म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध
सं. क्र. २९२४
REFBK-0023482

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

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

2 MAY 1982
9 MAY 1982
12 MAY 1982
6 MAY 1982
30 MAY 1982
3 JUN 1982
28 NOV 1982
12 DEC 1982
22 DEC 1982

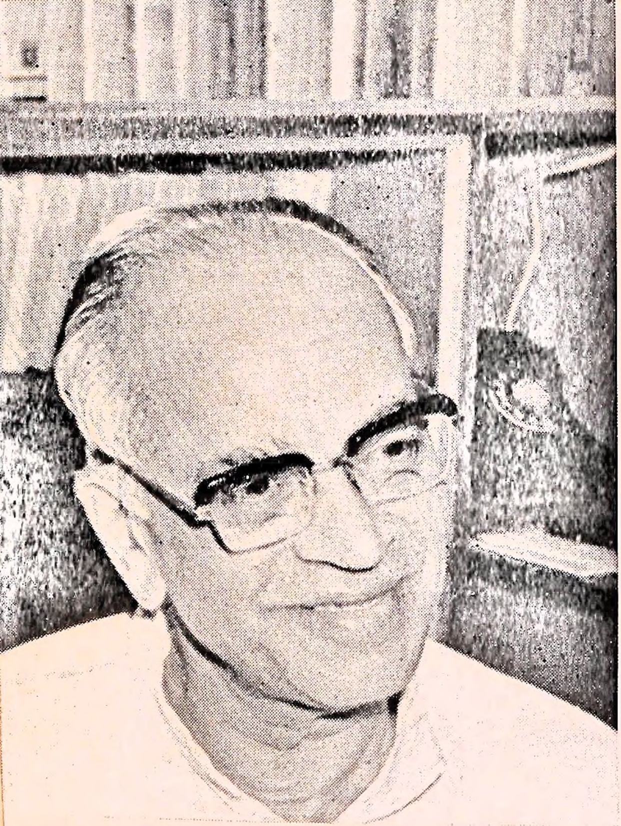
12 JAN 1983
2 FEB 1983
5 FEB 1984
19 MAR 1986
19 MAR 1986

(क्रु. मा. प.)
५०००-४-८०

२३४८२
२९२४
१४/३/८२

विचारधारा

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२८८७
वा. क्र. २३४८२
निबंध १४।३।८२
ग्रंथ : शाखा (स्थळ प्रत)



प्रभाकर पाध्ये यांचे निवडक लेख

विचारधारा

संपादक

प्रा. म. द. हातकणंगलेकर

REFBK-0023482

कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन

विजयानगर, पुणे

प्रकाशक : अनिरुद्ध अनंत कुलकर्णी
कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन
विजयानगर, पुणे ३०

मुद्रक : नाना डेंगळे
साधना प्रेस
४३०-३१ शनिवार पेठ, पुणे ३०

मुखपृष्ठ : सुभाष अवचट

प्रकाशन क्रमांक : ८४८

© श्री. प्रभाकर पाध्ये
३ कमल बाग, गोखले रोड, पुणे १६
पुनर्मुद्रणाचे हक्क प्रकाशकाकडे
प्रथमावृत्ती : १९७९

किंमत दहा रुपये

प्रस्तुत आवृत्तीस वापरलेल्या सवलतीच्या
दरातील कागदाबद्दल महाराष्ट्र शासनाचे आभार

आईच्या हृदयस्थ स्मृतीस

निवेदन

या पुस्तकात, भारतीय प्रबोधन, मार्क्सवाद आणि कला या विषयांवरचे माझे काही लेख एकत्रित केले आहेत. या तीन विषयांनी मला वेळोवेळी चिंतनास प्रवृत्त केले. प्रत्येक वेळी, आपल्याला काही तरी, पूर्वी न भावलेले, म्हणायचे आहे असे वाटले होते. या ऊर्मीतूनच हे लेख मुख्यतः लिहिले गेले.

हे लेख मुख्यतः गेल्या दहा पंधरा वर्षांतले आहेत. लेखांखाली त्यांचा लेखन-काल दिला नाही, कारण आता छापताना त्यांच्यावर क्वचित कोठे हात फिरलेला आहे. आणि तरी कलेवरील तीन लेखांचा मूळ लेखनकाल जरा महत्त्वाचा वाटतो. हे लेख शेवटाकडून अनुक्रमे १९६५, १९७० आणि १९७६ साली लिहिले गेले. हे लेखनकाल नमूद करण्याचे कारण असे की, या दहा वर्षांत माझ्या कलाविषयक दृष्टिकोनात झालेला विकास ध्यानात येण्यास त्यांमुळे मदत होईल. या लेखांचा विचार करताना, विख्यात अमेरिकन मानसशास्त्रज्ञ प्रा. जेरोम ब्रूनर यांच्याशी, १९६३ सालच्या ऑक्टोबरमध्ये, झालेले संभाषण मला आठवते. सौंदर्यशास्त्राचा खरा अभ्यास मी त्या वेळी नुकताच सुरू केला होता, आणि हा आपल्याला कितपत निभेल अशी धास्ती उरात दाटलेली होती. 'यातून काय निघेल कोण जाणे!' या माझ्या उद्गारात ती व्यक्त झाली. त्यावर आपल्या अभिजात सौजन्याने आणि उत्साहवर्धनाच्या प्राध्यापकी बाण्याने प्रो. ब्रूनर म्हणाले, "कोणी सांगावं? काही चांगलंही निघेल. गटे काय म्हणाला होता माहीत नाही काय? 'I went to the forest to find nothing, and I found a red, red rose.' (मी रानात काही शोधण्यासाठी गेलोच नव्हतो. पण मला एक लाल लाल गुलाबाचं फूल सापडलं)."* हा आशीर्वाद कितपत फळाला आला हे या लेखांच्या

---

* प्रो. जेरोम ब्रूनर यांनी गटेचे म्हणून सांगितलेले हे वचन म्हणजे, याच संग्रहातील 'प्रतिभेचा सौंदर्याविष्कार' या लेखात मी वर्णन केलेल्या, प्रतिभाव्यापाराचे चपखल उदाहरण आहे. या वचनाने, गटेच्या 'गेफुंडेन' कवितेतील I was just walking along in the wood by myself, without any idea of looking for anything (मी रानात, काही शोधण्याच्या कल्पनेशिवाय नुसता एकटाच हिंडत होतो) ही ओळ (Goethe–Penguin, p. 218) आणि रॉबर्ट बर्न्सच्या एका

[पुढील पान पहा

(आणि माझ्या आगामी ‘ सौंदर्यानुभवा ’च्या) वाचकांनीच ठरवावे.

श्री. अनिरुद्ध कुलकर्णी यांनी या लेखांचे पुस्तक काढण्याची कल्पना सांगितली तेव्हा मला खूप आनंद झाला. माझ्या वाङ्मयीन उमेदवारीच्या काळातले माझे एक पुस्तक (“ प्रकाशातील व्यक्ती ”) कॉण्टिनेण्टल प्रकाशनानेच काढले होते. ते पुस्तक प्रकाशित करून श्री. अनंतराव कुलकर्णी यांनी माझ्यावर अनुग्रहच केला होता. माझ्या लेखनविषयक प्रगतीस त्या पुस्तकाने निःसंशय हातभार लावला. हे “ विचारधारा ” पुस्तक कॉण्टिनेण्टलच काढीत आहे, ही गोष्ट म्हणजे त्या प्राथमिक प्रकाशनाशी केलेले अर्थपूर्ण हस्तांदोलनच होय असे मी मानतो.

या पुस्तकाचे संपादन, प्रा. हातकणंगलेकरांसारख्या चोखंदळ विद्याव्रत विचारवंताने केले आहे, हे मी त्या पुस्तकाचे भाग्य समजतो. हातकणंगलेकरांच्या प्रस्तावनेने या पुस्तकातील विचारांना जो उठाव मिळेल ते एक आश्वासनच आहे.

संपादक आणि प्रकाशक यांच्या संयुक्त आश्वासनामुळे जो आत्मविश्वास लाभला आहे त्याचा फक्त कृतज्ञ उल्लेख करतो.

पुणे, १ ऑगस्ट १९७९.

प्रभाकर पाध्ये

मागील पानावरून]
कवितेची O my Luve’s like a red, red rose ही पहिलीच ओळ (The Golden Treasury– edited by Oscar Williams, p. 126) यांचे अभावित मिश्रण होऊन, एक नवीनच काव्यात्म ओळ जन्माला आली. प्रा. ब्रूनरच्या डोक्यात गटे आणि बर्न्स यांच्या ओळी जाऊन बसलेल्या होत्या, व मुक्त प्रतिभेने त्यांचा संयोग करून एक नवीनच काव्य निर्माण केले. गटेच्या कवितेतील मूळच्या ओळींकडे माझे लक्ष माझे मित्र श्री. अनिरुद्ध कुळकर्णी यांनी वेधले, याबद्दल मी त्यांचा फार आभारी आहे.

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना	११-३२
१. भारतीय प्रबोधन	पृ. १
२. विश्रब्ध शारदा	६६
३. आगरकरांनी आम्हाला काय दिले ?	९२
४. जयप्रकाश नारायण	१०६
५. कार्ल मार्क्स आणि स्वातंत्र्याची संकल्पना	११८
६. प्रतिभेचा सौंदर्याविष्कार	१३८
७. कलेचा अनुभव	१५९
८. लय आणि लयविशेष	१६९
९. मुलाखत	१९२

प्रस्तावना

श्री. प्रभाकर पाध्ये यांचे नाव आज उगीपुरी चार तपे मराठी लेखन सृष्टीत प्रकाशत राहिले आहे. अलीकडच्या काळात महाराष्ट्रात ज्या मोजक्या लोकांनी लेखन-वाचन ही आपली जीवननिष्ठा मानली आहे असे साधार म्हणता येते त्यांच्या यादीत पाध्ये यांचे नाव अग्रभागी असेल. किंबहुना सांस्कृतिक जीवनावर इतक्या आत्मीयतेने, अंतःप्रेरणेने व सातत्याने भक्ती करणारी दुसरी व्यक्ती आजतरी सहजपणे आठवत नाही. श्री. पाध्ये यांच्या वैयक्तिक व व्यावसायिक जीवनात अनेक अनपेक्षित दुःखदायक घटना घडल्या. या सर्वांवर मात करण्यासाठी त्यांची सांस्कृतिक जीवनावरली अविचल निष्ठाच त्यांना उपयोगी पडली आहे.

या निष्ठेचा पाठपुरावा करताना, एकीकडे भारतातील व महाराष्ट्रातील राजकीय व सांस्कृतिक जीवनाचा सतत आंदोलणारा आलेख ते न्याहळीत, नोंदवीत राहतात, तर दुसरीकडे सिद्धांतमूलक विचाराचे आकर्षक नाट्य त्याना भुरळ पाडीत असते; त्यांच्या अमर्याद जिज्ञासेला नेहमी उधाण भरती आणते. तत्त्वज्ञानातील नवे सिद्धांत व विचार, मानसशास्त्र, प्रायोगिक मानसशास्त्र व अन्य आधुनिक शास्त्रे यांतील संशोधन यांच्या दर्शनाने ते सतत अस्वस्थ व आनंदी झालेले आढळतात. विस्मयकारी विश्वव्यापाराचे गूढ उकलण्याचा प्रयत्न करणारे शास्त्रीय सिद्धांत त्यांना मानवाच्या बुद्धिपराक्रमाची उत्तुंग शिखरे वाटतात. ही पराक्रम-शिखरे एकाग्र नजरेने टिपताना होणारी दमछाक त्यांना अद्‌भुत रोमांचकारी वाटते. बुद्धीच्या कर्तृत्वदर्शनाने पाध्ये निखळपणे कौतुक-बेभान होतात. ते सौंदर्याचे आस्वादक व मीमांसक आहेत. विचारसौंदर्याइतके उत्तम व उत्तेजक गुणसौंदर्य नाही असे त्यांना वाटते.

आपल्या कार्याचे श्री. पाध्ये हे दोन विभाग करतात : एक साहित्यनिर्मितीचा व दुसरा संपादन, पत्रकारिता व सांस्कृतिक संघटनेच्या कार्याचा. त्यांच्या साहित्यनिर्मितीत कथा, कादंबरी, प्रवासवर्णन इ० साहित्यप्रकारांचा समावेश होतो. व्याधाची चांदणी (१९४४); कृष्णकमळीची वेल (१९४५); अर्धवर्तुळे (१९४९); अंधारातील सावल्या (१९६५); निळे दिवस (निवडक कथा, १९७६) हे पाच कथासंग्रह व 'मैत्रीण'ही लघुकादंबरी, नवे जग, नवी क्षितिजे (१९५३); अगस्तीच्या अंगणात (१९५७); उडता गालीचा (१९५८); तोकोनोमा (१९६१); हिरवी उन्हे (१९६४) ही पाच प्रवासवर्णनाची पुस्तके, प्रकाशातील व्यक्ती (१९४१); तीन

तपस्वी (१९४६) व्यक्तिवेध, आगळी माणसे, हे चार व्यक्तिचित्रांचे संग्रह, आजकालचा महाराष्ट्र (१९३५); पाकिस्तान की पन्नास टक्के (१९४४); समाजवादाचा पुनर्जन्म (१९५२); व युगोस्लाविया (इंग्रजी १९५२) ही चार वैचारिक पुस्तके, आस्वाद (१९७७); कादंबरीकार खानोलकर (१९७७); वामन मल्हार आणि विचारसौंदर्य (१९७८) ही समीक्षेची तीन पुस्तके, कलेची क्षितिजे (१९४२); मर्ढेकरांची सौंदर्य-मीमांसा (१९७१); पाटणकरांची सौंदर्यमीमांसा (१९७७); व सौंदर्यानुभव ही सौंदर्यशास्त्रविषयक चार पुस्तके, व चिंचारीची फुले (१९७८) हा ललितलेखांचा संग्रह, अशा पंचवीसएक ग्रंथांची निर्मिती श्री. पाध्ये यांनी केली आहे. याशिवाय १९३५ ते १९५३ पर्यंतच्या त्यांच्या पत्रकारितेच्या कालखंडातील लेखनसंभार विचारात घ्यावा लागेल. १९६७ पासून सातत्याने ते स्फुटलेखन करीत आले आहेत. १९३५ ते १९३७ प्रतिभा साप्ताहिक, १९३६ ते १९३८ चित्रा, १९३६ ज्योत्स्ना; १९३८ ते १९४५ धनुर्धारी या मराठीतल्या प्रमुख नियतकालिकांच्या संपादन-कार्याची धुरा त्यांनी वाहिली आहे; १९४६ ते १९५३ या अवधीत आपल्या संपादकीय लेखणीने त्यांनी ' नवशक्ति ' हे वृत्तपत्र नावारूपाला आणले.

सांस्कृतिक संघटनेचे फार मोठे काम करण्याची संधी श्री. पाध्ये यांना मिळाली होती. १९५३–५४ मध्ये ' इंडियन कमिटी फॉर कल्चरल फ्रीडम ' या संस्थेचे ते चिटणीस होते. १९५५ साली ' काँग्रेस फॉर कल्चरल फ्रीडम ' या संस्थेच्या एशियन विभागाचे ते सेक्रेटरी जनरल झाले. याच संस्थेच्या आशिया खंडातील कारभाराची सूत्रे सेक्रेटरी या नात्याने त्यानी १९५५ ते १९६७ या कालावधीत सांभाळली. या पदावरून निवृत्त झाल्यावर पुढील दहा-बारा वर्षे १९६७–१९७८, ते ' सेंटर फॉर इंडियन रायटर्स ' या संस्थेचे संचालक होते. शिवाय इंटरनॅशनल ' पेन ' कॉन्फरन्समध्ये प्रतिनिधी म्हणून त्यांनी जपान, ब्राझील, या देशांत भरलेल्या परिषदांत भाग घेतला. या चार तपांच्या प्रदीर्घ कालखंडात श्री पाध्ये यांनी विचारांच्या ज्या क्षेत्रांत संचार केला व त्यांतले जे संस्कार आत्मसात केले त्यांचा संक्षिप्त परिचय करून घेणे इष्ट ठरेल.

आपल्या व्यावसायिक आयुष्याची सुरुवात त्यांनी पत्रकार म्हणून केली. या क्षेत्रातले यश आपल्याला एकामागोमाग एक योगायोगाने मिळत गेले असे ते म्हणतात. ' पत्रकारितेच्या भट्टीतून तावून सुलाखून निघालेला पत्रकार मी नाही ! ' १९३६ मध्ये श्री मो. ग. रांगणेकर यानी पाध्याना ' चित्रा ' साप्ताहिकात नेले. त्याआधी ते हरिभाऊ मोटे यांच्या साप्ताहिकात प्रुफे तपासण्याचे काम करीत असत. त्या वेळी ' चित्रा ' साप्ता-हिकाचे बरेच कौतुक होत असे. अनेक तऱ्हेच्या चटकदार सदरांचा अपूर्व संगम ' चित्रा 'ने साधला होता. खमंग विनोद, गंभीर राजकीय भाष्ये, सिनेमा, संगीत, साहित्य, क्रिकेट, यासारख्या विषयांचा तिखट, गोड परामर्ष ' चित्रा ' घेत असे. श्री.

पाध्ये याना ‘ चित्रा ’ ही महामिस्किल पण अंतर्यामी स्वच्छ अशा मुलीसारखी वाटली होती. या सुमारास ‘ आजकालचा महाराष्ट्र ’ या ग्रंथाचे प्रमुख लेखक म्हणून श्री. पाध्ये यांचे नाव झाले होते. ‘ प्रतिभे ’त ‘ पश्चिमेकडचे वारे ’ या नावाचे सदरही ते लिहीत होते. श्री ग. य. चिटणीस, प्रा. अनंत काणेकर, श्री. के. नारायण काळे, श्री केशवराव भोळे या मान्यवरांच्यामध्ये त्यांची उठबस होती. लवकरच ‘ चित्रा ’चे ते कार्यकारी प्रमुख संपादक झाले. त्या वेळपर्यंत अंग मोडून काम करण्याचा त्यांचा गुण सर्वांच्या ध्यानात आला होताच, पण त्यापेक्षाही त्यांच्या अंगच्या उत्साहाने सर्वांना चकित केले होते. आपल्या या अमर्याद उत्साहाबद्दल श्री पाध्ये यांनी जे लिहिले आहे त्यात प्रांजळपणा तर आहेच पण त्यांच्या लेखणीचा धर्म जाणून घेण्याच्या दृष्टीनेही ते महत्त्वाचे आहे. ‘ माझ्या मदतीस आला तो माझा उत्साह, उत्साहाची उधळण म्हटले तरी चालेल. या उत्साहाच्या मागे काही भूमिका होती, तत्त्वचिंतन होते, ध्येयाचा ध्रुवतारा होता अशातला बिलकूल भाग नव्हता. आपण पत्रकार आहोत, होत आहोत याचा अर्थात एक सूक्ष्म अहंकार होता. (ब्राह्मणाला हा अहंकार सहज होतो.)... जे काय लिहायचे ते झकास झाले पाहिजे ही ओढ असायची.’

या सुरुवातीच्या काळातील उत्साहाचा, वाचनाचा, परिश्रमाचा ओघ श्री. पाध्यांनी आज देखील कमी केलेला नाही. आजही सर्व प्रकारच्या अनुभवांत, आठवणींच्या गच्च रायांत, कलाकृतींच्या आवेशपूर्ण आस्वादात, राजकीय घडामोडीवरील धारदार भाष्यात व त्यागपूर्ण जीवनांच्या नम्र परिचयात श्री पाध्ये यांच्या अविरत उत्साहाची गाज सतत आपल्या कानी पडत असते. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातल्या या प्रधान गुणाचा गौरव त्यांचे निकटचे सुहृद व प्रतिभावंत कवी कुसुमाग्रज यानी अतिशय बहारीने केला आहे : “ सौंदर्यशास्त्रातली नवी नवी प्रमेये बांधणारे पाध्ये प्रत्यक्ष सौंदर्याच्या समोर आले की शास्त्रज्ञ ही पदवी विसंगत वाटावी इतके बेभान होतात. मग ते सौंदर्य एखाद्या दृश्याचे असो, एखाद्या स्वराचे असो किंवा एखाद्या विचाराचे असो. किंबहुना बेभानपणा हा पाध्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा अविभाज्य भाग आहे. आमच्या वर्तुळातील एक मित्र नेहमी म्हणतात, ‘ पाध्ये हे नुसते पाध्ये नाहीत, ते पराकोटीचे पाध्ये आहेत. ’ ४०–४२ सालामध्ये ते जितके व जसे उसळत असत, तितकेच आजही उसळतात; तेव्हाइतके आजही भाववश होतात. तेव्हाइतके आजही सर्वस्व हरेला लावून वादाला सिद्ध होतात. ”

या काळात पाध्यांनी आपल्या तीक्ष्ण, तिखट वाणीने जसे जिव्हाळ्याचे शत्रू निर्माण केले होते तसेच आपल्या निष्कपट, गुणग्राहक वृत्तीने काही जिव्हाळ्याचे मित्र जोडले होते. हरिभाऊ मोटे हे त्यांपैकी एक. पत्रकारितेच्या अभ्यासासाठी पाध्यांनी विलायतेला जावे यासाठी हरिभाऊंनी प्रथम खटपट केली. ते घडले नाही. तोपर्यंत

स्टालिनने केलेल्या शिर्काणामुळे पाध्ये कम्युनिस्ट-विरोधी बनले होते. हा त्यांचा कम्युनिस्ट-विरोध म्हणजे पासपोर्ट मिळविण्यासाठी त्यांनी केलेले ढोंग आहे असेही उठवण्यात आले. इंग्लंडची ही भेट सफल व्हावी म्हणून हरिभाऊंनी पाध्यांना उत्तर हिंदुस्थानच्या प्रवासासाठी पाठविले होते. त्यांच्या भावी जगप्रवासाची ही नांदी होती.

१९३८ साली पाध्ये 'धनुर्धारी'चे शिक्काधारी संपादक झाले. म्हापणकरांच्या भविष्यामुळे 'धनुर्धारी'चा 'सेल' निश्चित होत असल्याने, या ठिकाणी आपली राजकीय व वाङ्मयीन हौस आपल्याला फेडून घेता येते असे पाध्यांना आढळले. 'चित्रा'तला त्यांचा उत्साह हा उमेदवारीचा उत्साह होता. आता त्याला शिलेदारी प्राप्त झाली, काही भूमिका आहे, काही सांगायचे आहे, अशी जाणीव निर्माण झाली. या भूमिकेतून केलेल्या लेखनात साहित्याची राजकारणावर मात होत असे. पाध्यांनी 'धनुर्धारी'ला साहित्याचे व्यासपीठ बनविले असे या काळात बोलले जाई. या साहित्य-चर्चेत मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्रही येत असे. पाध्ये यांचे या विषयाबद्दलचे अगत्य इतक्या दिवसांपासूनचे आहे.

पत्रकार म्हणून काम करताना श्री पाध्ये यानी आपल्यासमोर कोणते ध्येय ठेवले होते? 'जॉन बुल' या वृत्तपत्राच्या शिरोभागी असलेले ब्रीदवाक्य त्याना महत्त्वाचे वाटत असे– 'to criticise the Government established by law.' १९३७–३९ या काळात पाध्यानी कॉंग्रेसवर टीका केली. तीच कॉंग्रेस ब्रिटिश सरकारशी लढायला सज्ज झाली तेव्हा ते कॉंग्रेसचे समर्थक बनले. जपानी बॉम्बहल्ला झाला तेव्हा सरकारवर त्यांनी पुढील टीका केली, 'ज्या सरकारला परकीयांच्या हल्ल्यापासून प्रजाजनांचे संरक्षण करू अशी हमी देता येत नाही त्या सरकारला प्रजाजनांच्या निष्ठेवर हक्क सांगण्याचा काही अधिकार नाही.'

१९४५ ला पाध्ये 'नवशक्ति' या समाजवादी वृत्तपत्राचे संपादक झाले. ते संपादक झाल्यापासून नवशक्तीचा खप झपाट्याने वाढत गेला. नवशक्तीचे अग्रलेख अधिक वाङ्मयीन व परिणामकारक होऊ लागले. पाध्यांच्या या अग्रलेखांत शैलीगुणाबरोबरच वाचकांना आपला माणुसकीवरचा विश्वास पक्का करायला लावणारे गुण होते. 'नवशक्ती'ने स्वातंत्र्यानंतर नैतिकतेवर आधारलेल्या समाजवादाचा पुरस्कार सुरू केला होता. त्या संदर्भात कम्युनिस्टांना धारेवर धरले होते. कम्युनिस्टांचा परमेश्वर स्टालिन हा हिटलर व मॅकिअॅव्हेली यांचा संयुक्त अवतार आहे असे विधान पाध्यांनी केले होते. त्या वेळी पंडित नेहरूपर्यंत सर्वजण स्टालिनला थोर मानीत असताना पाध्ये मात्र त्याच्याविषयीचे आपले प्रतिकूल मत निकराने अव्याहत सांगत होते. त्याचबरोबर जयप्रकाश नारायण, वा. म. जोशी, आचार्य जावडेकर, साने गुरुजी, नरेंद्र देव, मेहरअली, ट्रॉट्स्की, नेहरूंचे सोव्हिएट पक्षपाती राजकारण वगळून नेहरू, या सत्प्रवृत्त

माणसांची तरफदारी करीत होते. आपल्या चौदा वर्षांच्या संपादन कालात पाध्यांच्या वर एकदाही बदनामीची फिर्याद झाली नाही. त्यांची लेखणी मवाळ नव्हती पण तिला एक नैतिकतेची शिस्त होती. पुराव्याशिवाय कोणतेही विधान करावयाचे नाही याची दक्षता ते घेत.

नवशक्तीच्या यशामुळे त्यांना युगोस्लाव्हियाचे निमंत्रण आले. नंतर त्यांनी 'काँग्रेस फॉर कल्चरल फ्रीडम' या संस्थेत प्रवेश केला. या संस्थेच्या आशिया विभागाचे ते प्रमुख झाले. जगभर प्रवास करण्याची, जगप्रसिद्ध विद्वान व राजकीय पुढारी यांच्याशी विचारविनिमय करण्याची भरपूर संधी त्यांना मिळाली. या संपर्कातून अधिकाराची पुढची पदे हस्तगत करण्याची अभिलाषा त्यांना झाली नाही, तर विद्वानांच्या सहवासाने सौंदर्यशास्त्राचा अभ्यास करण्याची प्रेरणा मिळाली. ही गोष्ट श्री पाध्ये यांच्या मूळ प्रवृत्तीवर प्रकाश टाकणारी आहे. विचारांचे व बुद्धिवैभवाचे आकर्षण त्यांना सतत वाटत आले आहे. पत्रव्यवसायाकडेही त्यांनी धर्म म्हणून पाहिले. हा व्यवसाय जसजसा धंदा बनत चालला व तो किफायतशीरपणे चालू ठेवण्यासाठी संचालकांना व संपादकांना राजकारणी नेत्यांची मैत्री व मर्जी सांभाळण्याची गरज वाटू लागली तसतसे या क्षेत्रात आपल्याला राहणे जमणार नाही अशी पाध्यांची धारणा झाली. धंदेवाईक राजकारणी व नोकरशाही प्रवृत्तीचे स्वाभिमानशून्य लोक यांच्याबद्दल पाध्यांच्या मनात तिटकाराच असतो. सार्वजनिक व्यक्तींची मर्जी संपादन करण्याचे धोरण त्यांना कधी जमले नाही. १९५३ साली त्यांनी पत्रिकारितेचा निरोप घेतला. त्या वेळीं त्यांची कारकीर्द सर्वोच्च बिंदूला पोहोचली होती. त्यांनी आपल्या संपादक-पदाचा राजिनामा दिला तो त्या वेळी विलक्षण खळबळजनक ठरला. आपल्या या वृत्तिविशेषासंबंधी पाध्यांनी जे निवेदन केले आहे ते अतिशय प्रांजळ आहे. त्यांनी लिहिले आहे, 'महाराष्ट्रात संपादक हा सहजच लोकनेता बनतो. निदान त्या काळी बने. पण एक गोष्ट मला पक्की माहीत होती की लोकनेता बनण्यास आवश्यक असणारे कोणतेच गुण आपल्यापाशी नाहीत. आकर्षक व्यक्तिमत्व नाही, सुमधुर बोलणे नाही, वक्तृत्वास आवश्यक असलेला आवाज नाही. लोकात मिळणे, मिसळणे, प्रसंगी त्यांना वापरणे ही कला नाही. प्रिय तेवढेच बोलायचे व खोटे खोटे हसायचे या अति आवश्यक गोष्टी मला साध्य नाहीत. उलट नको तितका परखडपणा माझ्या जिभेवर अकारण नाचत असतो. पण मुख्य म्हणजे खराखुरा लोकनेता बनण्यासाठी जो त्याग करावा लागतो तो करण्याची ताकद मजपाशी नाही. मी बेचाळीसच्या चळवळीस मनःपूर्वक पाठिंबा दिला, पण तुरुंगात गेलो नाही. आताच्या आणीबाणीतही नाही. ती माझी प्रवृत्ती नाही.'

संपादक म्हणून काही मूल्ये मानायची असे त्यांनी ठरविले होते. लोकमत म्हणजे लोकशाहीची खरी कळ. लोकमत तयार करणे हे वृत्तपत्राचे लोकसत्ताक कर्तव्य. ते

प्रामाणिकपणे पार पाडायचे तर सरकारकडे शुद्ध दृष्टीने पाहायला हवे. केवळ टीकाखोर दृष्टी असून चालणार नाही. याचा अर्थ आपली प्रामाणिक मते मांडायला खळखळ करायची असा नव्हे. लोकसत्ताक देशात लोकशिक्षण हे वृत्तपत्रांचे प्रधान कार्य होय. आज वृत्तपत्राच्या क्षेत्रात ध्येयदृष्टीवर व्यापारी दृष्टीने मात केली आहे. पूर्वीच्या ध्येयनिष्ठ संपादकांच्या लेखनात जी स्वतंत्रता व ओज होते ते आता लुप्त झाले आहे, पण त्याचबरोबर वर्तमानपत्रांची कार्यक्षमता वाढली आहे. त्यांच्यात विविधता, सखोलता आली आहे. लोकशिक्षणाच्या दृष्टीने आजच्या वृत्तसृष्टीचे हे विशेष पाध्यांना अधिक महत्त्वाचे वाटतात. त्याचबरोबर बदलत्या कालानुरूप समाज-प्रबोधनाची, आधुनिकतेची व सांस्कृतिक क्रांतीची आव्हाने वृत्तपत्राच्या संपादकाने स्वीकारली पाहिजेत असेही त्यांना वाटते.

वृत्तपत्रीय कर्तृत्वाच्या या पर्वानंतर श्री. पाध्ये ललित साहित्य व सौंदर्यमीमांसेकडे वळले. आपल्या साहित्यिक जाणिवा प्रामाणिक व किमान गुणसंपन्न असताना आपली गणना सहजपणे साहित्यिकांत केली जाऊ नये या उपेक्षेने पाध्यांना खोलवर वेदना होते. अशी गणना ज्या वेळी होते त्या वेळी त्याना कृतज्ञ वाटते. १९३५ ते ६० या कालखंडात पाध्यांनी कथालेखन केले. या लेखनाच्या आधारावर त्याना अरविंद गोखले, गंगाधर गाडगीळ यांच्याबरोबर नवकथेत स्थान मिळणे योग्य आहे असे काही समीक्षकांचे मत आहे. ते दिले जात नाही याचे एक कारण म्हणजे पाध्ये हे त्या काळाचे प्रतिनिधी नव्हते तर पुढच्या काळाचे प्रतिनिधित्व करीत होते असेही एक मत व्यक्त केले जाते. १९४४ साली 'व्याधाची चांदणी' हा पाध्यांचा कथासंग्रह प्रसिद्ध झाला. तो लोकप्रिय ठरला. या कथालेखनाची पार्श्वभूमी सांगताना पाध्यांनी लिहिले आहे, 'मार्क्सवादावर पोसलेल्या जीवाला त्या काळात हादऱ्यावर हादरे बसत होते. मार्क्सवादावरील श्रद्धेमुळे मी औद्योगिक संस्कृतीचा पुरस्कर्ता बनलो होतो. पण रशियात स्टालिनचा बेखामोष कारभार सुरू झाला. माझ्या श्रद्धेला जबरदस्त धक्के बसले. त्याच सुमाराला बर्नहॅमचे 'द मॅनेजेरिअल रेव्होल्यूशन' हे पुस्तक वाचले आणि औद्योगिक संस्कृती म्हणजे एक चिरंतन गुलामगिरी हे समीकरण डोक्यात गिरमिटू लागले. गांधीवादात एक नवा आशय प्रतीत होऊ लागला. बेचाळीसच्या चळवळीने त्यात ओजस्विता ओतली. गांधीवादाच्या ग्रामीण आग्रहात एक नवा अर्थ प्रतीत होऊ लागला. कोकणावर मी प्रेम करू लागलो. चित्त हळवे बनले. आता मला निसर्गाचे विलक्षण आकर्षण वाटू लागले. माझ्या कथांचा उगम या निसर्गवेडात आहे. माझ्या कथांत राजकीय, सामाजिक, राष्ट्रीय प्रश्नांबाबत आस्था नाही याचे काहींना आश्चर्य वाटते, पण खरे तर मला साहित्याबद्दल जो जिव्हाळा आहे तो राजकारणाबद्दल नाही. १९६३ साली सौंदर्यशास्त्राचा अभ्यास करण्यासाठी मी अमेरिकेला निघालो तेव्हा राज्यशास्त्राचा अभ्यास मी करावा असे मला सुचविण्यात आले, पण मी सौंदर्यशास्त्राचीच निवड केली. कारण राज-

कारणापेक्षा कला जीवनाच्या मूळाशी अधिक जाते, जीवनक्षमता वाढवते असे माझे मत आहे. ' पाध्यांची प्रवासवर्णने ही कथालेखकाची प्रवासवर्णने आहेत, कारण गोष्टी सांगता सांगता ती लिहिली गेली आहेत असे वाटते. 'त्यांच्या प्रवासवर्णनात एक काव्यात्म स्रोत आहे' असा अभिप्राय डॉ. सुधीर रसाळ यांनी दिला आहे. स्वतः पाध्ये यांना असे वाटते की ललितनिबंध त्यांच्या प्रकृतीला अधिक भावतो.

मराठी कथेचा ऐतिहासिक आढावा घेत असताना पाध्ये यांच्या कथालेखनास योग्य ते स्थान देणे अगत्याचे आहे. समीक्षकांनी त्यांची या संदर्भात उपेक्षा केली आहे असेच म्हणावे लागते. कोकणच्या वासनासक्त जीवनाचे चित्रण करणाऱ्या कथा श्री. पाध्ये यांनी प्रथम लिहिलेल्या आहेत. चिं. त्र्यं. खानोलकरांच्या कथांचा ओघ मागे जाऊन या कथांच्या उगमापर्यंत नेता येतो. या कथा कोकणचे केवळ निसर्गचित्रण करणाऱ्या कथा नाहीत. कोकणातील जीवनाचे अंतःस्थ स्रोत साकार करण्यासाठी प्राक्कथांचा ठळक उपयोग चिं. त्र्यं. खानोलकर यांनी केला असे मानण्यात येते. या प्रक्रियेची सुरुवात पाध्यांच्या कथांत दिसून येते. त्याचप्रमाणे आधुनिक मराठी प्रेमकथांत जो वेगळा संयम व आंतरिक ताण जाणवतो त्याचा प्रत्यय आणून देणाऱ्या कथाही पाध्यांनी लिहिल्या आहेत. या प्रकारे मराठी नवकथेच्या स्वरूपाची व सौंदर्याची प्रसाद-चिन्हे निर्माण करण्याचे श्रेय कथाकार पाध्ये यांना दिले पाहिजे.

श्री. पाध्ये यांनी आपल्या सौंदर्यशास्त्राच्या 'अभ्यासाची' सुरुवात लयविचारातून करावी हे साहजिकच होते. मर्ढेकरप्रणीत सौंदर्यशास्त्राचा विचार मराठीत पुढे नेताना तो लयविचारातूनच पुढे न्यावा लागणार हे उघड होते. त्यानंतर पाध्ये यांना प्रतिभेच्या स्वरूपाचा व प्रतिभेच्या व्यापारांचा अभ्यास हा अधिक आकर्षक व आव्हानात्मक वाटू लागला. प्रतिभेच्या व्यापारासंबंधीचा एक सिद्धांत त्यांनी 'प्रतिभे'वरच्या आपल्या लेखात मांडला आहे. त्यातला प्रमुख विचार असा की प्रतिभेचा व्यापार हा कल्पना-शक्तीचा व्यापार होय. तो प्रतिमासंकलनाचा व्यापार आहे. हे संकलन सांप्रदायिक व बद्ध नसून मुक्त असते. मुक्त संकलनाचा प्रत्यय आपल्याला स्वप्नव्यापारात येतो. या विषयाचा अभ्यास श्री पाध्ये अनेक वर्षे करीत आहेत. स्वप्नांचे संकलन कोणत्या तत्त्वानुसार होते ते जाणून घेणे अतिशय मनोरंजक ठरते यात शंका नाही. साहित्यकृतीतील संकलन व स्वप्नातील घटकांचे संकलन यामध्ये साधर्म्य दिसते, पण ते एकाच तत्त्वानुसार चालते हे प्रस्थापित व्हावयाचे आहे असे वाटते. विचाराची ही दिशा मात्र नवी व साहसाची आहे.

या संग्रहात आठ लेख व एक मुलाखत असे एकूण नऊ लेख आहेत. त्यांचे

दोन विभाग पडतात. पहिल्या विभागात भारतीय प्रबोधन व प्रबोधनकार यासंबंधी पाच लेख आहेत. साम्यवादामागची संकल्पना मांडणारा एक लेख आहे. खऱ्या प्रबोधनाचे कार्य मार्क्सवादाच्या जखडजाकीटातून बाहेर पडून, मानवतावादी बुद्धिनिष्ठ सर्जनशील मूल्यांवर आधारले गेले पाहिजे असे श्री. पाध्ये यांचे प्रतिपादन आहे.

दुसऱ्या विभागातील तीन लेखांत पाध्यांचा सौंदर्य-व-साहित्यविचार आलेला आहे. कलेच्या सौंदर्याचे स्वरसरंजनात्मक स्वायत्त स्वरूप सिद्ध करण्यासाठी श्री. पाध्ये यांनी काही जीवशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय पुरावे उभे केले आहेत. मराठी सौंदर्य-मीमांसेच्या प्रांतातील हा एक नवीन विचार आहे. संग्रहाच्या अखेरीस श्री. पाध्ये यांची मुलाखत दिली आहे.

भारतीय प्रबोधनासंबंधीच्या लेखांच्या प्रारंभी श्री. पाध्ये यांनी असे म्हटले आहे की भारतीय प्रबोधन हा एक ऐतिहासिक नाट्यपूर्ण योगायोग होता. साडेतीन हजार वर्षांपूर्वी विलग झालेल्या दोन मानवशाखा अठराव्या शतकात ऐतिहासिक योगाने भारतात भेटल्या आणि भारतीय प्रबोधनाच्या पर्वाला सुरुवात झाली. महाराष्ट्रात ही सुरुवात १८१८ मध्ये झाली. हे एक नवे राजकीय, सामाजिक व्यवस्थापन होते. या संदर्भात पाध्ये दोन कसोट्या मानतात. योग्य व्यवस्थापनात मानवाच्या दोन मूलभूत समस्यांना उत्तरे दिलेली असतात. एक समस्या म्हणजे मानव केवळ शरीर आहे की केवळ आत्मा आहे की दोनही आहे? दुसरी समस्या अशी की मानव व्यक्ती आहे की समष्टीचा एक भाग आहे, की दोनही आहे? मानवाचा केवळ भौतिक दृष्टीने विचार करणे योग्य होणार नाही असे पाध्यांना वाटते. मानवाचा विचार शरीर गुणिले मन असाच करावयाला पाहिजे. माणूस सामाजिक आहे हे उघडच आहे. पण त्याला आपल्या सामाजिक संबंधांची व भौतिक जीवनाची जाणीव वैयक्तिक संज्ञाशक्तीनेच होते. वैयक्तिक जाणीव हा त्याच्या सामाजिक जाणिवेचा आधार असतो. वैयक्तिक जाणिवेतून मानवाचा अहम् (Ego) निर्माण होतो. ही जाणीव बाह्य संबंधांची तशी आंतरिक गोष्टींचीही असते. योग्य समाजव्यवस्थेत या 'मी'ला स्थान असले पाहिजे. मार्क्सवादी समाजव्यवस्थेत हे योग्य स्थान 'मी'ला मिळत नाही म्हणून ही व्यवस्था सदोष होय. साम्यवादी रशियात 'मी'चे विसर्जन होऊ शकले नाही म्हणूनच स्टालिनपूजेचे प्रचंड अवडंबर माजले. यासाठीच निर्दोष समाजव्यवस्थेचा विचार करताना त्यात व्यक्तिवादी तत्त्वांचा योग्य संचार होतो आहे असे पाहिले पाहिजे, असे पाध्ये यांचे मत आहे.

अठराव्या शतकात दोन मानवशाखा भारतात भेटल्या त्या विसंवादी परंपरा घेऊनच. एक जडवादी भौतिक व दुसरी आधिभौतिक. या वेळी या दोन भिन्न परंपरांची समक्षता घडली. या परंपरांचे स्वरूप काय होते? भारतीय परंपरेचा परवलीचा शब्द म्हणजे 'मोक्ष'. ऐहिक जीवन म्हणजे माया. तीतून मुक्ती म्हणजे 'मोक्ष.'

व्यक्तीचा आत्मा शरीरातून निघून ब्रह्मात विलीन होणे म्हणजे ' मोक्ष '. यामुळे ऐहिक जीवनाचे तत्त्वज्ञान उभे करण्याची गरज भारतीयांना भासली नाही. स्वधर्माचे तत्त्वच पुरेसे मार्गदर्शक वाटले. हा स्वधर्म जातिबंधनांनी व कौटुंबिक बंधनांनी जखडलेला धर्म बनला. परिणामी वैयक्तिक व सामाजिक जीवन साचलेल्या तळ्यासारखे झाले. ऐहिक जीवनातल्या आनंदाकडे पाठ फिरविण्यास सांगणारे आपले धर्मशास्त्र व नीतिशास्त्र यांमुळे आपले जीवन विकृत बनले. (पेशवाईत ते अतिशय विकृत बनले होते असे पाध्यांचे मत आहे.) आपली संस्कृती अवरुद्ध झाली.

या संस्कृतीची गाठ धर्मोपदेशक व राज्यकर्ते यांच्या रूपाने भारतात आलेल्या पाश्चात्य संस्कृतीशी पडली. भारतात आलेल्या या संस्कृतीचे विशेष काय होते ? लॉक व ह्यूम यांचे तत्त्वज्ञान, स्मिथ व रिकार्डो यांचे अर्थशास्त्र, बेंटम, लॉकचे राजनीतिशास्त्र, नवे कल्पनाशाली (रोमँटिक) वाङ्मय, आणि सर्वांत विशेष म्हणजे कोळसा, लोखंड, या साधनांच्या प्राचुर्यावर आधारलेले उद्योगीकरण. यांच्या वैभवाने इंग्रजांचे जीवन विलसत होते. त्यातून निर्माण झालेला आत्मविश्वास व औदार्य त्यांच्या कारभारात दिसत होते. धर्माचरण-नियमांच्या तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर हिंदू सनातन्यांनी ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांशी मुकाबला केला, पण त्यांच्या दोन गोष्टींनी त्यांना निरुत्तर केले. एक म्हणजे त्यांनी सुरू केलेली खालच्या जातींची सेवाशुश्रूषा आणि दुसरा म्हणजे त्यांचा शिक्षणप्रसार. १८२७ साली मुंबईत मिशनऱ्यांच्या शाळांत २००० विद्यार्थी शिकत होते व त्यात ३०० मुली होत्या. या शिक्षणामार्फतच पाश्चात्य नैतिक, आर्थिक व राज्यशास्त्रीय सिद्धांतांची ओळख आपल्याला झाली. पाश्चात्य विचारांची गंगोत्री म्हणजे प्लेटो. स्वर्गस्थ सत्तत्त्वांचा सिद्धांत त्याने मांडला, पण या सत्तत्वांचा त्याने इहलोकांच्या गोष्टींशी संबंध जोडला होता. या सत्तत्वांचे ज्ञान तत्त्वज्ञांना होते. प्लेटो व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वास वाव देण्यास तयार नव्हता. व्यक्तीच्या सामाजिकतेवर त्याचा सारा भर होता. राज्यसंस्थेच्या संदर्भात त्याची न्यायाची कल्पना मनुष्याच्या नैसर्गिक स्वभावाच्या आकलनावर अवलंबून होती. मानवाच्या व्यापक सहकार्यावर त्याच्या राज्यसंस्थेची उभारणी होती. हे सामुदायिक सामंजस्याचे तत्त्व म्हणजे त्याचे न्यायतत्त्व. या तत्त्वाचे पालन म्हणजे नैतिकता. प्लेटोचे डोके स्वर्गस्थ सत्तत्त्वांत असले तरी त्याचे पाय पृथ्वीवरच पक्के होते. त्याचा शिष्य ॲरिस्टॉटल याने गुरूची स्वर्गस्थ सत्तत्वे पृथ्वीवर आणली. प्रत्येक विकसनशील वस्तूचे सत्तत्त्व (form) त्या वस्तूची अंतिम अवस्था सूचित करते असा सिद्धांत त्याने मांडला. ॲरिस्टॉटलने मानवाची व्याख्या राजकीय व सामाजिक प्राणी अशी केली. म्हणजे मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वास त्याने नकारच दिला. राज्यशास्त्राचा विचार त्याने संपूर्ण ऐहिक दृष्टीने केला आणि राज्यसंस्थेला त्याने एक तात्त्विक नैतिक अधिष्ठान दिले ही गोष्ट महत्त्वाची. रेनेसांस हा पाश्चात्य सांस्कृतिक जीवनातला दुसरा महत्त्वाचा टप्पा.

रेनेसांसने ख्रिश्चनांची चर्चची पापग्रस्त जीवनाची संकल्पना जशी नाकारली तशीच ग्रीकांची बुद्धीनिष्ठ व्यवस्थाही नाकारली. त्याने मानवाचा अनुभव हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य मानले. या अनुभवाच्या जोरावर मानवाचे समृद्ध सार्वभौम जीवन उभारण्याचे ध्येय रेनेसांसने पाहिले. त्यासाठी सभोवतालच्या सृष्टीला साधन बनविण्याची कांक्षा त्याने बाळगली. या सार्वभौम जीवनाचा चैतन्यपूर्ण विकास त्याने कला व विज्ञान यांच्या वैभवात पाहिला. मानवाची सर्जनशीलता सृष्टीच्या रहस्याचा भेद करील अशी रेनेसांसची धारणा होती. जीवनाचे अज्ञात स्तर उलगडण्याची ही धाडशी आकांक्षा होती. त्यासाटी मानव फक्त स्वतःच्या प्रज्ञेवर अवलंबून राहणार होता. रेनेसांस क्रांतीतून दोन गोष्टी घडल्या. एक विज्ञानाची सर्वस्वी इहवादी परंपरा निर्माण झाली. तिने ग्रीकांच्या चिरंतन सत्तत्वाचे दडपण दूर केले. सृष्टीचे जे काही रहस्य प्रयोग निरीक्षणांनी स्पष्ट होईल ते शोधून काढण्यास मानव स्वतंत्र झाला. रेनेसांसची दुसरी परंपरा म्हणजे प्रॉटेस्टंटवादाची. यामुळे चर्चने व्यक्तीला जे जखडून ठेवले होते त्यातून ती मुक्त झाली. ख्रिस्ताच्या जीवनातील करुणा व सेवाबुद्धी याचे अनुकरण करणे हाच आदिपापापासून मुक्त होण्याचा मार्ग आहे ही श्रद्धा बळावली. आपल्या मायावादापेक्षा ही श्रद्धा मानवाच्या ऐहिक जीवनाला पोषक ठरली. विज्ञान हे मानवतेच्या ऐहिक सुखासाटी उपयोगात आणावे अशी धारणा झाली. या दोन प्रवाहांतून 'एन्लायटन्मेंट'चे तत्त्वज्ञान तयार झाले. व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि व्यक्तीचे सुख ही या तत्त्वज्ञानाची बिरुदे बनली. यातून स्वातंत्र्य, समता, बंधुता ही त्रयी जन्मली. विवेक हा मानवाचा श्रेष्ठ ठेवा बनला. या दोन संस्कृतींच्या मीलनाच्या व वैशिष्ट्यांचा पाध्ये यांनी काढलेला आलेख भारतीय प्रबोध-नाच्या स्वरूपाचे यथार्थ आकलन होण्यास उपयुक्त आहे.

जे ब्रिटिश अधिकारी राज्यकर्ते म्हणून भारतात आले त्यांपैकी काही चारित्र्य व संस्कृती यांचे उत्कृष्ट नमुने होते. कित्येकांनी भारताच्या (भूतकालीन) इतिहासाचे दालन भारतीयांसाठी उघडले. माउंट स्टुअर्ट एलफिन्स्टन हा या आदर्शांचा एक आदर्श होता. टिळकांनी त्याची भरघोस स्तुती केली होती. तो मुत्सद्दी असला तरी अभिजात वाङ्मयाचा, विद्वत्तेचा भोक्ता होता. भारतीयांची उन्नती करणे हे ब्रिटिशाचे कर्तव्य आहे असा त्याचा अंतःस्थ निर्णय होता. शिक्षणप्रसाराचे काम त्याने हाती घेतले. दुसरा ब्रिटिश अधिकारी गव्हर्नर-जनरल सर चार्ल्स मेटकाफ याने भारतीयांना मुद्रणस्वातंत्र्य देण्याचे धोरण आखले. महाराष्ट्रात पेशवाईचा अस्त होऊन चौदा वर्षे लोटण्याच्या आत वर्तमानपत्रांचे युग सुरू झाले. 'दर्पण', 'दिग्दर्शन', 'प्रभाकर', 'ज्ञानोदय', 'ज्ञानसिंधू', 'उपदेशचंद्रिका', 'समाचारदर्पण', 'ज्ञानप्रकाश', 'ज्ञानप्रसारक' इ. वर्तमानपत्रांची एक मालिकाच सुरू झाली. याच्या मुळाशी ज्ञानप्रसाराची व सार्वजनिक चर्चेची उर्मी दिसून आली. प्रबोधनाचे हे एक अंग होते.

पाश्चात्य राष्ट्रांतील प्रबोधनाप्रमाणे भारतीय प्रबोधन हे औद्योगिक युगाच्या प्रवक्त्यांनी केलेले नव्हते. तर नवशिक्षित विचारवंतांनी केलेले होते. भारतातील मध्ययुगीन संतांच्या कार्याबद्दल खूप बोलले जाते, पण हे कार्य बचावात्मक होते. त्यांनी महाराष्ट्रात मुस्लिम धर्माच्या प्रसाराला अडसर घातला. मार्क्सला अभिप्रेत असणारी व प्रबोधनाला आवश्यक असणारी धर्मचिकित्सा संतांनी केली नव्हती. आपली धार्मिक चर्चा सामाजिक स्वरूपाची होती. भारतीय प्रबोधनाचे प्रणेते जे नवशिक्षित त्यांना सर्वप्रथम ज्ञानाची तहान लागली होती. हे ज्ञान म्हणजे आधुनिक ज्ञान होते. सामान्यतः हे खरे असले तरी वस्तुस्थिती अशी आहे की विद्यापीठीय संस्कार न लाभलेल्या विचारवंतांनी प्रबोधनाला पोषक असा मूलभूत विचार अधिक मांडला. यात लोकहितवादी, ज्योतिबा फुले आणि विष्णुबुवा ब्रह्मचारी हे अग्रभागी होते. लोकहितवादींचे विचार एका नव्या दृष्टीतून जीवनाच्या विविध अंगांचा वेध घेणारे असे होते. लोकहितवादींना त्या वेळच्या महाराष्ट्रीय समाजाची, विशेषतः ब्राह्मणवर्गाची, अधोगती पाहवत नव्हती. इंग्रजी राज्य ही ईश्वरी योजना असे जरी त्यांना वाटत होते तरी इंग्रजी राज्याकडे ते डोळे उघडे ठेवून पाहत असत. देशाच्या आर्थिक दुरवस्थेची कल्पना ज्यांना आली अशा पहिल्या लोकांपैकी लोकहितवादी होते. 'लक्ष्मीज्ञान' या नावाचे भाषांतरीत अर्थशास्त्रीय पुस्तक त्यांनी १८४९ साली प्रसिद्ध केले. त्यांचे राज्यविषयक विचारही लक्षणीय आहेत. अमेरिकन लोकांप्रमाणे भारतीय लोकही आपल्याला स्वतंत्र करून घेतील असा त्यांना भरंवसा होता. धर्मसुधारणेची त्यांनी सांगितलेली तत्त्वे सामाजिक स्वरूपाची होती. महात्मा फुल्यांनी संघटनात्मक कार्यावर अधिक भर दिला. मुलींची पहिली शाळा, अस्पृश्यासाठी स्वतंत्र शाळा, स्त्रियांसाठी बालहत्याप्रतिबंधक गृह, इ. एक नवा सार्वजनिक सत्यधर्म त्यांनी स्थापन केला. फुल्यांच्या कार्यात सर्व जमातींचा समावेश होता. त्यांच्या विचारांचा ध्रुवबिंदू ब्राह्मणविरोध हा होता. पण त्यात मत्सर नव्हता. त्यांचा सत्यधर्म म्हणजे मानवतावादी उदारमतवादाचा जाहीरनामा होता. विष्णुबुवा ब्रह्मचारी यांचे शिक्षण बेताचे होते, पण त्यांनी मिशनऱ्यांशी अभूतपूर्व सामना दिला. 'सुखदायक राज्यप्रकरणी निबंधा'त १८६७ मध्ये (मार्क्सचा कॅपिटल ग्रंथ याच साली प्रसिद्ध झाला) त्यांनी आश्चर्यजनक स्वरूपाचा साम्यवाद मांडला आहे. त्यांचे विवाहविषयक व राज्यसंस्थेबद्दलचे विचार असेच क्रांतिकारक आहेत. असे हे प्रबोधनाचे तीन प्रवक्ते.

१८५७ साली विद्यापीठांची स्थापना झाल्यानंतर वरील प्रबोधनाच्या उद्रेकांना सैद्धांतिक स्वरूप प्राप्त व्हावे अशी अपेक्षा होती. प्रत्यक्षात या प्रबोधनाला निकोप सैद्धांतिक स्वरूप प्राप्त झाले नाही. न्यायमूर्ती रानडे, केसरीकार टिळक व सुधारककर्ते आगरकर यांचे कर्तृत्व याच काळात सिद्ध झाले. असे असले तरी सर्वांत अधिक न्यायमूर्ती रानड्यांच्याकडून हे सैद्धांतिक दर्शन अपेक्षित होते. हे कार्य करण्याची दृष्टी व सामर्थ्य

त्यांच्यापाशी होते. रानड्यांनी ‘ न्याय ’ व ‘ विवेक ’ या मूल्यांचा गौरव केला असला तरी धार्मिक आदर्शातच त्यांनी जीवनाचे अधिष्ठान पाहिले. ईश्वरी योजनेवर (divine dispensation) त्यांचा नितांत विश्वास होता. ते स्वतःला ‘ हिंदू प्रॉटेस्टंट ’ म्हणवीत. वारकरी पंथाने हे कार्य आपल्या समाजासाठी केले असे म्हणता येत नाही. त्यांनी जनतेला जीवननिवृत्तच केले. न्या. रानडे यांच्या ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञानात व समाजसुधारणेच्या विचारांतही सुसंगती आढळून येते असे नाही. १८८५ साली आगरकरांनी ‘ धर्म हे संस्कृतीचे अत्यावश्यक अंग नाही ’ असे उद्गार काढले तेव्हा न्या. रानडे संतापाने म्हणाले होते की ‘ हिंदुस्थानात विशेष जर काय असेल तर तो धर्म आहे. ’ रानड्यांना श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त आदेशांचा आधार घेऊन समाजसुधारणा करावयाची होती. हीच गोष्ट त्यांच्या राजकीय प्रतिपादनात व धोरणात आढळते. भारतीयांचा ब्रिटिशांशी संबंध परमेश्वरी योजनेने जडला आहे. त्याआधारे आपण आपली सर्वांगीण उन्नती करून घ्यावी. ती झाल्यावर राष्ट्रसंघात आपल्याला त्यांच्या बरोबरीचे स्थान मिळेल असे त्यांचे धोरण होते. त्यांचे लक्षणीय कार्य अर्थशास्त्राच्या क्षेत्रात होते. भारताचे दारिद्र्य हे ब्रिटिशांच्या लूटमारीने आले नसून, ते अतिरिक्त लोकसंख्या व उद्योगधंद्यांबद्दलची अनास्था यामुळे आले आहे असे त्यांचे मत होते. भारताच्या राजकीय, सामाजिक, आर्थिक प्रश्नांना गवसणी घालील असे व्यापक तत्त्वज्ञान न्या. रानड्यांच्याजवळ नव्हते.

टिळकांचे तत्त्वज्ञान निष्काम कर्मयोगाचे. भारताच्या त्या विशिष्ट परिस्थितीत स्वातंत्र्यवादी भारतीयांची कर्तव्ये कोणती याचे समर्थ मार्गदर्शन त्यांनी केले, पण मानवाच्या कर्तव्याची मूलतत्त्वे कोणती याचे दर्शन ते घडवू शकले नाहीत, असे पाध्ये यांचे मत आहे. असे व्यापक दर्शन दिले ते आगरकरांनीच. सामाजिक व्यक्तिवादाचे तत्त्वज्ञान त्यांनी सांगितले. ते मिल व स्पेन्सर यांच्याकडून घेतले होते. समाजाचे नियमन त्यांना मान्य होते, पण व्यक्तीच्या हितासंबंधी ते अतिशय दक्ष होते. या दोन टोकांमधला परस्परपोषक समन्वय आगरकरांना अभिप्रेत होता. मानव शरीर की आत्मा हा प्रश्नही आगरकर समन्वयानेच सोडवतात. आगरकर शुद्ध शरीरवादीही नाहीत व शुद्ध ब्रह्मवादीही नाहीत; व्यक्तीच्या आत्म्याचे महत्त्व ते मानतात. आगरकरांनी प्रबोधनाचे सर्वस्पर्शी तत्त्वज्ञान ध्येयवादी आवेगाने महाराष्ट्रापुढे ठेवले, पण त्याचा खोल परिणाम महाराष्ट्रावर झाला नाही. या अपयशाची कारणे श्री. पाध्ये यांनी सूक्ष्म चिकित्सक दृष्टीने शोधली आहेत. ती शोधताना भारतीय परिस्थितीतले अडसर जसे त्यांनी ध्यानात घेतले आहेत तसेच राज्यकर्त्यांच्या वृत्तीतील बदलही ध्यानात घेतला आहे. या लेखाच्या अखेरीस त्यांनी केलेले विश्लेषण अतिशय सरस व मार्मिक आहे. भारतात विज्ञाननिष्ठ, विवेकशील, प्रवृत्तिपर प्रबोधन यशस्वी होण्यासाठी आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान व

भारतीय आर्यत्व यांचे मनोमीलन होण्याची आवश्यकता होती. त्यासाठी लागणारे नेतृत्व समाजातून स्वाभाविक विकासाने उदयाला येण्याची गरज असते. ही गोष्ट इंग्लंडमध्ये घडली. येथले प्रबोधन नवशिक्षितांनी बांधले, आणि हे नवशिक्षित हे येथल्या समाज-वृक्षावरचे एक कृत्रिम कलम होते. श्री. पाध्ये यांचे हे निरीक्षण महत्त्वाचे आहे, आणि नंतरच्या काळातही आपल्या देशाच्या चळवळीत केवळ विचारवंत म्हणवणाऱ्यांनी ज्या ज्या ठिकाणी नेतृत्व करण्याचा प्रयत्न केला, त्या त्या ठिकाणच्या अपयशाचे अगर अपुऱ्या यशाचे हे एक महत्त्वाचे कारण आहे. टिकाऊ व अंतिम हितकारक सांस्कृतिक, सामाजिक बदल हे स्वाभाविक विकासक्रमातूनच निर्माण व्हावे लागतात याची दखल विचारवंतांनी घेतली पाहिजे. दुसरे कारण म्हणजे ब्रिटिश राज्यकर्ते हे सातत्याने उदार-मतवादी आचारविचाराचे राहिले नाहीत. शिवाय पारंपरिक भारतीय नेत्यांचा ब्रिटिशांना विरोधच होता. कधी कधी त्याचा उद्रेक होई. १८५७ मध्ये तर स्फोटच झाला. राज्यकर्त्यांनी सर्वाधिकाराची साम्राज्यवादी भूमिका घेतल्याने भारतीय नव-शिक्षितांत राष्ट्रवादाची भावना बळावली. यातून एक प्रकारचा पुनरुज्जीवनवाद निर्माण झाला. यात ब्राह्मणी संस्कृतीच्या प्रतिगामी पुनरुज्जीवनाचा धोका होता. निदान फुले व आंबेडकर यांना तो वाटला. त्यातून महाराष्ट्रात ब्राह्मणेतर चळवळ उभी राहिली. गांधींनी राष्ट्रीय चळवळीला बहुजनाभिमुख वळण दिले. या सर्व वळणांमुळे पाश्चात्त्य रेनेसांसमधले नवयुग आपल्याकडे उगवले नाही. विज्ञानवाद व तेजस्वी व्यक्तिवाद आपल्याकडे उभा राहू शकला नाही. विज्ञानाची मूल्ये आपण न स्वीकारल्याने आपला पुनरुज्जीवनवाद फलदायी ठरला नाही. राजकीय आंदोलनात वैचारिकतेपेक्षा कृति-शीलतेला महत्त्व प्राप्त झाले. गांधीवादातल्या सैद्धांतिक विचारांपेक्षा त्यांतली प्रत्यक्ष कृतीच जनतेला समजली व रुचली. याबरोबर कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानाचे वारेही भारतात आले. त्यामुळे लोकशाहीचा विचार एकजिनशी उरला नाही. त्याचा समाजवादाशी व सत्याग्रह-कल्पनेशी संकर झाला. भारतीय राजकारणाच्या तत्त्वचिंतनात उदारमतवाद, गांधीवाद, समाजवाद, मार्क्सवाद, यांची दर्शने शिरली. त्यातच जातिभेद, दलित जाणीव, आदिवासींच्या आकांक्षा, विविध स्तरावरच्या आर्थिक कांक्षा, याही राजकीय विचारांत शिरल्या. सत्तावादी शक्ती प्रबळ झाल्या व प्रबोधनाचे आश्वासन निष्प्रभ ठरले.

प्रबोधनाच्या या नकाशातले काही व्यक्तिगत व ललित तपशील पाध्यांनी आपल्या ‘विश्रब्ध शारदे’च्या परीक्षण-लेखांत दिले आहेत. या ग्रंथात १८१७ ते १९४७ या कालखंडात सार्वजनिक व्यक्तींनी लिहिलेली महत्त्वाची खाजगी २९० पत्रे संग्रहित केली आहेत. या पत्रांतून महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक मनाचा प्रवाह दिसतो, असा पाध्यांचा अभिप्राय आहे. त्याचप्रमाणे साहित्यिकांच्या अनोख्या रसिकतेचे नमुने देखील पाहावयास मिळतात. उदाहरणार्थ, श्री. पु. य. देशपांडे व विमल कोल्हटकर यांच्या प्रेमविवाहा

डॉ. श्री. व्यं. केतकर भाषाशास्त्रीय जिज्ञासा दाखवितात ती गंमतीशीर आहे. याखेरीज महत्त्वाचे भाग साहित्यिकेतर व्यक्तींनी लिहिलेल्या पत्रांतच सापडतात. या संदर्भातले पहिले पत्र १७ नोव्हे. १८१७ च्या मध्यरात्री शनिवार वाड्यावर ब्रिटिशांचा बावटा चढल्याची बातमी देणारे आहे. १५ ऑगस्ट १९४७ साली तो जेव्हा उतरला त्या वेळच्या पंडित नेहरूंनी केलेल्या भाषणातले दोन उतारे शेवटी दिले आहेत. दरम्यान ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी परस्परांना लिहिलेली पत्रे आहेत, मिशनरी व सनातनी यांच्या झटापटीवर प्रकाश टाकणारी पत्रे आहेत, तसेच ख्रिस्ताची शिकवण व स्वसंस्कृती यांत विरोध असण्याचे कारण नाही, असे प्रतिपादन करणारी पंडिता रमाबाईंची इंग्रजी पत्रे आहेत, 'मी एक ख्रिस्ती संन्यासी आहे' असे म्हणणाऱ्या रे. टिळकांची आहेत, सुधारक व सनातनी यांच्यामधल्या संघर्षावर प्रकाश टाकणारी अनेक पत्रे आहेत. अन्नपूर्णा तर्खडकर यांच्या पत्राबद्दल पाध्ये म्हणतात की, हे पत्र म्हणजे महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक प्रबोधनाने आलेल्या आत्मविश्वासाचा आविष्कार आहे. महत्त्वाचा पत्रव्यवहार आनंदीबाई व गोपाळराव जोशी या पतिपत्नीमधला आहे. हा विलक्षण हृदयस्पर्शी आहे. विवाहसमस्ये-संबंधीची पत्रे, पुत्र, पत्नी-वियोग यांच्या दुःखाची पत्रे, र. धों. कर्वेसारख्या मुक्त मनाचे दर्शन घडवणारी पत्रे, रॉय, स्प्रॅट, डांगे यांची पत्रे – भारतातला इंग्रजी कालखंड हा आमचा आंतर्बाह्य कायापालट करणारा कालखंड होता याचा पुरावा काही पत्रांतून मिळतो. या निमित्ताने या ग्रंथाला श्री. दि. के. बेडेकर यांनी लिहिलेल्या सुंदर प्रस्तावनेचा आस्वादक परामर्श पाध्यांनी घेतला आहे. शेवटी 'समूह मना'ची संकल्पना आपल्याला का मंजूर नाही व 'अहम्'भाव माणसात किती खोलवर रुजलेला असतो याचे प्रतिपादन पाध्ये करतात. जे 'समूह मन' पाध्यांना, बेडेकरांना अभिप्रेत असलेल्या दृष्टीने अमान्य आहे त्याच मनाच्या संकल्पनेचा उपयोग त्यांनी अन्यत्र आपल्या विवे-चनात केला आहे.

मार्क्सवादी सिद्धांताच्या मर्यादा स्पष्ट करणे ही पाध्यांच्या विचाराची एक प्रमुख दिशा आहे. त्यामुळे आगरकरांच्या जीवनसूत्राचा खोलात जाऊन विचार करणे भाग आहे असे त्यांना वाटते. या जीवनसूत्रातला प्रमुख पीळ म्हणजे त्यागी देशसेवेचा. त्यांचा त्याग हा तत्त्वनिष्ठ म्हणून सर्वस्वी विशुद्ध व निरपेक्ष होता. या तत्त्वनिष्ठेतून त्यांच्या धैर्याचा जन्म झाला होता. अन्यायाचे निरसन करण्याच्या कामी त्यांनी समाजकंटकांच्या धमक्यांना बिलकूल भीक घातली नाही. त्यांनी महाराष्ट्राला निर्भय वृत्तपत्राची उज्ज्वल परंपरा घालून दिली. वर्तमानपत्रांचे काम हे रस्त्याचे दिवे व पोलिसांची गस्त आहे, असे त्यांना वाटे. 'ऐहिक सुखवर्धन' हा आजचा धर्म आहे व या धर्मपालनासाठीच त्यांनी वृत्तव्यवसाय केला. 'सुधारक' पत्र सुरू केल्यानंतर पहिल्या वर्षी ३० रुपये फायदा झाला असे त्यांना आढळले तेव्हा त्यांनी सुधारकाची वर्गणी दीड रुपया होती ती बारा आणे

केली. आपल्या उदाहरणाने त्यांनी महाराष्ट्रात त्यागी व सत्त्वशील पत्रकारांची एक पिढी निर्माण केली. जीवनाच्या प्रत्येक अंगाकडे तात्त्विक दृष्टिकोनातून पाहावयास आगरकरांनी शिकवले. विचारक्रांती हा त्यांच्या जीवनाचा आत्मा होता. त्यासाठी ‘ विचारकलह ’ त्यांना आवश्यक वाटला. त्यांच्यात व मार्क्सवादी कार्यकर्त्यांत फरक असा होता की आगरकरांचा विश्वास सदाचार,सत्यसंशोधन व भूतदया यांवर होता. आगरकरांची राजकीय कामगिरी दुर्लक्षली जाते, पण ती महत्त्वाची आहे. नेमस्तांनी प्रसृत केलेल्या ईश्वरी योजनेच्या तत्त्वज्ञानाचा आगरकरांनी यथायोग्य परामर्ष घेतला. धातू व माती यांचा जसा संयोग होणार नाही तसा जित व जेते, युरोपियन व नेटिव्ह यांचे परम सख्य होणे शक्य नाही; मनुष्यप्रणीत जातिभेदापेक्षा पराभवजन्य जातिभेद अधिक तीव्र असतो, असे त्यानी ठामपणे बजावले. स्वातंत्र्यासाठी स्वावलंबनाचाच मार्ग पत्करला पाहिजे, केवळ भिक्षांदेही करून चालणार नाही, असेही त्यांनी सांगितले. आगरकर हे पक्के स्वराज्यवादी होते हे फार थोड्या लोकांनी ओळखले होते. ‘ अगोदर जगणे आणि मग चांगल्या रीतीने जगणे ’ असे उद्गार आगरकरांनी काढले. भारतीय आर्यत्वाचा आगरकरांना अभिमान होता. ‘ मूळ प्रकृती म्हणजे भारतीय आर्यत्व न सोडता आपण नवीन कल्पनांचा स्वीकार केला पाहिजे ’ असे ते म्हणत. आगरकर बुद्धिवादी होते, पण बुद्धिवादाने त्यांची मानवता मेली नाही, रसिकता नष्ट झाली नाही. बुद्धिवाद हे आगरकरांचे तत्त्वज्ञान होते, पण त्यांची जीवनदृष्टी त्यापेक्षा विशाल होती, हे त्यांच्या जीवनाचा अभ्यास केला तर कळून चुकते. सुधारणा म्हणजे जबरदस्ती नव्हे असे त्यांनी एका प्रसंगात उत्तर दिले होते. ‘ महाराष्ट्रीयांस अनावृत पत्रा ’त त्यांनी लोकांच्या अनुकंपेला आवाहन केले आहे.

आगरकरांनंतर भारतात अनेक स्थित्यंतरे झाली व नंतर जयप्रकाशांचे कर्तृत्व सिद्ध झाले. त्यांच्या कर्तृत्वाचे नवे सर्जनशील आकलन पाध्यांनी सादर केले आहे. जयप्रकाश हे पाध्यांच्या नितांत प्रेमाचा व विश्वासाचा विषय. टिळकांनी आगरकरांच्या-बद्दल म्हटले होते, ‘ सत्याचा, करारीपणाचा, एकनिष्ठतेचा, स्वार्थत्यागाचा महिमा ’ कसा विलक्षण असतो, तेच पाध्ये जयप्रकाशांबद्दल म्हणतात. जयप्रकाशांच्या ठिकाणी एक नैतिक दरारा प्राप्त झाला असल्याने त्यांच्याबद्दलही असेच उद्गार काढता येतील असे पाध्यांना वाटते. हे कसे निर्माण झाले ? जयप्रकाशांचे अवघे जीवन म्हणजे चारित्र्याचा एक उज्ज्वल पट आहे. १९३४ साली त्यांनी कॉंग्रेस समाजवादी पक्षाची स्थापना केली. १९२९ साली ते अमेरिकेकडून जहाल कम्युनिस्ट म्हणून परतले. त्यांनी समाजवादी पक्षात कम्युनिस्टांना प्रवेश दिला. कम्युनिस्टांनी त्याची परतफेड विश्वास-घाताने केली. (जे. पी.नी प्रभावतींना आलेली कमला नेहरूंची पत्रे इंदिरा गांधींना परत केली. इंदिरा गांधींनी याची परतफेड कशी केली हे सर्व जण जागतातच, अशी टीप पाध्यांनी कंसात टाकली आहे.) १९४६ साली पोस्ट-कामगारांच्या

संदर्भात जे. पीं.नी जो उपवास केला तो त्यांच्या अभिजात अंतःस्थ नैतिक बुद्धीचा कौल होता. त्या वेळी ते गांधीवादी नव्हते. या उपोषणाच्या काळात त्यांना आध्यात्मिक साक्षात्कार झाला. त्यानंतर लिहिलेल्या लेखात जे. पी.नी नमूद केले की, जडवादाच्या पलीकडे पोहचल्यावरच नैतिक पातळीवर चढता येते. सत्तानिरपेक्षता ही त्यांच्या नैतिक तत्त्वाची आणखी एक रेखा आहे. सत्तेची शक्यता त्यांनी अव्हेरली व ते गांधीवाद व विनोबा यांचे समर्थक बनले. १९५४ साली त्यानी जीवनदानाची शपथ घेतली, ते प्रधानमंत्री बनले नाहीत. आजदेखील जनतापक्षाची निर्मिती त्यांच्यामुळे झाली असली तरी या पक्षावर ते प्रभुत्व गाजवू इच्छित नाहीत. त्यांचा मुक्काम दिल्लीत नाही. (मार्क्सवादाचा कोणावर कसा परिणाम होतो हे मूलतः त्या व्यक्तीच्या सत्त्वावर अवलंबून असते. मार्क्सवादाने हो चि मिन्हही निर्माण केला व स्टालिनही निर्माण केला.) १९५६ मध्ये जे. पीं.नी एक विलक्षण धैर्य दाखविले. हंगेरियातले बंड रशियाने क्रूरपणे मोडून काढले तेव्हा रशियाचा निषेध करण्यास व नेहरूंचा नाकर्तेपणा त्यांच्या पदरात घालण्यास जे. पी. पुढे सरसावले. त्यानंतर जे. पीं.चा दिव्य संग्राम म्हणजे दुसऱ्या स्वातंत्र्याचा संग्राम. इतिहासात त्यांचे नाव, विनोबांचे नव्हे, गांधीवादाचे पुनःप्रस्थापक म्हणून घेतले जाणार आहे. संपूर्ण क्रांती ही गांधीवादी क्रांतीची आधुनिक आवृत्ती आहे. पाध्यांना या नवीन संदर्भात यतिधर्माचे आचरण करणारे राजकारणी संत यांचाही भाग संपूर्ण क्रांतीत आहे असे वाटते. (या लेखातला शेवटचा भाग मार्क्सवादी राजकारणाबरोबरच त्यांना अधिक काय अभिप्रेत आहे ते दर्शवितो.)

श्री. पाध्ये हे एके काळचे मार्क्सवादी. स्टालिनच्या अत्याचारी राजवटीमुळे रशियन राजकारणाकडेच नव्हे तर मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाकडेही त्यांनी अधिक चौकसपणे पाहण्यास सुरुवात केली. मार्क्सच्या मूलभूत प्रेरणेपासून या तपासाला ते सुरुवात करतात. मार्क्सच्या वैचारिक व्यूहाच्या मूळाशी स्वातंत्र्याची संकल्पना होती. खाजगी मालमत्तेच्या समाजव्यवस्थेला त्याचा कडवा विरोध होता याचे कारण या व्यवस्थेत मानवाचे स्वातंत्र्य नष्ट होते. आजच्या समाजात मानव मानवतेला मुकतो याची मार्क्सला खंत होती. त्याचा श्रमाचा आनंद नष्ट होतो व त्याला श्रम ही शिक्षा वाटते.—याच ठिकाणी मार्क्सच्या तामसी व कृतज्ञताशून्य स्वभावाचा पाध्यांनी उल्लेख केला आहे. मार्क्सची (alienation) संकल्पना त्याच्या परात्मतेच्या कल्पनेच्या मुळाशी आहे. परात्मतेपासून समूळ मुक्तता म्हणजे स्वातंत्र्य असे त्यांचे मत होते. हेगेल परात्मतेची कल्पना चैतन्यतत्त्व व त्याची प्रतिकृती निसर्ग यांच्यामधल्या फारकतीच्या संदर्भात मांडतो, तर मार्क्सने ही कल्पना सामाजिक संबंधांच्या संदर्भात स्वीकारली. यावर पाध्ये आक्षेप घेतात तो असा की, दुर्दैवाने मार्क्सला आदिम मानवाच्या आदिम अवस्थेकडे जाऊन या विषयाचा वेध घ्यावा असे वाटत नाही. आपल्या सिद्धांताची सुरुवात तो 'सांप्रतच्या आर्थिक वास्तवा'पासून करतो. खरे तर

परात्मतेचे मूळ श्रमविभागणीत आहे. या विभागणीचे विपरीत स्वरूप भांडवलवादी समाजरचनेत दिसते. या समाजरचनेत कामगाराची श्रमशक्ती ही एक क्रयवस्तू बनते. भांडवलशाही कामगारांचे जीवन भ्रष्ट करते, त्यामुळे तिचे स्वतःचे स्वरूप भ्रष्ट होत जाते आणि त्याचे पर्यवसान तिच्या विनाशात होते. कामगारशाही प्रस्थापित झाली तरी मानवाच्या परात्मतेची समाप्ती होते असे मार्क्सवादी सिद्ध करू शकतील असे पाध्यांना वाटत नाही. त्यांच्या मते मानवाच्या परात्मतेचे स्वरूप संकीर्ण असते. ज्या प्रक्रियेमध्ये माणसाला निर्मितिसाफल्य मिळत नाही ती समाजरचना व ती प्रक्रिया आत्मभ्रंशात्मक अशीच मानली पाहिजे. या आत्मभ्रंशाचे निरसन कसे होणार हे मार्क्सवादी सांगू शकणार नाहीत. मार्क्सवादी श्री. पाध्यांच्या आक्षेपांना एक साधे उत्तर देऊ शकतात. पाध्यांची आत्मभ्रंशाची कल्पना भांडवलशाहीतल्या नागरिकाची आहे. मार्क्सवादाच्या दृष्टीने उत्पादनाची साधने व उत्पादक यांच्यामधल्या मालकी हक्काची फारकत म्हणजेच परात्मता किंवा आत्मभ्रंश. सोव्हियट साम्यवादी रचनेतल्या विग्रहाचा उल्लेख पाध्ये नंतरच्या विवेचनात करतात. रशियात कामगार क्रांती होणे हे मार्क्सवादात कसे तात्त्विक दृष्ट्या बसत नाही याचेही विवेचन ते करतात. पाध्यांचा मुख्य रोख स्टालिनच्या रूपाने मानवाचे जे दर्शन घडले त्यावर आहे. कार्ल मार्क्सच्या सिद्धांताप्रमाणे मानवाचे अंतिम स्वरूप केवळ सामाजिक असते तर रशियावर स्टालिनच्या रूपाने जे अरिष्ट कोसळले ते कोसळले नसते. पाध्यांना मानवाची वैयक्तिकता ही त्याच्या सामाजिकतेपेक्षा अधिक मूलभूत स्वरूपाची वाटते. खरे प्रतियोगी द्वंद्व (dilectics) त्यांना 'अस्मद' व 'युष्मद' यांच्यातले आहे असे दिसते. मार्क्सने जी सामाजिकता सांगितली तेवढे एकच मानवी स्वभावाचे सत्य नव्हे. 'अस्मद' 'युष्मद'मधले द्वंद्व हे मानवी स्वभावाचे अधिक महत्त्वाचे सत्य आहे. स्पर्धा व अहंग्रस्तता हा जीवनाचा गुप्त झरा आहे हे मार्क्स स्वीकारू शकत नाही. आणखी एक विचार पाध्यांनी मांडला आहे. यंत्रयुगाची समस्या ही मार्क्सवादात न बसणारी एक स्वतंत्र समस्या आहे असे त्यांना वाटते. या यंत्रयुगानेच आज जगभर मूल्यांच्या विश्वात अरिष्ट आणले आहे. कम्युनिस्ट जगातील भरडपणाची कारणे संकीर्ण आहेत.

या संदर्भात असे म्हणावे लागते की संपूर्ण मानवी व्यवहाराचे व प्रेरणेचे स्वरूप आकलनात घेताना ज्या विविध शक्तींचा शोध आपल्याला लागतो, त्यांच्यातील परस्पर संबंधाचे, त्यांच्या तौलनिक महत्त्वाचे, त्यांच्यातील कार्यकारणभावांचे निदान करणे आवश्यक ठरते. या संकीर्ण गतिमानतेची समीकरणे मांडणे हे तसे सोपे असत नाही. —अशी समीकरणे सिद्ध होईपर्यंतची मते ही त्या त्या विचारवंताची प्रामाणिक मते असेच स्वीकारणे भाग पडते.

दुसऱ्या विभागात सौंदर्यशास्त्रासंबंधीचे तीन तात्त्विक लेख आले आहेत. या लेखां-वरून श्री. पाध्ये यांच्या साहित्यसमीक्षा व सौंदर्यमीमांसा यासंबंधीची भूमिका स्थूलपणे ध्यानात येते.

श्री. पाध्ये यांचे सौंदर्यचिंतन दीर्घकालचे आहे. राजकारणापेक्षा विचाराच्या या क्षेत्रात आपल्याला किती अधिक रस आहे याचा पुरावा म्हणून अमेरिकेत राज-कारणापेक्षा सौंदर्यशास्त्राचा अभ्यास करणे आपण पसंत केले याचा उल्लेख त्यांनी केलेला आहे. या विषयाची सुरुवात त्यांनी 'कलेची क्षितिजे' हे पुस्तक १९४२ साली लिहिले त्या वेळी केली. या पुस्तकाला मर्ढेकरांची प्रस्तावना आहे. ती खोचक व पाध्यांच्या प्रयत्नांचा योग्य आदर न करणारी आहे. प्रारंभीच्या निवेदनात पाध्यांनी नम्रपणे नमूद केले आहे की 'या पुस्तकातील विषयाचा अधिकारवाणीने विचार करावयास ज्या पंडिती (academic) विद्वत्तेची आवश्यकता आहे तिचा मजपाशी संपूर्ण अभाव आहे याची मला जाणीव आहे.' या नम्रतेची मर्ढेकरांनी कदर तर केली नाहीच उलट या विषयाचा खरा व्यासंग पाध्यांनी करण्याची गरज आहे असे पर्यायाने सुचविले. पाध्ये यांनी ही सूचना युयुत्सु वृत्तीने जतन केली व या विषयाच्या अभ्यासावर लक्ष केंद्रित केले. गेल्या तीस वर्षांतल्या चिंतनाच्या आधारे, अमेरिकेत प्रिन्स्टन विद्यापीठात १९६३ साली केलेल्या या विषयाच्या खास अध्ययनाच्या आधारे, त्यांनी मर्ढेकरांच्या सौंदर्यमीमांसेचा परामर्ष घेतला, पाटणकरांच्या सौंदर्यमीमांसेची चिकित्सा केली, आणि स्वतःचा सौंदर्यानुभवाचा सिद्धांतही उभा केला.

भारतीय साहित्यशास्त्रज्ञांनी कलेचा आनंद हा 'ब्रह्मानंदसहोदर' असतो असे म्हटले आहे. कलेचा अनुभव इतर अनुभवांप्रमाणे ज्ञानेंद्रियानीच घेतलेला असतो. योगिक अनुभवातसुद्धा ज्ञानेंद्रिये कार्य करीत असतात. भूतकालाच्या संचित अनुभवावर आता प्रतिभा कार्य करीत असते. आता तिला स्वातंत्र्य असते. हे तिचे कार्य स्वप्न-सदृश असते. जेव्हा आपण अनुभवात अनुभवाच्या आस्वादासाठीच रमतो तेव्हा कलात्मक वृत्ती व कलेच्या आनंदाला सुरुवात होते. संज्ञेचा प्रवाह अखंडच असतो. आपण या प्रवाहातला एक तुकडा निवडून त्यावर आपले सारे लक्ष केंद्रित करतो. त्याचा एक समग्र अनुभव उभा करतो त्या वेळी कलेचा आनंद निर्माण होतो. या अनुभवात एक लय असते. एकाच वेळी चलत्वाचा व अचलत्वाचा प्रत्यय या अनुभवात येतो. हा प्रत्यय व्यवहारी अनुभवात आपल्याला येत नाही.

लयाचा खोलात जाऊन पाध्यांनी विचार केला आहे. कलानुभवाच्या अंतःस्थ रचनेत, ताणतणावांच्या नात्यांची रचना जमते. ही रचना पूर्ण झाली की या ताणांचे विसर्जन होते.

कलानुभवातली ही अंतःस्थ रचना लयबद्ध असते. सौंदर्यवृत्ती ही अनुभवाची अंतर्गत बंदीश निरखण्यात, तिचा आस्वाद घेण्यात, धन्यता मानीत असते. लय म्हणजे एकाच वेळी होणारी पुनरावृत्ती आणि बदल. लय म्हणजे स्थिर व चल यांचा खेळ. या लयात चैतन्य असते. या चैतन्याचा उगम चेतकांची शक्ती आणि मानवाची चेतनाशक्ती यांच्या संघर्षात आहे. या चैतन्याचा अनुभव घेणे मानवी वृत्तीला आवडते. लयाचा उत्तम प्रत्यय भारतीय संगीताच्या मूलस्वरूपात पाहावयास मिळतो. लयाची ही कल्पना नवीन नाही हे पाध्ये यांना मान्य आहे. सौंदर्यशास्त्रात तसे रोकडे फार पदरात पडत नाही ही वस्तुस्थिती आहे, असेही विधान त्यांनी केले आहे. साहित्याच्या संदर्भात लयसिद्धांताच्या बाबतीत अजुनी उपयोजनांचे पद्धतशीर काम होण्याची गरज आहे.

श्री. पाध्ये यांच्या या विषयावरील विचारांत महत्त्वाचा नवीन भाग आहे तो म्हणजे कलाव्यापारामागच्या प्रेरणांनाच स्थूलमानाने जीवशास्त्रीय अधिष्ठान आहे असे नव्हे, तर कलाविषयक सिद्धान्तांनादेखील जीवशास्त्रातील आणि संलग्न उपशास्त्रातील आधुनिक संशोधनाचा आधार शोधता येतो या दृष्टीने त्यानी सादर केलेला पुरावा हा होय. कलाविषयक तत्त्वज्ञान व भौतिकशास्त्रांतर्गत संशोधन-फलिते यांचा मेळ घालण्याचा महत्त्वाकांक्षी प्रयत्न पाध्ये करीत आहेत. कलेच्या तत्त्वज्ञानातील चैतन्यवादाला प्रयोग-सिद्ध मानसशास्त्राच्या चौकटीत बसविण्याचा हा प्रयत्न आहे.

श्री. पाध्ये यांच्या उत्सुक, नितळ, भावसंपन्न व्यक्तिमत्त्वाला वेध लावणारे तीन तारे आहेत. एक समाजप्रबोधन व राजकारण यांचा, दुसरा साहित्य व सौंदर्यशास्त्र यांचा व तिसरा लालित्याचा. या तीन ताऱ्यांच्या प्रकाशझोतात त्यांच्या विचारी व कल्पनारम्य व्यक्तित्वाचा प्रवाह न्याहाळणे ही मनोरंजक व उद्बोधक गोष्ट ठरते. सुरुवातीस श्री. पाध्ये हे वृत्तपत्रीय व्यवसायात मग्न असल्याने साहजिकपणे त्यांच्या बुद्धीवर व लेखणीवर राजकारण व समाजकारण यांचा ताबा होता. तो आजतागायत चालू आहे. क्रमाक्रमाने त्यांची समाजवादावरची निर्भेळ आस्था ओसरून तिची व्यक्तिमहात्म्याची बूज ठेवणाऱ्या लोकशाही मूल्यांनी घेतली. या मूल्यांना अभिजात नैतिकतेचे व मानवी सर्जनशीलतेचे अधिष्ठान असल्याने मानवाच्या चिरंतन पूजनाची हीच तात्त्विक व व्याव-हारिकही दैवते असू शकतात असे त्यांना वाटते. राजकीय व्यवहारात स्वातंत्र्य ही संकल्पना पायाभूत मानली तर या संकल्पनेचे दर्शन व्यक्तिनिष्ठ संबंधात, निकोप लोकशाही व्यवहारातच होते आणि व्यक्तीला आपल्या नैतिक आकांक्षाची अंतिम उंचीही याच व्यवस्थेत गाठता येते. जयप्रकाश हे त्याचे उज्ज्वल उदाहरण. त्याचमुळे राजकीय घडी बदलून समाजरचना सुधारण्यापेक्षा, व्यक्तींची न्यायबुद्धी, विवेकनिष्ठा व सृजनशीलता,

संवर्धित करून समाजरचनेमध्ये क्रमाक्रमाने बदल घडवून आणण्याचा मार्गच त्यांना अधिक श्रेयस्कर वाटतो. या प्रयत्नात समाजाचे अनेकविध दुभंगलेपण व मागास गटांचा आर्थिक व सांस्कृतिक अपुरेपणा आणि आर्थिक हितसंबंधांची निर्णयस्पर्धा यांच्या अडचणी कशा व कधी दूर करता येतील याचा सविस्तर विचार, भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात, त्यांच्याकडून घडला असता तर अधिक बरे झाले असते असे वाटते.

