिप्रधान आहे. कारण नियमबद्ध निसर्गाच्या कुशीतूनच तो उदय पावला आहे. बुद्धी हाही जीवनधर्मच असल्यामुळे माणसाची इच्छाशक्ती बुद्धीशी मुळीच विरोधी नाही. बुद्धी आणि भावना यांचा उगम जीवाच्या एकाच समान अवस्थेतून झाला आहे, असे जीवशास्त्रदृष्ट्या म्हणता येते. म्हणून ऐतिहासिक नियतिवादाचा इच्छास्वातंत्र्याच्या सिद्धान्ताशी विरोध नाही; तो त्याच्यातच अंतर्भूत होऊ शकतो. एवढेच नव्हे, तर मानवी इच्छाशक्ती हा इतिहासाचा एक अत्यंत प्रभावी आणि निर्णायक भाग आहे. तसे नसते तर नियमबद्ध अशा इतिहासक्रमात मनुष्यनिर्मित क्रांत्यांना स्थानच राहणार नाही. इतिहासाचा क्रम परमेश्वरी संकेतानेच पूर्वनिश्चित झालेला असतो या धार्मिक सिद्धान्ताशी बुद्धिवादी व शास्त्रशुद्ध अशा नियतिवादाची गल्लत करता कामा नये.

[५]

इतिहासाची आर्थिक उपपत्ती भौतिकवादा (Materialism) च्या चुकीच्या अर्थावर आधारलेली आहे. भौतिकवाद हे अद्वैती तत्त्वज्ञान आहे आणि वरील उपपत्तीत तर द्वैतवाद सूचित होतो. *

इतिहासाचा क्रम कार्यकारणांच्या नियमांनी बद्ध आहे. परंतु तो अनेकविध कारणांनी घडत असतो. या कारणांमध्ये मानवी इच्छाशक्ती हा एक महत्त्वाचा भाग आहे, आणि आर्थिक हेतूशी तिचा साक्षात संबंध नेहमीच जोडता येत नाही.

* मार्क्सवाद हा भौतिकवादी आहे. परंतु तो आर्थिक उपपत्तीला वरिष्ठत्व देतो, ही विसंगती आहे. कारण भौतिकवादाप्रमाणे मन बुद्धीसुद्धा भौतिकच होत. इतिहासाच्या क्रमात त्यांची परिणामकारकता मानली पाहिजे. केवळ आर्थिक

(पुढील पानावर चालू)

[६]

कल्पनांची निर्मिती ही देहाची क्रिया होय; ती परिस्थितीच्या जाणिवेमुळे घडत असते. परंतु एकदा कल्पना अथवा विचार निर्माण झाले म्हणजे ते पृथकपणे राहतात; आणि त्यांचा व्यापार त्यांच्या स्वतंत्र नियमांनीच चालतो. विचारांचा विकासक्रम सामाजिक विकासक्रमाबरोबर पावले टाकतो आणि त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडत असतो. परंतु ऐतिहासिक घटना आणि विचारांचे आंदोलन यांचा प्रत्यक्ष कार्यकारण भाव, मानवांच्या समग्र विकासक्रमाच्या एका विशिष्ट बिंदूंच्या ठिकाणी घडत असल्याचे निश्चित करता येत नाही. [विचार या शब्दाचा अर्थ तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्व असलेला ध्येयवाद किंवा विचारसरणी असा येथे गृहीत धरला आहे.] आर्थिक व्यवस्थेच्या प्रस्थापित सांगाड्यावर उभारलेला वैचारिक डोलारा म्हणजेच संस्कृतीचे आकृतिबंध आणि नैतिक मूल्ये होत हे खरे नव्हे. संस्कृती व नैतिक मूल्ये यांनाही विशिष्ट ऐतिहासिक नियम आहेत, आणि त्यांचा इतिहास विचारेतिहासाच्या तर्कशास्त्राने बद्ध असतो.

[७]

स्वातंत्र्याचे नवे जग निर्माण करण्यासाठी क्रांतीने समाजाच्या आर्थिक पुनर्घटनेच्या पलीकडे गेले पाहिजे. दलित आणि पिळलेल्या वर्गाच्या नावाने राजकीय सत्ता हस्तगत करून उत्पादनाच्या साधनांची खाजगी मालकी नष्ट केली म्हणजे स्वातंत्र्ययुगाचे आगमन आपोआपच होते असे नाही.