श्री. पाध्ये यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या प्रेरणा सौंदर्यग्राही रसिकतेच्या, शुद्ध कलास्वरूपाच्या आकलनाच्या, सामाजिक सुधारणेच्या व गुणसंपन्न चारित्र्याच्या दर्शनाने हर्षभरित व प्रसंगी बेहोष होण्याच्या आहेत. या सर्वांना सामावून घेऊन विचाराचा संघर्ष व सौंदर्य निर्माण करीत जाणारा एक अनावर उमाळा त्यांच्या मनाला नेहमी सतेज व कार्यक्षम ठेवीत असतो. या उमाळ्याचा प्रवाह विस्तारून जेव्हा गर्जू लागतो तेव्हा त्यातून काही आग्रहाचे भोवरे तयार होतात. ते फिरत ठेवण्याचा मोह त्यांना नेहमीच टाळता येतो असे नाही. त्यांच्याबद्दलचे गैरसमज या त्यांच्या आग्रहातून तयार होतात. त्यांची पाध्यांना जाणीव नसते असे नाही, पण ‘ स्वत्व ’ ते थांबवू शकत नाहीत व विसरूही शकत नाहीत. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे मूलस्रोत हे भावार्ततेचे आहेत. त्यांना प्रवाहित पाहण्यात पाध्यांना मनःपूर्वक आनंद वाटतो. ते खंडित झाले तर पाध्ये व्यथित होतात. त्यांचे राग, लोभ हे स्वतंत्रपणे त्यांचे असतात.

श्री. पाध्ये यांनी आत्मनिष्ठ लेखन विपुल केले आहे, पण रूढार्थाने आत्मपर लेखन करण्यास ते उत्सुक असत नाहीत. त्यांच्या वैचारिक प्रतिक्रिया ज्या लेखनातून प्रकट होतात, त्यापाठीमागे मूलतः एक व्यक्तिनिष्ठ भावनिक भान असते. या भानाला वस्तुनिष्ठ ज्ञानाचे स्वरूप ते देत असतात. त्यासाठी ते आपल्या चौफेर वाचनातून व अखंड चिंतनातून आधार, युक्तिवाद, पुरावे शोधीत असतात. या लेखांत सकृत्दर्शनी आत्मनिवेदनाचा भाग दिसतो. त्यात काहींना अहंकाराचा दरवळ व दर्पही जाणवण्याची शक्यता असते. हा अहंकार आक्रमक वाटला तरी आक्षेपार्ह वाटत नाही. कारण या अहंकारात जसे सामर्थ्याचे दर्शन असते तसेच न्यूनतेच्या समर्थनाची निकडही जाणवते व ती आक्रमक नसते. हे न्यूनतेचे अवधान हे श्री. पाध्ये यांच्या प्रकृतीचे करणात्मक सामर्थ्य आहे. पत्रकार व विचारवंत म्हणून त्यांची जी प्रतिमा तयार होते तिच्या आकर्षणाचा हे अवधान म्हणजे एक महत्त्वाचा भाग आहे. त्यांच्या सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक विषयांवरच्या लेखांतून त्यांच्या वैचारिक व्यक्तिमत्त्वाच्या ज्या रेषा उमटल्या आहेत, त्या या संग्रहामध्ये स्पष्टपणे दिसतात.

श्री. पाध्ये यांचे कलेचे तत्त्वज्ञान व सौंदर्यविचार हे त्यांच्या व्यक्तिनिष्ठेशी व स्वातंत्र्य-संकल्पनेशी सुसंगत आहेत. कला ही जीवनाशी साक्षात संबंधित नाही, जीवनमूल्यांची जोपसना करणे हा तिचा हेतू असणार नाही, तिचा हेतू स्वान्तःसुख हा आहे.

अनुभवाच्या रसरूपगंधनादयुक्त कळा चाखणे हेच कलेच्या अनुभवाचे शुद्ध स्वरूप आहे. कलेचे सौंदर्य हे केवळ वस्तुगत नाही. या सौंदर्याचे दर्शन सौंदर्यदर्शी मनोवस्थेवर बव्हंशी अवलंबून आहे. या अवस्थेचे स्वरूप मज्जाशास्त्रीय विश्लेषणाने निश्चित करता येण्याची शक्यता आहे. कलेचे तत्त्वज्ञान व सौंदर्यमीमांसा ही एका दृष्टीने ज्ञान-साधनेचे स्वरूप व पद्धती यांना सापेक्ष आहे. त्यामुळे या क्षेत्रात कमीअधिक अंतराने नवे विचार मांडले जाणार. आपल्या प्रवृत्तीनुसार ते कमीजास्त पटणारे वाटणार. या क्षेत्रात वस्तुनिष्ठ, अंतिम निर्णय असणे दुरापास्त आहे. याचा अर्थ वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून या विषयाचा परामर्श घेऊ नये असे नाही. तसा परामर्श घेण्याची गरज निरंतर राहते. माणसाच्या बौद्धिक कर्तृत्वाला ते एक सततचे आव्हान असते. श्री. पाध्ये यांनी हे आव्हान एका विशिष्ट विचारसरणीतून पेलण्याचा प्रयत्न केला आहे. जिज्ञासूंना तो उद्बोधक वाटेल.

उमेदवारीच्या काळात साप्ताहिक ‘ चित्रा ’ मध्ये काम करीत असताना आपल्याला शैलीची जाण आली असे पाध्यांनी नमूद केले आहे. शैली कमावण्याचे अभिजात मार्ग त्यांना उपलब्ध नव्हते. यासाठी अनुकूल असे लहानपणचे संस्कार नव्हते. म्हणून शैली कमावण्याचे अनवट मार्ग त्यांनी शोधले. नवीन शब्द बनविणे हा त्यांतला एक एक मार्ग होता. ‘ नेत्रदीपक ’ हा त्यांनी बनविलेला शब्द आज मराठीत मान्यता पावला आहे याचे त्यांना समाधान वाटते, पण काही शब्द फुकट गेले याची खंत वाटते. या संग्रहातील लेखांतही अनेक नवे शब्द आढळतात. ‘ विद्युद्विलक्षण ’, ‘ भूलपाडक ’, ‘ विक्री विक्रमवीर (Best–seller) ’ तुष्ट-निश्चित (complacent) इ. शब्दांबरोबरच शब्दरचनेचे नावीन्यही ध्यानात येते. ‘ विश्रब्ध शारदे ’च्या परीक्षणा-तील ‘ विद्ध, बद्ध व मुक्त ’ मनांचे दर्शन पाध्यांनी समरसून व शैलीदार भाषेत केले आहे. त्यांतील काही शब्दप्रयोग लक्षणीय आहेत. ‘ कोळपलेल्या अंतःकरणाची धुमस ’, ‘अंतरंगातली आर्त अधुरथाने’ (गोपाळराव जोशी यांच्या), ‘नाण्याच्या नादाने नादान’ बनत आहेत, ‘ परंपरेचा प्रमाथी पाश.’ पाध्यांच्या शैलीविशेषांचे वर्णनही कुसुमाग्रजानी अचूक केले आहे. “ पाध्यांच्या प्रखर कल्पनेत न्हाऊन आलेल्या शब्दांना रंगनादाची आभरणे प्राप्त होतात आणि त्यांना त्यांची स्वतःची अशी एक गतीही येते. शब्दांच्या या रंगीबेरंगी रूपाने आणि आवेगाने स्वतः लेखकही लुब्ध होऊन जातो आणि शब्दांची व उपमा-उत्प्रेक्षांची उधळण करू लागतो. कित्येकदा वाचक कासाविस व्हावा इतकी ही उधळण धुवांधार होत जाते. दागिन्याच्या अवडंबरात बाईच दिसेनाशी व्हावी त्या-प्रमाणे आशय अंधुक होतो व अलंकरणाला प्राधान्य येते. पण या सर्वांतून लेखकाची शब्दरती व शब्दप्रेमच प्रकट होते असे नाही. त्याची अस्वस्थताही त्यातून व्यक्त होते. जे गवसत नाही ते शोधण्याचा, हातामध्ये आणण्याचा हा निकराचा

प्रयत्न असतो."

शैलीचा हा प्रत्यय त्यांच्या ललित लेखातून उत्कटतेने येतो. त्यांच्या उत्साहाला उत्कटतेचे परिमाण लाभते ते काही अनुभवांच्या संदर्भात. त्या वेळी त्यांच्या संवेदनांचा प्रक्षोभ कोणत्या जातीचा असतो त्याचेही कुसुमाग्रजांनी केलेले वर्णन हृद्य आहे. "पाध्ये जेव्हा एखाद्या अनुभवातून आरपार जातात तेव्हा वादळी पावसात भिजलेल्या रेनकोटा-प्रमाणे त्यांच्या संज्ञेवरून तो अनुभव चहुकडून निथळत असतो. पाध्ये एखाद्या विषया-कडे जातात अगर शोधाशोध करून त्यांची निवड करतात असे खरोखर दिसत नाही. असे वाटते की तो विषयच एखाद्या पाणलोटासारखा त्यांच्याकडे धावत, गर्जत येतो." सौंदर्य-दर्शनाने त्यांच्या वृत्तीची अशी थरथर होते. सुदैवाने त्यांना पृथ्वीच्या पाठीवरील सौंदर्याची अनेक निधाने डोळ्यांनी पाहायला मिळाली. जे नजरेने पाहिले ते त्यांच्या अंतःकरणाने टिपले. कोकणातील कातळापासून प्रशांत महासागरापर्यंत, चतुःशृंगीपासून आल्पस्पर्यंत, लांज्यापासून हाँगकाँगपर्यंत शेकडो दृश्यांचा चित्रपट त्यांच्या मनात सतत जागा असतो आणि त्यांच्या शैलीला चित्रमय संपन्नता प्राप्त करून देतो.

पाध्यांच्या लेखनाला एक नवी ताजी रुची आहे. तिच्यात वक्तृत्वाचे अनेक टळक गुण आहेत, स्मृतींचा अपार संचय आहे, भावसमृद्धीच्या अनेक कळा आहेत, अंतरंगाचे ऐश्वर्य बाह्य लावण्याने वृद्धिंगत करण्याची आस आहे, तत्त्वचिंतनाची धार आहे आणि वृत्तीचा न थकणारा ताजेपणा आहे. पाध्यांच्या वैचारिक व भावगर्भ व्यक्तिमत्त्वाने मराठी साहित्यात लक्षणीय भर टाकली आहे.

* * *

मराठी ... संग्रहालय
१२२४
२३४०
निबंध
९२१३४
ग्रं. शाखा (स्थल

एक

भारतीय प्रबोधन

(१)

भारतीय प्रबोधन हा एक नाट्यपूर्ण ऐतिहासिक योगायोग होता. सुमारे चार हजार वर्षांपूर्वी कॅस्पियन पर्वतात इण्डोयुरोपिअन भाषा बोलणारे मानव-समूह वावरत असत. त्यांची एक शाखा सुमारे साडेतीन हजार वर्षांपूर्वी युरोपात घुसली व त्याची एक उपशाखा ग्रीसमध्ये उतरली. या मानवसमूहांची दुसरी एक शाखा सुमारे साडेतीन हजार वर्षांपूर्वीच इराणमार्गे भारतात शिरली. या दोन परस्परांपासून विभक्त झालेल्या शाखा एका ऐतिहासिक योगाने अठराव्या शतकात भारतात भेटल्या आणि भारतीय प्रबोधनाच्या पर्वास सुरुवात झाली. महाराष्ट्रीय प्रबोधनाचा प्रारंभ १८१८ मध्ये झाला. महाराष्ट्रात एका नव्या जीवनाचा अध्याय सुरू झाला. एक नवे राजकीय आणि सामाजिक व्यवस्थापन सुरू झाले.

कोणत्याही राजकीय-सामाजिक व्यवस्थापनाच्या अगर त्याच्या सिद्धांताच्या योग्यतेच्या दोन कसोट्या मी मानतो. त्याने मानवाच्या दोन मूलभूत समस्यांना उत्तरे द्यायला हवीत. यांतली एक समस्या अशी की, मानव केवळ शरीर आहे की केवळ आत्मा आहे की दोनही आहे ? म्हणजे माणसाचा विचार शुद्ध भौतिक किंवा शुद्ध आत्मिक दृष्टीने करणे शक्य आहे का ? की तो दोनही दृष्टींनी करायला हवा ? मानवाची दुसरी समस्या अशी की, मानव व्यक्ती आहे की समष्टीचा फक्त एक भाग आहे, की दोनही आहे ? म्हणजे त्याचे जीवन केवळ वैयक्तिक आहे की केवळ सामाजिक आहे की दोनही आहे ? मानवाच्या या मूलभूत समस्या आहेत असे मी मानतो. तो जे जीवन जगतो त्यात या समस्या कितपत सोडविलेल्या असतात, यावर त्याचे आंतरिक सुख अवलंबून असते.

मानवाकडे शुद्ध आत्मिक किंवा शुद्ध भौतिक दृष्टीने पाहण्याची पद्धती आहे. प्राचीन भारतात दोन्ही पद्धती प्रचलित होत्या. एक शुद्ध आत्मिक—वेदान्तवाद्यांची.

दुसरी शुद्ध भौतिक—चार्वाकांची. पहिलीने दुसरीचा पराभव केला आणि या देशात वैदिक संस्कृती प्रभावी ठरली. आज इंग्लंड-अमेरिकेत असे अनेक मान्यवर तत्त्वज्ञ व मानसशास्त्रज्ञ आहेत की जे मानवाकडे केवळ भौतिक दृष्टीने पाहतात. 'बियाँड फ्रीडम ॲण्ड डिग्निटी' या गाजलेल्या पुस्तकाचे लेखक बी. एफ. स्किनर हे यांतले एक आहेत. मानवाचे मन म्हणजे अंतिमतः त्याचे शरीर असे त्यांचे मत आहे. त्याचे मन म्हणजे अखेरीस त्याच्या शरीराची स्थिरप्रवृत्ती. मानवाच्या जीवनाचा अर्थ अखेरीस पदार्थ-विज्ञान आणि रसायन या शास्त्रांच्या कोष्टकांत बसविता येतो असा या विचारवंतांचा दावा असतो. त्यासाठी गडगंज युक्तिवाद त्यांनी केलेला आहे आणि गाडाभर पुरावा पुढे केलेला आहे; पण त्याने माझे समाधान झालेले नाही. माणसाचे मन त्याच्या शरीराला चिकटलेले असते, त्याचे सारे चैतन्य आणि साऱ्या संज्ञाशक्ती त्याच्या शरीराच्या एका विशिष्ट संघटनेमुळे निर्माण झालेल्या असतात आणि शरीराबरोबर त्या नष्ट होतात, हे मला मान्य आहे. पुनर्जन्मावर माझा विश्वास नाही. पण मन ही एक उन्निर्मिती (emergent) आहे; त्याला त्याचे काही विशिष्ट अस्तित्व, विशिष्ट कार्य आहे; त्याचे गुणधर्म शरीराच्या गुणधर्मांपेक्षा गुणात्मक दृष्टीने वेगळे आहेत, असे मी मानतो. म्हणून मानवाकडे निव्वळ भौतिक दृष्टीने पाहून चालणार नाही, असे मला वाटते. पण मानव म्हणजे अंतिमतः नुसता आत्मा; त्याचे शरीर आणि ऐहिक जीवन ही एक माया किंवा भूल, हेही मी मान्य करू शकत नाही. मानवाच्या जीवनाचे रहस्य या दोहोंपैकी एकाही एकांतिक दृष्टीला सापडणार नाही. मानव हा शरीर आहे त्याप्रमाणे आत्मा (किंवा मन) आहे. मानवाचा विचार करताना त्याचे शरीर गुणिले मन असाच विचार करायला हवा. हा विचार गुंतागुंतीचा असेल, पण तो आवश्यक आहे. सत्य हे साधारणपणे गुंतागुंतीचेच असते.

मानवाची दुसरी समस्या म्हणजे त्याची वैयक्तिकता विरुद्ध सामाजिकता. माणूस सामाजिक आहे हे तर स्पष्टच आहे. तो आईच्या कुशीत जन्मला आणि तिच्या कुशीत वाढला. त्याचे जीवन समाजाच्या आधारानेच चालते. (तो एकटा मरू शकेल, पण विट्गिन्स्टाईनने कोठेसे म्हटल्याप्रमाणे मृत्यू हा जीवनाचा भाग नव्हे.) मनुष्याला जगण्यासाठी, म्हणजे निसर्गाचा आवश्यक भाग आत्मसात करण्यासाठी, इतरांशी सहयोग आणि सहकार्य करणे भाग आहे. सकाळच्या त्याच्या न्याहारीला किती जणांचा हात लागलेला असतो हा साधा विचार केला, तरी मानवाच्या सामाजिकतेचा मुद्दा सिद्ध व्हावा. पण मानवाला आपल्या सामाजिकतेची, आपल्या सामाजिक संबंधांची आणि भौतिक जीवनाची जाणीव कशी होते? ती होते त्याच्या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीने. त्याची वैयक्तिक संज्ञाशक्ती (त्याची मानसिक जाणीव) हीच त्याची इतरांकडे, जगाकडे, पाहण्याची खिडकी असते. ही त्याची वैयक्तिक जाणीव हाच त्याच्या सामाजिक जाणिवेचा

आधार असतो.

या वैयक्तिक जाणिवेतूनच मानवाचा अहम् (ego) निर्माण होतो. ही जाणीव नुसती बाह्य गोष्टींची अगर बाह्य संबंधांची असते असे नाही. ती आंतरिक गोष्टींचीही होते. या आंतरिक गोष्टी केवळ शारीरिक नसतात. पोटात कळ उठते त्याप्रमाणे डोक्यात विचारही उद्‌भवतो आणि त्या दोघांचीही (वैयक्तिक) जाणीव होते. ती जशी विचारांची होते तशी भावना, इच्छा यांचीही होते. येथे ही जाणिवेची जाणीव. हिच्यातून निर्माण झालेला अहम् सारे काही व्यापतो. आपण म्हणतो, " हा माझा देह, ही माझी संपत्ती, हे माझे सगेसोयरे ", तसेच असेही म्हणतो की " हे माझे मन, हा माझा आत्मा " म्हणजे गुह्यात् गुह्य असा आत्मा—हासुद्धा माझा! इतका हा ' मी ' साऱ्या गोष्टींना व्यापून असतो. ज्या समाजव्यवस्थेत अगर तिच्या व्यवहारात या ' मी 'ला स्थान नसेल तिला सदोषच मानायला हवी. याचे एक ठळक उदाहरण म्हणजे मार्क्सवाद. मार्क्सने म्हटले की the essence of man is the complex of social relations.[1] (मानवाचे सत्त्व म्हणजे त्याच्या सामाजिक संबंधांचा गुंतावा.) अशी मार्क्सची निष्ठा असल्यामुळेच त्याला वाटले की, कम्युनिस्ट समाजात एक प्रकारचे मूलभूत विशाल सामंजस्य निर्माण होईल. मानवाचे अंतिम स्वातंत्र्य या समाजात सिद्ध होईल. पण हे त्याचे स्वप्न दुःस्वप्न ठरावे असा मार्क्सवादी समाजरचनांचा अनुभव आहे, कारण तिथे मानवाच्या ' अहम् 'चे विसर्जन झालेले नाही. हे विसर्जन शक्य ठरलेले नाही. उलट तेथल्या ' कामगारांच्या राज्या 'ला वैयक्तिक हुकुमशाहीचे विद्रूप वळण लागलेले आहे. स्टालीनशाही हे याचे विदारक उदाहरण झाले. त्याचे personality cult (व्यक्ति-मत्त्वपूजा) असे वर्णन केले म्हणून त्यातले ' अहम् 'चे अंतिम सत्य दडत नाही. म्हणून ज्या समाजात मानवाच्या ' मी 'ला मान्यता नसेल त्याची उभारणी निर्दोष पायावर झाली असे म्हणताच येणार नाही. कोणत्याही समाजात सामाजिकतेचा संचार असणारच. ज्या जीवनतृष्णेने जीवनाची सूत्रे मूलतः हलतात, ती जीवनतृष्णा भागविण्यासाठी मानवाला अखेरीस सामाजिक जीवनाचा आश्रय करावाच लागतो. तेव्हा सामाजिकतेचे खास संरक्षण करण्याची तशी पाळी येत नाही, पण सामाजिकतेच्या रेट्याखाली मानवाचा ' मी ' गुदमरण्याचा संभव फार असतो. व्यक्तिवादी तत्त्वांचे महत्त्व आहे ते खरोखर हे आहे. त्यांचा संपूर्ण विजय अशक्य आहे, पण त्यांचा संचार आवश्यक आहे.

प्रबोधनाचा प्रारंभ ज्या दोन विभिन्न संस्कृतींची, व्यवस्थापनांची आणि तत्त्व-ज्ञानांची समक्षता घडल्याने झाला, ज्या दोन परंपरा समोरासमोर आल्या आणि एक-मेकींना निरखू लागल्या त्या दोन परंपरांचा या दोन दृष्टींनी परामर्श प्रथम घ्यायला हवा.

---

१. फॉयरबाखवरील मार्क्सच्या ११ सिद्धांतनांपैकी ६ वे सिद्धांतन.

मी वर म्हटल्याप्रमाणे सुमारे साडेतीन हजार वर्षांपूर्वी एकाच मानवसमूहाच्या विभक्त झालेल्या दोन शाखा ऐतिहासिक योगायोगाने आता पुन्हा भेटल्या. त्या भेटल्या कशा, तर आपापल्या विसंवादी परंपरा घेऊन, आपापल्या विसंवादी संस्कृती घेऊन, विसंवादी संचिते धारण करून. आपला विलक्षण विसंगत स्वरूपाचा ऐतिहासिक अनुभव धारण करून त्या समोरासमोर आल्या. दोघींचे तोंडवळेच वेगळे होते असे नाही, तर दोघींची अंतरंगेही वेगळी होती. दोघींची उद्दिष्टे वेगळी होती. विशेष दुर्दैवाची गोष्ट म्हणजे दोघींमधले नाते विपरीत स्वरूपाचे होते. एक जेती होती तर दुसरी जित होती. जित होती पण मृत नव्हती. तिची सांस्कृतिक जाणीव जिवंत होती. अस्मिता कोळपलेली असली तरी संपलेली नव्हती.

अशा या दोन परंपरांची, संस्कृतींची समक्षता घडली. या समक्षतेचा अर्थ जाणून घ्यायचा असेल, तिचा संपूर्ण बोध घडायचा असेल, तर या दोन विभिन्न, विसंगत संस्कृतींची आणि परंपरांची थोडीशी ओळख करून घ्यायला हवी.

आपल्याच परंपरेपासून सुरुवात करू या. आपल्या परंपरेत जर एक कोणता मोक्याचा शब्द असेल तर तो मोक्ष. शब्द म्हणजे ध्येयशब्द. भारतात मोक्ष हे मानवाचे सर्वश्रेष्ठ ध्येय ठरले. मोक्ष म्हणजे काय? तर जन्ममरणाच्या फेऱ्यातून सुटणे. जन्म-मरणाच्या फेऱ्यातून सुटण्याचा मार्ग कोणता? तो मार्ग म्हणजे जीवात्म्याचे परमात्म्यात विलीनीकरण; ब्रह्मात विसर्जन. ब्रह्म हेच एक सत्य. तेच सत् आणि तेच तत्. साऱ्या विनाशाच्या आणि परिवर्तनाच्या पलीकडे असलेले शाश्वत. बाकी सर्व माया. हे दृश्य जग म्हणजे माया. आपले शरीर म्हणजे माया. आपले ऐहिक जीवन म्हणजे माया. या मायेच्या पाशातून मुक्ती म्हणजे मोक्ष. व्यक्तीचा आत्मा तिच्या (जन्मोजन्मींच्या) शरीरात कोंडलेला असतो, तो त्यातून मुक्त करून ब्रह्मात विलीन करणे म्हणजे मोक्ष. हेच मानवाचे सर्वश्रेष्ठ, सर्वोदात्त ध्येय—त्याचे श्रेयस्. मोक्षाचे अर्थात काही मार्ग आहेत. ज्ञानयोग, कर्मयोग, भक्तियोग असे मार्ग सांगितलेले आहेत. या मार्गांनी मोक्षाचा अधिकार प्राप्त झाला, तरी या जन्मी जे भोगायचे त्यातून मुक्तता नाही. कारण या जन्मी जे भोगायचे ते गेल्या जन्मीच ठरलेले असते. या जन्मासाठी जे नशिबी लिहिले असेल ते भोगायलाच हवे. त्याची जन्म-मृत्यूच्या फेऱ्यातून जी मुक्तता व्हायची ती पुढील जन्मापूर्वी, पण या जन्मानंतर. हा जन्ममृत्यूचा फेरा कर्मसिद्धान्ताने प्रत्येक व्यक्ती-भोवती आवळलेला आहे. प्रत्येक प्राणी जन्माला येतो तो गतजन्मीचे कर्म बरोबर घेऊनच. त्या कर्माची फळे या जन्मी त्याने भोगायलाच हवीत. पण पुढील जन्माच्या पाशातून तो मुक्त होऊ शकतो. हाच तो मोक्ष.

हा कर्मसिद्धांत ब्रह्माच्या सिद्धांतातून तर्कशुद्ध पद्धतीने कसा निघतो हे मला समजलेले नाही; पण त्याची येथे गरज नाही. कर्माच्या फेऱ्यातून मुक्त कसे व्हायचे हा आपल्या समाजापुढे ठाकलेला सनातन प्रश्न आहे आणि त्याच्याशी आपल्याला कर्तव्य आहे. ज्ञानयोग, कर्मयोग आणि भक्तियोग (भक्तियोगदेखील) हे मार्ग सर्वसामान्य पामरांचे नाहीत. सर्वसामान्यांना संसाराची जबाबदारी सांभाळून व्यवस्थित रीतीने साधता येण्यासारखे ते नाहीत. मग सर्वसामान्यांपुढे एकच मार्ग शिल्लक उरतो, तो म्हणजे सत्कर्मसायासाने पुण्यसंचय. सत्कर्मसायास म्हणजे काय, तर धर्मपालन. धर्म म्हणजे काय? धर्म म्हणजे 'वेदविहित आणि शिष्टसंमत आचार'. या शिष्टसंमत आचारानेच समाजाची धारणा होते, आणि 'धारयति इति धर्मः' ही धर्माची व्याख्या सुप्रसिद्धच आहे.

'वेदविहित आणि शिष्टसंमत आचार' म्हणजे काय? हा आचार म्हणजे श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त आचार. ह्या आचारांचा इतिहास फार खोल आणि गुंतागुंतीचा आहे. पण या आचारांचा एक स्थूल अर्थ असा सांगता येतो, की जो सामाजिक आचार-धर्मरूढीने आणि परंपरेने चालत आला त्याचे तंतोतंत पालन म्हणजे श्रुतिस्मृति-पुराणोक्त आचार.

या आचारधर्माचे एक वैशिष्ट्य असे सांगता येईल की, त्याचे काही तत्त्वज्ञान अगर नीतिशास्त्र (जसे पाश्चात्य देशात तयार झाले तसे) या देशात उदयास अगर आकारास आलेले नाही. या बाबतीत 'प्राचीन भारतीय राजनीती'चे लेखक प्रा. र. पं. कंगले यांनी भारतीय राजनीतिशास्त्राबद्दल काढलेले उद्गार सर्वसाधारणपणे आपल्या सामाजिक आणि वैयक्तिक आचारधर्माला लागू पडतात. कंगले म्हणतात, "पाश्चात्त्य विचारवंतांनी मुख्यत्वेकरून राज्यसंस्थेचे स्वरूप कशा प्रकारचे असावे याच्या विवेचनावर भर दिला आहे, तर भारतात प्रामुख्याने राज्यकारभारांच्या तपशिलाचा विचार झाला आहे... प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञांच्या मताप्रमाणे सद्गुणाधिष्ठित जीवन—म्हणजे तत्त्वचिंतन, सहिष्णुता, न्याय यांवर अधिष्ठित असलेले जीवन—हे मनुष्याचे सर्वोच्च जीवन होय, आणि हे ध्येय प्राप्त करता यावे यासाठी आवश्यक ती परिस्थिती उपलब्ध करून द्यावी हे राज्यसंस्थेचे प्रधान उद्दिष्ट आहे. आणि म्हणून त्यांनी अशी परिस्थिती उत्पन्न होण्यासासाठी कोणती राज्यपद्धती आदर्श होईल याचाच विचार प्राधान्याने केला आहे. भारतात राज्यसंस्थेचे प्रधान उद्दिष्ट प्रजेचे रक्षण आणि पालन हे मानले गेले. अर्थात या पालनाचा उद्देश प्रत्येक व्यक्तीला आपापल्या स्वधर्माप्रमाणे आचरण करता यावे हाच आहे."[२] येथे लक्षात ठेवायची मुख्य गोष्ट

---

२. प्राचीन भारतीय राजनीती (मौज, मुंबई, १९७४) पृ. ११७–८.

अशी की आदर्श राज्यपद्धतीची रूपरेखा आखताना ग्रीक तत्त्वज्ञांपुढे मनुष्यस्वभाव आणि समूहधारणा यांच्याबद्दलची काही एक तात्त्विक जाण होती, तर भारतात व्यक्तीचा स्वधर्म म्हणजे 'वेदविहित आणि शिष्टसंमत आचारधर्म' एवढाच ठरला. त्यामुळे पाश्चात्त्य आणि भारतीय राजनीतिशास्त्र यांची अधिष्ठानेच वेगळ्या प्रकारची ठरली. प्रा. कंगले पुढे म्हणतात, "प्राचीन ग्रीसमध्ये मनुष्याच्या ध्येयप्राप्तीची सांगड राज्यसंस्थेशी घातल्यामुळे, राज्यशास्त्र हे तत्त्वज्ञानाचाच एक भाग मानले जाऊन त्याचा नीतिशास्त्राशी संबंध दृढमूल झाला आणि सामान्यतः ग्रीक राजनीतिशास्त्र ध्येयप्रधान आणि आदर्शवादी स्वरूपात अवतीर्ण झाले. भारतात ध्येयप्राप्तीचा विचार राजनीति-निरपेक्ष रीतीने धर्मशास्त्रात केला गेला आणि या दोन शास्त्रांची कार्ये भिन्न भिन्न मानली गेली."[३]

पण धर्मशास्त्र म्हणजे काय? साधारणपणे धर्मशास्त्र म्हणजे श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त आचारांचे शास्त्र. मानवाचे अत्युच्च ध्येय पारलौकिक ठरल्यामुळे, सर्व ऐहिक जीवन ही माया ठरल्यामुळे, या मायेतून मुक्तता म्हणजे मोक्ष हे अंतिम ध्येय ठरल्यामुळे, ऐहिक जीवनाचे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान निर्माण करण्याची गरजच आमच्या ऋषिमुनींना वाटली नाही. ऐहिक जीवनाचे तत्त्वज्ञान आणि नीतिशास्त्र ठरविण्यासाठी प्रथम मानव म्हणजे काय, मानवाचे शारीरिक आणि मानसिक स्वरूप काय, त्याची प्रकृती कोणती आणि प्रवृत्ती कोणती, मानवाची वैयक्तिक प्रकृती आणि त्याची सामाजिक प्रकृती यांचे नाते कोणत्या प्रकाराचे असते, सामाजिक संस्था आणि राज्यसंस्था यांचे स्वरूप आणि उद्दिष्ट कोणते, इत्यादी गोष्टी स्पष्ट कराव्या लागतात आणि त्या करताना मानव आणि निसर्ग यांचे नाते स्पष्ट करावे लागते—थोडक्यात म्हणजे मानवाच्या त्रिविध संबंधांचे—त्याचा स्वतःशी असलेला संबंध, इतरांशी असलेला संबंध आणि निसर्गाशी असलेला संबंध या तीन संबंधांचे—तत्त्वज्ञान तयार करावे लागते. भारतात, यांपैकी कोणत्याच प्रश्नाचा मूलभूत विचार झाला नाही. एका संबंधाचा विचार झाला असे म्हणता येईल: मानवाच्या स्वतःशी असलेल्या संबंधाचा. तो म्हणजे जीवात्म्याच्या मुक्तीचा विचार. पण हा विचार मूलभूत म्हणता येणार नाही, कारण मानवाचे मन अगर आत्मा याचा त्याच्या देहाशी वास्तव संबंध काय असतो याचा तो विचार नाही. मानवाचा देह म्हणजे खरोखर माया. या देहाला नकार देऊनच सारा विचार झाला. मानवाचा निसर्गाशी संबंध म्हणजेसुद्धा मायावादाचा विचार. हासुद्धा निसर्गाला नकार देऊनच झाला. आणि मानवाचा इतर मानवांशी असलेला विचार म्हणजे धर्मविचार, कारण समाजाची धारणा करणारा तो धर्म.

---

३. कित्ता, पृ. ११९.

हा विचार मूलभूत नैतिक आणि सात्त्विक तत्त्वांच्या साहाय्याने न झाल्यामुळे, भारतात आर्यांचे आगमन झाल्यापासून आपल्या सत्तेच्या प्रतिस्थापनेसाठी आणि संरक्षणासाठी जे जे करणे त्यांना आवश्यक वाटले त्याचा त्याचा विचार हा धर्मविचार ठरला. वर्णाश्रमधर्म हे याचे उत्कृष्ट उदाहरण आहे. धर्मविचार म्हणजे धार्मिक आचारांचा तपशील ठरला. या आचारांचे मूलभूत नैतिक-तात्त्विक स्वरूप, मानवाच्या मूलभूत त्रिविध संबंधांच्या संदर्भात, कधीच तपासले न गेल्यामुळे या आचारांवर फक्त श्रुतिस्मृतींची पुटे बसत गेली आणि धर्मविचार श्रुतिस्मृतिपुराणोक्ताच्या पलीकडे कधी जाऊच शकला नाही. परिणामी धर्मविचारच नव्हे, तर आपले सारे वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनच साचलेल्या तळ्यासारखे झाले. आपल्या ग्रामरचनेच्या सनातन स्वरूपाबद्दल फार काही बोलले जाते, पण हे अचल सनातन स्वरूप म्हणजे आपल्या अचल सनातन आचारधर्माचा एक ऐहिक आविष्कार ठरला. प्रजेचे पालन आणि रक्षण हे आपल्या राजनीतिशास्त्राचे उद्दिष्ट होते असे प्रा. कंगले सांगतात. पण त्यांचे पुढलेच वाक्य फार अर्थगर्भ आहे. “ अर्थात या पालनाचा उद्देश प्रत्येक व्यक्तीला आपापल्या स्वधर्माप्रमाणे आचरण करता यावे हाच आहे.”[४] स्वधर्म म्हणजे जातिबंधनांनी आणि कौटुंबिक बंधनांनी करकचून आवळलेला धर्म.

या साचलेल्या आणि गाळठलेल्या समाजजीवनातून ताजे पाणी वाहिनासेच झाले. त्याच डबक्यात नवनव्या उड्या मारणे हा वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनाचा अर्थ बनला. धर्माचरण म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीचे, जातीच्या आणि कुटुंबाच्या घट्ट बासनात व्यवस्थित गुंडाळून घेणे. आपले जीवन हे एक ओझे ठरले. ऐहिक संसार ही एक मायेची दरड ठरली. एक जणू पापच ठरले. त्यातून सुटण्यासाठी पुण्यसंचय. पुण्यसंचयाचा उपाय म्हणजे जातीच्या आणि कुटुंबाच्या बंदिस्त चौकटीत व्रतवैकल्ये आणि नवससायास. या व्रतवैकल्यांचे केवढे बंड माजले होते याचे वर्णन राजवाड्यांनी केले आहे. ‘ महाराष्ट्रातील शिवकालीन समाजरचना ’ या आपल्या लेखात राजवाडे म्हणतात, ‘ हेमाद्रीच्या व्रतखंडात दर दिवसाला चारपाच व्रते व उद्यापने सांगितली आहेत.’[५] सणवार, व्रतवैकल्ये यांबद्दल १९१५ साली श्री. त्रिंबक नारायण आत्रे यांनी आपल्या ‘ गावगाड्या ’त काय लिहिले ते पाहण्यासारखे आहे. ते म्हणतात, “ हिंदू समाजाचे सूक्ष्म निरीक्षण केले, तर त्याच्यामागे देव-पितरांचे सणवार इतके लागले आहेत, की साधारण मध्यम स्थितीतील लोकसुद्धा बेजार झाले आहेत असे दिसेल. चैत्रात वर्षप्रतिपदा, रामनवमी, हनुमान

४. कित्ता, पृ. ११८–९.

५. आधुनिक भारत (आचार्य जावडेकर) मध्ये उद्धृत (१ ली आवृत्ती) पृ. २७९.

जयंती व पौर्णिमेचा कुलाचार; वैशाखात अक्षयतृतीया, नृसिंहजयंती, भावुका (पांडवांची अमावास्या); ज्येष्ठात दशहरा, वटसावित्री; आषाढात दोन एकादशा, व्यासपूजा, दिव्याची अमावास्या; श्रावणात सोमवार महादेवाचा, मंगळ-शुक्रवार देवीचे, बुधवार-गुरुवार बुधबृहस्पतीचे, शनिवार नागनरसोबाचा, आदितवार सूर्यनारायणाचा, इत्यादी वाटणी होऊन शिवाय नागपंचमी, सक्रोबा, नारळी पौर्णिमा, गोकुळअष्टमी, पिठोरी अमावास्या-पोळा; भाद्रपदात हरितालिका, गौरी, गणपती, ऋषिपंचमी, वामनद्वादशी, अनंतव्रत, महालय; आश्विनात नवरात्र, दसरा, कोजागिरी, दिवाळी; कार्तिकात दिवाळी, दोन एकादशा, द्वादशा, तुलसीविवाह, वैकुंठचतुर्दशी, त्रिपुरी पौर्णिमा; मार्गशीर्षात चंपाषष्ठीचे नवरात्र, नागदिवे, दत्तजयंती; पौषात संक्राती; माघात वसंतपंचमी, रथसप्तमी, पौर्णिमेचा कुलाचार, महाशिवरात्र; फाल्गुनात शिमगा, तखतरावखेरीज मोहरम, नाताळ असे सणच सण बोकाळले आहेत. या सामान्य सणांखेरीज अनेक पंथांचे व गावांचे विशेष सण, यात्रा, उरुस व उत्सव आहेत. सण, कुलधर्म व जातिजातींचे व गावोगावचे गुरु, मागत्ये, भिक्षुक यांची संभावना यांचा इतका सुळसुळाट झाला आहे."[६] या व्रतवैकल्यांनी, सणासुदींनी, नवससायासांनी गजबजलेल्या जीवनाला जातीच्या इतक्या गाठी बसल्या आणि कुटुंबांचे इतके दोरे घातले गेले, की आपले जीवन म्हणजे अगतिक जीवांनी बुजबुजलेली एक गोधडी बनले!

या जीवनामागे जी बुद्धी होती ती भयानक होती. ख्रिस्ती लोकांच्या जीवनाला जसे आदिशापाने (original sin) ग्रासले तसे आपल्या जीवनाला मायावादाने ग्रासले. आपला संसार म्हणजे एक चालतेबोलते पापच अशी आपली कल्पना झाली. या संसारातून सुटणे—या संसारात रमणे आणि रमविणे नव्हे—हे प्रत्येक मुमुक्षूचे कर्तव्य ठरले. या संसाराकडे निरिच्छ दृष्टीने पाहणे हे अर्थात मानवाच्या स्वभावात नाही. मग संसाराविषयीच्या दरेक आस्थेकडे आणि ओढीकडे संशयग्रस्त, अपराधी दृष्टीने पाहणे हे आपोआपच आले. यांचा एक दुष्ट परिणाम असा झाला, की आपल्या जीवनात मत्सर आणि परस्परविश्वासाचा अभाव यांचे विलक्षण रान माजले. याचे मुख्य कारण म्हणजे आपले जीवन विकृत बनले होते. संसारात, ऐहिक जीवनाच्या आनंदात रमणे हा मनुष्याचा नैसर्गिक स्वभाव आहे; पण आपले धर्मशास्त्र आणि नीतिशास्त्र सांगत होते की हे पाप आहे. नैसर्गिक प्रवृत्तींवर असा अभद्र आरोप केला की त्यांची विकृती व्हायचीच. नैसर्गिक प्रवृत्तींविरुद्ध झगडत झगडत त्यांचा आस्वाद घ्यावयाचा म्हणजे त्यांना कीड लागायचीच. स्वभावविरुद्ध जाणिवेने वागायचे म्हणजे त्याला विकृत वळण लागायचेच. आमच्या जीवनधारणेने मानवाच्या स्वाभाविक प्रवृत्तींनाच रोखले असे नव्हे,

---

६. गावगाडा (१ ली आवृत्ती) पृ. २५३–४

तर त्याच्या स्वाभाविक 'अहम्'चाही प्रतिरोध केला. जातीच्या आणि कुटुंबाच्या बंधनांनी मानवाचा अहम् पार जखडून टाकला. आमचे जीवन पुरते सामाजिक बनले; व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाला अवसरच उरला नाही. अर्थात अहम् मारू म्हणून मरत नाही. तो नेणिवेत जातो आणि विकृत बनतो. तो आपल्या समाधानाचे तिरपागडे मार्ग शोधतो. आपल्या जीवनात जो इतका दुःस्वास दिसला व दिसतो त्याचे हे एक कारण असावे. आपल्या जीवनात व्यसनाधीनता आणि धर्मातिरेक यांचा जो संयोग दिसतो त्याचे हे एक कारण असेल.

या दृष्टीने मॉरिस कारस्टेअर्स नावाच्या मनोवैज्ञानिकाने 'द्विज' (द ट्वाइस बॉर्न) या आपल्या पुस्तकात जे भयानक निष्कर्ष काढले आहेत ते अवश्य पाहण्यासारखे आहेत[७]. त्याचा अभ्यास १९५०–५१ सालचा आहे. पण त्याने आपल्या निरीक्षणासाठी निवडलेला देवळी गाव हा आधुनिक संस्कृतीचा तितकासा संपर्क न झालेल्या राजस्थानातला आहे. 'देवळी' हा गाव निवडताना त्याला आधुनिकतेचा शक्य तितका कमी स्पर्श झालेला असेल याची त्याने खास काळजी घेतली. या गावातल्या रजपूत, ब्राह्मण आणि बनिया कुटुंबांचा त्याने, त्या गावात अकरा महिने वैद्यकीचा व्यवसाय करून, कसून अभ्यास केला. त्याचे निष्कर्ष भयंकर आहेत. या गावच्या लोकात त्याला पहिली गोष्ट आढळली ती म्हणजे परस्परविश्वासाचा संपूर्ण अभाव. दोन इसम भेटले की, परस्परांवर स्नेहाविर्भावाचा चक्क मारा करतील. एकमेकांना मिठी मारतील, मोठ्या चविष्ट गप्पा करतील, एकमेकांच्या पानाला चुना लावीत पान-तंबाखू खातील, परस्परांच्या ख्यालीखुशालीची अघळपघळ चौकशी करतील, पण पाठ वळताच (आपल्या अनेक साहित्यिकांप्रमाणे) एकमेकांची निंदा सुरू करतील. प्रत्येक जण कारस्टेअर्सला इतरांबद्दल सावधगिरीचा इशारा देई. विशुद्ध स्नेहाचा आढळ असा कारस्टेअर्सला फार करून झालाच नाही. स्नेहाचा आविर्भाव मात्र खूप. या कृत्रिम स्नेहाचा एक विलक्षण परिणाम दिसला. भांडण झाले की त्याला मर्यादा उरत नसे. सर्व निर्बंध क्षणात कोलमडून पडत. सारा संयम क्षणार्धात संपुष्टात येई. भांडणारे इसम साता जन्मांच्या वैऱ्यांप्रमाणे एकमेकांवर तुटून पडत. पण कारस्टेअर्सला येथे एक अजब गोष्ट आढळली. भांडण सुरू झाले रे झाले, की ते मिटविण्यास मध्यस्थ हजर होत! आपल्या जीवनातील कृत्रिमतेचाच हा पुरावा! निर्मळ स्नेहाचे झरे असे कारस्टेअर्सला आढळलेच नाहीत. याचे मुख्य कारण म्हणजे आपले कृत्रिम कौटुंबिक जीवन. आपल्या परंपरागत कुटुंबातले संबंधच कृत्रिम. पितापुत्र, बंधूबंधू, पतिपत्नी यांच्यात इतर कोणतेही बंधन असेल, पण स्नेहबंधन नाही. बापाशी, भावाशी, कोणाशी मैत्री जडत

---

७. द ट्वाइस बॉर्न (जी. मॉरिस कारस्टेअर्स, द हॉगर्थ प्रेस लंडन, १९५७)

नाही. सर्वात आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे पत्नीशीही मैत्री जडत नाही. कशी जडणार? पत्नीची निवड करणार वडीलधारी माणसे. वडील मंडळींच्या देखत पतिपत्नी एकमेकांकडे मोकळ्या नजरेने पाहूही शकत नाहीत, मग शब्दाच्या देवघेवीची गोष्टच कशाला! (राजेंद्रबाबू आत्मचरित्रात सांगतात, की त्यांनी आपल्या पत्नीला तीन मुले होईपर्यंत दिवसाच्या उजेडात पाहिलेले नव्हते!) आईबापांच्या देखत मुलगा आपल्या मुलाला जवळ घेऊही शकत नाही; मग खेळवणे, लाड करणे मैलभर दूरच राहिले! अशा या कृत्रिम जीवनामुळे घरात आणि संसारात तणावांचे तण माजते! पत्नी ही ऐहिक आनंदाची भागीदारीण राहत नाही, ती मोक्षाच्या मार्गातली धोंड ठरते! बाप हा सगा अगर स्नेही ठरत नाही, शिस्तीच्या धारेवर धरणारा मुखी ठरतो. वडील भाऊ बापाची जागा घेतो. आई-बहिणीशी मैत्रीचे संबंध शक्य होतात, पण आई बापाच्या जरबेत असते व बहीण लवकर लग्न होऊन सासू-सासऱ्याच्या जरबेखाली राबण्यासाठी जाते. आणि कौटुंबिक संबंध म्हणजे अखेरीस संसाराचे, मायेचे पाश! मोक्षाचे मारेकरी! ते सैल पडण्यासाठी ईश्वराचा धावा, देवदेवतांची पूजा आणि नवससायासांवर निष्ठा वगैरे गोष्टी अपरिहार्यच ठरतात. द्विजांचे देव कमी पडतात म्हणून की काय खालच्या शूद्रातिशूद्रांच्या आदिवासी देवांची उपासना सुरू होते आणि मग देवदेवस्की, जादूटोणा आणि करणे-देणे यांना ऊत येतो. कारस्टेअर्सला जी गोष्ट विशेष जाणवली (किंवा असे म्हणावे की त्याचा अहवाल वाचून मला विशेष जाणवली) ती ही, की या जीवनात प्रसन्न मोकळेपणा नाही. जिकडेतिकडे विकृत तणाव—नाना प्रकारचे तणाव आणि त्यांतून निर्माण झालेला कमालीचा कृत्रिमपणा!

आणखी एक गोष्ट जाणवली. या स्नेहहीन जीवनामुळे आपले जीवन खुरटले आणि संस्कृती ओरबाडली गेली. मग माझ्या मनात विचार आला, की आपल्या प्राचीन वाङ्मयात ज्याला स्नेह-वाङ्मय असे म्हणता येईल त्याचा इतका अभाव का? नाही, म्हणजे अर्जुन-कृष्ण यांच्या मैत्रीचे वर्णन आहे. (महाभारतात अर्जुन, द्रौपदी, कृष्ण, रुक्मिणी यांचे स्नेहपान करून रंगलेल्या अवस्थेचे वर्णन आहे असे आठवते.) चारुदत्त-मैत्रेयाच्या स्नेहाचे रेखाटन मृच्छकटिकात आहे. कृष्ण-सुदाम्याच्या मैत्रीचे वर्णन पुराणांतरी आहे. संस्कृत नाटकात राजा-विदूषकांचे संबंध रंगविलेले दिसतात. पण यात निर्भेळ मैत्री असते काय? त्याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे ही तिऱ्हाइतांनी केलेली वर्णने. जॉन्सन-बॉस्वेलच्या मैत्रीचे वाङ्मय जसे आढळते—बॉस्वेलच्या जॉन्सन-चरित्रात अगर जॉन्सनने केलेल्या प्रवासांच्या वर्णनात अगर जॉन्सनबरोबरच्या विविध प्रसंगांच्या इतर वर्णनात जो मैत्रीचा जिव्हाळा आढळतो – तशा जिव्हाळ्याचे वर्णन भारताच्या प्राचीन अगर मध्ययुगीन वाङ्मयात आढळते काय? आपल्या वाङ्मयात शृंगार आहे, भक्ती आहे, वीरत्व आहे; पण स्नेह आहे काय, हा प्रश्न विचार करण्यासारखा आहे.

हे आपले जीवन पेशवाईच्या अखेरीस विशेष विकृत बनले होते. समाजाचे नेते जे ब्राह्मण आणि पेशवे त्यांचेच जीवन अधम बनले होते. बाळाजीपंत नातूने ब्रिटिशांचा बावटा शनिवारवाड्यावर चढविला यात विशेषसे काही नाही; पण दोन लक्ष रुपये दक्षिणेसाठी पुण्यातले कित्येक ब्राह्मण ब्रिटिशांना जय मिळावा म्हणून अनुष्ठान मांडून बसले होते. ब्रिटिशांनी या देशाचा ताबा मिळविण्यासाठी तोफा, बंदुका आणि कवायती पलटणी यांचा जितका उपयोग केला तितकाच पैशाच्या पिशव्यांच्या सैल तोंडांचा आणि दगेखोरांचा उपयोग केला होता. आणि हे त्यांना सहज शक्य झाले, कारण तेव्हा रावापासून रंकापर्यंत आणि ब्राह्मणापासून शूद्रातिशूद्रापर्यंत सर्वांचेच जिणे लाजिरवाणे बनले होते. हे लाजिरवाणे जिणे जगणारे ब्रिटिशांस शरण जाण्यास तर तयार होतेच; पण या जिण्याची घृणा बाळगणारेही अगतिक बनले होते.

त्या वेळच्या ‘ बाजीरावी ’ जीवनाचे आणि ब्राह्मणांच्या कालहरणाचे उत्कृष्ट वर्णन लोकहितवादींनी करून ठेवलेल आहे. लोकहितवादी जरी पेशवाईच्या अस्तानंतर पाच वर्षांनी जन्मले तरी त्यांचे वडील हरिपंत फडक्यांचे फडणीस होते, आणि पेशवाईची थेरे डोळ्यांनी पाहिलेल्या समाजातच ते वाढले होते. जिकडे तिकडे विषयलोलुपता, व्यसनासक्तता, व्यभिचार आणि लाचलुचपत. त्यांची वर्णने आजही अस्वस्थ करतात. इतर जमाती जे सरळ करीत ते ब्राह्मण शाक्त धर्माचा पडदा सरकावून करीत. ब्राह्मण सरदारांची तर अवस्था कशी झाली होती, त्याचे वर्णन करताना लोकहितवादींची लेखणी एकाच वेळी हळहळते आणि तिरस्काराने थरकापते. ‘ शतपत्रा ’त लोकहितवादी म्हणतात, “ पंचवीस वर्षांपासून त्यांचे वृद्धापकाळास आरंभ होतो... कितिएकास चाळिसावे वर्षी धरावयास दुसरे लोक लागतात. स्वतः लिहिणे, पुसणे तर कोणासही येत नाही. सर्वांस वकील व कारभारी पाहिजे... घरात व्यवस्था पाहिली म्हणजे दरबारापेक्षा अधिक. पण वाण्याची उचापत आणि सराफाचे कर्ज! त्यास व्याज शेकडा २५ रुपये!...त्यांचे जिणे फार वाईट आणि लज्जेचे आहे. ”[८] ब्राह्मणांची विद्या म्हणजे काय तर अर्थाविना पठण आणि तेही प्राथमिक. कुळाचार म्हणजे दुराचार बनले होते! रावबाजीच्या चंगीभंगी जीवनाचे जे वर्णन लोकहितवादींनी आपल्या ऐतिहासिक गोष्टीत करून ठेवले आहे ते म्हणजे दुराचारी जीवनाचा मासलाच दाखविते. ते म्हणतात, “ शनिवारवाड्यात दोनतीनशे बायका नित्य न्हावयास येत असत. त्यांनी सकाळी न्हावयाचा समारंभ करावा, तो प्रहर दिवसापर्यंत चाले! नंतर जेवावयाची तयारी झाल्यावर इच्छेस येईल त्या वाड्यात बाजीरावाची स्वारी जात असे. पंक्ति-भोजनाचे समयी सर्व काळ बायका जवळ बसलेल्या असावयाच्या. आश्रित लोकांनी चार-चार पाच-पाच लग्ने करून घरी एक

---

८. शतपत्रे, नं. ४९

बायको ठेवावी, आणि सरकारवाड्यात बायका पाठवाव्या. आणि याजकरिता अन्याबा रहातेकर यांनी जास्ती लग्ने केली होती. जो गृहस्थ बायको वाड्यात पाठविणार नाही त्याजवर श्रीमंतांची इतराजी व्हायची...बायकांनी सर्व कारभार करावा, व उलटा नवऱ्यांवरच त्यांचा हुकूम असे! त्यांनी आपल्या नवऱ्यांकरिता श्रीमंतांस सांगून त्यांस मामलती, कमाविशी वगैरे द्याव्या! त्यांजवर नवऱ्यांचा हुकूम इतकाच की वाड्यात रहा आणि सरकारची मर्जी खूष करा! बयाबाई दातारीण, सीता शेंडी, काशी दीक्षितीण, उमा फडणिशीण, ताई पेठीण याप्रकारच्या सुमारे दोन-चारशे उनाड बायकांचा थवा नेहमी वाड्यात भरलेला असे. तितक्यांचे शृंगार, दागिने आणि सोंगऱ्या वगैरे गोंधळ चालून श्रीमंतांनी काळ काढावा! शिष्ये, पाणके वगैरेंशी व्यभिचाराची त्यांस सदर परवानगी असे! त्यांत कितीएक स्त्रिया बहुत देखण्या, रूपवान, ज्वान, थट्टेखोर व बोलक्या असत. त्याप्रमाणे रावबाजीच्या कारकीर्दीत बहुत गृहस्थांची घरे खराब झाली!... जेवून उठले म्हणजे पर्वतीस वगैरे दर्शनास जाऊन आल्यावर शास्त्री, पंडित व भट यांची कचेरी होत असे त्यांपैकी कोणी म्हणावे 'बाजी हा कृष्ण अवतार आहे!' कोणी म्हणावे, 'शिवाचा अवतार प्रकटला आहे!' वर्षातून सहा महिने याखाली जावयाचे!"[९]

प्रायश्चित्ते, अनुष्ठाने, देवदेवतार्जन, जपजाप्य, वगैरे गोष्टी म्हणजे याची दुसरी बाजू. याचीही वर्णने आहेत. रियासतीत सांगितले आहे : "सरकारात कोटीहोमास प्रारंभ केला होता...मोठे अनुष्ठान. श्रीमंत पुण्यवान...ब्राह्मणांचे आतिथ्य होते ते पत्री काय लिहावे."[१०] ब्राह्मणांना दक्षिणा म्हणून जी खिरापत वाटली जाई तिची एका जुन्या कागदात पुढील नोंद आढळते : "प्रथम दिवशी तीस हजार ब्राह्मण आले. दुसरे दिवशी छत्तीस हजार शिधा पावले...गेल्या वर्षी दीड लक्ष दक्षणा होती, ती यंदा दुप्पट झाली. श्रीमंतांनी आपल्या हाते दोनशे, चारशे, बाराशे, चवदाशे, दोन हजारपर्यंत दक्षिणा दिली.... श्रीमंतांनी स्वतः दरवाजावर बसून मोहरा, होन, पुतळ्या, रुपये, मोती वगैरे मिळून खिचडी करून वाटली." नारायण विष्णू जोशी हे आपल्या 'पुणे शहराचे वर्णन' (१८६८) या पुस्तकात लिहितात : "या (बाजीराव रघुनाथाच्या) कारकीर्दीत दक्षिणेस जो पैसा देत असत तो मोजून देत नसत. सुमाराने काही पैसे पदरात घालीत. या कामावर जे कारभारी होते ते आपल्या घरचे आचारी, पाणके, खटपटे, आश्रित यांची सालाबाद तैनात येथेच देत. नुसती शालजोडी खांद्यावर घेऊन बनून आलेले पाणके, शास्त्री यांच्या पदरात चांदीची ओंगराळी भरून घालीत."[११] रावबाजीची

९. ऐतिहासिक गोष्टी, भाग १
१०. मराठी रियासत. उ. वि.–३, पृ. ५४९, ६४८
११. 'विश्रब्ध शारदे'त उद्धृत, पृ. ४७

रसिकता आणि औदार्य ब्राह्मणापुरते मर्यादित होते असे समजण्याचे कारण नाही. रियासतीत आणखी तपशील आहे : " रामचंद्र गोसावी गाणारे चांगले त्यांस हत्ती दिला... सुप्रसिद्ध गाणारी व्यंकट नरसी इचा नाच व रामचंद्र गोसावी यांचे गाणे तीन रात्र सतत केले. श्रीमंतांनी प्रसन्न होऊन अनुक्रमे २६ हजार व १० हजार रुपये बक्षीस दिले. "

वरिष्ठ वर्गाची ही स्थिती, तर खालच्या वर्गांच्या हलाखीचे वर्णन काय करावे ? शिपाईबाणा बंद पडला. उद्योगधंदे उजाड झाले. पेढ्यांची दिवाळी निघाली. कारागीर बेकार झाले. सारे काळीकडे धावले. ज्यांना जमले ते लुटारू बनले. इतर लाचार बनले. सर्वांत भयंकर गोष्ट म्हणजे, काय चालले आहे याचा अर्थच कोणाला कळत नव्हता. टोपकर कोण, कोठून आला, कशासाठी आला, त्याची दानत काय, संस्कृती कोणती, विचार कसले, धर्म कोणता हे कोणाला कळत तर नव्हतेच; पण त्याची फिकीरही कोणास नव्हती. इंग्रज लोक म्हणजे समुद्रातील बेटातील माकडे येथे आली, कारण कलियुगाचा प्रभाव, असे शहाणेसुरते म्हणत. दह्याचे समुद्र, दुधाचे समुद्र अशा भाकड कल्पना म्हणजे ज्ञान बनले ! राजवाडयांना निपाणीशेजारच्या भोज गावच्या कुलकर्ण्याकडे एक अठराव्या शतकातील पृथ्वीचा नकाशा सापडला.[१२] या नकाशातली पृथ्वी अर्थात शेषाच्या डोक्यावर होती. चीन, इंग्लंड, लंका यांच्या दिशा स्थूलमानाने बरोबर होत्या, म्हणजे चीन पूर्वेस होता व इंग्लंड पश्चिमेस दाखविले होते. पण तासगाव हे भारताचे केंद्र ठरले होते ! बहुतेक या कुलकर्ण्याचे पूर्वज तासगावकर पटवर्धनांचे आश्रित असावेत ! पण या बिचाऱ्या कुलकर्ण्याला काय दोष द्यावा ! एवढा मोठा अकबर बादशहा ! त्याच्या हातात बायबलची छापलेली प्रत आली, तर त्याला छापणे म्हणजे काय याची चौकशी कराविशी वाटली नाही.[१३] नाना फडणिसाने गीता गोव्याहून छापून आणण्याचा प्रयत्न केला (छापील गीता येण्यापूर्वीच तो वारला), पण तेथून छापखाना अगर छापखान्याची विद्या आणविण्याची बुद्धी त्याला झाली नाही.[१४] (अर्धा शहाणा हा किताब तो अशाही रीतीने सिद्ध करीत होता !) आमची मुत्सद्देगिरी इंग्रजांच्या शस्त्रांस फ्रेंचाकडून शस्त्रे विकत घेऊन तोंड देण्याची होती. या शस्त्रामागचे शास्त्र जाणण्याची बुद्धी आम्हाला कधी आलीच नाही. ' मंत्रावेगळा ' याचा खरा अर्थ हा होता !

---

१२. राजवाडे लेखसंग्रह (साहित्य अकादेमी, दिल्ली, १९५८) पृ. १९२

१३. नवरोजी ते नेहरू (गोविंद तळवलकर, मॅजेस्टिक, मुंबई, १९६९) पृ.३–४

१४. नानाविषयीची ही माहिती मला एकदा दि. के. बेडेकरांनी सांगितली होती.

अशा अवरुद्ध संस्कृतीची समक्षता ज्या संस्कृतीशी घडली तिची आता ओळख करून घेतली पाहिजे. अर्थात या समग्र संस्कृतीचा विचार करण्याचे कारण नाही; कारण समग्र संस्कृती येथे आली नाही. आले ते राज्यकर्ते आणि त्यांचे विचार आणि ख्रिस्ती मिशनरी आणि त्यांचा प्रचार. इंग्रजांनी देश जिंकला, पण आपली जीवनपद्धती त्याच्यावर लादण्याचा प्रयत्न केला नाही. मेकॉलेला एकदोन पिढ्यांत हा देश ख्रिस्ती होईल (म्हणजे सुशिक्षित समाज ख्रिस्ती होईल) असे वाटत होते; पण इंग्रजी शिक्षणात त्याला अधिक रस होता. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या प्रचाराबाबत इंग्रज अधिकाऱ्यांना तशी सहानुभूती होती, पण ख्रिस्ती धर्माची जबरदस्ती करून एतद्देशीयांचा रोष ओढवून घेण्याची त्यांची तयारी नव्हती. काही म्हटले तरी कॅथॉलिकांचा कडवा धर्माभिमान त्यांजपाशी नव्हताच. मुख्य म्हणजे इंग्रज हे प्रथम व्यापारी होते आणि १८१५ मध्ये नेपोलियनचा पराभव केल्यानंतर आपल्या व्यापारास अटकाव होईल अशी भीती त्यांना वाटत नव्हती. औद्योगिक क्रांतीची फळे चाखण्यास ते जगभर मोकळे होते, कारण 'निर्वीरमुर्वीतलम्' अशी काहीशी त्यांची स्थिती होती. अमेरिकेत पराभव त्यानी अलीकडेच चाखलेला होता; पण अमेरिकेच्या स्पर्धेची भीती वाटण्यासारखी अद्याप परिस्थिती नव्हती. थोडक्यात म्हणजे ते निरंकुश होते, त्यांची सत्ता अबाधित होती आणि अबाधित सत्तेच्या पोटी येणारे औदार्यही त्यांजपाशी होते. अजून सारा हिंदुस्थान जिंकून झाला नव्हता; पण हे पिकलेले फळ आपल्या परडीत अचूक पडेल असे वाटण्यास आधार होता. आणि मुख्य म्हणजे या राज्यकर्त्यांची अंगगत संस्कृतीच वरचढ होती. त्यांचे वाङ्मय, तत्त्वज्ञान, व्यापार, उदीम, सर्वच क्षेत्रांत एक नवे चैतन्य खेळत होते आणि या चैतन्यावर सारे राष्ट्र डोलत होते. लॉक-ह्यूमचे तत्त्वज्ञान, स्मिथ-रिकॉर्डोचे अर्थशास्त्र, बेंटम-लॉकचे राजनीतिशास्त्र, नवे कल्पनाशाली (रोमॅंटिक) वाङ्मय आणि सर्वांत विशेष म्हणजे कोळसा-लोखंडाच्या प्राचुर्यावर आधारलेले उद्योगीकरण यांच्या वैभवाने इंग्रजांचे जीवन विलसत होते. त्यामुळे निर्माण झालेला आत्मविश्वास आणि औदार्य त्यांच्या कारभारात दिसत होते. याचे एकच उदाहरण सांगतो. रविंदर कुमार यांच्या 'वेस्टर्न इंडिया इन द नाइटिन्थ सेंचरी' या पुस्तकात [१५] महाराष्ट्रातील महसूल धोरणाचा इतिहास सादर केला आहे. हा इतिहास मुख्यतः त्या वेळच्या ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी जे गुप्त अहवाल तयार केले त्यावर आधारलेला आहे. हे आता उपलब्ध झालेले अहवाल (रविंदर कुमारांनी सादर केलेले त्यातले उतारे) वाचले म्हणजे एका गोष्टीचे आश्चर्य वाटते. महसूलविषयक धोरण ठरविताना आपल्या तिजोरीत अधिक पैसा कसा जमा होईल याची काळजी एकाही अधिकाऱ्याला लागलेली दिसत नाही. आपल्या

---

१५. लेखक रविंदर कुमार (रूटलेज, लंडन, १९५८)

धोरणामुळे लोक खवळतील किंवा काय, अगर आपल्याला पाठिंबा देणारा वर्ग तयार होईल की नाही, याची काळजी इंग्रज अधिकाऱ्यांनी जरूर केली; पण त्यांच्यामध्ये जे वाद झाले ते मुख्यतः त्या वेळी इंग्लंडात स्मिथ, रिकार्डो वगैरे अर्थशास्त्रज्ञांचे जे वाद होत त्यांना अनुसरून झाले. भारतात पाठवायचे अधिकारी शिकवण्यासाठी ईस्ट इंडिया कंपनीने ब्रिटनमध्ये संस्था उभारल्या होत्या आणि त्या संस्थांत तयार झालेले अधिकारी आपापल्या विचारप्रणालीनुसार इकडची धोरणे आखण्याची, आपले राज्यशास्त्रीय आणि अर्थशास्त्रीय सिद्धांत भारतीय परिस्थितीस लावून पाहण्याची कोशिस करीत होते. पूर्वी भारतीय राज्यकर्त्यांनी जमीनमहसुलाचे आणि इतर राज्यकारभाराचे काही प्रयोग कधी केले नव्हते अशातली गोष्ट नाही; पण त्याच्या मुळाशी अर्थशास्त्राची अगर राज्यशास्त्राची सैद्धांतिक तत्त्वे होती असे दिसत नाही. इंग्रज अधिकाऱ्यांचे सैद्धांतिक प्रयोग ही इकडे अगदी नवीन गोष्ट होती आणि इंग्रजांच्या आगमनामुळे जी सांस्कृतिक समक्षता घडली तिचे हे एक मोठे आगळे अर्थपूर्ण परिमाण होते. आमच्या चर्चा होत त्या साऱ्या श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त असत आणि त्यांच्यामागे वर्णाश्रमधर्मपालनाचीच, परंपरापालनाचीच काय ती दृष्टी असे. मानवाच्या ऐहिक जीवनातील त्रिविध संबंधाची सैद्धांतिक दृष्टी अजिबात नव्हती. मानवाच्या अगर राज्य-संस्थेच्या नैसर्गिक प्रकृतीच्या आधाराने विचार करण्याची सवयच आम्हाला नव्हती. आणि जी होती ती श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त होती. त्यामुळे इंग्रज अधिकारी काय करीत होते त्याचा अर्थच आम्हाला समजत नव्हता.

अर्थात ख्रिस्ती मिशनरी आमच्या धर्मपद्धतीवर आणि जीवनपद्धतीवर जी टीका करीत ती आम्हाला समजू शकत होती. म्हणजे तिच्यामागचे तत्त्वज्ञान आम्हाला समजत होते असे नाही. अर्थात तत्त्वज्ञान मिशनऱ्यांपाशी असे फारसे नव्हतेच आणि जे होते ते आमच्या वेदान्तशास्त्राशी मुकाबला करण्यास असमर्थ होते. पण मिशनरी तत्त्वज्ञानाचे नारे लावीत नसत. ते आमच्या चालीरीतींवर, आचारधर्मावर आघात करीत. आणि हा मर्मभेदक आघात आम्हाला लगेच झोंबे. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचे आमच्या आचारविचारातील व्रणसंशोधन आमचे पित्त उठवी. त्यामुळे मिशनऱ्यांशी आमचे वाद लगेच सुरू झाले. आणि मोरभट दांडेकर, गंगाधरशास्त्री फडके, कृष्णशास्त्री साठे आणि भाऊ महाजन यांनी मिशनऱ्यांशी वाणीचे आणि लेखनीचे हात करण्यास लगेच सुरुवात केली. त्यात मोठी जहांबाज भर विष्णुबुवा ब्रह्मचाऱ्यांनी टाकली आणि त्यांनी मिशनऱ्यांना काही काल अगदी अस्वस्थ केले. पण मिशनऱ्यांच्या दोन कृत्यांना आमच्यापाशी अजिबात उत्तरे नव्हती. एक म्हणजे त्यांनी सुरू केलेली खालच्या जातीतील सेवाशुश्रूषा आणि दुसरा म्हणजे त्यांचा सक्रिय शिक्षणप्रसार. मिशनऱ्यांचा शिक्षणप्रसार नाममात्र नव्हता. १८२७ साली मुंबईत मिशनऱ्यांच्या शाळांत २००० विद्यार्थी शिकत होते आणि त्यात ३०० मुली होत्या. एकदा शिक्षणाच्या क्षेत्रात शिरल्यावर मिशनऱ्यांना

नुसत्या बायबल-वाङ्मयाची फिकीर करून चालणार नव्हते. त्यांना त्या वेळच्या अर्थशास्त्रीय आणि राज्यशास्त्रीय आणि तत्त्वज्ञानीय विचारप्रणालींची दखल घेणे भागच होते. ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी सुरू केलेल्या शिक्षणसंस्थांत या विचारप्रणालींची तर चलतीच होती. अर्थात जी सांस्कृतिक समक्षता येथे घडली तिच्यात ब्रिटिशांच्या नैतिक, आर्थिक आणि राज्यशास्त्रीय सिद्धांतांचा भागच मोठा होता. आणि त्यांचा परामर्श घ्यायला हवा.

साडेतीन हजार वर्षांपूर्वी इण्डो-युरोपियन भाषा बोलणाऱ्यांची एक शाखा ग्रीसमध्ये गेली आणि एक भारतात आली. ग्रीसमध्ये या शाखेने जो सैद्धांतिक विचार तयार केला त्याचा प्रभाव पुढे साऱ्या युरोपीय संस्कृतीवर पडला आणि ब्रिटिश संस्कृती याला अपवाद नव्हती. म्हणून ग्रीक तत्त्वज्ञांच्या सिद्धांतापासूनच आपल्याला प्रारंभ करायला हवा.

हा जो विचार करायचा तो आपण प्रारंभी नमूद केलेल्या मानवी समस्यांच्या दृष्टीने करावयास हवा. या दोन समस्या प्राधान्ये करून मानवाच्या ऐहिक जीवनाबद्दल आहेत. मानवाच्या आत्म्याचा पारलौकिक दृष्टीने विचार केला, तरच या समस्यांच्या संदर्भात, आपण ऐहिकाच्या पलीकडे जातो. भारतातली मोक्षाची कल्पना ऐहिकाच्या पार पलीकडे जाणारी आहे. ती मानवाकडे निव्वळ आत्म्याच्या दृष्टीने पाहाते. त्याच्या शरीराला संपूर्ण नकार देते. महत्त्वाची गोष्ट अशी की ज्या वैश्विक आत्म्यात व्यक्तीचा आत्मा विलीन व्हायचा त्याला अनुभवाचा आधार काहीच नाही. आणि मोक्षसाधनासाठी व्यक्तीने जो पुण्यसंचय करायचा त्याचा आधार असलेली समाजरचना व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाची पूर्ण पायमल्ली करते. प्रत्येक व्यक्ती तिच्या जातीच्या आणि कुटुंबाच्या कचाट्यात सापडते आणि रूढीग्रस्त, कोंदटलेली, खुजी, खुरटलेली, असुरक्षित, संशयी आणि दैववादी बनते. तशी ती बनल्याचा भरपूर अनुभव भारतात आला. तसे तत्त्वज्ञान आणि तसा आचार युरोपात निर्माण झाला नाही.

प्लेटोचेच तत्त्वज्ञान पाहा.[१६] त्याच्या सत्तत्त्वाचा वास स्वर्गात होता. ज्ञानेंद्रियांनी होणाऱ्या ज्ञानावर त्याचा विश्वास नव्हता. तो त्याला ज्ञानाऐवजी मत म्हणे. पण त्याच्या स्वर्गस्थ सत्तत्वात इहलोकींच्या गोष्टींचा समावेश असे. अर्थात या सत्तत्त्वांचे पूर्ण ज्ञान फक्त तत्त्वज्ञांना होते. म्हणून राज्यसंस्थेच्या मुळाशी न्याय हे जे सत्तत्त्व आहे त्याचे

---

१६. प्लेटोपासून लॉकपर्यंतच्या विचारवंतांचा आलेख काढताना मला, (१) *A History of Political Theory*–George H. Sabine (२) *Western Political Philosophers*–edited by Maurice Cranston (Background Books), आणि भारतीय प्रबोधन (सं. बेडेकर-भणगे, समाजप्रबोधन संस्था पुणे, १९७३) मधील प्रा. मे. पुं. रेगे यांचा "प्रबोधनाचे स्वरूप" हा लेख, यांचा मुख्यतः उपयोग झाला आहे.

ज्ञान फक्त तत्त्वज्ञान होते. अर्थात तत्त्वज्ञ राजे हवेत असा प्लेटोचा आग्रह होता. पण हे न्यायाचे तत्त्व प्लेटोने काढले ते एक प्रकारे ऐहिक दृष्टीनेच काढले. प्रत्येक व्यक्ती अपूर्ण असते. तिला जगण्यासाठी इतरांवर अवलंबून राहावे लागते. म्हणून तिने इतरांशी सहकार्य करावयास हवे. तिने आपले व्यक्तित्व या सहकार्याला अनुरूप अशा पद्धतीने विकसित करायला हवे. राज्यसंस्थेने निरनिराळ्या व्यक्तींना आणि त्यांच्या वर्गांना या दृष्टीने शिक्षण द्यायला हवे. अर्थात प्रत्येक व्यक्तीला तिचे असे सत्त्व आणि स्वत्व असते आणि त्यांचे स्वतंत्र विकसन होऊन तिचे व्यक्तित्व खरोखर फुलले पाहिजे हे प्लेटोला मान्य नव्हते; व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचे असे स्वयंपूर्ण विकसन शक्य असले तरी राज्यसंस्थेने त्याला अवसर देऊ नये असे प्लेटोचे मत होते. प्लेटो व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वास वाव देण्यास तयार नव्हता. तिच्या सामाजिकतेवरच त्याचा सारा भर होता. म्हणजे मानवाच्या या समस्येबाबत त्याचे मत एकांगीच होते. पण प्लेटोच्या सत्तत्त्वाचे स्वरूप काहीही असले तरी राज्यसंस्थेच्या संदर्भात त्याची न्यायाची कल्पना मनुष्याच्या नैसर्गिक स्वभावाच्या आकलनावर अवलंबून होती हे लक्षात ठेवायला हवे. मानवांच्या व्यापक सहकार्यावर आणि सामंजस्यावर त्याच्या राज्यसंस्थेची उभारणी होती. हे सामुदायिक सामंजस्याचे तत्त्व म्हणजे त्याचे न्यायाचे तत्त्व. या तत्त्वाचे पालन म्हणजे नैतिकता. व्यक्तीचे केवळ पालन आणि संरक्षण एवढीच त्याची 'श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त' कल्पना नव्हती. आदर्श राज्यव्यवस्थेचा 'रिपब्लिक'मधला त्याचा विचार सोडला आणि 'लॉज्' आणि 'स्टेट्स्मन'मधला अपूर्ण विद्यमान राज्यसंस्थांचा त्याचा विचार घेतला तरी त्याचे अधिष्ठान सामुदायिक सामंजस्यात अंतर्भूत असलेले न्यायतत्त्व हेच होते. प्लेटोचे डोके स्वर्गस्थ सत्तत्त्वात असले तरी त्याचे पाय पृथ्वीवरच पक्के होते.

सारे पाश्चात्य तत्त्वज्ञान म्हणजे प्लेटोला जोडलेल्या तळटीपा असे उद्गार व्हाइटहेडने काढले, कारण प्लेटोने निर्माण केलेले प्रश्न हे अंतिमतः मानवाच्या ऐहिक जीवनाचेच प्रश्न होते. त्याची सत्तत्त्वे म्हणजे आपली सामान्ये (universals). प्लेटोचा शिष्य ॲरिस्टॉटल् हा बऱ्याच अंशी त्याचा विरोधक असला तरी राज्यसंस्थेचा न्याय या सत्तत्त्वाची त्याची कल्पना प्लेटोच्यासारखीच होती. प्लेटोची स्वर्गस्थ सत्तत्त्वे ॲरिस्टॉटलने पृथ्वीवर आणली एवढेच म्हणता येईल. म्हणजे प्रत्येक विकसनशील वस्तूचे सत्तत्त्व (Form) त्या वस्तूची अंतिम अवस्था सूचित करते असा सिद्धान्त त्याने मांडला. उदाहरणार्थ, आंब्याच्या बाठीत संपूर्ण आम्रवृक्ष असतो, त्याचप्रमाणे मानवाच्या बदलत्या समाजात त्याचे अंतिम विकासतत्त्व अंतर्भूत झालेले असते. मानवी समाजाकडे प्लेटोप्रमाणे आदर्श दृष्टीने न पाहता प्रत्येक समाजाची अगर राज्यसंस्थेची वर्तमान अवस्था त्या अंतिम सत्तत्त्वाला पोषक आहे की नाही हे पाहणे, एवढेच तत्त्वज्ञांचे आणि नागरिकांचे कर्तव्य उरते. प्रत्येकाचे ध्येय म्हणजे अर्थात हे सामुदायिक

सामंजस्य. तोच मानवाचा स्वभाव. म्हणून मानवाची व्याख्या ॲरिस्टॉटल्‌ने राजकीय आणि सामाजिक प्राणी अशी केली. म्हणजे मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वास त्याने नकारच दिला. पण राज्य-शास्त्राचा विचार त्याने पूर्ण ऐहिक दृष्टीने केला आणि राज्यसंस्थेला त्याने एक तात्त्विक-नैतिक अधिष्ठान दिले ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.

तेराव्या शतकात खिश्चन युरोपला ॲरिस्टॉटल्‌चा शोध लागला. सेंट टॉमस ॲक्वायूनासने ॲरिस्टॉटल्‌ आणि खिश्चन धर्म यांचा संगम साधण्याचा प्रयत्न केला. राज्यसंस्थेचे विकसन सत्तत्त्वाच्या दिशेने व्हायला हवे या ॲरिस्टॉटलच्या संस्थात्मक ध्येयाचा स्वीकार ॲक्वायूनासने केला. मानवाच्या ऐहिक आणि आध्यात्मिक कल्याणांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न त्याने केला. पण आध्यात्मिक कल्याणाच्या मानाने त्याने ऐहिक कल्याण गौणच ठरविले. ईश्वराच्या राज्यात या दोन्ही कल्याणांचे सुसंवादी व्यवस्थापन होऊ शकते, पण या कल्याणांची एक श्रेणी असते आणि ऐहिक कल्याण हे केव्हाही खालच्या श्रेणीचे. ज्याप्रमाणे शरीरावर आत्म्याचे प्रभुत्व असते त्याप्रमाणे ऐहिक कल्याणावर आध्यात्मिक कल्याणाचे असते. राज्यकर्ता हा ईश्वराचा प्रतिनिधी असतो. सुखी आणि नैतिक जीवनाच्या पूर्तीसाठी ऐहिक जीवनाच्या पलीकडे दृष्टी टाकली पाहिजे आणि येथेच चर्चचे महत्त्व आहे. थोडक्यात मानवाच्या आध्यात्मिक कल्याणाला वर्चस्व प्राप्त होते, आणि त्याचे व्यक्तिमत्त्व राज्यकर्ता आणि पुरोहित यांच्या स्वाधीन होते. थोडक्यात म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञानाचीच ही एक आवृत्ती होती. [खिश्चनांचे आदिपाप (original sin) आणि हिंदूंचा मायावाद यांचे साम्य या संदर्भात विशेष जाणवते.] ॲरिस्टॉटलचे सत्तत्त्व—स्वर्गातून पृथ्वीवर आणलेले सत्तत्त्व—सेंट टॉमसने स्वीकारले, पण ते स्वीकारतास्वीकारताच त्याची रवानगी पुनरपि स्वर्गात केली, आणि प्लेटोच्या मानाने हा स्वर्ग अधिक गूढ बनला. खरे म्हणजे ॲरिस्टॉटल्‌चे बुद्धिवादी ऐहिक तत्त्वज्ञान आणि सेंट टॉमसचे आध्यात्मिक स्वर्गीय तत्त्वज्ञान यांचे कसे काय जमते हा एक प्रश्नच आहे.

सेंट टॉमसच्या आणि इतरांच्या चर्चप्रधान खिश्चन तत्त्वज्ञानातून मानवाची सुटका करण्याचा प्रयत्न रेनेसांसने केला. सामाजिक व्यवस्थापन हे आध्यात्मिक व्यवस्थापनेला साधनभूत असायला हवे हा चर्चचा आग्रह रेनेसांसने दूर सारला. त्याने व्यक्तीची सर्जनशीलता पुकारली. मुख्य म्हणजे मानवी प्रकृतीचा जन्म पापात झालेला आहे, खिस्तावर पूर्ण भरवसा टाकून माणसाने आपल्या पापमय प्रकृतीचे विसर्जन करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे, त्यासाठी खिस्ताचे मूर्त उदाहरण आढळपणे पुढे ठेवून दरेक व्यक्तीने आपले जीवन आखले पाहिजे, आणि या बाबतीत तिने चर्चचे मार्गदर्शन स्वीकारले पाहिजे, हा चर्चचा आग्रह रेनेसांसने दूर सारला. आणि मानवाच्या ऐहिक जीवनाची समृद्धी हे त्याचे स्वाभाविक साफल्य मानले. मानवाची

प्राकृतिक निर्मितिशीलता हे या समृद्धीचे साधन ठरले. कला, विज्ञान, वाङ्मय यांचा उत्कर्ष ही या समृद्धीची लक्षणे ठरली. मानवाच्या मानसिक आणि बौद्धिक विलासात रेनेसांसने मानवी जीवनाची कृतार्थता मानली आणि मानवाचे निसर्गाशी असलेले नैसर्गिक नाते हा या जीवनाचा पाया मानला. मानवाचा निसर्गाशी असलेला प्राकृतिक संबंध हा रेनेसांसचा एक महान शोध ठरला.

या नैसर्गिक संबंधाचे तत्त्व कोणते याचा शोध सुरू झाला. ग्रीक तत्त्वज्ञानात वासना आणि बुद्धी यांचे द्वंद्व अभिप्रेत आहे. प्लेटोने ते ज्ञानेंद्रिये आणि बुद्धी यांच्या विसंवादाच्या स्वरूपात मांडले. ॲरिस्टॉटलने सर्व विकसनशील गोष्टींचा विकास बुद्धिग्राह्य सत्तत्त्वाच्या दावणीस बांधला. सत्तत्त्वांच्या ज्ञानासाठी सिद्ध झालेल्या बुद्धीचा गौरव ग्रीक तत्त्वज्ञानात विशेष आहे. मानवाची सामाजिक आणि राजकीय व्यवस्था ही अखेरीस सत्तत्त्वांवर अधिष्ठित असलेली व्यवस्था आहे आणि सत्तत्त्वांचा शोध बुद्धीलाच लागतो. मानवाचे जीवन चिरंतन सत्तत्त्वावर आधारलेल्या चौकटीत बसविण्याचा प्रयत्न ग्रीक तत्त्वज्ञानाने केला. रेनेसांसने खिश्चनांची चर्चची पापग्रस्त जीवनाची संकल्पना जशी नाकारली, तशीच ग्रीकांची ही बुद्धिनिष्ठ व्यवस्थाही नाकारली. त्याने मानवाचा अनुभव हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य मानले. या अनुभवाच्या जोरावर मानवाचे समृद्ध सार्वभौम जीवन उभारण्याचे ध्येय रेनेसांसने पाहिले आणि त्यासाठी सभोवतालच्या सृष्टीला साधन बनविण्याची कांक्षा त्याने बाळगली. या समृद्ध सार्वभौम जीवनाचा चैतन्यपूर्ण विकास त्याने कला आणि विज्ञान यांच्या वैभवात पाहिला. मानवाची सर्जनशीलता सृष्टीच्या रहस्याचा जसा भेद करील त्याचप्रमाणे सौंदर्याच्या लावण्यपूर्ण विश्वाचा शोध लावील अशी रेनेसांसची धारणा होती. जीवनाचे अनेक अज्ञात स्तर उलगडण्याचीच ही धाडशी आकांक्षा होती आणि त्यासाठी मानव फक्त स्वतःच्या प्रज्ञेवर अवलंबून राहणार होता; परमेश्वर अगर त्याचा प्रतिनिधी (मग तो तत्त्वज्ञ असो किंवा धर्मगुरू असो) यांचा आधार घेणार नव्हता. म्हणून प्राध्यापक मे. पुं. रेगे म्हणतात त्याप्रमाणे "ज्ञात जगाच्या मर्यादा फोडून नवीन जगाच्या शोधात अनोळखी समुद्रावरून एकाकीपणे भटकणारा खलाशी हा रेनेसांसचे प्रतीक होता." [१७]

या रेनेसांसच्या क्रांतीतून दोन परंपरा प्रकटल्या. दोनही आपापल्या परीने व्यक्तिवादी होत्या आणि त्यांतली एक तर तत्त्वतः इहवादी होती. ही परंपरा म्हणजे विज्ञानाची परंपरा. गॅलिलियो, केप्लर आणि न्यूटन हे तिचे अग्रदूत ठरले. तिने निसर्गावरचे ग्रीकांच्या चिरंतन तत्त्वाचे दडपण दूर केले. एखादी वस्तू अगर वस्तुस्थिती यांचे स्वरूप जाणायचे म्हणजे त्याच्या अमूर्त सत्तत्त्वाचा शोध घ्यायचा हे दडपण विज्ञानाने झुगारून

---

१७. भारतीय प्रबोधन (उपर्युक्त), पृ. ५

दिले. वस्तुस्थिती जशी असेल तशी ती पाहण्यास, तिला सामोरे जाण्यास मानव मोकळा झाला. या सृष्टीला काही एक नियमन आहे, काही एक कार्यकारणभाव आहे हे विज्ञानाने मान्य केले. या नियमनाचा आणि कार्यकारणभावाचा आविष्कार करणारे सामान्य नियम शोधण्याचे ध्येय त्याने स्वीकारले, पण वास्तवाला (facts) खेचून धरणारे एखादे सत्तत्त्व आहे, आणि या अमूर्त (अनेकदा केवळ कपोलकल्पित) सत्तत्त्वाच्या दडपणाखाली आपल्याला वावरावयाचे आहे ही भ्रामक समजूत दूर झाली आणि सृष्टीचे जे काही रहस्य प्रयोग-निरीक्षणांनी स्पष्ट होईल ते शोधून काढण्यास मानव स्वतंत्र झाला. या स्वातंत्र्यातून ज्ञान हे एक सामर्थ्य आहे आणि त्याच्या साहाय्याने जीवनात परिवर्तन घडवून आणण्याची ताकद आपल्याला प्राप्त झाली आहे अशी प्रतीती मानवाला आली.

रेनेसांसमधून आविष्कृत झालेली दुसरी व्यक्तिवादी परंपरा म्हणजे प्रॉटेस्टण्टवाद. रेनेसांसमुळे व्यक्तीचा आत्मप्रत्यय वाढला याचा अर्थ धर्म अगर परमेश्वर यांच्या पाशातून मानव पूर्णतः मुक्त झाला असा नाही; पण ख्रिश्चन धर्माच्या कल्पनेत एक अभूतपूर्व क्रांती झाली. ख्रिश्चन चर्चने व्यक्तीला जे जखडून ठेवले होते त्यातून ती मोकळी झाली. कॅथॉलिक चर्चचा दावा असा होता की, परमेश्वराचा अनुग्रह घडून मुक्ती लाभावी म्हणून दरेक व्यक्तीने चर्चचे मार्गदर्शन स्वीकारले पाहिजे. याचा अर्थ असा झाला की, चर्चचे अधिकारी हे परमेश्वराचे प्रतिनिधी बनले आणि या प्रतिनिधींपुढे प्रत्यक्ष प्रेषितालासुद्धा हतबल व्हावे लागले असते इतके ते उन्मत्त बनले होते. या वस्तुस्थितीचे विदारक दर्शन ब्रदर्स करामझोव्हमध्ये दोस्तोव्हस्कीने घडविले आहे.[१८] पोपप्रभृतींच्या उद्दाम पाशातून मुक्त होण्यासाठी ल्यूथर वगैरेंनी बंड पुकारले आणि त्यातून प्रॉटेस्टण्ट क्रांती उदयास आली. या क्रांतीचे आद्य सूत्र असे होते की व्यक्तीच्या तारणासाठी चर्च उपयोगी पडू शकत नाही. व्यक्तीची स्वतःची श्रद्धा आणि स्वतःची निर्णयशक्ती हाच या तारणाचा पाया असतो. ख्रिस्ताला अनन्यभावाने शरण जाण्याने आणि त्याच्या चरित्रातून दिव्य स्फूर्ती घेऊन केलेल्या कठोर कर्तव्यपालनानेच मानवाचे तारण होऊ शकते.

या प्रॉटेस्टण्ट क्रांतीने ख्रिश्चन जगात एक विलक्षण चमत्कार घडला. तिने व्यक्तीचा धार्मिक आत्मा मुक्त केला – जो अद्यापपर्यंत पोपप्रभृतींकडे गहाण पडला होता. व्यक्ती आणि परमेश्वर यांच्या दरम्यान चर्चने जे अडसर ठोकले होते ते धडाधड कोसळून पडले. तरी पण ख्रिश्चन धर्माने जो एक विलक्षण खोडा मानवासाठी निर्माण केला होता त्यातून तो या क्रांतीनंतरही मोकळा झाला नाही. तो खोडा म्हणजे जीवनाची मूलभूत पापमयता. मानवी जीवन पापातून उद्‌भवले आहे, ते मुळातच पापग्रस्त आहे,

---

१८. ‘द ग्रॅण्ड ईंक्विझिटॉर’ हे प्रकरण पाहा.

त्यातून मुक्त व्हावयाचे असेल तर खिस्तालाच अनन्यभावाने शरण जायला हवे हा भ्रमिष्ट आग्रह शिल्लकच राहिला. त्यातून अर्थात एक चांगली गोष्ट झाली. पोपऐवजी खिस्त हाच आदर्श ठरला. खिस्ताच्या जीवनाचे नवेच उदात्त दर्शन झाले. खिस्ताच्या जीवनातील करुणा आणि सेवाबुद्धी यांचे अनुकरण करणे हाच त्या आदिपापापासून मुक्त होण्याचा एकमेव मार्ग आहे ही श्रद्धा बळावली. आपल्या मायावादापेक्षा ही पाप-कल्पना या रीतीने मानवाच्या ऐहिक जीवनाला पोषक ठरली. मायावादातून सुटणे म्हणजे ऐहिक जीवनाकडे पाठ फिरवणे आणि अधिक वाईट म्हणजे श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त अशा जीवनपद्धतीला जखडून घेणे या कल्पनेपेक्षा स्वतःच्या व्यक्तिस्वतंत्र कल्पनेप्रमाणे खिस्ताच्या आदर्शाचे जीवनात अनुकरण करणे ही निष्ठा मानवी जीवनाला, मानवी जीवनाच्या समृद्धीला, निःसंशय अधिक पोषक ठरली. रुग्णांची व अपंगांची सेवा, करुणा, मानवावरील प्रेम, वगैरे अनेक सच्छील सद्‌गुणांचा उगम या निष्ठेतून झाला. खिस्तधर्म म्हणजे करुणेचा धर्म, सेवेचा धर्म आणि परमेश्वराच्या स्वतंत्र भक्तीचा धर्म असा परिपाठ पडला; इतकेच नव्हे, तर या धर्माचे पालन संसारातील ऐहिक कर्तव्ये पत्करूनही करता येते अशी जाणीव पसरली.

तरीदेखील विज्ञानाचे व्यक्तित्वविकासाचे तत्त्वज्ञान आणि प्रॉटेस्टण्ट धर्माचे आदिपापावर आधारलेले खिस्तशरणतेचे तत्त्वज्ञान यांचे पटणे शक्यच नव्हते. प्रॉटेस्टण्ट धर्माने व्यक्तीला पोपच्या पाशातून मुक्त केले; पण आदिपापाच्या कल्पनेपासून मुक्त केले नाही. मात्र प्रॉटेस्टण्ट धर्माने विज्ञानाला उपकारक अशी एक गोष्ट केली. ज्ञानाचे सामर्थ्य – जे विज्ञानाने सिद्ध केले होते ते – मानवतेच्या सेवेसाठी वापरले पाहिजे, मानवाचे जीवन सुखी करण्यासाठी त्याचा उपयोग केला पाहिजे अशी समजूत फैलावली. या अर्थाने वैज्ञानिक क्रांती आणि प्रॉटेस्टण्ट क्रांती यांचा संगम मोठा सर्जनशील ठरला. जे विज्ञान गॅलिलियो-केप्लरसारख्यांच्या प्रयोगशाळेत वावरत होते ते बाहेरच्या विशाल जीवनात उतरले.

प्रॉटेस्टण्ट धर्माने मानवाला परमेश्वर-प्रेरित आत्म्याच्या कल्पनेला जखडले होते. विज्ञानाने त्याला त्यातून मुक्त केले. याचा एक विलक्षण परिणाम झाला. कित्येक शतकांनी शुद्ध भौतिक तत्त्वज्ञान मानवी संस्कृतीच्या क्षेत्रात वावरू लागले. मॅकिॲव्हेली आणि विशेषेकरून टॉमस हॉब्ज हे याचे प्रवक्ते ठरले. मॅकिॲव्हेली तसा शुद्ध भौतिकतावादी होता असे म्हणणे कठीण जाईल. एक प्रकारचा रोमन धर्म त्याला मान्य होता. पण त्याच्या शिकवणीचा परिणाम तसा झाला. प्रा. कंगल्यांनी मॅकिॲव्हेलीची बरोबरी चाणक्याशी केली आहे.[१९] त्या दोघांची भूमिका समान असल्याचे म्हटले आहे. हा मॅकिॲव्हेलीला

---

१९. प्राचीन भारतीय राजनीती (उपर्युक्त), पृ. १२०

थोडासा अन्याय आहे. हिंदुसमाजाला धर्माच्या आणि धर्मश्रद्धेच्या पाशातून मुक्त करण्याची कल्पनाही चाणक्याला शिवली नसती; पण मॅकिॲव्हेलीने ख्रिश्चन धर्माविरुद्ध — विशेषतः पोपविरुद्ध — बंडच पुकारले. ख्रिश्चन धर्माची शिकवण राजनैतिक व्यवहाराला मारक आहे असा दावा त्याने मांडला. इटलीच्या एकीकरणाच्या आड पोप येत आहे असा त्याचा आरोप होता. म्हणजे तो राष्ट्रवादाचा पुरस्कर्ता ठरला. राजकारणात हवे ते साधन योग्य आहे एवढ्याचपुरती मॅकिॲव्हेलीची चाणक्याशी तुलना होऊ शकते. दोघेही स्वतःसाठी झगडत नव्हते हा तुलनेचा आणखी एक धागा. पण मॅकिॲव्हेली राजनीतीचे विज्ञान बनवू पाहत होता आणि त्याचा त्याला अभिमान होता. या त्याच्या शास्त्राची उभारणी मानवाच्या विशिष्ट आकलनावर होती. मनुष्यप्राणी हा स्वार्थी आहे अशी त्याची ठाम समजूत होती, आणि सत्ताभिलाषी राजाने हा मुद्दा ध्यानात ठेवून वागावे असे त्याचे सांगणे होते. यात महत्त्वाची गोष्ट ही, की माणूस काय आहे ? माणसाला काय हवे ? ते तो कसे मिळविणार ? इत्यादी प्रश्न पुढे आले.

टॉमस हॉब्जने नेमका हा प्रश्न विचारला आणि त्याच्या उत्तरावर आपली राजनीतिमीमांसा उभारली. मनुष्य स्वार्थी आहे. त्याला फक्त स्वतःची सुरक्षितता हवी असते. मानवाची ही प्रवृत्ती जारी बनली तर मनुष्यसमाज ही एक युद्धभूमी ठरेल. मनुष्याचे जीवन म्हणजे प्रत्येकाचे प्रत्येकाविरुद्ध युद्ध ठरेल आणि मग मानवाचे जीवन पशुवत्, क्षुद्र आणि अल्पकालीन (nasty, brutish and short) ठरेल; पण यातून मार्ग काढू पाहणारी शक्ती माणसापाशीच आहे. ती म्हणजे त्याचा विवेक अगर सारासारबुद्धी. ती त्याला सांगते, की आपल्या स्वार्थाला पोषक असे सुरक्षित जीवन हवे असेल, तर आपण कोणाची तरी अनियंत्रित सत्ता मान्य करायला हवी. थोडक्यात म्हणजे अक्राळविक्राळ स्वरूपाची सर्वंकष राज्ययंत्रणा मान्य करायला हवी.

जॉन लॉकने, हॉब्जने सांगितलेला मानवामधील विवेकाचा धागा पकडला. या विवेकामुळेच मानव शांत, स्वतंत्र, विवेकपूर्ण, प्रातिनिधिक आणि प्रत्येकाच्या जिंदगीला मान्यता देणारी राज्यव्यवस्था पत्करील असा निष्कर्ष लॉकने काढला. लॉकचा हा जिंदगीचा मुद्दा महत्त्वाचा आहे, कारण पुढील कालातील सर्जनशील श्रमशक्तीच्या तत्त्वज्ञानाचा धागा तेथपर्यंत पोचतो. लॉकने असे प्रतिपादिले की मानवाला जगण्यासाठी श्रम करावे लागतात, या श्रमांतून तो ज्या वस्तू निर्मितो त्यांत तो आपले व्यक्तित्व ओततो. म्हणून त्या वस्तूंवर त्याची मालकी निसर्गानेच सिद्ध होते. (हा आपण निर्मिलेल्या वस्तूत आपले व्यक्तित्व ओतण्याचा जो मुद्दा लॉकने मांडला त्यात मार्क्सच्या 'एलिएनेशन'च्या तत्त्वज्ञानाचा उगम शोधला पाहिजे.)

रेनेसांसमधून निर्माण झालेली वैज्ञानिक क्रांती, प्रॉटेस्टंट क्रांती, विवेकावर आधारलेले हे भौतिकवादी तत्त्वज्ञान या साऱ्यांतून पुढे निर्माण झालेल्या 'एन्‌लायटन्-

मेण्ट 'ने स्फूर्ती घेतली. विज्ञान हे प्रत्यक्षवादी होते. आपल्या ज्ञानेंद्रियांची साक्ष काढून विज्ञान वावरू लागले. हा प्रत्यक्षवाद एन्लायटन्मेण्टच्या तत्त्वज्ञानाच्या स्फूर्तीचा एक धागा ठरला. दुसरा धागा म्हणजे व्यक्तीची प्रतिष्ठा. प्रॉटेस्टंट क्रांतीने व्यक्तीची प्रतिष्ठा हे एक विशाल सामाजिक मूल्य बनवले होते आणि विवेकवाद हा तर एनलायटन्मेण्टचा पायाच बनला. व्होल्टेरने एन्लायटन्मेण्टचे तत्त्वज्ञान इंग्लंडमधून युरोपात नेले आणि दिदेरो वगैरेंच्या साहाय्याने त्याला क्रांतिकारक स्वरूप प्राप्त करून दिले.

हे तत्त्वज्ञान खरेखुरे आधुनिक आहे. माणूस हा निसर्गाचा अंश आहे. आपण निसर्गाकडे जसे पाहातो त्या दृष्टीने मानवाकडे पाहू शकतो. विज्ञानाची कठोर शिस्त मानवाच्या अभ्यासालाही लावू शकतो, अशी या तत्त्वज्ञानातून श्रद्धा निर्माण झाली. या प्रत्ययातून एक नवे बुद्धिनिष्ठ, चिकित्सक, व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञान जन्माला आले. व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि व्यक्तीचे सुख ही या तत्त्वज्ञानाची बिरुदे बनली. यातून स्वातंत्र्य, समता, बंधुता ही तत्त्वत्रयी जन्माला आली. विवेक हा जर मानवाचा श्रेष्ठ ठेवा असेल, तर विवेकाच्या कसोटीनेच सर्व गोष्टी तपासायला हव्यात. चिकित्सा हा जीवनाचा मंत्र बनायला हवा. काण्टने या मंत्राची उत्कृष्ट मांडणी अशी केली आहे.[२०] Our age, in special degree, is the age of criticism, and to such criticism everything must submit. Religion through its sanctity, and lawgiving through its majesty, may seek to exempt themselves from it. But then they awaken just suspicion, and cannot claim the sincere respect which reason accords only to that which has been able to sustain the test of free and open examination. (आपले युग हे विशेषेकरून चिकित्सेचे युग आहे. या चिकित्सेला सर्वांनी शरण जायला हवे. आपल्या पावित्र्याच्या जोरावर धर्म आणि आपल्या दरबारी दराऱ्याच्या जोरावर शासन या चिकित्सेपासून मुक्ती मिळवू पाहील. पण मग ही दोनही न्याय्य संशयाचा धनी बनतील. आणि स्वच्छ आणि खुल्या चिकित्सेतून तावून सुलाखून निघालेल्या गोष्टींना विवेक जो आदर अर्पण करतो त्या प्रांजळ आदराला त्यांना मुकावे लागेल.) विवेक ही निसर्गाचीच देणगी असल्यामुळे आणि त्याचा लाभ सर्वांना निसर्गानेच करून दिलेला असल्यामुळे विवेकामुळे समता हे तत्त्व सिद्ध होते. माणसाच्या विवेकावर श्रद्धा ठेवणे शक्य झाल्यामुळे त्याच्या स्वातंत्र्याचे तत्त्व सिद्ध होते. आणि विवेक मानवाच्या आपापसातील सर्वंकष संग्रामाचा नव्हे, तर सर्वंकष सहकार्याचा संदेश देत असल्यामुळे बंधुतेचे तत्त्व सिद्ध होते. एनलायटन्मेण्टचे तत्त्वज्ञान असे प्रति-

---

२०. प्रा. मे. पुं. रेगे यांच्या उपर्युक्त लेखात उद्धृत, पृ. १२

पादिते की विवेकाच्या जोरावर मानव स्वतंत्र बनू शकतो, मानवा-मानवात समता नांदू शकते आणि मानव, बंधुत्वाच्या आधारावर उभारलेला आणि सामंजस्याने स्फुरण पावलेला समाज उभारू शकतो.

एन्लायटन्मेण्टचे तत्त्वज्ञान हे एक समर्थ तत्त्वज्ञान होते, कारण मानवाच्या त्रिविध संबंधाचे ते एक तत्त्वज्ञान होते. प्रथम म्हणजे ते एक ऐहिक तत्त्वज्ञान होते. आदिपाप अगर मायावाद यांनी लिप्ताळलेले असे ते तत्त्वज्ञान नव्हते. मानवाच्या शारीरिक आणि मानसिक प्रकृतीकडे, त्याचप्रमाणे त्याच्या सामाजिक आणि नैसर्गिक संबंधाकडे स्वच्छ नजरेने पाहण्याची त्याची तयारी होती. मानवाच्या भौतिक जीवनाचा त्यात स्वीकार होता तशी त्याच्या आत्मिक (अगर मानसिक) जीवनाचीही त्यात कदर होती. मानवाच्या स्वातंत्र्यात त्याच्या भौतिकप्रमाणे आत्मिक स्वातंत्र्याचा समावेश होता. व्यक्तीचे इतर व्यक्तींशी संबंध समता आणि बंधुता यांवर आधारलेले होते. निसर्गाशी असलेले तिचे संबंध विज्ञानावर आधारलेले होते. त्याचा कल आत्यंतिक व्यक्तिवादाकडे होता हा अर्थात त्याचा दोषच मानला पाहिजे; पण मानवाची सामाजिकता ही सामाजिक जीवनाची एक सक्त अपरिहार्यता स्वभावतःच असल्यामुळे, सामाजिक जीवनात क्षणोक्षणी इतरांवर अवलंबून राहावे लागून व्यक्तित्वाचा सारखा कोंडमारा होत असल्यामुळे, तात्त्विक व्यक्तिवाद हा अखेरीस मानवी संस्कृतीला उपकारकच ठरतो. या व्यक्तिवादाने खाजगी संपत्तीच्या रूपाने सामाजिक संबंधांवर एकांगी कुरघोडी करण्याचा जो प्रयत्न केला होता तो त्याचा आणखी एक दोष होता. हा दोष खाजगी संपत्तीच्या लॉकप्रणीत तत्त्वज्ञानातच होता. लॉकने खाजगी संपत्तीचे तात्त्विक मूळ मानवाच्या श्रमात पहिले. मानव आपल्या श्रमांनी ज्या वस्तू निर्माण करतो त्यात तो आपले व्यक्तित्व ओततो, सबब त्यावर त्याची मालकी प्रस्थापित होते असा लॉकचा युक्तिवाद होता. पण कोणतीही वस्तू एकच एका व्यक्तीच्या श्रमाची निष्पत्ती असते अगर असू शकते हे पटत नाही. मानव नेहमी सामाजिक जीवनच जगत आलेला आहे, तेव्हा समाजातील संपत्तीला एकापेक्षा अधिक लोकांचा हातभार लागलेला असणे अपरिहार्य आहे. श्रमविभाग हे उत्पादनाचे आद्य सूत्र असते, म्हणून संपत्ती ही कोणा एकाच्या श्रमाची निष्पत्ती बनूच शकत नाही. तेव्हा व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञान जसेच्या तसे स्वीकारणे शक्य नाही; पण कोणताही समाज ते तसे शंभर टक्के स्वीकारीत नाहीच. ब्रिटिश समाजानेही ते स्वीकारले होते असे म्हणता येणार नाही. पण या तत्त्वज्ञानामुळे ब्रिटिश संस्कृतीत एक प्रकारची सभ्यता आणि एक प्रकारचे औदार्य निर्माण होऊ लागले होते यात शंका नाही.

(२)

अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकात ब्रिटिश आणि भारतीय यांची ती ऐतिहासिक समक्षता घडली, आणि इंग्लंडमध्ये जी सभ्यता आणि औदार्य दृग्गोचर होऊ लागले होते त्याचे एक दर्शन, अर्थात अगदी मर्यादित स्वरूपात, भारतात घडू लागले. याचा अर्थ नव्या राजवटीतले सारे अधिकारी सभ्य अगर उदार होते असा नाही. प्रारंभीचे अधिकारी तर नव्हतेच नव्हते. क्लाइव्ह, कॉर्नवॉलिस व त्यांच्यासारखे इतर अनेक यांच्यावर सभ्यता अगर औदार्य याचा आरोप करणे अशक्य होते. पण कंपनी-सरकारचे हे प्रारंभीचे अधिकारी. पुढे तिने आपल्या अधिकाऱ्यांना सुशिक्षित करण्याची प्रथा सुरू केली तेव्हा तेथल्या प्रगत विचारांनी संस्कारलेले अधिकारी भारतात येऊ लागले, आणि त्यांपैकी काही खरोखरच सुसंस्कृत, उदार आणि अभ्यासू वृत्तीचे होते. असे म्हणतात की त्या काळी भारतीयांना आपल्या भूतकालीन सांस्कृतिक वैभवाचा शोध ब्रिटिशांमुळे लागला. या म्हणण्यात तथ्य आहे, कारण भारताच्या भूतकालीन इतिहासाचा जो अभ्यास कित्येक ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी केला, त्याच्यामुळे हे दालन खरोखर आपल्यासाठीही उघडले. ते काहीही असले, तरी काही ब्रिटिश अधिकारी हे चारित्र्य आणि संस्कृती यांचे स्पृहणीय नमुने होते यात शंकाच नाही.

माउंट स्ट्युअर्ट एल्फिन्स्टन हा या आदर्शांतला एक आदर्श होता. लोकमान्य टिळकांच्या स्तुतिवाचक लेखणीचा लाभ ज्या काही थोड्या ब्रिटिश अधिकाऱ्यांना झाला त्यात मानस्ट्युअर्ट हा प्रमुख म्हटला पाहिजे. त्यांचा त्याच्यावरील लेख हे एक स्तुतिस्तोत्र वाटते. मानस्ट्युअर्ट हा एन्लायटन्मेण्टचा प्रवक्ता नव्हता. एन्लायटन्मेण्टच्या फ्रेंच अवताराला प्राणपणाने विरोध करणाऱ्या बर्कचा अनुयायी असेच त्याला म्हणावे लागेल. प्रथम तो परंपरेचा अभिमानी होता. पण स्वतःबरोबर इतरांनाही परंपरा असते याची त्याला जाणीव होती. राजकारणात तो अर्थात वाकबगार होता, पण राजकारणात डावपेचांपेक्षा नैतिकतेवर भर अधिक असावा असे त्याचे मत होते. मुख्यतः तो स्वतः फार सुसंस्कृत होता. तो मुत्सद्दी होता तसा अभिजात वाङ्मयाचा आणि विद्वत्तेचा भोक्ता होता. पुस्तकांच्या सान्निध्यात त्याला फार समाधान वाटे. प्रवासातसुद्धा पुस्तकांचे भारे बरोबर घेऊन तो निघे. (या बाबतीत तो पं. नेहरूंचा समानधर्मा होता.) त्र्यंबकजी डेंगळ्याला पकडल्यावर त्याने रोजनिशीत लिहिले, 'आता सकाळी सिसेरोचे ग्रंथ वाचण्यास फुरसत मिळेल.'[१] सिसेरोच्या तत्त्वज्ञानात जेते रोमन आणि जित रोमनेतर यांच्या समानतेचा पुरस्कार असे. मराठ्यांबद्दल त्याच्या अंतःकरणात सहानुभूती होती

---

१. नवरोजी ते नेहरू (गोविंद तळवलकर), पृ. २१

याचा उगम कदाचित येथे पाहता येईल. मराठ्यांबद्दल त्याला आदर वाटे. आपला मराठी समाज त्या वेळी कोणत्या अवस्थेत होता याचे यथेच्छ वर्णन मी केलेच आहे, पण इतर भारतीयांच्या तुलनेने मराठे एल्फिन्स्टनला नैतिक वाटत. शिवाय प्रत्येक संस्कृतीचे काही एक अनन्यसाधारण वैशिष्ट्य असते व त्याची कदर करायला हवी, असे त्याचे मत होते. प्रत्येक समाजाची आंतरिक नैतिक मूल्ये सांभाळायला हवीत असा त्याचा आग्रह असे. मुख्य म्हणजे भारतीयांची उन्नती करणे हे ब्रिटिशांचे कर्तव्य आहे असा त्याचा अंतस्थ निर्णय होता. त्याचा चरित्रकार कोलब्रुक याला त्याने एकदा लिहिले होते की, हे कर्तव्य पार पाडल्याबद्दल आपल्याला साधे आभारही कदाचित मिळणार नाहीत, पण कर्तव्य ते कर्तव्यच !

म्हणून हाती सत्ता आल्याबरोबर एतद्देशीयांच्या अवस्थेकडे लक्ष देण्यास त्याने सुरुवात केली. त्यांच्या कल्याणाच्या धोरणांचा तो विचार करू लागला. अर्थात हे सारे करताना त्याची सावध मुत्सद्दी दृष्टी सदैव जागृत असे. महाराष्ट्रीय समाजात आवश्यक ते बदल घडवून आणताना प्रबल अशा चित्पावन ब्राह्मण समाजाला कितपत दुखवावे ? खेड्यातील सामाजिक शक्तींचा प्रस्थापित समतोल कितपत ढळवायचा ? आपल्या धोरणाने ब्रिटिशांचा पक्षपाती असा एखादा वर्ग कसा तयार करायचा ? वगैरे प्रश्न त्याच्या नजरेसमोर नेहमी असत. हिंदू धर्मातील प्रतिगामी गोष्टींबद्दल त्याला घृणा होती, पण झटपट धसमुसळा बदल घडवून आणण्याच्या तो साफ विरुद्ध होता. शिक्षणाच्या साहाय्याने सावध बदल घडवून आणण्याचे त्याचे धोरण होते.

शैक्षणिक धोरणाचा विचार करताना पेशवे ब्राह्मणांना वाटीत (म्हणजे लुटीत) असलेल्या ‘ दक्षिणे ’कडे त्याचे लक्ष गेले.[२] प्रथम त्याने या रकमेचा आकडा काही लाखांवरून पंचेचाळीस हजारांवर आणला. तिचा लाभ लायक ब्राह्मणांनाच होईल अशी व्यवस्था केली. पुढे त्याने या रकमेतून पुण्याला संस्कृत पाठशाळा स्थापिली. या पाठ-शाळेत वेदांत, शास्त्र, व्याकरण, न्याय, ज्योतिष, वैद्यक, अलंकार, वगैरे शिकविण्याची व्यवस्था केली. ज्या विद्येचा व्यवहारात उपयोग होईल तिच्यावर वाढता भर दिला जाईल अशी व्यवस्था केली. याच संस्कृत पाठशाळेचे पुढे पूना कॉलेजात रूपांतर झाले आणि हे पूना कॉलेज प्रसिद्ध डेक्कन कॉलेजचा पूर्वावतार ठरले.

पण केवळ ब्राह्मणांच्या शिक्षणाची सोय करून मानस्टयुअर्टच्या मनाचे समाधान होणार नव्हते. इतरांच्या शिक्षणाचीही सोय करण्याची निकड त्याला भासली. १८२६ साली पुण्याच्या आसपासच्या ६५० खेड्यांत फक्त २७ प्राथमिक शाळा होत्या आणि त्यांत लिहिणे-वाचणे, हिशेब-ठिशेब यासारखेच शिक्षण मिळे. या शाळांत शिक्षण

---

२. वेस्टर्न इण्डिया इन् द नाइन्टिंथ सेंचरी (रविंदर कुमार)

घेणारे बहुतेक विद्यार्थी ब्राह्मण व तत्सम उच्च जातींचे होते. नगर जिल्ह्यातील ३६ प्राथमिक शिक्षकांत २६ ब्राह्मण होते. खालच्या जातींच्या शिक्षणाची काळजी एल्फिन्स्टनला लागली होती. म्हणून १८२० मध्ये नेटिव्ह एज्युकेशन सोसायटीची स्थापना त्याने केली. तिचा फायदा ब्राह्मणेतर विद्यार्थ्यांनी फारसा घेतला नाही हा त्याचा दोष नव्हता.

त्या वेळचा दुसरा एक संस्मरणीय ब्रिटिश अधिकारी म्हणजे गव्हर्नर–जनरल सर चार्ल्स मेटकाफ्. १८३५ मध्ये त्याने भारतीयांना मुद्रणस्वातंत्र्य देण्याचे धोरण आखले.[३] मुद्रणस्वातंत्र्याला मद्रासचा गव्हर्नर सर टॉमस मनूरो याचा विरोध होता. त्याच्या विरोधाचे कारण ध्यानात ठेवण्यासारखे आहे. मनूरोचा युक्तिवाद असा होता, की स्वदेशाच्या स्वातंत्र्यासाठी लढणे हे प्रत्येक संपादकाचे कर्तव्य असते. नेटिव्हांना मुद्रणस्वातंत्र्य दिल्यास नेटिव्ह संपादक स्वदेशाच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करू लागतील. यात तसे आक्षेपार्ह काही नाही, पण त्यामुळे सैन्यात बेदिली माजेल आणि अनवस्था प्रसंग ओढावेल. आणि यामुळे नेटिव्हांच्या सुधारणेचा आपला जो कार्यक्रम आहे त्यात अकारण बखेडा निर्माण होईल. यावरचे सर चार्ल्सचे उत्तर तितकेच संस्मरणीय आहे. तो म्हणाला, की कोणताही धोका असला तरी नेटिव्हांसंबंधी आपले कर्तव्य आपण करायलाच हवे. असे म्हणून त्याने मुद्रणस्वातंत्र्य जाहीर केले. हे धोरण ईस्ट इंडिया कंपनीच्या डायरेक्टरांना मान्य नव्हते. म्हणून त्याने राजीनामा दिला. कंपनीने सर चार्ल्सचा राजीनामा घेतला, पण त्याचे धोरण बदललेले दिसत नाही. १८५७ च्या धामधुमीत मुद्रणस्वातंत्र्याचा संकोच झाला,[४] पण त्यावर कायद्याचे पक्के नियंत्रण यायला १८७९ साल उजाडले. हा कायदा एका नव्या मनूचाच निदर्शक होता. पण त्याचा विचार करण्यापूर्वी प्रबोधनाच्या पहिल्या पावलांचा शोध घ्यायला हवा.

ब्रिटिश-भारतीयांच्या ऐतिहासिक सांस्कृतिक समक्षतेत उभय पक्षांना परस्परांचे जे दर्शन घडले ते दोघांनाही थक्क करणारे असले पाहिजे. दोघांच्या संस्कृतींत विलक्षण विसंवाद होता. आपल्या संस्कृतीत धर्माचा कमाल बडेजाव होता तर पाश्चात्त्य राज्यकर्ते आपले राज्य बऱ्याच प्रमाणात धर्मातीत राखण्याचा प्रयत्न करीत होते. आपण दैववादी बनलो होतो, तर हे लोक पराक्रमी होते. आपण श्रुतिस्मृतींना कौल लावीत होतो, तर

३. मुद्रणस्वातंत्र्याच्या या वादासाठी आचार्य जावडेकरांचे आधुनिक भारत (आवृत्ती १ ली), पृ. ४१-५२

४. वृत्तपत्रांचा इतिहास (वि. कृ. जोशी/रा. के. लेले)

हे लोक विज्ञानाला कौल लावीत होते. आपला व्यक्तिवाद मोक्षसाधनेत हरवला होता, तर त्यांचा व्यक्तिवाद एका सामुदायिक योजनेने प्रेरित झाल्यासारखा दिसत होता. आपण जातीजातीत दुभंगलेले होतो, तर हे लोक एकजुटीने धडपडत होते. आपण अठरापगड होतो, तर हे एकपगड होते. आपण कुटुंबांच्या पाशांनी बद्ध होतो तर हे लोक आपापली कुटुंबे हजारो मैलांवर सोडून एका अचाट ध्येयाने इकडे येऊन झगडत होते. आपण कूपमंडूक बनलो होतो, तर यांच्या जीवनात जगभर फिरणारा संचार होता. आपण आपले जीवन जपत होतो, तर हे आपले जीवन वाऱ्यावर उधळून देण्यास सज्ज होते. मुख्य म्हणजे त्यांच्या एकंदर कारभारात जी एक अनोखी झेप होती, ती आम्हाला अगदी अपरिचित होती.

ती झेप त्यांच्या राज्यकारभारात विशेषेकरून दिसू लागली. आपल्याला अर्थात त्यांच्या शैक्षणिक धोरणाशी कर्तव्य आहे. एल्फिन्स्टनने प्राथमिक आणि इंग्रजी शाळा स्थापण्यास सुरुवात केली होती. मुंबईत एल्फिन्स्टन इन्स्टिट्यूट, पुण्याला इंग्लिश स्कूल, वगैरे संस्था आधुनिक शिक्षण देऊ लागल्या. १८४० मध्ये बोर्ड ऑफ् एज्युकेशन स्थापन झाले. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे आपल्याकडील काही लोकांना नवीन शिक्षण घेण्याची इच्छा झाली. अशा लोकांत लोकहितवादी आणि ज्योतिबा फुले यांचा समावेश होता.

अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे काही विचारी मंडळींनी वर्तमानपत्रे प्रसिद्ध करण्यास सुरुवात केली होती. पहिले वर्तमानपत्र १८२९ मध्ये निघाले असे प्रियोळकर एका तत्कालीन इंग्रजी पत्रातील उल्लेखावरून म्हणतात; पण त्याचा अधिक ठावठिकाणा अद्याप लागलेला नाही. प्रसिद्ध 'दर्पण' साप्ताहिक ता. ६ जानेवारी १८३२ रोजी प्रसिद्ध होऊ लागले. म्हणजे महाराष्ट्रात, पेशवाईचा अस्त होऊन १४ वर्षे लोटण्याच्या आत वर्तमानपत्रांचे युग सुरू झाले. अर्थात त्या वेळी मुंबई हे एक स्वतंत्र प्रगत प्रकरण होते. आणि मुंबईवर ब्रिटिशांचे संस्कार फार अगोदर सुरू झाले होते. दर्पणनंतर दिग्दर्शन (१८३७), प्रभाकर (१८४०), ज्ञानोदय (१८४२), ज्ञानसिंधू (१८४२), उपदेशचंद्रिका (१८४३), समाचारदर्पण (१८४४), ज्ञानप्रकाश (१८४९), ज्ञानप्रसारक (१८५१), विचारलहरी (१८५२), वर्तमानदीपिका (१८५३), धूमकेतू (१८५३), ज्ञानदर्शन (१८५४), हिंदू हितेच्छु (१८५५), संदर्भ दीपिका (१८५५) अशी वर्तमानपत्रांची एक मालिकाच सुरू झालेली दिसते. (शिवाय बॉम्बे गॅझेट सारखी इंग्रजी व इतरभाषिक पत्रे प्रसिद्ध होत होतीच. ती महाराष्ट्रीय नव्हती, पण वर्तमानपत्रीय जीवनाला जोडणारी होती.) ही सारी वर्तमानपत्रे अगर नियतकालिके एकाच वेळी प्रसिद्ध होत होती असे नाही. त्यातली बरीच अल्पायुषी ठरली; पण त्यांच्या मुळाशी ज्ञानप्रसाराची आणि सार्वजनिक चर्चेची जी एक ऊर्मी होती ती अखंड सुरू

झाली आणि ही विलक्षण गोष्ट होती. ही वर्तमानपत्रे म्हणजे एकेकाचे स्वतंत्र जग होते असा भाग नाही. ही पत्रे बौद्धिक, धार्मिक, सामाजिक प्रश्नांवर लिहीत आणि अशा प्रकारे लिहीत की त्यांच्यामध्ये अटीतटीचे वादविवाद होत. या वादविवादात संपादक आणि लेखक याखेरीज 'एक नगरकर', 'एक नागपुरकर', 'हिंदूचा मित्र', 'मनुष्याचा मित्र', 'एक स्पष्टवक्ता', 'खोटे करू नये असे इच्छिणारा', 'रानबाई', 'गोल्या घुबड', 'वेताळ', 'पिशाच्च' अशी अनेक चित्रविचित्र टोपण नावे घेऊन वाचक पत्रलेखक या नात्याने भाग घेत. विद्यापीठपूर्व कालातले हे वादविवाद मोठे विदग्ध प्रतीचे असतील असे समजण्याचे कारण नाही; पण ते सचोटीचे असत, तळमळीचे असत आणि त्यात व्यक्त झालेली बुद्धी वादकंडू शमविणारी जितकी होती त्यापेक्षा कितीतरी अधिक समाजसुधारणेची, समाजसंरक्षणाची, ज्ञानसंपादनाची व ज्ञानप्रसाराची होती. ज्याला आपण प्रबोधन प्रबोधन असे म्हणतो त्याची मुळे या वृत्तपत्रांच्या संपादकीयांत, लेखांत आणि वादविवादांत शोधायला हवीत.[५]

भारतीय प्रबोधनाबद्दल एक गोष्ट ध्यानात धरायला हवी. पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील प्रबोधनाप्रमाणे हे प्रबोधन नव्या औद्योगिक युगातील व्यापारी-कारखानदार वर्गाने अगर त्याच्या प्रवक्त्यांनी केलेले नव्हते, तर नवशिक्षित विचारवंतांनी केलेले होते. प्रसिद्ध इंग्रजी इतिहासकार सर जॉन सिले याने 'इंग्लंडचा विस्तार' या आपल्या पुस्तकात, भारतातील त्या वेळच्या सत्तांतराचे वर्णन "ही एक हिंदी समाजातील अंतर्गत क्रांती आहे आणि एखाद्या समाजात काही अंदाधुंदी माजली असता त्यातीलच एका वर्गाने एकदम राजसत्ता हिसकावून घ्यावी व शांतता स्थापन करावी, तशा प्रकाराशी या घडामोडीची तुलना करता येईल." असे उद्गार काढले आहेत आणि अशी कल्पना लढविली आहे, की "मुंबईतील पारशी व्यापाऱ्यांनीच वर्गणी जमवून आपल्या रक्षणासाठी किल्ले बांधले असते व सैन्य उभारिले असते व सुदैवाने त्यांना शूर सेनापती मिळाले असते" तर त्यांनाही ब्रिटिश सत्तेसारख्या सत्तेचा पाया उभारिता आला असता.[६] इंग्रजांनी घडविलेले सत्तांतर हे युगांतर होते. एका नवीन सामाजिक क्रांतीचाच पाया त्यांनी घातला एवढ्यापुरते सिलेचे उद्गार बरोबर आहेत. इतर दृष्टींनी ते अगदी अनैतिहासिक आहेत. कारण त्या वेळचा भारतीय व्यापारी वर्ग ब्राह्मण-क्षत्रियाप्रमाणेच अधःपतित होता. उदाहरणार्थ, काबूलपर्यंत आपल्या पेढ्यांचे जाळे पसरविणारे गुप्त घराणे सत्तासंपादनाची स्वप्नेही पाहत नव्हते. परकीय ब्रिटिशांना गुप्त मदत करण्याइतकीच त्याच्या राजकारणाची मजल जात होती. भारतीय व्यापाऱ्यांना सत्ता नको होती,

५. कित्ता

६. आधुनिक भारत, पृ. २१–२२

व्यापाराच्या संरक्षणार्थ शांतता हवी होती. अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे अशा सत्तासंपादनात अनुस्यूत असलेल्या औद्योगिक-व्यापारी क्रांतीचा वैज्ञानिक पायाच हिंदुस्थानात नहता. हिंदुस्थानातील वरिष्ठ वर्गीयांना वैज्ञानिक शोधांची कल्पनाही नव्हती, मग आस्थेची गोष्टच सोडा. दुसरी गोष्ट म्हणजे युरोपातील प्रॉटेस्टण्ट क्रांतीने औद्योगिक क्रांतीस आवश्यक असलेल्या हिशेबी, उद्योगप्रधान मनोवृत्तीची जशी निर्मिती केली तशी भारतात कोणी केली नव्हती. भारतातील मध्ययुगीन संतांच्या कार्याबद्दल खूप बोलले जाते; पण हे कार्य बचावात्मक होते. भारतीय संत क्रियाशील होते असे म्हणण्यापेक्षा क्रियाविन्मुख होते असे म्हणणेच योग्य होईल. महाराष्ट्रीय संतांनी हिंदू धर्माची तत्त्वे समाजाच्या खालच्या थरांपर्यंत पोचविली आणि अवघ्या समाजात एक ऐक्याची फळी निर्माण करून शिवाजीच्या स्वराज्याची एक आंतरिक पूर्वतयारी केली, अशा अर्थाचे विवेचन रावसाहेब रानड्यांनी केले. त्याचा विचार आपण नंतर करणारच आहोत. पण संतांनी खरोखर असे कार्य केले असले, तर ते अगदी तकलादू ठरले असे, पुढे पेशव्यांच्या काळात जातिभेदाला जे विद्रूप स्वरूप प्राप्त झाले त्यावरून, म्हणणे भाग पडते. संतांनी एवढेच केले असे म्हणता येईल की त्यांनी महाराष्ट्रात मुस्लिम धर्माच्या प्रसाराला अडसर घातला, पण याचे प्रमुख कारण महाराष्ट्रातले मुस्लिम राज्यकर्ते आपल्या अस्तित्वासाठी महाराष्ट्रातील हिंदू सरदारदरकदारांवर अवलंबून होते आणि म्हणून त्यांना आपल्या धर्मवेडाला थोडे काबूत ठेवावे लागले.

ही चर्चा येथे महत्त्वाची ठरते याचे कारण असे की कार्ल मार्क्सची काही चमकदार वचने पाठ करून त्यांच्या जोरावर सामाजिक अन्वयार्थ लावू पाहणाऱ्या काही विद्वानांनी मार्क्सच्या Religious Criticism is the beginning of all Criticism या वचनाच्या आधारे महाराष्ट्रीय प्रबोधनाची मुळे शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. ‘ धार्मिक चिकित्सा ही साऱ्या चिकित्सेची गंगोत्री आहे ’ या मार्क्सच्या वचनापासून स्फूर्ती घेऊन त्यांनी नव्या महाराष्ट्रातील प्रारंभीच्या वैचारिक आंदोलनाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. आता ही गोष्ट खरीच आहे की १८३२-१८५७ च्या काळात महाराष्ट्रात झालेल्या वृत्तपत्रीय व इतर वादविषयांचे स्वरूप पाहिले तर प्रथमदर्शनी तरी ते मुख्यतः धार्मिकच असल्याचे आढळते. याचे मुख्य कारण असे की ब्रिटिशांच्या सत्तासंपादनाचा फायदा घेऊन भारतात ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनी एकदम मोठी चढाई केली. भारतात ख्रिस्ताचे कळप स्थापण्यास ही फार मोठी नामी संधी आली आहे असे त्यांना साहजिकच वाटले, व त्यांनी हिंदू धर्मावर आणि चालीरीतीवर आपल्या प्रचाराच्या संगिनी चालविण्यास मोठ्या ईर्षेने सुरुवात केली; आणि साहजिकच प्रतिक्रिया म्हणून हिंदू विचारवंत आपल्या धर्माच्या बचावासाठी पुढे सरसावले. गंगाधरशास्त्री फडके, कृष्णशास्त्री साठे, मोरभट दांडेकर, विष्णुबुवा

ब्रह्मचारी व इतर अनेक फुटकळ यांनी लेखणीवाणीचा मारा करून मिशनऱ्यांचा हल्ला परतवून लावण्याचा प्रयत्न केला[७]. याचबरोबर असेही झाले की मिशनऱ्यांच्या टीकेचा परिणाम होऊन कित्येकांनी धर्मसुधारणेचा विचार करण्यास सुरुवात केली आणि ' परमहंस मंडळी ' सारखी गुप्त संस्थाही काढली. (प्रार्थना समाज हा याच संस्थेचा प्रकट अवतार.) पण या साऱ्याचा विवेक करताना हे ध्यानात घ्यावयास हवे की, आपल्याकडे जी धार्मिक चर्चा त्या वेळी झाली ती मुख्यतः सामाजिक स्वरूपाची होती. आणि याचे कारण आपल्या धर्माचे स्वरूप ' धारयति इति धर्मः ' असेच खरोखर होते. आपला धर्म म्हणजे श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्म म्हणजे मुख्यतः आचार. धर्माच्या नावाखाली चाललेल्या आपल्या अधम (अधर्म) आचारावरच मिशनऱ्यांनी आपल्या तोफा प्रथम डागल्या. (खरे म्हणजे आपल्या वेदान्त तत्त्वज्ञानाचा प्रतिवाद करण्याइतके प्रगल्भ तांत्रिक तत्त्वज्ञान खिश्चन धर्मात नव्हतेच, आणि आपल्या मायावादाला आदि पापाच्या कल्पनेने उत्तर देणे हा एक विनोद ठरला असता.) म्हणून त्या वेळी जे धार्मिक वादविवाद झाले ते खरोखर सामाजिक वादविवाद होते. त्यांचा सामाजिक आशय नीट आकळायला हवा. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी की मार्क्सच्या त्या वचनाची पार्श्वभूमी नीट लक्षात घ्यायला हवी होती. मार्क्स जिला धार्मिक टीका म्हणत होता ती खरोखर नास्तिक टीका होती (आणि म्हणूनच ती साऱ्या चिकित्सेची गंगोत्री ठरू शकत होती). हेगलने प्रॉटेस्टण्ट धर्मापासून स्फूर्ती घेऊन विश्वचैतन्याचे जे एक प्रचंड प्रकरण उभे केले होते त्याचा प्रतिवाद हेगलच्या प्रतियोगी द्वंद्वांच्या (डायलेटिक्सच्या) तंत्रानेच फॉयरबाखने केला होता. हेगल म्हणाला होता, की विश्वचैतन्याने विरोधी स्वरूपाच्या अशा जड निसर्गाचा अवतार धारण केला आणि या निसर्गाच्या विकासाच्या रूपाने विश्वचैतन्य स्वरूपसिद्धी करू लागले – म्हणजे निसर्गाच्या विकासातून जो मानव निर्माण झाला त्याचा विवेकपूर्ण आत्मा म्हणजे विश्वचैतन्याच्या हरवलेल्या चैतन्यरूप सत्त्वाची पुनःसिद्धी बनली. मानवाच्या रूपाने विश्वचैतन्याचा एक आविष्कार घडला. याच्याविरुद्ध फॉयरबाखचा असा युक्तिवाद होता, की विश्वाच्या मुळाशी चैतन्य आहे वगैरे गोष्टी झूट आहेत. विश्वचैतन्याने निसर्गविकासातून मानव निर्माण केला ही गोष्ट खरी नाही, तर उलट मानवानेच आपल्या डोक्यातून चैतन्यरूप ईश्वर निर्माण केला आणि मानव त्याला शरण गेला. म्हणजे निसर्गाच्या निर्मितीत चैतन्याचे स्वरूप हरवले हे खरे नाही, तर उलट ईश्वराच्या निर्मितीत मानवाने आपला आत्मा हरवला. (एलिएनेशन झाले ते विश्वचैतन्याचे नाही, तर मानवाचे.) फॉयरबाखच्या या युक्तिवादाने मार्क्सचे मन हरखून गेले. येथे त्याला भौतिकवादी प्रतियोगी द्वंद्वाचा (मटिरिॲलिस्ट डायले-

---

७. महाराष्ट्रातील समाजविचार (गो. मो. रानडे)

क्टिसचा) शोध लागला आणि चिकित्सेचे हे केवढे प्रभावी अस्त्र आहे याची प्रतीती आली.[८] खरे तर चिकित्सेचा शोध मार्क्सपूर्वी एन्‌लायनमेण्टच्या तत्त्वज्ञानाच खराखुरा लागला होता आणि तिच्या सार्वभौमत्वाची उत्कृष्ट मांडणी काण्टने केली होती; पण सारे ज्ञान मार्क्सपासून सुरू झाले असा भ्रम आमच्या काही मार्क्सवाद्यांना झालेला आहे आणि या भ्रमाचा विकासच मार्क्सचे ते वचन आपल्याकडील अव्वल इंग्रजीतील धार्मिक वादविवादांना लावण्याच्या उद्योगात दिसतो.

हे सारे काहीसे विस्ताराने सांगण्याचे कारण असे, की आपल्या प्रबोधनाचे स्वरूप त्या युक्तिवादामुळे काहीसे गढूळते. आपले प्रबोधन व्यापारी–कारखानदारांनी अगर त्यांच्या प्रवक्त्यांनी सुरू केले नाही, तर परकीय इंग्रजांच्या शिक्षणपद्धतीत तयार झालेल्या नवशिक्षितांनी केले आणि याचा फार मोठा प्रभाव आपल्या प्रबोधनाच्या स्वरूपावर पडला. या नवशिक्षितांना सर्व गोष्टींच्या अगोदर ज्ञानाची तहान लागली होती. आधुनिक ज्ञानापासून—विशेषतः विज्ञानाच्या प्रभावापासून—आपला देश वंचित राहिला आणि त्यामुळेच त्याचे स्वातंत्र्य हरपले याची विलक्षण खंत त्यांना लागली होती. १८३२ सालीच बाळशास्त्री जांभेकरांनी ‘ दर्पण ’ मध्ये लिहिले, की ज्या विद्येला आंचविल्यामुळे आपल्या देशाची इतकी अवनती झाली आणि जी संपादन केल्यामुळे पाश्चात्त्य राष्ट्रांची एवढी आश्चर्यकारक प्रगती झाली त्या विद्येचा प्रसार करणे हा आपल्या पत्राचा प्रधान हेतू आहे. इतर विद्वानांची व पत्रकारांची दृष्टी प्राधान्याने हीच होती. त्या काळात निघालेल्या किती पत्रांची नावे ‘ ज्ञान ’ या संज्ञेने सुरू झालेली होती (ज्ञानोदय, ज्ञानप्रकाश, ज्ञानप्रबोध, ज्ञानसिंधू, ज्ञानदर्शन, ज्ञानप्रसारक, ज्ञानसंग्रह वगैरे) हे तपासले, तरी मी काय म्हणतो याची प्रचीती येईल. ही ज्ञानाची उपासना आपल्या संस्कृतीला अनुरूप अशीच होती. ब्राह्मणांची कितीही अधोगती झाली असली तरी ज्ञानोपासना हे ब्राह्मणांचे प्रमुख कर्तव्य आहे या वचनाचा विसर समाजाला पडलेला नव्हता. आपले नवशिक्षित हे बहुतेक ब्राह्मणच होते आणि शिक्षित हा जातीने नसला तरी पेशाने ब्राह्मणच ठरतो. याचा परिणाम असा झाला की महाराष्ट्रीय ब्राह्मणांनी आणि पांढरपेशांनी इंग्रजांनी सुरू केलेल्या ज्ञानसाधनांचा भरपूर फायदा घेतला. अर्थात इंग्रजी शिक्षणाने नोकऱ्याही मिळत असल्यामुळे या ‘ धर्माचरणा ’मुळे प्रपंचाचीही सोय होत असे. (‘ पाहीन पाहीन नि मामलेदार होईन ’ असे मिजासखोर उद्‌गार बेकार मॅट्रिकांनी काढण्याचा तो काळ होता.)

आपल्या प्रबोधनाला ज्ञानसाधनेचा असा आद्य पाया असल्यामुळे आपण अशी अपेक्षा करतो की, या प्रबोधनाला विकसित स्वरूप प्राप्त होऊन, मी म्हणतो ते मानवाच्या

---

८. या विचारासाठी सिडने हूक यांचे ‘ फ्रॉम हेगल टु मार्क्स ’

त्रिविध संबंधांचे तत्त्वज्ञान, आपले हे नवशिक्षित, विशेषतः १८५७ साली विद्यापीठ सुरू झाल्यानंतर त्याच्या उच्चस्तरी अभ्यासक्रमातून तयार झालेले विदग्ध विद्वान, निर्माण करतील. अशी अपेक्षा करण्याचे कारण असे, की इंग्रज राज्यकर्त्यांनी एकदा विद्याखाते सुरू केल्यावर जे काही शिक्षण त्यांनी दिले त्याची गुणवत्ता सांभाळण्यात त्यांनी मुळींच कसूर केली नाही. त्यांच्या शिक्षणसंस्थांत शिकविणारे शिक्षक कसोशीने निवडलेले असत. आपल्या राज्यकारभारास आवश्यक असणारा नोकरवर्ग निर्माण करणे हा एक हेतू ब्रिटिशांनी केलेल्या शिक्षणव्यवस्थेचा होताच; पण म्हणून शिक्षणाच्या गुणवत्तेची हेळसांड त्यांनी केली नाही. ती त्यांची संस्कृतीच नव्हती असे म्हटले पाहिजे. (बहुजनसमाजातील विद्यार्थी लीलया पदवीधर व्हावे म्हणून गुणवत्तेचा मुद्दा मुद्दाम उडवून देणाऱ्या आजच्या आपल्या राज्यकर्त्यांची या अव्वल इंग्रजीतील ब्रिटिश राज्यकर्त्यांशी जरूर तुलना करून पाहावी.) आपला हा शिक्षणप्रसार करताना ब्रिटिशांनी वैज्ञानिक विषयाकडे दुर्लक्ष केले ही गोष्ट खरी आहे, पण वैज्ञानिक विद्येला त्या काळी फारसा अवसरच नव्हता. अर्थात याला राज्यकर्त्यांचे आर्थिक-राजकीय धोरण कारण होतेच. त्या वेळचे राज्यकर्ते भारतावर उपकार करण्यासाठी येथे आले होते, असा माझ्या म्हणण्याचा आशय नाही !

पण प्रबोधनाच्या दृष्टीने मिळत होते ते शिक्षणच महत्त्वाचे होते. जीवनाचे तत्त्वज्ञान तयार करण्यास त्याचा उपयोग झाला असता. आणि म्हणून अशा तत्त्वज्ञानाच्या निर्मितीची अपेक्षा विद्यापीठीय विद्याविभूषितांकडून आपण करू शकतो. पण प्रत्यक्षात काय आढळले ? विद्यापीठीय शिक्षणाच्या शिस्तीतून तयार झालेल्या लोकांकडून जेवढा मूलभूत विचार व्यक्त झाला त्यापेक्षा तो आधीच्या मंडळींकडून अधिक झाला. रावसाहेब रानडे यांनी, मराठी वाङ्मयाचा आढावा घेताना, १८९३ साली, असा उद्गार काढला होता की, विद्यापीठीय शिक्षणाच्या चरकातून गेलेल्यापेक्षा न गेलेल्या लोकांनी अधिक चांगले वाङ्मय निर्माण केले.[९] तीच गोष्ट प्रबोधनाच्या बाबतीत खरी आहे असे दिसते. विद्यापीठीय संस्कार न लाभलेल्या विचारवंतांनी प्रबोधनाला पोषक असा मूलभूत विचार अधिक मांडला. तो विद्याविभूषितांच्या इतका संस्कारित नसेल, तितका तो शैलीदारही कदाचित नसेल, पण तो निश्चित अधिक विचारप्रवर्तक, कदाचित प्रक्षोभकही होता. अशा विचारवंतांत पुष्कळांची गणना करता येईल; पण मी 'लोकहितवादी,' 'ज्योतिबा फुले' आणि 'विष्णुबुवा ब्रह्मचारी' अशा तीनच व्यक्तींचा विचार करणार आहे. ही नावे मी तीन तीन प्रकारची म्हणून निवडली आहेत. त्यातले लोकहितवादी हे ब्राह्मण सरदार घराण्यातले, नव्या इंग्रजी शिक्षणाचा संस्कार झालेले आणि सरकारी

९. मिसलेनिअस रायटिंग्ज (एम्. जी. रानडे)

नोकरीत इंग्रज अधिकाऱ्यांसमवेत काम केलेले होते. दुसरे महात्मा फुले मागासलेल्या माळी जातीत जन्मलेले, थोडेबहुत इंग्रजी शिक्षण घेतलेले आणि सरकारी अधिकाऱ्यां-पेक्षा मिशनऱ्यांशी अधिक संबंध आलेले होते. आणि तिसरे विष्णुबुवा ब्रह्मचारी ब्राह्मण कुलात जन्मलेले, पण आधुनिक शिक्षणाचा अजिबात संस्कार न झालेले असे होते. या तिघांच्या विचारांची उद्दाम झेप पाहिली आणि त्यांची, नंतरच्या काळातील विदग्ध विद्वानांच्या संस्कारित विचारांशी तुलना केली म्हणजे घासूनपुसून लख्ख केलेल्या मनापेक्षा रांगड्या, पण संवेदनशील मनाच्या प्रतिक्रिया अधिक प्रखर असतात, इतकेच नव्हे तर अधिक तलस्पर्शी असतात याची प्रचीती येते. पण जो फरक येथे अभिप्रेत आहे तो पडण्याचे कारण अधिक व्यामिश्र असण्याचा संभव आहे. त्याचा वेध घेण्यापूर्वी या तीन प्रखर पुरुषांच्या प्रतिक्रिया काय होत्या यांचा धावता आलेख समोर असलेला बरा.

लोकहितवादींनी आपले विचार १८४८–४९ साली 'प्रभाकर' पत्रात प्रसिद्ध केलेल्या 'शतपत्रां'त मांडण्यास सुरुवात केली. पिळवटलेल्या अंतःकरणाचे उद्रेक तर ते होतेच, पण ते एका नव्या दृष्टीचे आणि या नव्या दृष्टीतून जीवनाच्या विविध अंगांचा वेध घेणारे असे होते. लोकहितवादींना त्या वेळच्या महाराष्ट्रीय समाजाची, विशेषतः ब्राह्मण वर्गाची, अधोगती पाहवत नव्हती. ती पाहून त्यांच्या अंतःकरणात व्यथेचा, वेदनेचा, संतापाचा अंगार पेटे आणि तो त्यांच्या भरड पण विलक्षण भेदक भाषेत व्यक्त होई. हे नमुने पाहा : 'अरे अरे! काय हे दुष्ट, चांडाळ ब्राह्मण आहेत! आणि कोण यांचे पुढारी पंडित शास्त्री आहेत. गरीब, तरुण, दुर्भाग्य स्त्रिया यांचे हाल पाहून या चांडाळांस दया येत नाही!"[१०] "हे ब्राह्मण लोक आपल्या मुली मारल्यापेक्षा अधिक दुःखात नेऊन ठेवतात...बारा, पंधरा, वीस, तीस वर्षांच्या पोरींचे गळे कापतात... तुम्हीच आपल्या मुलींचे खाटिक स्वस्थपणे होता...लक्षावधी स्त्रिया उपाशी मरतात. घर नाही, दार नाही, वस्त्र नाही, अन्न नाही...तुमच्यासारखे राष्ट्र आणि तुमच्यातील विद्वानासारखे विद्वान यास तुळणा पृथ्वीवर कोठेही मिळणार नाही. हे दुष्ट पंडित अशा (स्त्रियांच्या हालांच्या) प्रकरणात दैत्यासारखे निष्ठुर होऊन बोलतात त्यास काय म्हणावे?"[११]

समाजाचे नेते आणि नियंते म्हणविणारे ब्राह्मण किती अज्ञानी, मूर्ख, रूढिग्रस्त व व्यसनी आहेत हे पाहून लोकहितवादी संतप्त होत. "आमचे ब्राह्मण मूर्ख होऊन

---

१०. शतपत्र नं. ९९

११. कित्ता नं. १०४

विचार करतात आणि म्हणतात की, 'अरे आमचे पूर्वज विश्वामित्र, त्याने नवी सृष्टी केली; अगस्तीने समुद्र प्राशन केला; दुर्वासाचे शापाने विष्णूने दहा जन्म धारण केले व भृगूने लक्ष्मी-नारायणास लाथ मारली. असे आम्ही देवांचे देव व सर्वांहून वरिष्ठ; आम्हास शहाणपण शिकविण्यास कोणी समर्थ नाही.' " [१२]

ब्राह्मणांचा मूर्खपणा, दुष्टपणा आणि व्यसनीपणा, ब्राह्मण समाजाची रूढिग्रस्तता एवढ्यापुरतीच लोकहितवादींची दृष्टी फिरत नसे. " सती जाणे, जलसमाधी घेणे, पोरे मारणे, जगन्नाथाचा रथ उरावर घेणे व हिमालयात स्वर्गात जाणे इत्यादी अघोर आणि लज्जास्पद चालींमुळे ईश्वराचा क्षोभ अत्यंत झाला तेव्हा दुष्ट लोकांस ताळ्यावर आणण्यासाठी ईश्वराने इंग्रज सरकारची योजना केली " [१३] असे, त्या वेळच्या इतर अनेक सुबुद्ध लोकांप्रमाणे, त्यांचे मत असूनही त्यांनी इंग्रज सरकारच्या राज्याकडे डोळे उघडे ठेवून पाहिले आणि आपली नजर चौफेर फिरविली. इंग्रजांच्या राज्यात होणारा अन्याय त्यांनी चवाठ्यावर मांडला आहे. " कर, पट्ट्या, जकाती, दस्तुऱ्या वगैरे सरकार-देण्याचे बंड इंग्रजी अमलात बाजवीपेक्षा फाजील सोसावे लागते. "[१४] " विलक्षण पक्षपात व आपपर दृष्टी इंग्रजी अमलात अत्यंत दोषार्ह आहे. " [१५] " युरोपियन मनुष्यावर कसाही अधमपणाचा, नीचतेचा व घोर अपराधाचा आरोप आला असला तरी तो त्यातून सुटावयाचाच, किंवा झाली तर अल्पस्वल्प शिक्षा देऊन त्याला सोडून द्यावयाचे असा मूर्तिमंत पक्षपात व भेदबुद्धी दिसते " [१६] असे लोकहितवादींनी स्पष्टपणे म्हटले आहे.

ब्रिटिशांच्या राज्यामुळे या देशाची जी आर्थिक दुरवस्था झाली तिची वास्तविक कल्पना येणाऱ्या अगदी पहिल्या लोकांपैकी लोकहितवादी हे एक होते. १८४९ साली त्यांनी लिहिले, " सांप्रत हिंदू लोक भिकारी होत चालले आहेत व त्यास रोजगार धंदा मिळत नाही, याचे कारण मला असे दिसते, की या लोकांचा व्यापार अगदी बुडाला, इंग्रज व दुसरे देशचे लोक शहाणे होऊन या लोकांस सर्व जिनसा पुरवितात. आणि हे मुकाट्यांनी स्वस्ताईमुळे खरेदी करतात. यास्तव या लोकांनी एकत्र होऊन असा कट

---

१२. लोकहितवादींच्या ब्राह्मणांविषयीच्या मासलेवाईक मतासाठी शतपत्रे, ५, ११, १७, २०, २१, ४८, ६१, ६२, ६३, ७१, ७२, ७३, ७५, ७६, ९६, १०३, १०७ पाहा.

१३. शतपत्र नं. ४६

१४. गुजरात देशाचा इतिहास, पृ. ३७२ ('आजकालचा महाराष्ट्र' मध्ये उद्धृत)

१५. कित्ता

१६. कित्ता

केला, की आपले देशात दुसरे मुलखाचा जिन्नस आला तरी घ्यावयाचा नाही. आपले देशात पिकेल तेवढाच माल घ्यावा... येणे करून हे लोक सुखी होतील. सांप्रत आपलेच लोक आपल्या लोकांस मारीत आहे. श्रीमंत लोकांच्याजवळ लाखो रुपये आहेत ते विलायती जिनसा घेतात आणि पैसा उडवितात." [१७] "काच, कापड, सुरी, कात्री, लाकडी सामान, घड्याळे, चाबूक, यंत्रे इत्यादी पुष्कळ इकडे इंग्रज खपवितात, हे सर्व आपले लोकांनी करावयास शिकावे. व येथे जो माल खपणार नाही तो दुसऱ्या देशास घेऊन जावा आणि तेथे विकावा. विलायती कापड घेऊ नये. यास्तव आपल्याला जाडी मोठी कापडे नेसावयास लागली तरी काय चिंता आहे?" [१८] ही नुसती स्वदेशीचीच नव्हे तर बहिष्काराची भाषा १८४९ सालची आहे हे पाहिले म्हणजे अचंबा वाटतो. "जे जाते व्यासाचे वेळेस होते तेच आता आहे. जो नांगर पांडवांचे राज्यात होता तोच आहे." [१९] ही गोष्ट त्यांना खटकत होती. लोकहितवादींचा या विषयावर विचार सतत चालू होता. 'लक्ष्मीज्ञान' नावाचे भाषांतरित अर्थशास्त्रीय पुस्तक त्यांनी १८४९ सालीच प्रसिद्ध केले. १८७६ साली त्यांनी दादाभाई नवरोजी यांच्या Poverty and the Unbritish Rule in India या पुस्तकाच्या आधाराने 'हिंदुस्थानास दारिद्रय येण्याची कारणे आणि त्याचा परिहार व व्यापारविषयी विचार' हे पुस्तक प्रसिद्ध केले.

लोकहितवादींचे राज्यविषयक विचार केवळ लक्षणीय आहेत. सरकार-रयतसंबंधाबद्दल ते (१८६५ साली) लिहितात, "केवळ अडाणी देशात सरकार मायबाप असते किंवा सरकार चोर असते. मध्यम सुधारलेले देशात सरकार मित्र असते. व फार सुधारलेल्या देशात सरकार चाकर आहे असे मानून सरकारशी लोक वागतात." [२०] हिंदुस्थानने ही आकांक्षा धरावी असे त्यांना १८४८ सालापासून वाटत होते. ते शतपत्रांत म्हणतात, "इंग्रज व नेटिव लोक याजमध्ये सांप्रत मोठा भेद आहे तो मोडून एकसारखे होण्याकरिता हिंदुस्थानचे देशात पार्लमेंट ठेवावे... आणि तेथे दर एक शहरातून व जिल्ह्यातून दोन दोन असामी घेऊन त्या सर्वांस कौंसिलात बसवावे. संपूर्ण लोकांनी विचार करून दोन शहाणे मुखत्यार नेमावे... राज्य करण्यास गरीब व मातबर, नीच जातीचे व उंच जातीचे लोक समान मानावे हे सर्वांस कळू लागेल... जे फार विद्वान व चांगले चालीचे लोक आहेत तेच नेमिले पाहिजेत. मग त्यांची जात कोणतीही

---

१७. शतपत्र नं. ५७

१८. शतपत्र नं. ६०

१९. शतपत्र नं. १०१

२०. संकीर्ण निबंध-संग्रह, पृ. ७६०

असो. "[२१] ही स्वराज्यविषयक कांक्षा केवळ भाबड्या मनाचा आशावाद नव्हती. इंग्रज कितीही उदार आणि सुजाण असले म्हणून ते एवढे मोठे राज्य सोडून निमुटपणे जातील असे त्यांना वाटत नव्हते. ब्रिटिश साम्राज्यातून फुटून निघालेल्या अमेरिकेचे उदाहरण ते मनात वागवीत होते. लोकांची स्वाभाविक कांक्षा काय असते हे ते जाणून होते. म्हणून नंतर सहासात महिन्यांनी त्यांनी लिहिले, "लोक शहाणे झाले म्हणजे हळूच म्हणतील तुमच्या देशात पार्लमेंट आहे तसे द्या... आणि मग अर्थातच इंग्रज फक्त व्यापार मात्र करून राहतील... ज्या काळी इंग्रज गडबड करू लागतील... त्या काळी अमेरिकेत झाले तसे होऊन लोक आपल्यास स्वतंत्र करून घेतील... यास दोनशे वर्षे तरी पाहिजेत. परंतु असे होईल यात शंका नाही." [२२]

धर्मसुधारणेची म्हणून त्यांनी जी कलमे सांगितली ती ध्यानात घेण्यासारखी आहेत. त्या वेळचा धार्मिक विचार हा बराचसा सामाजिक विचार होता असे जे मी वर म्हटले त्याला ही कलमे पोषक आहेत. "प्रथम सर्वांनी ईश्वराचे भजन अंतःकरण-पूर्वक करीत जावे. दुसरे, जसा आपला जीव तसा दुसऱ्याचा मानावा. तिसरे, मुंज, लग्न, प्रेतक्रिया हे तीन संस्कार ठेवून बाकीचे रद्द करावे. चवथे, जे कर्म करावयाचे ते स्वभाषेत अर्थ समजेल असे करावे...पाचवे, स्त्री-पुरुषांचे अधिकार धर्मसंबंधी कामात व संसारात एकसारखे असावेत...सहावे, आचारापेक्षा नीती प्रमुख असावी...नववे, स्वदेशाची प्रीती, त्याचे कल्याण विशेषकरून मनात वागवावे. दहावे, ज्यास जो पाहिजे तो त्याने रोजगार करावा. बारावे, सरकारहून प्रजेचे अधिकार अधिक असावेत... रयतेच्या हिताचे जे कायदे आहेत ते सरकारशी भांडून घेत जावे...चवदावे, विद्या-वृद्धीसाठी सर्वांनी मेहनत करावी." [२३] एन्लायटन्मेंटचे उदारमतवादी व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञान लोकहितवादींनी तरुण वयातच किती पचविले होते याची ग्वाही या अगदी निवडक त्रोटक विचारांवरूनही ध्यानात येते. लोकहितवादींची दृष्टी किती व्यापक आणि चौफेर होती व जीवनाच्या दरेक महत्त्वाच्या अंगाबद्दल त्यांना कशी आस्था होती, व ही दृष्टी त्यांनी वयाच्या २५–२६ व्या वर्षी आणि मुंबई विद्यापीठाच्या स्थापनेपूर्वी नऊ-दहा वर्षे – मुंबईच्या वातावरणात न वावरता – कमावली होती हे पाहून आश्चर्य वाटते. संवेदनाशील प्रतिभेचा तो एक ताजा आणि तजेल झपाटा होता हे लगेच पटते.

---

२१. शतपत्र नं. २५

२२. शतपत्र नं. ५४

२३. शतपत्र नं. ६४

दुसरी नेत्रवेधक व्यक्ती म्हणजे महात्मा ज्योतिबा फुले. वैचारिक प्रबोधनाकडे त्यांची मूळची प्रवृत्ती फारशी नसावी. लहानपणी दांडपट्टा, नेमबाजी असले उद्योग त्यांनी केले, आणि तेसुद्धा एका साहसवादी कल्पनाशील दृष्टीने. पुढे, विचारांना निश्चित दिशा मिळाल्यावरसुद्धा, संघटनात्मक कार्यावरच त्यांनी अधिक भर दिला. पुण्यातली मुलींची पहिली शाळा त्यांनी स्थापिली. अस्पृश्यांसाठी स्वतंत्र: शाळेचा खटाटोप त्यांनी केला. अस्पृश्यांसाठी त्यांनी आपल्या घरचा पाण्याचा हौद खुला केला. गोत्यात आलेल्या स्त्रियांसाठी बालहत्याप्रतिबंधक गृह त्यांनी स्थापन केले. (त्यांचा दत्तक मुलगा यशवंत हा या गृहात आलेल्या एका ब्राह्मण बाईचा होता.) या संस्थांचे स्वरूपच सांगते, की त्यांची दृष्टी आगळी होती. सर्जनशील होती. या संस्थांचा उद्योग त्यांनी केल्यामुळे त्यांना व त्यांच्या पत्नीला घर सोडावे लागले. या साध्वी स्त्रीला तर रस्त्यात ब्राह्मण दांडग्यांकडून केवळ शिव्याच नव्हे, तर धोंडे खावे लागले. त्यांच्या प्रेरणेमुळे दलितांच्या उन्नतीला वाहिलेले पहिले वृत्तपत्र निघाले. त्यांच्या प्रेरणेने एक कामगारांची संस्थाही निघाली. त्यांच्याच पुरस्काराने पुण्यात सारस्वत ज्ञातीत एक पुनर्विवाह झाला. शिवाजी महाराजांच्या समाधीच्या जीर्णोद्धाराचा प्रश्न त्यांनीच उपस्थित केला; आणि सर्वात महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे एक नवा सार्वजनिक सत्यधर्म स्थापण्याची स्फूर्ती त्यांना झाली. त्यांचा सार्वजनिक सत्यधर्म म्हणजे स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या मानवतावादी तत्त्वांची एक ऊर्जस्वल भरारी होतो. महाराष्ट्रात पुढे उफाळलेली सत्यशोधक चळवळ त्यांच्या तत्त्वांवर बिनचूक बेतलेली नव्हती, पण तिचा आंतरिक धागा त्यांच्यापर्यंत पोचतो. ज्योतिबांच्या कार्याचा प्रमुख विशेष असा होता, की त्यात स्पृश्यांपासून दलित शूद्रातिशूद्रांपर्यंत सर्वांना समावेश होता. त्यांनी जन्मभर ब्राह्मणाच्या वर्चस्वाविरुद्ध लोकमत जागृत करण्याचा प्रयत्न केला तरी अनेक ब्राह्मणांशी त्यांचा स्नेह होता, अनेक ब्राह्मण त्यांच्या कार्यात सहभागी होते, आणि मुलींची शाळा आणि बालहत्याप्रतिबंधकगृह यासारखे त्यांचे उद्योग मुख्यतः ब्राह्मणांच्याच हिताचे होते. त्यांनी आपली मुलींची शाळा ब्राह्मणांच्याच हवाली केली. ब्राह्मणांच्या (पांढरपेशांच्या) प्रत्येक चळवळीपर्यंत आपला दलितोद्धाराचा विचार पोचविण्यात ते तत्पर असत. उदाहरणार्थ, रावसाहेब रानडे यांच्या प्रेरणेने भरलेल्या लेखकसंमेलनाप्रत त्यांनी दलितांचे अंतःकरण आणि प्रश्न व्यक्त करणाऱ्या वाङ्मयाचा संदेश पोचविला. ज्योतिबांचे विचार कडक होते, तत्त्वे कठोर होती, आणि संस्था कडव्या होत्या, पण त्यांची वृत्ती मानवतेच्या विशाल औदार्याने आंदोलित झालेली होती. तो खरा हाडाचाच महात्मा होता.

ज्योतिबांच्या विचारांचा ध्रुवबिंदू म्हणजे ब्राह्मणविरोध. पण त्यांचा हा विरोध द्वेषातून अगर मत्सरातून आलेला नव्हता. त्याच्यामागे एक ऐतिहासिक सिद्धांत होता. हा सिद्धांत म्हणजे एखाद्या गहन संशोधनाचे फलित होते अशातला भाग नाही. तो

एखाद्या पाद्रयाच्या तप्त मेंदूतून एखाद्या उद्रेकाप्रमाणे बाहेर पडून त्यांच्यापर्यंत पोचला असेल, पण त्या काळात त्यांनी त्या सिद्धांताचा स्वीकार आणि पुरस्कार करावा हे विशेष आहे. त्यांचा सिद्धांत ' गुलामगिरी 'त मांडलेला आहे तो असा : " भटांच्या मूळ (इराणी) पूर्वजांनी (मत्स्य, कच्छ, वराह वगैरे ब्राह्मण मंडळींनी) या देशात मोठा बंडावा करून येथील आमच्या पूर्वजांस युद्धात जिंकून त्यांस आपले दास केले व पुढे जसजशी संधी सापडत गेली, तसतशी भटांनी आपल्या सत्तेच्या मदाने अनेक तऱ्हतऱ्हेचे मतलबी ग्रंथ करून त्या सर्वांचा एक मजबुती कोट बांधून त्यामध्ये सर्व दासांस वंशपरंपरेने अटकावून तेथे त्यांस नाना तऱ्हेच्या पीडा देऊन हा काळपावेतो मोठ्या मौजा मारीत आहेत. "[२४] आणि " ब्राह्मण ग्रंथकारांनी अनेक स्मृत्या, संहिता, शास्त्रे, पुराणे, वगैरे भारेच्या भारे नवीन ग्रंथ बनवून त्या सर्वांत शूद्रांवर ब्राह्मण लोकांचे वर्चस्व स्थापून त्यांनी आपल्या वडिलोपार्जित शिपाईगिरीच्या मार्गात काठी ठोकून राहणे हा मोठा धार्मिकपणा आहे असा डौल घातला. "[२५] आणि " हे सर्व ब्रह्मकपट पुढे कधी शूद्रांच्या ध्यानात येऊ नये याकरिता, अथवा त्या ग्रंथांत पाहिजे तसे फेरफार पुढे यावेत म्हणून शूद्र वगैरे पाताळी घातलेल्या लोकांस मुळीच कोणी ज्ञान देऊ नये असे फारच मजबूत लेख मनुसंहितेसारख्या अपवित्र ग्रंथात करून ठेवले आहेत. "[२६]

हा सिद्धांत टिकण्यासारखा नाही, पण त्यावर सत्याची एक छाया पडलेली आहे. ज्योतिबा म्हणतात, ब्राह्मण इराणातून आले. खरे तर ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य—सारे द्विज इराणातून आले. त्यांनी येथे सिंधू, यमुना, गंगा वगैरे नद्यांच्या काठी उत्पन्न झालेल्या कृषिसंस्कृतीचा निष्पात केला आणि येथील बहुसंख्य लोकांना शूद्रातिशूद्र बनविले. एक असे मत आहे, की भारतातली जातिव्यवस्था खरोखर मुळात जे आर्थिक व्यवसाय होते त्यातून निर्माण झाली. पण प्रश्न असा की असे आर्थिक व्यवसाय इतर देशांतही होतेच. मग त्यातून आपल्यासारखी कडक जातिव्यवस्था का निर्माण झाली नाही ? विशेषतः अस्पृश्यतेसारखी व्यवस्था का निर्माण झाली ? आर्यांची जुलमी हुकमत हेच याचे कारण संभवते. ते काहीही असो, पण येथील दलित वर्ग हा मूळचा या देशाचा, हा मुद्दा उरतोच. ब्राह्मण सर्वश्रेष्ठ बनले ते लबाडीने आणि ढोंगबाजीने असे फुले म्हणतात. ही नुसती आरोपबाजी झाली. पण ब्राह्मणांच्या वर्चस्वाचा अर्थ कसा लावायचा हा एक प्रश्नच आहे. आर्यांच्या टोळ्या हिंदुस्थानात घुसल्या. एतद्देशीयांना त्यांनी जिंकले. त्यांचे नेते राजे बनले. ते व इतर सैनिक क्षत्रिय बनले. कारागीर वैश्य

२४. गुलामगिरी, पृ. १७५

२५. कित्ता, पृ. १२४–२५

२६. कित्ता

बनले. पण पुरोहित ब्राह्मणांचे एवढे महत्त्व इतरांनी का मान्य केले ? याचे कारण असे दिसते की तो यातुकाल होता. युद्धे जिंकण्याकरिता, शेते वाढविण्याकरिता, शिकार साधण्याकरिता, कारागिरी यशस्वी करण्याकरिता मंत्राभिषेकांची आणि तो करणाऱ्या पुरोहिताची गरज होती. मंत्रादी गोष्टींमुळे निसर्गाच्या आदिशक्तींशी संपर्क साधण्याची शक्ती ब्राह्मणांपाशी होती, आणि निसर्गाच्या घडामोडींनी चकित झालेल्यांना ती महान आश्चर्यकारक वाटणे साहजिक होते. पण हे मंत्रादी गोष्टींचे सामर्थ्य सर्वच यातुकालीन संस्कृतीतील पुरोहितांपाशी होते. मग आर्य ब्राह्मणांनाच इतके महत्त्व का प्राप्त झाले ? ब्राह्मणांच्या वर्चस्वाचे हे गूढ अद्याप कायम आहे. अज्ञाताचा प्रभाव मोठा असतो. गूढ अज्ञाताचा फारच असतो. त्यात एक भीतीचा भाव असतो. प्रतिकूल अज्ञाताचा संताप येतो. ज्योतिबांना तो विशेष आला कारण ते संवेदनाशील होते. ब्राह्मणांना जवळून ओळखणाऱ्या लोकहितवादींना तो आला, कारण या वर्चस्वातली ढोंगबाजी आणि खोटेपणा त्यांच्या सत्त्वशील मनाला विशेष झोंबला. ब्राह्मणांविषयीच्या या नवीन जाणिवेच्या पार्श्वभूमीवर ज्योतिबांचे, सार्वजनिक सत्यधर्म आणि सत्यशोधक समाज यांच्या स्थापनेचे कार्य फारच अर्थपूर्ण वाटते. त्याचे वर्णन ऐतिहासिक या एकाच शब्दाने होते. 'सत्यवचनी कोणास म्हणावे ?' याची त्यांनी जी कलमे दिली होती त्यावरून त्यांच्या नव्या धर्माची तत्त्वे काढता येतात.[२७] ती अशी :

(१) स्त्री-पुरुष हे उभयतः जन्मतःच स्वतंत्र व एकंदर सर्व उपभोग घेण्यास पात्र आहेत.

(२) स्त्री अगर पुरुषाने एखाद्या दगडाच्या मूर्तीस निर्मिकाच्या ऐवजी मान देऊ नये.

(३) निर्मिकास वस्तू निरर्थक अर्पण करून पोकळ नामस्मरण करू नये.

(४) निर्मिकाने निर्माण केलेल्या प्राण्यास कोणी त्रास देऊ नये.

(५) विश्वकर्त्याने निर्माण केलेल्या स्त्री-पुरुषांवर कोणत्याही एका टोळीने जबरी करू नये आणि अशा जबरीस कोणी मानू नये.

(६) निर्माणकर्त्याने सर्व स्त्री-पुरुषांस मान, धर्म व राजकीय स्वतंत्रता दिली आहे.

(७) दुसऱ्या व्यक्तीचे हक्क हिरावून घेऊ नयेत.

(८) नवरा-बायको सोडून इतर स्त्री पुरुषांनी बहीण-भावंडाप्रमाणे आचरण करावे.

(९) आपल्या सर्वांच्या निर्माणकर्त्याने एकंदर सर्व स्त्रियांस व पुरुषांस एकंदर सर्व मानवी हक्कांविषयी आपले पाहिजेत तसले विचार व्यक्त करण्यास स्वतंत्रता दिली

---

२७. 'आधुनिक सुधारक' (श्री. म. माटे) मध्ये उद्धृत, पृ. ४६–४८

आहे. परंतु या विचारांपासून कोणत्याही व्यक्तीचे कोणत्याच तऱ्हेचे नुकसान होऊ नये, अशी खबरदारी ठेवली पाहिजे.

(१०) कोणत्याही धर्मासंबंधी मतांवरून किंवा राजकीय मतांवरून कोणास कोणत्याही प्रकारे नीच मानून त्यांचा छळ करू नये.

(११) हिंसक प्राणी, किंवा खुनी खेरीज करून कोणीही मानव प्राणी यांची हत्या करू नये किंवा त्यांची हत्या करण्यास मदत करू नये.

(१२) कोणाही मानवप्राण्यास पिढीजात कपटाने अपवित्र वा नीच मानू नये.

ज्योतिबांचा सत्यधर्म म्हणजे खरोखर मानवतावादी उदारमतवादाचा जाहीरनामा होता. त्यांच्या या उदारमतवादाची गती कुठपर्यंत होती याचा एक गंमतीदार पुरावा त्यांच्या पुढील कल्पनेत मिळतो. ते म्हणतात, "या भूमंडळातील महासत्पुरुषांनी जेवढी म्हणून धर्मपुस्तके केली आहेत, त्या सर्वांत त्या वेळेस अनुसरून त्यांच्या समजुतीप्रमाणे काही ना काही सत्य आहे. यास्तव कोणत्याही कुटुंबातील एक मानव स्त्रीने बौद्ध धर्मी पुस्तक वाचून तिच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास तिने तो धर्म स्वीकारावा; व त्याच कुटुंबातील तिच्या पतीने जुना वा नवा करार वाचून त्याच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास त्याने ख्रिस्ती व्हावे; व त्याच कुटुंबातील त्याच्या कन्येने कुराण वाचून, तिच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास, तिने महमदी धर्मी व्हावे; आणि त्याच कुटुंबातील त्यांच्या पुत्राने सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक वाचून, त्याच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास, त्याने सार्वजनिक सत्यधर्मी व्हावे; आणि या मातापित्यांसह कन्यापुत्रांनी आपला प्रपंच करीत असता प्रत्येकाने कोणी कोणाच्या धर्माचा हेवा करून द्वेष करू नये आणि त्या सर्वांनी आपण सर्वांच्या निर्माणकर्त्याने केलेली लेकरे असून त्याच्याच (निर्मिकाच्या) कुटुंबातील आहो, असे समजून प्रेमाने व गोडीगुलाबीने एकमेकांशी वर्तन करावे. म्हणजे ते आपल्या सर्वांच्या निर्माणकर्त्याच्या राज्यात धन्य होतील."[२८] जपानमध्ये काही कुटुंबांत अशा विविधधर्मी व्यक्ती नांदतात असे म्हणतात. तेथे ते तितकेसे आश्चर्यकारक नाही. जपानमध्ये शिंटो आणि बौद्ध धर्म यांचे सहकार्य आणि सामंजस्य आश्चर्यकारक आहे. बहुतेक कुटुंबांत या दोनही धर्मांचे पालन होते. जपानी शिंटो म्हणून जन्मतो आणि बौद्ध म्हणून मृत्यू पावतो, अशी एक म्हणच आहे. (कारण त्याच्या जन्मोत्सवाचे विधी शिंटो असतात व प्रेतविधी बौद्ध असतात.) [एक प्रकारची अस्पृश्यता पाळणाऱ्या या देशातील व्यवहार ज्योतिबांच्या एका स्वप्नाशी जुळावा हा योगायोग विलक्षणच!]

ब्राह्मणांचा कावा हेरण्याच्या प्रयत्नात दंग असणाऱ्या ज्योतिबांना ब्रिटिश राज्य-

---

२८. किंत्ता, पृ. ५१

कर्त्यांचा अगर मिशनऱ्यांचा कावा समजला नाही. हिंदुस्थानातील दरेक खेड्यात ब्रिटिश अधिकाऱ्याची स्थापना व्हावी असे त्यांनी सुचविले होते. पण त्या वेळचे कित्येक ब्रिटिश अधिकारी उदारमतवादाने व मिशनरी करुणेने आणि सेवाबुद्धीने प्रेरित झाले होते, आणि त्यांना फुल्यांचा हा स्वाभाविक प्रतिसाद होता. महत्त्वाचा मुद्दा असा होता की ज्योतिबांच्या विचारात निव्वळ अनुवाद किंवा अनुकरण नव्हते. त्यांच्या उदात्त वृत्तीचा तो एक सर्जनशील उद्रेक होता – अगदी चमत्कार वाटावा असा.

ज्या तिसऱ्या विलक्षण व्यक्तीचा उल्लेख मी करणार आहे, तिचे नाव विष्णुबुवा ब्रह्मचारी. एका खेड्यात जन्मलेल्या या ब्राह्मणाला आधुनिक शिक्षणाचा प्रथम गंधही नव्हता. त्यांचे पारंपरिक शिक्षण सुद्धा बेताचेच होते. लिहिणे-वाचणे व हिशेब-ठिशेब येथपर्यंतच त्यांची मजल गेली होती. नवव्या वर्षी ते नोकरीला लागले यावरून याची कल्पना यावी. नोकरी चालू असताना त्यांनी धार्मिक ग्रंथांचे अध्ययन केले, आणि कथा-कीर्तने-प्रवचने यांचा घेता येईल तेवढा लाभ घेतला. पुढे १८४८ साली (वयाच्या २१ व्या वर्षी) त्यांना पूर्ण उपरती आली आणि सर्वसंगपरित्याग करून ते सप्तशृंगीच्या डोंगरात तपश्चर्येसाठी गेले आणि तेथे केवळ कंदमुळांवर उदरनिर्वाह करून वेदांतविचार, ध्यानधारणा इत्यादी गोष्टींत निमग्न झाले. तेथे त्यांना साक्षात्कार झाला. ईश्वराने आपल्याला शंकरपार्वतीच्या रूपाने, दत्तात्रेयाच्या रूपाने, ‘दर्शन दिल्हे’, अशा अर्थाचा दावा त्यांनी आपल्या ‘वेदोक्तधर्मप्रकाशा’त केला आहे. सप्तशृंगीच्या डोंगरावरून ते परतले ते झपाटल्या अवस्थेतच. त्यांचे संस्कृतचे व इंग्रजी अध्ययन बेताचेच होते याची साक्ष त्यांचे ग्रंथ देतात. पण त्यांच्या विचारांची आणि आचारांची चाल आश्चर्यकारक होती. त्यांचा ‘वेदोक्तधर्मप्रकाश’ म्हणजे एका दृष्टीने दयानंदांच्या ‘सत्यार्थधर्मा’चा रांगडा पूर्वावतारच होता. पण त्यांच्या राजकीय वगैरे विचारांची धारा दयानंदांना चकित करील अशी होती. पण विष्णुबुवांच्या तेजस्वी बुद्धिमत्तेची आणि कर्तृत्वाची कसोटी लागली ती त्यांनी खिस्ती मिशनऱ्यांशी जे दोन हात केले तेव्हा लागली. (विष्णुबुवांचा रोख मिशनऱ्यांवर होता तर दयानंदांच्या आर्यसमाजाचा मौलवींवर होता हा फरक म्हणजे कालाचा महिमा!) तेव्हाचा मिशनऱ्यांचा हिंदू धर्मावरचा सर्वंकष हल्ला विचारी हिंदूंना काळजी लावण्यासारखा होता. हिंदू धर्माच्या तात्त्विक आणि व्यावहारिक बाजूंवर त्यांनी वाणी आणि लेखणी यांच्या साहाय्याने जबरदस्त हल्ला सुरू केला. हिंदूंच्या मूढ रूढीग्रस्त आचारधर्माची लक्तरे त्यांनी निर्दयपणे लोंबविली. ‘ज्ञानोदया’सारखे वृत्तपत्र काढून त्यांनी आपली ‘बृहत्तर जिव्हा’ही या कामी लावली. बायबलची भाषांतरे आणि हिंदूंच्या ग्रंथांची चिरफाड करणारी भाष्ये यांचा

मारा सुरू ठेवला. ठिकठिकाणी शाळा काढून कोवळ्या वयाच्या मुलामुलींवर संस्कार-सत्राचे प्रयोग चालविले. आणि विशेष म्हणजे खालच्या शूद्राति-शूद्रात प्रत्यक्ष मिसळून आपल्या करुणामय सेवाव्रत हस्ताने त्यांचे अश्रू पुसण्यास सुरुवात केली. या शेवटच्या दोन बाबींत विष्णुबुवा हतबल होते. पण व्याख्याने आणि वृत्तपत्रे यांच्या आघाडीवर त्यांनी मिशनऱ्यांशी जो सामना दिला तो केवळ अभूतपूर्व होता. इतर शास्त्रीपंडितांनी मिशनऱ्यांना उत्तरे देण्याचा उद्योग चालविलाच होता. पण विष्णुबुवांच्या वाणीलेखणीला — विशेषतः वाणीला — जो साक्षात्कारी स्पर्श होता त्याची प्रतीती पूर्वी आली नव्हती. त्यांनी चौपाटीवर मिशनऱ्यांशी केलेल्या वादविवादाचा जो वृत्तान्त ' समुद्रकिनारीचा वादविवाद ' या पुस्तकात एका मिशनऱ्यानेच दिला आहे त्यावरून त्यांच्या युक्तिवादाची, त्यांच्या हजरजबाबीपणाची, त्यांच्या आक्रमक वाणीची पण त्याचबरोबर न्यायप्रिय सरलतेची ग्वाही मिळते. मिशनऱ्यांनी मायावादाची चेष्टा केली तर त्यांच्या आदिपापाची उद्धार करण्याची, त्यांनी द्रौपदीच्या पाच नवऱ्यांचा उल्लेख केला तर माता मेरीच्या पतिविहीन संततीचा उल्लेख करण्याची तयारी त्या वेळी अनेकांनी दाखविली होती, पण " गो म्हणजे इंद्रिये, त्यांचे पालन करणारा तो गोपाल, व इंद्रियांच्या वृत्ती त्या गोपिका "[२९] असला संस्कारित युक्तिवाद करण्याची हातोटी विष्णुबुवांचीच. मिशनऱ्यांचा महाराष्ट्रातील हल्ला त्यांनी एकट्याने परतवून लावला, असे म्हणण्यात फारशी अतिशयोक्ती नाही.