[८]

कम्युनिझम किंवा समाजवाद हे स्वातंत्र्यध्येयाच्या सिद्धीचे साधन होऊ शकते अशी कल्पना करता येते. परंतु त्यामुळे ते कितपत साध्य होते ही गोष्ट मात्र अखेरीस अनुभवाने पडताळून पाहिली पाहिजे. राष्ट्र किंवा वर्ग या नावाचा एखादा सामुदायिक स्वरूपाचा "अहंकार" श्रेष्ठ आहे असे मानून हाडामांसाच्या प्रत्यक्ष मानव-प्राण्याला जर डावलून टाकले तर, जी राजकीय पद्धती आणि जो आर्थिक प्रयोग केल्याने हे साधते त्या पद्धतीने किंवा प्रयोगाने स्वातंत्र्यसिद्धीचे सोयीस्कर साधन उपलब्ध झाले

(मागील पानावरून)

परिस्थितीच परिणामकारक मानल्यास मन वा बुद्धी भौतिक शक्तीपेक्षा भिन्न आहे असे मानल्यासारखे होते. म्हणजे भौतिक शक्ती व आत्मशक्ती असे दोन भाग किंवा तत्त्वे मानावी लागतात व त्यामुळे भौतिकवादाचे खंडनच होते आणि द्वैत मानावे लागते. मार्क्सचा भौतिकवाद अद्वैती असल्यामुळे त्याच्या विचारसरणीतील इतिहासशास्त्रावर हा दोष येतो.–अनुवादक.

असे होत नाही. कारण, एक तर स्वातंत्र्याचा नाश स्वातंत्र्याकडे नेतो असे म्हणणे हे असमंजस आहे. आणि दुसरे असे की केवळ काल्पनिक अशा सामुदायिक "अहंकार"–देवतेच्या स्थंडिलावर व्यक्तीचा बळी देणे म्हणजे स्वातंत्र्य खास नव्हे. स्वातंत्र्याचे ध्येय ही एक पोकळ तात्त्विक कल्पना आहे असे म्हणून त्या ध्येयास अमान्य करणारे आणि व्यक्तीचे सार्वभौमत्व त्याज्य ठरविणारे जे कोणते सामाजिक तत्त्वज्ञान असेल किंवा अशी जी कोणती सामाजिक पुनर्घटनेची योजना असेल, त्याच्या किंवा तिच्या अंगी प्रगतीचे किंवा क्रांतीचे बल अत्यंत अल्पच राहणार; याहून तिला जास्त किंमत नाही.

[९]

राज्यसंस्था म्हणजे समाजाची राजकीय संघटना होय. कम्युनिझमध्ये ही राज्य-संस्था क्रमाक्रमाने आपोआप विरून जाते, हे आदर्श-स्वप्न अनुभवान्ती मिथ्या ठरले आहे. सामाजिक मालकीच्या उद्योगधंद्यांवर अधिष्ठित अशा आर्थिक नियोजनांना जबरदस्त राजकीय यंत्राची आवश्यकता असते. परंतु या यंत्रावर लोकसत्तेचेच नियंत्रण असले तरच या नव्या समाजव्यवस्थेत स्वातंत्र्याची निश्चिती राहील. लोकसत्ता आणि वैयक्तिक स्वातंत्र्य यांच्याच पायावर आर्थिक नियोजन उभे करता आले तरच जनतेच्या गरजा भागविण्यासाठीच उत्पादन हा हेतू सिद्धीस जाऊ शकेल.

[१०]

धंद्याचे राष्ट्रीयीकरण व आर्थिक नियोजन यांच्यामुळे कामगारांची पिळवणूक आपोआप थांबेल किंवा त्यामुळे संपत्तीची समविभागणी खात्रीने होते असे नाही. जर आर्थिक लोकशाही आली नाही तर ज्याप्रमाणे राजकीय लोकशाही प्रस्थापित व्हावयाची नाही, त्याप्रमाणेच जर राजकीय लोकशाही आली नाही तर आर्थिक लोकशाहीही प्रस्थापित व्हावयाची नाही.

[११]

एकदा हुकूमशाही प्रस्थापित झाली म्हणजे ती कायमच राहू पाहते. कामाचा उरक, सामुदायिक प्रयत्न आणि सामाजिक प्रगती यांच्या सबबीवर राजकीय हुकूमशाहीच्या छत्राखाली चालणारे आर्थिक नियोजन हे व्यक्तिस्वातंत्र्याची अवहेलना करते. त्याचा परिणाम असा होतो की, समाजवादी समाजात उच्च प्रकारची लोक-शाही प्रस्थापित होते, अशी जी हल्ली कल्पना आहे ती अशक्य ठरते. हुकूमशाही ही स्वतःच्या घोषित ध्येयांना हरताळ फासत असते.