वेदांनी अनेकांना अनेक प्रकारची स्फूर्ती दिली आहे. वेदांच्या अध्ययनाने अनेकांना अनेक प्रकारची दृष्टी लाभली आहे. पण वेदाध्ययनाने जी दृष्टी विष्णुबुवांना दिली तिचे वर्णन ' दिव्य ' असे करायला हरकत नाही. समाजकारणाची आणि राज-कारणाची जी स्वप्ने त्या काळी पाहण्याची कल्पनाही येथील लोकांना शिवली नाही ती स्वप्ने त्यांच्या वेदोत्स्फूर्त दृष्टीला सहज दिसली. उदाहरणार्थ, ' सुखदायक राज्यप्रकरणी निबंध ' या १८६७ साली (म्हणजे मार्क्सच्या कॅपिटल-प्रकाशनाच्या साली) प्रकाशित झालेल्या पुस्तकात त्यांनी एक अकल्पित स्वरूपाचा साम्यवाद माडला आहे. ते म्हणतात, " सर्व प्रजेकडून सर्व जमिनीची लागवड करावी... अनेक प्रकारची फळे, कंद, भाज्या, अन्न (वगैरे)... उत्पन्न करून गावोगाव कोठारे भरून ठेवावी. व त्यातून सर्व गाव-कऱ्यांनी पोटास लागेल तितके अन्न न्यावे... ते सर्वांचे उत्पन्न एकच व एकाचेच ताब्यात राहून त्यातून खावयास विपुल न्यावे व राजाने... अनेक तऱ्हेचे कापड तयार करावे आणि गावोगाव खजिन्यात ठेवावे. त्यातून ज्याला जो कपडा पाहिजे तो त्याने न्यावा; व सोन्यारूप्याचे, मोती, हिरे यांनी जडलेले अलंकार...शस्त्रे, यंत्रे तयार करून गावोगाव

२९. ' महाराष्ट्रातील समाजविचार ' (गो. मो. रानडे) मध्ये उद्धृत, पृ. ३६

ठेवावी... आगगाड्या व तारायंत्रे गावोगाव असावीत. व सर्व प्रकारच्या कारखानदारांनी व शेतकऱ्यांनी व राजाने एकसारखे अहिंसक खाणे खावे व ते सर्वांनी एका कोठारातून नेऊन खावे." [३०]

विष्णुबुवांचे विवाह-विषयक विचार असेच क्रांतिकारक आहेत. ते म्हणतात, "सर्वांची लग्ने करण्याच्या खात्याच्या मार्फतीने राजाने करावी व आवड नसली तर पुनः ज्याला जी स्त्री नको त्याला दुसरी करून द्यावी व तिला दुसरा पती करून द्यावा, म्हणजे स्वयंवर असावे." पुनर्विवाहाबद्दल ते म्हणतात, ज्या पतिविरहित स्त्रीशी संग करणे असेल तिजबरोबर बेलाशक विवाह करावा, व स्त्रियांनीही पती गत झाला असता दुसरा पती करावा; परंतु पुरुषाचा संग झाल्यापूर्वी जिचा पती गत झाला, किंवा व्यर्थ गेला त्या स्त्रीचे पुन्हा लग्न करणे हा पुनर्विवाह नव्हे, पण प्रथम विवाहाप्रमाणे आहे असे समजावे." [३१] आणखी ते असे म्हणतात, "स्त्रीसंग ज्याला घडला असेल त्याला पुरुषसंग न झालेली स्त्री नसावी, आणि कुमारीस (म्हणजे विद्धयोनी न झालेलीस) कुमारपती असावा." [३२] जरठकुमारीविवाहाबद्दल ते ठणकावून सांगतात, "वृद्धाने लहान मुलीबरोबर लग्न केले असता, ती मुलगी परत घेऊन तिचे लग्न तिच्या वयाच्या व गुणाच्या नियमाने जो तिच्या शरीरधर्माप्रमाणे चार वर्णाप्रमाणे पुरुष असेल त्याजबरोबर लावून द्यावे आणि ज्या वृद्धाने असे काम केले असेल त्याला त्याच्या गुन्ह्याप्रमाणे शासन करावे." [३३]

राज्यसंस्थेबद्दल विष्णुबुवा म्हणतात, "राजा मेला किंवा वृद्ध वगैरे कारणाने ठरावाप्रमाणे वेतन घेऊन बसला तर त्याच्या हाताखालचे जे मुख्य दहा कामदार त्यांतून राजा निवडावा. तो नेमण्याचा अधिकार प्रजेतील लोकांचा असावा. राजाच्या पोटी जन्माला आला तोच राजा आहे असे नाही. जो लहान हुद्द्यापासून मोठ्या हुद्द्यापर्यंत कामे करून योग्यतेला चढला तोच राजा मानावा. मग तो प्रजेतील कोणी का मनुष्य असेना." [३४] राज्याच्या उगमाबद्दल ते म्हणतात, "शंभर चोर एकत्र आले तर एक दरोडा होतो; असे शंभर दरोडे एक झाले की एक बंड होते; आणि शंभर बंडे एकत्र केली तर एक मोठे राष्ट्र म्हणजे राज्य होते. अशी दहा राष्ट्रे एकाच्या स्वाधीन झाली तर

---

३०. 'आजकालचा महाराष्ट्र' मध्ये उद्धृत, पृ. ११२

३१. 'महाराष्ट्रातील समाजविचार'मध्ये उद्धृत, पृ. १२७

३२. कित्ता, पृ. १०३

३३. कित्ता, पृ. १०३

३४. 'आधुनिक सुधारक'मध्ये उद्धृत, पृ. ३४

त्याला सार्वभौमत्व येते. "[३५] "न्यायाधीशाने अन्यायी ब्राह्मण व अन्यायी महार या दोघांना सारख्या मानाने उभे करून अथवा बसवून पक्षपात सोडून न्याय करावा."[३६] "युद्ध करणारी सेना अथवा लेखनकामादिक अनेक कामे करणारी सेना इत्यादी सैन्य राजाने बाळगावे. त्यातील मनुष्ये अमुकच वर्णाची अथवा अमुक वर्णापैकी अमुकच जमातीचीच म्हणजे जातीची असावी असे नाही."[३७] "हिंदुस्थान देशातील राजकीय लेखन जी देवनागरी पूर्ण लिपी तिच्यात असावे."[३८]

राज्यव्यवस्थेवर लिहिताना विष्णुबुवांनी प्रजा गुन्हेगार का बनते याबद्दल जे विवेचन केले आहे, त्यावरून त्यांच्या शोधक वृत्तीची कल्पना येते. बुवा म्हणतात, "पहा, सर्व प्रजा एक कुटुंब व सर्वांचे मुख्य धन ते अन्न ते एक, व सर्वांचे सुखभोग्य पदार्थ एक, याप्रमाणे राज्यव्यवस्था नसल्यामुळे सर्व प्रजा परस्परांचे गुन्हे करीत आहे व विश्वासघात करीत आहे, व एकमेकांचे प्राण घेत आहे व अनेक कपटे करीत आहे...व किती एकास पीडा करीत आहे, व कुलुपेकिल्ल्या बाळगीत आहे...यास्तव सर्व प्रजा एक कुटुंब अशी नीती ठेवू तरच सुखी राहू व प्रजा सुखी राहील. कारण प्रजेच्या गुन्ह्याचे पाप राजाच्या मस्तकावर आहे."[३९]

प्रबोधनाचे असे हे तीन प्रवक्ते. १८५९ साली विद्यापीठे स्थापन होऊन तत्त्वज्ञान आणि संस्कृती वगैरेंचे व्यवस्थित अध्ययन भारतात निर्माण होण्यापूर्वी ज्यांची व्यक्तित्वे घडली होती असे. ब्रिटिश भारतीय समक्षतेचा भारतीय संस्कारशीलतेवर पहिला परिणाम कसा झाला, हे समजण्यासाठी राजा राममोहन रॉयबरोबर त्यांचाही अभ्यास करायला हवा.

---

३५. कित्ता, पृ. ३०
३६. कित्ता, पृ. ३०
३७. कित्ता, पृ. ३३
३८. 'आजकालचा महाराष्ट्र'मध्ये उद्धृत पृ. ११६
३९. 'महाराष्ट्राचे उपेक्षित मानकरी' (गं. बा. सरदार) मध्ये उद्धृत, पृ. १०४

(३)

असे हे तीन द्रष्टे पुरुष. महाराष्ट्रात दोन विभिन्न संस्कृतींची जी समक्षता घडली तिचे तीन प्राथमिक उद्रेक. संवेदनशील प्रतिभेचे तीन तेजस्वी किरण. त्यांनी एखादे परिपूर्ण तत्त्वज्ञान सादर केले होते असे मला म्हणायचे नाही; पण त्यांनी, एखाद्या विचाराच्या गाभ्याला स्पर्श करणे म्हणजे काय याचे प्रात्यक्षिकच घडविले. त्यांनी विलक्षण मूलग्राही विचार व्यक्त केले. ते शिस्तबद्ध नव्हते, पण तलस्पर्शी होते.

१८५७ साली युनिव्हर्सिटीच्या प्रस्थापनेनंतर या प्राथमिक उद्रेकांना नीट संस्कारित सैद्धांतिक स्वरूप लाभावे, मानवाच्या त्रिविध संबंधांचा सुव्यवस्थित वेध घेणाऱ्या एखाद्या तत्त्वज्ञानाचे दर्शन घडावे, अशी अपेक्षा आपण साहजिकच करतो. न्यायमूर्ती रानडे, केसरीकार टिळक आणि सुधारककर्ते आगरकर यांच्या महाराष्ट्रात ही अपेक्षा अवास्तव ठरू नये; पण प्रत्यक्षात महाराष्ट्रीय प्रबोधनाला निकोप सैद्धान्तिक स्वरूप प्राप्त झालेच नाही. एखाद्या प्रभावी दर्शनाने प्रेरित झालेला इतिहास घडलाच नाही.

या नावांत न्यायमूर्ती रानडे यांचे नाव एखाद्या महापुरुषाच्या नावासारखे तळपते. टिळक अर्थात प्रमाथी बुद्धिमंत होते, पण त्यांचे आयुष्य राजकारणाच्या धकाधकीत ओढग्रस्त बनले. न्यायमूर्ती त्या दृष्टीने रास्त आशा निर्माण करू शकत होते. मुंबई विद्यापीठाचे ते पहिल्या पदवीधरांपैकी. आपल्या सखोल ज्ञानसाधनेमुळे ‘पदवीधर-मुकुटमणी’ हा लोकस्फूर्त किताब धारण केलेले. नुसते हस्तीदंती मनोऱ्यात वास्तव्य ठोकून असलेले नाहीत, तर आपल्या चतुरस्र कार्यचातुर्याने महाराष्ट्राच्या ‘थंड गोळ्यात ऊब भरणारे’[१]! महाराष्ट्राच्या सार्वजनिक जीवनाचे केंद्र, १८७१ साली, स्वतःबरोबर मुंबईहून पुण्याला आणणारे. पुण्याच्या पुढील भव्योज्ज्वल सार्वजनिक कार्याचा पाया घालणारे (आणि ही जादूगिरी केल्यामुळे आधुनिक मराठी भाषेला खास पुणेरी वळण प्राप्त करून देण्यास कारण ठरणारे). अशा या महापुरुषाकडून जीवनाचे एखादे सैद्धांतिक दर्शन अपेक्षिण्याचा हक्क आपणास आहे. कित्येकांच्या मते, तसे एक दर्शन त्यांनी महाराष्ट्रालाच नव्हे, तर अखिल भारताला दिले. मला मात्र त्याचे दर्शन घडत नाही.

असे सैद्धांतिक दर्शन देण्याची दृष्टी त्यांजपाशी खासच होती. मुख्य म्हणजे जीवनाकडे समग्र समतोल दृष्टीने पाहण्याची ताकद त्यांजपाशी होती. या दृष्टीची एक झलक, सी. वाय्. चिंतामणी यांनी आपल्या ‘इण्डियन सोशल रिफॉर्म’ या पुस्तकात त्यांचा एक व्यापक विचारांचा उतारा दिला आहे, त्यात मिळते :

---

१. हे उद्‌गार लो. टिळकांनी, रानड्यांवरील मृत्युलेखात काढले होते.

You cannot have a good social system when you find yourself low in the scale of political rights, nor can you be fit to exercise political rights and privileges unless your social system is based on reason and justice. You cannot have a good economical system when your social arrangements are imperfect. If your religious ideals are low and grovelling you cannot succeed in social, economical and political spheres. This interdependence is not an accident but is the law of nature.[२] (आपले राजकीय हक्क जेव्हा कमी दर्जाचे असतात तेव्हा आपली समाजरचना चांगली असू शकत नाही आणि आपली समाजरचना जेव्हा विवेक आणि न्याय यांच्यावर आधारलेली नसते तेव्हा आपल्याला राजकीय हक्क आणि अधिकार असले तरी आपण ते वापरू शकत नाही. आपली समाजव्यवस्था जेव्हा सदोष असते तेव्हा आपली आर्थिक व्यवस्था ठीक असू शकत नाही, आणि जेव्हा आपले धार्मिक आदर्श नीच आणि धुळीत लोळणारे असतात तेव्हा आपल्याला सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय क्षेत्रात यश मिळविणे अशक्य असते. हा परस्परभाव म्हणजे एक केवळ योगायोग नाही. तो निसर्गाचा नियम आहे.) हे शेवटचे वाक्य ध्यानात घेतले म्हणजे रावसाहेब ॲरिस्टॉटल किंवा लॉकप्रमाणे मानवी जीवनाचा एखादा निसर्गसिद्ध नियम सादर करतील असे वाटते आणि त्या दृष्टीने 'न्याय' आणि 'विवेक' असे दोन महत्त्वाचे शब्द या उताऱ्यात दिसतात. रानड्यांनी आपले उदारमतवादी तत्त्वज्ञान या दोन शब्दांवर उभारले होते असे म्हणता येते. मानवाची निसर्गसिद्ध समानता राष्ट्र, वंश आणि जाती यांच्या अतीत असते असे विवेक सांगतो, आणि या समानतेत न्यायाची संकल्पना अनुस्यूत असते. पण रानड्यांचे तत्त्वज्ञान असे मानवकेंद्रित होते काय ? या उताऱ्याकडे जरा लक्षपूर्वक पाहिले, की आपल्या ध्यानात येते की रावसाहेबांच्या मते मानवाच्या जीवनाचे अधिष्ठान त्याच्या धार्मिक आदर्शात असते. ईश्वरी योजनेवर (divine dispensation) त्यांचा निभ्रांत विश्वास होता. सारे काही ईश्वरी योजनेमुळे घडते. इंग्रज हिंदुस्थानात आले आणि स्थिरावले ते ईश्वरी योजनेमुळे. इंग्रजांची गोष्ट कशाला ? प्रथम शक-हूणांसारखे रानटी लोक व नंतर मुसलमान हिंदुस्थानात आले तेही ईश्वरी योजनेमुळे. शक, हूण हिंदू समाजात मिसळून गेले आणि त्यांच्या गुणांचा एतद्देशीयांच्या गुणांशी काही मिलाफ झाला; पण मुसलमान या देशाच्या परंपरेचे सतत विरोधक राहिले आणि त्यांचे राज्य एकंदरीत जुलमी आणि संहारकच

---

२. 'इंडियन सोशल रिफॉर्म' (सी. वाय. चिंतामणी) पृ. २७–२८.

झाले. तरी रावसाहेब सांगतातच, की मुसलमानी अंमल आपल्या लोकांचे चारित्र्य तयार होण्याच्या दृष्टीने उपकारकच ठरला! [३]

ईश्वरी योजनेवर इतका वारेमाप विश्वास टाकणाऱ्या विचारवंताकडून मानवाच्या ऐहिक जीवनाचे मी म्हणतो तसे तत्त्वज्ञान अपेक्षिणे जरा कठीणच; पण त्यांचे ईश्वर-विषयक तत्त्वज्ञान तरी खोल असेल अशी साधार अपेक्षा आपण करू शकतो. दुर्दैवाने रावसाहेबांकडून ती अपेक्षा पूर्ण होते असे म्हणता येत नाही. रावसाहेबांनी शंकराचार्यांच्या अद्वैत मताचा त्याग करून द्वैत मताचा पुरस्कार केला (आणि येथेच त्यांचा प्रार्थनासमाज ब्राह्मोसमाजापेक्षा वेगळा ठरला) ही या दृष्टीने आशादायक गोष्ट होती. द्वैत मत अद्वैताविरुद्ध एक बंडच होते. रानडे स्वतःला हिंदू 'प्रॉटेस्टण्ट' म्हणवीत. युरोपातील प्रॉटेस्टण्ट क्रांती हा त्यांचा एक धार्मिक आदर्श होता. आणि भारताच्या त्या वेळच्या परिस्थितीत हा आदर्श शक्तिगर्भ होता यात शंकाच नाही. प्रॉटेस्टण्ट क्रांतीने युरोपात लॅटिन भाषेचे बंड मोडून काढले. पोपचा नक्षा उतरविला. वैज्ञानिक क्रांतीला लोकाभिमुख वळण लावले. औद्योगिक क्रांतीला आवश्यक असलेल्या गुणांची वाढ केली. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला आणि तो राजकीय स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने समर्थ ठरला. रावसाहेबांना ज्ञानेश्वर-तुकारामांच्या वारकरी चळवळीत यांतले काही गुण आढळले. संतांनी संस्कृत भाषेचे बंड मोडून काढले. भक्तिमार्गात ब्राह्मण-वर्चस्वाला शह दिला. ईश्वराच्या भक्तीत जातिभेदाला वाव नाही असे दाखविले. आत्मोन्नतीत परमेश्वरप्राप्ती आहे, असा उपदेश केला. दया, क्षमा, शांती इत्यादी गुणांची अभिवृद्धी केली. हे सर्व खरे आहे; पण संतांची आत्मोन्नती ही प्रॉटेस्टण्टांच्या आत्मोन्नतीसारखी होती काय? प्रॉटेस्टण्ट धर्माने करुणा आणि सेवा हे आत्मोन्नतीचे मार्ग सांगितले आणि ख्रिस्ताच्या जीवनाचे उदाहरण पुढे ठेवले. भारतीय संतांपाशी करुणा आणि सेवाबुद्धी होती हे खरे; पण तिचा प्रत्यक्षात प्रसार होण्यासाठी समाजाच्या तळापर्यंत पोचणे आवश्यक होते, आणि त्याला आपली जातिव्यवस्था हा जबरदस्त अडसर होता. संतांनी भक्तिमार्गात जातिभेद राहू दिला नाही; पण त्याचे सामाजिक फलित काय? या बाबतीतले डॉ. आंबेडकरांचे उत्तर महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात, "एका वर्गाचे दुसऱ्या वर्गावर वर्चस्व राहणे यात चातुर्वर्ण्याचे मर्म आहे. चातुर्वर्ण्याविरुद्ध जी अनेक बंडे झाली त्यांत महाराष्ट्रातील भागवतधर्मीय संतांचे बंड प्रमुख होय; पण या बंडातील लढा अगदी निराळा होता. इतर माणसांप्रमाणेच माणूस असलेला ब्राह्मण श्रेष्ठ की ईश्वरभक्त श्रेष्ठ असा तो लढा होता. ब्राह्मण माणूस श्रेष्ठ की शूद्र माणूस श्रेष्ठ हा प्रश्न सोडविण्याच्या भरीस साधुसंत पडले नाहीत. या बंडात साधुसंतांचा जय झाला व भक्तांचे श्रेष्ठत्व ब्राह्मणांस मान्य करावे

३. 'मिसलेनिअस रायटिंग्ज'.

लागले. तरीसुद्धा या बंडाचा चातुर्वर्ण्यविध्वंसनाच्या दृष्टीने काहीच उपयोग झाला नाही. "[४] चातुर्वर्ण्याची गोष्ट एक वेळ सोडा; तिचा निरास ही तशी कठीणच गोष्ट होती. एखाद्या जबरदस्त आर्थिक अगर राजकीय क्रांतीशिवाय तिचा पाया हलणे ही जवळपास अशक्य गोष्ट होती. पण युरोपीय प्रॉटेस्टण्टांनी जनतेच्या ऐहिक जीवनप्रवृत्तींशी आपल्या आध्यात्मिकतेचा धागा जसा जोडून दिला तसे काही आपल्या संतांनी केले काय ? त्यांनी एकंदरीने लोकांना निवृत्तिमार्गाचीच शिकवण दिली. हा एक प्रकारचा पलायनवाद होता. महाराष्ट्रातील त्या वेळच्या खडतर जीवनापासून संभावित पळ काढण्याचा तो एक मार्ग होता. प्रॉटेस्टण्टांनी जनतेला जीवनप्रवृत्त केले तर आपल्या संतांनी तिला जीवननिवृत्त केले. हे बचावात्मक कार्य, इस्लामपासून हिंदू धर्माचे संरक्षण करण्यास काहीसे उपयोगी पडले असेल; पण एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्राला त्याचा काय उपयोग होता ? मिशनऱ्यांचा हल्ला परतवून लावण्याचे काम अगोदरच झालेले होते. दया, क्षमा, शांती या संतप्रणीत गुणांचे रावसाहेबांना व्यक्तिशः आकर्षण होते, पण तत्कालीन महाराष्ट्राच्या दृष्टीने या गुणांचा काय उपयोग होता ? शिवाजीच्या स्वराज्यप्राप्तीची पार्श्वभूमी महाराष्ट्रीय संतांनी तयार करून ठेवली, असे रावसाहेबांचे एक आवडते मत होते; [५] पण त्या स्वराज्यप्राप्तीच्या दृष्टीने या दया-क्षमा-शांतीचा काय उपयोग होता ? रावसाहेबांच्या प्रार्थनासमाजात मूर्तिपूजेला विरोध होता; पण महाराष्ट्रीय संतांचे 'सुंदर ते ध्यान उभे विटेवरी' हे परमेश्वराचे अमूर्त रूप होते काय ? आणखी असे की, संतांनी ज्ञानयोग अगर कर्मयोग याऐवजी भक्तियोगाचे पाठ दिले ही गोष्ट खरी असली, तरी त्यांची भक्ती हा द्वैताचा आविष्कार होता, तिच्यात अद्वैताला थारा नव्हता असे काही दिसत नाही. म्हणून रावसाहेबांच्या ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञानात, एवढ्या मोठ्या विद्वानाकडून अपेक्षित असलेली सुसंगती आढळून येत होती असे म्हणणे जरा कठीण आहे.

जी गोष्ट त्यांच्या ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञानाची तीच त्यांच्या समाजसुधारणेची. जी विवेक आणि न्याय यांची बैठक समाजसुधारणेला हवी, असे वर उद्धृत केलेल्या उताऱ्यात ते म्हणतात, ती बैठक त्यांच्या एतद्विषयक कार्याला होती असे म्हणवत नाही. मी या बाबतीतल्या त्यांच्या वैयक्तिक वर्तनावर तसा भर देत नाही; पण विधवाविवाहाच्या या आग्रही पुरस्कर्त्याने, स्वतःवर पाळी आली तेव्हा स्वतःहून वीस वर्षांनी लहान असलेल्या एका कुमारिकेशी लग्न करण्यास संमती दिली ही गोष्ट नजरेआड करणे जरा कठीणच जाते. या त्यांच्या तत्त्वच्युतीस पित्याच्या अस्वस्थ भावनांची कदर करण्याची बुद्धि जबाबदार

---

४. धनंजय कीर यांच्या आंबेडकर चरित्रात उद्धृत.

५. 'दि राइज ऑफ द मराठा पॉवर'.

होती असे त्यांचे समर्थक (उदाहरणार्थ, न. र. फाटक) सांगतात; पण कोल्हापुरास न्यायाधीश असताना याच पित्याने एका खटलेदार मित्राची आणि त्यांची घरी गाठ घालून दिली तेव्हा या पितृभक्त पुत्राने तीर्थरूपांस यथास्थित चापले होते, ही गोष्ट विसरता येत नाही.[६]

पण मी त्यांच्या वैचारिक भूमिकेबद्दल बोलणार आहे. या बाबतीत रावसाहेबां-पाशी काही स्वतंत्र अगर सुसंगत तत्त्वे होती असे दिसत नाही. आगरकरांसारखे लोक आपल्या समाजसुधारणेला अद्ययावत तत्त्वांचा पाया देत होते, त्याबद्दलही त्यांना मोठी आत्मीयता वाटत होती असे दिसत नाही. ‘ धर्म हे संस्कृतीचे अत्यावश्यक अंग नाही ’ असे उद्गार, डेक्कन कॉलेजच्या १८८५ सालच्या वार्षिक संमेलनात, आगरकरांनी काढले तेव्हा रावसाहेबांनी जे संतप्त उद्गार काढले त्यावरून हे स्पष्ट दिसते. रावसाहेब त्या वेळी म्हणाले, “ हिंदुस्थानात जर काही विशेष असेल तर तो धर्म आहे. धर्माधर्मांत सहिष्णुता कशी नांदते याचा उत्तम धडा हिंदूंनीच जगाला घालून दिला आहे...आमच्यातील काही मंडळींनी मिल, स्पेन्सर, सिज्विक यांची मते आपल्या चित्तात ठसविली आहेत; पण या ग्रंथकारांना इंग्लंडमध्ये मोल असले तरी हिंदुस्थानला त्यांची गरज नाही व किंमत नाही. ”[७] त्यातील खरी गोष्ट अशी आहे, की रावसाहेबांना श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त आदेशांचा आधार घेऊन समाजसुधारणा करायची होती. “ श्रुतिस्मृतिप्रणीत धर्माचारा-ऐवजी अनार्य धर्माचार समाजात रूढ झालेले आहेत व त्यांच्या जोरापुढे मूळचे श्रुति-स्मृतिप्रणीत धर्माचार काही बाबतीत लोपले आहेत; ”[८] अशी रावसाहेबांची धारणा होती. एकत्र कुटुंबपद्धतीसारख्या चालीवर हल्ला करतानासुद्धा ते “ स्मृतिकालानंतरचे ग्रंथ अविभक्त कुटुंबपद्धतीला विरुद्ध आहेत. मालमत्तेत स्त्रियांचा हिस्सा ठेवल्याचे या ग्रंथांत आढळते. एकत्र राहण्याची चाल मोडण्याचा प्रयत्न जुनाच आहे, ” असे उद्‌गार काढतात.[९] “ अविभक्त कुटुंबपद्धतीने निरुद्योगीपणा व आळस वाढतो ” असे ते सांगतात; पण हे सांगण्यासही त्यांना शास्त्राधार लागतो.

रावसाहेबांच्या राजकीय प्रतिपादनात आणि धोरणात तरी सुसंगती असावी, अशी अपेक्षा करण्याचा आपल्याला अधिकार आहे. पण तेथेही आपली निराशा होते. रावसाहेबांनी आपले ईश्वरी योजनेचे तत्त्वज्ञान राजकारणात आणले हे फारसे स्पृहणीय

---

६. ही आठवण रमाबाई रानड्यांच्या ‘ आमच्या आयुष्यातील आठवणी ’ या स्मृतिग्रंथात दिलेली आहे.

७. ‘ रानडे-चरित्र ’ (न. र. फाटक) पहिली आवृत्ती, पृ. ३७१.

८. ‘ किता ’, पृ. ३९५, रानड्यांच्या मतांचा फाटककृत आशय.

९. ‘ किता ’, पृ. ३७३.

झाले असे म्हणवत नाही; पण त्याचा एक व्यापक अर्थ लावता येतो. भारतीय जनतेचा उद्धार व्हावा म्हणून परमेश्वराने भारतीयांचा संबंध ब्रिटिशांशी जोडला. अर्थात " ब्रिटिशांपासून फुटून निघण्याची भाषा बोलणे हा शुद्ध फाजीलपणा होय. " ईश्वरी योजनेच्या दृष्टीने आपले पहिले कर्तव्य म्हणजे ब्रिटिशांशी जडलेल्या संबंधाचा फायदा घेऊन आपली सर्वांगीण उन्नती करून घेणे हा होय. अशा रीतीने आपली उन्नती होऊन आपण ब्रिटिशांच्या योग्यतेप्रत पोचलो म्हणजे आपण ब्रिटिशांसारखेच स्वतंत्र होऊन त्यांच्या–आपल्यात एक सहकार्याचे आणि सौहार्दाचे नाते निर्माण होईल, आणि अशा प्रकारे एका दर्जाला आलेल्या राष्ट्रांचा एक राष्ट्रसंघ निर्माण होईल. कॉमनवेल्थचे ध्येय जे मांडण्यात आले ते असेच होते. पण इल्बर्ट बिलासंबंधी लिहिताना रावसाहेब भारताचे राजकीय भवितव्य म्हणून सांगतात ते कोणते आहे? There can be no question that a nation of 250 millions can never be permanently held down by sheer force, and sooner or later, in God's Providence, and under the encouragement of British example and discipline, the people of this country must rise to the status of self-governed community, and learn to control their own affairs in *subordinate alliance* with England. The transfer of power is inevitable.[१०] (इटॅलिक्स माझे) (२५ कोटींचे राष्ट्र केवळ बळाच्या जोरावर कायमचे दडपून ठेवता येईल असा प्रश्नच नको. यथावकाश, परमेश्वराच्या योजनेने आणि ब्रिटिशांची शिस्त आणि उदाहरण यांच्या प्रेरणेने, या देशाचे लोक स्वायत्त राष्ट्राच्या दर्जास पोचतील, आणि इंग्लंडबरोबर दुय्यम सहकार्याने स्वतःचा कारभार स्वतः करण्यास शिकतील. सत्तांतर अपरिहार्यच आहे.) आता परमेश्वरी योजनेमुळे ब्रिटिशांशी जडलेल्या संबंधाचा अर्थ मी वर म्हणतो तसा लावायचा तर ही ' दुय्यम सहकार्या 'ची भाषा कशाला? रावसाहेबांची राजकीय स्वप्ने तितकी निभ्रांत नव्हती असाच निष्कर्ष काढावा लागतो.

रावसाहेबांच्या लक्षणीय कार्यात त्यांचे अर्थशास्त्रीय कार्य विशेष लक्षणीय आहे. त्यांना भारताचे फ्रेडेरिक लिस्ट म्हणत. लिस्ट या जर्मन अर्थशास्त्रज्ञाने, त्यावेळच्या ब्रिटिश अर्थशास्त्रज्ञांच्या खुल्या व्यापाराच्या तत्त्वाला विरोध करताना, अर्थशास्त्राचे नियम स्थलकालादी गोष्टींनी आंदोलित होतात यावर विशेष भर दिला. त्यावेळी औद्योगिक व व्यापारी क्षेत्रात ब्रिटन इतर राष्ट्रांपेक्षा वरचढ होते. साहजिकच खुल्या व्यापाराचे तत्त्व ब्रिटिशांना फायद्याचे होते. म्हणून हे व इतर आर्थिक तत्त्वे, गणिताच्या

---

१०. ' आधुनिक भारत ' (आचार्य जावडेकर), पहिली आवृत्ती, पृ. १८४.

सिद्धांताप्रमाणे देशकालादी गोष्टींनी अबाधित आहेत असा त्यांचा आग्रह असे. लिस्टने याला विरोध केला, कारण इंग्लंडशी स्पर्धा करणाऱ्या जर्मन राष्ट्राला तो मारक ठरत होता. भारतालाही तो मारक ठरत होता. किंबहुना भारताला तो अधिक मारक होता, कारण भारत जर्मनीप्रमाणे स्वतंत्र नव्हता. मुक्त व्यापाराचे ब्रिटिशांचे तत्त्व भारताचे उद्योगधंदे बेचिराख करीत होते व नवीन उद्योगधंद्याची उभारणी अशक्य करीत होते. रावसाहेब रानड्यांनी हे अचूक हेरले व त्यांनी संरक्षक जकातीचा पुरस्कार केला. पण रानड्यांची ही राष्ट्रीय दृष्टी सर्वत्र तशी जारी राहिली नाही, हे त्यांनी, दादाभाई नवरोजींच्या लुटीच्या सिद्धांताला जो विरोध केला तेव्हा स्पष्ट झाले. भारताच्या वाढत्या दारिद्र्याची मीमांसा करताना दादाभाई, दत्त, डिग्बी, वगैरे विचारवंतांनी या दारिद्र्याची, ' ब्रिटिश अधिकाऱ्यांचा भक्कम पगार व पेन्शन या रूपाने इंग्लंडात पैसा जातो; कच्च्या मालाची निर्यात व पक्क्या मालाची आयात होते; व ब्रिटिश भांडवलावर जबर व्याज व नफा देण्यात येतो, ' अशी तीन मुख्य कारणे सांगितली. रानड्यांनी याचा प्रतिवाद असा केला : " काही लोकांना वाटते, की आपल्याला दरवर्षी २० कोटी रुपयांची खंडणी जादा निर्यातीच्या रूपाने जोपर्यंत द्यावी लागते तोपर्यंत आपण हतबल आहोत... या खंडणीचा एक भाग आपल्याला कर्जाऊ दिलेल्या रकमांवरील अगर येथे गुंतवलेल्या परदेशी भांडवलावरील व्याजाच्या रूपाचा आहे; आणि त्याबद्दल तक्रार करण्याऐवजी कमी व्याजावर आपल्या गरजा भागविणारा सावकार आपल्याला मिळाला याबद्दल आपण कृतज्ञ राहिले पाहिजे. खंडणीचा काही भाग सरकारी कामास लागणारा माल (स्टोअर्स) विकत घेण्यासाठी दिला जातो. अशा प्रकारचा माल आपल्याकडे होत नसल्याने तो बाहेरून आणणे व त्याची किंमत देणे यथायोग्यच आहे. खंडणीचा जो भाग राज्यकारभार, संरक्षण, निवृत्तिवेतन वगैरे गोष्टींसाठी द्यावा लागतो त्याची मुळीच गरज नाही अशी त्याबद्दल तक्रार करता येण्यासारखी नाही. "[११]

ब्रिटिशांच्या लुटीमुळे दारिद्र्य आले ही गोष्ट रानड्यांना मान्य नाही. हिंदुस्थानचे दारिद्र्य काही आजचे नाही. " दारिद्र्याचा हा वारसा फार जुना आहे. " मग हे दारिद्र्यच कशामुळे आले ? अतिरिक्त लोकसंख्या हे एक कारण त्यांनी दिले. पुढे ३० वर्षांनी केलेल्या एका भाषणात, भारतात अतिरिक्त लोकसंख्या नाही, असा निष्कर्ष त्यांनी काढला. अतिरिक्त लोकसंख्येची त्यांची मीमांसा अशी होती की, आपले उद्योगधंदे मोडल्यामुळे शेतीवर अवलंबून असणारांचे प्रमाण वाढले. म्हणून त्यांनी नवनवे उद्योगधंदे काढायला हवेत असे आग्रहपूर्वक सांगितले. यामुळे कच्च्या मालाची निर्यात व पक्क्या मालाची आयात याला आळा बसेल. पण खंडणीमुळे भांडवलसंचय होत नसताना

११. ' नवरोजी ते नेहरू ' (गोविंद तळवलकर) पृ. ४२वर उद्धृत.

नवनवे धंदे कसे काढायचे हे ते सांगत नाहीत. पण मुख्य मुद्दा हा नाही. मुख्य मुद्दा असा, की लिस्टवादी अर्थशास्त्राची राष्ट्रीय दृष्टी रानड्यांच्या या प्रतिपादनात नाही. कारण ही जी आर्थिक परिस्थिती निर्माण झाली ती ब्रिटिशांच्या अंमलामुळे आणि हा अंमल तर ईश्वरी योजनेमुळे आला असे ते सांगतात. या ईश्वरी योजनेमुळे जर आपला उद्धार होणार असेल, तर त्याची ही आर्थिक किंमत आपण मोजली पाहिजे असे म्हणायला हवे. पण तसेही स्पष्टपणे म्हणताना ते दिसत नाहीत.

त्यातली खरी स्थिती अशी आहे, की भारताच्या राजकीय, सामाजिक, आर्थिक आणि धार्मिक प्रश्नांना गवसणी घालील असे व्यापक तत्त्वज्ञान रानड्यांपाशी नव्हते. एका बाजूने ब्रिटिशांची आधुनिक राष्ट्रीय व्यवस्था त्यांना आकर्षित करीत होती; तर दुसऱ्या बाजूने भारताची सांस्कृतिक परंपराही त्यांना ओढ लावीत होती. एका बाजूने त्यांना परकीय अंमलामुळे होणारी हिंदुस्थानची परवड दिसत होती; तर दुसऱ्या बाजूने त्यांचे ईश्वरी योजनेचे तत्त्वज्ञान त्यांना या अमलाची धनात्मक बाजूही दाखवीत होते. या दोन्ही बाजूंना कवेत घेईल असे व्यापक अर्थपूर्ण तत्त्वज्ञान त्यांजपाशी नव्हते. त्यांच्या थोर व्यक्तित्वामुळे ‘ थंड गोळयात ऊब भरण्याचे ’ महान कार्य त्यांना करता आले व म्हणून त्यांचे नाव नेहमीच आदराने घेतले जाईल; पण भारताला अत्यंत आवश्यक असे व्यापक दर्शन त्यांच्यापाशी होते, असे म्हणता येणार नाही.

त्या वेळच्या महाराष्ट्राचे आणि भारताचे दुसरे जबरदस्त विचारवंत म्हणजे लोकमान्य टिळक. टिळकांचे कर्मयोगी व्यक्तिमत्त्व अगर राष्ट्राचा स्वातंत्र्योत्सुक आत्मा जागृत करण्यासाठी त्यांनी केलेला महान् त्याग आणि कार्य यांबद्दल वाद नाही; पण टिळकांनी मानवाला काही स्वतंत्र दर्शन दिले का हा येथे प्रश्न आहे. आणि त्या दृष्टीने हाती फारसे लागत नाही असे म्हणणे भाग आहे. टिळकांनी दिलेले दर्शन म्हणजे निष्काम कर्मयोग. भगवद्गीतेवरचे हे एक भव्योदात्त भाष्य आहे; पण त्याने जीवनाचा अर्थ लावणारे कोणते स्वतंत्र तत्त्वज्ञान निर्माण होते ? तुझे विहित कर्तव्य तू निष्काम बुद्धीने पार पाडायला हवे, हा गीताभाष्यातून त्यांनी काढलेला संदेश महान मोलाचा आहे यात शंकाच नाही; पण मानवाचे विहित कर्तव्य कोणते याचा बोध त्यातून होत नाही. भारताच्या त्या वेळच्या विशिष्ट परिस्थितीत स्वातंत्र्यवादी भारतीयांची कर्तव्ये कोणती याचे समर्थ मार्गदर्शन त्यांनी विचारांनी आणि आचारांनी केले; पण मानवाचे सार्वकालिक कर्तव्य कोणते, या कर्तव्याची मूलतत्त्वे कोणती, याचे दर्शन त्यांनी घडविलेले दिसत नाही. या बाबतीत टिळकांची भूमिका शंकराचार्यांच्या अद्वैत वेदांताचीच दिसते. मोक्ष मिळविण्याचा कर्मयोगी मार्ग त्यांनी सांगितला; पण कर्मयोग्याचे विहित कर्तव्य

कोणते याचे नवदर्शन त्यांच्या शिकवणुकीतून होत नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच ग्रीनच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा पगडा टिळकांच्या मनावर होता. ग्रीनने मानवाचे सामाजिक स्थान (स्टेटस्) आणि कर्तव्य (ड्युटी) यांची सांगड घातली. ग्रीनला हेगलकडून प्रेरणा मिळाली होती; पण ग्रीनच्या तत्त्वज्ञानाची सांगड टिळकांनी आपल्या श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्माशी घातली असे दिसते. टिळकांना विशिष्ट राजकीय कार्य करायचे असल्यामुळे त्यांना या मर्यादांत वावरणे भाग पडले असेल, पण त्यामुळे त्यांच्या प्रतिभाशाली बुद्धिमत्तेला एखाद्या नव्या दर्शनाचा शोध लागणे अशक्य झाले.

असे व्यापक दर्शन देऊ पाहणारा एकच पुरुष त्या वेळी झाला आणि तो म्हणजे गोपाळ गणेश आगरकर. ज्याला सामाजिक व्यक्तिवाद असे म्हणता येईल असे तत्त्वज्ञान आगरकरांनी सांगितले. त्यात अर्थात स्वयंप्रज्ञा नव्हती. ते बहुतेक सारे मिल आणि स्पेन्सर यांच्याकडून घेतलेले होते. दुसरी गोष्ट अशी, की या दोन थोर विचारवंतांच्या विचारप्रणालीत एक विसंवाद होता. मिलच्या मनावर मानवतेचा एक तरल प्रभाव होता, तर डार्विनच्या जीवनकलहाच्या नीतिनिरपेक्ष तत्त्वज्ञानाचे निष्ठुर अनुकरण करण्याची तयारी स्पेन्सरची होती. पण आगरकरांनी ही दोन तत्त्वज्ञाने – म्हणजे त्यांना आधारभूत असलेला व्यक्तिवाद – आपल्या उदारमनस्क धारणेत घोळवून आपले 'मनुष्यतेच्या ऐहिक सुखवर्धना'चे तत्त्वज्ञान तयार केले. त्यात त्यांना (भारतीय मनाला व्हावा तसा) 'सार्वत्रिक भावी धर्मा'चा साक्षात्कार झाला; पण मुख्यतः तो त्यांच्या विचारांचा तात्त्विक पाया होता : "तारवास जसे सुकाणू, समुद्रपर्यटन करणारास जसे दिङ्निर्णायक यंत्र, सुवर्णकारास जशी निकषशिला, अंधास जशी यष्टी, व इमारतीस जसा पाया; तशी सामाजिक रचनेस, व्यवस्थेस व स्थित्यंतरास ही तत्त्वे आहेत."[१२] अर्थात त्यांची 'सुखा'ची कल्पना व्यापक होती. Better a Socrates dissatisfied than a pig satisfied (डुकराच्या समाधानापेक्षा सॉक्रेटिसाचे असमाधान श्रेयस्कर होय) अशी मिलप्रमाणेच त्यांची धारणा होती. म्हणजे माणसाचे सुख हे उच्च दर्जाचे सुख असायला हवे. पण 'उच्च दर्जाचे' म्हणजे काय? येथे त्यांना ॲरिस्टॉटलचे सुवर्णमध्याचे सूत्र मान्य असावेसे दिसते. व्यक्ती आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधाची त्यांची कल्पना याच सूत्राने बांधलेली दिसते. ते म्हणतात : "समाजाची उन्नती होण्यास एक प्रकारची नियामक व्यवस्था जरी अत्यावश्यक आहे तरी ती फाजील होता कामा नये. नियामक व्यवस्था अस्तित्वात आली म्हणजे समाजाच्या अंगी एक प्रकारचे दार्ढ्य येऊ लागते व जो जो ती व्यवस्था वाढत जाईल तो तो ते दार्ढ्य अधिकाधिक प्रबल होत जाऊन समाजातील लवचिकपणा अगदी नाहीसा होतो, व ज्या मानाने हा लवचिकपणा

१२. 'निबंधसंग्रह', भा. १, पृ. १०.

नाहीसा होतो त्या मानाने समाजातील पुढील सुधारणेस प्रतिबंध होतो. "[१३] समाजाचे नियमन त्यांना मान्यच होते, पण व्यक्तीच्या हितासंबंधी ते अतिशय दक्ष होते. "व्यक्तीच्या हिताकडे दुर्लक्ष झाले तरी हरकत नाही; समाजाचे हित साधले म्हणजे झाले, असे बोलणे म्हणजे असंबद्ध प्रलाप करण्यासारखे होय. कारण व्यक्तीच्या हिताहून निराळे असे समाजाचे हित नाही." [१४] पण व्यक्तीचे हित म्हणजे काय हा प्रश्न उरतोच. त्याचे उत्तर व्यक्तित्वाचा अप्रतिहत विकास असेच दिले पाहिजे. प्रत्येक व्यक्तिमात्राच्या ठिकाणी काही एक वैशिष्ट्य असते – ते तिचे व्यक्तित्व. त्याची अनिर्बंध वाढ होण्यातच तिचे कल्याण आहे आणि समाजाचेही आहे. प्रत्येक व्यक्तीच्या स्वतंत्र स्वत्वाचे खुले विकसन होण्याने समाजाच्या मानवी संपत्तीची विविधता खुलते आणि त्याने अखेरीस त्याची समृद्धता वाढते. दरेक व्यक्तित्वाच्या अप्रतिहत विकासाने समाज संपन्न बनतो हे तत्त्व प्लेटोला मान्य नव्हते. समाजाचे सामंजस्य आणि समाजातील व्यक्तींचे सहकार्य जमण्यासाठी समाजातील व्यक्तींचे बालपणापासून विशिष्ट दृष्टीने विकसन आणि संवर्धन जाणीवपूर्वक करायला हवे अशी त्याची भूमिका होती. ज्या अर्थी प्रत्येक समाज एका अपरिहार्य सहकार्यावर उभा असतो त्या अर्थी व्यक्तीचे व्यक्तित्व अखेर त्याच्या चवकटीतच वाढणार, याकडे प्लेटो आणि साम्यवादी विचारवंत पुरेसे लक्ष देत नाहीत. अर्थात व्यक्तित्व-विकसनाचा प्रश्न सोपा नाही; व्यामिश्र आहे. प्रत्येक व्यक्तीचे पृथगात्म व्यक्तित्व, तिच्या जननास कारण झालेल्या जनुकाने (gene) आणि तिला लाभलेल्या जीवनानुभवाने ठरत असते. तिचे जनुक खास तिचे असते; पण तिला लाभणारा अनुभव मुद्दाम निर्माण करता येतो. अर्थात प्रत्येक नवा अनुभव व्यक्तीच्या जुन्या अनुभवाच्या आधाराने निर्माण होत असल्याने त्याच्यातही पृथगात्मता असतेच. पण समाजापेक्षा अगदी अलिप्त असे व्यक्तित्व माणसाला लाभणे कठीण असते. म्हणजे व्यक्तीचे व्यक्तित्व समाजाला तितकेसे मारक ठरण्याचा संभव नाही, पण समाज मात्र व्यक्तित्वाची पुरी गळचेपी करू शकतो. म्हणून, व्यक्ती आणि समाज यांचा परस्परपोषक समन्वय असावा, कोणाही एकाचा अतिरेक होऊ देऊ नये असे जे आगरकर सुचवितात, ते अतिशय योग्य आहे.

मानवाची दुसरी जी समस्या आहे, म्हणजे मानव हा शरीर आहे की आत्मभाव आहे हा जो दुसरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे, तो आगरकर कसा सोडवितात ? ब्रह्मवादित्व आणि पूर्ण नास्तिकता यांतला मधला मार्ग आगरकर स्वीकारतात असे दिसते. स्पेन्सरचे मत मनात बाळगून ते म्हणतात, "जगत्कारण आहे हे आम्हास कबूल आहे, पण

---

१३. 'किता,' भा. २, पृ. १४९.

१४. 'किता,' भा. १, पृ. ४१.

आमच्या सध्याच्या ज्ञानेंद्रियांनी त्याच्या स्वरूपाचे खरे ज्ञान आम्हास कधीही होण्याचा संभव नाही. येथील कित्येक तत्त्ववेत्त्यांचा विचार येथपर्यंत येऊन ठेपला असून इतर सुधारलेल्या देशांतही अलीकडे हेच मत प्रबल होत चालले आहे. तेव्हा ईशस्वरूप आमच्या सांप्रतच्या ज्ञानेंद्रियास अगम्य आहे, हा धर्मासंबंधीचा शेवटचा सिद्धांत आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही." [१५] म्हणजे आगरकर शुद्ध शरीरवादी नाहीत. (कारण जगत्कारण ते मानतात आणि ज्ञानेंद्रियांची मर्यादाही ते मानतात) आणि शुद्ध ब्रह्मवादीही ते असू शकत नाहीत. (कारण त्यांचे स्वरूप आपल्याला कळू शकत नाही.) पण व्यक्तीच्या आत्म्याचे (जीवात्म्याचे) महत्त्व ते मानतात, कारण मानवाच्या मनाची उन्नती 'अहम् ब्रह्माऽस्मि'पर्यंत होऊ शकते असे त्यांनी म्हटले आहे. अर्थात हे ब्रह्म निर्गुण निराकार असू शकत नाही. मानवाच्या मनाचाच तो उत्तुंग आविष्कार – आणि मन शरीरालाच चिकटलेले असते; पण मन ही एक उन्निर्मिती (emergent) आहे आणि त्याचा व्यापार शरीर-व्यापारांच्या पलीकडे झेप घेऊ पाहतो, असा आगरकरांच्या उद्गारांचा अर्थ आपण लावू शकतो.

प्रि. आगरकरांनी एवढे सर्वस्पर्शी तत्त्वज्ञान एक प्रकारच्या त्यागी जिद्दीने आणि ध्येयवादी आवेगाने महाराष्ट्रापुढे ठेवूनसुद्धा महाराष्ट्राच्या आत्म्याला त्याचा अंतःस्पर्श झाला नाही, हे मान्य करायलाच हवे. प्रथम म्हणजे तत्त्वज्ञांचे दर्शन आणि सामाजिक मन यांचा मिलाफ क्वचितच होतो. बहुतेक होतच नाही. समाजाच्या विविध क्षेत्रांतील धुरिणांवर या तत्त्वज्ञानांचा प्रभाव किती पडतो हा खरोखर प्रश्न होय. तसा तो येथे महाराष्ट्रीय धुरिणांच्या मनावर पडला नाही आणि ज्यांच्या मनावर तो पडला ते महाराष्ट्राचे प्रभावी नेते बनू शकले नाहीत. एकंदरीने ते कठीणच होते. एक आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान आणि (आगरकरांचाच शब्दप्रयोग वापरून बोलायचे म्हणजे) भारतीय आर्यत्व यांचे मनोमन मीलन होण्याचा तो प्रश्न होता. आणि स्वभावतःच ते दुर्धर होते. महाराष्ट्राचे नेते म्हणून जे वावरले त्यांच्यापाशी असे दर्शन नव्हतेच. तत्त्वज्ञान आणि नेतृत्व यांची इतकी फारकत इंग्लंडमध्ये झाली नव्हती. याचे कारण ते नेतृत्व समाजातून स्वाभाविक विकासाने उदयास आले होते. येथले प्रबोधन नवशिक्षितांनी बांधले, आणि नवशिक्षित हे येथल्या समाजवृक्षावरचे एक कृत्रिम कलम होते. जोपर्यंत त्याची पाळेमुळे या देशाच्या भूमीत खोल गेलेली नव्हती, तोपर्यंत त्याचा प्रभाव पडणे कठीणच होते.

---

१५. 'कित्ता,' पृ. ३४.

दुसरे असे, की ज्या पाश्चात्य शिक्षणाच्या प्रेरणेने भारतात हे नवविचार उठले त्या शिक्षणात अनुस्यूत असलेल्या तत्त्वप्रणालीची आणि ब्रिटिश राज्यकर्त्यांची अधिकाधिक फारकत होत गेली. अर्थात सर्वच ब्रिटिश राज्यकर्ते उदारमतवादी नव्हते. त्यांना शिक्षण कोणतेही मिळाले असले, तरी राज्यकर्त्यांच्या स्वाभाविक मनोवृत्तीचा पगडा त्यांच्यावर बसणे साहजिक होते. शिवाय काही मूठभर नवशिक्षित सोडले, तर बाकीची हिंदी जनता उदासीन होती. तिचे जे पारंपरिक नेते होते त्यांचा ब्रिटिशांना विरोधच होता. कधीकधी त्याचा उद्रेक होई. १८५७ मध्ये तर स्फोटच झाला. हा स्फोटही ब्रिटिशांनी पचविला असता, कारण सत्तावनच्या बंडाचा पुरा बिमोड झाला होता. पण खुद्द इंग्लंडमध्येच नवे आर्थिक, औद्योगिक आणि वैचारिक वारे वाहू लागले, आणि त्यांमुळे ब्रिटिशांचे राजकारण बदलू लागले.

या बदलत्या राजकारणाचा उगम प्रथम बदलत्या अर्थकारणात शोधला पाहिजे. अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आणि एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात इंग्लंडमध्ये (आणि इतरत्र) जी औद्योगिक क्रांती झाली ती लोखंड-कोळशाची क्रांती होती. तिचा पाया लोखंड आणि कोळसा हा होता. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात दुसरी औद्योगिक क्रांती झाली, ती पोलाद-विजेची क्रांती होती.[१६] तिच्यासाठी नुसता कोळसा आणि लोखंड पुरेसे नव्हते. तिला निकल, जस्त, तांबे, ॲल्युमिनीयम, रबर, वगैरे गोष्टींची गरज होती. दुसऱ्या औद्योगिक क्रांतीने तयार झालेला मालच तिच्या व्यामिश्रतेची कल्पना देईल. टेलिफोन, मायक्रोफोन, ग्रामोफोन, बिनतारी यंत्रणा, विजेचा दिवा, मोटर-बायसिकलींचे टायर्स, टाईपरायटर, कृत्रिम कापड आणि रेशीम, वृत्तपत्र-कागद, बॅकेलाईट, आणि मुख्य म्हणजे मोटर-मशिन (internal combustion engine) वगैरेंची निशाणी फडकविणारी ही क्रांती होती. याच वेळी पेट्रोल, मँगेनिजसारख्या पदार्थांची उत्पादन-पदार्थांत भर पडली आणि औद्योगिक क्रांतीला एक नवीन झळाळी प्राप्त झाली. आता जोपर्यंत औद्योगिक क्रांती ही कोळसा-लोखंडाची क्रांती होती तोपर्यंत ब्रिटन तुष्ट-निश्चिंत होते. ब्रिटिश बेटांत लोखंड-कोळसा विपुल होता. पण दुसऱ्या औद्योगिक क्रांतीसाठी आवश्यक असलेल्या कच्च्या मालासाठी आफ्रो-आशियन देशांकडे पाहणे भाग होते, आणि या बाबतीत ब्रिटनला रशिया, अमेरिका, जर्मनी यांची स्पर्धा, वाढत्या आणि व्यग्र प्रमाणात भासणे अपरिहार्य होते. पूर्वीचे जे फ्रान्स, हॉलंड, पोर्च्युगालासारखे स्पर्धक होते त्यांच्याबाबत एक प्रकारच्या निर्धास्त वृत्तीने वागणे शक्य होते. जग वाटून घेण्याच्या दृष्टीने त्यांच्याशी एक प्रकारचा समझोता झाला होता. पण

---

१६. जिओफ्री बॅराक्लफ यांचे 'ॲन इण्ट्रोडक्शन टु कॉण्टेम्परारी हिस्ट्री' (पेन्ग्विन) हे पुस्तक पाहा.

या दुसऱ्या क्रांतीने एक पेचप्रसंगच निर्माण केला. त्यामुळे ब्रिटिश साम्राज्यवाद्यांच्या वृत्तीला एक नवीनच ताण बसला. ती थोडी तर्र बनली.

या गोष्टीचा परिणाम म्हणूनच की काय, ब्रिटनच्या राजकीय तत्त्वज्ञानात नवे वारे वाहू लागले. तेथला राजकीय विचार बदलू लागला. युरोपखंडात ही प्रक्रिया अगोदरच सुरू झाली होती. इंग्लंडमधून युरोपात व्होल्तेरने नेलेल्या व्यक्तिवादाला आता हादरे बसू लागले. विवेकवादावर कल्पनारम्य निर्भरवाद (Romanticism) मात करू लागला. व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेपेक्षा राष्ट्राचे आणि वर्गाचे संघटित सामर्थ्य यांची महती वाढू लागली. रूसो, हेगल आणि मार्क्स यांच्या प्रभावामुळे राष्ट्र आणि वर्ग यांचे संघटित सामर्थ्य प्रतिपादणारी तत्त्वज्ञाने उदयास येऊन लोकांची अंतःकरणे ढवळू लागली.

जर्मनीमध्ये तर हेगलवादाने विलक्षण जोर केला. हेगलला व्यक्तीची मातब्बरी फारशी वाटत नव्हती. व्यक्तीने आपले व्यक्तित्व राष्ट्राच्या अगर राष्ट्रवादी राज्यसंस्थेच्या (स्टेटच्या) स्वाधीन करण्यातच तिची कृतार्थता आहे, आणि या नियत अपरिहार्यतेची जाणीव म्हणजेच स्वातंत्र्य अशी व्याख्या हेगलने केली. राज्यसंस्था ही साधी मनुष्य-निर्मित गोष्ट नसून तो चैतन्यसाक्षी आदिशक्तीचा साक्षात्कारी अविष्कार आहे आणि या राज्यसत्तेला इतर राज्यसत्तांशी मुकाबला करून आपले सत्ताक्षेत्र वाढविण्याचा आदिम हक्क आहे, असे हेगल सांगत होता. मानवाचा इतिहास, म्हणजे या सत्तास्पर्धेचा इतिहास, हा खरोखरी विकासशील विश्वचैतन्याचा इतिहास होता, आणि व्यक्ती ही अखेरीस या इतिहासाच्या सूत्रांनी ओढली जाते अशी हेगलची शिकवण होती.

व्यक्तीच्या व्यक्तित्वाला असे संपूर्ण छेद करणारे सर्वाधिकारशाही तत्त्वज्ञान इंग्लंडसारख्या लोकसत्ताक राष्ट्राला मानवणारे नव्हते; पण त्याने आपला प्रभाव एका आगळ्या रीतीने ब्रिटनच्या राज्यनीतिशास्त्रावर पाडलाच. टॉमस हिल ग्रीन नावाच्या तत्त्वज्ञाने, हेगलवादाने प्रभावित होऊन, मिल प्रभृतींच्या ' शुष्क ' व्यक्तिवादाचा प्रतिवाद केला, आणि राष्ट्र ही एक सेंद्रिय रचना असून, प्रत्येक व्यक्ती ही या सेंद्रिय संघटनेची घटक आहे असे प्रतिपादन केले. अर्थात प्रत्येक व्यक्तीने आपल्याच अलिप्त व्यक्ति-त्वाच्या संगोपनात निमग्न न राहता, आपण एक राष्ट्राचे घटक म्हणून आपल्याकडे येणारे कर्तव्य पार पाडले पाहिजे. हे कर्तव्य तिला तिच्या स्थानामुळे प्राप्त होते. ग्रीनच्या हेगलवादास लोकसत्ताक स्वरूप आले ते एवढेच की, राज्यसत्तेने प्रत्येक व्यक्तीच्या विकासास आणि आपल्या कर्तव्यपूर्तीस ती लायक बनण्यास हातभार लावला पाहिजे अशी पुस्ती त्याने जोडली. पण कडू कारले साखरेच्या पाकात घोळण्याचाच हा प्रकार होता. या लोकसत्ताक हेगलवादाने व्यक्तीच्या अप्रतिहत स्वातंत्र्यवादास आणि तिच्या

विमुक्त विकासास प्रतिरोध केलाच; उलट त्याने अप्रतिहत राष्ट्रवादास चेतना दिली, आणि त्याचे रूपांतर बेबंद साम्राज्यवादात झाले.[१७]

या साम्राज्यवादाचे किप्लिंगसारखे प्रवक्ते आपल्याला माहीत आहेत. पण किप्लिंग हा लेखक होता. आणि लेखक प्रतीकात्मक भाषेत बोलतात. तिचे दर्शन इतके नागडे नसते. पण तिचे उघडे-नागडे तत्त्वज्ञान मांडणारेही लोक तेव्हा निघाले. त्यातला एक फिज्जेम्स स्टीव्हन नावाचा होता. हा सद्गृहस्थ एकदा व्हाइसरॉयच्या कार्यकारिणीचा सभासद होता. लॉकनंतरच्या तत्त्वज्ञानाने संस्कारित झालेल्या विचारसरणीचा संयम बाळगण्याचीही गरज त्याला भासली नाही. त्याने टॉमस हॉब्जच्या जुलूमशाहीच्या तत्त्वज्ञानाची सरळ कास धरली आणि स्पष्टच सांगितले, की भारतात ब्रिटिशांनी जेत्यांचा पवित्रा धारण करून वागले पाहिजे. ‘ नाइंटिन्थ सेन्चरी ’ या नामवंत नियतकालिकात लिहिलेल्या The True Foundations of Government of India या मथळ्याच्या लेखात स्टीव्हनमजकुरांनी लिहिले, The Government of India was “ essentially absolute government, founded not on consent but on conquest... It represents a ‘ belligerent civilization ’... a government founded on conquest, implying at every point the superiority of the conquering race. ”[१८] (हिंदुस्थान सरकार हे तत्त्वतः सर्वाधिकारी सरकार आहे. ते संमतीवर आधारलेले नाही; तर जेतृत्वावर आधारलेले आहे... ते लढाऊ संस्कृतीचे प्रतिनिधी आहे... जेतृत्वावर आधारलेल्या या सरकारने प्रत्येक बाबतीत जेत्यांचा वरचढपणा दाखविला पाहिजे.) स्टीव्हनसाहेबांनी पुढे असे म्हटले की, अशा सरकारने आपल्या अधिकाराचा सरळसरळ दावा मांडण्याऐवजी त्याबाबत लाचार सबबी सांगणे हे अतिशय चूक आहे. स्टीव्हनसाहेबांच्या मते, हिंदुस्थान सरकारचे तात्त्विक अधिष्ठान, इंग्लंडमधील ब्रिटिश सरकारच्या तात्त्विक अधिष्ठानापेक्षा अगदी वेगळे आहे, आणि त्याचा चेहरा लोकशाहीच्या दिशेकडे वळलेला असणे बरोबर नाही. त्याने आपल्या सर्वाधिकारित्वाचे मंडन आणि समर्थनच करायला हवे. पुढे काही वर्षांनी कर्झनशाहीचे जे दर्शन घडले त्याचे हे सैद्धांतिक प्रसादचिन्ह होते. त्याचा एक व्यावहारिक आविष्कार लॉर्ड लिटनच्या प्रेस ॲक्टने अगोदरच केला होता.

---

१७. जॉर्ज एच. सबाइन यांचे ‘ अ हिस्ट्री ऑव्ह् पोलिटिकल थिअरी ’ हे पुस्तक पाहा.

१८. रविंदर कुमार यांच्या ‘ वेस्टर्न इण्डिया इन् द नाइन्टिंथ सेंचरी ’ या पुस्तकात उद्धृत, पृ. २८६.

ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या या नव्या पवित्र्यामुळे नवशिक्षित भारतीयांमध्ये राष्ट्रवादाची प्रखर भावना निर्माण होणे अपरिहार्य होते. पूर्वीच्या पिढीच्या ब्रिटिश सत्तेबद्दल ज्या भावना होत्या आणि ज्यांचा एक आविष्कार रानड्यांच्या 'ईश्वरी योजने'त झाला त्या भावना आता टिकणे अशक्य झाले. ही नवीन पिढी ब्रिटिश राजनीतीकडे आणि ब्रिटिश संस्कृतीकडे अधिक चिकित्सक, किंबहुना संशयखोर दृष्टीने, आणि स्वतःच्या सांस्कृतिक परंपरेकडे आणि तिच्या सैद्धांतिक पायाकडे अधिक आत्मीयतेने, नव्हे, अभिमानाने पाहणे अपरिहार्य होते.

ब्रिटिश राज्यकर्त्यांचा नवा आक्रमक साम्राज्यवाद आणि भारतीय सुशिक्षितांचा प्रतिक्रियात्मक राष्ट्रवाद यांमधील विरोधामुळे प्रबोधनाच्या दृष्टीने भारतात एक नवेच पर्व सुरू झाले. परस्परांकडे पाहण्याचा दोघांच्याही दृष्टीकोनात फरक झाला. भारतीयांची उन्नती करण्याची जी काय बुद्धी पूर्वी राज्यकर्त्यांत होती तीही गेली, आणि साम्राज्य-संरक्षणाच्या दृष्टीने दडपशाही आणि भेदनीती यांचा अवलंब वाढत्या वक्रतेने होऊ लागला. उलट, ब्रिटिश लोक परकी राज्यकर्ते असले तरी त्यांच्या संपर्काने – विशेषतः त्यांच्या ब्रिटनमधील वर्तनाच्या आदर्शाने – हिंदुस्थानची उन्नती होऊ शकेल ही सुशिक्षिताची धारणा मावळली, आणि पाश्चात्त्य – विशेषतः ब्रिटिश – संस्कृतीतील प्रगतिशील तत्त्वांचा शोध घेण्याऐवजी त्यांच्याबद्दल संशय बाळगण्याची बुद्धी बळावली. भारताच्या उत्कर्षासाठी परकीयांकडे पाहण्याऐवजी आपल्याच भूतकालात प्रेरणा शोधण्याकडे त्यांची प्रवृत्ती होऊ लागली. एक प्रकारचा पुनरुज्जीवनवाद निर्माण झाला.

या पुनरुज्जीवनवादात ब्राह्मणी संस्कृतीच्या प्रतिगामी पुनरुज्जीवनाचा धोका होता. निदान फुले आणि आंबेडकर यांनी त्याच्याकडे तसे पाहिले, आणि पांढरपेशांचे स्वराज्य हेच त्यांना धोकेबाज वाटू लागले. त्यांनी त्याच्या विरुद्ध बंडाचे निशाण उभारलेच. महाराष्ट्रात आणि दक्षिणेत ब्राह्मणेतर चळवळ जी फोफावली तिच्या मुळाशी सुशिक्षितांच्या राष्ट्रवादातील ब्राह्मणी पुनरुज्जीवनाची भीती होती, आणि परिणामी ही चळवळ परकीय साम्राज्यवाद्यांचा अनुग्रह संपादन करण्याच्या मार्गाला लागली. महात्मा गांधींनी राष्ट्रीय चळवळीला नवे बहुजनाभिमुख वळण दिल्यानंतर (आणि स्वतः गांधी ब्राह्मण नसल्यामुळे) ही चळवळ राष्ट्रीय आंदोलनात समाविष्ट झाली. (पण ती खरोखर त्याच्या उद्दिष्टांची कितीशी एकरूप झाली होती याबद्दल तामिळनाडूतील अनुभवामुळे संशय व्यक्त करता येतो.) आर्यसमाज, थिऑसॉफी आणि रामकृष्ण मिशन या धार्मिक चळवळी ब्राह्मणी पुनरुज्जीवनाच्या समर्थक होत्या असे म्हणता येणार नाही. (इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्या चातुर्वर्ण्यविष्ठित 'महाराष्ट्र धर्मा'सारखी त्यांची धारणा नव्हती.)

पण त्या पुरेशा आधुनिक नव्हत्या आणि राष्ट्रीय आंदोलनाशी त्यांची पुरेशी युती झाली नाही. आर्यसमाज जातिभेदाविरुद्ध होता; पण धार्मिक दृष्ट्या कडवा होता. थिऑसॉफीला राजकारणाचे वावडे नव्हते; पण त्यांचे राजकारण पुरेसे प्रगत नव्हते. रामकृष्ण मिशनने वेदान्ताचे स्वरूप ऐहिक केले, संन्यासाला सेवेची जोड दिली; पण मिशन राजकारणापासून अलिप्त राहिले. ते काहीही असो, भारतीय पुनरुज्जीवनवाद हा रेनेसांसप्रमाणे नवयुगप्रवर्तक ठरला नाही. याचे मुख्य कारण म्हणजे या पुनरुज्जीवनाला ज्या भारतीय तत्त्वज्ञानाचे आणि समाजधारणेचे अधिष्ठान होते त्याला युगधर्माची प्रतिष्ठा प्राप्त होणे शक्य नव्हते. नव्या जगाच्या युगधर्माशी त्याचा आंतरिक सांधा जुळणारा नव्हता. रेनेसांसला प्रेरणा देणाऱ्या ग्रीक-रोमन संस्कृतीत जी ऐहिक दृष्टी होती ती प्राचीन भारतीय संस्कृतीत नव्हती. रेनेसांसला धागा जुळविणाऱ्या प्रॉटेस्टण्ट क्रांतीत आदिपापाच्या कल्पनेचा एक प्रकारचा मायावाद असला तरी त्यात जो तेजस्वी व्यक्तिवाद होता तो भारतीय संस्कृतीत नव्हता; आणि विशेष म्हणजे विज्ञानवादाची जी जोड रेनेसांसला मिळाली ती भारतीय पुनरुज्जीवनवादाला मिळाली नाही. ब्रिटिशांच्या हिंदुस्थानात जे काही विज्ञान आले होते ते परप्रणीत आणि परप्रेरित होते. ब्रिटिशांनी हिंदुस्थानात प्रसृत केलेले नवशिक्षण बरेचसे कला-वाणिज्य स्वरूपाचे होते. येथे उद्योगीकरणाचा जो काय पाया घातला गेला तो उसना होता, बाहेरून आणलेल्या यंत्राचा आणि यंत्रज्ञानाचा होता. येथे विकसित झालेल्या वैज्ञानिक दृष्टिकोनाने संस्कारलेला तो नव्हता. म्हणजे जे काही विज्ञान येथे आले ते आपली समीकरणे व कोष्टके घेऊन आले, पण मूल्ये घेऊन आले नाही. प्राचीन भारतीय दृष्टीकोनाला या विज्ञानाची मातब्बरी नव्हती. म्हणून आपला पुनरुज्जीवनवाद वांझोटा ठरला.

पण याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे आपल्या राष्ट्रीय आंदोलनास भरभक्कम सैद्धान्तिक पाया हवा हीच दृष्टी काही काल मागे पडली. वैचारिकतेपेक्षा कृतिशीलतेला आता महत्त्व प्राप्त झाले. विचारवंतापेक्षा कृतिवीर अधिक श्रेष्ठ ठरले. कारण आता खरेखुरे प्रतिकाराचे युग अवतरत होते. दहशतवादाबद्दल वाटणारे आकर्षण याचे निदर्शक होते. पूर्वी ब्रिटिशांना प्रत्यक्ष प्रतिकार झाला नव्हता असे नाही, पण त्याचे असे आकर्षण नव्हते. महात्मा गांधींचे राजकारण दहशतवादाचा पूर्ण प्रतिवाद करणारे होते. त्याला एक व्यापक सैद्धान्तिक पायासुद्धा होता. पण जनतेला त्याचे एकदम आकर्षण वाटले याचे मुख्य कारण गांधींचे साधुतुल्य व्यक्तित्व आणि त्यांच्या राजकारणाचा प्रत्यक्ष कृतीवर भर. ही कृती केवळ ब्रिटिशविरोधी प्रतिकारापुरती मर्यादित नव्हती. या प्रतिकाराला जोड म्हणून आलेल्या विधायक कार्यक्रमांतही ती होती.

अर्थात भारतीय राष्ट्रवादाचे नेतृत्व सुशिक्षित वर्गाकडे होते. म्हणून तो फार काल सिद्धान्तशून्य राहील असे संभवतच नव्हते. पण आता या वर्गाचे विचार ब्रिटिश

तत्त्वज्ञानाभोवती घुटमळत राहणे शक्य नव्हते. एक महायुद्ध होऊन गेले होते. या महायुद्धाच्या चार वर्षांच्या हकिकतींमुळे पाश्चात्त्य जग म्हणजे केवळ ब्रिटन नव्हे; तर फ्रान्स, जर्मनी, अमेरिका, रशिया, वगैरे, अशी नवी व्यापक जाण निर्माण झाली होती. दुसरे असे की, १९१७ साली रशियात कम्युनिस्ट क्रांती झाली आणि तिचे पडसाद सर्वत्र उठले. इतर युरोपीय देश आणि ब्रिटन यांमध्येसुद्धा कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानाचे वारे जोराने वाहू लागले. भारतातही ते आले; पण लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट म्हणजे आपल्या राष्ट्रीय आंदोलनाने लोकशाहीचे जे ध्येय स्वीकारले होते त्यापासून त्याला विचलित करण्याचे सामर्थ्य कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञान दाखवू शकले नाही. कम्युनिस्ट क्रांती ब्रिटन-फ्रान्ससारख्या लोकसत्ताक देशात न होता रशियासारख्या मागासलेल्या देशात झाल्यामुळे त्या क्रांतीचा भर समतेपेक्षा आर्थिक क्रांती आणि हुकूमशाही यांच्यावर राहिला. भारतसुद्धा रशियासारखा मागसलेलाच होता. आमच्या शिक्षित वर्गाला उद्योगीकरणाचे स्वातंत्र्याइतकेच आकर्षण होते; पण आमच्या राष्ट्रीय आंदोलनाने लोकसत्ताक ध्येयाचा त्याग केला नाही. याचे एक कारण ब्रिटिशांच्या विशिष्ट राजनीतीत शोधले पाहिजे. अंतःकरणात साम्राज्यवादाची ईर्ष्या बाळगूनसुद्धा ब्रिटिशांनी भारतीय राष्ट्रवादाचा समूळ उच्छेद केला नाही. त्याला भेदनीतीच्या राजकारणाचा छेद देण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यासाठी प्रलोभने वापरली तीसुद्धा लोकसत्ताक चालीची. त्यांनी साम्राज्यांतर्गत लोकसत्ताक विकासाचे ध्येय पुढे ठेवले – आणि ते प्रत्यक्षात आणण्याच्या मिषाने दुय्यम दर्जाच्या प्रातिनिधिक संस्थांचा प्रादुर्भाव केला. म्हणजे स्थानिक स्वराज्य संस्थांसारख्या निवडणूक–बद्ध संस्था उभारल्या. अशा संस्थांमुळे भारतीयांच्या तोंडावर अधिकाराचा एखादा तुकडा फेकल्यासारखे होई, आणि अशा संस्थांतून भेदनीतीच्या कल्पना माजवून भारतीयांत दुहीचे पवित्रेही पेरता येत. दुसरे महायुद्ध झाले नसते तर ब्रिटिशांच्या या राजकारणाला खूप फांद्या फुटल्या असत्या, आणि त्यांच्या आधाराने ब्रिटिशांना येथे वावरता आले असते; पण दुसरे महायुद्ध ओढवले आणि भारताला स्वराज्य देणे अटळ ठरले. पण मध्यंतरीच्या काळात भारतीयांना लोकशाहीचा लळा लागला होता. आमचे नेते परमार्थाने लोकशाहीवादी बनले होते. याचा पुरावा त्यांनी लोकसत्ताक तत्त्वांचा पुकारा करणाऱ्या राज्यघटनेने दिला.

पण आमच्या लोकशाहीचे स्वरूप एकदेशीय उरले नाही. उरणे शक्य नव्हते. एकोणिसाव्या शतकात आलेल्या राजनीतिशास्त्रावर आता अनेक संस्कार झाले होते. त्याचे स्वरूप व्यामिश्र बनले होते. मार्क्सवादाचा मोठा प्रभाव त्याच्यावर पडला होता. याचा जबरदस्त पुरावा नेहरूंच्या रूपाने मिळाला. नेहरू हाडाचे इतके उदारमतवादी, त्यांच्या सांस्कृतिक सभ्यतेवर ब्रिटिश जीवनाचा आणि तत्त्वज्ञानाचा इतका प्रभाव पडलेला; पण १९२९ साली रशियाला दिलेल्या एका भेटीनेच ते समाजवादी बनले.

समाजवाद हा भारतीय राजकारणात परवलीचा शब्द बनला. काही गांधीवादी विचारवंतांनीसुद्धा 'सत्याग्रही समाजवाद' नावाची तत्त्वप्रणाली निर्माण केली. वस्तुतः गांधीवादाच्या तात्त्विक प्रेरणा आणि समाजवादाच्या मार्क्सवादी प्रेरणा यांच्यात विलक्षण अंतर होते. एकाला हृदयस्थ परमेश्वराने प्रेरणा मिळत होती, तर दुसऱ्याला भौतिक परिस्थितीतील संघर्षाने – प्रतियोगी द्वंद्वाने – मिळत होती. एक तत्त्वज्ञान उत्पादन–साधनांच्या संकोचावर आधारलेले होते, तर दुसरे त्यांच्या प्रकर्षावर आधारलेले होते. एकाची नीती विरोधकांच्या हृदयपरिवर्तनावर आधारलेली होती, तर दुसऱ्याची त्यांच्या निष्पातावर आधारलेली होती. आणि तरी आचार्य जावडेकरांसारख्या तत्त्वज्ञ विचारवंताला त्यांचा मेळ घालण्याचा मोह आवरता आला नाही. लोहियांसारख्या विचारवंताने समाजवादाला लहान यंत्र आणि प्रत्यक्ष प्रत्यय यांचा आधार देण्याचा प्रयत्न केला. [१९] (दुर्दैवाने लोहियांना लोकसत्ताक संयमापेक्षा सत्तेची तृष्णा – will to power – अधिक महत्त्वाची वाटत होती, आणि त्यांच्या फुटीर अतिरेकी राजकारणात त्यांचे तत्त्वज्ञान पार बुडून गेले.) अशी अनेक समाजसत्तावादी तत्त्वज्ञाने आली, पण त्यांनी आपापले स्थान लोकसत्ताक चवकटीत शोधले. फक्त रशियावादी कम्युनिस्टांनी कित्येक वर्षे वाळून डोके खुपसून बसण्याचा शहामृगी मार्ग चोखाळला; पण त्यांनीसुद्धा अखेरीस राष्ट्रीय लोकशाहीचा ('नॅशनल डेमॉक्रसी'चा) मार्ग, निदान तोंडाने, स्वीकारला. या सर्वांचा परिणाम असा झाला की, भारतीय राजकारणाच्या तत्त्वचिंतनात उदारमतवाद, गांधीवाद, समाजवाद आणि मार्क्सवाद यांची दर्शने शिरली आणि भारतीय राजनीतीचे स्वरूप अतिशय व्यामिश्र बनले. त्यातच जातिभेद, दलित जाणीव, आदिवासींच्या आकांक्षा, धार्मिक भेद, आणि विविध स्तरांवरच्या आर्थिक कांक्षा आमच्या राजकीय जीवनात शिरल्या आणि आपल्या राजकीय जीवनाला विलक्षण गुंतागुंतीचे स्वरूप प्राप्त झाले. १९ व्या शतकातील सार्वजनिक वादांना जे साधे सरळ रूप होते ते अशक्य ठरले.

विचारसरणीला जेव्हा असे व्यामिश्र वळण लागते तेव्हा नेत्यांच्या नैतिक निष्ठेला आणि राजकारणाविषयीच्या त्यांच्या आकलनाला विलक्षण महत्त्व प्राप्त होते. या दृष्टीने पं. जवाहरलाल नेहरू यांचे व्यक्तिमत्त्व ऐतिहासिक स्वरूपाचे ठरले. आजवरच्या लोकसत्ताक राजकारणाचा असा अनुभव आहे की, लोकसत्ताक नेत्याला सत्तेचा सोस जेव्हा लागतो तेव्हा त्याची नैतिक निष्ठा डागळते. अशी पाळी नेहरूंवर कधी आली नाही. एकतर त्यांच्या सत्तेला आव्हान देणारा दुसरा कोणी नव्हताच. पण खरे कारण असे दिसते, की लोकसत्ताक राज्याचे पथ्य त्यांच्या अंतरंगात बरेचसे भिनले होते. मला येथे त्यांचे एका प्रसंगीचे उद्‌गार आठवतात. दिल्लीला एका विचारवंताच्या

---

१९. माझे 'समाजवादाचा पुनर्जन्म' (साधना प्रकाशन) हे पुस्तक पाहा.

मेळाव्यात बोलताना ते म्हणाले होते, की "आम्ही राज्यकर्ते आमच्याच मतलबांत आणि योजनांत इतके मश्गुल असतो, त्यांचा उत्साह आमच्या अंगी इतका संचारतो, की आमच्या हातून चुका घडतात आणि त्यांचे भानही आम्हाला उरत नाही. अशा वेळी आमच्या चुका दाखविण्याचे कार्य विचारवंतांनी करायला हवे." याला **लोकसत्ताक भान** असे म्हणायचे. याचा अभाव नेहरूंच्या बाबतीतही कधी कधी जाणवे. उदाहरणार्थ, नेहरूंना कार्यक्षमतेची मातब्बरी इतकी वाटे की, कार्यक्षम मंत्र्यांच्या आक्षेपार्ह किंवा भ्रष्ट वर्तनाकडेही डोळेझाक करण्यास ते तयार असत. प्रतापसिंग केरॉं, कृष्ण मेनन, टी. टी. कृष्णाम्माचारी, इत्यादींची नावे येथे सहज आठवतील. ज्या देशामध्ये जनता अशिक्षित आणि मागसलेली असते, त्या देशाच्या नेत्यात हा एक मोटा दोषच मानावा लागेल. या दृष्टीने महात्मा गांधींचा खून हा आपल्या लोकशाहीवरचा प्रचंड आघात म्हटला पाहिजे. राष्ट्राची सदसद्विवेकबुद्धीच महात्मा गांधींच्या रूपाने वावरत होती आणि गांधींच्या मृत्यूने तीच निश्चेष्ट पडली. तिला जागृत करणे हे गांधींचे वारसदार म्हणून पुढे आलेले विनोबा भावे यांचे कर्तव्य होते. भूदानाच्या रूपाने त्यांचे जे प्रतिभाशाली दर्शन घडले त्यामुळे काही काल गांधींचाच साक्षात्कार त्यांच्या ठिकाणी झाला असे वाटले; पण गांधींचे सत्याग्रहाचे शस्त्र पेलण्याची शक्ती त्यांच्या ठिकाणी नाही हे भूदान-प्रकरणीच सिद्ध झाले. सत्याग्रह हे अभावात्मक अस्त्र आहे असे काही सैद्धांतिक पवित्रे त्यांनी टाकले, पण ते खोटे होते. गांधींचा तेजस्वी वारसा जयप्रकाशांकडे येऊ शकत होता, पण ते फार काळ विनोबांच्या प्रभावात घोटाळले, आणि त्यातून बाहेर पडले तेव्हा उशीर झाला होता. शिवाय, त्यांच्या मागे शक्ती फार कमी होती. म्हणून त्यांना विरोधी पक्षांनी घेरून घ्यावे लागले. पण हे सारे पक्ष-सत्तावादीच होते, आणि भारतात अपरिहार्यपणे अवतरलेल्या एकपक्षीय लोकशाहीमुळे ते भ्रष्ट आणि वैफल्यग्रस्त झाले होते. म्हणून जयप्रकाशांचा उशिरा सुरू झालेला अधुरा प्रयोग तेथेच राहिला.

त्यातली वस्तुस्थिती अशी आहे, की भारतातले प्रबोधन ब्रिटिशांच्या प्रेरणेने सुरू झाले असले तरी त्याची यशस्वी सांगता भारतीय प्रकृतीनेच होऊ शकत होती. भारताच्या सुदैवाने महात्मा गांधींच्यासारखे असामान्य नेतृत्व त्याला लाभले होते. गांधीजींची जीवनदृष्टी आधुनिक भारताला जरी पुरेशी पटणे शक्य नव्हते तरी त्या दृष्टीची मुळे या देशाच्या भूमीत इतकी खोल गेली होती की, तिने भारतीय लोकशाहीची नैतिकतेने संस्कारित अशी आवृत्ती नक्की काढली असती. स्वातंत्र्याची लढाई सुरू असताना गांधींच्या या कार्यास मर्यादा होत्या. त्यांना कॉंग्रेस-नेत्यांच्या कलाने घ्यावे लागे. स्वातंत्र्यानंतर कॉंग्रेसला त्यांनी आपले लोकसेवा संघात रूपांतर करून घेण्यास सांगितले, यातच त्यांच्या दृष्टीचा आगळा संचार व्यक्त झाला. लोकशाहीचा राजकीय

गाडा मार्गावर राहावा आणि तो योग्य गतीने चालावा म्हणून योग्य ती नैतिक शक्ती त्यांनी नक्की उभी केली असती. त्यासाठी आवश्यक त्या सांख्यिक आणि गुणात्मक ताकदीचा यतिवर्ग त्यांनी निर्माण केला असता. विनोबा भावे हे करू शकले नाहीत याचे एक कारण ते प्रकृतीने तसे राजकारणी पुरुष नाहीत आणि राजसत्तेकडे कणखर दृष्टीने पाहण्याची ताकदही त्यांच्यात नाही. परिणाम असा झाला आहे की आमच्या राजकारणात सत्तावादी शक्ती भरमसाठ बोकाळल्या आहेत.

खरे म्हणजे, आपल्या प्रबोधनाची इतिश्रीच झाली आहे की काय, म्हणजे आपण एक युगान्तच पाहत आहोत की काय, असे वाटण्यासारखी परिस्थिती निर्माण झालेली दिसते. प्रबोधनामध्ये राष्ट्रीय पुनरुत्थानाची एक दृष्टी होती. या दृष्टीला काही तत्त्वांचा आधार होता आणि काही कर्तव्यांची दीक्षा होती. आज ही दृष्टी आपल्या राजकीय पक्षांपाशी अगर व्यावसायिक संघटनांपाशी उरली आहे असे वाटत नाही. प्रत्येक घटक स्वतःच्या सत्ताविषयक अगर द्रव्यविषयक फायदा हाच आद्य विचार मानतो असे दिसते. त्यासाठी काही विधिनिषेध बाळगण्याची आवश्यकता फारशी भासत नाही. राष्ट्रीय भावना, सामाजिक भावना, पक्षीय भावनाही महत्त्वाची वाटत नाही. बांधिलकी दिसते ती स्वतःला, स्वतःच्या कुटुंबियांना, आणि स्वतःच्या गटाला.

सारे मूल्यमापन एका सत्तेच्या निकषाने व्हायला लागले की हे क्रमप्राप्तच ठरते. सत्ता ही जीवनाची एक मोठी प्रेरणा आहे हे अर्थात खरेच, पण या प्रेरणेचे मूल्यात रूपांतर व्हायचे असेल तर तिला एखादे व्यापक अधिष्ठान हवे. अशा व्यापक अधिष्ठानावर प्रबोधनाच्या प्रणेत्यांची दृष्टी होती. सत्ता हे जसे एक मूल्य तशी जीवनाची इतरही मूल्ये आहेत. व्यवहार, तत्त्वविचार, सहजीवन, सौंदर्य, विश्वात्मकता ही मूल्ये महत्त्वाची असतात. त्यांनीच मानवी जीवनाला ऐश्वर्य प्राप्त होते. सर्वसाधारण व्यक्ती व्यवहारातच दंग असते ही गोष्ट खरी, पण तिलाही या ऐश्वर्यकारक मूल्यांबद्दल मनातून आस्था असते. आदर असतो. सर्वसाधारण व्यक्तीला राजकारणात अगर त्याच्या सत्ताविकृतीत तसा रस नसतो. पण आज ही विकृती जीवनाची मुळेच कुरतडू लागली आहे असे वाटते.

आजच्या औद्योगिक युगात सत्तेचे केंद्रीकरण होऊ लागते. एक केंद्रीय धारणा अवघे जीवन व्यापून टाकू लागते. व्यक्तीची व्यक्ती म्हणून असलेली प्रतिष्ठा धोक्यात येऊ लागते. यामुळे परात्मता (alienation) अपरिहार्य ठरते. ही परात्मतेची भावना व्यक्तित्वाचा प्रत्येक आविष्कार ग्रासून टाकू लागते. या परात्मतेचे निरसन करण्यासाठी जीवनाचे ऐश्वर्य वाढविणाऱ्या सर्वच मूल्यांची कदर व्हायला हवी. पण आजच्या सार्वजनिक जीवनात एकच मूल्य इतरांची गळचेपी करीत असलेले दिसते. या परिस्थितीशी प्रबोधनाची सांगड कशी घालायची ?

दोन

विश्रब्ध शारदा

(१)

मराठी प्रकाशन–व्यवसायात अनेकदा आणि अनेक प्रकारच्या इतिहास निर्माण करणारे श्री. हरिभाऊ मोटे यांनी ' विश्रब्ध शारदा ' या ग्रंथाने आणखी एक इतिहास निर्माण केला आहे. अशा प्रकारचे हे पहिलेच पुस्तक मराठीत आहे.

' विश्रब्ध शारदा ' हा १८१७–१९४७ या १३० वर्षांच्या कालखंडात लिहिल्या गेलेल्या काही खासगी पत्रांचा संग्रह असला तरी ती लिहिण्याऱ्या व्यक्ती खासगी नाहीत. ज्यांना आपण ' सार्वजनिक व्यक्ती ' म्हणू अशा प्रकारच्या त्या व्यक्ती आहेत. आणि म्हणून या पत्रांना एक सार्वजनिक महत्त्व आहे.

पण या पत्रांचे खरे महत्त्व त्यांच्या निवडीत आणि निवडीच्या मागे असलेल्या संपादकीय दृष्टीत आहे. या पत्रांचे संपादन स्वतः श्री. मोटे, सौ. कृष्णाबाई मोटे व श्री. गं. दे. खानोलकर यांनी केले आहे. पण त्या निवडीवर खास ठसा आहे तो हरिभाऊ मोटे यांचा. श्री. हरिभाऊ मोटे ही एक विलक्षण व्यक्ती आहे. मराठी वाङ्मयाच्या क्षेत्रात आपण अमुक एक टेंबा पाजळला असा दावा न सांगणाऱ्या या गृहस्थांनी ' प्रतिभा ' पाक्षिकाच्या प्रकाशनाने, मराठी वाङ्मयीन नियतकालिकांच्या इतिहासात, एक कालखंड निर्माण केला, आणि लेखकांची एक पिढी तयार केली. (विभावरी शिरूरकरसारखे एक गुणाढ्य गूढ पुढे आणले ते निराळेच !)

हरिभाऊंचा एक जन्मभरचा छंद आहे. तो म्हणजे खाजगी पत्रे गोळा करणे. खरे म्हणजे वाङ्मयातील विश्रब्ध गोष्टींचा त्यांना नादच आहे. हा नाद विकृत ठरू शकतो. पण हरिभाऊंच्या अस्सल वाङ्मयीन अभिरुचीमुळे हा नाद म्हणजे मराठी वाङ्मयाचा एक प्रसाद ठरला आहे. कवी अनिल आणि कुसुमावती देशपांडे यांच्या प्रेमपत्रांचा ' कुसुमानिल ' नावाने प्रसिद्ध झालेला संग्रह ही या नादाची एक लकेर. प्रस्तुत ' विश्रब्ध शारदे 'साठी हरिभाऊंनी सुमारे एक हजार पत्रे जमविली. त्यांतली

२९० या संग्रहात निवडून दिली आहेत. शिवाय ' विश्रब्ध शारदे 'चा आणखी एक खंड निघायचाच आहे. त्यात कलाक्षेत्रांतील व्यक्तींचा पत्रव्यवहार येईल. शिवाय पंडिता रमाबाई यांची सुमारे चारशे पत्रे हरिभाऊंपाशी आहेत. ती जेव्हा प्रसिद्ध होतील तेव्हा या विद्युद्विलक्षण व्यक्तीचे एक नवीनच दर्शन घडेल, असे या संग्रहात यांतली जी चार पत्रे दिली आहेत त्यावरून विश्वासाने म्हणता येते. व्यक्तीचे नाद कसे आणि कोणत्या वळणाने फिरतील याचा नेम या परात्मतेच्या युगात सांगता येत नाही, पण हरिभाऊंचा नाद मुख्यतः त्यांच्या अभिजात अभिरुचीमुळे निर्माण झाला आहे; आणि मराठी वाङ्मयाला तो फार उपकारक ठरला आहे.

या पुस्तकाबद्दल लिहायचे म्हणजे ' या वर्षाच्या सर्वोत्कृष्ट विद्यार्थ्या 'बद्दल लिहिण्यासारखे आहे – त्याच्या कोणत्या अंगापासून प्रारंभ करावा तेच कळत नाही. त्याच्या नावापासून सुरुवात करावी, की त्याला ज्या सुंदर संपादकीय टीपा जोडल्या आहेत त्यांचा विचार करावा, की दि. के. बेडेकरांनी जी अनेकलक्षणी प्रस्तावना लिहिली आहे तिचा परामर्श घ्यावा, की ज्या दोन कालखंडांत संपादकांनी ही पत्रे विभागली आहेत त्या कालखंडाच्या तुलनेवर दृष्टी खिळवावी, की या सर्व पत्रांतून महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक मानसाचा जो प्रवाह दृष्टीस पडतो त्याचा वेध घ्यावा याची निश्चिती होत नाही. पण नावापासून सुरुवात करणे शक्यच नव्हे, तर अपरिहार्य व्हावे इतके या संग्रहाचे नाव आगळे आहे. ' प्रतिभे 'त ' शारदेचा विश्रब्ध विहार ' नावाचे एक साहित्यिकांच्या पत्रव्यवहाराचे सदर हरिभाऊ चालवीत असत. तीच ' शारदा ' आपला अनेक वर्षांचा विश्रब्ध पत्रव्यवहार आपल्यासमोर मांडून उभी आहे.

शारदा म्हणजे व्यासांनी ज्या गणपतीला महाभारताच्या लेखनासाठी पाचारण केले त्याची, म्हणजेच विद्येची, अधिष्ठात्री बनलेली देवता. सहधर्मचारिणी. शारदा म्हणजे वाणीची देवता आणि तिची विद्या म्हणजे प्रामुख्याने वाङ्मयीन विद्या. म्हणून ' प्रतिभे 'तला तिचा विहार साहित्यिकांच्या पत्रव्यवहाराने झाला हे अगदी उचित झाले. पण या संग्रहातल्या २९० पत्रांपैकी साधारणपणे ७२ पत्रेच वाङ्मयीन म्हणता येतील, अशी आहेत आणि एकंदर ५६० पृष्ठांपैकी सुमारे १०० (थोडी अधिक) पाने त्यांनी व्यापलेली आहेत. पण संख्येनेच केवळ नव्हे तर गुणवत्तेच्या दृष्टीने देखील ही पत्रे उणी आहेत. एवढीच पत्रे वाचून या संग्रहाच्या गुणांचा विचार करू लागला तर तुम्ही साफ फसाल.

या काळातील मराठी वाङ्मयाचा विकास तुम्हाला निरखायचा आहे का, या काळात जे वाङ्मयीन वाद झाले त्यांची खुमारी तुम्हाला चाखावयाची आहे का, ज्या

वाङ्मयीन प्रवृत्तींनी मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाला आधुनिक वळणे लावली त्यांचा वेध घ्यायचा आहे का, या काळात ज्या वाङ्मयीन कृतींनी वाङ्मयावर अर्थपूर्ण आघात केले त्यांचे वजन मापायचे आहे का, किंवा या काळात झगमगून गेलेल्या साहित्यिक सिद्धांतांची ओळख करून घ्यायची आहे का, निदान या काळात झळकलेल्या काही वाङ्मयीन व्यक्तीच्या मनात कुतूहलाने डोकवावयाचे आहे का – हे सारे तुम्ही करू शकता, कारण तुमचा तो अधिकार आहे. पण समाधानाचे आश्वासन मी देऊ शकणार नाही. तुमची निराशाच होण्याचा संभव आहे. किंबहुना या पत्रांवर ज्या संपादकीय टीपा आहेत त्या सुद्धा इतर पत्रांवरील टीपांइतक्या भरगच्च आणि तत्त्वशोधक आहेत असे मला वाटत नाही.

पण तरी सुद्धा हरिभाऊ मोट्यांचा स्पर्श या पत्रांना झाला आहे हे विसरू नका, आणि ज्या खानोलकरांनी ' आधुनिक वाङ्मयसेवकां 'चे अनेक खंड आपल्या (मराठी अर्थाने) शोधक दृष्टीने संपादिले त्याच खानोलकरांनी इथे संपादकीय टीपा लिहिल्या आहेत हे विसरू नका.

साहित्यिक म्हणजे शब्दसंपत्ती आणि कल्पनावैभव यांचे मालक. या वैभवाची एखादी चटकदार छटा त्यांच्या खासगी पत्रांत पडावी, निदान त्यांच्या व्यक्तित्वाचा एखादा अनपेक्षित कवडसा आढळावा अशी आपली अपेक्षा असते. पण एखादा मातबर साहित्यिक आपल्या एखाद्या फालतू पत्राने आपल्याला चकित करतो. या दृष्टीने राम गणेश गडकरी यांची दोन-तीन पत्रे (नं. १७१–३) लक्षवेधक आहेत. गडकऱ्याचे क्रिकेटचे आगळे वेड त्यांनी केलेल्या झेव्हियर–एलफिन्स्टनच्या सेमीफायनलविषयीच्या चवकशीत दिसते. हा कलाकृतींचा बादशहा आपले नाटक प्रकाशकांच्या सोयीसाठी कमीजास्त करण्यासही तयार असतो. पण गडकऱ्यांच्या भाषावैभवाची अगर खोडकर विनोदबुद्धीची एखादी फिरस्ती लकेरही या पत्रांत आढळत नाही. गडकरी हे तसे प्रदर्शनप्रिय, पण त्याच्या प्रदर्शनत्वाची झळक देखील येथे नाही.

साहित्यिक किती लाचार बनू शकतात याचा एक उद्वेगजनक पुरावा लक्ष्मण रामचंद्र पांगारकर यांनी होळकरमहाराजांना लिहिलेल्या पत्रांत मिळतो. (पत्र नं. १६७). (पांगारकर लाचारीने पैसे मिळवून ते चैनीत उधळण्यात कसे पटाईत होते याचा पुरावा अलीकडे ' महाराष्ट्र साहित्य पत्रिके 'त प्रसिद्ध झालेल्या फाटक–पोतदारांच्या लेखात मिळालेलाच आहे.) साहित्यिक दरिद्री असतो, (निदान असे,) पण शब्दवीराने थोडे स्वाभिमानी असावे अशी अपेक्षा असते. निदान संतवाङ्मयाचा धंदा करणाऱ्याने विरक्ततेचा थोडा देखावा तरी करावा. पैशाची गरज असतानासुद्धा स्वाभिमानी साहित्यिक कसा वागतो याचा आढळ इतिहासकार राजवाड्यांनी रियासतकारांना लिहिलेल्या पत्रांत मिळतो. (पत्र नं. १२०).

काही जणांच्या व्यक्तित्वाचे वैशिष्ट्य कसे व्यक्त होईल सांगणे कठीण असते. श्री. पु. य. देशपांडे आणि विमल कोल्हटकर यांचा प्रेमविवाह झाला असे कळल्याबरोबर डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांनी पत्र लिहून त्यांना काय विचारले असेल ? (पत्र नं. १८७) – तुम्ही अनुनयाच्या वेळी जी मराठी भाषा बोलली आणि जे शब्दप्रयोग केलेत त्याचे काही नमुने पाठवा. कारण या विवाहाकडे मी 'भाषाविकासजिज्ञासू' या दृष्टीने पाहतो. प्रा. न. र. फाटक हे पुस्तकांच्या संग्रहासाठी प्रसिद्ध. पण येथे प्रा. फाटक, तात्याजी वझलवार यांच्या 'सिटी कॉलेज'ला काही पुस्तके भेट देण्यासाठी उत्सुक दक्षता बाळगीत आहेत. (पत्र नं. २५०). बडोद्याचे कवी चंद्रशेखर आपल्या संग्रहाला माडखोलकरांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेतील 'आरसपानी'ऐवजी 'स्फटिकोपम' आणि 'फिके'ऐवजी 'रुक्ष' शब्द कसे समुचित ठरतील हे सांगत आहे. (पत्र नं. २००). पण मनाला विशेष स्पर्श करणारे पत्र लक्ष्मीबाई टिळक यांचे आहे. (पत्र नं. १५१). त्यांच्या 'करंज्यांतील मोदक' या कवितेबाबत 'तव भर्त्याचे त्याला साह्य नसे का' अशी शंका एका भगिनीने त्यांना विचारली, तेव्हा त्या विलक्षण अस्वस्थ झाल्या. याबद्दल 'स्मृतिचित्रां'त त्या म्हणतात, "मला प्रथम टिळकांचा राग आला. हे मला उगीचच प्रसिद्धी देत बसतात नि माझी अशी फजिती होते!" या भगिनीला उत्तर म्हणून त्यांनी 'ये! ये जवळी! तर्क न करणे बरवे ताई दुरून' असे सांगणारी 'पति-पत्नी' ही कविता लिहिली आणि नवऱ्याला एक खरमरीत पत्र लिहिले.

साहित्यिकांच्या मनाच्या अशा ज्या काही थोड्या छटा या पत्रव्यवहारात आहेत त्या लोभस आहेत. पण साहित्यिकाचे 'साहित्यिक' मन साहित्याच्या प्रतीतीने, आणि क्वचितप्रसंगी तिच्या अभावाने, कसे पेटून उठते याचा जो निवडक अनुभव या संग्रहांतील दोनतीन पत्रांतून येतो तो याच्याहून किती तरी अधिक अर्थपूर्ण वाटतो. उदाहरणार्थ, 'केशवसुत', 'बालकवि' आणि 'बी' यांची पत्रे पाहा. 'आनंदीरमण' हर्षे यांनी आपल्या काही कविता केशवसुतांकडे पाठविल्या. केशवसुतांना त्यांत फारसा राम दिसला नाही. ते हर्ष्यांना लिहितात, "कविता म्हणजे आकाशाची वीज आहे. ती धरू पाहणारे शेकडा ९९ आपणास होरपळून मात्र घेतात... तुम्हास जगाच्या अंधारात आपल्या बुद्धीचा किरण पाडणे आहे काय ? असेल तर तुमचे हृदय उललेले आहे काय ? फाटले आहे काय ?... कारण तो प्रकाश जेव्हा बुद्धी परावृत्त करून जगावर पाडते तेव्हा अंधारात चाचपडणारास वाट दिसू लागते. एरव्ही कागदावर दिव्याची चित्रे रंगवून 'अंधारातून चालला आहात तर एवढा आमचा कंदिल तरी घेत जा' असे म्हणणारे स्वयंसेवक ऊर्फ स्वसेवक नाक्यानाक्यावर गर्दी करून उभे आहेत. स्वानंद हे कवीचे

उत्तम पारितोषिक होय. पण खाज सुटली असतांना खाजविल्याने होत असतो तसला आनंद काय कामाचा ? " (पत्र नं. १३४).

बालकवींच्या एका पत्रांत अशा ' उलछेल्या हृदया 'चे वर्णन आढळते. " अलीकडे माझ्या वृत्तीत बराच फरक पडत चालला आहे. मी कधीही निराश – पूर्वीप्रमाणे निराश – नसतो. कृष्णमेघांचा स्तंभ फोडून प्रकट होणारा भगवान नृसिंहरूपी सूर्यनारायण मला असे सांगतो की, कसल्याही परिस्थितीपेक्षा तू फार श्रेष्ठ आहेस. तुझ्या दृष्टीचे तेज पसरताच कृतांताच्या कालदाढासुद्धा गुलाबाच्या फुलाप्रमाणे फुलतील. मोठमोठाले पर्वत सुद्धा तुझ्या दृष्टीच्या प्रतापाने बाष्पमय होऊन वातावरणात विरून जातील. तुला मोडेल असा एकही काटा जगात नाही. " (पत्र नं. १६०). बालकवींना असे झटके अधून-मधून येत असत. त्यांच्या बऱ्याच कवितांचा उगम अशा झटक्यांत असावा असे वाटते.

आपल्या एका पत्रात ' बी ' कवींनी, आपल्या ' वेडगाणे ' या कवितेच्या संदर्भात प्रतिभेच्या निर्मितीचे एक रहस्यच सांगून टाकले आहे. ते म्हणतात, " **वेडगाणे** : गुंगणे – सत्कल्पनांच्या नादाने स्वच्छंदी, फंदी होणे – अंगांत ' जबर भुता 'ची बाधा होणे – निःसंग होणे, अशा unconscious दशेत जाण्याच्या अभ्यासा-शिवाय भावनांचा उत्कट परिपोष होऊ शकत नाही अशी माझी समज आहे. उच्च प्रतीच्या ओजस्वी कवितेला ही मनाची स्थिती पाहिजे. ...कारण तर्क ही अद्भुताची कसोटी होऊ शकत नाही. तसेच निर्भेळ सत्य हे काही काव्याचा विषय होऊ शकत नाही. काव्य आणि शास्त्र यांत भेद फक्त मार्गाचा आहे. एकाचा मार्ग emotion चा तर दुसऱ्याचा reason चा. ... अशी एखादी कविता असेल तर ती अर्थशून्य बडबड किंवा गूढगुंजन आहे असे म्हणण्यास मी तयार नाही. त्याला दिसलेले स्वप्नच असे असते की, ते शब्दांनी धरू जाता नीट धरले जात नाही. God said let there be light and there was light. सृष्टीच्या पूर्वी अनंत पोकळीत असलेल्या घोर काळोखाची कल्पना करा आणि अगणित विश्वे एकदम फटकन उजळणाऱ्या अमर्याद प्रकाशाची याच वेळी कल्पना करा, म्हणजे There was light या साध्या शब्दांतील अवर्णनीय सौंदर्य कळेल. ही creative power होय. शेक्सपीअरने शून्यात वसाहती निमण केल्या ती हीच प्रतिभा ! " (पत्र नं. १९७). या भेदक दृष्टीने ' बी 'नी आपल्या ' चाफा ' कवितेचा जो रहस्यभेद केला आहे तोही पाहण्यासारखा आहे. (पत्र नं. १७४). ही भेदक दृष्टी, त्या प्रमाणांत विभावरी शिरूरकरपाशी नाही. (पत्र नं. २०३).

विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या निबंधांनी मराठीतील आधुनिक संस्कारित गद्याला आणि केशवसुतांच्या काव्याने आधुनिक मराठी कवितेला सुरुवात झाली असे म्हणायला

हरकत नाही. केशवसुत आले तेच कवितेच्या स्वातंत्र्याची पताका धारण करून. तेव्हा-पासून वाङ्मयाच्या स्वरूपाबद्दल कमीअधिक महत्त्वाचे विचार महाराष्ट्रात उमटत गेले. हरिभाऊ आपटे, वासुदेव बळवंत पटवर्धन, न. चिं. केळकर, श्री. कृ. कोल्हटकर, वा. म. जोशी, रा. श्री. जोग, वि. स. खांडेकर, ना. सी. फडके, बा. सी. मर्ढेकर, वगैरे विचारवंतांनी यांत भाग घेतला. खूप वाद माजले. ‘ कलेसाठी कला की जीवनासाठी कला ? ’ या वादाने वातावरण मध्यंतरी बरेच घुमले आणि घुसळले देखील. पण या वादाचे पडसाद या पत्रव्यवहारांत अभावानेच उमटतात.

याला एक चांगला ठसठशीत अपवाद आहे. तो म्हणजे पु. य. देशपांडे आणि के. नारायण काळे यांच्यामधील पत्रव्यवहाराचा. पु. यं. ची ‘ बंधनाच्या पलीकडे ’ ही त्यावेळची व्यक्तिस्वातंत्र्याचा उद्‌गामी पुकारा करणारी कादम्बरी. तिच्यावर के. ना. काळ्यांनी ‘ ज्ञानप्रकाशात ’ लिहिलेल्या परीक्षणाने या पत्रव्यवहारास सुरुवात झाली. इब्सेनचा वास्तववाद त्या सुमारास मराठी वाङ्मयात अवतरत होता. या वादाच्या दृष्टीने शॉ हा शेक्सपीअरपेक्षा श्रेष्ठ ठरत होता. या ‘ दोहोंपैकी ’ आज कोण जिवंत आहे हे सांगण्याचे कारण नाही, पण त्या तिसऱ्या-चौथ्या दशकात इब्सेन-शॉनी मराठी वाङ्मयाला एक नवी शक्ती दिली यात शंकाच नाही. या नव्या दृष्टीचा मोठा संस्कारित आविष्कार या पत्रव्यवहारात दिसतो. (आणि त्यामुळे हा पत्रव्यवहार हे या पुस्तकाचे, आनंदी-बाई-गोपाळराव जोशी, काशीबाई-शांताबाई हेर्लेकर, पंडिता रमाबाई यांच्या पत्रव्यवहारा-सारखे एक भूषण ठरले आहे.)

या नव्या वाङ्मयीन दृष्टिकोनातही एक लक्षणीय रेखा दिसते. ‘ मानवी जीविताच्या कोड्यावर नवीन प्रकाश पाडून मानवी संस्कृतीस प्रगतीच्या मार्गावर एक पाऊल का होईना पुढे नेणाऱ्या लोकांचा मी पहिल्या वर्गात समावेश करतो, ’ असा प्रगतीचा सिद्धान्त पु. य. देशपांडे यांनी मांडला आहे आणि त्यांच्या पुढच्या मार्क्सवादी, नंतरच्या अध्यात्मवादी, प्रगतीच्या दृष्टीने तो सूचक आहे. वाङ्मयाचा हा सिद्धान्त, नंतरच्या काळात मर्ढेकर-प्रभृतींच्या प्रभावामुळे, मराठी वाङ्मयाच्या क्षेत्रातून बहुतेक मावळलाच, पण जोवर तो वावरला तोवर तो एका सामर्थ्याने वावरला यात शंकाच नाही. दलित वाङ्मयाच्या निमित्ताने त्याला उजाळा मिळत आहे. या सामर्थ्याचा आविष्कार पु. य.-के. नां. च्या पत्रव्यवहारात होतो. त्या मानाने त्या वेळची वाङ्मया-तील वैचारिक देवघेव किती फिकट असे याचा प्रत्यय घेण्यासाठी वा. ना. देशपांडे आणि माधवराव पटवर्धन यांच्यामधील पत्रव्यवहार पाहावा. (पत्रे नं. १८८-१९२ व १९४-५)

पण मी प्रारंभी म्हटल्याप्रमाणे या ग्रंथाचा वाङ्मयीन भाग हा महत्त्वाचा भाग नव्हेच. त्याचा वेध देण्यासाठी ग्रंथाच्या वाङ्मयेतर भागाकडे वळायला हवे.

(२)

' विश्रब्ध शारदे 'तील वाङ्मयीन पत्रे, गुण आणि संख्या या दोनही दृष्टींनी, कमी दर्जाची आहेत, कारण या पत्रसंग्रहामागची संपादकांची दृष्टीच वेगळी आहे. पत्रसंग्रहाच्या १८१७–१९४७ या कालखंडाने ती सूचित झाली आहे. परंतु तिच्याबद्दल वाचकांना कसलीही शंका उरू नये म्हणूनच की काय, पहिले पत्र, ता. १६–१७ नोव्हेंबर १८१७ च्या मध्यरात्री शनवारवाड्यावर ब्रिटिशांचा बाहुटा चढल्याची बातमी देणारे आहे. आणि तो ता. १४–१५ ऑगस्ट १९४७ च्या मध्यरात्रीच उतरला, आणि भारताची नियतीशी इतिहासविलक्षण गाठ पडली, हे सांगणाऱ्या नेहरूंच्या, कोणत्याही विश्रब्ध पत्राप्रमाणेच हृदयाशी हितगुज करणाऱ्या, त्या अविस्मरणीय भाषणांतले दोन उतारे शेवटी दिले आहेत.

म्हणजे या पत्राची निवड आणि रचना करताना संपादकांनी, नियतीने भारताचा ब्रिटिशांशी जो एक विशिष्ट संपर्क घडविला त्याचाच विचार प्रामुख्याने मनात बाळगला.

माझ्या मते, या पुस्तकाचे हे फार मोठे वैशिष्ट्य आहे. ' ब्रिटिश ' हिंदुस्थानात आले ही या देशाच्या इतिहासातील क्रांतिकारक घटना आहे. माझ्या मते, ती स्वागतार्ह घटना होती. याचा अर्थ मी रानडेप्रणीत ' ईश्वरी योजने 'च्या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कर्ता आहे असा मात्र नाही. या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे, ज्या अर्थी ब्रिटिशांशी आपला संबंध ईश्वरी इच्छेने घडला त्या अर्थी तो अबाधित राखणे हे आपले कर्तव्य ठरते. (जवळ-पास अशाच प्रकारचे एक विधान नामदार गोखल्यांनी ' सर्व्हेंटस् ऑफ इंडिया सोसायटी 'च्या घटनेला जे प्रास्ताविक प्रतिज्ञापत्रक जोडले त्यात आढळते.) हे कर्तव्य मला मान्य नाही. पण आपल्या राष्ट्राच्या मर्मस्थानी भिडणारा एक संबंध आधुनिक युरोपशी जुळला हा योगायोग मला स्वागतार्ह वाटतो.

मुसलमानी अमदानीच्या सहासातशे वर्षांच्या काळात या देशाचे इतके अधःपतन झाले होते की, या राष्ट्राचे पुनरुत्थान होण्यासाठी असा काही ऐतिहासिक अपघात आवश्यकच होता. अर्थात हा केवळ मुस्लिम संपर्काचा प्रश्न नव्हता. सरंजामशाहीच्या कुबट कारभारात ही भयानक भर होती एवढेच. चीनचे सरंजामी अधःपतन याच थाटाचे होते. चीनच्या जीवनावर पाश्चात्त्य संस्कार, भारतात झाले तसे सखोल झाले असते तर चीनचा सारा इतिहासच वेगळा झाला असता.

पण हा नुसता आधुनिक युरोपशी संबंध जुळण्याचा प्रश्न नव्हता. तसा संबंध इंडोचीन-इंडोनेशियाचाही जडलाच. पण ब्रिटिशांशी संबंध हे एक वेगळे प्रकरण होते. ब्रिटनच्या साम्राज्यवादावरही उदारमतवादाचे संस्कार होते. आजच्या आपल्या लोक-शाहीचे एक रहस्य या गोष्टीत आहे. नेमके बोलायचे म्हणजे आमच्या राष्ट्रीय नेतृत्वाने

ब्रिटिशांचा उदारमतवाद जो पचविला होता त्याचे हे फलित आहे; पण विशेष म्हणजे, ब्रिटिशांचे राज्य नसते तर महात्मा गांधींचे तत्त्वज्ञान आणि राजकारण जसे आकारास आले तसे आले नसते आणि मानवी संस्कृतीच्या दृष्टीने ती एक हानीच ठरली असती.

ब्रिटिशांशी संपर्क हे एक संकीर्ण प्रकरण होते. राष्ट्रीय जीवनाच्या अनेक अंगांना मर्मस्पर्श करणारा तो संपर्क होता. ही एक विलक्षण प्रकारची सांस्कृतिक समक्षता होती. ही समक्षता अनेक पातळ्यांवरून चालली, तिने अनेक स्वरूपे धारण केली आणि अनेक प्रकारचे संघर्ष निर्माण केले. या संघर्ष-उपसंघर्षांचे मोठे चित्रविचित्र दर्शन या संग्रहात घडते.

एकच उदाहरण देतो. ब्रिटिशांनी मराठ्यांचे राज्य जिंकले ते काही कसूर राखून नाही. पण महाराष्ट्राचा पहिला राज्यकर्ता मानस्टयुअर्ट एल्फिन्स्टन हा एखादा हडेल-हप्पी अगर पाताळयंत्री विजेता नव्हता. तो एक थोर मुत्सद्दी होता. विद्येचा भोक्ता आणि संस्कृतीचा उपासक होता. एका लढाईतला विजय अपेक्षेपेक्षा दिवसभर अगोदर आला तेव्हा त्याच्या तोंडून उद्‌गार बाहेर पडले, ‘ बरं झालं, सिसेरो वाचायला फुरसत मिळाली. ’ हिंदुस्थानवर चिरंतन राज्य करण्याची स्वप्ने याला पडली नाहीत. हिंदी लोकांचे कल्याण करायचे, त्यांच्यात स्वराज्यक्षमता निर्माण करायची, आणि ही आगळी कीर्ती आणि कर्तव्यपूर्ती यांचे आगळे समाधान गोळा करून एक दिवस निघून जायचे, अशी ब्रिटिश राज्याबद्दल त्याची मनोमनीची धारणा होती. पण भारतीय संस्कृती आणि जीवनपद्धती यांजबद्दल त्याला आदर नव्हता. जितांची सुधारणा व्हावी असे त्याला वाटत होते तरी जित आणि जेते हा फरक विसरायला तो तयार नव्हता. एका तरुण अधिकाऱ्याला लिहिलेल्या पत्रात त्याने स्वच्छ इशारा दिला की, ‘ नेटिव्हात मिळणे-मिसळणे, त्यांची भाषा आत्मसात करणे वगैरे चांगले असले तरी आपली पायरी सोडता कामा नये. ’ नेटिव्हांशी स्नेहसंबंध याचा अर्थ त्यांच्या पातळीवर उतरणे नव्हे. असा इशारा देऊन एलफिन्स्टनने त्याला जाणीव दिली की, ‘ नेटिव्हांचा पोशाख, चालीरीती आणि चैन यांच्यात मशगुल होणाऱ्या युरोपिअनास, युरोपियन समाजात आपले पूर्वीचे स्थान घेणे अशक्य ठरते. ’ (पत्र नं. ७)

अगदी उदारमतवादी ब्रिटिश राज्यकर्तादेखील राज्यकारभाराच्या कामी सावध असे. १८५७ च्या बंडानंतर त्यांचा सावधपणा विशेषच वाढला व त्याच्या कारभारात अनेक क्लृप्त्या शिरल्या. याचे एक मजेदार उदाहरण ॲलन ऑक्टोव्हियन ह्यूम याच्या पत्राला जी संपादकीय टीप जोडलेली आहे तिच्यात मिळते. ह्यूम हे काँग्रेसचे जनक. ते थिऑसॉफिस्ट असल्यामुळे स्वतःला भारताचे अध्यात्मिक अपत्य म्हणवीत. भारताची सर्वांगीण सुधारणा व्हावी म्हणून पुण्याची ‘ सार्वजनिक सभा ’, मुंबईची ‘ प्रेसिडेन्सी असोसिएशन ’, कलकत्याची ‘ इंडियन असोसिएशन ’ आणि मद्रासची ‘ महाजनसभा ’

यांच्या धर्तीवर एक अखिल भारतीय संस्था स्थापण्याच्या खटपटीत ते होते. आपली योजना त्यांनी व्हाईसरॉय लॉर्ड डफरिन यांच्यापुढे मांडली. भारतांतले लोकमत आपल्याला कळावे, पण त्या लोकमताला संघटित वळण लागू नये अशी धूर्त राजकीय बुद्धी बाळगणाऱ्या डफरिननी ह्यूम यांच्या योजनेला नकार दिला, पण राजकारणाचा विचार करणाऱ्या लोकांनी वर्षातून एकत्र जमावे ही कल्पना मान्य केली, विचारे डफरिन ! लोकांनी एकत्र येणे ही एक प्रकारची संघटनाच असते आणि या तात्कालिक संघटनेला चिरंतन स्वरूप येऊ शकते हे ते विसरले !

ब्रिटिश–भारतीयांच्या राजकीय समक्षतेचा (confrontation) हा इतिहास साधारणपणे प्रसिद्धच आहे, पण त्यांतील काही भोवऱ्यांची आणि वळणांची कल्पना या पत्रव्यवहारावरून चांगली येते.

राजकीय समक्षता हा आपल्या या इतिहासाचा सर्वात अर्थपूर्ण असा भाग नव्हेच. या समक्षतेतून म्हणजे संघर्षातून जे उपसंघर्ष निर्माण झाले त्यांनीच भारताच्या आधुनिक संस्कृतीला सघनता आणि संमिश्रता प्राप्त करून दिली.

याचे सर्वप्रथम श्रेय मिशनऱ्यांकडे जाते. ब्रिटिशांनी हे विशाल उपखंड जिंकल्यावर येशूचा संदेश फैलावण्यासाठी एक नवे विश्वच निर्माण झाले असे त्यांना वाटले. याला अर्थात त्यांच्या उत्साहाबरोबर त्यांचे भयंकर अज्ञानही जबाबदार होते. मुसलमानांच्या आगमनापूर्वी या देशात एक अंधारयुगच होते आणि त्यात फारसा प्रकाश पाडण्याचे सामर्थ्य मुसलमानांनी दाखविले नाही अशी त्यांची प्रामाणिक समजूत होती. सहाशे वर्षे राज्य करून या कडव्या धर्मांध राज्यकर्त्यांना वीस-पंचवीस टक्क्यांहून अधिक लोक बाटविता आले नाहीत या वस्तुस्थितीचा थोडासा जरी विचार त्यांनी केला असता तरी त्यांच्या उत्साहाला थोडा आळा बसला असता. पण धर्म हा अनेकदा प्रेमापेक्षाही आंधळा असतो ! शिवाय हिंदू समाजाचा सामाजिक आणि आध्यात्मिक अधःपात त्यांना खुणवीत होताच. मिशनऱ्यांचे कशाला ? ज्या दिवशी भारतीय जनता, आपल्या शिक्षणाने सुबुद्ध बनून स्वातंत्र्य मागेल तो इंग्लंडच्या इतिहासातील सुवर्णदिन असे समजणाऱ्या लॉर्ड मेकॉलेला सुद्धा सारा भारत ख्रिस्ती होईल अशी खात्री वाटत होती. पण ब्रिटिश राज्यकर्त्यांची धूर्त राजकीय जाणीव त्यांना पोर्तुगिजांप्रमाणे ख्रिस्तीकरणाच्या मामल्यात पडण्यापासून परावृत्त करीत होती. राज्यकर्त्यांचा हा कचखाऊपणा मिशनऱ्यांनी भरून काढायचे ठरविले. या बाबतीत ज्या आशा आणि आशंका त्यांना वाटत होत्या त्यांचे दर्शन, रे० जॉन विल्सन, मार्गारेट विल्सन, रे० अलेक्झांडर डफ, रे० रॉबर्ट नेज्बिट, रे० बाबा पदमनजी प्रभृतींच्या पत्रांतून घडते.

अर्थात मिशनऱ्यांच्या उद्योगांची प्रतिक्रिया झालीच. हिंदु धर्मावरील या संकटाने काही जण सचिंत झाले आणि त्यापैकी काहींनी ‘ ओला ठो ’चा मार्ग अवलंबिला. यात विष्णुबोवा ब्रह्मचारी प्रमुख होते. पाच नवऱ्यांच्या द्रौपदीची टिंगल करणाऱ्यांना व्हर्जिन मेरीच्या अपौरुषेय गर्भधारणेबद्दल जाब विचारण्याची त्यांची तयारी होती. (त्यांचे एखादे पत्र उपलब्ध झाले असते तर छान झाले असते.) पण इतरांनी तात्त्विक प्रतिपादनाचा राजस मार्ग अवलंबिला. मोरभट दांडेकरांचे नाव या संदर्भात सुचते. त्यांनी ‘ हिंदुधर्म-स्थापना ’ नावाचा ग्रंथ लिहिला. पण दांडेकरांप्रमाणेच ग्रंथरचना करून मिशनऱ्यांना उत्तर देणारे गंगाधरशास्त्री नावाचे एक विद्वान शिक्षणखात्यात होते. त्यांच्याशी झालेल्या एका अकल्पित खडाजंगीचे वर्णन रे० नेज्बिट यांच्या पत्रात आढळते. (पत्र नं ३९).

पण मिशनरी आणि सनातनी यांची झटापट हा या इतिहासाचा अर्थसघन भाग नव्हेच. मिशनऱ्यांच्या शिकवणीमुळे काही हिंदू विद्वान अंतर्मुख बनले आणि ते आपल्या धर्माकडे तत्त्वशोधक दृष्टीने पाहू लागले आणि त्यांच्या या चिकित्सक अंतर्मुखतेला अनेक आकर्षक तात्त्विक आणि व्यावहारिक फळे आली, हा या इतिहासाचा खरा प्रवर्तक भाग आहे. त्यानेच मिशनऱ्यांना सचिंत केले. उदाहरणार्थ, बंगालमध्ये राजा राममोहन रॉय, धर्मसुधारणेच्या ओढीने ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या इतके जवळ गेले की, तुम्ही ख्रिश्चन झालात तर ऐहिक ऐश्वर्याच्या पायघड्या तुमच्यासमोर उघडतील असे त्यांना सांगण्यास कलकत्त्याच्या बिशपला दिक्कत वाटली नाही. पण मिशनऱ्यांच्या या वृत्तीचा राममोहनना उबग आला आणि मिशनऱ्यांच्या विशिष्ट प्रचारपद्धतीविरुद्ध त्यांनी आवाज उठविला.

महाराष्ट्रात डॉ. आत्माराम पांडुरंग यांनी ‘ परमहंससभा ’ आणि पुढे रानड्यांनी ‘ प्रार्थनासमाज ’ काढला. आणि रानडे स्वतःला ‘हिंदु प्रॉटेस्टंट ’ म्हणवून घेऊ लागले. मिशनऱ्यांच्या आकांक्षांना हा मोठाच शह होता. शालेय शिक्षणाच्या माध्यमातून ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार करणे हे मिशनऱ्यांचे एक अमोघ तंत्र होते. पण दादाभाई नवरोजी, जगन्नाथ शंकरशेट यांसारख्या नवशिक्षित तरुणांनी नव्या सेक्युलर शाळा काढल्यामुळे याही तंत्रावर घाला बसला. पाश्चात्त्य शिक्षणाने ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार वाढेल अशी आशा लॉर्ड मेकॉलेने व्यक्त केली, पण दादाभाई, रानडे प्रभृतींनी ‘स्टुडंटस् लिटररी सोसायटी ’सारखी विद्येची सेक्युलर केंद्रे स्थापिली आणि चैतन्ययुक्त केली. त्यामुळे त्याही दिशेने निराशाच पदरी पडली. या सर्व गोष्टींमुळे झालेला जळफळाट रे० जॉन विल्सन यांच्या पत्रात दिसतो. (पत्र नं. ३३). तरी अर्थात बाबा पदमनजीसारखे विद्वान विचारवंत ख्रिस्त्यांच्या कळपात शहाजोगपणे मिरवू लागल्यामुळे मिशनरी अगदीच गलिताश झाले नाहीत. पण येथेही एक नवीनच विपरीत अडचण उपस्थित झाली. एक नवीन राष्ट्रीय वृत्तीचा – प्रखर राष्ट्रीय वृत्तीचा – ख्रिश्चन निर्माण झाला.

मिशनऱ्यांना नुसते ख्रिस्तीकरण नको होते. त्यांना आंधळी ख्रिश्चन-निष्ठा हवी

होती. यात परधार्जिणी वृत्ती अनुस्यूत असते. पण पंडिता रमाबाईसारख्या तेजस्वी वृत्तीच्या व्यक्तींचा ख्रिश्चन धर्म हा ऐहिक अभ्युदयाचा उपाय नव्हता, किंवा ती एक प्रचलित उच्चभ्रू फॅशनही नव्हती. ख्रिस्ताच्या संदेशाने आणि व्यक्तित्वाने भारून गेलेल्या त्या व्यक्तींना ख्रिस्ताच्या शिकवणीशी स्वदेश किंवा स्वसंस्कृती यांचा विसंवाद का घडावा याची उमज पडू शकत नव्हती. या दृष्टीने पंडिता रमाबाई यांची (इंग्रजी) पत्रे (नं. १२६, १२७, १२८, १२९) वाचण्यासारखी आहेत. एका पत्रात त्या लिहितात : "मी माझा देश आणि माझे देशबांधव कोणाही परकीयांपेक्षा अधिक जाणते. तुम्हा लोकांचा माझ्या लोकांवर विश्वास नसला तर ती गोष्ट अलाहिदा; पण मी माझ्या लोकांवर अंतःकरणापासून प्रेम करते आणि त्यांच्यावर नितांत विश्वास ठेवते." याच पत्रात त्या पुढे म्हणतात, "तुम्ही लोक प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे माझ्या वैयक्तिक स्वातंत्र्यात ढवळाढवळ करणार असलात तर हाच माझा तुम्हाला रामराम!" दुसऱ्या एका पत्रात त्या विचारतात, "क्रूसावरचा मजकूर लॅटिनऐवजी संस्कृत भाषेत का असू नये?" पुढल्या एका पत्रात त्या म्हणतात, "पापांचा झाडा एकमेकांपाशी द्यावा किंवा परमेश्वरासमोर द्यावा एवढेच बायबल शिकवते – तो एखाद्या पाद्र्यासमोर द्यावा असे नाही, असे म्हटल्याबद्दल मी सैतानाच्या प्रभावाखाली आहे असे तुम्ही का म्हणावे?" हा पुढला उतारा तर झगझगीतच आहे : "डीन बटलरना मी सांगितले की, येशूच्या दैविकतेवर माझा विश्वास नाही, तेव्हा ते म्हणाले की येशूचा दैवीपणा नाकारणे म्हणजे प्रत्यक्ष परमेश्वराचे अस्तित्वच नाकारणे होय...ते संतापून म्हणाले, 'जा आणि ब्राह्मो-मंडळींत राहा.' मला या सन्मान्य वृद्धाची कीव येते. हा ब्राह्मोंचा द्वेष करतो तसा मी करू शकत नाही. परमेश्वराची तशी इच्छा असली तर मी ब्राह्मोत आणि हिंदूंत जाऊन राहीन, पण जे सिद्ध झालेले नाही ते मानणार नाही." त्यांच्या मुलीला इंग्लंडमध्ये ठेवण्याचा प्रश्न आला तेव्हा त्या म्हणाल्या की, "इंग्लंडमध्येच राहिली, वाढली तर ती परकीय होईल. आपण भारताची कन्या आहोत हे सांगायला तिला लाज वाटावी हे मला मान्य नाही."

पुढे रे० टिळकांनी हाच बाणा आचरिला. त्यांच्या सेवाबुद्धीला संन्यस्त स्वरूप प्राप्त झाले. "माझ्या देशाप्रीत्यर्थ व ख्रिस्ताच्या दरबाराप्रीत्यर्थ मला यापुढे प्रेम आणि सेवा यांचे अनुबंध शिवायकरून अन्य रीतीने कोणत्याही मानवी संस्थेला बांधलेला राहता येत नाही," असे एका अमेरिकन मिशनरीला सांगताना ते म्हणतात, "मी एक ख्रिस्ती संन्यासी, म्हणजे विरागाच्या नव्हे तर अनुरागाच्या मागे जाणारा संन्यासी, आहे." (पत्र नं. १५५).

पण या समक्षतेला, समाज ढवळून काढणाऱ्या खोल कडवट संघर्षाचे स्वरूप आले ते सुधारक आणि सनातनी यांच्या लढ्यात. म्हणजे ब्रिटिशांचे आगमन हा भारतीय परिवर्तनाचा 'कॅटॅलिटिक एजंट' ठरला. या परिवर्तनाचे तादृश्य स्वरूप जाणण्यासाठी बाबा पदमनजींचे नं. ३५ पत्र वाचावे. या परिवर्तनाने अनेक थर आणि रूपे धारण केली, आणि त्याचे अनेक उद्रेक महाराष्ट्राच्या सार्वजनिक जीवनात उडाले. या संघर्षातूनच 'आधी सामाजिक की आधी राजकीय' असे वाद निर्माण झाले; त्यातूनच 'रखमाबाई प्रकरण' पेटले; त्यातूनच पंचहौद मिशनमधील चहाचे वादळ झाले. संमती वयाच्या वादात मलबारींनी राजकारणाला प्राधान्य देणाऱ्यांवर अनुचित टीका केली तेव्हा दादाभाई नवरोजींनी त्यांचे कान कसे पिरगळले ते पत्रे ९०–९१ मध्ये दिसते. पंचहौद मिशन प्रकरणी रानड्यांना कसे अकारण प्रायश्चित्त घ्यावे लागले याची साद्यंत हकीकत 'बेचाळिसातला एक' याने पत्र ११३ मध्ये सांगितली आहे. रखमाबाईच्या 'प्रकरणा'त फ्रिडरिख मॅक्स मुल्लरसारखा वेदान्त-विद्वान किती लक्ष घालीत होता हे नं. ९४ च्या पत्रावरून समजते.

या नुसत्या पांढरपेशा समाजातल्या खळबळी होत्या. पण ब्रिटिशांनी निर्माण केलेल्या वाऱ्याचे बहुजनसमाजामध्ये कसे वादळ झाले त्याचे दर्शन ज्योतिबांच्या पवाडा-मीमांसेतही आढळते : "अलीकडे भटब्राह्मणांची विद्वान पोरे नवीन पवाडे करून हळूच मैदानात आणीत आहेत...आणि त्यातील शूद्रांनी कमाविलेल्या मोत्या-पोवळ्यांचा चुरा करणारे भगवती गोब्राह्मणांसह दादोजी कोंडदेवास फाजील आगांतुकी करावयास लावल्या-मुळे तसल्या बनावट पोवाड्यांचा मी संचय केला नाही." (पत्र नं. ८८).

वेदोक्त-प्रकरणांत फुल्यांच्या या वृत्तीला भरपूर खतपाणी मिळाले. अर्थात ब्राह्मणांचा दुराग्रहच याला मुळात कारणीभूत झाला. त्यामुळे, 'व्यक्तिशः ह्या (वेदोक्त व पुराणोक्त) दोनही पद्धतीत मला स्वतःला कमी-अधिकपणा काहीच वाटत नाही,' असे उद्‌गार काढणारे प्रगत सयाजीराव गायकवाड (पत्र नं. ११९) वेदोक्ताचा आग्रह धरून बसले. कोल्हापुरात या आग्रहाचा अत्याग्रह झाला. वस्तुतः वेद काय, अगर पुराणे काय, दोनही जर भटाब्राह्मणांच्याच क्लृप्त्या, तर त्यांपैकी एकाचा आग्रह धरण्यात फुल्यांच्या शिकवणीचा अवमानच होत होता. पण शाहू छत्रपतींचा संताप टिळकांच्या मृत्यूनंतरही (लगेच) किती होता हे त्यांच्या विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या उमेदवारीला जोरदार पाठिंबा देणाऱ्या ता. २९ ऑगस्ट १९२० च्या पत्रांत व्यक्त झाले. (पत्र नं. २०७). (अर्थात शिंद्यांना 'जे का रंजले गांजले' या प्रसिद्ध अभंगात वर्णिलेला साधू ठरवूनही त्यांना दिलेला पाठिंबा अखेरीस काढून घेण्यात आला व तो एका सामान्य गृहस्थाला बहाल करण्यात आला.) शाहू छत्रपतींनी प्रज्वलित केलेल्या सत्यशोधक चळवळीत 'मराठा–मराठेतर' भेद निर्माण होऊन फुल्यांचा आणखीही अवमान कसा

झाला हेही सांगणारे, बॅ. आनंदराव सुर्व्यांना लिहिलेले सी. ना. शिवतरकरांचे पत्र या संग्रहांत आहे. (पत्र नं. २१८).

सत्यशोधक चळवळीप्रमाणेच महाराष्ट्राच्या नवजागरणातून अस्पृश्यतानिवारणाची चळवळ सुरू झाली. त्यातून धर्मांतराचा प्रश्न निर्माण झाला. आंबेडकरांच्या एका उत्साही अनुयायाने डॉक्टरसाहेब मुस्लिम धर्म स्वीकारणार अशी आवई उठवली. त्यावर (१९३३ सालीच) डॉ. आंबेडकरांनी सुभेदार सवादकरांना लिहिलेल्या पत्रात सांगितले की, "मी दोन गोष्टी निश्चयात्मकपणे सांगितल्या. पहिली ही की, मी स्वतः हिंदू धर्मात राहणार नाही. दुसरी गोष्ट मुसलमान होणार नाही." (पत्र नं. २१९). चवदार तळ्याच्या सत्याग्रहाबद्दल एखादे पत्र उपलब्ध झाले असते तर हवे होते.

या सर्वंकष समक्षतेचे आणखी काही वैशिष्टयपूर्ण परिणाम झाले. एक भाषेच्या क्षेत्रात झाला. मेजर कँडी यांनी मराठी भाषेचा अभ्यास करून कोशकार मोल्सवर्थच्या मराठी-इंग्रजी मराठी कोशाचे काम पूर्ण केले. त्यांनी आदर्श भाषांतर कसे असावे या संबंधीचे एक मार्गदर्शन शिक्षणखात्यातर्फे प्रसिद्ध केले. त्याचा 'प्रभाकर'कर्त्यांना फार राग आला, व ज्याची मातृभाषा मराठी नाही त्यानं आम्हाला तिच्या शुद्धाशुद्धते-बद्दल धडे देऊ नयेत असा कँडींना टोमणा मारला. कँडी संतापले. 'प्रभाकर' कर्त्यांना एक फर्मास उत्तर त्यांनी 'ज्ञानोदया'त (पत्र नं. ३४) दिले आणि खुद्द 'प्रभाकर'-कर्त्यांना मराठी कसे लिहिता येत नाही याचे खुमासदार नमुने सादर केले त्या वेळी भाषांतराला किती महत्त्व आले होते याचा पुरावा देणारी काही नामवंतांची पत्रे या संग्रहात आहेत. राजाध्यक्ष नावाच्या विद्यार्थ्याने गोल्डस्मिथच्या 'गुड नेचर्ड मॅन'चे 'सुशील गृहस्थ' म्हणून जे भाषांतर केले त्याचे आस्थेवाईक स्वागत करणारी व काही समर्पक सूचना करणारी पत्रे के. टी. तेलंग, एस. पी. पंडित, व्ही. एम. महाजनी, महादेव गोविंद रानडे, रा. भि. गुंजीकर, विनायक कोंडदेव ओक प्रभृती मातबरांनी राजाध्यक्षांना पाठविली. (नं. ७६ ते ८६).

अन्नपूर्णा तर्खड यांचे जे एक पत्र दिले आहे ते या संदर्भात फारच अर्थपूर्ण ठरेल. भारतीय मनाचा ठाव घेण्यास युरोपियन लोक का असमर्थ ठरतात याचे या आंग्लविद्याविभूषित आंग्लपरिणीत विदुषीने केलेले विश्लेषण मुळातून समग्रच वाचले पाहिजे. (पत्र नं. ६८). हे पत्र म्हणजे महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक प्रबोधनाने आलेल्या आत्मविश्वासाचा शानदार आविष्कार आहे.

(३)

' विश्रब्ध शारदे 'ला श्री. दि. के. बेडेकर यांनी जी विवेचक प्रस्तावना लिहिली आहे तीत कोणत्याही समूहाचा ' मानसिक इतिहास ' लिहिण्याचे, ' लहानमोठ्या व्यक्तींच्या परपस्परांतील जिव्हाळ्याचा (म्हणजे औपचारिक नसलेला) पत्रव्यवहार ' हे सर्वोत्कृष्ट साधन ठरविले आहे. अनौपचारिक पत्राचे लक्षणही त्यांनी सांगितले आहे. ' एक माणूस दुसऱ्या माणसाच्या मनाला स्पर्श करीत आहे, आलिंगन देत आहे असा प्रत्यय देणारी पत्रे ती खरी आर्द्र जिव्हाळ्याची पत्रे. '

अडचण अशी की या संग्रहातली पत्रे साधारणपणे लहान व्यक्तींची नाहीत. (एकदोन अपवाद आहेत. त्याची मला तीव्र जाणीव आहे.) ही बहुतेक मोठ्या, महाराष्ट्राच्या इतिहासाला काही दृश्य हातभार लावणाऱ्या, व्यक्तींची पत्रे आहेत. दुसरी अडचण अशी की त्यांतली बरीचशी पत्रे एखाद्या सार्वजनिक प्रश्नाचा विचार करणारी औपचारिक आहेत. (याचा अर्थ ती महत्त्वाची नाहीत असे नाही, काही फार फार महत्त्वाची आहेत.) मानसिक विश्लेषणाच्या दृष्टीने ती विशेषशी महत्त्वाची नाहीत. अर्थात काही आहेत. आणि त्यांपैकी काहींचा बेडेकरांनी विचार केलेला आहे.

या दृष्टीने, मला वाटते, सर्वांत महत्त्वाचा पत्रव्यवहार आनंदीबाई आणि गोपाळराव जोशी यांच्या पत्रांचा ठरेल. या पत्रांतून आनंदी-गोपाळरावांच्या स्वभावाचे जे दर्शन मला झाले ते त्या गाजलेल्या कादंबरीतूनही तितकेसे झाले नव्हते.

गोपाळराव जोशी हे एक चक्रम गृहस्थ म्हणून प्रसिद्ध होते. पण या विशेषणाने त्याचे पुरेसे वर्णन होते असे मला वाटत नाही. ज्या महाराष्ट्राच्या ' मानसिक इतिहासा'चा उल्लेख बेडेकर करतात त्या इतिहासाचे ते एक आगळे असे अपत्य होते; किंवा अधिक समर्पक वर्णन असे ठरेल की या इतिहासात जे ताण-तणाव होते, ज्या आशा-आशंका होत्या, जी कृती-विकृती होती, तिची एक अत्यंत संपृक्त अशी मूर्ती गोपाळरावांच्या रूपाने तयार झाली. तिची जन्मजात अशी काही वैशिष्ट्ये होतीच, पण अव्वल इंग्रजीतील महाराष्ट्रीय इतिहासाने, आपल्या प्रवाहातले ओहळ, डोह आणि भोवरे एकरूपाने व्यक्त करण्यासाठी या व्यक्तित्वाचे अधिष्ठान शोधले ! गृहस्थ सनातनी की सुधारक, उपद्व्यापी की ध्येयवादी, अहंकारी की उपकारी, प्रेमळ की कठोर, आर्त की अतिरेकी, विकृत की प्राकृत, खट्याळ की रोकडा, बायकोच्या मोठेपणात स्वतःच्या मोठेपणाची स्वप्ने उभविणारा की समाजाच्या मोठेपणाची रेखा न्याहाळणारा — नक्की सांगणे कठीण आहे. नियतीने काहीशा उदात्त मिष्किलपणाने त्याला घडविला हेच खरे.

त्या मानाने आनंदीबाई ही साधी-सरळ, पण विलक्षण धैर्याची, जिद्दीची, स्वत्वाची जाणीव असलेली, कर्तव्यनिष्ठ पण मनाने खरोखर परंपरागत व्रतस्थ वृत्तीची. (पाश्चात्त्य

वैद्यकाचा ठेवा घेऊन अमेरिकेतून आलेली, पण मेहेंदळे धन्वंतरींच्या आयुर्वेदिक औषधाचा ध्यास घेऊन बसलेली !)

या दोघांच्या व्यक्तित्वाचे विश्लेषण हे एक आव्हान आहे. अमेरिकेची बोट पकडण्याच्या आदल्या रात्री पतीने जरा जवळ घ्यावे ही पत्नीची स्वाभाविक इच्छा, पण मग तिला झोप येणार नाही आणि तिची प्रकृती बिघडेल या विचाराने हा गृहस्थ सरळ बाहेर निघून गेला; आणि पत्नी दृष्टीआड झाल्याबरोबर, आपण किती कठोर वागलो या जाणिवेने घायाळ झाला. पश्चात्तापाने अक्षरशः पोळला, आणि हा पश्चात्ताप सुसंगतपणे व्यक्त करण्याचीही ताकद त्याच्यात उरली नाही. आनंदीबाईच्या वियोगाने झालेले दुःख व्यक्त करण्यासाठी त्याने जे पत्र लिहिले (पत्र नं. ६९) त्यात या गृहस्थाच्या अंतरंगातली सारी आर्त अश्रुस्थाने उघडी पडतात. पण अमेरिकेत आनंदीबाई गुजराती पद्धतीने पातळे नेसतात, एका छायाचित्रात त्यांचा पदर ' अमळ अव्यस्थित ' असल्याचे त्याच्या ध्यानात येते आणि त्याच्यातला ' भडकू नवरोबा ' खवळून उठतो.

त्याच्या संतप्त पत्राला आनंदीबाईनी जे उत्तर पाठविले आहे ते अंतःकरणातल्या उद्रेकाला मिळालेल्या अवसराचा एक नमुना आहे. बाईना खोचक नाट्यमय लिहिण्याची देणगी होतीच. ती त्यांच्या एका (संपादकीय टीपेत दिलेल्या) पत्रात छान दिसते. पण या पत्रात सात्त्विक प्रतिकार आणि अगतिक विषण्णता यांचे अपूर्व मिश्रण आहे. आयुष्यात जे त्यांनी सोसले होते ते सारे इथे उफाळून आले. त्या म्हणतात, " आपण ज्या रीतीने मला वागविले, ती सुष्ट होती किंवा दुष्ट होती हे ठरविणे फार कठीण आहे. आपण जरा मला विचाराल तर, ती चांगली होती व नव्हती, असेच उत्तर देईन... दहावे वर्षी म्हणजे अगदीच लहानपणी अंगावर मोडलेली लाकडे, बाराव्या वर्षी फेकून मारलेल्या खुर्च्या, बुके व ' मी तुला टाकून देईन, ' अशा प्रकारच्या धमक्या व तसेच चवदाव्या वर्षी अमलात आणिलेले नाना प्रकार, हे सर्व त्या त्या वयाच्या, शरीराच्या व मनाच्या मानाने अतिच कडक होते...आपण म्हणत होता, त्याप्रमाणे त्या पोरकट वयात मी आपणास सोडून गेले असते, तर काय झाले असते ? मी गमावले असते... मी जर असे काही अविचाराने केले तर माझ्या बापाच्या अब्रूला धक्का लागेल, ही भीती मला वाटत होती, म्हणून मी तसे काही केले नाही... शांतवृत्ती ही प्रत्येक हिंदू नवऱ्यास, आपल्या बायकोपासून शिकायला उत्तम मार्ग आहे...माझ्या आईने देखील घोड्याच्या चाबुकाशिवाय दुसऱ्या कशाचा उपयोग मजवर केला नाही. चांगले गोड बोलणे तर लांबच, परंतु दगड, काठ्या व विस्तव यांशी गाठ !...आठवण झाली म्हणजे किती दुःख होते ! पण, त्यामुळे लहानपण निघून गेल्यावर प्रीतीत काही अंतर पडले नाही. " (पृ. १५४–५)

या पत्राला गोपाळरावांनी नेहमीप्रमाणे बहुधा पश्चात्तापदग्ध उत्तर पाठविले,

आणि त्याने आनंदीबाईंचे हळवे अंतःकरण लगेच विरघळले : " आपले पत्र वेळेवर पावले. ते इतके लांब व प्रीतिदर्शक होते की, माझे अंतःकरण आनंदाने सद्गदित होऊन गेले. " खरोखर या दोघांचा हा पत्रव्यवहार म्हणजे वियोगाने आंचलेली दोन अंतःकरणे एकमेकांना भिडण्याचा, डसण्याचा, पण अखेरीस परस्परांत विसावण्याचा प्रकार होता. आनंदीबाई वारल्यानंतर गोपाळरावांनी, आनंदीबाईंचा अमेरिकेत सांभाळ करणाऱ्या कार्पेण्टरबाईंना जे पत्र लिहिले ते हृदयाच्या एका वेगळ्याच तुकड्याने. आनंदीबाई अमेरिकेत गेल्यावर त्यांच्या त्या वियोगाने व्याकुळ झालेल्या पत्राशी (पत्र नं. ६९) या पत्राची (पत्र नं. ७२) तुलना आपोआपच होते. ते पत्र विगलित, विस्कळित होते; याला आकार आहे. त्यात एका अधुऱ्या अंतःकरणाचा आक्रोश होता; यांत हताश अंतःकरणाचा गोठलेपणा आहे. त्यात आठवणीची कोवळीक, तर यात कोळपलेल्या अंतःकरणाची धुमस. एकात वियोगाची विद्धता, तर दुसऱ्यात चिरवियोगाची बधीरता. वेडेकरांना या पत्रव्यवहारातून मनाची विश्रब्ध परस्परता दिसत नाही. मला दिसते. पण तिने बरेच काही सोसलेले आहे.

दुसरी अशी पत्रे आहेत – अंतःकरणाचा खोल आक्रोश दाखविणारी पत्रे. त्यांत काशीबाई हेर्लेकरांचे पत्र, पुनः पुनः एकाच जागेवर येणाऱ्या सावलीप्रमाणे, पुनःपुन्हा आठवत राहते. (पत्र नं. १७०). काशीबाई हेर्लेकर म्हणजे जुन्या पिढीतल्या एक प्रसिद्ध विदुषी; ध्येयनिष्ठ, तेजस्वी, करारी म्हणून प्रसिद्ध. पण मुलीने ब्राह्मणेतर तरुणाशी लग्न ठरविले ही गोष्ट ऐकल्यावर त्या हादरल्या. या मनःस्थितीत त्यानी लिहिलेल्या पत्रातला परस्परविरुद्ध वृत्तींचा कल्लोळ पाहण्यासारखा आहे. त्यात राग आहे, त्याचबरोबर अजीजी आहे, समजावणी आहे; पण लगेच सामाजिक असंतोषाची भीती घातलेली आहे. पण अखेरीस या संकल्पित विवाहाविरुद्ध केलेला आपला युक्तिवाद निष्प्रभ ठरेल, कारण आपली मुलगी आपल्यासारखीच तेजस्वी व करारी आहे या जाणिवेने हे पत्र अगतिक बनलेले आहे. त्या म्हणतात, " तू मानशील तितकीच माझी तुझ्यावर सत्ता आहे, हे मला पूर्ण कबूल आहे. तुझी तू मालकीण आहेस. काय वाटेल ते केलेस तरी माझे आईचे नाते असल्यामुळे तुझे वैर करणे, द्वेष करणे किंवा वाईट चिंतिणे माझा धर्म नव्हे. बाहेरून मला तुला परकी मानण्याचा प्रसंग उद्या आला तरी मनातून मी आपला धर्म ढळू न देण्यास जपेन...एखाद्याला चुकून कुणी घाव मारावा अशा प्रकारचे तीव्र दुःख मला झाले...इतके तीव्र दुःख मनुष्याला मनुष्य देऊ शकत नाही, ते कर्माचे फळ म्हणून देवच देऊ शकतो...तुझ्या पायरीची मुलगी हृदरोगाने किंवा अविचाराने व्यर्थ फुकट जाऊ नये. जे काय करावयाचे ते पूर्ण विचारांती व्हावे एवढ्याचसाठी मी हे शेवटचे बजाविले आहे. "

अशीच अगतिकता काशिनाथ त्र्यंबक तेलंग यांच्या एका पत्रात दिसते. (पत्र

नं. १०८). मुलींचा विवाह पंधरा सोळा वर्षांच्या आत होऊ नये, या सुधारकी मताचे ते मोठे पुरस्कर्ते; पण त्यांच्या दोन अल्पवयीन मुलींची लग्ने ठरली. त्यांतली एक तर अवघी आठ वर्षांची. 'या विवाहाचे जाहीर समर्थन शक्य नाही, मी माझी चूक कबूल करतो; पण माणसाला काही सार्वजनिक कर्तव्ये असतात तशा काही खाजगी जबाबदाऱ्या असतातच; मुलींच्या आईने अंथरूण धरले होते; आईचा आग्रह झाला. पण माझे चुकलेच; माझ्यावर टीका होणार; ती मला सोसलीच पाहिजे; पण तू तरी मला समजावून घे' अशी एका स्नेह्याला प्रार्थना करणारे ते पत्र आहे. यावेळी तेलंग स्वतः एका दुर्धर रोगाने बिछान्याला खिळले असल्याने त्यांच्या पत्रातली अगतिकता अधिकच केविलवाणी वाटते.

यात दोन विख्यात व्यक्तींची पुत्रनिधनानंतरची पत्रे आहेत. ती वाचताना अंतःकरणाचे धागे आतल्या आत कुरतडले जातात. डॉ. आंबेडकरांचा राजरत्न नावाचा मुलगा वारला तेव्हा एका स्नेह्याला लिहिलेल्या पत्रात डॉक्टरसाहेब लिहितात: "मुलाच्या मृत्यूबरोबर जीवनाला चव आणणारे मीठच नष्ट झाल्यामुळे आमचे जीवन अळणी झाले आहे. बायबलमध्ये म्हटले आहे ना ? 'तुम्ही धरित्रीचे मीठ आहात. मिठाची चवच गेली तर त्याला खारटपणा कशाने आणता येईल ?' शून्यवत होऊन पडलेल्या माझ्या जीवनात या वचनाची सत्यता पटते." (पत्र नं. २१७). रियासतकारांचा मुलगा शामकांत गेला तेव्हा ते आपल्या बंधूंना लिहितात, "तू, भाऊ, श्रीनिवास, सर्व माझीच मुले आहेत. मला काही एक कमी नाही. मी अत्यंत सुखात आहे. खातो, पितो, निजतो. सर्व काही आमचे उभयतांचे यथास्थित चालले आहे. कशास काही कमतरता नाही. कितीही शोक केला तरी देहधर्म आहेत ते चाललेच पाहिजेत. शोक काही गेलेली वस्तू परत आणून देत नाही." पण हे उसने अवसान लगेच–गळून पडतेः" "आला दिवस जातो. तो काही थांबत नाही, व कोणाची वाट पाहत नाही. फुकट आम्ही माणसे! फुकट आमचा गर्व व फुकट आमचे ज्ञान!" (पत्र नं. १७८).

पत्नी-निधनाची तार मिळाल्यावर कर्मयोगी टिळकांनी धोंडोपंत विद्वांसांना लिहिलेले पत्र या संदर्भात लगेच आठवते: 'तुझी तार हा फार मोठा आघात होता. आलेली आपत्ती शांतपणे सहन करण्याची मला सवय आहे; पण या वार्तेने मी हादरलो हे कबूल करतो. आपल्यात प्रचलित समजुतीप्रमाणे पत्नी नवऱ्याच्या अगोदर जावी हे अनिष्ट नाही. पण या वेळी मी तिच्या शेजारी नव्हतो ही गोष्ट मला फार दुःख देते. पण हे व्हायचेच होते असे दिसते. मला ही भीती वाटतच होती. आणि तसेच झाले. पण मी माझ्या व्याकुळ विचारांनी तुला अधिक त्रास देऊ इच्छीत नाही. माझ्या आयुष्यातला एक अध्याय संपला आणि दुसरा संपायला फार वेळ नाही.' (पत्र नं. १४६).

टिळकांचे हे सारेच शब्द दुःखाने थबथबलेले आहेत. पण लगेच ते दुःख आवरतात; पत्नीच्या अखेरच्या इच्छांचे अक्षरशः पालन करण्याचा आदेश देतात; आणि मुलांच्या शिक्षणाची व्यवस्था त्यांच्याकडे सोपवितात.

टिळक महान कर्मयोगी! तसेच कर्मयोगी सेनापती बापट. त्यांची लाडकी कन्या कमल ही १९४४ साली दिवंगत झाल्यानंतर त्यांनी, 'माझ्या दुःखांत वाटेकरी झालेल्यांस' उद्देशून जे पत्र लिहिले ते वाचून स्थितप्रज्ञ वृत्तीचा साक्षात्कार होतो. ते म्हणतात– " माझी कमल मजपासून दूर झाल्याने मला स्वाभाविकपणेच दुःख झाले, परंतु हे दुःख मला फार त्रस्त करू शकत नाही. याचे एक मोठे कारण म्हणजे अनुभवाने व विचाराने जगताविषयी माझ्या पुरते मी ठरविलेले सिद्धान्त होत. जगतातील प्रत्येक घटना जीवांच्या विकासासाठी आहे; आणि ही घटना आणणारा एकच एक जगत्पालक असून तो जीवांच्या विकासासाठी प्रत्येक घटना योजनापूर्वक घडवून आणतो, अशी माझी सामान्य विचारसरणी असल्याने कमलचे निर्याण कमलच्या विकासाला आणि तिच्याशी कमीअधिक स्नेहभावाने निगडित असणाऱ्या सर्वांच्या विकासाला निरनिराळ्या तऱ्हांनी साधनीभूत होणार यात मला तिळमात्र शंका नाही. (पत्र नं. २४९).

ब्रिटिश संपर्काचा एक विशेष परिणाम असा झाला की काही मुक्त मने निर्माण झाली. या अशा मुक्त मनाचे एक उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे संततिनियमनाचे आद्य पुरस्कर्ते प्रा. रघुनाथ धोंडो कर्वे. त्यांच्या एका पत्रातील हा उतारा पाहा : " तत्त्वज्ञान हे पॉझिटिव्ह सायन्स आहे ही एक थाप आहे. आपण म्हणता, त्यात मतभेद होणे शक्य नाही, पण जे मतभेद दिसतात त्याला काय म्हणायचे? रसायनशास्त्रातील सत्याबद्दल मतभेद होत नाहीत, परंतु अध्यात्मात मतभेद होतात हे सर्वांना माहीत आहे; तेव्हा आपल्या व्याख्येप्रमाणेच ते पॉझिटिव्ह सायन्स ठरत नाही... आध्यात्म बुद्धिवादांतून निघालेला नाही, श्रद्धेतून निघालेला आहे, म्हणजे बाबावाक्यांतून निघालेला आहे. त्याला शास्त्रीय दृष्ट्या काही किंमत नाही, आणि म्हणूनच विवेकानंदाच्या मतांची किंवा त्यासारख्याच आणखी अनेकांच्या मतांची मला किंमत नाही. विवेकानंद बुद्धिवादी असता तर त्याला हे कळले असते. त्याचप्रमाणे टागोर, टॉलस्टॉय, रामतीर्थ ह्यांच्याही मतांची किंमत नाही." (पत्र नं. २६६).

हा मुक्त आत्मा एका अर्थाने बद्धच होता – एक प्रकारच्या ओतीव अशा बुद्धिवादाने बद्ध. पण तो येथे प्रश्न नाही. एक प्रकारच्या बुद्धिवादी मुक्ततेच्या जाणिवेने कर्वे मस्त आहेत; आणि तोच महत्त्वाचा मुद्दा आहे. अशी मुक्ती अनुभवणारे इतर प्राणी म्हणजे कम्युनिस्ट. दुर्दैवाने एम्. एन्. रॉय, स्प्रॅट, डांगे प्रभृतींची जी पत्रे या

संग्रहात आहेत त्यांत अशी बौद्धिक मस्ती दिसत नाही. याचे एक मुख्य कारण म्हणजे भारतातला कम्युनिझम् हा बौद्धिक दृष्ट्या बराचसा दरिद्रीच आहे. (रॉय-स्प्रॅट यांचे लिखाण बौद्धिक दृष्ट्या वरच्या दर्जाचे आहे, पण त्यातले बरेचसे चांगले लिखाण ते कम्युनिझम्च्या पाशांतून मुक्त झाल्यानंतरचे आहे.) याला एक लहानसा अपवाद आहे तो श्री. ग. रा. खंडकर यांचा. (पत्र नं. २६०). पण ते तसे ओतीव कम्युनिस्ट नव्हतेच. म्हणून ते पुढील मजकूर सहज लिहू शकले : “ हिमालयाचे दर्शन घेतले. नमस्कार केला. पार्थिव बर्फाच्या डोंगराला नमस्कार तो कसला ? पण केलाच. मला वाटते, की आपल्यातही अंतर्यामी भव्य, उदात्त, सुंदर असे अणू अंशाने का होईना पण आहेतच. अतिशय उंच, रौद्र, भव्य अशा बहिर्गत सौंदर्यास ही माझी आतली दाद होती; माझ्या आनंदाची ती पावती होती. नंतर दुसऱ्या दिवशी सकाळी हरिद्वारला पोहोचलो. ह्या गंगेस गंगामाई का म्हणतात हे हरिद्वार, ऋषिकेश पाहिल्यावर सहज समजते.”

एक मात्र लक्षात ठेवले पाहिजे की, कम्युनिस्टांचे बौद्धिक दारिद्र्य हा महाराष्ट्रांत तरी फार मोठा अपवाद नव्हता. ज्या काळात त्यांनी आपली पहिली पावले टाकली त्या काळात महाराष्ट्राची बौद्धिक अवनती सुरू झाली होती. मेडेकरांनी, वाङ्मयीन संदर्भात, हे फार छान सुचविले आहे : “ कोठे तरी मानवी जीवनाच्या गळ्याशी लागलेल्या, कदाचित अनंतकाळपर्यंत न सुटणाऱ्या, यक्ष-प्रश्नांशी झोंबण्याची ताकद गळाठलेली दिसते.” (पृ. २८). वाङ्मयात हे फारच खरे आहे. १९२० नंतर हरिभाऊ आपटे, गडकरी, बालकवी, वगैरे मंडळी निघून गेल्यानंतर आपल्या वाङ्मयाचा कस उतरला, आदर्श बदलले आणि सामान्य माणसे उत्तमपदावर जाऊन बसली. पण हे एकंदर बौद्धिक क्षेत्रातच खरे आहे असे वाटते. १९२० नंतर टिळक, आगरकर, रानडे, इत्यादींचा बौद्धिक झपाटा उरला नाही.

याची कारणमीमांसा व्हायला पाहिजे. ती करण्यास येथे जागा नाही. या अवनतीची प्रधान जबाबदारी गांधीयुगावर टाकण्याची एक रीत आहे, पण सत्य अधिक संकीर्ण असावे असे वाटते. अर्थात काही अपवादही आहेत. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर, विद्वत्रत्न केशव लक्ष्मण दफ्तरी, त्र्यं. शं. शेजवलकर, आचार्य जावडेकर, इत्यादी नावे सहज सुचतील. पण या प्रधान प्रवाहाच्या धारा नव्हेत. रानडे प्रभृतींनी आपल्या काळचे बौद्धिक-सामाजिक वातावरण जसे भारून टाकले होते तसे यांनी भारलेले दिसत नाही. ज्या व्यक्तींनी ते भारले, ज्यांच्या नावाने तो कालखंड ओळखला जातो त्यांचा बौद्धिक मगदूरच सामान्य होता. याचा निर्विवाद प्रत्यय या फुटकळ पत्रांतून सुद्धा येतो.

(४)

'विश्रब्ध शारदे'चे एक विलोभनीय वैशिष्ट्य असे की, श्री. दि. के. बेडेकरांच्या प्रस्तावनेतून या पत्रांवर एक विचार चेतवणारे भाष्य उपलब्ध होते, आणि वाचकाला आपल्या प्रतिक्रिया बेडेकरांच्या प्रतिक्रियांशी ताडून पाहण्याचा आनंद अनुभवता येतो.

या पत्रांचे अंतरंगच असे आहे की, त्यांच्या वाचनाने कोणाही सुजाण वाचकाच्या विचारयंत्राला जाग आल्याशिवाय राहणार नाही. ही पत्रे म्हणजे एका क्रांतिकारक काल-खंडाचे अपरिहार्य उद्रेक—त्यांच्या दर्शनाने या कालखंडाचा ठाव घेण्याची इच्छा निर्माण होणारच. या पत्राचे सर्वस्वी सुस्त असे वाचन केवळ अशक्य आहे. निदान काही पत्रांची भाषा वाचकांचे जागृत लक्ष वेधून घेणार. (आणि मग एखादा वाचक, आपले रावसाहेब रानडे साहेबांपेक्षाही सरस इंग्रजी लिहीत हे पाहून सानंद चकित होणार !)

बेडेकरांच्या प्रस्तावनेच्या अनेक वैशिष्ट्यांपैकी एक वैशिष्ट्य असे की, 'मराठी भाषेची जी प्रवाहगती' या पत्रांतून दृष्टीस पडते तिचा त्यांनी चवकस परामर्श घेतला आहे. त्या वेळी भाषांतराला एक वेगळीच प्रतिष्ठा कशी आली होती; गोल्डस्मिथच्या एका नाटकाचे भाषांतर करणाऱ्या एका विद्यार्थ्याला मोठमोठ्या मातब्रांनी कसे आदराने आणि अगत्याने वागविले; त्याला 'डिअर राजाध्यक्ष', 'साष्टांग नमस्कार', वगैरे मायन्यांनी कसे भूषविले; त्या वेळी मोठमोठे समर्थ मराठी लेखक खासगी पत्रांत इंग्रजीशी कशी सलगी करीत, त्या वेळी exposure सारख्या इंग्रजी शब्दांचा 'तटस्थ' अर्थ कसा होत असे; 'शिकलेले'ऐवजी 'पढलेले', 'व्यवस्थे'ऐवजी 'वर्तणूक' अशा मराठीच्या लकबी त्या वेळी कशा होत्या, 'प्रणय'सारखे आजचे रोमॅण्टिक शब्द त्या वेळी संस्कृतातील व्यापक पण गद्य अर्थाने कसे वापरले जात, वगैरे गोष्टींची नोंद या प्रस्तावनेत झालेली आढळते.

पण हा पृष्ठभागावरचा दृष्टिक्षेप झाला. आपल्या मूळच्या सत्वशोधक प्रकृतीमुळे बेडेकर बरेच खोलात शिरले आहेत. उदाहरणार्थ, अव्वल इंग्रजीमध्ये इंग्रज माणसे आणि मराठी माणसे एकमेकांत कशी गुरफटलेली होती याचा जो शोध बेडेकरांनी घेतला आहे तो या प्रस्तावनेचा फार मोठा आकर्षक भाग आहे. बेडेकर म्हणतात, "इंग्रजां-बद्दल राग आहे, असे मराठी माणसांच्या मनाचा ठाव घेतला तर दिसते. उलट इंग्रजालाही मराठी माणूस, एकंदर सगळेच 'नेटिव्ह लोक' खालच्या संस्कृतीचे वाटतात. साहजिकच ही तुच्छता जरी दडवून ठेवली तरी मराठी सुशिक्षिताला उमगतेच. मग अपमानित आवेशाने मराठी माणूस पारंपरिक संस्कृतीचे मोठेपण सांगून इंग्रजाला हिणवू पाहतो." (पृ. २४). पण या लोकांना पक्के उमजलेले असते की, आपण समानधर्मी आहोत. या समानधर्म्यात कधी रागद्वेषाचे, कधी निकराचे, तर कधी सामोप-

चाराचे भांडण सुरू असते – आणि मग उभयतांनाही वाटते की आपण समानधर्मी असून भांडत आहोत ही खेदाची गोष्ट आहे. पण स्वदेशाचा अभिमान, स्वसंस्कृतीचा अभिमान, स्वभाषेचा अभिमान स्वस्थ बसू देत नाही, आणि एखादी पंडिता रमाबाई परकीय कळपात शिरूनही त्या कळपाच्या पालनकर्त्यास दोन संतप्त शब्द सुनावते.

नेटिव्हांकडे कधी तुच्छतेने तर कधी पालकत्वाच्या भावनेने पाहणाऱ्या इंग्रजांतही अपवाद होते – ह्यूम, वेडरबर्न, मॅक्स मुल्लर! हे अपवाद का निर्माण झाले? बेडेकर सांगतात : "प्राचीन संस्कृतीच्या मानवी मूल्यांकडे, थोरवीकडे आणि अध्यात्माकडे वळण्याची नवी दिशा (यांना) दिसू लागली होती." (पृ. २५). पण यापूर्वीच सर टॉमस अर्स्किन पेरी यांच्यासारखे होऊन गेले होते. त्यांना नेटिव्ह लोक मूळच्या द्रव्यात आपल्यापेक्षा कमी नाहीत असा साक्षात्कार झाला होता (पत्र नं. २५); १८५४ साली, मानस्टयुअर्ट एल्फिन्स्टनने सर टी. कोलब्रूकला लिहिले होते की, "आपले राज्य हिंदुस्थानात चिरकाल राहील असे स्वप्नीही आणावयास नको; तेव्हा जेणेकरून एतद्देशीय लोक आपले राज्य चालविण्यास पूर्ण समर्थ होऊन ते आपले स्वतःचे व जगताचे कल्याण करतील असे त्यांस तरबेज करण्याकडे आपले एव्हापासून लक्ष लागले पाहिजे व शेवटी आपली होणारी कीर्ती व आपण केले ते कर्तव्य केले असे होणारे समाधान हेच आपले बक्षीस असे समजले पाहिजे." या व्यक्तींना युरोपमधले प्रगत ज्ञान आणि संस्कृती भारतात आणण्याची विलक्षण ऊर्मी होती. मराठी सुशिक्षिताशी समानधर्मीपणा निर्माण झाला तो खरोखर यातून.

बेडेकरांनी हा विचार मांडलेला दिसत नाही. पण त्यांनी एल्फिन्स्टनचे जे वर्णन केले आहे ते अतिशय अर्थपूर्ण आहे. बेडेकर लिहितात : "एल्फिन्स्टनचे अॅडामला पत्र पाहा. त्यात परके म्हणून, राज्यकर्ते म्हणून, मराठी लोकांत कसे मिसळावे व मिसळू नये याचे मोठे मार्मिक उपदेशपर शब्दांत एल्फिन्स्टन वर्णन करतो. (पत्र क्र. ७). आधीच्या पत्रात बाजीरावाच्या स्वभावाचे वर्णन करताना तो म्हणतो की, मुत्सद्देगिरीच्या राजकीय डावपेचांत धडाडी दाखविणारा माणूसही कातडी बचावणारा भेकड असू शकतो. बाजीरावाबद्दलचे हे त्याचे मत खोलवर दृष्टीचे, मानवी स्वभावातल्या विसंवादांना हेरणारे आहे." (पृ. २३)

असा हा एल्फिन्स्टन स्वतःच्या जीवनाकडे प्रगल्भ अंतर्मुख दृष्टीने पाहतो यात काहीच आश्चर्य नाही. "येथे छापलेल्या त्याच्या डायरीतील चार उताऱ्यांतून आणखी एक उमगते. तो पुण्यात होता त्या काळाची आठवण काढून तो लिहितो की, या आठ वर्षांत मी काय मिळवले? पैसे बरे मिळाले आहेत. पण हा सारा खटाटोप कशासाठी केला? पुन्हा कोणी म्हणेल तर ही दगदग व धडपड मी करणार नाही. मी आठ वर्षे आणखी जगणार असेन तर मला शांतपणे अभ्यासात रमण्याची संधी मिळेल का?"

१८२७ साली निवृत्त होऊन आठ नव्हे तर कित्येक वर्षे एल्फिन्स्टन अभ्यासामध्ये रमला व भारताच्या इतिहासावरचा अधिकारी विद्वान म्हणून हवे होते तसे शांत मरण त्याला आले.

अशा काही व्यक्तींचे अर्थसघन आलेख बेडेकरांनी काढले आहेत आणि त्यांच्या-संबंधी एक सुंदर विचार मांडला आहे – “ मला या संग्रहात काही माणसे अशी भेटली की, तशी माणसे इंग्रज काळापूर्वी झालेली नव्हती, होणे संभवनीयही नव्हते.” (पृ. २६). भारतातला इंग्रजी कालखंड हा आमचा अंतर्बाह्य कायापालट करणारा कालखंड होता याचाच हा पुरावा होय. एलफिन्स्टनसारख्या व्यक्ती इतिहास घडवितात, आणि मग तो इतिहास आपल्याला हवी तशी माणसे गोळा करतो. लेनिन, गांधी, माओ, टिटो, वगैरे इतिहासकारकांनी आपल्या भोवती कर्तबगार व्यक्तींचे ताफे निर्माण केले त्याचे रहस्य हे आहे. ‘ विश्रब्ध शारदे ’तली पत्रे या रहस्याचा थोडा भेद करतात हे त्यांचे महत्त्व.

ऐतिहासिक व्यक्तींच्या व्यक्तित्वाचा आणि कार्याचा तात्त्विक विचार राज-कारणाच्या प्रकृतीवर खोल प्रकाश पाडून जातो. टिळकांचे गांधींना पत्र आणि त्याखालची गांधींची टीप याबद्दल बेडेकर लिहितात : “ (दोघांमधला) खरा मतभेद मला वाटते ‘ पॉलिटिक्स ’ या संकल्पनेबद्दल आहे. ‘ राजकारण करणे ’ ही एक विशिष्ट क्रिया खरी, पण या क्रियेतून साधायचे काय असते हा खरा मतभेदाचा मुद्दा आहे. टिळक म्हणतात की, राजकारण संतांसाठी नाही, सामान्य व्यवहारी लोकांसाठी आहे. हे म्हणणे पटणारे आहे. पण मग पुढचा प्रश्न येतो तो असा की, व्यवहारातच सामान्य लोकांनी साध्य काय मानावे ? राजकारणात लोकांपुढे (संतांपुढे नव्हे) साध्य काय असावे ? या प्रश्नांवर टिळकांनी पत्रात न दिलेले उत्तर असे संभवते की, सत्ता व सामर्थ्य ह्याच गोष्टी राजकारणापुरत्या अंतिम साध्य मानाव्यात. या भूमिकेत एक व्यापक भूमिका गृहीत आहे. ती अशी की, स्पर्धा हीच मानवी व्यवहाराची धात्री आहे... टिपणीमध्ये गांधीजींनी या स्पर्धात्मक जीवनाच्या संकल्पनेवर आक्षेप (घेतला आहे.)...तेव्हा खरा प्रश्न असा, की, मानवाच्या लौकिक, व्यावहारिक जीवनाचे धारक तत्त्व कोणते ? स्पर्धेचे व्यवहार की साधुत्वाचे व्यवहार ? ” (पृ. २९)

या प्रश्नाचे उत्तर बेडेकरांनी दिलेले नाही. पण त्यांनी उत्पन्न केलेला प्रश्न महत्त्वाचा आहे. त्यांच्या या प्रस्तावनेचे हेच वैशिष्ट्य आहे. कोणत्याही चांगल्या लेखनाचा एक गुण असा असतो की त्यात चांगले विचारकण लोभस शब्दस्वरूप धारण करून प्रकट होतात. साधारणपणे कोणत्याही प्रश्नाच्या तळाचा ठाव न घेणाऱ्या न. चिं. केळकरांच्या लेखनात, उदाहरणार्थ, हा गुण दृष्टीस पडतो. तलस्पर्शी साहित्यमीमांसा केळकरांनी फारशी कधी केली नाही, पण कलाकृतीचा हेतू आणि फल एकच असते, असे एखादे अर्थपूर्ण विधान ते सहज करून जातात.

अशी अर्थपूर्ण विधाने या प्रस्तावनेत अनेक आहेत. उदाहरणार्थ : "माणसांना हवी असते ती परस्परसंबंधातील माणुसकी, आर्द्रता, सच्चेपणा; पण माणसांच्या स्वभावातच अशी गोम असते की, महत्त्वाकांक्षा, आत्मगौरव, आक्रमकता, मत्सर या दोषांनी संबंध दुरावतात"; "आत्मकथा लिहिताना माणसाची साधारण प्रवृत्ती 'तटस्थ' होते"; "मानवी जीवनात व्यक्तीला काय हवे असते ह्या प्रश्नाला 'त्याग' आणि 'कर्तव्य' ही उत्तरे नसून 'व्यक्तीने त्याग करावा', 'निष्काम कर्तव्य करावे' अशा आदेशाची ही उजळणी आहे"; हा पत्रव्यवहार म्हणजे "पत्रांत डोकावलेल्या व्यक्तींच्या मनाचे धागेदोरे, पीळ व निरगाठी ह्यांची वीण आहे." शेवटी शेवटी प्रस्तावना थकत चाललेली असताना सुद्धा, खानोलकरांच्या प्रास्ताविकाबद्दल लिहिताना बेडेकर म्हणतात : "काही शिल्पे सुटी, त्यांना चौथरा नसलेली पाहून समाधान लाभते. पण अशी काही शिल्पे असतात की, त्यांची बैठक शिल्पाइतकीच महत्त्वाची असते. खानोलकरांची प्रास्ताविके अशी आहेत."

बेडेकरांनी या प्रस्तावनेत पत्रव्यवहाराचे जे मानसशास्त्र मांडले आहे त्याच्याबद्दल मात्र मी अशा निर्भर वृत्तीने लिहू शकत नाही. हा सैद्धान्तिक गाभा असावा तितका अर्थगर्भ नाही असं माझे मत झाले आहे.

या पत्रव्यवहारात बेडेकर महाराष्ट्राचा एक एकवट मानसिक इतिहास, निदान त्याची साधने शोधीत आहेत. त्यांच्या मते, मानसिक इतिहासाची साधने म्हणजे (१) वृत्तपत्रीय वृत्तांत, (२) लेख, अहवाल, जाहीरनामे, सभावृत्तांत, भाषणे वगैरे, (३) मुलाखती, आठवणी, चरित्रात्मक वाङ्मय वगैरे, (४) साहित्यकृती, (५) आत्मचरित्रे आणि (६) लहान-मोठ्या व्यक्तींचा परस्परांतील जिव्हाळ्याचा (म्हणजे औपचारिक नसलेला) पत्रव्यवहार. हे अखेरचे साधन बेडेकरांना सर्वांत महत्त्वाचे वाटते.

प्रथम मला समूहाचा 'मानसिक इतिहास' ही संकल्पनाच चिंतनीय वाटते. बेडेकरच म्हणतात, "हा मानसिक इतिहास हा एक आदर्श, कधी पुरा न होणारा संकल्पच मानावा लागेल" पण साधनांचा अपुरेपणा हे याचे कारण त्यांना वाटत असावे. म्हणजे हे वामन मल्हार जोशींच्या संदेहवादासारखे झाले. ठाम विधाने करू नयेत असे वामनराव म्हणत असत, का तर आपल्याला पुरेशी माहिती नसते, अनेक साधने उपलब्ध नसतात. 'शिवाजी महाराज कदाचित १६३० मध्ये जन्मले आणि बहुधा १६८० साली वारले,' असे या आदेशाचे विडंबन त्यांच्या एका विद्यार्थिनीने केले तेच ठीक झाले, कारण त्यांचा संदेहवाद याच पातळीवर होता. ज्ञानाची साधने मुळातच अर्धसमर्थ असतात, ज्ञानाची साधने असलेल्या संकल्पना वास्तवाचे पुरे दर्शन घडवूच

शकत नाहीत, असा काही मूलभूत मुद्दा वामनरावांनी मांडलेला मला माहीत नाही. तसेच बेडेकरांचे येथे दिसते.