[१२]

पार्लमेंटरी डिमॉक्रसीची म्हणजे प्रतिनिधिप्रधान संसदीय लोकशाहीची वैगुण्ये देखील अनुभवांती उघड झाली आहेत. सत्ता प्रतिनिधींच्याकडे सोपविल्यामुळे ही वैगुण्ये उद्‌भवतात. लोकसत्ता खरीखुरी प्रभावी करावयाची तर, सत्ता ही नेहमी निरपवादपणे जनतेच्या हातीच स्थिरावली पाहिजे व सार्वभौम सत्ता जनतेलाच, अधूनमधून नव्हे तर सतत व दैनंदिन, प्रभावीपणे वापरता यावी यासाठी उपाययोजना झाली पाहिजे. कणाकणाप्रमाणे एकमेकांपासून विलग असलेल्या नागरिक व्यक्ती बहुधा नेहमीच प्रत्यक्षात असमर्थ बनून राहिलेल्या असतात. आपले सार्वभौमत्व अंमलात आणण्याचे व राज्यतंत्रावर सतत ताबा चालविण्याचे आवश्यक असे कोणतेही साधन त्यांच्यापाशी नसते.

[१३]

प्रतिनिधिप्रधान लोकशाहीत उदारमतवादाला नकलीपणा येतो. त्याचे विडंबन होत असते. माणसांनी माणसांची जी पिळवणूक चालविली आहे तिला कायदेशीरपणा आणण्याचे काम खुल्या व्यापाराच्या तत्त्वाने उदारमतवाद करीत आला आहे. तो वाद तिच्यावर शिक्कामोर्तब करतो. अर्थ हा मानवाचा एकमेव पुरुषार्थ आहे ही कल्पना, व्यक्तिवादाच्या विमोचक तत्त्वाला निष्प्राण करते. अर्थप्रधान मनुष्य एकतर गुलाम तरी असतो किंवा गुलामांचा धनी तरी असतो. "अर्थ हा एकच पुरुषार्थ" ही ग्राम्य कल्पना बुडविली पाहिजे, आणि तिच्या जागी मनुष्य हा स्वभावतःच बुद्धिप्रधान आहे ही प्रत्ययास येणारी कल्पना रूढ केली पाहिजे. मनुष्य हा बुद्धिप्रधान असतो म्हणून तर नीतिविचारी असतो. नीती म्हणजे विवेकबुद्धीला आवाहन होय. आणि विवेकबुद्धी म्हणजे परिस्थितीची साहजिक जाणीव आणि परिस्थितीला अनुसरून होणारी प्रतिक्रिया होय. बुद्धीच्या पातळीवर घडणारी जीवपिंडाची यांत्रिक क्रिया म्हणजे विवेकबुद्धी, आणि म्हणूनच विवेकबुद्धी बुद्धिनिष्ठ असते.

[१४]

प्रतिनिधिप्रधान लोकशाहीचा पर्याय (Alternatives) हुकूमशाही मात्र खास नव्हे. आधुनिक समाजपद्धतीतील तुटक अतएव दुर्बल अशा व्यक्तींच्या प्रतिनिधिप्रधान लोकशाहीच्या स्थानी संघटित लोकशाही स्थापणे हाच त्याचा पर्याय होय. देशभर स्थापिलेल्या जनसमित्यांचे जाळे विणून सुसंघटित लोकसत्ता अस्तित्वात आणली पाहिजे व या लोकसत्तेच्या पायावर पिरॅमिडच्या धर्तीवर निमुळता होत-जाणारा मनोरा उभारून त्या सुस्थिर मनोऱ्याचे शिखर या दृष्टीने संसद अस्तित्वात आली पाहिजे. अशा रचनेने समाजाची राजकीय संघटना (राज्य) सर्व समाजाशी

एकरूप होईल आणि याचाच परिणाम म्हणजे राज्यावर लोकसत्तेचे निरंतर नियंत्रण राहील.

[१५]

मानव हाच स्वतःच्या विश्वाचा शिल्पकार आहे या मूलभूत ऐतिहासिक सत्यावर भर देणे हे क्रांतिकारक व विमोचक अशा सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे मुख्य कार्य आहे. मानव हा विचारशील प्राणी आहे व ही विचारशीलता, तो व्यक्तित्वसंपन्न राहिला तरच दिसून येईल. मेंदू हे उत्पादनाचे साधन असून ते अत्यंत क्रांतिकारक माल निर्माण करते. क्रांत्या होण्याकरिता त्यांना रूढ कल्पनांचा विध्वंस करणाऱ्या विचारांची पूर्वतयारी लागते. ज्यांना आपल्या सर्जनशील आत्मशक्तीचा प्रत्यय आलेला आहे, विश्वाची नवरचना करण्याच्या दुर्दम्य इच्छाशक्तीने जे प्रेरित झाले आहेत, साहसी विचारांनी जे गतिमान झाले आहेत आणि स्वतंत्र मानवांचा बनलेला स्वतंत्र समाज निर्माण करणाऱ्या ध्येयाच्या ध्यासाने जे चेतले आहेत असे संख्येने सतत वाढत जाणारे लोकच, लोकशाही नांदेल, अशी परिस्थिती निर्माण करू शकतात.

[१६]

सामाजिक प्रगतीचे मूलभूत तत्त्व पुनः निश्चितपणे मांडून त्याच्या पायावरच सामाजिक क्रांतीची पद्धती व कार्यक्रम यांची उभारणी केली पाहिजे. खंबीर आणि व्यापक प्रयत्न करून लोकांना स्वातंत्र्याची तत्त्वे आणि बुद्धिवादी व सहकार्यप्रधान राहणी यांचे शिक्षण देणे हाच सामाजिक नवजीवन निर्माण करण्याचा मार्ग आहे. क्रांतीनंतर जी व्यवस्था निर्माण करावयाची तिचा सामाजिक व राजकीय पाया घालण्यासाठी जनतेच्या कार्यक्षम अशा लोकशाही संघटना तयार कराव्या लागतील. नवजीवनाचे रहस्य आत्मसात केलेल्या लोकांच्या संख्येत त्वरेने वाढ करणे आणि जनतासमित्यांचा जलद प्रसार करणे, तसेच या दोहोंत सजीव व एकसूत्रीपणा निर्माण करणे या गोष्टींची सामाजिक क्रांतीला आवश्यकता आहे. त्याचप्रमाणे स्वातंत्र्य, बुद्धिवाद आणि सामाजिक संवादित्व या तत्त्वांवर क्रांतीच्या कार्यक्रमाची उभारणी झाली पाहिजे. सामाजिक जीवनाच्या नियंत्रणात सर्व प्रकारची मक्तेदारी व पक्षपाती हितसंबंध यांचे निर्मूलन करणे हा या कार्यक्रमाचा अर्थ आहे.

[१७]

मनुष्याने मनुष्याची पिळवणूक करणे अशक्य करण्यासाठी समाजाची आर्थिक पुनर्घटना करणे हे मूलगामी लोकसत्तेत अर्थात गृहीत धरावेच लागते. समाजातील घटक व्यक्तींच्या बौद्धिक व इतर सूक्ष्म शक्तींचा आविष्कार होण्याकरिता अगोदर

त्यांच्या भौतिक गरजांची चढत्या प्रमाणात तृप्ती करणे ही आवश्यक गोष्ट आहे. राहणीचे मान सतत वाढत राहील, याची हमी घेणारी आर्थिक पुनर्घटना हा मूलगामी लोकसत्तेचा पाया आहे. आर्थिक बंधनातून जनतेची मुक्तता करणे हे तिला स्वातंत्र्याच्या ध्येयाप्रत नेण्याचे आवश्यक साधन आहे.

[१८]

उत्पादन हे उपयोगासाठीच करावयाचे आणि त्याची वाटणी मानवी गरजा भागविण्याच्या दृष्टीने करावयाची या तत्त्वांवर नव्या समाजरचनेच्या राजकीय संघटनेत प्रतिनिधींच्या हाती सत्ता सुपूर्द करण्यात येणार नाही; कारण तसे केल्याने व्यवहारात लोकांच्या हाती प्रभावी सत्ता अजिबात राहात नाही. जनता-समित्यांच्या द्वारा वयात आलेले सर्व लोक राज्यकारभारात प्रत्यक्ष भाग घेऊ शकतील, अशा पद्धतीवरच ती राज्यघटना आधारली पाहिजे. ज्ञानाचा सार्वत्रिक प्रसार आणि कमीत कमी नियंत्रणे ठेवून वैज्ञानिक सर्जनशील प्रवृत्तींना व प्रयत्नांना अधिकाधिक वाव व प्रेरणा देणे, या गोष्टींवर नव्या समाजरचनेची संस्कृती उभारली जाईल. बुद्धी व विज्ञान यावर हा नवा समाज आधारलेला असल्यामुळे त्यात नियोजन हे अपरिहार्यपणे येतेच. परंतु व्यक्तींचे स्वातंत्र्य हा मुख्य उद्देश ठेवूनच हे नियोजन केले जाईल. हा नवसमाज राजकीय, आर्थिक आणि सांस्कृतिक दृष्ट्या लोकसत्ताप्रधान राहील आणि म्हणूनच स्वतःचे संरक्षण करण्यास पूर्णपणे समर्थ अशीच लोकसत्ता तो निर्माण करील.