पण मला असे म्हणायचे आहे की, 'समूहाचे मन' ही संकल्पनाच व्यदतोव्याघाती आहे. तिच्यात एक आत्मविरोधच आहे. गेल्या लेखात मी तिचा वापर केला आहे, पण ती एक रीत झाली. खरे म्हणजे समूहाला मन नसते. समूहात सामील झालेल्या व्यक्तींना मने असतात. व्यक्ती अलगपणे वागते त्यापेक्षा समूहात वेगळी वागते; ती स्वतंत्रपणे विचार करते त्यापेक्षा समूहात निराळा विचार करते; थोडक्यात म्हणजे तिचे मन अलिप्तपणे विचार करते त्यापेक्षा समूहात निराळा विचार करते, हे खरे; पण हा समूहातला विचार वैयक्तिकच असतो. दरेक व्यक्तीचा वेगळा असतो, आणि हातून समान कृती घडत असली तरी मने वेगवेगळा विचार करीत असतात, आणि समूहांत सुद्धा विचार करण्याची प्रक्रिया, अलग असताना ती घडते तशीच घडते. तेव्हा 'समूहाचा मानसिक इतिहास' ही संकल्पना आकर्षक वाटली तरी अखेरीस ती शंकास्पदच म्हटली पाहिजे.

पण वादासाठी ही संकल्पना मान्य केली तरी पत्र हे या इतिहासाचे सर्वोत्कृष्ट साधन नाही, तर 'डायरी' (दैनंदिनी) हे तिचे सर्वोत्कृष्ट साधन मानावे लागेल. कारण डायरीतच खरोखर बेडेकरांना हवे ते बेसावध स्वभावदर्शन घडू शकते. दुसरे असे की, जी जिव्हाळ्याची अनौपचारिक पत्रे बेडेकरांना हवी आहेत ती पत्रे या संग्रहात फारशी नाहीतच. प्रेमपत्रे तर पूर्णपणे गैरहजर आहेत. बरीचशी पत्रे सार्वजनिक व्यक्तींनी, सार्वजनिक व्यक्तींना, सार्वजनिक प्रश्नांबद्दल लिहिलेली आहेत. परस्परांच्या 'मनांना स्पर्श करणारी, आलिंगन देणारी जी काही पत्रे आहेत ती अगदी थोडी आहेत. (त्यांचा विचार मी गेल्या लेखात केलाच आहे.) आणि त्यांनी बेडेकरांना हवा असलेला 'मानसिक इतिहास' सिद्ध होईल असे वाटत नाही.

एरिक बर्न यांचा अनुवाद करून, बेडेकरांनी या पत्रांत मानवाची एक क्लृप्ती पाहिली आहे. एरिक बर्न यांचे 'गेम्स दॅट पीपल प्ले' हे एक मानसशास्त्रातले 'बेस्ट सेलर' (विक्रीविक्रमवीर) आहे. साधारणपणे 'बेस्ट सेलर्स'बद्दल मला अविश्वास वाटतो. मानवी स्वभावातला अगर व्यवहारातला एखादा बलवत्तर दुवा पकडायचा आणि त्याचा फॉर्म्युला बनवून तो विविध व्यक्ती आणि प्रसंग यांना लावून दाखवायचा अशी साधारणपणे या 'बेस्ट सेलर्स'ची युगत असते. 'हाऊ टु विन् फ्रेण्ड्स ॲण्ड इन्फ्ल्युएन्स पीपल्' हे याचे एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे.

मी बर्नसाहेबांचे पुस्तक वाचलेले नाही. बेडेकरांनी त्यांचा सिद्धान्त जो सांगितला आहे त्यावर विसंबून मी लिहिणार आहे. तो सिद्धान्त असा दिसतो : (१) माणसाला

मुक्त स्वानुभव हवा असतो; (२) या मुक्त स्वानुभवाचे सर्जनशील प्रकटीकरण त्याला हवे असते; (३) या दोन क्रियांतून इतरांशी जुळणारी स्निग्धता किंवा जवळीक त्याला हवी असते. पण हे अशक्य ठरते. कारण संस्कार, रूढी, जगण्यासाठी स्वीकारलेले संकेत, व्यवहाराच्या चवकटीचे दास्य, इत्यादी गोष्टींनी मानवाला हव्या असलेल्या सर्जनशील स्वानुभवाचे सुख हिरावून घेतले जाते.

थोडा विचार केला की ध्यानात येईल की, बर्नमजकुरांनी मानवी जीवनासंबंधीच्या एका मूलभूत सत्याचा येथे फॉर्म्युला बनविला आहे. मानवाचे जीवन दुहेरी असते— ते व्यक्तिरूप असते आणि समष्टिरूप असते. माणूस व्यक्ती असतो तसा समष्टीचा घटक असतो. व्यक्ती म्हणून त्याला स्वतःच्या संपूर्ण विकास हवा असतो. समष्टीतून मिळणारी स्निग्धता आणि स्नेह हे या सर्जनशील विकासाचे साधन असते. पण समष्टीचा व्यवहार संकेताखेरीज चालणारच नाही, आणि हे संकेत अखेरीस त्या सर्जनशील विकासाला मारक ठरतात. स्त्री-पुरुषांच्या स्निग्ध, सान्द्र संबंधांच्या बाबतीत देखील हे खरे आहे. या प्राथमिक सत्याचा फॉर्म्युला बनवून अवघ्या मानवी वर्तनाला गवसणी घालण्याचा बर्नचा प्रयत्न दिसतो.

या फॉर्म्युल्याला बेडेकर बळी पडले आहेत की काय असे वाटते. बेडेकरांनी हा फॉर्म्युला पत्रव्यवहाराला लावला आहे. पत्रव्यवहार हे आर्द्र जवळीक जमविण्याचे एक साधन; एक व्यक्ती पत्रव्यवहारात दुसऱ्याशी जवळीक साधण्याचा प्रयत्न करते, पण ती स्वतः सामाजिक संकेतांची गुलाम असते; आणि ती दुसरी व्यक्तीही तशीच गुलाम असते; म्हणून अखेरीस विफलतान्त पर्यवसानात पडते.

बेडेकरांनी, लक्ष्मणशास्त्री चिपळूणकर-महाजनी यांच्या पत्रव्यवहाराचे उदाहरण दिले आहे. लक्ष्मणशास्त्र्यांनी, आपण लिहिलेल्या विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या चरित्राला प्रस्तावना लिहिण्याची महाजनींना विनंती केली, पण विष्णुशास्त्र्यांच्या मतांसंबंधी आणि ती व्यक्त करण्याच्या लेखनपद्धतीसंबंधी आपला मतभेद असल्यामुळे आपण सहानुभूतिपूर्वक लिहू शकणार नाही या कारणाने महाजनींनी नकार दिला. ही वस्तुस्थिती बर्नच्या फॉर्म्युल्यात बसविण्याचा प्रयत्न करताना बेडेकर म्हणतात की, ' महाजनी-विष्णुशास्त्र्यांचा गाढ स्नेह लक्षात घेऊन लक्ष्मणशास्त्र्यांनी प्रस्तावनेसाठी विनंती केली असावी. ' पण असे म्हणण्यास आधार काय ? महाजनींशी लक्ष्मणशास्त्र्यांचाही स्नेह होता असे महाजनींनी त्यांना my dear Nana म्हटले आहे त्यावरून वाटते, आणि म्हणून ते आपल्या लेखनाचे कौतुक करतील अशी आशा लक्ष्मणशास्त्र्यांना वाटली असावी असे का म्हणू नये ? महाजनींनी नकाराचे जे कारण दिले ते देखील वरदेखले कशावरून नसेल ? मुद्दा असा की, लोकांची अंतस्थ मने फॉर्म्युल्यात बसविण्याचा प्रयत्न केला की, त्यांची अशी अकारण ओढाताण करावी लागते.

वस्तुस्थिती अशी दिसते की, मनुष्याचे अंतस्थ मन, किंवा अहम् किंवा अस्मिता ही बर्न-बेडेकरांना वाटत असावी त्यापेक्षा किती तरी खोल गहन असते. माणसाची अस्मिता (' माझा देह ', ' माझे मन ', ' माझा आत्मा ' वगैरे वक्तव्यांतला मी) त्याच्या अनुभवांनी तयार होते असे मी मानतो. माणसाला येणाऱ्या अनुभवाची विल्हेवाट साधारणपणे व्यवहाराच्या वाटे लागते. पण ती पुरती लागत नाही. काही अनामिक अनुभव शिल्लक राहातो. का शिल्लक राहतो ? मला वाटते, याचे कारण मानवाच्या अंतस्थ अनुभवाच्या स्वरूपात शोधले पाहिजे. मानवाचा नेहमीचा अनुभव ज्ञानेंद्रिये आणि संकल्पनाबुद्धी यांच्या मध्यस्थीने येतो. मानवाचा आत्मा या अनुभवाला अशा मध्यस्थीने भिडत नाही, तर साक्षात भिडतो. या साक्षात भिडण्यातून येणारा अनुभव साक्षात्कारी (intuitive) असतो. त्याचे विसर्जन नेहमीच्या व्यवहाराने होत नाहीं. मानवाचा आत्मा त्याला जपून ठेवतो. हा अनामिक अनुभव मानवातील आदिशक्तीच्या आश्रयाने वावरतो. मानवाच्या अंतर्मनात अगर नेणिवेत जाऊन बसतो. त्याच्या अंतस्थ मनाचा अगर ' मी 'पणाचा तो अंतिम आधार असतो. या ' मी 'चे नेहमीच्या वैयक्तिक अगर सामाजिक व्यवहाराने समाधान होत नाही. त्याला प्रकट होण्याचा, आगळ्या रूपाने प्रकट होण्याचा ध्यास लागतो. या ध्यासातून खरी आंतरिक सर्जनशीलता प्रस्फुरित होते. तिला कला, स्वप्ने, सृष्टीचे गूढ आत्मसात करू पाहणारे अध्यात्म, इत्यादी रूपांनी वाट मिळते. हा खरा सर्जनशील मुक्त अनुभव. तो पत्रव्यवहारांत शोधण्यास हरकत नाही. पण तशी पत्रे येथे फारशी नाहीत, आणि त्यांचा टाव घेण्यास कोणताही फॉर्म्युला पुरा पडणार नाही.

तीन

आगरकरांनी आम्हाला काय दिले ?

आगरकर जाऊन ८५ वर्षे झाली. या ८५ वर्षांत आगरकरांनी प्रतिपादिलेल्या बहुतेक साऱ्या सुधारणा महाराष्ट्राने स्वीकारल्या, एवढेच नव्हे तर आत्मसात केल्या; आणि 'महाराष्ट्रीयांस अनावृत पत्र' या आपल्या अमर लेखात भवभूतीच्या मुखाने 'उत्पत्स्यतेऽस्ति मम कोऽपि समानधर्मा कालोह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी' असे जे समाधान आगरकरांनी मानून घेतले होते ते अगदी सार्थ ठरविले. पण आगरकरांच्या जीवनाची महती या सुधारणा अगर त्यांचे प्रतिपादन यातच आहे असे मला वाटत नाही. आगरकरांचे हे कार्य, त्याचप्रमाणे त्यांच्या जीवनातले नानाविध करुणोदात्त प्रसंग यांची स्मृती सुशिक्षित महाराष्ट्राने अद्याप ताजी राखलेली आहे; पण, ज्या जीवनसूत्राने त्यांची ही कार्ये आणि त्यांच्या आयुष्यातले हे प्रसंग एकत्र गुंफले गेले त्या जीवनसूत्राकडे, मौक्तिकहाराच्या सूत्राकडे आपले दुर्लक्ष होते त्याप्रमाणे दुर्लक्ष होण्याचा संभव आहे. या जीवनसूत्राचे गुण किती अभिजात होते, त्याचा पीळ किती पक्का होता हे विशेष कटाक्षाने जाणून घेतले पाहिजे. प्रत्येक व्यक्तीचे जीवन हे भूतकालीन संस्कारांनी आणि भविष्यकालीन आशा-आकांक्षांनी रंगलेले असते. वर्तमानकालीन निर्बंधांनी ते जसे जखडलेले असते त्याचप्रमाणे भविष्यकालाच्या ओढीने हे निर्बंध तोडण्याचा प्रयत्नही ही व्यक्ती करीत असते. वर्तमानकालातील दृश्यांवर फिरणारी तिची दृष्टी जशी भूतकालाने भारलेली असते त्याचप्रमाणे भविष्यकालाचाही वेध ती घेत असते. भूतकालाचे ओझे खांद्यावर घेऊन ती वर्तमानकालात पावले टाकीत असते. पण तिच्या प्रस्थानाची दिशा भविष्यकालात दृष्टिक्षेप करणाऱ्या ध्येयांनी ठरलेली असते. म्हणून ऐतिहासिक व्यक्तीच्या जीवनकार्याचा वेध घेताना तिच्या भविष्यकालात पाहणाऱ्या ध्येयदृष्टीचा विशेष विचार केला पाहिजे. या ध्येयदृष्टीनेच भावी पिढ्यांना खरी प्रेरणा मिळालेली असते. हीच ऐतिहासिक व्यक्तींकडे पाहण्याची खरी पुरोगामी दृष्टी आहे असे मला वाटते. या पुरोगामी दृष्टीने पाहिले तर आगरकरांच्या जीवनप्रदेशात कोणती प्रेरक आणि प्रवर्तक दृश्ये आपल्या दृष्टीला दिसतात ? भावी पिढ्यांना कोणती अमोल देणगी आगरकरांनी दिली आहे ?

या दृष्टीने विचार करताना आगरकरांच्या जीवनाचा जो विशेष प्रथम जाणवतो तो म्हणजे त्यांचा त्याग. स्वार्थत्यागपूर्वक देशसेवेची दीक्षा महाराष्ट्राला विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी दिली अशी समजूत आहे. शास्त्रीबुवांनी सरकारी नोकरी सोडून सार्वजनिक शाळा व इतर संस्था काढल्या ही गोष्ट खरी. पण त्यात सरकारवर राग उगवून घेण्याची बुद्धी किती होती आणि प्रामाणिक लोकसेवेची किती होती याचा निर्णय करणे जरा कठीण आहे. त्यांची सेवाबुद्धी निर्मळ नसावी असे वाटते. त्यागी जनसेवेची दीक्षा ज्योतिबा फुले यांनीच दिली असे खरोखर म्हटले पाहिजे. त्यांचे सारे जीवन त्यागाची दीप्ती आणि सेवेचा प्रकाश यांनी उजळलेले होते. पण तत्कालीन सुशिक्षित वर्गावर फुल्यांचे तितकेसे वजन नव्हते. त्या वेळच्या पांढरपेशा सुशिक्षित वर्गासमोर त्यागी देशसेवेचा प्रखर आणि प्रामाणिक आदर्श गोपाळराव आगरकर यांनीच ठेवला. आगरकरांमुळे टिळकांना लोकसेवेची स्फूर्ती मिळाली अशी बाष्कळ बडबड करण्याची आज गरज नसली तरी टिळकांची जनसेवाबुद्धी सुरवातीस आगरकरांच्या इतकी प्रखर आणि निष्ठाशील नव्हती असे म्हणण्यास भरपूर आधार आहे. आगरकरांचे सारे जीवन दारिद्र्य आणि दमा यांनी पिचले होते, पण त्यांच्या त्यागबुद्धीस स्पर्श करण्याची या रोगांस कधी हिंमत झाली नव्हती. अगदी उपजल्यापासून त्यांना दारिद्र्याशी झगडावे लागले, पण बी. ए. झाल्यावर, हवी तेवढी मानमरातबाची आणि पगाराची नोकरी मिळण्याची शक्यता निर्माण झालेली असताना सुद्धा, त्यांनी आपल्या आईला चक्क लिहून कळविले की, ‘ आपल्या मुलाच्या मोठाल्या परीक्षा होत आहेत, आता त्याला मोठाल्या पगाराची चाकरी लागेल व आपले पांग फिटतील, असे मोठाले मनोरथ, आई, तू करीत असशील; पण मी आताच तुला सांगून टाकतो की, विशेष संपत्तीची, विशेष सुखाची हाव न धरता मी फक्त पोटापुरत्या पैशावर संतोष मानून सर्व वेळ परहितार्थ खर्च करणार आहे.’ आगरकरांच्या त्यागाचा विशेष हा की, तो सर्वस्वी निरपेक्ष होता, विशुद्ध होता, तत्त्वनिष्ठ होता. लोकप्रियतेचा त्याग हा सर्व त्यागांत कठीण त्याग होय. लोकप्रियतेची यत्किंचितही तमा न धरता ते आपले कार्य करीत राहिले त्यामुळेच त्यांचा त्याग विशेष खुलून दिसतो. लोकप्रियता सोडाच; पण स्वतःच्या मतांसाठी आणि तत्त्वांसाठी त्यांनी जन्मभर लोकाप्रियता कमावली; आणि पुण्याच्या टवाळ लोकांनी, त्यांच्याविषयी आपली अप्रियता व्यक्त करण्यासाठी, अनेक किळसवाणी चेष्टिते केली, पण त्या थोर पुरुषाने हा सारा विरोध धैर्याने सोसला. लोकांकरिता, लोकांत राहून, लोकांवर टीका करण्यास लोकोत्तर धैर्य आणि सत्त्वशीलता अंगी असावी लागते. ती आगरकरांपाशी होती. भरपूर प्रमाणात होती.

त्यागी तत्त्वनिष्ठतेतच त्यांच्या अलौकिक धैर्याचा जन्म झाला होता. स्वतःच्या तत्त्वांवर त्यांची जाज्वल्य निष्ठा असल्यामुळेच त्यांनी समाजाच्या विरोधाची काडीमात्र

पर्वा केली नाही. अन्यायाची चीड त्यांना इतकी तीव्र होती की त्याचे निरसन करताना, न्यायाच्या पायमल्लीने माजलेल्या समाजकंटकांच्या धमक्यांना त्यांनी बिल्कूल भीक घातली नाही. ‘ केसरी ’ पत्र सोडून ‘ सुधारक ’ पत्र काढण्याची तयारी त्यांनी केली तेव्हा प्रतिपक्षांतल्या काही नाठाळ व्यक्तींनी त्यांना, ‘ याद राखा; आम्ही तुम्हाला सळो का पळो करून सोडू ’ अशी धमकी दिली तेव्हा त्यांनी लगेच उत्तर केले की, ‘ ठीक आहे. कोण कोणाला सळो का पळो करून सोडतो ते लवकरच दिसेल. ’ आगरकरांना एकदा खुनाची धमकी आली तेव्हा गोपाळराव गोखलेही घाबरले. त्यांनी आगरकराना एकटे फिरायला न जाण्याचा सल्ला दिला. पण आगरकरांच्या एकटे फिरायला जाण्यात कधी खंड पडला नाही. अडाण्यांच्या अगर आडमुठ्यांच्या विरोधाने लटपटून जाणारे आगरकरांचे व्यक्तित्वच नव्हते. त्यांनी लिहिले आहे. ‘ कोट्यवधी अक्षरशत्रू व विचारशून्य मनुष्यांनी आपल्या अडाणी समजुतीप्रमाणे चांगले म्हटले; अज्ञानी व धर्मभोळ्या लोकांच्या आचरट धर्मकल्पनांची व वेडसर सामाजिक विचारांची प्रशंसा करून त्यापासून निघेल तेवढी माया काढणाऱ्या स्वार्थपरायण उदरंभरू हजारो टवाळांनी शिव्यांचा वर्षाव केला किंवा छीःथू करण्याचा प्रयत्न केला; शेकडो अविचारी हेकड लोकांनी नाके मुरडली किंवा तिरस्कार केला, सारांश, ज्यांना मनुष्याच्या पूर्णावस्थेचे रूप बिल्कूल समजले नाही किंवा ते घडून येण्यास काय केले पाहिजे हे ठाऊक नाही अशांच्या पर्वतप्राय झुंडीच्या झुंडी तुटून पडल्या तरी, जो खरा विचारी आहे – अशाने वरच्यासारख्या क्षुद्र लोकांच्या अवकृपेला, रागाला किंवा उपहास्यतेला यत्किंचितही न भिता आपल्या मनास योग्य वाटेल ते लिहावे, बोलावे व सांगावे हेच त्यास उचित होय. ’ ‘ इष्ट असेल ते बोलणार व साध्य असेल ते करणार ’ हे मुळी त्यांच्या आयुष्याचे ब्रीदच होते.

तत्त्वनिष्ठ त्यागी वृत्तीमुळे आगरकरांनी महाराष्ट्राला वृत्तपत्राची एक उज्ज्वल परंपरा घालून दिली. आगरकर हे महाराष्ट्राचे पहिले पत्रकार नव्हत; पण त्याग, तत्त्व आणि तपस्या यांनी आपले सारे वृत्तपत्रीय जीवन उजळून काढणारे ते पहिलेच पत्रकार महाराष्ट्राला लाभले असे म्हणण्यास हरकत नाही. ‘ रस्तोरस्ती दिवे लागलेले असल्याने व पोलिसांची गस्त सारखी फिरत असल्याने जो उपयोग होत असतो, तोच त्या त्या जागी वर्तमानपत्रकर्त्यांची लेखणी सदोदित असल्याने होत असतो, ’ असे त्यांनी केसरीच्या पहिल्या अग्रलेखात लिहिले. त्याच्या वृत्तपत्रीय जीवनात तत्त्वाचे दीप सर्वत्र उजळत होते, आणि त्यागी व ध्येयवादी दृष्टीची गस्त सर्व विषयांत फिरत होती. वृत्तपत्र हा धंदा नसून धर्म आहे अशी त्यांची निष्ठा होती आणि ज्या ‘ ऐहिक सुखवर्धना ’च्या

धर्मावर त्यांचा विश्वास होता त्या धर्माचा प्रसार करण्यासाठीच त्यांनी आपली लेखणी अविरतपणे झिजवली. या धर्मप्रसाराला स्वार्थाचा लवलेशही त्यांनी कधी लागू दिला नाही. ज्या ' केसरी ' पत्रासाठी सात-आठ वर्षे सतत लेखन करून त्याला त्यांनी प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली (असे खुद्द टिळकांनीच त्यांच्यावरील मृत्यूलेखात म्हटले) त्या पत्रापासून त्यांना ' कवडीची किफायत ' झाली नाही. (शिव्या मात्र भरपूर मिळाल्या !) पुढे ' सुधारक पत्र ' सुरू झाल्यावर, पहिल्या वर्षी तीस रुपये फायदा झाला असे आढळून आल्याबरोबर सुधारकाची वर्गणी दीड रुपया होती ती त्यांनी बारा आणे केली आणि सुधारकाचा संदेश नुसता सुलभच केला असे नव्हे तर तो example is better than precept या जातीचा आहे असे सिद्ध केले ! आगरकरांनी आपल्या उदाहरणाने महाराष्ट्रात त्यागी आणि तत्त्वशील पत्रकारांची एक पिढी निर्माण केली. पण दुर्दैव असे की आज महाराष्ट्राचे काही प्रथितयश साहित्यिक आणि पत्रकार, आगरकरांचा हा संदेश विसरून, नाण्याच्या नादाने नादान बनू लागले आहेत.

आगरकरांनी आपल्या वृत्तपत्रांतून महाराष्ट्राला सुधारणेचा संदेश दिला, एवढेच नव्हे तर ओजस्वी साहित्याचाही लाभ करून दिला. तेजस्वी आणि सत्यप्रिय माणसाचे वाङ्मय तसेच तेजस्वी आणि प्रखर असावे हे साहजिकच आहे. आगरकरांचे वाङ्मय अर्थातच प्रखर आणि तेजस्वी आहे, पण त्यांच्या अंगची अभिजात विनोदबुद्धी आणि रसिकता या गुणांमुळे त्याला ठिकठिकाणी काव्यमयता आणि निरामयता प्राप्त झालेली आहे. आगरकरांच्या वाङ्मय-गुणांचे उत्कृष्ट वर्णन माझे मित्र प्रा. वि. ह. कुलकर्णी यांनी केले आहे. ते इतके समर्पक आहे की, ते या लेखात उद्धृत करण्याचा मोह मला होतो. कुलकर्णी म्हणतात, ' आगरकरांच्या भाषासरणीवर त्यांच्या व्यक्तिविशिष्टतेची छाप सर्वत्र दिसून येते. विचारसरणीतली निर्भयता आणि मतप्रतिपादनातील सडेतोडपणा आणि आवेश यामुळे त्यांच्या लिखाणाला इतका जिवंतपणा आलेला आहे की ते वाचताच मृतप्राय झालेली विचारशक्ती खडबडून जागी व्हावी ! आगरकरांच्या भाषा-सरणीला खवळलेल्या समुद्राचीच उपमा देणे योग्य होईल. समुद्राच्या पृष्ठभागावरून एकामागून एक झपाट्याने झोकावत जाणाऱ्या लांबच लांब लाटांप्रमाणे त्यांच्या वाक्यपंक्ती, सागराच्या अफाटपणाची आणि अगाधत्वाची आठवण करून देणारे त्यांचे लेखनातील अर्थगौरव व विचारगांभीर्य, फेसाळलेल्या लाटांच्या गतीलाही मागे टाकणारा त्यांच्या भाषासरणीचा ओघ आणि आवेश, वडवानलालाही चटका बसेल असा त्यांच्या शब्दांतील दाहकपणा इत्यादी गुणसमुच्चयामुळे आगरकरांची लेखनपद्धती ओजस्वी आणि प्रभावशाली झाली आहे. आगरकरांचे शब्दभांडारही रत्नाकराचीच आठवण करून देते. सुंदर कल्पनांप्रमाणे सुंदर शब्ददेखील त्यांच्या निबंधांत गर्दी करून बसलेले आढळतात. उपमा, उत्प्रेक्षा व रूपक इत्यादी अर्थालंकारांचा त्यांनी आपल्या लिखाणात सढळ

हाताने उपयोग केला आहे. पराकाष्ठेची कळकळ, जाज्वल्य देशाभिमान, विचारसरणीतील तर्कशुद्धता व ती मांडण्यात निःसंदिग्धता व निःस्पृहपणा, लोकसेवेची खरी आवड, सत्यप्रीती, मनाचा दिलदारपणा, प्रतिपक्षाविषयींची उदार बुद्धी व अंतःकरणाचे पावित्र्य इत्यादी गुणसमुच्चयामुळे आगरकर यांचे लिखाण मराठी वाङ्मयात चिरस्थायी होऊन बसले आहे.'

प्रत्येक विषयाकडे, जीवनाच्या दरेक अंगाकडे, तात्त्विक दृष्टिकोनांतून पाहावयास आगरकरांनीच शिकविले. 'ज्या तत्त्वाचे अवलंबन केल्यामुळे इतर राष्ट्रे अधिकाधिक सुधारत चालली त्या तत्त्वांचा स्वीकार करावयास आम्ही आनंदाने तयार असले पाहिजे' अशी त्यांची खात्री झाल्याने, त्यांनी मिल्लस्पेन्सरच्या बुद्धिवादी व व्यक्तिवादी तत्त्वांचा स्वीकार केला. 'तारवास जसे सुकाणू, समुद्रपर्यटन करणारास जसे दिङ्निर्णायक यंत्र, सुवर्णकारास जशी निकषशिला, अंधास जशी यष्टी व इमारतीस जसा पाया तशी सामाजिक रचनेस, व्यवस्थेस व स्थित्यंतरांस ही तत्त्वे आहेत" असा त्यांच्या बुद्धीचा निर्णय होता. ही तत्त्वे पुस्तकात अगर त्यांच्या मनाच्या एकाद्या अलग कप्प्यांत राहिली नाहीत. त्यांची सारी विचारसरणी या तत्त्वांनी रंगून निघाली. हजामतीपासून पादत्राणापर्यंत आणि प्रेतसंस्कारापासून देवदेवतार्चनापर्यंत बहुतेक सर्व प्रश्नांचा या तात्त्विक विचारसरणीने त्यांनी विचार केला, आणि बौद्ध धर्माच्या सिद्धांतापासून पाखंडापर्यंत सर्व मते या तत्त्वाच्या प्रकाशात पारखून पाहिली. दैनंदिन जीवनात आणि सार्वजनिक आंदोलनात हरघडी उपस्थित होणाऱ्या प्रश्नांकडे आणि प्रसंगांकडेही तात्त्विक भूमिकेवरून पाहण्याची दृष्टी आगरकरांपूर्वी महाराष्ट्राला कोणी दिली नव्हती. लोकहितवादी, ज्योतिबा फुले, यांसारखे व्यक्तिवादी विचारवंत पूर्वी होऊन गेले होते, पण त्यांच्या वाङ्मयांत तत्त्वबद्ध दृष्टीचा हा सर्वगामी प्रकाश तितका आढळत नाही. लोकहितवादी हे आगरकरांप्रमाणे बुद्धिवादी होते. 'शास्त्रास एकीकडे ठेवून' बुद्धीस पटेल तसे वागण्याचा आदेश ते नेहमी देत, पण जुन्या 'आर्य' संस्कृतीवरील त्यांची श्रद्धा बुद्धिवादापलीकडेच जाई. त्यांच्या विचारसरणीत व्यक्तिवादाचा प्रामाणिक आविष्कार असे. सारी माणसे एकाच ईश्वराची लेकरे आहेत व त्यांना सर्वांना सारखीच वर्तणूक मिळाली पाहिजे असा त्यांचा कटाक्ष होता, पण त्यांचा व्यक्तिवाद काहीसा स्वाभाविक आणि काहीसा इंग्रजानुकरणाने आलेला होता. व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञानाच्या सांगोपांग अभ्यासाने प्राप्त होणारी विदग्धता त्यात नव्हती. आगरकरांच्या प्रखर बुद्धिवादाची दीप्ती त्यांना सहन झाली नसती. ज्योतिबा फुले यांच्यापाशी काही सुसंघटित आणि विकसित अशी तात्त्विक प्रमेये होती असे मानले तरी त्यांचा विदध प्रकाश त्यांच्या वाङ्मयात पडला होता असे वाटत

नाही. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांचेही असेच होते. दोघांचेही कार्य कोणत्याही सुसंगत तत्त्वज्ञानाने स्फुरलेले असे नसून त्यांतले बरेचसे आंतरिक स्फूर्तीचे आणि स्वाभाविक प्रतिक्रियेचे होते. रावसाहेब रानडे सुधारणावादीच. ते स्वतःला ‘ हिंदू प्रॉटेस्टंट ’ म्हणवीत. त्यांच्या सुधारणावादास विद्वत्तेचा भरभक्कम आधार होता. पण तत्त्वाधारापेक्षा शास्त्राधार दाखविण्याकडे त्यांच्या बुद्धीचा कल असे. आगरकरांचा अज्ञेयवाद (संदेह-वाद ?) तर त्यांना सहनच होत नसे. धार्मिक, सामाजिक, राजकीय विषयासंबंधीचे आगरकरांचे स्थूल औपपत्तिक सिद्धान्त टिळकांना मान्य असल्याचे दोघांनाही कबूल आहे. पण प्रत्येक प्रश्नाला तार्किक – तात्त्विक – दृष्टी भिडवून पाहण्याची आगरकरांची तत्त्व-निष्ठता म्हणा अगर आग्रह म्हणा टिळकांपाशी नव्हता. ‘ धर्मदृष्ट्या आगरकर केवळ बौद्धिकवादी होते आणि तोच पंथ सामाजिक बाबतीतही, निदानपक्षी आपल्या लेखांत, त्यांनी स्वीकारला होता... सुधारणा नको असे केसरीचे म्हणणे केव्हाही नव्हते, पण केवळ बौद्धिक किंवा तर्कदृष्ट्या सुधारणेचा विचार करण्यास केसरी तयार नव्हता ’ अशी टिळकांनी या बाबतीतली आपली भूमिका मांडली आहे. ‘ दोघांत जो मतभेद पडतो तो आज तारखेस हे (म्हणजे सामाजिक स्थित्यंतराचे) सिद्धांत अमलात आणण्यासाठी काय करता येईल, व ते कोणत्या साधनाने करता येईल, या संबंधाने पडतो ’ असे आगर-करांचे म्हणणे होते. दोनही साधारणतः एकच. पण खरी गोष्ट अशी आहे की, दोघांच्या व्यक्तित्वांतच फरक होता. केवळ तात्त्विक झरोक्यांतून प्रत्येक गोष्टीकडे पाहण्याचा टिळकांचा स्वभावच नव्हता. टिळक विद्वान होते, विचारवंत होते, तत्त्वज्ञ होते (त्यांचे गीतारहस्य हे याची विशाल साक्ष आहे); पण याहूनही ते जीवनाशी सरळ दोन हात करणारे व्यवहारकुशल लढवय्ये होते. तत्त्वाच्या आकारबद्ध मुशीत जीवन ओतण्यापूर्वीच ते त्याच्याशी धडक देत. तत्त्वाच्या अनुरोधाने परिस्थितीचा अर्थ लावण्यापेक्षा परिस्थित्य-नुसार आपले डावपेच आणि युक्तिवाद योजणारे ते चतुर मुत्सद्दी होते. जीवनाच्या प्रत्यक्ष संगरांत ते आगरकरांहून किती तरी अधिक यशस्वी ठरले याचे कारण हेच.

आगरकर तत्त्वज्ञ, आणि बुद्धिवादी तत्त्वज्ञ, असल्याने त्यांच्या जीवनकार्यात विचाराला फार मोठे स्थान प्राप्त झाले आहे. विचारक्रांती हा त्यांच्या जीवनाचा आत्मा होता. ‘ विचारकलह ’ हे त्यांना अभिप्रेत असलेल्या विचारक्रांतीचे साधन होते. मार्क्सवाद्यांना वर्गकलह जितका प्रिय असतो तितकाच आगरकरांना विचारकलह प्रिय होता. ‘ महाराष्ट्रीयांस अनावृत पत्र ’ या लेखांत ते म्हणतात, ‘ बांधवहो, विचार-कलहाला तुम्ही इतके कशासाठी भिता ? दुष्ट आचाराचे निर्मूलन, सदाचाराचा प्रसार, ज्ञानवृद्धी, सत्य-संशोधन व भूतदयेचा विचार इत्यादी मनुष्याच्या सुखाची वृद्धी करणाऱ्या गोष्टी विचारकलहाखेरीज होत नाहीत. आजपर्यंत या देशात हा कलह माजावा तितका कधीच न माजल्यामुळे व बहुधा आमचे लोक “ गतानुगतिकच ” असल्यामुळे हे भरत-

खंड इतकी वर्षे अनेक प्रकारच्या विपत्तींत खितपत पडले आहे.' अर्थात आगरकर आणि मार्क्सवादी यांच्यामध्ये एक महत्त्वाचा फरक आहे. सदाचार, सत्यसंशोधन, भूतदया, इत्यादी गोष्टींवर आगरकरांचा कटाक्ष असल्याने या विचारकलहास अधम स्वरूप प्राप्त होऊ नये म्हणून ते जपत असत. ते बजावतातच की, 'हा विचारकलह दुष्ट विकोपास जाऊ न देण्याविषयी मात्र खबरदारी ठेवली पाहिजे.'

वैचारिक आणि सामाजिक क्षेत्रांतल्या कामगिरीपेक्षाही एका अर्थाने, आगरकरांची राजकीय कामगिरी अधिक मोलाची आणि क्रांतिकारक ठरली; पण त्यांच्या 'सुधारका'ने निर्माण केलेल्या वादाची धुळवड इतकी उसळली की तिच्यात ही कामगिरी जवळजवळ लुप्त झाल्यासारखीच झाली आहे. आचार्य जावडेकरांसारखा एखादा साक्षेपी विद्वानच या कामगिरीकडे लक्ष वेधण्याचे कार्य अधुनमधून करीत असे. त्या वेळी महाराष्ट्रात परमेश्वरी योजनेचे जे बाष्कळ आणि बावळट तत्त्वज्ञान बोकाळले होते त्यावर आगरकरांनी पहिला आणि परिणामकारक प्रहार केला हीच ती क्रांतिकारक कामगिरी होय. लोकहित वादी आणि रानडे यांसारख्या विद्वानांनी हे परमेश्वरी योजनेचे विपरीत तत्त्वज्ञान प्रचलित केले होते. इंग्लंड आणि हिंदुस्थान यांचा जो संबंध जडला आहे तो सर्वसाक्षी आणि सर्वज्ञ परमेश्वरानेच घडवून आणला आहे आणि त्यात हिंदुस्थानचे हितच आहे असे या तत्त्वज्ञानाचे मुख्य सूत्र होते. 'इंग्रज लोक यांनी इकडे राज्य संपादन केले त्याचे कारण काय, याचा विचार करता असे दिसते की, हिंदू लोकांमध्ये मूर्खपणा वाढला. तो दूर होण्याकरिताच हे गुरू दूर देशातून ईश्वराने इकडे पाठविले आहेत...अशा अघटित योजना ज्या होणे त्या माणसांच्या कृतीने होत नाहीत. ईश्वरसत्तेने होतात. जेव्हा हिंदू लोकांचा मूर्खपणा जाईल, तेव्हा ईश्वर इंग्रजांस या देशातून जाण्याची आज्ञा करील,' असे लोकहितवादींनी स्पष्टपणे म्हटले. लोकहितवादींनी हा हिंदू-इंग्रजसंबंध इष्ट अशी पण आपत्ती तरी मानली; केव्हा ना केव्हा हिंदुस्थान या संबंधांतून मोकळा होईल असे तरी त्यांना वाटत होते; पण रानड्यांना हा संबंध पवित्र आणि चिरकालिक स्वरूपाचा वाटला. इंग्रजांच्या हातून राज्य काढून घेण्याची भाषा त्यांना 'फाजीलपणाची' वाटत असे. रानड्यांसारख्या निःपक्षपाती इतिहासतज्ञ विद्वानाची ही कथा, तेथे ज्योतिबा फुल्यांसारख्या 'ब्राह्मणांच्या कपटविद्ये'ने उद्विग्नचित्त झालेल्या 'अविद्वान्' इसमाला, निर्माणकर्त्याने इंग्लिश लोकांस... पंगु शूद्रादि अतिशूद्रांस धूर्त आर्य अज्ञांच्या दास्यत्वापासून मुक्त करण्यासाठी या देशांत मुद्दाम पाठविले' असे वाटले आणि म्हणून, 'ज्या युरोपिअन कलेक्टरास महाराष्ट्रभाषा स्वच्छ बोलता येत असेल त्यास तहाह्यात भर पेन्शनी देऊन येथेच खेड्यापाड्यांतून अज्ञानी भेकड, बाहुल्यांसारख्या शूद्रांत मिसळून राहतील

असे करावे ' आणि ' प्रत्येक खेड्यास निदान एक तरी इंग्लिश अथवा स्कॉच गृहस्थाच्या निर्वाहापुरती गतकुळी शेते इनाम देऊन, त्यावर उपदेशकाचे काम सोपवून ठेवावे, ' अशी त्यांनी इंग्रज प्रभूस सविनय प्रार्थना करावी यात आश्चर्य ते काय ?

हे परमेश्वरी योजनेचे तत्त्वज्ञान हेच महाराष्ट्रातल्या नेमस्त पक्षाचे राजकीय तत्त्वज्ञान होय. व नामदार गोखल्यांनी भारतसेवक समाजाच्या प्रतिज्ञापत्रकांत त्याचा समावेश करून त्याला प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. टिळक-गोखल्यांचे राजकारण हे जहाल-नेमस्तांचे राजकारण म्हणून प्रसिद्धी पावले. पण याचा अर्थ असा नव्हे की या राजकारणांतला भेद जहाल–नेमस्त मनोवृत्तींवर आधारलेला होता. नेमस्त पक्षात सर फिरोजशहा मेथासारखे ज्याप्रमाणे जहाल प्रकृतीचे पुढारी होते त्याप्रमाणे जहालांत केळकर–करंदीकरांसारखे नेमस्त प्रकृतीचे पुरुष होते. जहाल–नेमस्तांतला फरक हा सरकारच्या कच्छपी लागलेले नोकरीवाले लोक आणि स्वार्थत्यागी देशसेवक लोक असाही नव्हता. स्वतः गोखले हे स्वार्थत्यागीही होते आणि थोर देशसेवकही होते. जहाल नेमस्तांमधील फरक हा खरोखर ईश्वरी योजनेच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीचा मतभेद होता. या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे इंग्लंड–हिंदुस्थानचा संबंध हा ईश्वरी योजनेने जोडलेला पवित्र आणि कल्याणप्रद असा संबंध आहे. हा संबंध तोडण्याचा यत्न करणे म्हणजे खरोखर परमेश्वरी योजनेवर आघात करण्यासारखे आहे. म्हणून संपूर्ण स्वातंत्र्याची भाषा ही अप्रयोजक अज्ञानाची भाषा आहे. परमेश्वराच्या अतर्क्य बुद्धीने हा संबंध जडविलेला आहे आणि या पवित्र संबंधास पात्र होण्यासाठी हिंदी लोकांनी स्वतःची उन्नती करून घेणे हेच त्यांचे आद्य कर्तव्य ठरते. नेमस्तांच्या राजकारणात सुधारणावादास इतके महत्त्व का हे यावरून दिसून येईल. हिंदुस्थानची उन्नती करण्यासाठीच इंग्रजांची योजना झालेली असल्याने ते दुष्ट किंवा स्वार्थी ठरतील हे संभवतच नाही. येथले काही गोरे नोकर कदाचित नादान किंवा नालायक असतील. इंग्लंडमधल्या लोकांना त्यांच्या कारभाराची योग्य ती माहिती दिली म्हणजे हे नोकर बदलण्यात येतील. आपल्या राजकीय प्रचारात विरोधापेक्षा स्नेहावर आणि द्वेषापेक्षा प्रेमावर यासाठीच कटाक्ष असला पाहिजे. अखेरीस इंग्लंड–हिंदुस्थानचे हितसंबंध एक आहेत, परमेश्वरानेच ते एकत्र गुंफले आहेत, हे विसरता कामा नये.

या विलक्षण आणि विपरीत तत्त्वज्ञानावर आगरकरांनी ' केसरी 'तून जोराचा हल्ला चढविला. त्यांनी स्पष्ट लिहिले की, ' पाषाण आणि काष्ट, धातू आणि मृत्तिका यांचे जसे संमेलन होत नाही, त्याप्रमाणेच अधिकारी आणि अनधिकारी, स्वामी आणि सेवक, सकांचन आणि निष्कांचन, स्वतंत्र आणि परतंत्र यांची मैत्री जुळत नाही... युरोपिअन आणि नेटिव्ह यांचे परम सख्य कधीही बनावयाचे नाही... मनुप्रणीत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र या वर्गांनी झालेल्या जातिभेदापेक्षा पराभवजन्य जो जातिभेद असतो तो

फारच तीव्र असतो... इंग्रज आणि नेटिव यांची उत्तरोत्तर मैत्री वाढत जाणार नाही. इतकेच नाही, तर दिवसेंदिवस त्यांच्यात कलागती लागत जाऊन परिणामी हातघाईवर काम येऊन ठेपेल व या रीतीने हिंदुस्थानला आपली मुक्तता करून घेता येईल असे मानल्याखेरीज प्रत्यवाय नाही... शेवटी घरची मंडळी आगंतुकांना धुडकावून लावणार.' स्वातंत्र्यवादी जहालपक्षीयांचा हा जाहीरनामाच आगरकरांनी लिहिला असे म्हणता येईल. पण सरकार व प्रजा यांच्यातल्या या अंतिम विग्रहाचे नुसते दिग्दर्शन करूनच आगरकर थांबले नाहीत. स्वातंत्र्यसंपादनासाठी स्वावलंबनाचाच मार्ग स्वीकारला पाहिजे, नुसत्या भिक्षांदेहीने विशेष काही पदरात पडणार नाही, असे त्यांनी स्वच्छ सांगितले आहे. ते म्हणतात, 'राजकीय हक्कांची, जड सुखाची, अगर स्वातंत्र्याची "घाल" म्हणून कोणी भिक्षा घालीत नाही. या गोष्टी केवळ ज्यांच्या त्यांच्या अकलेने व परिश्रमानेच प्राप्त होण्यासारख्या आहेत... सरकारच्या कृपाळूपणापासून, न्याय्यतेपासून किंवा सारासारविचारांपासून आम्हांस मिळणाऱ्या हक्कांचा व त्यापासून मिळणाऱ्या सुखांचा परीघ अत्यंत मर्यादित आहे.'

जहाल मतवादाला तात्त्विक अधिष्ठान आणि स्वावलंबनाचा संदेश देणारे आगरकर स्वतः पक्के स्वातंत्र्यवादी असतील हे ओघानेच ठरते. १९१६ साली काही नेमस्त मंडळींनी आगरकरांचा स्मृतिदिन साजरा करून त्यांच्या सुधारणातत्त्वांचाच तेवढा जयजयकार केला, तेव्हा टिळकांनी या मंडळीस 'सगळा आगरकर नको होता, किंबहुना तो त्यांच्या पचनीही पडला नसता' असे जे उद्गार काढले ते अगदी सार्थ होते. टिळकांच्याच शब्दांत सांगायचे म्हणजे, 'आगरकर हे पक्के स्वराज्यवादी होते आणि कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांप्रमाणे देशांतील दारिद्र्य, परावलंबिता, चांगल्या पुरुषांचा तेजोभंग, गोऱ्या अधिकाऱ्यांची चरणी आणि वरणी, व्यापारनाश वगैरे राजकीय व औद्योगिक अवनती पाहून, त्यांचे चित्त केशवपनादी चालीच्या निरीक्षणापेक्षाही अधिक संतप्त व दुःखित होत असे; व याला मिल्ल् व स्पेन्सर यांनी प्रतिपादन केलेल्या स्वराज्याच्या तत्त्वाखेरीज दुसरा उपाय नाही, अशी त्यांची पक्की खात्री झालेली होती.'

आगरकरांविषयीच्या टिळकांच्या या विधानाला आगरकरांच्या लिखाणात ठिकठिकाणी सरळ स्वच्छ आधार सापडतो. आगरकरांनी 'सुधारका'त एकदा लिहिले, 'आमचे परदेशस्थ प्रभु आमच्या सामाजिक आचारांतील गौणत्वे शोधून काढून ती दूर करण्याविषयी आम्हास मोठी प्रेमपुरस्कर आख्याने देत आहेत. पण...जशा सामाजिक सुधारणा आवश्यक आहेत तशा राजकीय सुधारणाही आवश्यक आहेत. किंबहुना मागे एका प्रसंगी ऑ. मि. जस्टिस तेलंग यांनी अत्युत्कृष्ट रीतीने प्रतिपादन केल्याप्रमाणे, सामाजिक सुधारणेपेक्षाही राजकीय सुधारणा विशेष आवश्यक आहेत, आणि म्हणून राजकीय सुधारणा सामाजिक सुधारणांच्या अगोदर झाल्या पाहिजेत. सुधारणांचा वास्तविक असा क्रम असून

सरकार त्याचा व्युत्क्रम करू पाहते...ही गोष्ट नेहमी लक्षात वागविली पाहिजे की, स्थिती आणि प्रगती (order and progress) यांच्या अन्योन्यसंबंधासारखा राजकीय व सामाजिक सुधारणांचा परस्परसंबंध आहे. अगोदर जगणे आणि मग चांगल्या रीतीने जगणे. चैतन्यरक्षण झाल्याशिवाय ते सुखाने घालविता येणे अशक्य आहे. मूळ द्रव्य असल्याशिवाय कारागिरी कोठून येणार ? विशिष्ट प्रकारच्या राजकीय व्यवस्था समाजाच्या अस्तित्वाला आवश्यक आहेत; म्हणजे त्या नसल्या तर समाजाची वाताहत होते. सामाजिक सुधारणांची तशी गोष्ट नाही. त्या समाजास शोभा देतात किंवा विशेष प्रकारचा आनंद उत्पन्न करतात. तेव्हा त्या मागून झाल्या तरी चालतील. जातिभेद, बालविवाह, असंमत वैधव्य, केशवपन वगैरे दुष्ट चालींपासून आम्हास पुष्कळ त्रास होत आहे. पण मिठावरील जबरदस्त कर, दर तीन वर्षांनी आमच्या जमनीच्या बोकांडी बसणारा रेव्हिन्यू सर्व्हेचा फेरा व यमोदराप्रमाणे प्रतिवर्षी कोट्यवधी रुपये भक्षस्थानी पडले तरी फिरून आपले हपापल्यासारखे करणारे लष्करी खाते, (लाखो लोकांना अन्नान्न करून मारणारा दुष्काळ), इत्यादिकांपासून आम्हास जो त्रास होत आहे त्यापुढे सामाजिक शोचनीय दुराचारांपासून होणारा त्रास काहीच नाही असे म्हटले तरी चालेल.' सुधारणांचा व्युत्क्रम करू पाहाण्याचा जो आरोप आगरकरांनी सरकारवर केला आहे तो आरोप खुद्द आगरकरांवर करता येण्यासारखा आहे असे काही जण म्हणतील. कारण, आगरकरांनी अनेकदा सामाजिक सुधारणांवर भर दिला होता. पण त्याचे कारण खरोखर इतकेच की, 'सांप्रतकाल हा सामाजिक सुधारणेस अत्यंत अनुकूल आहे' असे त्यांचे मत होते आणि सामाजिक सुधारणेखेरीज 'देशाची स्थाईक राजकीय सुधारणा कधीच व्हायची नाही' अशी त्यांची विचारांती खात्री झाली होती. म्हणजे (त्यांच्या मते) सामाजिक सुधारणांच्या अगोदर राजकीय सुधारणा येणे अवश्य असले तरी समाजाची जर सुधारणा झाली नाही तर या राजकीय सुधारणा अल्पजीवी ठरतील – आणि ही गोष्ट नाकारण्याचे कारण नाही.

अर्थात आधी स्वराज्य मग सुराज्य अशीच आगरकरांची तात्त्विक भूमिका होती. किंबहुना (परकीय) सुराज्यापेक्षा स्वराज्य बरे असेच त्यांना वाटत असे. त्यांनी एकदा पत्नीपाशी काढलेल्या उद्गारांवरून हे सिद्ध होते. ते म्हणाले होते, 'आज जर पेशवाई असती, तर मला माझ्या मतांबद्दल जिवंत जाळले असते ! याचा अर्थ मात्र असा नव्हे की, मी पारतंत्र्य पसंत करतो. सध्याच्या परकीय अमलाखाली जगण्यापेक्षा स्वराज्यात माझ्या मतांसाठी मला एकदा सोडून शंभरदा फांसावर लटकण्यात धन्यता वाटली असती.'

आगरकरांना पेशवाईचे पुनरुत्थान हवे होते असा यातून अर्थात कोणीच निष्कर्ष

काढणार नाही. सामाजिक सुधारणा म्हणजे विगत संस्कृतीचा केवळ जीर्णोद्धार असे त्यांना खासच वाटत नव्हते. आधुनिक विज्ञान आणि विचारसाहित्य यांचा आपल्या सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनासाठी शक्य तो उपयोग करुन घेतला पाहिजे असे त्यांचे ठाम मत होते. तरी पण भारतीय आर्यत्वाचा त्यांना अभिमान वाटत होता इकडे आज तरी दुर्लक्ष्य करुन चालणार नाही. ' मूळ प्रकृती म्हणजे भारतीय आर्यत्व न सांडता ' आपण नवीन कल्पनांचा स्वीकार केला पाहिजे असे ते बजावीत असत. या भारतीय आर्यत्वाचा आगरकरांना मोठा अभिमान होता. भरतभूमीच्या नैसर्गिक वैभवाप्रमाणेच तिच्या प्राचीन सांस्कृतिक वैभवाबद्दल त्यांनी अनेक ठिकाणी मोठे अभिमानाचे उद्गार काढले आहेत. ' नीती, औदार्य, अनुकंपा, आप्तमित्रांचा परामर्ष वगैरे मानसिक गुणांचा किंवा काव्य, चित्र, गायन, वादन इत्यादी ललितकलांचा अथवा दुर्गरचना, गृहरचना, मूर्तिघटना, पाषाणखनन इत्यादी ललितकलांचा येथे अभ्युदय होऊन त्याची इतकी अभिवृद्धी झाली होती की, त्यासंबंधाने आजमित्तिससुद्धा आम्हास कोणापुढे खाली पाहाण्याची आवश्यकता नाही. ' असे त्यांनी ' भारतीय कलांचे पुराणत्व ' या लेखमालेत म्हटले आहे. मि. ॲशबर्नर नावाच्या एका इंग्रज लेखकाने हिंदी विधवांच्या संबंधाने ' They are chartered libertines ' अशा हलकट उद्गारांची जेव्हा राख झाडली तेव्हा आगरकर किती संतप्त झाले आणि त्या पतिव्रतांच्या पतीच्या चितेतला वन्हीच जणू त्यांच्या लेखणीत कसा शिरला हे आगरकरांच्या वाचकांस माहीत आहेच !

या भारतीय आर्यत्वाची आगरकरांनी विशेषशी कोठे व्याख्या केलेली नाही ही गोष्ट खरी आहे. पण तिची त्यांना आवश्यकताच वाटली नसावी. ज्या बुद्धिवादाचा त्यांनी निष्ठेने पुरस्कार केला त्याच्याशी, ही भारतीय आर्यत्वाची कल्पना विसंगत वाटण्याचे काहीच कारण नव्हते. प्रत्येक मनुष्यमात्राचे काही एक व्यक्तित्व – ' मूळ प्रकृती ' – असते त्याप्रमाणे प्रत्येक समाजाचे व राष्ट्राचे विशेष असे व्यक्तित्व – वैशिष्ट्य, ' मूळ प्रकृती ' – असते; ती नैसर्गिक असते; तिच्या विकासातच राष्ट्राचे सामर्थ्य असते; तिचे संरक्षण केले पाहिजे, असा हा भारतीय आर्यत्वाचा विचार आहे व तो बुद्धिवादास संपूर्णतः धरून आहे. आगरकरांच्या बुद्धिवादाने ज्या उदारमतवादाचा संदेश दिला त्याच्याशीही, ज्याच्या औदार्याचा अल्बेरुनीसारख्या इस्लामी प्रवाशांनी मुक्त मनाने गौरव केला होता ते भारतीय आर्यत्व विसंगत वाटण्याचे कारण नव्हते. आगरकर हे तत्त्वनिष्ठ बुद्धिवादी होते. जगाचे प्रश्न बुद्धिवादानेच सुटू शकतील असा त्यांचा निस्सीम विश्वास होता. व्यक्तींच्या व राष्ट्रांच्या ' धर्मविचारांचा कळस ' असा जो ' अहं ब्रह्माऽस्मि ' विचार तोही बुद्धीच्या विकासाने साध्य होईल अशी त्यांची खात्री होती. पण त्यांच्या ज्या अंतरंगाला बुद्धिवादाचा हा साक्षात्कार झाला त्या अंतरंगात भारतीय आर्यत्वातले सद्गुण आणि सद्भाव यांचे विमल प्रतिबिंब पडलेले होते. आगरकरांचे मनच मूळचे

कोमल आणि उदार असल्याने, त्यावेळच्या अनेक व्यक्तींचा बुद्धिवादाने जसा बळी घेतला होता तसा आगरकरांचा बळी तो कधीच घेऊ शकला नाही* बुद्धिवादाने त्यांची मानवता मेली नाही, रसिकता नष्ट झाली नाही. बुद्धिवादामुळे त्यांच्या मनाचे कोमल भाव कोळपले नाहीत, अगर त्यांचे मन रुक्ष, तर्ककर्कश बनले नाही. जीवन हा तर्काच्या स्टीमरोलरने सफा केलेला एक उजाड माळ आहे, असे त्यांच्या बुद्धिवादाने कधी सांगितले नाही. जीवनाच्या क्षेत्रात भावनांची वनश्री आणि संस्कारांचे निर्झर असतात याची त्यांना जाणीव होती. या क्षेत्रावर पसरलेला अंधश्रद्धेचा गडद काळोख तर्काच्या प्रकाशाने दूर केला पाहिजे एवढाच त्यांचा आग्रह होता. 'समाजावर निव्वळ तार्किक हल्ले करणे म्हणजे केवळ पाडापाडीचे काम होय' आणि हे पाडापाडीचे कामच आगरकर करीत होते, असे लोकमान्य टिळकांनी, 'आगरकरांची श्रद्धतिथि' या लेखात, म्हटले आहे. पण हा टिळकांचा निवळ आत्मसमर्थनाचा प्रयत्न होता. टिळक म्हणतात तसे आगरकर तर्ककर्कश असते तर त्यांच्या लेखणीतून ते आजही सहृदय महाराष्ट्रीयांच्या डोळ्यांतून टचकन पाणी काढणारे 'अनावृत पत्र' उतरू शकलेच नसते. बुद्धिवाद हे आगरकरांचे जीवनाचे तत्त्वज्ञान होते. पण जीवनदृष्टी ही नेहमीच तत्त्वज्ञानाच्या पलीकडे जाते. ती अधिक विशाल असते. स्वभाव, संस्कार आणि शिक्षण यांनी तिचे रंग आणि छटा ठरत असतात. आगरकरांची जीवनदृष्टी, अर्थातच, आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या मर्यादित क्षितिजापलीकडचा प्रदेश न्याहाळीत असे, याची प्रतीती त्यांच्या लिखाणातून तितकीशी येणार नाही. त्यासाठी त्यांच्या जीवनाचा वेध घेतला पाहिजे, त्यांचे जीवन (हे इतर अनेक श्रेष्ठ व्यक्तींच्या जीवनाप्रमाणे) त्यांच्या वाङ्मयापेक्षा श्रेष्ठ होते. The man was greater than his work.

पण हेही लक्षात ठेवले पाहिजे की, आगरकरांचे तत्त्वज्ञान हे इतर काही बुद्धिवादी तत्त्वज्ञांप्रमाणे संकुचित स्वरूपाचे नव्हतेच. ज्या तत्त्वज्ञानाचा त्यांच्या जीवनावर परिणाम झाला होता त्या तत्त्वज्ञानावरही त्यांच्या उदार आणि उदात्त जीवनाचा परिणाम झाला होता. या तत्त्वज्ञानाची त्यांच्या वेळी जितकी गरज होती तितकीच, किंबहुना थोडी अधिकच, आज आपल्याला आहे. ज्या व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार आगरकरांनी जन्मभर निष्ठेने केला त्या व्यक्तिस्वातंत्र्याचे दीप आज सर्वत्र मालविले जात आहेत. अशा वेळी स्वातंत्र्याचा विशुद्ध आदेश देणाऱ्या तत्त्वज्ञानाची महान गरज आहे. या तत्त्वज्ञानाचे दर्शन आपल्याला आगरकरांचे वाङ्मय आणि जीवन यात घडेल. स्वातंत्र्य म्हणजे इतरांच्या तत्सम स्वातंत्र्याचा यत्किंचितही संकोच न करता उपभोगावयाचे

---

*जड बुद्धिवादाला बळी पडलेल्या मनुष्याची कशी अवस्था होते याची थोडीशी कल्पना, वा. म. जोशी यांच्या 'सुशीलेच्या देवां'तल्या 'रावबा'वरून येईल.

स्वातंत्र्य, ही आगरकरांच्या व्याख्या व्यक्ती, समाज आणि राष्ट्र यांना, जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत, लावण्याचा आग्रह धरला तरच स्वातंत्र्याचा खराखुरा आविष्कार होऊ शकेल. या दृष्टीने आगरकरांचे स्वतःचे जीवित हा एक आदर्श होता. आगरकर स्वतः पक्के निरीश्वरवादी होते. पण त्यांनी ही आपली निरीश्वरता स्वतःच्या कुटुंबियांवरही कधी लादली नाही. सोवळे ओवळे मानणारी वडील मंडळी असताना स्वयंपाकघरांतल्या वस्तूंना विटाळ होऊ न देण्याची खबरदारी ते घेत असत. पत्नीच्या नियमित देव-दर्शनाला त्यांनी कधी आडकाठी केली नाही. कॉलेजांतल्या एका टारगट विद्यार्थ्याने, दुर्धारकांच्या चिथावणीने, भर वर्गात याबाबत त्यांना सवाल केला, तेव्हा सुधारणा म्हणजे जबरदस्ती नव्हे अशा अर्थाचा त्यांनी जो जबाब दिला त्याने त्यांच्या जीवनातल्या उदारमतवादाचे दर्शन होते. त्यांचे स्वतःचे जीवन हा सुसंस्कृत व्यक्तिवादाचा एक सजीव पाठ होता. त्यांच्या वाङ्मयात याच विशाल व्यक्तिवादाचा आदेश आढळतो. आजच्या हुकूमशाहीच्या काळात या आदेशाची फार फार गरज आहे.

आगरकरांनी आपल्या जीवनाने महाराष्ट्रात सार्वजनिक शुचितेचा आणि सत्त्व-शीलतेचा उदात्त आदर्श निर्माण केला ही, माझ्या मते, त्यांची सर्वश्रेष्ठ कामगिरी झाली. त्यांनी जन्मभर मानवतेचा प्रचार आणि मानवतेसाठी प्रबोधन केले. या मानवतेचा साक्षात्कार त्यांच्या स्वतःच्या जीवनातच विशेष होतो. शुचिता, सुजनता, सद्भाव आणि सहृदयता यांचा विकास व प्रसार व्हावा म्हणून त्यांनी आपली लेखणी जन्मभर झिजवली. पण या सद्गुणांच्या प्रकाशाने त्यांचे स्वतःचे अंतरंग उजळलेले असल्यानेच त्यांचा संदेश इतका प्रज्वलित ठरला. त्यांच्या त्यागी, तपस्वी आणि तत्त्वनिष्ठ जीवनाचे शब्द-चित्र त्यांच्याच एका लेखात सापडते. 'महाराष्ट्रीयांस अनावृत पत्र' या लेखात, लोकांच्या आदरास नाही तरी अनुकंपेस आवाहन करताना, त्यांनी स्वतःचे वर्णन, 'म्हणण्यासारखी द्रव्यानुकूलता नसता, होळकरांनी देऊ केलेली दरमहा पाचशे रुपयांची नोकरी ज्याने मला नको असे सांगितले;...कवडीची किफायत नसता, ज्याने सात आठ वर्षे सर्वत्र प्रसिद्ध केसरी पत्राचे बऱ्यावाईट रीतीने रकाने भरून काढले, इतकेच नाही तर एका दुर्दैवी संस्थानिकास सुदशा यावी येवढ्याच बुद्धीने लिहिलेले लेख न्याया-धीशास अप्रशस्त वाटल्यामुळे त्यांनी दिलेली शिक्षा ज्याने आनंदाने साहिली; हाती असलेल्या पत्राचे मालक शुद्ध वाटेल ते लिहू देत नाहीत असे दिसून आल्याबरोबर त्यांच्या धमकावण्याकडे बिलकूल लक्ष न देता...कोणत्याही गोष्टीची अनुकूलता नसता व लोकमत धडधडीत विरुद्ध असता नवीन पत्राच्या नसत्या उठाठेवीत जो जाणुनबुजून पडला;...देशाभिमानी व धर्माभिमानी म्हणविणाऱ्या पत्रांकडून होत असलेला शिव्यांचा

व शापांचा भयंकर भडिमार ज्याला व ज्याच्या निरपराधी स्त्रीला एकसारखा सोसावा लागत आहे; स्वमताचे मंडन व तदनुसार होईल तेवढे वर्तन करण्यासाठी, आपल्या... अत्यंत ममताळू व पूज्य आप्तांचाही दीर्घ रोष ज्याने आपणावर करून घेतला आहे', असे केले आहे. या संयमित वर्णनाच्याही जीवनात त्यागाचा, करारीपणाचा, सत्य-वादित्वाचा, सत्त्वशीलतेचा आणि शुचितेचा जेवढा साक्षात्कार होतो तेवढा किती ऐतिहासिक व्यक्तींच्या जीवनात खरोखर होत असतो ?

आज १९७९ साली आपल्या प्रबोधनापुढे उभ्या राहिलेल्या प्रचंड प्रश्नचिन्हामुळे आगरकरांचे व्यक्तिमत्त्व एखाद्या दूरस्थ ताऱ्याप्रमाणे वाटण्याचा संभव आहे. आगरकरांच्या आणि आगरकरांनंतरच्या कालात आपल्या प्रबोधनाने पलटी खाल्ली नसती, त्याला अनेक उलटसुलट फाटे फुटले नसते, तर आज उभे राहिलेले विपरीत प्रश्नचिन्ह उभे राहिले नसते. अर्थात भारतात आणि जगात परिस्थितीच तशी निर्माण झाली. या परिस्थितीला कलाटणी देण्याची ताकद आगरकरांच्या व्यक्तित्वात आणि विचारांत नव्हती हे तर उघडच आहे. आगरकर म्हणजे कोणी युगप्रवर्तक पुरुष होते असे अर्थात कोणीच म्हणत नाही. ते एक असामान्य पुरुष होते – अनेक अर्थांनी असामान्य होते. एखादे व्यक्तिमत्त्व असामान्य असले तरी त्याच्या प्रभावास इतिहासाची मर्याद असते. इतिहासाने अनेकदा बुद्ध, खिस्त, गांधी यांसारख्या युगपुरुषांचा पराभव – अगदी दारुण पराभव – केला आहे तेथे आगरकरांसारख्यांचे काय ? मानवाच्या इतिहासाला अनेकदा विकृत वळणे लागतात. कारण मानवाच्या मेंदूची प्रकृतीच तशी आहे. एखादा पेचप्रसंग उभा राहिला की भ्रष्ट भावना सुष्ट विवेकावर मात करते – भावनांचा प्रक्षोभ बुद्धीला खो घालतो, नव्हे बुद्धीलाच भ्रष्टवितो. हे व्यक्तीच्या बाबतीत खरे आहे तसेच समाजाच्या, राष्ट्राच्या, बाबतीत खरे आहे. विसाव्या शतकाने या मूलभूत सत्याखाली ठळक रेघ ओढलेली आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
ग्रंथ शाखा (स्थळ प्रत)

चार

जयप्रकाश नारायण

एकोणिसशे सत्याहत्तर हे साल, भारतीय इतिहासात दुसऱ्या स्वातंत्र्याच्या संस्थापनेसाठी ओळखले जाईल. माझ्या दृष्टीने हे साल आणखी एका कारणासाठी ओळखले जायला हवे. या साली श्री. जयप्रकाश नारायण यांचे इतिहासतले स्थान पक्के प्रस्थापित झाले. दुसऱ्या स्वातंत्र्य-समराचे नेते म्हणून त्यांचा उल्लेख होतो आणि होईलच. पण जयप्रकाशांचे इतिहासातले स्थान एवढ्यापुरते मर्यादित नाही. १९२९ सालापासूनची त्यांची कर्तबगारी ही एक ऊर्जस्वल कहाणी आहे. ती भारताच्या इतिहासातून लख्ख पुसून टाकण्याची कारस्थाने इंदिरा गांधींच्या प्रेरणेने काही वर्षे सुरू होती. १९७७ साली ही कारस्थाने सात पुरुष गाडली गेली आणि जयप्रकाशांच्या एकंदर कर्तृत्वाचे एक नवे सर्जनशील आकलन लोकांना होऊ लागले.

गोपाळराव आगरकरांवर लिहिताना लो. टिळकांनी, 'सत्याचा, करारीपणाचा, एकनिष्ठतेचा आणि स्वार्थत्यागाचा महिमा इतका विलक्षण असतो' असे उद्‌गार काढले होते. जयप्रकाशांबद्दल असेच उद्‌गार काढता येतील. या व अशाच गुणांमुळे जयप्रकाशांच्या ठिकाणी एक नैतिक दरारा निर्माण झाला आहे. या त्यांच्या गुणांचा आविष्कार सौम्य असतो. पण त्यांचे नैतिक तेज प्रखर असते. या नैतिक दराऱ्यामुळेच आज जनता पक्षात सामील झालेले पक्ष एकत्र आले आणि ते एकत्र आले म्हणून जनतेने त्यांच्या हाती सत्ता सोपविली. नाहीतर या पक्षांच्या लोकांसाठी तुरुंगाचे दरवाजे उघडे होते.

जयप्रकाशांच्या ठिकाणी हे नैतिक तेज कसे जमा झाले ?

जयप्रकाशांच्या नावाभोवती हे जे नैतिक वलय निर्माण झाले याचे पहिले कारण त्यांचे स्वतःचे चारित्र्य. त्यांचे अवघे जीवन म्हणजे चारित्र्याचा एक ऊर्जस्वल पट आहे याची असंख्य उदाहरणे सांगता येतील. काही निवडक तेवढीच येथे सांगतो. जयप्रकाशांनी जन्मभर ब्रह्मचर्याचा अवलंब केलेला आहे हे पुष्कळांना ठाऊक नसेल. ही

जयप्रकाशांची खुल्या दिलाची निवड नव्हती. जयप्रकाश अमेरिकेत शिकत असताना सौ. प्रभावती महात्मा गांधीच्या आश्रमात राहत असत. तेथे गांधीजींच्या उदाहरणाने म्हणा, प्रेरणेने म्हणा, त्यांनी ब्रह्मचर्याची शपथ घेतली. पुढे जे.पी. भारतात परत येऊन चळवळींत पडले आणि एक तेजस्वी क्रांतिवीर बनले. तेव्हा ते गांधीवादी नव्हते. किंबहुना ब्रह्मचर्यादी नैतिक थोतांडावर विश्वास न ठेवणारे मार्क्सवादी होते. पण गांधींनी जेव्हा त्यांना दुसरे लग्न करायला सांगितले तेव्हा ते अतिशय व्यथित स्वरात उद्गारले, 'असं कसं होऊ शकेल ?' अशा परिस्थितीत त्यांचे लक्ष दुसऱ्या एखाद्या युवतीकडे वळले नाही का, असे प्रसिद्ध अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ हर्बर्ट पासीन यांनी त्यांना विचारले तेव्हा जे.पीं.नी त्यांना जे उत्तर दिले ते लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. त्यात पारंपारिक नीतिवाद नाही आहे, पण प्रखर चारित्र्यशीलता आहे. जयप्रकाश म्हणाले, 'इट इन्व्हॉल्व्ज डिसेप्शन.' असले प्रकार म्हणजे फसवणूक आणि ती आपल्याला मानवणार नाही. (प्रा. पासीन यांनीच ही गोष्ट मला सांगितली होती.)

जयप्रकाशांशी तुमचे इतके मतभेद असून, १९४२ च्या आंदोलनातले त्यांचे मार्ग तुम्हाला मान्य नसून, त्यांच्यावर तुमची इतकी मर्जी का, असे गांधीजींना एकदा विचारण्यात आले होते. (गांधीजींनी जे.पीं.चे नाव काँग्रेसच्या अध्यक्षपदासाठी सुचविले होते.) तेव्हा गांधीनी जे.पीं.च्या चारित्र्याचा उल्लेख प्रथम केला होता. १९३४ साली नासिकच्या तुरुंगात जे.पीं.नी (इतरांच्या सहकार्याने) काँग्रेस समाजवादी पक्षाची स्थापना केली तेव्हा ते मार्क्सवादी होते. १९२९ साली ते अमेरिकेतून परतले ते मुळी ज्वलज्जहाल (पण सच्चे) कम्युनिस्ट म्हणूनच. त्यांच्याच आग्रहामुळे, सहकाऱ्यांचा विरोध असूनही, भारतीय कम्युनिस्टांना काँग्रेस समाजवादी पक्षात प्रवेश देण्यात आला होता. या सभासदत्वाचा कम्युनिस्टांनी जो विश्वासघातकी उपयोग केला त्यामुळे जे.पीं.ना कम्युनिस्टांबद्दल खरीखुरी उबग आली. इतकी की १९५१ साली वेंगुर्ल्याच्या सभेत, 'सारे कम्युनिस्टांना मिळाले तरी मी एकट्याने कम्युनिस्टांशी लढेन' असे उद्गार त्यांनी काढले होते. जयप्रकाशांची दानत इतकी थोर आहे की प्रभावती गेल्यानंतर, कमला नेहरूंची प्रभावतींना आलेली पत्रे (कोणाच्या हातात ती पडली तर नेहरू-कुटुंबाची बदनामी करण्यासाठी त्यांचा उपयोग होण्याचा संभव आहे या विचाराने) त्यांनी इंदिरा गांधींना परत केली. (असल्या अनेक गोष्टींची परतफेड इंदिराजींनी कशी केली हे आता सारे जाणतातच.)

१९५२ साली जयप्रकाशांनी पुण्याला २१ दिवसांचे जे उपोषण केले ते त्यांच्या नीतिशीलतेचे एक उज्ज्वल उदाहरण आहे. १९४६ साली पोस्टकामगारांनी काही मागण्यांसाठी संप केला. त्या संदर्भात मंत्रिमहाशय किडवाई आणि जयप्रकाश यांची जी बोलणी झाली त्यात, जे.पीं.च्या मते, किडवाईनी, संपकालातील पगाराबाबत, काही

आश्वासने दिली. किडवाईंनी अशी आश्वासने दिल्याचे साफ नाकारले. ही आश्वासने लेखी न घेण्यात आपली, पोस्टकामगारांचे पुढारी म्हणून, चूक झाली आणि त्याचे प्रायश्चित म्हणून आपण उपास केला पाहिजे असा निर्णय जे.पीं.नी घेतला. तो घेताना किडवाईंवर कोणताही दोषारोप करण्याचे त्यांनी नाकारले. हा उपवास जे.पीं.नी केला तेव्हा ते गांधीवादी नव्हते हे ध्यानात घेतले पाहिजे. तो त्यांच्या अभिजात अंतस्थ नैतिक बुद्धीचा कौल होता.

हा उपास जे.पीं.नी केला तेव्हा ते गांधीवादी नव्हते; पण त्यांच्या गांधीवादाचा प्रारंभ येथे झाला असे म्हणायला काही हरकत नाही. कारण या उपोषणाच्या कालात त्यांना एक आध्यत्मिक साक्षात्कार झाला. याचे प्रांजल वर्णन त्यांनी त्यानंतर लवकर मुंबईच्या ' फ्रीडम फर्स्ट ' या मासिकात लिहिलेल्या लेखात केले होते. ' मटिरिअॅलिझम अॅण्ड गुडनेस ' या मथळयाच्या त्या लेखात जयप्रकाश लिहितात : For many years I have worshipped at the shrine of the goddess of Dialectical Materialism... Materialism of any sort robs man of the means to become truly human...Man must go beyond the material to find incentives to goodness...Rejecting matter as the ultimate reality immediaetly elevates the individual to a moral plane. ' आज अनेक वर्षे मी प्रतिद्वंद्वी जडवाद या देवतेची पूजा करीत आलो आहे... कोणत्याही प्रकारचा जडवाद माणसाला खऱ्याखुऱ्या माणुसकीला पारखा करतो... शिवत्वाची प्रेरणा शोधण्यासाठी मानवाला जडतत्वाच्या पलीकडे जायला हवे... जडतत्वाचा अंतिम सत्य म्हणून त्याग मानवाला लगेच नैतक पातळीवर नेतो.' हा लेख लक्षात घेतला म्हणजे जयप्रकाश विनोबांच्या भूदान-प्रेरणेने गांधीवादी बनले अशी जी समजूत आहे तिचे निरसन होईल.

सत्तानिरपेक्षता ही जयप्रकाशांच्या नैतिक सत्त्वाची आणखी एक रेखा आहे. सत्तानिरपेक्षतेने त्यांचे अवघे राजकीय जीवन रांधलेले आहे. याचा पहिला मोठा पुरावा १९५२ च्या निवडणुकीच्या वेळी मिळाला. या वेळी समाजवादी पक्षाच्या काही पुढाऱ्यांना पक्षाच्या लोकप्रियतेबद्दल एवढा जबरदस्त भ्रम झाला होता की, नेहरूंना पदच्युत करून दिल्लीचे तख्त हस्तगत करण्याची स्वप्ने ते पाहत होते. म्हणून त्यांनी सर्व भारतभर एकंदर दोन हजार उमेद्वार उभे केले होते. समाजवाद्यांनी त्यापूर्वीही चुका केल्या होत्या. उदा० काँग्रेसत्याग आणि घटना समितीचा त्याग. पण ही चूक समाजवाद्यांना भयंकर भोवली. समाजवादी पक्षाची पुढे जी परवड झाली तिचे मूळ येथे आहे. पण या निवड-

णुकीस स्वतः जयप्रकाश उभे राहिले नव्हते. ते फक्त पक्षाचा प्रचार करीत हिंदुस्थानभर हिंडले. म्हणजे समाजवाद्यांच्या हाती केंद्रीय सत्ता झाली असती तरी ते पंतप्रधान झाले नसते.

पुढे १९५३ साली पंडित नेहरूंनी (तशी काही सत्तासाक्षी गरज नसताना) जयप्रकाशांना केंद्रीय सरकारात सामील व्हायला बोलावले. आपल्या काही निकट सह-कान्यांचा सक्त विरोध असतानाही बोलावले. जे.पी. वाटाघाटींना गेले. पण त्याचे लक्ष मंत्रिपदावर सुतराम नव्हते. ते एव्हाकडून गांधीवाद आणि विनोबा यांचे समर्थक बनले होते. शिवाय सत्तेचे आकर्षण त्यांना जात्याच नव्हते. पण नेहरूंना समाज-वाद्यांच्या मंत्रिमंडळ-प्रवेशापेक्षा जे.पीं.च्या प्रवेशात रस होता. समाजवाद्यांच्या सर्व (आणि त्यांच्या शक्तीच्या संदर्भात अवास्तव) अटी स्वीकारल्या तरी जे.पी. बाहेरच राहाणार असे नेहरूंना दिसल्यावर वाटाघाटींची विल्हेवाट (खरे म्हणजे वाट) लागण्यास मुळीच वेळ लागला नाही.

पुढील वर्षी (१९५४ साली) बोधिगया येथे भरलेल्या सर्वोदय संमेलनात जय-प्रकाशांनी ' जीवनदाना 'ची शपथ घेतली; आणि स्वतःला भूदान-कार्यात झोकून दिले. पण लोकांची प्रतिक्रिया काय होती ? या देशात त्यागाला एक गूढ स्वरूपाचे आकर्षण आहे. कम्युनिस्टांचे राजकारण इतके क्रूर, धूर्त, लबाडीचे आणि फसवे असते तरी त्यांच्या त्यागामुळे अनेकांना त्यांच्याबद्दल आकर्षण वाटते. जयप्रकाशांचा त्याग असा तसा नव्हता. तो सर्वश्रेष्ठ सत्तास्थानाचा त्याग होता. अनेक जाणते लोक त्यांच्याकडे भारताचा भावी पंतप्रधान म्हणून पाहत असत. खुद्द नेहरू खाजगी संभाषणात, त्यांचा उल्लेख ' भारताचा भावी पंतप्रधान ' असा करीत.

१९५८ साली नेहरूंनी एकदा जाहीर केले की, आपल्याला पंतप्रधानकीच्या जबाबदारीतून मुक्त होणे आवडेल. नेहरूंनी अशी घोषणा केली मात्र, ' नेहरूनंतर कोण ? ' या वृत्तपत्रीय अंदाजक्रीडेला एक नवीन उधाण आले. कित्येक जण सचिंत्त झाले. एवढ्या मोठ्या पदाला नेहरूसमान लायक व्यक्ती त्यांच्या दृष्टीला दिसेना. जय-प्रकाशांचे नाव अर्थात समोर होते. पण ते तर जीवनदानाची शपथ घेऊन बसले होते. जयप्रकाश तेव्हा युरोपच्या दौऱ्यावर होते. युरोपिअन वार्ताहरांनी त्यांना त्यांच्या राजकीय भवितव्याबद्दल वारंवार छेडण्यास सुरवात केली. अखेरीस ' मँचेस्टर गार्डियन '-च्या बातमीदारापाशी जयप्रकाश उद्गारले की, आपल्याला पंतप्रधान होण्याची अजिबात महत्त्वाकांक्षा नाही. पण भारतात आणीबाणी उदभवलीच तर आपण सत्ताविन्मुखतेचा फेरविचार करू. " आणीबाणीत आपण काय करू हे अगोदर निश्चितपणे सांगणे कठीणच असते. पण अशी परिस्थिती उद्भवली आणि मी सरकारात अधिक उपयुक्त ठरेन असे भारतीय जनतेला वाटले तर राजकारणात तात्पुरता पुनः प्रवेश करायला मी कचरणार

नाही. पण मला हे स्पष्ट केले पाहिजे की, अशाही परिस्थितीत मी कोणत्याही राजकीय पक्षाला मिळणार नाही. " जे.पीं.चे हे उद्‌गार भारतीय वार्ताहरांनी ताबडतोब आपापल्या पत्रांकडे पाठविले आणि त्यांनी ते, 'देशाचे नेतृत्व करण्यास जे.पीं.ची तयारी', 'भारतीय द गॉल' असे तडाखेबंद मथळे देऊन, प्रसिद्ध केले. आपल्या उद्‌गारांवरील भारतीय पत्रांच्या या भाष्यांनी जयप्रकाश उद्विग्न झाले आणि त्यांनी दिल्लीच्या १४ जुलैच्या 'थॉट'मध्ये आपले एक वैतागयुक्त उत्तर प्रसिद्ध केले. 'मला या सर्व प्रकरणाचा वीट आला आहे', असे त्यांनी लिहिले. आपल्या सुप्त राजकीय आकांक्षा जागृत झाल्या अशा अर्थाची टीका करणारांना त्यांनी बजावले की, आपण जीवनदानाची वगैरे जी पावले टाकली त्याचा अर्थ आपल्याला समजत नाही असे कृपा करून समजू नका. आणि तरी त्यांच्या राजकारण-प्रवेशाबद्दल लोकांचे कुतूहल आणि त्याहीपेक्षा अधिक म्हणजे अपेक्षा शमली नव्हती. सप्टेंबरमध्ये ते परत आल्यानंतर आम्ही, आमच्या काँग्रेस फॉर कल्चरल फ्रीडमच्या एशियन कचेरीतर्फे, त्यांचे सप्रू हाऊसमध्ये व्याख्यान केले, तेव्हा आपल्या राजकारण प्रवेशाबद्दल ते काही घोषणा करतील या अपेक्षेने दिल्लीच्या सुशिक्षित प्रेक्षकांनी इतकी गर्दी केली की, आम्हाला हॉलबाहेरच्या असंख्य श्रोत्यांसाठी खास लाउडस्पीकर्स बसवावे लागले! जे.पीं.नी राजकारण-प्रवेशाची घोषणा न केल्यामुळे लोक निराश झाले. जयप्रकाशांच्या जीवनदानाने त्यांना स्वतःला आंतरिक समाधान लाभले असेल, पण देशाचे सुबुद्ध नागरिक त्यांच्या राजकारण-प्रवेशाचीच प्रतीक्षा करीत होते. आणि तरी त्यांच्या अंतःकरणाच्या एका कोपऱ्यात जे.पीं.च्या सत्ता-विन्मुखतेबद्दल आदरही दाटून राहिला होता.

आज जनता पक्षाची निर्मिती आणि अधिकारग्रहण सर्वस्वी जयप्रकाशांमुळे शक्य झालेले असूनसुद्धा त्या पक्षावर प्रभुत्व गाजविण्याची त्यांची यत्किंचितही इच्छा नाही. त्यांनी दिल्लीत राहावे, केन्द्रीय सत्तेशी निकट असावे, तिच्या कारभारात लक्ष घालावे, तिला काही सल्लामसलत द्यावी, असे अनेक लोकांना वाटते. काही जनता नेत्यांनाही वाटते की, जे.पी. दिल्लीला राहिले तर त्यांच्या प्रकृतीच्या दृष्टीनेही ते चांगले. पण जे.पीं.ना दिल्लीत मुक्काम ठोकून राहण्यात किंचितही रस नाही. प्रभावतींच्या स्मृतींनी उजळलेल्या आणि विधायक कार्याच्या वातावरणाने भारलेल्या पाटण्याच्या निवासस्थानी राहण्यात त्यांना सुख, शांती लाभते. जयप्रकाशांची ही आंतरिक प्रवृत्ती हे त्यांच्या प्रकृतीचे एक महान द्रव्य आहे आणि त्याचे भारतीय मनाला फार आकर्षण आहे.

स्वातंत्र्याच्या लढ्यात जो त्याग आणि तेजस्विता जयप्रकाशांनी व्यक्त केली त्यांनी भारतीयांचे अंतःकरण आदराने व्यापून गेले. स्वातंत्र्यवादाचे संस्कार त्यांनी, स्वातंत्र्य-

देवतेच्या पुतळ्याने आपल्या भूमीवर लोकांचे स्वागत करणाऱ्या त्या देशाकडून घेतले असे समजण्याचे कारण नाही. अमेरिकेत ते कम्युनिस्टच बनले. पण त्यांच्या कम्युनिझमला भारतातच आत्मसात केलेल्या स्वातंत्र्यवादाचे अधिष्ठान होते. मार्क्सवादाचा कोणावर कोणता परिणाम होतो हे मूलतः त्या व्यक्तीच्या सत्त्वावर अवलंबून असते. मार्क्सवादाने हो चि मिन्हही निर्माण केला आणि स्टालीनही निर्माण केला. जे.पी. १९२९ साली भारतात परतले तेव्हा भारतातले कम्युनिस्ट, स्टालीनची गुलामगिरी पत्करून, महात्मा गांधींना ब्रिटिश साम्राज्यशाहीचे एजंट म्हणण्यास सज्ज असलेले त्यांना दिसले. कम्युनिस्टांची ही स्टालीनभक्ती, १९४२ साली, त्यांनी ब्रिटिश साम्राज्यशाहीशी सहकार्य करण्यात फलद्रूप झाली.

या १९४२ च्या लढ्यातच जयप्रकाशांच्या स्वातंत्र्यतेजाची प्रतीती भारतीयांना आली आणि ते ऑगस्टक्रांतीचे वीरात्मा बनले. या त्यांच्या प्रकाश-पर्वाचा प्रारंभ १९४१ साली देवळी तुरुंगात झाला. १९४१ साली त्यांना एक जानेवारीला पकडून देवळीच्या कैदखान्यात बंदिस्त करून ठेवण्यात आले होते. जे.पी. बंद होते, पण त्यांचा आत्मा मुक्त होता. मन अस्वस्थ होते. एकदा प्रभावती त्यांना भेटायला गेलेल्या असताना त्यांच्याबरोबर आपल्या समाजवादी मित्रांसाठी एक पत्र देण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. प्रभावतींना त्याची काहीच कल्पना नसल्यामुळे ते पत्र पकडले गेले. पुढे देवळीच्या छळ-छावणीतील सरकारी कारभार सुधारण्यासाठी त्यांनी इतर कैद्यांबरोबर 'क्षुद्ध भूक पोटात घालू द्या खुशाल थैमान। कुरतडू द्या आतडी करू द्या रक्ताचे दान।' अशा निर्धाराने अन्नत्याग सुरू केला, तेव्हा सरकारने त्यांच्या त्या पत्राचा आशय प्रसिद्ध केला आणि, जयप्रकाश गांधीविरोधी मार्गाचा पुरस्कार करीत आहेत असे सिद्ध करून, काँग्रेस-चळवळीत फूट पाडण्याचा आणि जयप्रकाश आततायी आहेत असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला. पण गांधींनी एका परीने जयप्रकाशांचाच पुरस्कार केला, आणि जे.पीं.ची लोकमानसात राष्ट्रवीर अशी प्रतिमा निर्माण होण्यास सुरुवात झाली.

देवळीहून त्यांना हजारीबाग तुरुंगात हलविण्यात आले. मध्यंतरीच्या काळात ९ ऑगस्टचा लढा सुरू झाला होता. ता. ८ नोव्हेंबर रोजी ते आपल्या पाच निवडक सहकाऱ्यांबरोबर तुरुंगातून पळाले आणि भूमिगत लढ्याचे नेतृत्व करू लागले. लढ्याचा वणवा पेटला नाही, पण जे.पीं.ची कीर्ती देशभर पसरली. मात्र सरकारचा ससेमिरा कमी झाला नाही. तेव्हा त्यांनी नेपाळात आसरा घेतला. डॉ. लोहियाही त्यांच्याबरोबर होते. तेथून त्यांनी 'आझाद दस्ता' नावाच्या गनिमांच्या संघटनेमार्फत स्वातंत्र्यसंग्राम सुरू ठेवला.

पण अखेरीस नेपाळी पोलिसांनी त्यांना पकडले, आणि ब्रिटिशांच्या स्वाधीन करण्यासाठी त्यांना व त्यांच्या पाच सहकाऱ्यांना सरहद्दीकडे चालविले. एक दिवस

जे.पीं.नी एका ' आझाद दस्ता ' स्वयंसेवकाबरोबर गनिमी नेत्यांना आपल्या अटकेची व आपणास नेणारी पोलीस पार्टी केव्हा कोठे असेल याची बातमी पाठविली व त्या रात्री गनिमांनी त्यांना सोडविले.