[१९]

बुद्धीवरील बंधने तोडून टाकून आत्मिक दृष्ट्या स्वतंत्र झालेली माणसे स्वातंत्र्याचे जग निर्माण करण्याच्या दृढ निश्चयाने जेव्हा एकत्रित होतील, तेव्हाच त्यांच्या सामुदायिक प्रयत्नांनी मूलगामी लोकसत्तेचे ध्येय साध्य होईल. ते भावी काळातील राज्यकर्ते म्हणून नव्हे तर जनतेचे मार्गदर्शक, मित्र व तत्त्वज्ञ या नात्यानेच कार्य करतील. त्यांचे राजकीय वर्तन व कार्य बुद्धिप्रधान आणि म्हणूनच नैतिकही राहील; कारण त्याखेरीज ते स्वातंत्र्याच्या ध्येयाशी सुसंगत राहणार नाही. ज्या प्रमाणात जनतेची स्वातंत्र्याकांक्षा वाढीस लागेल, त्या प्रमाणातच त्यांचे प्रयत्न यांच्या साहाय्याने प्रत्यक्ष लोकशाहीचे राज्य होईल. सत्तेचे केंद्रीकरण आणि स्वातंत्र्य यांच्यात परस्पर विसंगती आहे; याची जाणीव असल्यामुळे सर्वत्र विकेंद्रीकरण करणे हा त्यांचा उद्देश राहील.

[२०]

मौलिक पृथक्करण करून पाहिले तर असे दिसून येईल की, व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आक्रमण न करता सर्वांची प्रगती व भरभराट करणारी सामाजिक रचना ही नागरिकाला शिक्षण देण्यावरच अवलंबून असते. स्थानिक जनसमिती हे नागरिकत्वाच्या आणि राजकारणाच्या शिक्षणाचे नागरिकांचे विद्यालयच होईल. अनासक्त अशा व्यक्तींना समाजकार्याची धुरा वाहण्यास समर्थ करील अशीच लोकराज्याची रचना व कार्य-पद्धती असेल. अशा अनासक्त व्यक्तींच्या हाती असलेले राज्ययंत्र हे एका विशिष्ट वर्गाच्या हाती सापडलेले इतरांवर जुलूम करण्याचे साधन म्हणून राहणार नाही. ज्यांच्या आत्म्यावरील बंधने छिन्न झाली आहेत, ती सत्तारूढ माणसेच गुलामगिरीच्या शृंखला उच्छिन्न करून सर्वांना स्वातंत्र्याचा लाभ करून देऊ शकतील.

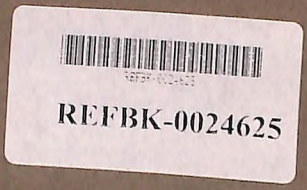
[२१]

रॅडिकॅलिझम् म्हणजे मूलगामीवाद विज्ञानास समाजसंघटनेचे अंग बनवितो, व्यक्ती आणि समाज यांतील विसंगती नष्ट करतो आणि स्वातंत्र्याच्या कल्पनेत नैतिक, बुद्धिवादी आणि समाजपरायणतेचा आशय भरतो; विचारांची गतिमीमांसा (Dynamics of Ideas) आणि आर्थिक नियतिवादाचा विरोधविकास (The Dialectics of Economic Determinism) यांचा योग्य परामर्श ज्यात घेतलेला आहे अशा प्रकारचे सामाजिक तत्त्वज्ञान " रॅडिकॅलिझम् " मूलगामीवाद पुढे ठेवतो. याच तत्त्वज्ञानातून वर्तमानकालातच घडावयाच्या समाजक्रांतीची पद्धती आणि कार्यक्रम यांची निष्पत्ती होते.

[२२]

" मानव हाच हरएक गोष्टींचा मानदंड आहे " (प्रोटॅगोरस) किंवा " मानव हाच मनुष्यजातीचा उगम आहे. " [मार्क्स] या सिद्धान्तापासून " रॅडिकॅलिझम "ला– मूलगामीवादाला प्रारंभ होतो, आणि आध्यात्मिक दृष्ट्या विमुक्त आणि नीतिशील मानवांच्या सामुदायिक प्रयत्नांनी जगाची " स्वतंत्र मानवांचे एकराज्य व बंधुसमूह " या स्वरूपात पुनर्घटना झाली पाहिजे, असे तो वाद प्रतिपादन करतो.




REFBK-0024625

मूलगामी मानववाद