या साहसाच्या कथा भारतात कर्णोपकर्णी पसरत होत्या, आणि जे.पीं.च्या कीर्तीची पताका अधिकाधिक उंच फडकू लागली. इकडे जे.पी. ' मेहता ' या नावाने युरोपिअन पोशाखात वावरत होते, आणि क्रांतीचा संदेश पसरवीत होते. अखेरीस बादशहा खानांच्या पठाणांत विद्रोह पेरण्याच्या इराद्याने ते पेशावरकडे निघालेले असताना त्यांना पोलिसांनी पकडले व लाहोरच्या तुरुंगात डांबले. तेथे त्यांचे क्रूर, कठोर हाल करण्यात आले. त्यांना १५×१२ फूट लांबीरुंदीच्या कोठडीत एकांतवासात डांबण्यात आले, आणि सोळा-सोळा तास चालणाऱ्या प्रश्नांचे गिरमिट फिरविण्यात येऊ लागले. नुसते प्रश्न नव्हते. दंडबेडीचेही प्रयोग करण्यात आले. ' माझं डोकं मधमाशांच्या मोहळासारखे गूं गूं करू लागलं ' असे या अनुभवाचे वर्णन त्यांनी पुढे केले. त्यांना दोन दिवस बर्फाच्या लादीवरही बसवण्यात आले. नंतर हा प्रश्नांचा मारा थांबला आणि त्यांना आठ दिवसांनी उजेडाच्या कोठडीत हालविण्यात आले. हा एकांतवास ११ महिने टिकला. १६ महिन्यांनी त्यांना आग्र्याच्या सेण्ट्रल जेलमध्ये नेले. तोपर्यंत कॅबिनेट मिशन भारतात येऊन सत्तासंक्रमणाच्या वाटाघाटी सुरू झाल्या होत्या, पण जयप्रकाश-लोहियांना सोडण्यास वेव्हलनी सक्त नकार दिला. त्यांना १२ एप्रिल १९४६ रोजी सोडण्यात आले.

मध्यंतरीच्या काळात लाहोर तुरुंगातील छळवादाच्या कथा लोकांत पसरल्या आणि जे.पी. सुटले तेव्हा त्यांचे अभूतपूर्व स्वागत झाले. त्यानंतर स्वराज्य आले. पण जे.पीं.ची स्वातंत्र्याची व्याख्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्यापुरती मर्यादित नव्हती. ते आर्थिक आणि सांस्कृतिक स्वातंत्र्यासाठी लढू लागले. या कालातच त्यांनी ' जीवनदान ' केले, आणि एका नव्याच जयप्रकाशांचे दर्शन लोकांना घडू लागले. या दर्शनावर बुद्धिजीवी तितकेसे खूश नव्हते, पण सर्वसाधारण लोकांच्या अंतःकरणात त्यांच्याबद्दल एक भक्तिभावच निर्माण होऊ लागला.

बुद्धिजीवींच्या अंतःकरणास वेध लावील अशी गोष्ट ऑक्टोबर १९५६ मध्ये घडली. तेव्हाच्या जयप्रकाशांच्या दर्शनाने घट्ट बुद्धिजीवीही नतमस्तक झाले. हंगेरीत सोव्हिएतविरोधी क्रांती झाली, ती रशियाने क्रूर तत्त्वभ्रष्टतेने मोडून काढली, आणि तरी, रशियाबद्दल लिबलिबित अंतःकरणाने वावरणारे, पंतप्रधान नेहरू गप्प बसले. आणि कृष्ण मेनन युनो आणि युनोबाहेर विपरीत वक्तव्ये करू लागले...पण नेहरूंच्या व्यक्तित्वाचा दरारा एवढा होता की वृत्तपत्रेही चूपचाप राहिली. अशा वेळी रशियाचा निषेध करण्यास, कृष्ण मेननचे कान पकडण्यास आणि नेहरूंच्या नाकर्तेपणास दोष देण्यास जयप्रकाश सरसावले. त्या दहा दिवसांच्या कालात जे.पीं.नी तीनचार पत्रके काढली.

ही पत्रके शुद्ध स्वातंत्र्यप्रेमाने आणि तत्त्वनिष्ठेने अशी काही प्रज्वलित झालेली होती की वृत्तपत्रांनाही आधार लाभला आणि वृत्तपत्रीय अग्रलेखांत क्रमाक्रमाने ओज आणि स्पष्टवक्तेपणा यांचा आढळ होऊ लागला. अखेर नेहरूंना पार्लमेंटात तोंड उघडावे लागले, आणि हंगेरीतली क्रांती हा स्वातंत्र्य-संग्राम होता हे अडखळत्या जिभेने का होईना पण मान्य करावे लागले. जे.पीं.च्या निखळ तत्त्वनिष्ठेचा हा विजय होता.

त्यानंतरचा जे.पीं.चा भव्य दिव्य स्वातंत्र्यसंग्राम म्हणजे बिहारात सुरू झालेला आणि दुसऱ्या स्वातंत्र्याच्या प्रस्थापनेत फलद्रूप झालेला बिहारचा इंदिरा-विरोधी संघर्ष. या संघर्षाच्या कालात इंदिरा गांधींनी आणीबाणी तर पुकारलीच, पण जे.पीं.ची निलाजरी बदनामी करण्याचे जितके म्हणून प्रयत्न करता येतील तेवढे केले. इतकेच काय, पण त्यांना तुरुंगात डांबून मृत्यूच्या किनाऱ्यापर्यंत पोचविले. पण लो. टिळक म्हणाले त्याप्रमाणे, सत्याचा, करारीपणाचा, स्वार्थत्यागाचा आणि एकनिष्ठतेचा महिमा इतका प्रचंड असतो की इंदिरेची क्रूर, कपटी, दुष्ट, स्वार्थी राजवट तर कोलमडलीच, पण या दोन व्यक्तींचे सत्यासत्य स्वरूप इतिहासाच्या पडद्यावर सप्तरंगात झळकायला लागले. इतिहासातले दोघांचे खरे ते स्थान प्रस्थापित झाले. जितके इतिहासात तितकेच लोकांच्या अंतःकरणात. पण इतिहासात जयप्रकाशांचे नाव विशेष अर्थपूर्ण रीतीने उजळत राहील ते गांधीवादाचे पुनःप्रस्थापक म्हणून. महात्मा गांधी गेल्यानंतर गांधीवादी नेतृत्वाची वस्त्रे विनोबांच्या खांद्यावर चढली. १९५१ साली विनोबांनी, भूदानाची कल्पना काढून आणि तिचे प्रत्यक्ष प्रयोग सुरू करून, या नेतृत्वाला प्रतिभेचा स्पर्श आहे असे दाखविले. भूदानाचे रूपांतर ग्रामदान, संपत्तिदान, जीवनदान, वगैरेत झाल्यामुळे या ‘ दान ’ कल्पनेला सर्जनशील परिमाण असल्याचे दिसून आले. विनोबांना जयप्रकाशांचे अनुयायित्व लाभल्यामुळे या सर्जनशीलतेत नवनवीन आशय भरेल अशी आशा निर्माण झाली. पण तसे खरोखर झालेच नाही. मार्मिकांच्या हे ध्यानात आले की विनोबा आपली भू-दानाची कल्पना प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी सरकार, सरकारी अधिकारी आणि श्रीमंत शेतकरी, जमीनदार यांच्या मेहेरबानीवर अवलंबून राहण्याचे पसंत करतात. या चळवळीत, दरेक चळवळीत शिरतात तशी, ढोंगेसोंगे तर शिरलीच, पण एक प्रकारची जनतेची आणि स्वतःची फसवणूकही शिरली. निरुपयोगी टाकाऊ जमिनीचे दान करणे, भूदानविषयीची आश्वासने पुरी न करणे, दिलेली दाने लबाडीने आणि जुलूमजबरदस्तीने परत घेणे, इत्यादी प्रकार सर्रास सुरू झाले. शिवाय जे काही भूदान झाले त्याला ग्रामोद्योगाची, ग्रामस्वराज्याची जोड देण्याबाबत नुसती दिरंगाईच नव्हे, तर विलक्षण हेळसांड सुरू झाली. इकडे विनोबा आपले अध्यात्म, सूक्ष्मवास, वगैरे गोष्टींचा अधिकाधिक बडेजाव माजवीत राहिले.

पण विनोबांच्या ‘ गांधीवादा ’चा भोपळा खरा फुटला तो जयप्रकाशांचा बिहार

संघर्ष सुरू झाला त्यानंतर. वर्ध्याच्या या संताला सूक्ष्मातले सूक्ष्म अध्यात्म झटकन दिसे, पण इंदिरा गांधींच्या कारभारातला रावणाएवढा प्रचंड अन्याय आणि अनाचार दिसत नव्हता. जयप्रकाशांचे आंदोलन सुरू झाल्यावर प्रथम त्याची टिंगल व उपेक्षा करण्याचा मार्ग त्यांनी अवलंबिला. पण या चळवळीची ज्योत अधिकाधिक लोकांच्या अंतःकरणात उजळू लागली, विशेषतः बहुसंख्य सर्वोदयी कार्यकर्ते तीत सामील होऊ लागले. तेव्हा विनोबांच्या अहंकाराने आपली फणा बाहेर काढली. विनोबा हे विलक्षण अहंकारी गृहस्थ आहेत. गांधींच्या सत्याग्रही तत्त्वज्ञानात दोष आहेत आणि त्याचे शुद्धीकरण आपणच करू शकतो, अशा थाटात त्यांचे विचार-वर्तन सुरू झाले. सत्याग्रह म्हणजे एक प्रकारची दंडशक्तीच, एक प्रकारची बळजोरी, तिचा अवलंब कधीही करता कामा नये; क्रांतीसाठी समाज-परिवर्तनाऐवजी मानव-परिवर्तनाचे ध्येय पुढे ठेवून वागले पाहिजे, असा नवा सिद्धांत त्यांनी मांडला. श्रीमंत जमीनदार, सरकारी अधिकारी वगैरेंच्या विरोधामुळे भूदानाची फसगत झाली तरी त्यांच्याविरुद्ध सत्याग्रहाचे शस्त्र उचलण्याची कल्पनाही त्यांच्या मनात आली नाही. त्यात पंडित नेहरू आणि श्रीमती इंदिरा यांच्याबद्दल तर त्यांच्या मनात विलक्षण ममत्व! (कारण ते नवमानव ना!) तेव्हा इंदिरा-सरकारच्या विरुद्ध जयप्रकाशांनी पाऊल टाकणे हा त्यांच्या हिशोबी महा गुन्हाच होता. पण बहुसंख्य सर्वोदय–कार्यकर्ते जयप्रकाशांना मिळाले, चळवळीला जनतेचा अभूतपूर्व पाठिंबा मिळाला, आणि पुढे इंदिरेने चक्क आणीबाणी पुकारली. मग त्यांनी ‘आचार्य-संमेलना’सारखी निरुपयोगी प्रदर्शने भरविण्यास सुरवात केली आणि त्याविरुद्धही बाईंनी डोळे वटारल्याबरोबर त्यांनी दुसऱ्या संमेलनाचा गणपती, त्याची प्रतिष्ठापना न करताच, बुडविला. मौज अशी की, जयप्रकाशांच्या चळवळीला विरोध करतानासुद्धा त्यांनी आपले अजब सिद्धांत-प्रतिपादनाचे पवित्रे सोडले नाहीत. त्यांनी असा सिद्धांत मांडला की, जोपर्यंत शेजारची राष्ट्रे स्नेहभावाने परिपूर्ण झालेली नाहीत तोपर्यंत सरकारविरुद्ध पाऊल टाकणे बरोबर नाही. अर्थात जे.पीं.च्या जन्मजात ऋजुतेमुळे त्यांनी विनोबांशी वाद मांडला नाही. पण त्यांनी आपली चळवळ मागे घेतली नाही, आणि ती यशस्वी रीतीने तडीस नेली.

पण प्रश्न असा की, जयप्रकाशांसारखा प्रतिभाशाली, तेजस्वी आणि मुख्य म्हणजे तत्त्वनिष्ठ वीरपुरुष इतकी वर्षे विनोबांचे दास्य पत्करून राहिलाच कसा? याचे उत्तर म्हणजे विनोबांचा प्रभावतीवर असलेला प्रभाव, आणि प्रभावतीचा जे.पीं.वरचा प्रभाव. प्रभावती या त्यांच्या पत्नी, माता, भगिनी, कन्या, सारे काही होत्या. १९७३ साली त्या गेल्या, तेव्हा आपल्या भोवतालीचे सारे जगच कोलमडून पडल्यासारखे जय-प्रकाशांना झाले. इतके निराश, हताश, असहाय असे त्यांना मी कधीच पाहिले नव्हते. पण माझ्या समजुतीप्रमाणे त्याच वेळी ते विनोबांच्या पाशांतून मुक्त होत होते.

दुसरे हेही लक्षात ठेवले पाहिजे की, विनोबांच्या परिसरात पदक्षेप करीत असतानासुद्धा जे.पीं.चे स्वतःचे पृथगात्मत्व हरवले नव्हते. प्रथम म्हणजे त्यांनी सोखो-देवरा येथे जो आश्रम काढला होता त्यावर पारंपरिक गांधीवादी-विनोबावादी सुतकीपणा त्यांनी येऊ दिला नाही. त्यांच्या त्या आश्रमात सौंदर्यदृष्टी, ज्ञानदृष्टी, व्यक्तित्वाची जोपासना, प्रत्येकाच्या खाजगी जीवनात अकारण डोकावून न पाहण्याची दक्षता, नीटनेटकेपणा, यांचे कटाक्षाने पालन करण्याचे प्रयत्न होते. (उदाहरणार्थ, आकारसुंदर झोपड्यांची उभारणी उद्यानाभोवती करण्याची काळजी; ग्रंथालयाच्या भिंतीवर बुद्धाच्या जीवनातील दृश्ये रंगविण्याची व्यवस्था.) अर्थात विनोबांच्या शिस्तीच्या चौकटीत या आश्रमातून काही भव्य दिव्य निघण्याचा संभव नव्हताच. दुसरी गोष्ट म्हणजे जे.पीं.चे प्रचलित राजकीय घडामोडींवर लक्ष असे, व जरूर तेथे उपस्थितांच्या वा पत्रकांच्या रूपाने, वगैरे ते त्यात भाग घेत. (उदा० हंगेरीची क्रांती, बिहार सरकारने पाटण्याच्या विद्यार्थ्यांवर केलेल्या अत्याचाराबाबत नेहरूंचे जे वर्तन झाले त्याचा कडक निषेध, तिबेट-परिषद, 'सांस्कृतिक स्वातंत्र्य संस्थे'च्या कार्यात भाग, बनारसच्या गांधी-विचार-प्रसारिणी संस्था.) जयप्रकाशांच्या गांधीवादी तेजस्वितेचा विशेष प्रत्यय आला तो नक्षलवाद्यांनी मुसहरी येथील दोघा सर्वोदय-कार्यकर्त्यांना ठार करण्याची धमकी दिली तेव्हा. जे.पी. तेव्हा थकलेल्या अवस्थेत पौडीला विश्रांती घेत होते. त्यांना नक्षलवाद्यांच्या धमकीची बातमी मिळाल्याबरोबर, 'सहकाऱ्यांच्या संकटात सामील झाले पाहिजे आणि हिंसेचे आव्हान अहिंसक निष्ठेने स्वीकारले पाहिजे' असा निर्णय घेऊन ते मुसहरीला धावले. नक्षलवाद्यांच्या हिंसेला विरोध एवढीच त्यांची दृष्टी नव्हती. नक्षलवाद ही एक आर्थिक, राजकीय, सामाजिक समस्या आहे या दृष्टीने तिचा शोध घेत ते सहा महिने मुसहरीत राहिले, आणि त्यांनी सर्वोदयाचे ते क्षेत्र भीतिमुक्त केले. पण त्याचबरोबर त्यांच्या लक्षात आले की भूदान-ग्रामदानाचा प्रभाव पडत नाही, कारण त्याला या समस्यांचे नीटसे आकलन नाही. समाजातील भ्रष्टाचार, बेईमानी आणि दंडेली यांच्याशी मुकाबला करण्याची ईर्षा सर्वोदय-कार्यकर्त्यांत नाही आणि त्यांच्या कार्यात पुरेशी गती आणि तेज नाही. यातून जयप्रकाशांची 'संपूर्ण क्रांती'ची घोषणा जन्माला आली. आणि त्यांची दृष्टी विनोबांच्या पार पलीकडे गेली. तरीपण त्यांच्या संपूर्ण क्रांतीची गतिमानता प्रतीत व्हायला ७४ साल उगवावे लागले.

संपूर्ण क्रांती ही गांधीवादी क्रांतीची आधुनिक चैतन्यशाली आवृत्ती आहे. संपूर्ण क्रांती पूर्ण सिद्धीस जाईल असे मात्र मला वाटत नाही. कारण मानवाच्या फुटीर मेंदूत तेवढी विधायक सर्जनशीलता आहे असे मला वाटत नाही. पण जयप्रकाशांच्या सार्व-

जनिक जीवनातून यतिधर्माचा उज्ज्वल संदेश मिळतो असे मला वाटते. यतिधर्माची भाषा आधुनिक मनाला विचित्र वाटते. श्री. ना. ग. गोरे यांनी, बा. न. राजहंसांच्या जयप्रकाश-चरित्राला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत, या कल्पनेवर प्रखर टीका केली आहे. ते म्हणतात, " राजशक्तीच्या व लोकशक्तीच्या संघर्षात जेव्हा लोकशक्ती... विजयी होते त्या क्षणीच तिचे रूपांतर राजशक्तीत होते. आणि तिला लगामात ठेवण्यासाठी पुन्हा लोकशक्ती संग्रहित करण्याचा उद्योग सुरू करावा लागतो... राजकारण हा स्वार्थी व तामस प्रकृतीच्या व्यक्तींनी करावयाचा खेळ असून शुद्ध शीलाच्या व उच्च विचार-सरणीच्या व्यक्तींनी लोकनीतीचे संवर्धन करावे हा विचार मुळीच तर्कपूत नाही. पण... विश्वामित्र, वशिष्ठ यांच्या क्षात्र व ब्रह्म तेजांच्या संघर्षात ब्रह्मतेजाचा वर्णिलेला विजय आमच्या परिचयाचा असल्यामुळे राजसत्ता जेव्हा जेव्हा उच्छृंखल होईल तेव्हा तेव्हा सत्तामोहापासून दूर राहिलेल्या यतिवर्गाने राजसत्तेचे दमन-यमन करावे हे आचार्य जावडेकरांचे प्रतिपादन आम्हाला सहज स्वीकार्य वाटले! तरी बरे महर्षी व्यासांचे, 'उर्ध्वबाहुर्विरोम्येष नच कश्चित श्रुणोति माम्' हे आक्रंदन आम्ही ऐकलेले होते... फार कशाला, खुद्द गांधीजींनीच कबूल केले नव्हते का की त्यांच्या उजव्या-डाव्या हातांसारख्या असणाऱ्या जवाहरलाल–सरदारांच्या हाती अधिकारसूत्रे आल्यावर आपले नाणे राजकारणाच्या बाजारात चालेनासे झाले आहे? म्हणून प्रस्थापिताचा विरोध, राजसत्तेचे नियमन आणि समाजाचे परिवर्तन यतिवर्गाकडून होईल अशी अपेक्षा बाळगणे, निदान विनोबांबद्दलच्या ताज्या अनुभवावरून तरी, बंद व्हायला हवे, आणि राजसत्तेचा व लोकसत्तेचा सामना... राजकारणाच्या खुल्या आखाड्यातच व्हायला पाहिजे... राजदंडावर देखरेख ठेवणाऱ्या, पण स्वतः राजदंडाला न शिवणाऱ्या यति-वर्गाचे अस्तित्व हा मला तरी कल्पनाविलास वाटतो." आता राजकारण हा सत्तेचा खेळ असल्यामुळे यतिधर्माचे यश हा निव्वळ कल्पनाविलास ठरण्याचा संभव आहे ही शक्यता आपण मान्य करू या. पण नानासाहेबांच्या या प्रतिपादनात मला काही असमर्थनीय गृहिततत्त्वे दिसतात.

त्यांचे पहिले गृहिततत्त्व असे दिसते की यतिधर्माचा आज पुरस्कार करणारांना केवळ तपःतेजाने वावरणारे पुराणकालीम यती अभिप्रेत आहेत. दुसरे त्यांचे गृहितकृत्य असे दिसते की, आजचे यती राजदंडावर फक्त नजर ठेवतील. तिसरे त्यांचे गृहिततत्त्व असे आहे की लोकशक्तीचा विजय झाल्याबरोबर तिने राजशक्ती बनले पाहिजे. मला वाटते, गोऱ्यांची ही सारी गृहिततत्त्वे चूक आहेत. आजच्या यतीने राजदंडाला स्पर्श करू नये हे ठीक आहे, पण त्याने अजिबात राजकारण करू नये, फक्त आपल्या तपः-तेजावर, विसंबून असावे, असा यतिधर्माच्या पुरस्कर्त्यांचा मुळीच दावा नाही. महात्मा गांधींनी राजदंडाला स्पर्श केला नाही, पण त्यांनी राजकारण केले नाही काय? ते जगले

असते तर नेहरू-सरदारांना त्यांनी विरोध केला नसता काय? ५५ कोटींच्या संदर्भातला उपवास कोणाच्या विरुद्ध होता? नेहरू-सरदारांनी कदाचित गांधींचे मानले नसते, पण जनता गांधींच्या विरुद्ध नेहरू-सरदारांच्या बाजूनेच उभी राहिली असती काय? विनोबा भावे हे आदर्श यती काय? 'मी राजकारण करीन, पण सत्तेला स्पर्श करणार नाही. मी लोकसंग्रह करीन पण तो विधायक दृष्टीने करीन, मी लोकसंघर्ष करीन पण सत्य-अहिंसेच्या पायावर करीन, आणि मी एखाद्या राजकीय पक्षाचा वेळप्रसंगी पुरस्कार केला तरी त्याच्या आहारी जाणार नाही' ही गांधीजींची प्रतिज्ञा पाळूनच आदर्श यतीला आपले कर्तव्य बजावता येईल ना?

राजकारणी लोक सारेच शीलभ्रष्ट असतात असे कोणी म्हणत नाही, पण सत्ता भ्रष्टविते हा सिद्धान्त कोण नाकारील? तसेच सत्ताकांक्षाही भ्रष्टविते हे कसे नाकारता येईल? आपण गांधी-जयप्रकाशांसारखे यती कल्पू शकत नाही का, की जे स्वतः सत्ता-विन्मुख राहून लोकनीतीच्या विजयासाठी लोकशक्तीची उभारणी करतात आणि ती जरूर तर 'लोकसत्ताक' राजशक्तीविरुद्ध वापरतात? गांधीजींचे जीवन हा याचा आदर्श पाठ आहे. आज जे.पीं.नीसुद्धा सत्तेला स्पर्श केलेला नाही, पण वय व प्रकृती यांची साथ असती तर जनता सरकारच्या अन्यायांची त्यांनी अधिक क्रियाशील दखल घेतली असती. त्यांच्या दक्षता-समित्यांचा तोच संदेश आहे. जॉर्ज केननसारख्या जगद्विख्यात विचारवंतानेसुद्धा, अमेरिकेत, निवडणुकीत हरवून न गेलेल्या तिसऱ्या पक्षाची आवश्यकता प्रतिपादिली आहे. भारतासारख्या मागस लोकशाहीची ती अधिकच गरज आहे. पण श्री. गोरे सत्तावादी राजकीय पक्षांपलीकडे संघटित लोकशक्तीची कल्पनाच करू शकत नाहीत असे दिसते. मात्र जयप्रकाशांच्या जीवनाचा तोच संदेश दिसतो. म्हणून जयप्रकाश हे गांधीवादाच्या पुनर्जन्माचे ऊर्जस्वल प्रतीक आहेत.

१९४८ साली रेडिओवरील एका भाषणात जवाहरलाल पं. नेहरूंनी जयप्रकाश-बद्दल पुढील उद्गार काढले होते: I have never had any doubt about the ability and integrity of Jayaprakash whom I value as a friend, and I am sure that a time will come when he will play a very important part in shaping India's destiny. जयप्रकाशांच्या सत्त्वशीलतेबद्दल आपल्याला कधीच शंका नव्हती, आणि भारताचे भवितव्य ठरविण्यात ते एक दिवस फार महत्त्वाचे कार्य करतील असा नेहरूंचा अभिप्राय होता. भारताच्या भवितव्याला आकार देताना खुद्द आपल्या कन्येविरुद्ध जे.पीं.ना झगडावे लागेल ही कल्पना नेहरूंच्या स्वप्नातही तरळली नसेल. पण जयप्रकाशांच्या ऐतिहासिक कार्याची माझी कल्पना याही पलीकडे जाते. गांधीवादाची एका नव्या पातळी-वर पुनःप्रस्थापना करणारा कृतिवीर असा त्यांचा जीवनसंदेश मला प्रतीत होतो.

पाच

कार्ल मार्क्स आणि स्वातंत्र्याची संकल्पना

कार्ल मार्क्सचे क्रांतिकारक जीवन ही स्वातंत्र्याची एक साधना होती. स्वातंत्र्य — एका विशाल अर्थाचे स्वातंत्र्य — हाच त्याच्या ध्येयवादाचा आत्मा होता. स्वातंत्र्याची संकल्पनाच त्याच्या वैचारिक व्यूहाच्या मुळाशी होती. ज्या कम्युनिस्ट समाजाच्या संस्थापनेची स्वप्ने त्याला वयाच्या २५–२६व्या वर्षापासून पडत होती ती सारी स्वातंत्र्याच्या कल्पनेनेच रंगलेली होती. भांडवलशाहीला, खाजगी मालमत्तेच्या समाजव्यवस्थेला, त्याचा जो इतका कडवा विरोध होता तो, या व्यवस्थेत मानवाचे स्वातंत्र्य नष्ट होते आणि त्याचे जीवन नष्ट होते यामुळेच. समाजवादाचे 'शास्त्र' निर्माण करीत असतानाचे त्याचे लिखाण सात्त्विक संतापाने प्रज्वलित झालेले जे इतके ठिकठिकाणी आढळते त्याचे कारणसुद्धा, भांडवलशाही व्यवस्थेत या स्वातंत्र्याच्या अभावी मानवाचे जीवन बिघडते या व्यथेमुळेच.

आदर्श समाजाचे चित्र रंगविताना मार्क्सने एकदा म्हटले होते, की अशा समाजात मानवाला सकाळी मृगया करण्याचे, दुपारी माशाचा गळ लावून बसण्याचे, संध्याकाळी गुरे वळण्याचे, आणि रात्री काव्यचर्चा करण्याचे (to hunt in the morning, to fish in the afternoon, to rear cattle in the evening and discuss poetry at night) स्वातंत्र्य असेल. स्वातंत्र्याच्या या कल्पनेत दोनतीन गोष्टी समाविष्ट आहेत. एकतर हा आदर्श समाज इतका समृद्ध असेल की, माणसाला या व अशा गोष्टी करण्यासाठी आवश्यक असलेली फुरसत मिळेल आणि या फुरसतीचा लवचिक उपयोग त्याला करता येईल. दुसरी गोष्ट अशी की मनोविनोदनाच्या आणि आत्मिक रंजनाच्या अनेकविध गोष्टी करण्याइतके मानवाचे मनोविकसन झालेले असेल.

आजच्या भांडवलशाहीने ग्रासलेल्या समाजात माणसाचे व्यक्तित्व एकारते, बेढबते, विकृत होते; त्याची माणुसकी हरवते, हरपते, याची मार्क्सला मोठी खंत होती. या समाजात मानव मानवतेला मुकतो, स्वार्थावर उभारलेल्या उत्पादनपद्धतीचा तो गुलाम बनतो, यंत्राबरोबर आंधळ्या वेगाने फिरणाऱ्या पट्ट्याबरोबर तो फिरू लागतो;

त्याची माणुसकी सिद्ध करणारे, त्याचे खरेखुरे वैभव असणारे, त्याचे श्रम दुसऱ्या कोणाच्या तरी नफ्यासाठी खर्च होतात; या श्रमाचा त्याचा आनंद नष्ट होतो, श्रम ही शिक्षा बनते, मजुरी सक्तमजुरी बनते, कामगार कामात असतो तेव्हा त्याचे मन रिकामे असते आणि तो रिकामा असतो तेव्हा त्याचे मन काळजीने आणि कंटाळ्याने भरून जाते; त्याची नुसती आर्थिक पिळणूक होते, एवढेच नव्हे तर त्याचे अवघे जीवन विकृत बनते; तो माणुसकीला, नव्हे स्वतःलाच पारखा होतो, ही मार्क्सची व्यथा होती. त्याच्या लिखाणातला संताप या व्यथेमुळे निर्माण झालेला होता. अर्थात मार्क्स हा तामसी प्रकृतीचाच गृहस्थ होता. आपल्या विरोधकाशी त्याचे अनेकदा झालेले वर्तन हा सद्भावनेचा नमुना होता असे त्याच्या कट्टर चहात्याला देखील म्हणता येणार नाही. त्याच्या प्रेमळपणाचे गोडवे त्याच्या मुलीने गाइले आहेत हे अर्थात ठीकच झाले, पण ज्या लासालने त्याच्याबद्दल इतका आदर आणि आपुलकी बाळगलेली होती त्याच्याशी वितुष्ट आल्यानंतर त्याला 'निगर' अशी शिवी हासडायला त्याला दिक्कत वाटली नाही. इतकेच कशाला, त्याचा जीवश्चकंठश्च मित्र आणि उपकारकर्ता (केवळ आर्थिक नव्हे तर वैचारिकमुद्धा उपकारकर्ता) फ्रिड्रिख एंगल्स याची प्रिय पत्नी वारल्या-नंतर मार्क्सने त्याला कोरड्या सहानुभूतीचे आणि स्वतःच्या आर्थिक अडचणीचे गाऱ्हाणे लावणारे जे पत्र पाठविले ते कोणाच्याही चारित्र्याला बट्टा लावणारे आहे. पण मार्क्सचे अंतःकरण मानवतेबद्दल एका अमूर्त पण विशाल अशा सहानुभूतीने भरून गेलेले होते यात शंकाच नाही. त्याशिवाय त्याच्या, अभ्यासाने आणि क्रांति-कारक धडपडींनी भरलेल्या, कष्टमय जीवनाची पुरी संगती लागत नाही.

या सहानुभूतीचा संकल्पनात्मक आधार स्वातंत्र्य हाच होता. या स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेने त्याचे मार्क्सवादपूर्व लेखनही आंदोलित झालेले दिसते. पण तिचा खरा आविष्कार (१८४४ साली वयाच्या २५।२६ व्या वर्षी लिहिलेल्या) "द पॅरिस मॅन्युस्क्रिप्ट्स"मध्ये दिसतो. त्यापूर्वी त्याच्या On the Jewish Question, Introduction to the Critique of the Hegelian Philosophy of Right मध्ये जी संकल्पना सूचित झालेली होती तिचा विपुल आविष्कार पॅरिस येथे लिहिलेल्या या हस्तलिखितांत दिसतो.*

या संकल्पनेचा उगम, त्याच्यावर झालेल्या आणि त्याला जन्मभर पुरलेल्या हेगेलच्या संस्कारांत आहे. साधारणपणे अशी समजूत आहे (किंवा होती) की, मार्क्स-

---

* इस्त्वान मेझारोज (Istvan Meszaros) याचे Marx's Theory of Alienation हे पुस्तक पाहा. जॉर्ज लुकाक्स याच्या या शिष्याचे पुस्तक स्वतंत्र कम्युनिस्ट दृष्टिकोणाने लिहिलेले आहे.

वरचे हेगेलचे ऋण डायलेक्टिक्स(प्रतियोगी द्वंद्वात्मक विकासा)पुरतेच मर्यादित आहे. [दास कापिटालच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत या डायलेक्टिक्सचा त्याने उल्लेख केलेला आहे.] पण १९३२ साली प्रथमच प्रसिद्ध झालेल्या १८४४ च्या त्याच्या 'पॅरिस हस्तलिखितां'मुळे आणि १९३९ साली प्रथमच प्रकाशात आलेल्या १८५७–८ च्या त्याच्या हजार-पृष्ठी 'ग्रुंडरिस्'मुळे मार्क्सवरील हेगेलच्या प्रभावाची खरीखुरी कल्पना येते. ज्या परात्मतेची (alienation ची) संकल्पना त्याच्या स्वातंत्र्याच्या कल्पनेच्या मुळाशी आहे, ज्या परात्मतेपासून समूळ मुक्तता म्हणजेच स्वातंत्र्य अशी त्याची वैचारिक आणि भावनिक धारणा होती ती परात्मतेची (alienation ची) शिकवण त्याला हेगेलकडूनच मिळाली. इतकेच कशाला, मानवाचे सारसर्वस्व श्रमशक्तीत पाहण्यास त्याला हेगेलनेच शिकविले. भांडवली समाजातल्या आंतरिक विग्रहाची जाणीव त्याला हेगेलनेच करून दिली. या संकल्पनांचा विस्तार करण्यास, त्यांत नवा अर्थ भरण्यास ॲडाम स्मिथ, रिकार्डोसारख्या अर्थशास्त्रज्ञांचा त्याने केलेला (प्रथम एंगल्सच्या प्रेरणेने सुरू झालेला) अभ्यास कारण झाला, यात शंकाच नाही. या अर्थशास्त्रज्ञांचा अभ्यास हेगेलला सुद्धा प्रेरक वाटला होता. पण या संकल्पनांच्या पहिल्या ठिणग्या मार्क्सच्या डोक्यात हेगेलनेच टाकल्या याबद्दल वाद होण्याचे कारण नाही.

'एलिएनेशन' या संज्ञेचा फॉयरबाखने लावलेला अर्थ 'परात्मता' या शब्दाने विशेष व्यक्त होतो असे मला वाटते. फॉयरबाखची शिकवण अशी होती की, मानवाला परमेश्वराने निर्माण केले नाही तर परमेश्वराला मानवाने निर्माण केले. मानवानेच आपल्या कल्पनेतून निर्माण केलेला परमेश्वर सर्वसमर्थ बनून मानवावर प्रभुत्व गाजवू लागला, आणि मानवाने त्याचे वैश्विक सामर्थ्य आनंदाने (अंतर्यामीच्या अगतिकत्वाने) मान्य करून तो त्याला सर्वतोपरी शरण गेला. विश्वातील अनेक दृश्यांचा अर्थ मानवाला लागत नव्हता. परमेश्वर निर्माण करून मानवाने या नैसर्गिक, वैश्विक पसाऱ्याची संगती लावली. परमेश्वराने हा विश्वाचा पसारा निर्माण केला, तो सर्वसाक्षी, सर्वशक्तिमान आहे, त्याला शरण जाणे एवढेच मानवाचे अंतिम कर्तव्य आहे, असा निर्णय मानवाने केला आणि तो परमेश्वराचा दास बनला. म्हणजे ज्या परमेश्वराची कल्पना मानवाने आपल्या डोक्यातून काढली ती कल्पना एक बाहेरची (पर) शक्ती बनून ती मानवाच्या आत्म्यावर अंमल गाजवू फॉयरबाखच्या मते, मानवाचे आद्य 'एलिएनेशन' असे झाले. म्हणून फॉयरबाखप्रणीत 'एलिएनेशन'ला परात्मभाव हा शब्द योग्य ठरतो.

पण हेगेलची कल्पना थोडी वेगळी होती. परमेश्वराच्या ख्रिश्चन कल्पनेचा त्याच्यावर विलक्षण पगडा होता. या परमेश्वरालाच त्याने विश्वचेतन (the world spirit

कल्पिले आणि त्याचा आविष्कार आणि संचार त्याने अवघ्या विश्वात पाहिला. फॉयर-बाखने धार्मिक परात्मतेला हात घातला तेव्हा हेगेलच्या विश्वचेतनाचे हे 'परमेश्वरी' स्वरूपच त्याच्या नजरेसमोर असावे. हा परमेश्वर विश्वाचा कारक नसून मानव हाच परमेश्वराचा कारक आहे असा प्रतिवाद त्याने केला. पण हेगेलच्या 'एलिएनेशन'चा रोख निराळा होता. विश्वचेतनाने (the world spirit ने)वैश्विक पसाऱ्याचे प्रति-रूप (objectification) धारण केले, आणि हेच विश्वचेतनाचे एलिएनेशन (alienation) होते. पण विश्व – जडविश्व – चेतनावर प्रभुत्व प्रस्थापित करते अशी कल्पना नव्हती. उलट, या विश्वाचा विकास, 'डायलेक्टिल' पद्धतीने आत्मलाभाच्या (परात्मतेच्या नव्हे) म्हणजे विश्वचेतनाच्या आत्मपूर्तीच्या दिशेने होतो असे हेगेलचे प्रतिपादन होते. अर्थात विश्वचेतनाचे हे alienation हे self-alienation होते. म्हणजे वैश्विक पसाऱ्याचे प्रतिरूप हा विश्वचेतनाचा आत्मभ्रंश होता.

जे विश्वचेतन विश्वाच्या जड-पसाऱ्यात बहुतेक हरपले होते त्याचा आत्मलाभ विश्वाच्या विकासातून होतो. विश्वचेतनाचा जो आत्मभ्रंश झाला होता तो हळूहळू दूर होऊन मानवाच्या रूपाने, मानवाच्या आत्मजाणिवेच्या (self-consciousness च्या) रूपाने, विश्वचेतनाला एक सुभग स्वरूप प्राप्त होते. दुसरी गोष्ट म्हणजे विश्वाचा विकास विश्वचेतनाच्या परिपूर्तीच्या स्वरूपाचा होतो. म्हणजे विश्वचेतनाच्या आत्मभ्रंशाचे निरसन होण्याचा मार्ग मानवाच्या रूपाने दिसतो. हेगलने एकाच वेळी विश्वविकसनाची आणि त्यातून आविष्कृत होणाऱ्या चैतन्याची दखल घेतली, आणि विश्वचेतनाचा प्रतिनिधी असा मानवाचा एक प्रकारे मोठा गौरव केला.

हेगेलच्या मते, विश्वचेतन म्हणजेच स्वातंत्र्य. विश्वाच्या जड पसाऱ्यात हे स्वातंत्र्य जखडले गेले होते. (खिश्चनांच्या स्वर्गातून आलेल्या मानवाच्या पतनाची ही आवृत्ती!) मानवातील आत्मजाणिवेच्या रूपाने या स्वातंत्र्याचा विकास आणि सिद्धी होत आहे. (हा 'रिसरेक्शन'चा अवतार!) या स्वातंत्र्याचा आविष्कार करणारी समाज-रचना संस्थापिणे हे विश्वचेतनाचे, मानवाच्या अंतःकरणात उत्पन्न होणारे ध्येय आहे. हेगेलच्या मते, विश्वचेतनाचे हे स्वातंत्र्य सनदशीर राजाच्या अधिपत्याखालील शासनाच्या (State च्या) रूपाने आविष्कृत होते. मानवी इतिहासाची प्रगती या दिशेने होत असते.

हेगेलच्या विश्वचेतनाचा आत्मभ्रंशाकडून आत्मलाभाकडे किंवा आत्मपूर्तीकडे स्वाभाविक प्रवास होतो तसा काही प्रकार फॉयरबाखच्या परात्मभावाच्या कल्पनेत दिसत नाही. परमेश्वर निर्माण करून मानव परात्मभावाचा बळी ठरला. या परात्मभावातून मुक्तता करून घेण्यासाठी मानवाने परमेश्वरी कल्पनेचे जाणिवेने विसर्जन केले पाहिजे, अशी त्याची कल्पना दिसते. म्हणजे आत्मभ्रंशाकडून आत्मलाभाकडे, किंवा प्रारंभावर

बोट ठेवून बोलायचे म्हणजे, स्वातंत्र्याकडून स्वातंत्र्याकडे असा काही नैसर्गिक विकासक्रम फॉयरबाखमध्ये दिसत नाही.

मार्क्सने फॉयरबाखची विश्वचेतनाकडून मानवाकडे वळण्याची कल्पना स्वीकारली. म्हणजे हेगेलच्या चैतन्यवादाचा (idealism चा) त्याग करून तो भौतिकवादी बनला. फॉयरबाखची विशाल मानवत्वाची (man as a species-beingची) कल्पना त्याने स्वीकारली. मानवाचे निसर्गाशी जे नाते आहे त्याच्यावर त्याने अचूक बोट ठेवले. निसर्ग म्हणजे मानवाचा निरिन्द्रिय देह (inorganic body) असा मोठा अविस्मरणीय विचार त्याने मांडला. हा अगदी डार्विनिअन विचार होता असे नाही. डार्विनमध्ये नैसर्गिक विकासक्रमावर भर होता, तर मानवाचा निसर्गाशी जो निगडित संबंध आहे त्यावर मार्क्सचा भर होता. आणि विशेष म्हणजे डार्विनची दृष्टी वैज्ञानिक होती तर मार्क्सची दार्शनिक होती. मानवाचे मानवत्व विकसित करण्यासाठी मानवाला निसर्गावर जे संस्कार करावे लागतात त्यावर मार्क्सचा कटाक्ष होता. फॉयरबाखने आपल्या मानवजात (species-being) या कल्पनेमध्ये मानवाच्या सामाजिकतेस (sociality) आवाहन केले. मार्क्सच्या दृष्टीने सामाजिकता हे तर मानवाचे सारसर्वस्वच होते. (The essence of man is the ensemble of social relations—मानवाचे मानवत्व त्याच्या सामाजिक संबंधांनी सिद्ध होते, असे त्याने फॉयरबाखवरील आपल्या ६ व्या सूत्रात म्हटले. ‡) पण विशेष म्हणजे मार्क्सची मानवाच्या सामाजिकतेची कल्पना क्रियाशील होती. ८ व्या सूत्रात त्याने बजावले, सर्व सामाजिक जीवन हे आत्मतः क्रियात्मक आहे (All social life is essentially practical). फॉयरबाखवर त्याची मुख्य टीका अशी होती की, त्याचा भौतिकवाद हा मुख्यतः वैचारिक होता. त्याने ११ व्या सूत्रात बजावले, The philosophers have only interpreted the world differently, the point is to change it.(तत्त्वज्ञांनी जगाची निरनिराळी दर्शने सादर केली आहेत, पण प्रश्न आहे तो जग बदलण्याचा.) निसर्गाला त्याने मानवाचा निरिंद्रिय देह म्हटले, याचा अभिप्राय असा की, निसर्गाचा उपयोग केल्याखेरीज मानवाचे जीवन कृतार्थ होऊ शकत नाही. मानव हा निसर्गाचा अंश खरा, पण निसर्गाचा काही अंश आत्मसात केल्याखेरीज माणूस जगू शकत नाही. ज्यॉं पियाजेनी म्हटल्याप्रमाणे मानवाला निसर्ग assimilate (आत्मसात) करावा लागतो, पण तो करता करता त्याला निसर्गाशी accommodate करावे लागते – म्हणजे त्याच्याशी जुळवून घ्यावे लागते. § म्हणजे निसर्गावर प्रयोग करीत करीतच मानवाचे जीवन सिद्ध

‡ फॉयरबाखवरची मार्क्सची सूत्रे.

§ जॉन फ्लाव्हेल यांचे The Developmental Psychology of Jean Piaget हे पुस्तक पाहा.

होते. हे प्रयोग करण्यासाठी मानवाला इतरांशी सहकार्य करावे लागते. सकाळच्या न्याहारीचा पाव ध्यानात घेतला तर त्याला किती जणांचे हात लागले असतील हे सहज ध्यानात येईल. या अपरिहार्य सहकार्यातूनच मानवाची सामाजिकता सिद्ध होते. म्हणजे निसर्ग-मानव-समाज असा त्रिकोण तयार होतो, आणि हाच खरा शाश्वत त्रिकोण— the eternal triangle. पण मानवाची क्रियाशीलता हे या त्रिकोणाचे सूत्र असते. ज्याला आपण निसर्ग, निसर्ग म्हणतो तो मानवाच्या क्रियाशील आकलनात आलेला निसर्ग होय. मानवाच्या जीवनाशी तो प्रस्तुत असतो. म्हणून मार्क्स सांगतो की जीवनाचा नुसता तात्त्विक (contemplative) विचार करून भागणार नाही. जीवन हे कृतिसिद्ध असायला हवे.

पण मानवाचे विधिलिखित असे की, या कृतिशीलतेतच त्याच्या परात्मतेची मुळे आहेत. दुर्दैवाने मार्क्सला आदिम मानवाच्या आदिम अवस्थेकडे जाऊन या विषयाचा वेध घ्यावासा वाटत नाही. तो म्हणतो, Let us not begin our explanation... from a legendary primordial condition... We shall begin from a contemporary economic fact.‡ (आपण याचे स्पष्टीकरण दंतकथात्मक आदिम अवस्थेत शोधू या नको. आपण **सांप्रतच्या** आर्थिक वास्तवापासून सुरुवात करू या.) त्यामुळे मार्क्सने मानवाच्या परात्मतेचा (alienation-चा) विचार प्रचलित भांडवलवादी समाजव्यवस्थेत केला. परिणाम असा झाला की खाजगी मालमत्ता ही परात्मता ठरली. कशी ते या लेखात स्पष्ट होईलच. पण आपण जर मार्क्सच्या दृष्टिकोणातून मानवाच्या आदिम अवस्थेकडे पाहिले तर काय आढळते ? मानवाची सामाजिकता म्हणजे त्याचे इतरांशी सहकार्य. पण सहकार्य म्हणजे श्रमविभाग. (मानव जेव्हा मृगयावस्थेत होता तेव्हा पुरुष शिकारीला जाई आणि स्त्री घर सांभाळी.) परात्मतेची मुळे या श्रमविभागातच आहेत. प्रचलित (म्हणजे भांडवलवादी) समाज-व्यवस्थेपासून या विषयाचा विचार सुरू झाल्यामुळे भांडवलशाहीत कामगाराचे जीवन कसे भ्रष्ट, नीरस बनते हे मार्क्सने सांगितले; पण सारे विवेचन झाल्यावर मार्क्स म्हणतो, We have, of course, derived the concept of alienated labour (alienated life) from political economy, from an analysis of the movement of private property. But the analysis of this concept shows that although private property appears to be the

‡ किता.

basis and cause of alienated labour it is rather a consequence of the latter, just as the gods are fundamentally not the cause but the products of confusions of human reason. At a later stage, however, there is a reciprocal influence.* (परात्म श्रमाची– परात्म जीवनाची – संकल्पना आपण भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेतून, खाजगी मालमत्तेच्या गतिशील व्यवहाराच्या विश्लेषणातून, काढली आहे. पण या संकल्पनेचे विश्लेषण केले तर असे आढळते की, खाजगी मालमत्ता हा जरी परात्म श्रमाचा पाया आणि कारण वाटत असले तरी तो खरोखर परात्म श्रमाचा परिणाम आहे. ज्याप्रमाणे देवदेवता या मूलतः मानवाच्या बौद्धिक गोंधळाचे कारण नसून, त्याची निर्मिती असतात – हा फॉयरबाखचा विचार – तसेच हे आहे. नंतरच्या अवस्थेत मात्र परात्म श्रम आणि खाजगी मालमत्ता यांचा परस्परांवर परिणाम होतो.) या विधानाचे विशेषसे स्पष्टीकरण मार्क्सने केले नाही, पण या दृष्टीने पाहिले तर काय आढळते ?

श्रम हाच वस्तुतः मानवाचा स्वभाव. (आळस ही विकृती !) श्रमानेच त्याला आत्मविकासाचा साक्षात्कार होतो – निदान व्हायला हवा. पण निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्यासाठी त्याला इतरांशी सहकार्य करावे लागते, आणि हे सहकार्य श्रमविभागावर उभारलेले असते. श्रमविभागामुळे (division of labourमुळे) काय होते ? मानव स्वतः निर्माण करतो त्या वस्तू दुसऱ्याकडे जातात. म्हणजे ज्या श्रमामुळे त्याला आत्मलाभाचा साक्षात्कार व्हायला हवा — ही मी माझ्या हातांनी घडविलेली वस्तू अशी त्याची सर्जनशील दृष्टी त्या वस्तूवर फिरत राहिली पाहिजे — तो आपला श्रम हरवला आहे, दुसऱ्याच्या स्वाधीन झाला आहे, अशी काहीतरी परात्मतेची जाणीव मानवाला होते. आपले काहीतरी हरवले आहे, हरपले आहे, अशी टोचणी लागते, आणि दुसऱ्याने निर्मिलेली वस्तू आपल्याकडे बदल्यात आली आहे या जाणिवेने तिचे पुरते निरसन होत नाही. कलावंताने निर्मिलेल्या कलाकृतीचा आनंद मुख्यतः तिच्या निर्मितीतच असतो, म्हणून त्याची कलाकृती दुसऱ्याकडे गेल्याने त्याला मनस्ताप होत नाही, तरीही काही चुकल्याचुकल्यासारखे वाटतेच. आपण येथे उपयोगी वस्तूचा विचार करीत आहोत. पण एका दृष्टीने हा विचार अवास्तव आहे. कलावंत कलाकृती स्वतः एकट्याने निर्माण करतो, तसे येथे होत नाही. येथे वस्तूच्या निर्मितीतच सहकार्य करावे लागते. म्हणजे श्रमविभागाच्या स्वाधीन व्हावे लागते. म्हणजे एका वस्तूच्या निर्मितीस अनेकांचे हात लागतात. एखाद्या वस्तूच्या निर्मितीत आपला निश्चित वाटा कोणता हेही सांगता येत नाही. आपले श्रम अनामिक, अमूर्त (abstract) बनतात,

* मार्क्सच्या ‘ पॅरिस मॅन्युस्क्रिप्ट्स ’मधून.

आणि श्रमाची जाणीव श्रमाच्या बदल्यात मिळणाऱ्या वस्तूने करावी लागते. या वस्तूत आपला अनामिक श्रमही नसेल. म्हणजे श्रम हे हरपले श्रेय बनते -- आणि हे हरपणे सुद्धा अनामिक! मार्क्सच्या परात्मतेशी याची सांगड कशी घालायची?

या श्रमविभागाचे अगदी विपरीत स्वरूप भांडवलवादी समाजरचनेत दिसते. श्रमविभागाच्या प्राथमिक अवस्थेत प्रत्येक जण बराचसा समान नात्यानेच, आपल्या सामर्थ्यानुसार वस्तुनिर्मिती करीत असतो. कोणी जोडे करतो, कोणी कापड बनवितो, कोणी तेल गाळतो, कोणी गहू पिकवितो – आपली बलुतेपद्धती हे श्रमविभागाचे एक चांगले उदाहरण आहे. धान्याच्या मोबदल्यात चांभार जोडे पुरवतो, तेली तेल पुरवतो, तांबट भांडी पुरवतो, न्हावी हजामत करतो, शिंपी कपडे शिवतो. (अर्थात येथे पूर्ण वस्तुनिर्मिती नाहीच. चांभाराचे चामडे, कोष्ट्याचे सूत, शिंप्याचे कापड, तांबटाचे पितळ, तेल्याचे तीळ बाहेरूनच येतात.) आणि भांडवलशाहीने ही पद्धती उखडली. भांडवलशाहीत श्रमाची अगदी विटंबना झाली. भांडवलवाल्याच्या हातात भांडवल जमा झाले. कामकऱ्याच्या हातात फक्त श्रमशक्ती उरली. मार्क्स आपल्या विशिष्ट शैलीने म्हणाला त्याप्रमाणे, कामगार दुहेरी अर्थाने स्वतंत्र झाला. प्रथम भांडवलापासून स्वतंत्र, आणि नंतर आपली श्रमशक्ती भांडवलवाल्यास विकण्यास स्वतंत्र! म्हणजे स्वतःच्या श्रमशक्तीवरचा त्याचा ताबा उडाला. ती स्वतंत्रपणे स्वतःच्या कलाप्रमाणे वापरण्याचे स्वातंत्र्य त्याला उरले नाही. त्याची श्रमशक्ती हीदेखील इतर वस्तूंप्रमाणे क्रयवस्तू (commodity) ठरली. ती विकत घेऊन आणि तिचा यंत्राशी संयोग जोडून भांडवलवाला भांडवलशाहीचा पसारा मांडू लागला.

या श्रमशक्तीची किंमत किती? तर, मार्क्सच्या मते, ही श्रमशक्ती पोसण्यासाठी – दररोज होणारी शरीराची झीज भरून काढण्यासाठी – म्हणजे श्रम करण्याइतकी ताकद जेमतेम कायम राखून जिवंत राहण्यासाठी – जो अन्नवस्त्रनिवारा लागतो त्याच्या मोबदल्याइतकी – म्हणजे या वस्तूच्या किंमतीइतकी. भांडवलवाला उत्पादन करतो ते काही श्रमशक्तीच्या विलासासाठी नाही तर नफ्यासाठी. तो कामगाराच्या श्रमशक्तीचा विचार करीत नाही; करण्याचे कारण नसते, कारण भरपूर श्रमशक्ती उपलब्ध असते; तो नफ्याचा विचार करतो. म्हणून तो उत्पादनाच्या खर्चात शक्य तितकी कपात करण्याच्या प्रयत्नात असो. आपल्या उत्पादनाचा कचा माल शक्य तितका स्वस्तात खरेदी करण्याची कोशीस तो करतो – आणि कामगाराची श्रमशक्ती हा त्याचा कच्चा मालच असतो. तो कामगारांचे पगार कमी करण्याची प्रयत्न करतो, त्याचप्रमाणे त्याच पगारात त्यांच्याकडून अधिक काम वसूल करण्याचा प्रयत्न करतो. त्यासाठी कामाचे ता

वाढवितो. शिवाय अधिक उत्पादनशक्तीची यंत्रे वापरतो. कारखान्याचे आधुनिकीकरण करतो. उद्योगधंद्यांचे केंद्रीकरण करतो. थोडक्यात तो कामगाराच्या श्रमाची उत्पादनक्षमता (productivity) वाढविण्याचा प्रयत्न करतो. पण यामुळे एक अनपेक्षित गोष्ट घडते. मार्क्सच्या मते, वस्तूचे अवघे मोल तिच्यावर खर्च झालेल्या श्रमाने ठरते. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाची नसच श्रमात आहे. श्रम हेच त्याचे सूत्र आहे. श्रमामुळेच मानवतेचे विकसन होते. श्रमामुळेच संस्कृती शक्य होते. संस्कृतीचा पसारा म्हणजे श्रमाचा पसारा. श्रम हेच तिचे सारसर्वस्व. श्रमच काय तो उत्पादक असतो. उत्पादनात श्रमाचा अंश कमी झाला तर त्याची किंमत उतरते, आणि भांडवलवाल्याचा नफा उतरतो. भांडवलवाल्याचा नफा म्हणजे उर्वरित मोल. मानव जितके स्वतःवर खर्च करतो त्याहून अधिक उत्पादन करतो. (यामुळेच मानवाचा विकास शक्य झाला आहे.) भांडवलवाला कामगाराची श्रमशक्ती विकत घेतो. या श्रमशक्तीने जे उत्पादन होते त्याचा काही अंश कामगाराचा पगार भागविण्यासाठी खर्च होतो. काही अंश अर्थात कच्चा माल, वगैरेचा खर्च. उरलेला अंश म्हणजे उर्वरित मोल (surplus value). मालाचे हे उर्वरित मोल वाढविण्याची भांडवलवाल्याची खटपट असते. त्यासाठी उत्पादनातला श्रमशक्तीचा अंश कमी करण्याची खटपट तो करतो. पण त्यामुळे त्याच्या मालाचे मोल उतरते व नफा घटतो. तो भरून काढण्यासाठी तो उत्पादन वाढवितो. निरनिराळे भांडवलवाले आपआपल्या मालाचे उत्पादन वाढवितात. स्पर्धा – अनियंत्रित स्पर्धा – हा भांडवलशाहीचा स्वभावच असल्यामुळे या निरनिराळ्या उत्पादनांत काही सुसूत्रता राहत नाही, आणि उत्पादन भरमसाट वाढते. निरनिराळ्या वस्तूंच्या उत्पादनांत काही ताळमेळ राहत नाही. यामुळे आर्थिक अरिष्ट कोसळते. या अरिष्टामुळे कारखाने बंद पडतात, बेकारी माजते आणि कामगाराचे मुळातच परात्म बनलेले जीवन अधिकच परात्म (alienated) बनते.

'बेकार मन सैतानाचे माहेरघर बनते' या जुन्या म्हणीप्रमाणे कामगाराच्या बेकार जीवनात विग्रह शिरतो. भांडवलशाहीत अनुस्यूत असलेला वर्गविग्रह (class war) अधिकच प्रखर आणि संतप्त बनतो. मानव हा मुळातच सामाजिक प्रकृतीचा असल्याने आणि वर्गग्रस्त समाजात त्याच्या सामाजिकतेस वर्गीय भ्रातृत्वाचे स्वरूप प्राप्त होत असल्यामुळे कामगारवर्ग संघटित होतो, भांडवलशाही उलथून टाकून क्रांती करतो, आणि कामगारशाहीची प्रस्थापना करतो. मार्क्सच्या मते, भांडवलशाहीचा स्वाभाविक विकासक्रम हा असा आहे. भांडवलशाही कामगारांचे (आणि इतरांचेही) जीवन भ्रष्ट करते, पण त्यामुळे तिचे स्वतःचेच स्वरूप भ्रष्ट होत जाते आणि त्याचे पर्यवसान तिच्या विनाशात होते.

भांडवलशाहीतील जीवन भ्रष्ट होते म्हणजे मानवाच्या समग्र जीवनास परात्मतेचे स्वरूप प्राप्त होते. कामगार भांडवलवाल्यासाठी माल उत्पादन करतो म्हणजे खरोखर काय करतो ? तर मालाच्या रूपाने स्वतःच्या श्रमशक्तीचे दृश्य प्रतिरूप (objecti-

fication) करतो. हा माल त्याचा असतो, पण त्याचा ताबा भांडवलवाला घेतो. कामगाराने सर्वस्व ओतून बनविलेला म्हणून त्याचा असलेला माल दुसऱ्याचा होतो. कामगाराला स्वतःच्या श्रमशक्तीने बनविलेल्या मालाचे गुलाम व्हावे लागते. हा मालच त्याच्यावर अंमल गाजवू लागतो. याचे एक सहज पटणारे उदाहरण देतो. बंगला बांधणाऱ्या कामगाराचे उदाहरण घ्या. स्वतःच्या श्रमाने ती हवेली उठवीत असलेला कामगार, शेजारी (स्वतःच्या श्रमाने) एक खोपट बांधतो. कामगार स्वतःचा घाम त्या हवेलीच्या मालमसाल्यात ओतीत असतो. त्याचे स्नायू, रक्त खर्च होऊन तो इमला उभा राहतो. पण तो उभा राहिल्याबरोबर त्याचा मालक तो बांधणाऱ्या कामगाराला त्याच्या झोपडीसकट हुसकावून लावतो. कामगाराने स्वतः निर्माण केलेला माल त्याच्यावरच हुकमत गाजवितो तो असा. फॉयरबाखचा परमेश्वर मानवावर प्रभुत्व गाजवितो तसेच हे प्रभुत्व – पण अधिक पार्थिव, अधिक भरड. परमेश्वराचे प्रभुत्व अंतिमतः आंतरिक तरी असते. तो अंतःकरणावर अमल गाजवितो, पण भांडवलशाही समाज-रचना कामगाराला शरीरासकट उखडते ! त्याचे जीवन परात्म बनते.

कामगारशाहीची प्रस्थापना झाल्याने मानवाच्या परात्मतेची समाप्ती होते असे मार्क्सवादी सिद्ध करू शकतील असे वाटत नाही. कारण मानवाच्या परात्मतेचे स्वरूप संकीर्ण असते. ते संमृक्तही असते. खरे म्हणजे मानवाच्या परात्मतेचा उगम श्रमविभागात असतो. श्रमविभागाशिवाय उत्पादनच संभवत नाही; कारण मानव समाजात सहकार्यानेच जगतो. समाजाचे संस्कार घेऊनच मानवाची वाढ होते. मानवाचे जीवन जसे सामाजिक तसेच परात्म असते. भांडवलशाहीत त्याला अतिविपरीत वळण लागते, व मानव पुरा परात्म बनतो. एक म्हणजे औद्योगिक भांडवलशाही समाजात श्रमविभागाला विलक्षण स्वरूप प्राप्त होते. एक साधी टाचणी तयार करायची असली तरी तिचे उत्पादन ९० अवस्थांतून जाते. म्हणजे कामगार टाचणीचा १/९० भाग – म्हणजे जवळजवळ अमूर्त असा भाग – निर्माण करतो. याने त्याला निर्मितीचे साफल्य कसे लाभणार ? त्याच्या निर्मितिशक्तीचे समाधान कसे होणार ? दुसरे म्हणजे टाचणी (अगर दुसरी कोणतीही वस्तू) निर्माण करण्याच्या उद्देशाने तो श्रम करीतच नाही. पोटापुरते अन्न, लाज राखण्यापुरते वस्त्र, आणि पाठ टेकण्यापुरती जागा मिळविण्याच्या उद्देशाने तो श्रम करतो. म्हणजे तो उत्पादनक्रियेतील हेतुपूर्तीच्या आनंदास मुकतो. तिसरी गोष्ट म्हणजे त्याला अन्न-वस्त्र-निवारा मिळत नाही; त्याला काही नाणी नोटा मिळतात – पैका मिळतो. या पैशाचे विदारक वर्णन करताना मार्क्सने शेक्सपीअरचे टायमन ऑव्ह् एथन्समधले पुढील उद्‌गार उद्धृत केले आहेत :

Gold? yellow, glittering, precious gold? No, gods
I am no idle votarist : roots, you clear heavens!
Thus much of this will make black, white; foul, fair;
Wrong, right; base, noble; old, young; coward, valiant.

या पैशामुळे कामगाराला अन्नवस्त्रासाठी भांडवलशाहीच्या क्रय-विक्रीच्या फेऱ्यात अडकावे लागते. येथेही नफेबाजीचा फटका त्याला बसतोच. म्हणजे श्रमाच्या आणि त्याच्या मोबदल्याच्या – दोनही व्यवहारांत त्याची फसवणूक होते. प्रथम तो आंधळ्या वेगाने फिरणाऱ्या यंत्राच्या फेऱ्यात अडकतो. नंतर तो अमूर्त आंधळ्या व्यापार-यंत्रणेच्या फेऱ्यात अडकतो. मुख्यतः तो मानवतेला वंचित होतो. भांडवली समाजातले जिणे हे मानवी संबंधांचे जिणे ठरत नाही, तर अमूर्त व्यापारी संबंधांचे जिणे ठरते. एवढेच नाही, तर तो स्पर्धेच्या फेऱ्यात अडकतो, नि सहकाऱ्यांच्या भ्रातृबुद्धीसही पारखा होतो. एकंदरीत मानवाच्या परात्मतेला या चार प्रकारचे स्वरूप प्राप्त होते :

(१) तो आपल्या उत्पादनास पारखा होतो – आणि ते उत्पादन दुसऱ्याचे बनून त्याच्यावर विद्रोही अंमल गाजवू लागते.
(२) तो आपल्या सर्जनशीलतेस पारखा होतो; त्याची उत्पादन – क्रिया त्याच्या सर्जनशीलतेस आत्मीय आवाहन कोठे करीतच नाही.
(३) तो निसर्गास पारखा होतो; भांडवलशाहीने निर्माण केलेले जग त्याच्यापासून निसर्गाला हिरावून घेते.
(४) अर्थात तो मानवतेस पारखा होतो, आणि इतर मानवापासूनही अलग होतो.

या साऱ्याचा परिणाम स्वतःच्या माणुसकीस मुकण्यात होतो. परात्मतेची पराकाष्ठा होते.

ही परात्मता तडकाफडकी दूर होणार नाही. नुसत्या कामगार क्रांतीने तिचा शेवट होणार नाही. तो होण्यासाठी मानवाची अनेक पाशांतून मुक्तता व्हावी लागेल. कामगारशाहीत काय होऊ शकेल? भांडवलवाला जो नफा लाटतो तो समाजाच्या मालकीचा होऊ शकेल. तो सर्वांवर खर्च होऊ शकेल. कामगाराचे कामाचे तास कमी होऊ शकतील. कारखान्यातले वातावरण बदलू शकेल. समाजाच्या निरनिराळ्या व्यवहारात मानवाला अनुप्रवेश (participation) मिळेल. पण ज्या श्रमविभागात मानवाच्या परात्मतेची मुळे आहेत तो श्रमविभाग कसा नष्ट होणार? याला मार्क्सवादात नीटसे उत्तर नाही. परात्मतेचा हा उगम मार्क्सवादी विसरतात आणि परात्मतेचे अवघे मर्म भांडवलशाहीच्या, खाजगी मालमत्तेच्या व्यवस्थेत आहे, अशा थाटात आपले वैचारिक विश्लेषण सुरू ठेवतात. खाजगी मालमत्तेतून परात्मता निर्माण होत नाही, तर परात्मतेतून खाजगी मालमत्ता निर्माण होते या अर्थाचे आपले (वर उद्धृत

केलेले) विधान स्वतः मार्क्सच विसरतो. पण ज्या स्वातंत्र्याच्या ऊर्मीने मार्क्सच्या वैचारिक राजकीय जीवनास सुरुवात झाली तिची पुरती सिद्धी व्हायची असेल तर या स्वातंत्र्याचा विसर पडून चालणार नाही.

सामाजिक उत्पादन आणि वैयक्तिक मालकी यांच्या विसंवादात (contradiction मध्ये) भांडवलशाहीच्या अस्थिरतेचे आणि अखेरच्या विनाशाचे मूळ मार्क्सने शोधले. १९१७ साली रशियात हा विसंवाद दूर झाला, पण म्हणून रशियन नागरिकाची परात्मता संपुष्टात आली असा अनुभव नाही. उलट तेथे शासकीय हुकूमशाही बेसुमार वाढल्यामुळे ही परात्मता वाढलीच आहे. रशियातील राक्षसी बंदीखाने (concentration camps) हे या परात्मतेचे कारखाने बनले. हे बंदीखाने एका विशाल परात्मतेची विकृत प्रतीकेच होत.

एखाददुसऱ्या देशातील क्रांतीने परात्मतेची अखेर होणार नाही, त्यासाठी जागतिक भांडवलशाहीस मूठमाती दिली पाहिजे, आणि या क्रांत्या म्हणजे या प्रक्रियेचा प्रारंभ होय असे उत्तर यावर देता येईल आणि देण्यात येतेही. पण कम्युनिस्ट जगातच विसंवाद माजलेला आहे त्याचे काय ? कम्युनिस्ट नेहमी भांडवली जगातल्या विग्रहाबद्दल बोलत असतात, पण कम्युनिस्ट जगातला विग्रह कमी पेचदार आहे असे वाटत नाही. सोव्हिएट रशिया आणि कम्युनिस्ट चीन एकमेकावर मार्क्सवादाचा विश्वासघात केल्याचा आरोप करीत असतात. पण क्रांती होऊन गेल्याला ६० किंवा ३० वर्षे लोटल्यानंतर मार्क्सवादाचा विश्वासघात करण्याची ऊर्मी निर्माण होते व कायम राहते, यात मार्क्सने सांगितलेल्या नैसर्गिक विकासक्रमाचा कमकुवतपणा दिसत नाही काय ? येथेही उर्वरित जगातल्या भांडवलशाही व्यवस्थेच्या अस्तित्वाकडे बोट दाखविता येईल. पण याचा अर्थ भांडवलशाही अद्याप जोरदार आहे, नैसर्गिक विकासक्रमातले तिचे पर्व अद्याप संपलेले नाही, आणि कम्युनिस्ट क्रांती (क्रांत्या) अवेळी झालेल्या आहेत असा होत नाही काय ? पण वादविवादाच्या या पवित्र्यांची खरोखर काही गरजच नाही. रुसो-चीन-विग्रहातले सत्य स्पष्ट आहे. ते एवढेच की, हा खरोखर दोन राष्ट्रांतला राष्ट्रीय विग्रह आहे. म्हणजे मानवाच्या परात्मतेचे (alienation) जे विवरण मार्क्सने केले ते अपुरे ठरते. वर्गविग्रहाबरोबर राष्ट्रीय विग्रहाचा विचार केला पाहिजे. खाजगी मालमत्तेच्या व्यवस्थेतील विसंवादाबरोबर राष्ट्रीय, वगैरे विसंवादांची दखल घेतली पाहिजे. भारतातली परिस्थिती जाणून घेण्यासाठी वर्गभेदाबरोबर (किंवा त्याहूनही अधिक) जातिभेदाचा विचार केला पाहिजे, तसेच हे आहे. यावरही मार्क्सवाद्यांचा युक्तिवाद असतोच. जातिभेद, राष्ट्रभेद, वगैरे भेद हे विकृत, अनित्य प्रकार असतात. मार्क्स ज्याला false consciousness (विपरीत जाणीव) म्हणतो त्याचे हे प्रकार आहेत, असा हा युक्तिवाद आहे. त्याचा पुरा परामर्श घेण्यास येथे अवसर नाही. (त्यासाठी

त्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा समग्र विचार करावा लागेल.) येथे एवढेच म्हणता येईल की वर्गीय जाणीव (class consciousness) तेवढी खरी आणि इतर जाणिवा खोट्या, या युक्तिवादात एक विचित्र भूल आहे. (येथे काही जणांना कार्ल मानहाईम आणि जॉर्ज लुकाक्स यांच्यामधील मतभेदाची आठवण होईल.)†

त्यातली खरी गोष्ट अशी आहे की, रशियन क्रांती ही पूर्ण अर्थाने कामगार-क्रांती नव्हतीच. भांडवलशाहीचा पूर्ण औद्योगिक विकास ज्या देशात झाला आहे अशा देशातच कामगार-क्रांती यशस्वी होईल असे मार्क्सचे भाकीत होते. कारण मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक तर्कवादाप्रमाणे क्रांती होण्यापूर्वी औद्योगिक साधने आणि औद्योगिक संबंध यांच्यातला विसंवाद विकोपास जायला हवा आणि या विसंवादाची सूत्रे कामगार-वर्गाच्या हाती यायला हवीत. पण रशियात भांडवलशाहीचा पूर्ण औद्योगिक विकास (औद्योगिक साधनांचा पूर्ण विकास) झालेला नव्हता, आणि कामगारवर्गाचाही पूर्ण आर्थिक राजकीय विकास झालेला नव्हता. या आक्षेपाला उत्तर देण्यासाठी, भांडवल-शाहीतून निर्माण झालेल्या आंतरराष्ट्रीय साम्राज्यशाहीचा सिद्धान्त लेनिनने मांडला, व साम्राज्यशाहीच्या जागतिक साखळीतला सर्वांत कच्चा दुवा (the weakest link in the chain) असलेल्या रशियात कामगार-क्रांती झाली हे योग्यच झाले – मार्क्स-वादाला धरून झाले – असा निष्कर्ष काढण्यात आला. पण रशियात कामगारवर्गाचाच आवश्यक तो विकास झाला नव्हता तर तो कामगार-क्रांतीचे नेतृत्व कसे करणार ? याला असे उत्तर दिले गेले की, ही कामगारवर्गाच्या नेतृत्वाखालील शोषित जनतेची क्रांती आहे. पण प्रत्यक्षात या क्रांतीचे नेतृत्व कामगारवर्गाने केलेच नाही. किंबहुना, आधुनिक कामगारांची वृत्ती, ट्रेड युनियन चळवळीमुळे, क्रांतिविन्मुख बनते; तो पगारवाढ, भत्ते, रजा इत्यादींच्या मागे लागतो—त्याची मनोवृत्ती, 'ट्रेड युनियनिस्ट' बनते; म्हणून कामगार क्रांतीचे नेतृत्व वर्गमुक्त (declassed) झालेल्या आजीव क्रांतिकारकांनी (professional revolutionaries) केले पाहिजे असा, मार्क्सवादाला विलक्षण कलाटणी देणारा, सिद्धान्त लेनिनने मांडला.§ पण या वर्गमुक्त क्रांतिकारकांचे जे दर्शन रशियामध्ये (विशेषतः स्टालिनच्या रूपाने) झाले ते मुळीच आश्वासक नव्हते. स्टालिनने मानवाची परात्मता दूर करण्याचा मार्ग आखला नाही तर या परात्मतेची पराकाष्ठा केली. पण महत्त्वाचा मुद्दा याहून निराळा आहे. स्टालिनच्या रूपाने मानवाचे जे दर्शन घडले ते अधिक महत्त्वाचे आहे.

---

† लिओ लॅबेड्झ यांनी संपादित केलेल्या Revisionism या पुस्तकातला मॉरिस वॉटनिक यांचा लेख पाहा.

§ लेनिनचा What is to be done ? हा निबंध पाहा.

कार्ल मार्क्सचा असा सिद्धान्त होता की मानवाचे अंतिम स्वरूप, सत्त्व (essence) सामाजिक असते – ते त्या सामाजिक संबंधांनी बनलेले असते. हे पूर्ण सत्य असते तर रशियावर स्टालिनच्या रूपाने जे अरिष्ट कोसळले ते कोसळले नसते. मानव पूर्णतः सामाजिक असता तर रशियात सामाजिक भ्रातृभावाचे राज्य प्रस्थापित होणे शक्य झाले असते, आणि स्टालिनच्या उदयास प्रतिबंध झाला असता. पण स्टालिनच्या रूपाने मानवाच्या ज्या स्वभावविशेषाचा आविष्कार झाला त्याची दखल घ्यायला हवी.

मानव सामाजिक आहे ही गोष्ट तर खरीच. निसर्गाचा अंश आत्मसात करून मानव जगतो, पण तो आत्मसात करण्यासाठीच त्याला इतरांचे सहकार्य घ्यावे लागते व इतरांशी सहकार्य करावे लागते. या गरजेतून मानवाची सामाजिकता निर्माण होते आणि सिद्ध होते. पण मानवी मनोवृत्तीचा दुसरा एक अंश तितकाच खरा आहे. मानवी मनाची रचनाच अशी आहे की, त्याला दुसऱ्याची जी जाणीव होते – बाह्य जगाची जी जाणीव होते – ती त्याच्या स्वतःच्या आंतरिक संज्ञाशक्तीतून होते. मानवाला बाहेरच्या मानवी, अमानवी परिस्थितीशी संपर्क साधून जगावे लागते, पण या परिस्थितीचे जे दर्शन त्याला होते तेच मुळी त्याच्या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीच्या खिडकीतून. या खिडकीच्या काचांच्या रंगाचे संस्कार या दर्शनावर चढतात. म्हणजे मानवाला बाह्य जगाचे जे ज्ञान होते तेच त्याच्या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीच्या वैशिष्ट्याने विवक्षित बनून होते. मानवाच्या वैयक्तिकतेला आणखी एक अंग आहे. निसर्ग आणि समाज यांचा अनुभव मानवाला ज्ञानेंद्रिये आणि संकल्पनाबुद्धी यांच्या मध्यस्थीने येतो. पण या अनुभवाला मानवाची संज्ञा भिडते ती साक्षात् भिडते. यातून पैदा होणारा अनुभव साक्षात्कारासारखा (intuitive) असतो. हा साक्षात्कारी अनुभव अतिशय वैयक्तिक स्वरूपाचा असतो.

मानवाची ही जी वैयक्तिकता आहे तिच्यामुळे मानवाच्या अहम् (ego)ला विलक्षण धार येते. हा अहम् त्याच्या सामाजिकतेस (sociality ला) ग्रासतो. मानवाच्या सामाजिक परिस्थितीने त्याच्या अहम्ला जसे वळण लागते त्याचप्रमाणे त्याच्या अहम्ने त्याच्या सामाजिकतेलाही वळण लागते. मार्क्स ज्याला प्रतियोगी द्वंद्व (dialectics) म्हणतो ते सर्वप्रथम 'अस्मद्' आणि 'युष्मद्' यांच्यात असते. मानवाचे समग्र जीवनच या द्वंद्वाने आकारास येते. स्टालिन हा 'अहम्'चा एक मनस्वी अवतार होता. मार्क्सवादी ज्याला personality cult म्हणतात त्याचा उगम या अहम्मध्ये असतो; आणि या अहम्चे स्टालिनबरोबर विसर्जन झाले असे समजण्याचे कारण नाही. स्टालिन मेल्यानंतर रशियन नेत्यांनी, आपल्या राजकीय–लष्करी बळाच्या जोरावर, जागतिक कम्युनिस्ट चळवळीचे नेतृत्व बळकाविले, आणि त्या नेतृत्वावरच माओचा स्वाभाविक ऐतिहासिक हक्क नाकारला गेला, आणि म्हणून माओचा अहंकार दुखवला गेला, आणि सिनो-सोव्हिएट वितुष्टाचे ते एक महत्त्वाचे कारण आहे. तेव्हा कम्युनिस्ट राजवटीने हा

त्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा समग्र विचार करावा लागेल.) येथे एवढेच म्हणता येईल की वर्गीय जाणीव (class consciousness) तेवढी खरी आणि इतर जाणिवा खोट्या, या युक्तिवादात एक विचित्र भूल आहे. (येथे काही जणांना कार्ल मानहाईम आणि जॉर्ज लुकाक्स यांच्यामधील मतभेदाची आठवण होईल.)†

त्यातली खरी गोष्ट अशी आहे की, रशियन क्रांती ही पूर्ण अर्थाने कामगार-क्रांती नव्हतीच. भांडवलशाहीचा पूर्ण औद्योगिक विकास ज्या देशात झाला आहे अशा देशातच कामगार-क्रांती यशस्वी होईल असे मार्क्सचे भाकीत होते. कारण मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक तर्कवादाप्रमाणे क्रांती होण्यापूर्वी औद्योगिक साधने आणि औद्योगिक संबंध यांच्यातला विसंवाद विकोपास जायला हवा आणि या विसंवादाची सूत्रे कामगार-वर्गाच्या हाती यायला हवीत. पग रशियात भांडवलशाहीचा पूर्ण औद्योगिक विकास (औद्योगिक साधनांचा पूर्ण विकास) झालेला नव्हता, आणि कामगारवर्गाचाही पूर्ण आर्थिक राजकीय विकास झालेला नव्हता. या आक्षेपाला उत्तर देण्यासाठी, भांडवल-शाहीतून निर्माण झालेल्या आंतरराष्ट्रीय साम्राज्यशाहीचा सिद्धान्त लेनिनने मांडला, व साम्राज्यशाहीच्या जागतिक साखळीतला सर्वांत कच्चा दुवा (the weakest link in the chain) असलेल्या रशियात कामगार-क्रांती झाली हे योग्यच झाले – मार्क्स-वादाला धरून झाले – असा निष्कर्ष काढण्यात आला. पण रशियात कामगारवर्गाचाच आवश्यक तो विकास झाला नव्हता तर तो कामगार-क्रांतीचे नेतृत्व कसे करणार? याला असे उत्तर दिले गेले की, ही कामगारवर्गाच्या नेतृत्वाखालील शोषित जनतेची क्रांती आहे. पण प्रत्यक्षात या क्रांतीचे नेतृत्व कामगारवर्गाने केलेच नाही. किंबहुना, आधुनिक कामगारांची वृत्ती, ट्रेड युनियन चळवळीमुळे, क्रांतिविन्मुख बनते; तो पगारवाढ, भत्ते, रजा इत्यादींच्या मागे लागतो—त्याची मनोवृत्ती, 'ट्रेड युनियनिस्ट' बनते; म्हणून कामगार क्रांतीचे नेतृत्व वर्गमुक्त (declassed) झालेल्या आजीव क्रांतिकारकांनी (professional revolutionaries) केले पाहिजे असा, मार्क्सवादाला विलक्षण कलाटणी देणारा, सिद्धान्त लेनिनने मांडला.§ पण या वर्गमुक्त क्रांतिकारकांचे जे दर्शन रशियामध्ये (विशेषतः स्टालिनच्या रूपाने) झाले ते मुळीच आश्वासक नव्हते. स्टालिनने मानवाची परात्मता दूर करण्याचा मार्ग आखला नाही तर या परात्मतेची पराकाष्ठा केली. पण महत्त्वाचा मुद्दा याहून निराळा आहे. स्टालिनच्या रूपाने मानवाचे जे दर्शन घडले ते अधिक महत्त्वाचे आहे.

---

† लिओ लॅबेत्झ यांनी संपादित केलेल्या Revisionism या पुस्तकातला मॉरिस वॉटनिक यांचा लेख पाहा.

§ लेनिनचा What is to be done? हा निबंध पाहा.

कार्ल मार्क्सचा असा सिद्धान्त होता की मानवाचे अंतिम स्वरूप, सत्त्व (essence) सामाजिक असते – ते त्या सामाजिक संबंधांनी बनलेले असते. हे पूर्ण सत्य असते तर रशियावर स्टालिनच्या रूपाने जे अरिष्ट कोसळले ते कोसळले नसते. मानव पूर्णतः सामाजिक असता तर रशियात सामाजिक भ्रातृभावाचे राज्य प्रस्थापित होणे शक्य झाले असते, आणि स्टालिनच्या उदयास प्रतिबंध झाला असता. पण स्टालिनच्या रूपाने मानवाच्या ज्या स्वभावविशेषाचा आविष्कार झाला त्याची दखल घ्यायला हवी.

मानव सामाजिक आहे ही गोष्ट तर खरीच. निसर्गाचा अंश आत्मसात करून मानव जगतो, पण तो आत्मसात करण्यासाठीच त्याला इतरांचे सहकार्य घ्यावे लागते व इतरांशी सहकार्य करावे लागते. या गरजेतून मानवाची सामाजिकता निर्माण होते आणि सिद्ध होते. पण मानवी मनोवृत्तीचा दुसरा एक अंश तितकाच खरा आहे. मानवी मनाची रचनाच अशी आहे की, त्याला दुसऱ्याची जी जाणीव होते – बाह्य जगाची जी जाणीव होते – ती त्याच्या स्वतःच्या आंतरिक संज्ञाशक्तीतून होते. मानवाला बाहेरच्या मानवी, अमानवी परिस्थितीशी संपर्क साधून जगावे लागते, पण या परिस्थितीचे जे दर्शन त्याला होते तेच मुळी त्याच्या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीच्या खिडकीतून. या खिडकीच्या काचांच्या रंगाचे संस्कार या दर्शनावर चढतात. म्हणजे मानवाला बाह्य जगाचे जे ज्ञान होते तेच त्याच्या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीच्या वैशिष्ट्याने विवक्षित बनून होते. मानवाच्या वैयक्तिकतेला आणखी एक अंग आहे. निसर्ग आणि समाज यांचा अनुभव मानवाला ज्ञानेंद्रिये आणि संकल्पनाबुद्धी यांच्या मध्यस्थीने येतो. पण या अनुभवाला मानवाची संज्ञा भिडते ती साक्षात् भिडते. यातून पैदा होणारा अनुभव साक्षात्कारासारखा (intuitive) असतो. हा साक्षात्कारी अनुभव अतिशय वैयक्तिक स्वरूपाचा असतो.

मानवाची ही जी वैयक्तिकता आहे तिच्यामुळे मानवाच्या अहम्(ego)ला विलक्षण धार येते. हा अहम् त्याच्या सामाजिकतेस (sociality ला) ग्रासतो. मानवाच्या सामाजिक परिस्थितीने त्याच्या अहम्ला जसे वळण लागते त्याचप्रमाणे त्याच्या अहम्ने त्याच्या सामाजिकतेलाही वळण लागते. मार्क्स ज्याला प्रतियोगी द्वंद्व (dialectics) म्हणतो ते सर्वप्रथम 'अस्मद्' आणि 'युष्मद्' यांच्यात असते. मानवाचे समग्र जीवनच या द्वंद्वाने आकारास येते. स्टालिन हा 'अहम्'चा एक मनस्वी अवतार होता. मार्क्सवादी ज्याला personality cult म्हणतात त्याचा उगम या अहम्मध्ये असतो; आणि या अहम्चे स्टालिनबरोबर विसर्जन झाले असे समजण्याचे कारण नाही. स्टालिन मेल्यानंतर रशियन नेत्यांनी, आपल्या राजकीय–लष्करी बळाच्या जोरावर, जागतिक कम्युनिस्ट चळवळीचे नेतृत्व बळकाविले, आणि त्या नेतृत्वावरच माओचा स्वाभाविक ऐतिहासिक हक्क नाकारला गेला, आणि म्हणून माओचा अहंकार दुखवला गेला, आणि सिनो-सोव्हिएट वितुष्टाचे ते एक महत्त्वाचे कारण आहे. तेव्हा कम्युनिस्ट राजवटीने हा

'अहम्' संपुष्टात येतो किंवा निष्प्रभ बनतो असे समजण्याचे कारण नाही. उलट हुकुमशाहीत त्याला विपरीत वावच मिळतो. येथे महत्त्वाचा मुद्दा असा की, मार्क्सने जी सामाजिकता सांगितली तेवढे एकच मानवी स्वभावाचे सत्य नव्हे. अस्मद्–युष्मदमधले द्वंद्व हे मानवी स्वभावाचे अधिक महत्त्वाचे सत्य आहे.

मार्क्सने मनुष्यस्वभावाचा जो विचार केला आहे तो तपासून पाहायला हवा. मनुष्यस्वभावाविषयी मार्क्सचे एक सुप्रसिद्ध वचन आहे : The history of man is the history of change in human nature †. मानवाचा इतिहास हा मानवाच्या स्वभावातील बदलाचा इतिहास आहे. जे ब्रिटिश अर्थशास्त्रज्ञ, विनिमयाची प्रवृत्ती (the propensity to exchange and barter) हे मानवी स्वभावाचे अपरिवर्तनीय सूत्र आहे असे मानून विचार करीत त्यांना मार्क्सचे हे उत्तर होते. मनुष्यस्वभावाविषयीचा, मानवाच्या विनिमय-प्रवृत्तीविषयीचा ॲडाम स्मिथचा हा सिद्धान्त मान्य करणे म्हणजे भांडवलशाहीचे सातत्य मान्य करण्यासारखे होते; कारण भांडवलशाहीची उभारणी मनुष्यस्वभावाच्या या विशेषावर झालेली आहे असा ॲडाम स्मिथ प्रभृतींचा निष्कर्ष होता. पण भांडवलशाहीचे सातत्य मान्य करणे मार्क्सला शक्य नव्हते; कारण मार्क्स प्रथम कम्युनिस्ट बनला आणि नंतर त्याने कम्युनिझम्चे तत्त्वज्ञान उभारले असे त्याचे लिखाण वाचून वाटते. श्रम हे संपत्तीचे सारसर्वस्व आहे हा सिद्धान्त मांडल्याबद्दल मार्क्सने ॲडाम स्मिथची स्तुती केली, पण त्याच्या या सिद्धान्ताचा प्रतिवाद केला. त्याचा आरोप असा होता की, हे अर्थशास्त्रज्ञ श्रमाचा विचार, त्याचा ऐतिहासिक संदर्भ तोडून करतात. श्रमाचा विचार ऐतिहासिक संदर्भात करायला हवा. असा विचार केला तर ध्यानात येईल की, गुलामाचे श्रम, भूदासाचे श्रम आणि भांडवली समाजातील कामगाराचे श्रम एक नव्हत. शेतकरी जेव्हा स्वतःच्या मालकीच्या जमिनीवर श्रम करतो, आणि दुसऱ्याच्या जमिनीवर गुलाम (slave) अगर भूदास (serf) म्हणून श्रम करतो तेव्हा या दोन श्रमांचे संस्कार त्याच्या मनावर वेगवेगळे होतात. स्वतःच्या जमिनीवरील श्रम त्याला उल्हसित करतात, तर दुसऱ्या प्रकारचे श्रम त्याला कष्ट देतात. म्हणजे श्रमाने जर मानवाची मानवता सिद्ध होत असेल तर त्याचा स्वभाव विशिष्ट प्रकारच्या श्रमाने विशिष्ट प्रकारचा बनतो. पण मानवाच्या इतिहासात श्रमाचे स्वरूप बदलत गेलेले आहे. प्राचीन काळी गुलामगिरी (slavery) होती; (अर्थात काही राष्ट्रांत ती अलिअलीकडे पर्यंत चालू होती;) नंतर भूदासपद्धती (serfdom) आली; आणि भूदासपद्धतीची जागा भांडवली कारखान्यातील कामाने घेतली. अर्थात या ऐतिहासिक बदलाबरोबर मानवाचा स्वभावही बदलत गेला. (म्हणून मानवी स्वभावाचा इतिहास हा या

---

† मार्क्सच्या The Poverty of Philosophyमधून.

स्वभावातील बदलाचा इतिहास आहे असे मार्क्स म्हणतो.) परंतु भांडवलशाहीचा पुरस्कार करणारे अर्थशास्त्रज्ञ, खाजगी मालमत्तेबद्दलची ओढ हा मानवी स्वभावाचा एक आद्य विशेष मानतात. यामुळे मानवी स्वभावाचे विकृत ज्ञान होते. मार्क्सच्या मते, यामुळे, "political economists cannot grasp the essential connection between private property, avarice, and the separation of labour, capital and landed property; between exchange and competition, value and devaluation of man, monopoly and competition etc; the connection between this whole estrangement and the money system."* (म्हणजे, मानवी स्वभावाच्या या आकलनामुळे या अर्थशास्त्रज्ञांना, खाजगी मालमत्ता, संपत्तिलोभ, आणि श्रम, भांडवल आणि जमीनमालकी यांचे विभाजन यांचा खरा संबंध समजत नाही; त्यांना विनिमय आणि स्पर्धा, मोल आणि मानवाचे अवमूल्यन, स्पर्धा आणि मक्तेदारी यांचे वास्तव आकलन होत नाही; या सर्व गोष्टींतून निर्माण होणारी स्वशून्यता आणि पैसापद्धती यांतील खरे नाते याचा त्यांना बोध होत नाही.)

या सर्व गोष्टींचा विचार करताना मार्क्सच्या नजरेसमोर, कामगाराचे मानवी मूल्य आणि श्रमशक्ती विकल्यामुळे त्याचे होणारे अवमूल्यन यांतला फरक सतत जागृत असतो. या गोष्टींचा विचार करताना मानवी संस्कृतीच्या मुळाशी असलेल्या श्रमाचे महाभारत त्याच्या नजरेपुढे उभे असते. खाजगी मालमत्तेच्या व्यवस्थेमुळे कामगाराच्या जीवनाचे (आणि त्यामुळे स्वभावाचे) कसे धिंडवडे उडाले याचे सतत भान त्याला असते. म्हणून मानव स्वार्थी आहे, स्वयंनिष्ठ आहे, अहंग्रस्त आहे हे तो मान्यच करू शकत नाही. स्पर्धा हा जीवनाचा गुप्त झरा ("the unconscious condition of mankind") आहे हे तो स्वीकारू शकतच नाही. मानवाची सामाजिकताच त्याला मान्य होते, मूलभूत वाटते. तो म्हणतो, Activity and consumption, both in their content and in their mode of existence, are social: social activity and social consumption; the human essence of nature first exists only for social man; for only here does nature exist for him as a bond with man – as his existence for the other and the other's existence for him – as the life element of the human world; only here does nature exist as the foundation

* 'पॅरिस मॅन्युस्क्रिप्टस 'मधून.

of his own human existence. " * (मानवाचा उद्योग आणि त्याच्या या उद्योगाने निर्माण झालेल्या वस्तूंचा उपभोग या दोघांचाही आशय आणि अस्तित्व सामाजिक असते. म्हणजे हा उद्योग आणि उपभोग सामाजिक असतो. निसर्गाचा जो मानवी आशय असतो तो सर्वप्रथम सामाजिक मानवासाठीच सिद्ध होतो. येथे निसर्ग मानवाचा मानवाशी धागा म्हणूनच अर्थपूर्ण ठरतो – मानवाचे परस्परांना जोडणारे अस्तित्व अर्थपूर्ण करणारा. अशाच रीतीने निसर्ग मानवी जगाचे प्राणतत्त्व बनतो. अशा सामाजिक आशयानेच निसर्ग मानवी जीवनाचा पाया बनतो. निसर्गाच्या मानवी सत्त्वाचा हाच अर्थ होय.) ‡ म्हणजे ज्या निसर्गावर मानवी जीवन अवलंबून आहे त्या निसर्गाची साधना आत्मतः सामाजिक आहे, आणि मानवाचे जीवन या साधनेमुळेच शक्य होत असल्यामुळे त्याचा स्वभावसुद्धा मूलतः सामाजिक बनतो. अर्थात स्पर्धेवर आधारलेल्या समाजात मानवाचे आंतरिक समाधान होऊ शकणार नाही. स्पर्धा आणि मानवाचा मूलस्वभाव यात विसंवाद आहे. स्पर्धा हा अहंकाराचाच आविष्कार आहे, पण मार्क्सच्या मते, स्पर्धेचे विसर्जन केल्याखेरीज मानवतेची परिपूर्ती होऊ शकणार नाही. पण सामाजिकता हे मनुष्यस्वभावाचे रहस्य असल्यामुळे स्पर्धेचे विसर्जन आणि समतेची संस्थापना शक्य आहे. पण यात एक गफलत दिसते. ज्या निसर्गाने मानवाची सामाजिकता निर्माण केली त्यानेच त्याची संज्ञाशक्ती निर्माण केली. या संज्ञाशक्तीनेच मानवाची वैयक्तिकता निर्माण केली. म्हणजे वैयक्तिकता आणि सामाजिकता हे दोनही मानवी स्वभावाचे अंतिम विशेष आहेत. या दोन विशेषांतले द्वंद्व मानवाचे अवघे जीवन व्यापून टाकते.

आणखी एक गोष्ट आहे. मानव एकारतो, बेढबतो, हरपतो तो केवळ खाजगी मालमत्तेमुळे नव्हे. भांडवली युगात ज्या यंत्राचा तो भाग बनतो असे मार्क्स सांगतो त्या यंत्राचाही तो एक परिणाम आहे. यंत्र हे मार्क्सने एक केवळ साधन मानले आहे. उत्पादनसाधने आणि उत्पादनसंबंध यांच्या प्रतियोगी द्वंद्वाच्या (dialectics च्या) प्रकाशात त्याने आजच्या समाजाचे सत्य पाहिले आहे. त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकतावादाप्रमाणे, एक वेळ अशी येते की, उत्पादनसाधने उत्पादन-संबंधांवर मात करतात – उत्पादन-संबंधांचे कवच ती फोडतात आणि क्रांतीचा काल सुरू होतो. (या वादाचा विचार मी येथे करीत नाही.) पण यंत्राचे याहूनही एक सामर्थ्य आहे आणि ते

---

* कित्ता.

‡ स्वैर भाषांतर.

उत्पादनसंबंधापलीकडे जाते. मार्क्सच्या मते, भांडवलशाहीतले यंत्र आणि समाजवादी व्यवस्थेतले यंत्र – या दोन यंत्रांची प्रकृती निराळी आहे. पहिले मानवाच्या परात्मतेने संस्कारलेले असते, तर दुसरे त्यातून मुक्त असते. पण यंत्राचीसुद्धा स्वतःची एक प्रकृती असतेच. यंत्रे माणसाचेच एक यंत्र बनवू शकतात – त्याला यांत्रिक करू शकतात. मुख्यतः यांत्रिक वातावरणाने माणसाचेच मन भरड बनते. त्याच्या जीवनाचे ते अवमूल्यन करते. आज जगभर मूल्यांच्या विश्वात जे अरिष्ट माजलेले दिसते त्याचे एक कारण यंत्रयुगाचा प्रभाव हे आहे. आज मानवाची मने भरड बनली आहेत. याचा प्रत्यय सत्तेच्या क्षेत्रात, आर्थिक क्षेत्रात, धार्मिक क्षेत्रात – जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत येतो. कला हा जीवनाचा एक संस्कारक्षम आविष्कार आहे. यंत्रयुगातल्या कलेत या भरडपणाचा प्रत्यय विशेषच येतो. हा एक स्वतंत्रच विषय आहे. पण थोडक्यात असे म्हणता येईल की, ह्या भरडपणाचे मूळ भांडवलशाहीपेक्षा यंत्राच्या प्रभावातच आढळेल. यंत्रयुगाची समस्या ही एक स्वतंत्रच समस्या आहे – केवळ उत्पादनसंबंधांनी तिचा बोध होणार नाही.

कम्युनिस्ट जगात तर भरडपणाचा अनेक प्रकारांनी प्रत्यय येतो – आणि त्याची कारणे संकीर्ण आहेत. मुख्यतः मानवी व्यवहारात जो एक असमतोल नेहमी आढळतो त्यातून तो निर्माण झालेला आहे. राज्यकर्त्यांनी स्थापन केलेली हुकूमशाही, तिच्या भोवताली त्यांनी निर्माण केलेले एक भावनात्मक वातावरण, त्याने भारलेली जनता, आणि तिच्या उरावर नाचणारा सत्तावाद याची अतिशय भरड दृश्ये कम्युनिस्ट राष्ट्रात आढळतात. स्टालिन आणि सोलझेनित्सिन ही यांची दोन विरुद्ध प्रकृतीची पण सारखीच बोलकी उदाहरणे. मला वाटते, मानवी प्रकृतीला जो एक जीवशास्त्रीय शाप आहे त्याचाच हा परिणाम आहे. या शापाची फोड आर्थर कोस्लर यांनी आपल्या 'गोस्ट इन् द मशिन' या पुस्तकात केली आहे. मानवी व्यवहारात भावना आणि विचार यांचा जो असमतोल आढळतो (आणि ज्याला कमीअधिक विकृत स्वरूप सार्वजनिक जीवनात, विशेषतः राजकारणात, सहजासहजी प्राप्त होते) त्याचा उगम आपल्या मेंदूच्या रचनेत शोधला पाहिजे असे त्यांनी प्रतिपादिले आहे. कोस्लरचे असे म्हणणे आहे की, मेंदूच्या रचनेत उत्क्रांतिवादाचीच काहीतरी गफलत झालेली दिसते. उत्क्रांतिवादाचे एक यशस्वी उदाहरण म्हणून आपल्या हाताच्या पंजाकडे बोट दाखवायला हरकत नाही. प्राण्यांच्या अगर पक्ष्यांच्या पायाला जी नखेरी (claws) असते, तिचे एकसंध विकसित स्वरूप आपल्या पंजात आढळते. या पंजामुळे आपण हत्यारे वापरू शकतो. फॅंकलिनने मानवाची व्याख्या the tool-making animal (हत्यारे बनविणारा प्राणी) अशी केली आहे, आणि मार्क्सने तिचा उल्लेख केला आहे. [एंगल्सची the tool-using animal (हत्यारे वापरणारा प्राणी) ही व्याख्या अधिक चांगली आहे.] ही व्याख्या मानवाच्या हाताला असलेल्या पंजामुळे (आणि त्याला असलेल्या आंगठ्यामुळे) शक्य

झाली आहे. पॉल मॅक्लीन या मज्जाशास्त्रज्ञाचा आधार घेऊन ‡ कोस्त्लरनी असे दाखवून दिले आहे की आपल्या मेंदूची रचना, अशा एकसंध विकासकारी उत्क्रांतीची साक्ष देणारी नाही. मार्सुपिआल जातीच्या प्राण्यांच्या बाबतीत उत्क्रांतीची जशी गफलत झालेली दिसते तशीच मानवाच्या मेंदूच्या बाबतीत झालेली दिसते. आपला मेंदू हा आपल्या पंजासारखा एकसंध विकसित नाही. आपल्या डोक्यात एक मेंदू नाहीच, तीन मेंदू आहेत, आणि एकावर दुसरा, व दुसऱ्यावर तिसरा अशी त्याची रचना आहे– आणि हे तीन मेंदू परस्परांशी मज्जातंतूंनी जोडले गेले आहेत. ही मज्जातंतूंनी झालेली जोडसुद्धा काहीशी विचित्र आहे – म्हणजे, उदाहरणार्थ, लिम्बिक लोब आणि हायपो-थलामस यांचा संबंध हायपोथलामस आणि निओ-कॉर्टेक्स यांच्या संबंधापेक्षा अधिक निकटचा आहे. आपल्या मेंदूतील विचाराची, भावनेची आणि चैतन्याची केंद्रे (स्थूल दृष्टीने बोलायचे झाले तर) निओ-कार्टेक्स, लिंबिक लोब आणि रेटिक्यूलर फॉर्मेशन या तीन मेंदूंत वेगवेगळी आहेत. माझ्या सौंदर्यशास्त्रावरील लेखनात मी वैचारिक अनुभव, व्यावहारिक अनुभव आणि कलानुभव असा जो फरक करीत असतो त्याला हा मज्जा-शास्त्रीय आधार आहे. पण कलेला (किंवा विचाराला) ही रचना (एका अर्थाने) उपकारक असली तरी व्यवहाराला ती उपकारक ठरतेच असे नाही. आपल्या व्यवहारात भावना आणि विचार यांचा जो गोंधळ अनेकदा आढळतो त्याचे मूळ मेंदूच्या या रचनेत शोधावे लागेल. राजकारणात या गोंधळाला मोठे संकीर्ण स्वरूप प्राप्त होते.

आपल्याला मानवी इतिहासात प्लेटो, कांट, शंकराचार्य यांच्यासारखे तत्त्वज्ञ; अशोक, अकबर, शिवाजी यांसारखे मुत्सद्दी; न्यूटन, डार्विन, आइन्स्टाईन यांसारखे वैज्ञानिक; आणि बुद्ध, ख्रिस्त, गांधी यांसारखे संत आढळतात. क्वचित तत्त्वज्ञान आणि धर्मकारण यांचा मेळ साधणारा शंकराचार्य, मुत्सद्देगिरी आणि धर्मकारण यांचा मिलाफ साधणारा अकबर, विज्ञान आणि कला या दोहोंतही रस घेणारा आइन्स्टाईन, आणि मुत्सद्देगिरी आणि साधुत्व यांचा संगम साधणारा गांधी आढळतो; पण विज्ञान, तत्त्व-ज्ञान, धर्म, कला आणि व्यवहार यांचा सुमेळ संगम साधणारा कोणी आढळत नाही. याचे कारण आपल्या मेंदूच्या रचनेतच शोधावे लागेल. म्हणून मानवाच्या वैचारिक अगर काल्पनिक भराऱ्यांना भावनेची तशीच साथ मिळेल, अगर त्याच्या भडकलेल्या भावनांना विचार संयमाचा आवर नेहमीच घालील अशी अपेक्षा करता येत नाही. मानव उदात्त स्वप्ने नेहमीच पाहील – त्याच्या निओ-कॉर्टेक्समध्ये ती ताकद आहे – पण त्याचा सुश्लिष्ट आविष्कार प्रत्यक्षात होईल अशी आशा करण्यास आधार नाही.

---

‡ कोस्त्लर–संपादित ‘ Beyond Reductionism ’मधला पॉल मॅक्लीन The Paranoid Streak in Man हा लेख पाहा.

मानवाच्या मेंदूचा विचार करताना एक गोष्ट मात्र नेहमीच लक्षात ठेवायला हवी. मनाची मुळे मेंदूत असली तरी ते संपूर्णतः मेंदूला जखडलेले असते असे नाही. मन ही एक उन्निर्मिती (emergent) आहे. मेंदूच्यापेक्षा काही नवीन गुण त्याच्यात आहेत. त्यामुळे मेंदूने घातलेल्या मर्यादांवर मात करण्याचा प्रयत्न ते करते. अर्थात ते पूर्ण मुक्त होऊ शकत नाही. पण मर्यादित अशी का होईना त्याचा अशी एक शक्ती असते. मनाच्या या शक्तीमुळेच मानवाच्या वैचारिक भराऱ्यांस आदर्शवादाची आकर्षक किनखाप अनेकदा प्राप्त झालेली आहे. या आदर्शवादाने समाजवादी स्वरूपही अनेकदा धारण केलेले आहे. मार्क्सने या आदर्शवादी समाजवादाची स्वप्नाळू म्हणून अवहेलना मनमुराद केली. मार्क्सच्या, परात्मतेपासून विमुक्त समाजाच्या स्वप्नांची अवस्था अशीच स्वप्नाळू ठरणार आहे. आदर्शवादाला सत्याचा प्रखर स्पर्श सहन होत नाही. मार्क्सवाद्यांना या विवेचनाचा स्पर्शही सहन होणार नाही, पण त्यांचा हा आक्रोश एक स्वप्नाळू उद्रेकच ठरणार.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
संदर्भ शाखा (स्थूल प्रत)

झाली आहे. पॉल मॅक्लीन या मज्जाशास्त्रज्ञाचा आधार घेऊन ‡ कोस्लरनी असे दाखवून दिले आहे की आपल्या मेंदूची रचना, अशा एकसंध विकासकारी उत्क्रांतीची साक्ष देणारी नाही. मार्सुपिआल जातीच्या प्राण्यांच्या बाबतीत उत्क्रांतीची जशी गफलत झालेली दिसते तशीच मानवाच्या मेंदूच्या बाबतीत झालेली दिसते. आपला मेंदू हा आपल्या पंजासारखा एकसंध विकसित नाही. आपल्या डोक्यात एक मेंदू नाहीच, तीन मेंदू आहेत, आणि एकावर दुसरा, व दुसऱ्यावर तिसरा अशी त्याची रचना आहे– आणि हे तीन मेंदू परस्परांशी मज्जातंतूंनी जोडले गेले आहेत. ही मज्जातंतूंनी झालेली जोडसुद्धा काहीशी विचित्र आहे – म्हणजे, उदाहरणार्थ, लिम्बिक लोब आणि हायपो-थलामस यांचा संबंध हायपोथलामस आणि निओ-कॉर्टेक्स यांच्या संबंधापेक्षा अधिक निकटचा आहे. आपल्या मेंदूतील विचाराची, भावनेची आणि चैतन्याची केंद्रे (स्थूल दृष्टीने बोलायचे झाले तर) निओ-कार्टेक्स, लिंबिक लोब आणि रेटिक्यूलर फॉर्मेशन या तीन मेंदूंत वेगवेगळी आहेत. माझ्या सौंदर्यशास्त्रावरील लेखनात मी वैचारिक अनुभव, व्यावहारिक अनुभव आणि कलानुभव असा जो फरक करीत असतो त्याला हा मज्जा-शास्त्रीय आधार आहे. पण कलेला (किंवा विचाराला) ही रचना (एका अर्थाने) उपकारक असली तरी व्यवहाराला ती उपकारक ठरतेच असे नाही. आपल्या व्यवहारात भावना आणि विचार यांचा जो गोंधळ अनेकदा आढळतो त्याचे मूळ मेंदूच्या या रचनेत शोधावे लागेल. राजकारणात या गोंधळाला मोठे संकीर्ण स्वरूप प्राप्त होते.

आपल्याला मानवी इतिहासात प्लेटो, कांट, शंकराचार्य यांच्यासारखे तत्त्वज्ञ; अशोक, अकबर, शिवाजी यांसारखे मुत्सद्दी; न्यूटन, डार्विन, आइन्स्टाईन यांसारखे वैज्ञानिक; आणि बुद्ध, खिस्त, गांधी यांसारखे संत आढळतात. क्वचित तत्त्वज्ञान आणि धर्मकारण यांचा मेळ साधणारा शंकराचार्य, मुत्सद्देगिरी आणि धर्मकारण यांचा मिलाफ साधणारा अकबर, विज्ञान आणि कला या दोहोंतही रस घेणारा आइन्स्टाईन, आणि मुत्सद्देगिरी आणि साधुत्व यांचा संगम साधणारा गांधी आढळतो; पण विज्ञान, तत्त्व-ज्ञान, धर्म, कला आणि व्यवहार यांचा सुमेळ संगम साधणारा कोणी आढळत नाही. याचे कारण आपल्या मेंदूच्या रचनेतच शोधावे लागेल. म्हणून मानवाच्या वैचारिक अगर काल्पनिक भराऱ्यांना भावनेची तशीच साथ मिळेल, अगर त्याच्या भडकलेल्या भावनांना विचार संयमाचा आवर नेहमीच घालील अशी अपेक्षा करता येत नाही. मानव उदात्त स्वप्ने नेहमीच पाहील – त्याच्या निओ-कॉर्टेक्समध्ये ती ताकद आहे – पण त्याचा सुश्लिष्ट आविष्कार प्रत्यक्षात होईल अशी आशा करण्यास आधार नाही.

---

‡ कोस्लर–संपादित ‘ Beyond Reductionism ’मधला पॉल मॅक्लीन The Paranoid Streak in Man हा लेख पाहा.

मानवाच्या मेंदूचा विचार करताना एक गोष्ट मात्र नेहमीच लक्षात ठेवायला हवी. मनाची मुळे मेंदूत असली तरी ते संपूर्णतः मेंदूला जखडलेले असते असे नाही. मन ही एक उन्निर्मिती (emergent) आहे. मेंदूच्यापेक्षा काही नवीन गुण त्याच्यात आहेत. त्यामुळे मेंदूने घातलेल्या मर्यादांवर मात करण्याचा प्रयत्न ते करते. अर्थात ते पूर्ण मुक्त होऊ शकत नाही. पण मर्यादित अशी का होईना त्याचा अशी एक शक्ती असते. मनाच्या या शक्तीमुळेच मानवाच्या वैचारिक भराऱ्यांस आदर्शवादाची आकर्षक किनखाप अनेकदा प्राप्त झालेली आहे. या आदर्शवादाने समाजवादी स्वरूपही अनेकदा धारण केलेले आहे. मार्क्सने या आदर्शवादी समाजवादाची स्वप्नाळू म्हणून अवहेलना मनमुराद केली. मार्क्सच्या, परात्मतेपासून विमुक्त समाजाच्या स्वप्नांची अवस्था अशीच स्वप्नाळू ठरणार आहे. आदर्शवादाला सत्याचा प्रखर स्पर्श सहन होत नाही. मार्क्स-वाद्यांना या विवेचनाचा स्पर्शही सहन होणार नाही, पण त्यांचा हा आक्रोश एक स्वप्नाळू उद्रेकच ठरणार.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२०२४
२३४८२
निबंध
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)

सहा

प्रतिभेचा सौंदर्याविष्कार

आपण ' सौंदर्याचा अनुभव ', ' सौंदर्याचा उन्मेष ', ' सौंदर्याचे आकर्षण ' असे शब्दप्रयोग वापरतो. ' टेबलाचे पाय ', ' गाईची शिंगे ' यासारखेच हे शब्दप्रयोग आहेत, आणि म्हणून आपल्याला वाटते की ' सौंदर्य ' ही गाय अगर टेबल यासारखी वस्तुगत अस्तित्व असलेली गोष्ट आहे. असे वाटण्यात आपण, विट्गेन्स्टाईन ज्याला भाषिक चकवा (bewitchment of language) म्हणतो त्या चकव्याचे बळी ठरत असू अशी शंका आपल्याला येत नाही. पण वस्तुस्थिती तशीच असते. आपण भाषिक चकव्याचेच बळी बनलेले असतो.

कारण सौंदर्य आणि गाय अथवा टेबल यांच्यात फरक आहे. सौंदर्य अमूर्त असते तर गाय अगर टेबल या मूर्त वस्तू आहेत. या दृष्टीने ' सौंदर्या'ची तुलना ' गोत्वा 'शी अगर ' टेबलत्वा 'शी करावी लागेल. आता ' गोत्व ' अगर ' टेबलत्व ' असे काही असते असे नाकारणारा एक विचार तत्त्वज्ञानात आहे. तो जरी आपण नाकारला तरी ' सौंदर्य ' आणि ' गोत्व ' यांत भेद करावा लागेल. अर्थात त्यांच्यात एक साम्य आहेच. ' गोत्व ' हे गाईच्या शिंगासारखे नसते. ' सौंदर्य ' ही अमूर्त गोष्ट सौंदर्यकारक वस्तूंनी जशी निर्माण होते, तशी ' गोत्व ' ही अमूर्त गोष्ट गोत्वकारक वस्तूंनी म्हणजे गाईच्या अवयवांनी व त्यांच्या विशिष्ट रचनेने निर्माण झालेली असते. पण ' सौंदर्य ' आणि ' गोत्व ' यात महत्त्वाचा फरक आहे. गोत्वाची जाणीव असते ती संकल्पनात्मक जाणीव असते. या जाणिवेमुळे गाय जातीचा एक वर्ग आहे, त्याचे काही वस्तुगत गुणविशेष आहेत असा आपल्याला बोध होतो. याच्या जोरावर समोरच्या विशिष्ट प्राण्याला गाय असे, कोणत्याही बुद्धी शाबूत असलेल्या मनुष्याला संबोधिता येते. समोर गाय असून ती गाय नव्हे असे म्हणणाऱ्याकडे आपण चमत्कारिक नजरेने पाहू. पण सौंदर्याच्या बाबतीत असे होत नाही. सुंदर गणलेल्या वस्तूला, बुद्धी शाबूत असलेला मनुष्य ' ही सुंदर नाही ' असे म्हणू शकतो. स्मिथच्या ' पॅडिंग्टन स्टेशन ' या सुंदर म्हणून नावाजलेल्या चित्राला सुंदर म्हणण्याचे क्लाईव्ह बेलने शहाजोगपणे नाकारले. सुंदर

वस्तूच्या दर्शनाने जी मानसिक प्रतिक्रिया व्हायला हवी ती आपली या चित्राच्या दर्शनाने होत नाही आणि म्हणून आपण त्याला सुंदर म्हणणार नाही असे त्याने ठणकावून सांगितले. याचाच अर्थ असा की ' गोत्वा 'ला ज्या प्रकारचे अस्तित्व आहे त्या प्रकारचे अस्तित्व ' सौंदर्या'ला नाही. सौंदर्याच्या बाबतीत गोत्वाच्यापेक्षा वेगळी अशी काही मानसिक प्रतिक्रिया अभिप्रेत असेल, आणि ' गोत्वा 'च्या बाबतीत ती जशी सार्वत्रिक असते तशी ' सौंदर्या 'च्या बाबतीत असेल असे नाही. म्हणूनच ' गोत्वा 'च्या अगर 'टेबलत्वा'च्या जाणिवेला मी संकल्पनात्मक म्हटले; ती सर्व जणांना समान असेल. ' सौंदया 'ची जाणीव अशी संकल्पनात्मक नसते.

आणखी असे की एखाद्या वस्तूचे एरव्ही सौंदर्यकारक गणलेले गुणविशेष त्यांच्याकडे आपण सौंदर्यात्मक दृष्टीने पाहू शकलो तरच भावतात. येथे एडवर्ड बुलोने दिलेले एक उदाहरण देण्यासारखे आहे. आपल्या पत्नीच्या निष्ठेबद्दल संशय असलेला मनुष्य ' ऑथेलो ' नाटकाचे सौंदर्य अनभवू शकणार नाही. वास्तविक ऑथेलोच्या मनाची अवस्था तो अधिक चांगली जाणील, आणि म्हणून ऑथेलो पाहण्याची त्याची शक्ती अधिक म्हणायला हवी. पण प्रत्यक्षात ते नाटक त्याला भावू शकत नाही. त्या नाटकाकडे ज्या निरपेक्ष वृत्तीने पहायला हवे त्या वृत्तीने तो पाहू शकत नाही. सुंदर वस्तूकडे तिचे सौंदर्य अनुभवण्यासाठी काही विशिष्ट दृष्टीने पाहावे लागते. ही विशिष्ट सौंदर्यवृत्ती नसेल तर एखादे सुंदर शिल्पसुद्धा एखाद्या धातूचा, दगडाचा, अगर लाकडाचा ओंढकाच भासेल.

ही सौंदर्यवृत्ती आपल्या नेहमीच्या व्यावहारिक उपयुक्ततावादी वृत्तीपेक्षा निराळी असते. ती अनुभवाकडे 'स्वान्तःसुखाय' दृष्टीने, 'आत्मक्रीडः आत्मरतिः' दृष्टीने, पाहण्याची दृष्टी असते. अनुभवाचा आस्वाद त्या अनुभवाच्या कळा चाखण्यासाठी घेण्याची ती वृत्ती असते. कोणत्याही गोष्टीच्या अनुभवात या वृत्तीने रमून जाणे शक्य नसेल तर सौंदर्याचा साक्षात्कार होणारच नाही. सौंदर्यकारक गुणविशेष असलेली वस्तू रसिकात, ही सौंदर्यवृत्ती जागृत झालेली नसेल तर, सौंदर्याचा अनुभव निर्माण करणार नाही. पण गोत्वाचा साक्षात्कार होण्यासाठी, म्हणजे समोरचा प्राणी गाय आहे हे समजण्यासाठी अशा काही विशेष वृत्तीच्या जागृतीची गरज नाही.

म्हणून सौंदर्याचे अस्तित्व आणि गाय अगर टेबल यांचे अस्तित्व ही दोन वेगळ्या कोटींतली अस्तित्वे आहेत. पण भाषेची पकड विलक्षण असते. ' सौंदर्याचा अनुभव ', ' सौंदर्याची मोहिनी ' वगैरे भाषाप्रयोगामुळे आपण सौंदर्याला गाईच्या अगर टेबलाच्या अस्तित्वासारखे वस्तुगत अस्तित्व बहाल करून टाकतो. येथे अर्थात ' सौंदर्यकारक गुण-विशेष ' आणि ' सौंदर्य ' यात मी फरक करीत आहे. सौंदर्यकारक गुणविशेषांच्या वस्तुगत अगर प्राकृतिक अस्तित्वाबद्दल वाद नाही. पण सौंदर्य निर्माण करणारे गुण आणि सौंदर्य

एक नव्हत. टेबलाचा आकार आणि पॉलिश म्हणजे टेबलाचे सौंदर्य नव्हे. आणि तरी ते सौंदर्य टेबलातच कोठे तरी वावरते अशी आपली धारणा असते, आणि मग 'शिवा'च्या बाबतीत जी.ई. मूरने जे केले त्याचे अनुकरण करून आपण सौंदर्याचे अस्तित्व वस्तुगतच, पण अप्राकृतिक स्वरूपाचे, असते असा निर्णय देऊन टाकतो. शिवकारक गुण म्हणजे शिवत्व नव्हे, असे मूरने बजावले; पण लगेच सांगितले की हे शिवत्व शिवकारक गुणांच्या आश्रयाने वावरते आणि त्याचे अस्तित्व शिवकारक गुणांच्यासारखेच वस्तुगत पण अप्राकृतिक स्वरूपाचे असते. आता प्राकृतिक शिवकारक गुणांचे ज्ञान ज्ञानेंद्रियांनी होते, पण अप्राकृतिक शिवाचे ज्ञान कसे होते ? तर मूरने सांगितले की ते अंतःस्फूर्तीने होते. जो न्याय मूरने शिवाला लावला तो इंग्लंडमधील एफ्. इ. कॅरिट आणि आपल्याकडील रा. भा. पाटणकर यांनी सौंदर्याला लावलेला दिसतो. पण आपण अप्राकृतिक अस्तित्व का मानावे ? त्यापेक्षा असे का म्हणू नये की वस्तुगत सौंदर्यकारक गुणविशेषांचा आपल्या मनावर (ते सौंदर्यवृत्तीने प्रेरित झालेले असेल तर) एक विशेष परिणाम होतो आणि तो सौंदर्यात्मक असतो ? म्हणजेच सौंदर्याचे अस्तित्व वस्तुगत नसते तर ज्ञातृगत (objective नाही तर subjective) असते.

सौंदर्यकारक गुणविशेषांची सौंदर्यवृत्तीने बोधना perception झाली म्हणजे मनाची एक विशिष्ट अवस्था होते आणि ती सुंदर वाटते. सौंदर्यकारक गुणविशेष या सौंदर्यात्मक बोधनेचे कारक ठरतात. पण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की त्या गुणविशेषांचा आस्वाद विशिष्ट सौंदर्यवृत्तीने घेतला नाही तर सौंदर्यात्मक बोधना होणार नाही. सौंदर्यकारक गुणविशेष सौंदर्यवृत्तीला फुलवितात हा त्यांचा एक महत्त्वाचा विशेष, पण सौंदर्यवृत्ती शुष्क बनली तर सौंदर्यकारक गुणविशेषांच्या खाणी उघडल्या तरी सौंदर्याचा साक्षात्कार होणार नाही. याच्या उलट सौंदर्यवृत्तीने फारच जोर केला तर साधारणपणे सुंदर न गणल्या गेलेल्या गोष्टीतही एखाद्याला सौंदर्याचा भास होईल. कारण सौंदर्यवृत्तीत काही क्रियाशील विशेष असतात आणि ते समोरील वस्तूच्या चेतकांची मनाने सौंदर्यकारक पुनर्रचना करतात. महत्त्वाचा मुद्दा असा की, सौंदर्याचा अनुभव येण्यासाठी सर्वसाधारणपणे सौंदर्यकारण गुणविशेष आणि सौंदर्यवृत्ती यांची युती व्हावी लागते. सौंदर्यकारक गुणविशेष वस्तुगत असू शकतील, साधारणपणे ते तसे असतात, पण सौंदर्य वृत्ती हा मनाचा गुण आहे, म्हणून सौंदर्यात्मक अवस्था ही मानसिकच असते. जिला आपण सौंदर्याची प्रतीती म्हणतो ती खरोखर ही मनाची सौंदर्यात्मक अवस्था, या अवस्थेची मनोमन जाणीव असते.

सौंदर्य बोधना ही आपल्या नेहमीच्या बोधनेपेक्षा निराळी असते. तिची प्रकृती आणि

उद्दिष्टे वेगळी असतात. आपल्या नेहमीच्या व्यावहारिक जीवनात अनुभवाकडे आपण साधनात्मक दृष्टीने पाहतो. त्या अनुभवाचा कोणत्या तरी व्यावहारिक दृष्टीने उपयोग करतो. टेबलाचा उपयोग लिहिण्यासाठी अगर त्याच्यावर पुस्तके ठेवण्यासाठी करतो. त्याचा आकार त्याच्या अवयवांचा सुबकपणा, त्याचे पॉलिश, वगैरे गोष्टीकडे आपले तितकेसे लक्ष जात नाही, आणि गेले तरी, जो व्यावहारिक हेतू आपल्या मनात असतो त्याच्या दृष्टीने त्याचे तादृश महत्त्व नसते. टेबलाकडे पाहण्याचे सौंदर्यात्मक क्षण आपण अनुभवत नाही असे नाही, पण तेव्हा व्यावहारिक दृष्टी तहकूब झालेली असते. बौद्धिक जीवनात आपण अनुभवाकडे संकल्पनात्मक दृष्टीने, त्याची जी तार्किक नाती असतात ती प्रमुख मानून, पाहातो. उदाहरणार्थ, पाणी. रासायनिक दृष्ट्या पाणी म्हणजे H_2O. इतर अनेक वस्तूंत असलेल्या हैड्रोजन आणि ऑक्सिजन वायूंच्या दृष्टीने येथे आपण पाण्याकडे पाहातो. पाणी म्हणजे तहान भागविण्याची वस्तू, या व्यावहारिक दृष्टीने आपण त्याच्याकडे आता पाहात नाही. त्याचप्रमाणे पाण्याची आर्द्रता, त्याचा पारदर्शकपणा, त्याचा प्रवाहीपणा या दृष्टींनीही त्याच्याकडे पाहात नाही. पाण्याच्या या कळा सौंदर्यात्मक अनुभवाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाच्या असतात. (अर्थात आनुभविक वस्तूंच्या संकल्पना, empirical conceptions, शुद्ध तार्किक अगर गणिती संकल्पनाइतक्या विशुद्ध नसतात, पण तितके खोलात जाण्याचे येथे कारण नाही.) व्यावहारिक अनुभवात सौंदर्यात्मकतेकडे दुर्लक्ष कसे होते याचे वर्णन विख्यात वैज्ञानिक तत्त्वज्ञ मायकेल पोलान्यी यांनी आपल्या Personal Knowledge या पुस्तकात फार छान केले आहे. ते म्हणतात, As observers or manipulators of experience we are guided by experience or pass through experience without experiencing it in itself. The conceptual framework by which we observe and manipulate things being present as a screen between ourselves and these things, their sights and sounds and the smell and touch of them transpire but tenuously through the screen which keeps us aloof from them. म्हणजे अनुभवाचे निरीक्षण आणि हाताळणी करताना आपण त्या अनुभवाचा अनुभव म्हणून स्वीकार करीतच नाही. आपण त्याचे मार्गदर्शन स्वीकारतो आणि त्यातून निमुट पार होतो. हे निरीक्षण आणि हाताळणी संकल्पनाव्यूहामुळे शक्य होते आणि हा व्यूह, आपण आणि आपल्या अनुभवास येणाऱ्या गोष्टी यांच्या मध्ये एखाद्या पडद्यासारखा उभा असतो. आपण अनुभवीत असलेल्या गोष्टीचे रूप आणि रंग, ध्वनी, गंध आणि स्पर्श, (म्हणजे तिच्या अनुभवाच्या कळा) यांचा या पडद्यातून झाला तर मोठ्या कष्टानेच किंचितसा शिरकाव होतो. हा पडदा आपल्याला या अनुभवाच्या कळांपासून दूर राखतो, वंचित करतो.

अनुभवाच्या या कळा निरपेक्ष वृत्तीने, त्यांच्या आस्वादासाठीच चाखण्याची सौंदर्यवृत्ती, आपल्याला येणाऱ्या अगर आलेल्या अनुभवाची पुनर्रचना करते. या पुनर्रचनेचे स्वरूप जाणण्यासाठी बोधनाप्रक्रियेचे स्वरूप आणि प्रयोजन जाणणे आवश्यक आहे. बोधने(perception)ची स्वाभाविक दृष्टी आणि प्रवृत्ती कृतीकडे असते. निसर्गाचीच ती योजना आहे. किंबहुना कृती पार पडावी म्हणून बोधनाशक्तीची निर्मिती झाली. आपण सारे मानव निसर्गाचेच अंश आहोत, आणि निसर्गाचा अंश (अन्न, हवा, पाणी, वगैरे) आत्मसात करूनच आपण जगतो. जीवनतृष्णेचे वरदान अगर शाप घेऊनच आपण जन्माला आलेले असतो. कसेही करून जगणे ही आपल्या प्रकृतीची पहिली प्रेरणा असते. या जीवनतृष्णेने आपले जीवन कसे घेरलेले असते याचे विदारक–निर्णायक–उदाहरण अलिकडेच दक्षिण अमेरिकेत मिळाले. ॲण्डेस पर्वतात एक विमान कोसळले. त्यातले काही प्रवासी मेले आणि काही प्रवासी बर्फात अडकून पडले. तीन महिन्यांच्या दिव्यातून अवघे १६ प्रवासी जिवंत बाहेर पडले. कसे, तर मेलेल्या प्रवाशांचे मांस भक्षण करून! अशी ही भयंकर जीवनतृष्णा! (ही कशी निर्माण झाली? माहित नाही. विश्वाच्या मुळाशी जी ऊर्जा आहे तिच्या चिरंतन सातत्याचा हा आविष्कार असावा.) ही जीवनतृष्णा भागविण्यासाठी आपण निसर्गाचे अंश आत्मसात करतो. जीवनतृष्णा भागविण्याची साधने निसर्गाने पुरविलेली असतात.

आता आपण निसर्गाचा जो अंश आत्मसात करतो तो आपल्याला पोषक आहे आणि मारक नाही अशी काळजी घ्यायला हवी. म्हणजे आपण जे खातो ते अन्न आहे, विष नाही; पितो ते पाणी आहे, ॲसिड नाही; आपण वापरतो ते वस्त्र आहे, खाजकुयल्या असलेले वल्कल नाही; आपण राहतो ते घर निवारा देईल, क्षणात कोसळून कपाळमोक्ष करणार नाही, अशी खात्री वाटली पाहिजे. म्हणजे आपण निसर्गाचा जो अंश आत्मसात करतो त्याची स्वरूपनिश्चिती व्हायला हवी. ही स्वरूपनिश्चिती करता यावी म्हणूनच निसर्गाने आपल्या ठिकाणी बोधनेची शक्ती निर्माण केली आहे. किंवा असे म्हणावे की बोधनेची शक्ती असणारे मानव, प्राणी जीवनाच्या संग्रामात टिकून राहिले. या बोधना–शक्तीचा उत्कर्ष मानवाच्या ठिकाणी झालेला दिसतो, पण याचा अर्थ असा नाही की मानवेतर प्राण्यांच्या ठिकाणी ही शक्ती अजिबात नाही. तशी शक्ती काही प्रकारे आणि काही प्रमाणात त्यांच्याही ठिकाणी आहे, आणि म्हणून तेही जीवनकलहात टिकून राहिले आहेत. पण मानवाच्या ठिकाणी या शक्तीचा विलक्षण विकास झालेला आहे. आणि म्हणून आत्मसात करावयाच्या निसर्गाचे स्वरूप तो किती तरी अधिक प्रकारे जाणतो. या विकसित शक्तीच्या जोरावर त्याने आपल्या गरजांचे स्वरूपही विकसित आणि व्यामिश्र केले आहे. पण मुख्य मुद्दा निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्याचा असतो, आणि त्यासाठी कृती करावी लागते आणि ती अचूक ठरावी लागते.

त्यासाठी जी वस्तू आत्मसात करायची तिची ओळख पटावी लागते. ओळख पटल्यावर ती उपकारक असली तर अनुकूल भावना व अपकारक असली तर प्रतिकूल भावना निर्माण व्हावी लागते. कारक भावनेमुळेच कृतीसाठी आवश्यक असलेली इच्छाशक्ती आणि शरीरातील ऊर्जेचे उत्थापन होते. बोधनेकडे साधारणपणे वस्तू ओळखण्याच्या क्रियेपुरतेच पाहिले जाते. एखाद्या वस्तूचे संवेदन झाले आणि ती वस्तू काय आहे हे समजले की बोधनेचे कार्य संपले असे मानले जाते. पण बोधनेकडे जरा व्यापक दृष्टीने पाहिले पाहिजे. तिचे मूल प्रयोजन ध्यानात घेऊन तिचे कार्य जाणले पाहिजे. थोडक्यात म्हणजे बोधनेचे स्वरूप आकळण्यासाठी तिच्या एकंदर प्रक्रियेचा शोध घेतला पाहिजे.

बोधनेचा पहिला ठसा प्रतिमात्मक असतो. जी वस्तू आपण पाहतो तिची प्रतिमा डोळ्यांच्या बाहुल्यांवर उमटते. प्रतिमा केवळ दृश्यात्मक असते असे नाही. दृश्य वस्तूची प्रतिमा उमटते तशी नादांची कानावर, गंधाची घ्राणेंद्रियावर, स्पर्शाची स्पर्शेंद्रियावर आणि रुचीची जिव्हेवर उमटते. आपल्या संज्ञाशक्तीला आवाहन करणारा चेतकसमूह, त्याला अनुरूप अशा आपल्या ज्ञानेंद्रियावर आपली प्रतिमा (image) उमटवितो. प्रतिमेच्या रूपाची सुरू झालेली बोधनेची प्रक्रिया पुढे कशी सरकते हे पाहण्यासाठी आपण एखादे उदाहरण घेऊन बोलू या. टेबलाची प्रतिमा डोळ्यांवर उमटल्याबरोबर डोळ्यांच्या मागे एक रासायनिक क्रिया घडते. या क्रियेतून विद्युत्संदेश निर्माण होतात. ज्ञानवाहिन्यांतून ते मेंदूच्या दृक्-प्रकलन-विभागात जातात. तेथे त्या प्रतिमेला संज्ञात्मक जाग येते आणि हे टेबल अशी जाणीव होते. (भौतिक विद्युत्संदेशांचे या विभागात संज्ञात्मक जाणिवेत रूपांतर कसे होते हे एक गूढ आहे.) म्हणजे आपण पाहत असलेली विशिष्ट वस्तू टेबल या वस्तू-वर्गात पडते, अशी जाणीव आपल्याला होते. ही जाणीव कशी होते ? याचे उत्तर असे की आपण आजवर असंख्य टेबले पाहिलेली असतात. या अशा वस्तूला टेबल म्हणतात हे लहानपणापासून जाणत्यांनी – वडिलधाऱ्यांनी आपल्याला सांगितलेले असते. आजवर या टेबलांच्या बोधनांतून टेबलाची एक प्रतिमात्मक संकल्पना अगर संकल्पनात्मक प्रतिमा तयार होऊन ती आपल्या डोक्यात जाऊन बसलेली असते – म्हणजे मेंदूत साठविलेली असते. (आपल्या मेंदूत आपला अनुभव असा साठविलेला असतो हे वाइल्डर पेनफिल्ड या मज्जाशास्त्रज्ञाने अनेक आश्चर्यकारक प्रयोगांनी सिद्ध केलेले आहे.) डोळ्यांमागून निघालेले विद्युत्संदेश मेंदूच्या ज्या विभागात ही प्रतिमात्मक संकल्पना साठविलेली असते त्या विभागात जातात आणि तिच्याशी संयोग करतात आणि हे टेबल, अशी आपल्याला जाणीव होते

हे घडल्याबरोबर टेबलांबद्दल (या टेबलाबद्दल आणि एकंदर टेबलांबद्दल) आपला जो अनुभव असतो त्या अनुभवामुळे आपली त्या टेबलाबद्दल अनुकूल अगर प्रतिकूल प्रतिक्रिया होते आणि त्या प्रतिक्रियेचे अनुकूल (positive) अगर प्रतिकूल (negative)

भावनेत रूपांतर होते. बागेत उपटलेल्या सर्पाच्या उदाहरणाने हे जास्त स्पष्ट होईल. बागेतल्या पुष्प-सौंदर्याने प्रसन्न बनलेले आपले चित्त सर्पाला पाहून भयभीत तरी होईल किंवा क्रोधाविष्ट तरी होईल. म्हणजे आपण पळण्याची तरी तयारी करू किंवा त्या सर्पाला नेस्तनाबूद करण्याची तरी व्यवस्था करू. (कदाचित दोनही भावना उद्भवतील, आपण पळत जाऊन माळ्याला बोलावू आणि त्याच्या हातून तो साप मारवू.) अर्थात तो साप आहे आणि विषारी आहे असा बोध झाल्यावरच हे घडते. (यावरून हे स्पष्ट होईल की भावना–जागृती संकल्पनेच्या व्यापारानेच शक्य होते. आधी ज्ञान आणि नंतर भावना. लहान मूल सर्पाशी खेळू पहाते याचे कारण त्याला त्याचा काही बोध झालेला नसतो म्हणून नव्हे, तर हे एखादे खेळणे आहे असा त्याला चुकीचा बोध झालेला असतो म्हणून.) आता सर्पाच्या दर्शनाने भीतीची अगर क्रोधाची भावना निर्माण झाली म्हणजे पळण्यासाठी अगर सर्पाला मारण्यासाठी पुरेशी इच्छाशक्ती आणि शारीरिक ऊर्जा जागृत व्हावी लागते. भावनेमुळे ही दुहेरी जागृती होते. या जागृतीमुळे कृती घडते आणि बोधनेची सांगता होते. बोधनेचे पर्यवसान, प्रतिमा, संकल्पना, भावना, इच्छा आणि ऊर्जाजागृती या अवस्थांतून कृतीत होते.

बोधना-प्रक्रियेतील ही अवस्थांतरे ज्या मनःशक्तीमुळे शक्य होतात तिला मी ‘ प्रतिभा ’ असे म्हणतो. प्रतिभेचा हा व्यापार शक्य नसता तर बोधनेचे कार्यच कुंठित झाले असते आणि जीवनकलहाचा सारा मामलाच संपुष्टात आला असता. सर्पाची प्रतिमा डोळ्यांवर पडल्यानंतर तो सर्प आहे आणि भयंकर प्राणी आहे असा बोध झाला नसता तर त्याला मारण्याची अगर त्याच्यापासून पळ काढण्याची ऊर्मी निर्माण झाली नसती आणि प्राण धोक्यात आले असते. या मनःशक्तीमुळे डोळ्यांवरची प्रतिमा आणि डोक्यात जाऊन बसलेली प्रतिमात्मक संकल्पना यांची तुलना होते आणि समोर हा धोकेबाज प्राणी अशी जाणीव होते. पण नुसती जाणीव होऊन भागणार नाही. त्याला मारण्याची अगर त्याच्यापासून पळण्याची कृती व्हायला हवी, आणि ती होण्यासाठी भावना, आणि भावनेतून इच्छा आणि ऊर्जा यांची जागृती व्हायला हवी. प्रतिभेच्या व्यापारामुळे हे शक्य होते.

‘ प्रतिभा ’ हा मराठीतला एक भटक्या शब्द आहे. अनेक जण अनेक अर्थांनी तो वापरतात. कल्पनाशक्ती, सर्जनशक्ती या अर्थांनी तो विशेषेकरून वापरला जातो. मी या भटक्या शब्दाला निश्चित अर्थ देण्याचा प्रयत्न करीत आहे. प्रतिभा म्हटली की तिचा अधिवास कवी, कलावंत, तत्त्वज्ञ, वैज्ञानिक वगैरे सर्जनशील व्यक्तींच्या ठिकाणी असतो असे आपण धरून चालतो. म्हणजे व्यक्तींचे आपण प्रतिभाशाली आणि प्रतिभा-

शून्य असे वर्गीकरण करीत असतो. पण मी प्रतिभेचे वास्तव्य प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणी कल्पीत आहे. जीवनाला प्राणभूत असलेल्या बोधनेचा व्यापारच या प्रतिभेमुळे शक्य होतो असे मी म्हणत आहे. मग प्रतिभाशाली व्यक्तींच्या ठिकाणी विशेष असे काय? त्यांना प्रतिभाशाली का म्हणायचे? असा कोणता गुणविशेष त्यांच्या ठिकाणी असतो? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी प्रतिभेचे मी 'मुक्त' प्रतिभा आणि 'बद्ध' प्रतिभा असे दोन प्रकार कल्पीत आहे.

आपल्या नेहमीच्या बोधनाव्यापारात, ज्या वस्तूची बोधना आपल्याला होत असते त्या वस्तूला प्रतिभा जखडलेली असते. येथे कोणती बोधना-प्रक्रिया, म्हणजे तिची कोणती अवस्थांतरे, होणार हे त्या वस्तूच्या स्वरूपाने ठरविलेले असते. सर्पाची प्रतिमा डोळ्यांवर उमटून हा तो भयंकर प्राणी अशी जाणीव झाली की क्रोधाची अगर भीतीची भावना निर्माण होणारच. ती भावना निर्माण झाली की त्याला ठार मारण्याची अगर पळून जाण्याची इच्छा होणारच, आणि या इच्छेमुळे जरूर ती ऊर्जाजागृती होऊन तिला अनुरूप अशी कृती घडणारच. तशी कृती घडली नाही तर प्राण धोक्यात येतील. आपली जीवनतृष्णा जबरदस्त असते. ती प्रतिभेला वेठीस धरते आणि आपले जीव-संरक्षणाचे कार्य पार पाडते.

पण प्रतिभा नेहमीच बद्ध असते असे नाही. ती मुक्तही होऊ शकते. प्रतिभा मुक्त होते म्हणजे बोधना–प्रक्रियेची जी प्रतिमा–संकल्पना–भावना–इच्छा–कृती अशी साखळी आहे तिचे दुवे ती अलग करू शकते, फार काय या दुव्यांचेही तुकडे पाडू शकते. नुसते तुकडे पाडीत नाही तर ते विस्कटून त्यांतून अगदी नव्या प्रबंधाची पुनर्रचना करू शकते. सर्पाची शेपटी आणि युवतीचे सशीर्ष धड यांची युती करून सर्पकन्याही निर्माण करू शकते. त्या बागेतली दोन फुले त्या कन्येच्या केशकलापात अडकवू शकते. हे फारच स्थूल उदाहरण झाले. त्या सर्पाच्या डोळ्यांची तेजस्विता त्या कन्येच्या डोळ्यांत अगर त्याची सळसळती अंगकांती तिच्या शरीरावर पाहू शकते. पण प्रतिभा याहूनही अधिक करू शकते. ती त्या सर्पाची विषदिग्ध दंतव्रणाची प्रवृत्ती विसरून त्याच्या प्रतिभेच्या सौंदर्यात मुक्त वृत्तीने रमूनही जाऊ शकते. सर्प हा एक विलक्षण सुंदर प्राणी आहे. त्याच्या शरीराची बाकदार वळणे दृष्टीला बांधून ठेवतात. त्याची पसरलेली फणा नजरेला वेध लावते. त्याच्या डोळ्यातले पाणी आपल्या डोळ्यांत शिरते. या त्याच्या सौंदर्यात मुक्त वृत्तीने रमून जाण्याची आपल्या प्रतिमेची आवड, गारुडी त्याचे सुरक्षित दर्शन घडवून पुरी करतो. म्हणजे त्यावेळी तो सर्प सर्प नसतोच. ती एक सुंदर प्रतिमा असते. गारुड्याची ही करामत प्रतिभा कल्पनेने करू शकते. ती फक्त सर्पाच्या प्रतिमेची आराधना करू शकते.

या मुक्त प्रतिभेचा हा विलास आपल्याला स्वप्नात पाहायला मिळतो. झोपेत

आपली ज्ञानेंद्रियेही झोपी जातात. आणि म्हणून बोधनेचा विषय झालेल्या वस्तूंचा कांच आता आपल्या प्रतिभेला नसतो. ती मुक्त असते. ती झोपी जात नाही, तर आपल्या डोक्यात जमा झालेल्या पूर्वील अनुभवांत स्वैर वृत्तीने विहरते, त्यांचे हवे तसे तुकडे पाडते आणि त्यांचे हवे तसे नवनवे प्रबंध रचते. हे स्वैर प्रबंध म्हणजे आपली स्वप्ने. – मुक्त प्रतिभेची स्वैर क्रीडा.

आपल्याला पडणाऱ्या स्वप्नांचे थोडेसे निरीक्षण केले की ध्यानात येईल की आपली बरीचशी स्वप्ने, फ्रॉईड म्हणतो तशी नसतात. त्यांना नेणिवेत दडपलेल्या जीवनेच्छांची तादृश प्रेरणा असते असे दिसत नाही. जीवनतृष्णेची आंच त्यांना फारशी असते असे वाटत नाही. तो प्रतिभेचा मुक्त विहार, स्वच्छंद क्रीडा असतो असे दिसते. आपली बहुतेक स्वप्ने विस्कळित असतात. त्यांना विशेष अर्थपूर्ण अगर एकात्म अशी बंदीश नसते. एखाद्या निश्चित संकल्पनेभोवती अगर भावनेभोवती आपले स्वप्न बांधलेले असते असे दिसत नाही. काही स्वप्नांत विचार अगर भावना यांचे वर्चस्व असल्यासारखे वाटते, पण त्यात सुद्धा एखादा निश्चित व्यूह असतो असे जाणवत नाही. स्वप्न ही बहुतेक वेगवेगळ्या प्रतिमांची एक स्वैर सैल साखळी असते. त्यांची बंदीश बेबंद असते. एखाद्या निश्चित विचाराचे अगर भावनेचे सूत्र त्याला असत नाही. स्वप्ने ८ मिनिटांच्या अवधीत विसरतात. जीवनतृष्णेचा उद्रेक असे त्याचे स्वरूप असते तर ती अशी विसरली नसती. आपल्याला स्वप्नांचे जे काही स्मरण असते ते छिन्नविच्छिन्न स्वरूपाचे असते, आणि आठवणीची आठवण अशा स्वरूपाचे असते. स्वप्न पडल्याबरोबर आपण जागे झालो, व ते स्वप्न नीट आठवून जुळविण्याचा प्रयत्न केला तरच त्याची स्मृती विश्वसनीय ठरण्याचा संभव. साधारणपणे स्वप्न थोडेसे आठवते, आणि ते आठवतानाच आपण त्याला काही सुबद्ध रूप देतो. पण मुळात ते विस्कळितच असते.

या सर्व गोष्टींचा निष्कर्ष असा की आपल्या प्रतिभेचा स्वप्नील व्यापार हा मुक्त व्यापार असतो. मुक्त प्रतिभेचा तो स्वच्छंद खेळ असतो. आणि तरी या खेळाची आपल्या प्रकृतीला गरज असते असे दिसते. शास्त्रज्ञांनी स्वप्नतोडीचे (dream deprivation चे) जे प्रयोग केले आहेत त्यावरून असा अंदाज बांधता येतो. एखाद्या रात्री एखाद्याला स्वप्ने पडू दिली नाहीत तर दुसऱ्या रात्री त्याला दुप्पट स्वप्ने पडतात. मानवाच्या प्रकृतीला ही जी स्वप्नांची गरज दिसते ती कोणती गरज असावी? तिचे स्वरूप काय? मला वाटते, मानवाच्या अनुभवक्षमतेचे पोषण स्वप्ने करतात. अनुभव घेण्याची क्षमता ही जीवनाची एक अट आहे. ही अनुभव घेण्याची ताकद शाबूत असेल तरच निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्याचे कार्य मनुष्य करू शकेल. ही क्षमता शाबूत राहायची असेल तर मानवाला निरपेक्ष अनुभव वारंवार मिळायला हवा. आपल्या नेहमीचा अनुभव निरपेक्ष नसतो. तो सापेक्ष असतो. कोणत्या तरी गरजेच्या

संदर्भात तो घेतलेला असतो. कोणती तरी गरज भागविण्याची निकड त्याच्या मागे असते. अर्थात अनुभव घेण्याची जी क्षमता त्यामुळे परिपुष्ट होईल ती त्या गरजेला बांधलेली राहील. पण अनुभव घेण्याची एकंदर क्षमता जर सुरक्षित राखायची असेल तर गरजनिरपेक्ष अनुभव घेण्यानेच ती राखली जाईल. स्वप्ने हे कार्य करतात आणि वाढवितात म्हणून मानवाला स्वप्नांची गरज असते. मानवालाच का, इतर प्राण्यांनाही ही गरज असेलच. कुत्री आणि मांजरे यांना स्वप्ने पडतात असे वैज्ञानिकांनी दाखवून दिलेले आहेच.

साधारणपणे प्रतिभा, ज्या वस्तूची बोधना होत असते त्या वस्तूला बांधलेली असते. पण येथे सुद्धा प्रतिभा आपली स्वायत्तता संपूर्णतः विसर्जित करते असे दिसत नाही. बोधना-प्रक्रियेतील अवस्थांतरातले प्रतिभेचे कार्य पूर्णपणे बद्ध यांत्रिक असेल तर ती आंधळी बनेल. मग बोधना-प्रक्रियेचे कृतीत पर्यवसान यांत्रिक अंधतेने होईल आणि ही प्रक्रिया पूर्णपणे विसरली जाईल. पण तसे होत नाही. ज्या वस्तूची बोधना आपल्याला होते तिची प्रतिमा, अर्थ, त्याने निर्माण झालेली भावना, तज्जन्य इच्छा आणि अखेरची कृती यांची स्मृती शिल्लक राहू शकते. सर्प पाहून आपण पळालो तरी सर्पाची प्रतिमा, त्याचा धोकादायक अर्थ, मनातली भीती, पळण्याची झालेली इच्छा आणि अखेरची कृती ही सारी लक्षात राहतात. ऊर्जेचे उत्थापन लक्षात राहत नाही, कारण ते प्रकृतीनेच शारीरिक स्वरूपाचे असते, संज्ञेच्या पातळीवर येत नाही, त्याचे कार्य अबोधपणे चालते. संज्ञाशक्तीला जागविलेली बोधना-प्रक्रियेतली प्रत्येक अवस्था मेंदूत साठविली जाते. ती संज्ञेच्या पातळीवर येते याचाच अर्थ तिचे अनुभवात रूपांतर होते, आणि प्रत्येक अनुभव मेंदूत साठविला जातो हे वाइल्डर पेन्फिल्ड यांनी सिद्ध केलेले आहे. हेही सिद्ध झालेले आहे की माणसाची प्रत्येक नवी बोधना जुन्या बोधनांनी संस्कारित झालेली असते. आपण एखादी वस्तू पाहातो. ती काही आपल्याला सांगत नाही की आपण टेबल आहो, पण आपण अशा वस्तू अनेकदा पाहिलेल्या असतात, आणि अशा वस्तूंना टेबल म्हणतात हे जाणलेले असते, ही जाण प्रतिमात्मक संकल्पनेच्या रूपाने डोक्यात जाऊन बसलेली असते, आणि तिच्याशी नव्या बोधनेतील प्रतिमेची तुलना करून ही नवी वस्तू म्हणजे टेबल हे प्रतिभेमुळे आपल्याला समजते. बोधनेच्या प्रक्रियेतील या पहिल्या दुव्याबद्दल हे जसे खरे आहे तसेच ते पुढील दुव्यांबद्दलही खरे आहे. प्रतिभाशक्तीच्या व्यापारामुळे बोधनेच्या साखळीतील प्रतिमा-संकल्पना, संकल्पना-भावना, भावना-इच्छाशक्ती, इच्छा-कृती, हे दुवे जोडले जातात.

प्रतिभेला हे दुवे जसे जोडता येतात त्याचप्रमाणे ते अलग करता येतात, त्यांचे आणखी तुकडे पाडता येतात, आणि हे सारे तुकडे एका नव्या प्रबंधात (pattern मध्ये) बांधता येतात. अनुभवाचे तुकडे पाडून त्यांचे नवे प्रबंध बांधणे ही इमॅजिनेशनची

शक्ती कोलरिजने ओळखली होती. पण त्याची इमॅजिनेशनची कल्पना जरा संकुचित होती. बोधनेच्या व्यापक साखळीच्या दृष्टीने त्याने विचार केलेला नव्हता, आणि इमॅजिनेशनचा आविष्कार स्वप्नांच्या स्वरूपात त्याने पाहिला नव्हता. माझी प्रतिभेची कल्पना जरा व्यापक आहे. मी तिचा संबंध केवळ प्रतिमात्मक प्रबंधापुरता मर्यादित करीत नाही. ती प्रतिमेचा दुवा जसा अलग करू शकते तशा संकल्पना व इतर दुवेही अलग करू शकते.

प्रतिभेच्या या सर्जनशील शक्तीमुळेच मानवी संस्कृतीची प्रगती शक्य झाली आहे असे मला म्हणायचे आहे. या प्रगतीची मुळे प्रतिभेत आहेत. कला, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र, क्रीडा, कृती – मानवी जीवनाच्या या विविध शाखांतली प्रगती प्रतिभेच्या मुक्त साहसामुळेच शक्य झाली आहे. मुक्त प्रतिभा बद्ध प्रतिभेवर मात करून वावरते म्हणून प्रगतीची नवनवी क्षितिजे उमलली आहेत. मुक्त प्रतिभा बद्ध प्रतिभेवर मात कशी करते याची चांगली कल्पना नीतीच्या क्षेत्रात येते. जीवन सांगते, अन्नग्रहण, जलपान, वगैरे गोष्टी जीवनासाठी अत्यंत आवश्यक आहेत, पण मानवाची इच्छाशक्ती अन्न आणि पाणी दोवांचाही त्याग करते. निर्जल अन्नत्यागाची आपल्या संस्कृतीला ओळख आहेच. माणसाचे जीवन इतराशी सहकार्य केल्यानेच शक्य होते. या सहकार्यातून जन्मलेली मानवाची सामाजिकता सांगते की, माणसाने समाजातच मिळूनमिसळून राहिले पाहिजे; आणि तरी काही जगांनी समाजाचा त्याग करून अरण्यात अगर इतरत्र एकांतवास – पुष्कळदा प्राणांवर बेतण्याचा संभव असूनही – स्वेच्छेने स्वीकारलेला आहे. आपल्या जीवनाच्या पंचराशीस बसलेली जीवनतृष्णा आपल्याला अनेकदा वैचारिकतेपासून दूर खेचते, आपली विचारशक्ती गढूळ करते, जीवनाकडे शुद्ध वैचारिक दृष्टीने पाहणे कठिण करते; जीवनातली माया आणि भावना आपली विचारशक्ती धुकट करते, आणि तरी कित्येक लोक असे असतात की धुक्याचा हा पडदा ते निश्चयाने टराटर फाडतात आणि शुद्ध वैचारिक निर्णयाने वागतात. अशा शुद्ध वैचारिक बुद्धीने विचार करण्याच्या – संकल्पनाव्यापारांच्या – जोरावर मानवाने तत्त्वज्ञानाचे भव्य प्रासाद उभारलेले आहेत. पाण्याचा प्रवाही जिवंतपणा आपल्याला वेड लावतो, पण वैज्ञानिकाला त्याच्या शुद्ध संकल्पनात्मक रासायनिक कोष्टकातच रस असतो. सूर्य पूर्वेकडे उगवतो आणि पश्चिमेकडे मावळतो. याचा ज्वलंत पुरावा रोज आपल्याला मिळतो, पण वैज्ञानिक शुद्ध संकल्पनात्मक दृष्टीला कौल लावून सूर्य स्थिर आहे आणि पृथ्वीच त्याच्या भोवती फिरते आणि फिरता फिरता स्वतःभोवती गिरकी घेते असे वैचारिक निग्रहाने सिद्ध केले. आपले प्रचलित धर्म आपल्याला ईश्वरी सत्तेपुढे शरण जायला सांगतात, आणि ईश्वराच्या लौकिक गुमास्त्यांना शरण जाणे हा ईश्वरप्राप्तीचा सुलभ मार्ग आहे असे शिकवतात, आणि तरीही कित्येक ईश्वराचे

अस्तित्व नाकारून विश्वाचे कोडे उकलण्याच्या बौद्धिक उद्योगास वाहून घेतात. क्रिकेटचा सामना पाहत असताना आपले देशाभिमानी मन आपल्या राष्ट्रीय संघाकडे मोठ्या ममतेने ओढ घेत असते, आणि तरी काही चोखंदळ प्रेक्षकांना दोनही संघांचा खेळ निःपक्षपाती वृत्तीने पाहण्यात कृतार्थता वाटते. आपण साधारणपणे जीवनाच्या घाईगर्दीत असतो, जीवनतृष्णेच्या रेट्याने अनेक कृती पार पाडीत असतो आणि तरी आपल्यापैकी काही जण कृती करण्यापूर्वी तिचे नियोजन आखीत असतात. आपल्या जीवनाचा रगाडा असा असतो की आपल्याला जागवलेल्या प्रतिमांचा अर्थ लगेच ओळखून त्याला अनुरूप अशी कृती करणे आवश्यक असते, आणि तरी आपल्यापैकी कित्येक कलालोलुप जीव समोरच्या वाघाचा अगर सर्पाचा ' जीवनार्थ ' विसरून त्याच्या आकारसौंदर्याने मोहीत होतात.

या साऱ्यात मुक्त प्रतिभेचा विलास असतो. कलेच्या क्षेत्रात ही मुक्त प्रतिभा प्रतिमांची आराधना करते. विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्या क्षेत्रात ती संकल्पनांची साधना करते. क्रीडेच्या क्षेत्रात ती भावनांचे शुद्ध स्वरूप अनुभवते. नीतीच्या क्षेत्रात इच्छाशक्तीचा प्रभाव ती कारणी लावते. धार्मिक क्षेत्रात ती लौकिक धर्मावर मात करून वैश्विक ऊर्जेला स्पर्श करू पाहणाऱ्या उदात्ततर भावनांची आराधना करते. आणि जीवनाच्या व्यावहारिक क्षेत्रात, ती नियोजनपूर्वक कृतीचा मार्ग स्वीकारते.

विमुक्त प्रतिभा हे करू शकते, कारण बोधनेच्या साखळीतले दुवे अलग करून त्यांचे संवर्धन करण्याची (स्वप्नात प्रत्ययास येणारी) अदम्य शक्ती तिच्यापाशी असते. या मुक्त प्रतिभेला प्रतिमांशी विहरण्याची हौस असल्यामुळेच कलेचे विलक्षण विश्व निर्माण झालेले आहे. नेहमीच्या बोधनेतल्याप्रमाणे सभोवतालच्या जगाने स्फुरविलेल्या चेतकसमुहातून निर्माण झालेल्या प्रतिमांना व्यावहारिक अर्थाची गवसणी घालण्याऐवजी त्या प्रतिमांच्या कळा खुलविण्यात आणि त्यासाठी आपल्या अवघ्या अनुभवविश्वाला कौल लावण्यात ती दंग असते. कलाकृतीची संघटित प्रतिमा समृद्ध करण्यासाठी ती डोक्यात साठविलेल्या आजवरच्या प्रतिमानांच कौल लावते असे नाही, पण त्या प्रतिमांच्या अनुषंगाने वावरणाऱ्या संकल्पनाभावनांनाही कौल लावते. आपल्या आजवरच्या अवघ्या अनुभवविश्वाचे कानेकोपरे ती धुंडाळते, आणि अनुरूप विशेषांच्या आधाराने कलाकृतीत जी प्रतिमा सजवायची ती समृद्ध, सालंकृत करते. मुक्त प्रतिभा हे जे प्रतिमेबाबत करते ते ती संकल्पना, भावनादी गोष्टींबद्दलही करते आणि म्हणूनच मानवाचे सांस्कृतिक विश्व इतके अनेकविध समृद्धीने डोलत असते.

मात्र प्रतिभेचे हे विमुक्त स्वरूप नेहमीच अक्षय राहू शकते असे समजण्याचे

कारण नाही. स्वप्नात सुद्धा तिचा व्यापार नेहमीच अबाधित राहतो असे नाही. जीवनतृष्णा तिला तेथेही घेरते. (आणि म्हणून फ्रॉईडसारख्यांचे फावते!) जीवनतृष्णेचे पाश तिला सर्वत्र जखडू पाहतात, आणि म्हणून कलेला अनेकदा कारागिरीचे स्वरूप येते. विशुद्ध विज्ञानापेक्षा तंत्रज्ञानाची साधना होते. 'जीवनाची तत्त्वज्ञाने' शुद्ध तत्त्वज्ञानावर मात करतात. व्यावहारिक संकेतांना नीतिशास्त्राचे माहात्म्य प्राप्त होते. अनेक सावध नियोजनांचा फज्जा उडतो. विशुद्ध प्रतिभेला जीवनतृष्णेचा असा घोर सतत लागलेला असल्यामुळेच कला, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र, क्रीडा यांचा पाया सदोदित अस्थिर असल्याचे प्रत्ययास येते. म्हणजे त्यांच्या शुद्ध स्वरूपास बाधा झाल्याचे आढळते.

आणि म्हणूनच मुक्त प्रतिभा आणि बद्ध प्रतिभा यांचे एक प्रतियोगी द्वंद्व सुरू होते. आपल्या प्रत्येकाच्या जीवनात आढळणाऱ्या एका मूलभूत प्रतियोगी द्वंद्व (डायलेक्टिक्स) सारखे हे द्वंद्व आहे. मानव हा एक व्यक्तीही आहे आणि समष्टीचा एक भागही आहे. त्याची सामाजिकता स्पष्ट आहे. समाजातच तो जन्मतो, वाढतो आणि जगतो. सामाजिक संबंधांनी त्याचे जीवन पक्के बांधलेले असते. पण या सामाजिक संबंधाची जाणीव बाळगून तो जगतो. ही जाणीव त्याच्या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीतून होते. त्याची संज्ञाशक्ती ही या सामाजिक संबंधावर नजर टाकण्याची त्याची खिडकी असते. या वैयक्तिक संज्ञाशक्तीतून मानवाचा अहम् निर्माण होतो. जीवनाच्या जाणिवेच्या मूलभूत यंत्रणेतून हा अहम् निर्माण झालेला असल्यामुळे तो इतका प्रभावी असतो. प्रत्येक गोष्टीकडे तो ही मला अशी दिसते, ती मला अशी जाणवते, मला अशी भावते, अशा दृष्टीने तो पाहतो आणि म्हणून 'ममत्वा'चे जाळे दूरवर पसरते. माझी संपत्ती, माझा देह, माझे मन, माझा आत्मा देखील! मानवाचा अहम् पोसण्याचे आणखी एक महत्त्वाचे कारण असे दिसते की, निसर्गाने त्याला एक स्वतंत्र घटक म्हणून निर्माण करून जगण्याची जबरदस्त इच्छा त्याच्यावर लादली आहे. ती पूर्ण करण्यासाठी त्याला सतत धडपडावे लागते. आणि या वैयक्तिक गरजेतून त्याचा अहम् निर्माण झाला आहे. मानवाचा हा अहम् आणि त्याची सामाजिकता यात एक अपरिहार्य झगडा निर्माण होतो. समाजाविषयीची कर्तव्ये करतांना यातून आपला वैयक्तिक कार्यभाग कसा साधला याचा विचार त्याचे मन कुरतडीत असतो, आणि आपले वैयक्तिक हिताहित पाहताना समाज काय म्हणेल (इतर काय म्हणतील) याची टोचणी त्याला लागलेली असते.

असेच काहीसे द्वंद्व मुक्त प्रतिभा व बद्ध प्रतिभा यांच्या दरम्यान चाललेले असते. जीवनतृष्णा मुक्त प्रतिभेला चाप लावते आणि मुक्त प्रतिभा जीवनतृष्णेपलीकडे झेप घेऊ पाहते. कला आणि कारागिरी, विज्ञान आणि तंत्रज्ञान, शुद्ध संकल्पनात्मक तत्त्वज्ञान आणि जीवन-तत्त्वज्ञान, शुद्ध नीती आणि सामाजिक संकेत, नियोजन आणि कृती यांचे असेच

द्वंद्व चाललेले असते. कला आणि कारागिरी यांचा कलह आपल्या परिचयाचा आहे. उदाहरणार्थ, कलात्मक वाङ्मयाला जीवनव्यवहाराचे पाश लागतात आणि ‘ जीवनवाद ’, ‘ लौकिकतावाद ’, ‘ लौकिक धर्म ’ आणि ‘ सामाजिक कर्तव्य ’, वगैरे अभिधाने सरसावून त्याचे समर्थन होते. जीवनव्यवहारात खोल शिरलेली भाषा हेच वाङ्मयाचे साधन – माध्यम – असल्यामुळे कलात्मक वाङ्मयात लौकिकता सहज शिरते अगर शिरल्यासारखी वाटते आणि लौकिकता आणि कलात्मकता यातील सीमारेषा ठरविणे कठिण जाते. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रालाही हा घोळ बाधू शकतो. जोवर तत्त्वज्ञान शुद्ध तार्किक (अगर गणिती) संकल्पनांच्या जोरावर वावरत असते तोपर्यंत त्याची शुद्धता अबाधित राहू शकते. पण इतर संकल्पना इतक्या शुद्ध नसतात. आनुभविक जीवनाच्या या संकल्पनांत व्यावहारिक जीवनाची सरभेसळ होऊ शकते, आणि तत्त्वज्ञानातले बरेचसे वाद या भेसळीमुळे निर्माण झालेले असतात. आनुभविक संकल्पना यामुळे ‘ स्वभावतःच वादग्रस्त ’ बनतात. पण काही तत्त्वज्ञांना वाटते की कलेसारख्या काही संकल्पनाच ‘ स्वभावतः वादग्रस्त ’ असतात. वस्तुतः सर्वच आनुभविक संकल्पना वादग्रस्त असतात. पण जीवनाच्या इतर क्षेत्रात निश्चित निर्णय आणि कृती यांना महत्त्व असल्यामुळे संकल्पनांचे सामाजिक विनिमयाला सुकर ठरणारे अर्थ स्वीकारले जातात आणि त्या संकल्पनांना निश्चिती लाभते. कलेचा अनुभव हा जीवननिरपेक्ष असतो. तेथे निश्चित जीवनहेतूचा पाश नसतो. आणि त्यामुळे काही एक निश्चित जीवनार्थ पत्करून वावरण्याचे कारण नसते. त्यामुळे कलाकृतीचे अनेक अर्थ लागणे शक्य असते, आणि त्यामुळे कलाकृतीला वैगुण्य येण्याचे कारण नसते. कारण कलाकृतीचे कार्यच निराळे असते. प्रतिमानिर्मिती हे तिचे कार्य असते, आणि मुक्त प्रतिभा या प्रतिमेच्या कोणत्या तरी निश्चितार्थाने बद्ध होण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही. लौकिकतावादाचा आग्रह धरून जे प्रतिभेला त्याने बद्ध करू पाहतात ते तिचा प्राणच गमावतात.

प्रतिभा आणि जीवनतृष्णा यांच्यामधील या द्वंद्वामुळे कलेच्या प्रांतात लुडबूड करणे हे जीवनवाद्यांना आपले कर्तव्य वाटते. यामुळे कला आणि कारागिरी यांमध्ये घोटाळा माजतो. पण म्हणून आपण प्रतिभेचा स्वभावधर्म विसरण्याचे कारण नाही, आणि विशुद्ध कलेच्या आंतरिक तत्त्वांचा शोध सोडून देण्याचे कारण नाही. कलेचे एकच एक तत्त्व शोधण्याचा प्रयत्न केला की काही आधुनिक विश्लेषणवादी तत्त्वज्ञ एकसत्त्व-तर्काभासाची (essentialist fallacy ची) ओरड करतात. पण असे सत्त्व शोधणे हे वैचारिक व्यवस्थापनेच्या दृष्टीने आवश्यकच असते. कलाकृतीत लौकिकतावाद आणि अलौकिकतावाद, दोहोंचीही बीजे असतात असे म्हटल्याने हा ‘ एकसत्त्वतर्काभास ’ टळतो असे म्हणण्याचे कारण नाही. असे म्हटल्याबरोबर कलाकृतीतील लौकिक आणि अलौकिक या दोहोंमधील संबंधाचा प्रश्न उपस्थित होतो, हा अंतर्विरोधात्मक संबंध

सामावून घेणाऱ्या तिसऱ्याच एखाद्या तत्त्वाचा शोध सुरू होतो, आणि अखेरीस एक-सत्त्वाच्या दिशेनेच आपण पाऊल टाकतो. म्हणून एकसत्त्वतर्काभासाच्या बागूलबोवाला भीक वालण्याचे कारण नाही. आता एवढे खरे की कलेचे आंतरिक तत्त्व शोधले म्हणून त्या एकमेव तत्त्वाचा आविष्कार करणारी कलाकृती सहजपणे सापडेल असे नाही. निखळ शुद्ध कलाकृती कमी असतात. बहुतेक कलाकृतीत हीण असतेच. पण हा एक जीवनाचा नियमच म्हणावा लागेल. पाण्याचे रासायनिक तत्त्व H_2O हे आहे. पण म्हणूनच नळाचे पाणी H_2Oच असते असा संभव कमी. पाण्याचे हे सत्य पाहण्यासाठी प्रथम पाणी शुद्ध करून घ्यावे लागेल. मुक्त प्रतिभेच्या विलासामुळेच कलेचे विश्व निर्माण झाले आहे. मुक्त प्रतिभेच्या प्रतिमासाधनेमुळे हे विश्व अवतीर्ण झाले हेच या विश्वाचे प्रधान तत्त्व आहे – आणि एकसत्त्वतर्काभासाच्या ओरडीमुळे या तत्त्वाचे अंतरंग शोधण्याचे कार्य फजूल ठरत नाही. आता प्रश्न असा की कलेच्या क्षेत्रातील हे प्रतिमासाधन करण्यास प्रतिभेला कशामुळे प्रेरणा मिळते.

या प्रश्नाचे उत्तर असे की, अनुभवाचा त्या अनुभवासाठीच आस्वाद घेण्याची वृत्ती, अनुभवाच्या काळांचा आस्वाद निरपेक्षतेने घेण्याची वृत्ती, हा असा निरपेक्ष आस्वाद घेत असताना त्या अनुभवाच्या वैचारिक अगर व्यावहारिक अंगानी विचलित न होणारी वृत्ती, थोडक्यात म्हणजे कलात्मक वृत्ती, प्रतिभेला प्रतिमांची साधना करण्याची प्रेरणा देते. साधारणपणे आपण अनुभव घेतो तो व्यावहारिक दृष्टीने. तो घेताना अनुभवाच्या कळा-कडे – रसरंगरूपनादगंधादी गोष्टीकडे – आपले दुर्लक्ष होते. म्हणजे त्यांचा उपयोग फक्त चिन्हांसारखा आपण करतो. त्यांचा आशय आपण त्यांच्या बाहेर पाहातो. त्यांच्याच अनुभवात आपण निरपेक्ष वृत्तीने रमून जात नाही. त्यांच्याकडे साधनात्मक दृष्टीने पाहातो. आणि तरी त्यांना संपूर्ण नकार आपण देऊ शकत नाही. कारण वास्तवाचे ते एक जबरदस्त सत्य असते. वाघ पाहिला म्हणजे एक भयंकर प्राणी असा अर्थ आपण लगेच पाहातो, तो मोकळा असला तर प्राण बचावण्याच्या उद्योगास लागतो, पण तेवढ्यातल्या तेवढ्यात त्याचा उमदा आकार, तकतकीत अंगकांती, अंगावरचे नखरेल पट्टे यांनी आपल्या नजरेला वेध लावलेला असतोच. अनुभवाचा रूपरंग, गंध-नाद, स्पर्शरुची, ध्वनी वगैरे गोष्टी, त्यांचा अर्थ आपल्याला कृतीकडे ओढत असतानासुद्धा आपला ठसा मनावर उमटवीत असतात. या कळांची ओढ आपल्याला लागते. त्यांचा अर्थातीत भाव आपल्याला मोहवितो. एकीकडे कृतीत गुंतलेले आपले चित्त त्यांच्यात हरवू लागते. ज्याला मी अनुभवाची प्रतिमात्मकता म्हणतो ती हीच. निसर्गाला अभिप्रेत असलेल्या अनुभवक्षमतेच्या पोषणाचा एक मार्ग. अनुभव हा जीवनाचा पाया असल्या-मुळे त्याच्या क्षमतेचे पोषण करण्याची वृत्ती मानवात असतेच. कलात्मकता हा तिचा एक आविष्कार. अनुभवक्षमता वाढविण्याचे साधन.

मानवाला अनुभवाची जी मुळातच आवड असते ती निसर्गाने याच दृष्टीने निर्माण केलेली दिसते, प्राणिशास्त्रज्ञांनी आणि मानसशास्त्रज्ञांनी या अनुभवाच्या आवडीचा उल्लेख मोठ्या आत्मीयतेने केलेला दिसतो. अमेरिकेचे विख्यात प्राणिशास्त्रज्ञ ('द न्यूरॉलॉजिकल फौंडेशन्स ऑव्ह ॲनिमल बिहेविअर' या ग्रंथाचे लेखक) चार्ल्स जडसन हेरिक यांनी यासंबंधी लिहिताना मॅक्स ईस्टमनचा एक विचार उद्धृत केला आहे. ईस्टमन म्हणतात, We shall find not only that experience as such is welcome to life, but life, of its own accord, goes in search of experience. We do things not only because we have a sensation but also in order to make sensation (आलेला अनुभवच जिवाला स्वागतार्ह वाटतो असे नाही तर जीव अनुभवाच्या शोधात असतो. आपल्याला संवेदन मिळते म्हणून आपण कृती करतो असे नाही तर संवेदन मिळविण्यासाठी ही कृती करतो.) हा अभिप्राय उद्धृत करून हेरिक स्वतः म्हणतात, Experience is not something to which an organism is passively subjected. In response to stimulation it reaches out actively to meet the exciting agent, but it does more than this. It is constantly seeking new contacts. (अनुभव ही अशी गोष्ट नाही की जी प्राण्याला पासले-पणाने येते. चेतकांचा आघात झाला की चेतक उत्पन्न करणाऱ्या गोष्टींशी संपर्क साधण्यासाठी प्राणी क्रियाशील वृत्तीने झटतो. पण तो याहूनही काही अधिक करतो. तो सारखा नवनवे संपर्क शोधीत असतो.) कारण जीवन अनुभवावरच उभे असते.

विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या दशकात काढलेल्या या निष्कर्षांना अलिकडच्या संवेदनातोडीच्या (sensory deprivation) प्रयोगांनी विलक्षण पाठिंबा मिळाला आहे. माणसाला अनुभवापासून वंचित केले तर काय घडते हे पाहण्यासाठी हे प्रयोग करण्यात आले. व्यक्तीला पुरेसा प्रकाश, ध्वनी, स्पर्श, गंध, स्वाद मिळणार नाही अशा कृत्रिम अवस्थेत तिला डांबून ठेवून काय होते ते पाहाणे ही या प्रयोगांची पद्धती असते. असे असंख्य प्रयोग करण्यात आले आहेत. त्यांचे मुख्यतः दोन प्रकार असतात. एकात संवेदनांचा पुरवठा शक्य तितका कमी करायचा आणि दुसऱ्यात संवेदनांच्या आकृतिबंधाचा भुगा करायचा – प्रतिमात्मक चेतकांचा चुराडा करायचा – त्यांचा प्रबंध (pattern) नष्ट करायचा. या प्रयोगांनी असे दिसून आले की मानवाला संवेदनांचा पुरवठा तोडणे सहन होत नाही. तीन दिवसांपेक्षा ही स्थिती सहन करणे कोणालाही जमले नाही, आणि काहींनी तर सहा तासांत पळ काढला. या संवेदनातोडीमुळे प्रयोगाधीन व्यक्तींना विकृत अनुभव आले. त्यांना दृष्टिभ्रम झाले. त्यांच्या भावना विस्कटल्या. यावरून असे दिसते की संवेदनांचा अतूट पुरवठा

मानवाच्या प्रकृतीस आवश्यक असतो. पण सर्वात महत्त्वाची गोष्ट निराळीच आहे. असे दिसून आले की संवेदनांची – प्रकाश, ध्वनी, स्पर्श वगैरेची – प्रतिमामोड किंवा प्रबंधतोड मनुष्याला विशेष बाधते. त्यामुळे त्याला अनेक चित्रविचित्र विकृत भ्रम (hallucintions) होतात. याचा अर्थ मानवाला संवेदनांचा पुरवठा तर हवा असतोच, पण त्याला प्रतिमात्मक संवेदनांचा पुरवठा विशेष हवा असतो. आपल्या ज्ञानेंद्रियांवर ज्या चेतकांचा आघात होतो त्यांना काही आकार असतो, घाट असतो, ही गोष्ट फार महत्त्वाची आहे. चेतक ज्ञानेंद्रियावर आघात करतात ते प्रतिमात्मक स्वरूपाचे असतात. येथे केवळ दृक्प्रतिमा अभिप्रेत नाहीत. ध्वनी, स्पर्श, गंध, रुची, यांनाही आकार, घाट असतो. त्यातली खरी गोष्ट अशी आहे की आपल्या सभोवती जे वास्तव पसरलेले आहे त्याला काही आकार असतो, घाट असतो, आणि तो आपल्या मनाला भावतो. या घाटाचा अर्थ व्यावहारिक जीवनाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा असतो. आपल्या ज्ञानेंद्रियांपुढे यांची संवेदनात्मक प्रतिमा स्थिर राखण्यास ही अर्थाची मदत असते. पण कलेच्या क्षेत्रात मुक्त प्रतिभेचा भर प्रतिमात्मकतेवर असतो. कलाकृती ही एक प्रतिमाच असते.

या साऱ्याचा निष्कर्ष असा की मानवाला अनुभवाच्या प्रतिमात्मक अंगाचा निरपेक्ष आस्वाद घेण्याची स्वाभाविक आस असते, आणि प्रतिभा, डोक्यात साठविलेल्या संचित अनुभवाचे तुकडे पाडून आणि त्यांचे नवनवे आकृतिबंध बांधून ही इच्छा भागवते. ही स्वाभाविक आसच मुक्त प्रतिभेला प्रतिमात्मकतेची प्रेरणा देते.

सौंदर्यानुभव प्रतिमात्मक असतो याचा अर्थ असा नव्हे की, नुसती जड प्रतिमा सादर होते; तिच्यात संकल्पनांचा अगर भावनांचा काही संबंध नसतो. नुसती जड प्रतिमा मनाला पुरेशी आकर्षक वाटणारच नाही. तिच्यावर संकल्पनांचे आणि भावनांचे संस्कार झाले म्हणजे तिचे प्रतिमापणही खुलते. म्हणून बोधना-प्रक्रियेतील इतर अंगांचे सामर्थ्य ओतूनच प्रतिभा प्रतिमांचे विश्व सादर करीत असते. वाङ्मयात हे विशेष जाणवते, कारण वाङ्मयाचे माध्यमच अर्थ असते. अर्थाचे वाहक शब्द. त्यांना काही आकार वा नाद असतो तेवढा भाग सोडला तर शब्दाचे खरे महत्त्व अर्थानेच घडते. आणि अर्थ अमूर्त असतो. म्हणजे अमूर्तातून मूर्त निर्माण करण्याचा सवाल तेथे असतो. आणि अमूर्तातून मूर्ताची निर्मिती शक्य असते, कारण अर्थ मूर्तालाच चिकटलेला असतो. तर्क आणि गणित यांचा अपवाद सोडला तर डोक्यात साठविलेल्या संकल्पना प्रतिमात्मकच असतात – आणि गणित-तर्कशास्त्रातल्या संकल्पनाही चिन्हांनी व्यक्त कराव्या लागतात. काही वेळा चिन्हे अपुरी पडतात असे असूनही ती वापरावी लागतात. संकल्पना प्रतिमात्मक असतात, आणि प्रतिमा संकल्पनात्मक असतात, म्हणून वाङ्मयाचे ideo-sensory माध्यम (म्हणजे संकल्पना-संवेदनात्मक माध्यम) शक्य झाले आहे. (ideo-sensory हा शब्दप्रयोग ज्यांच्याकडून मर्ढेकरांनी आपली माध्यमाची कल्पना

उत्तरळी त्या टी. इ. जेसर यांचा आहे.) डोक्यात साठविलेले अर्थ प्रतिमात्मक असतात म्हणून शब्दांच्या ठिकाणी संचित अनुभव जागृत करण्याची विलक्षण शक्ती असते. शब्दांनी व्यक्त झालेल्या संकल्पना अगर अर्थ, भावनांनी रंगलेल्या प्रतिमा अंतःचक्षूंपुढे जिवंत करतात. याचे सुंदर उदाहरण टॉलस्टॉयच्या ॲना कॅरेनिना या कादंबरीत मिळते. आत्महत्या करण्यापूर्वी ॲना आपल्या मुलाला भेटायला येते तेव्हा तिच्या विस्कटलेल्या चित्तात सभोवतालची दृश्ये–श्राव्ये कशी शिरतात आणि एकमेकांत मिसळतात याचे मोठे समर्थ वर्णन टॉलस्टॉयने केले आहे. अनुभवाचे अमूर्त अंश पकडून त्यांना मूर्त स्वरूप देणे आणि त्यातून नवनवीन प्रतिमा निर्माण करणे, आणि त्या प्रभावी व्हाव्या म्हणून अर्थ आणि भावना त्यांच्यात ओतणे हे कलेच्या क्षेत्रातले मुक्त प्रतिभेचे स्वाभाविक कार्य असते.

अनुभवाचा त्या अनुभवासाठीच आस्वाद घेण्याच्या वृत्तीमुळे मुक्त प्रतिभेला कलात्मक प्रेरणा मिळते. या वृत्तीमुळे अनुभवाची पुनर्रचना होते. ज्या अनुभवात वैचारिक व भावनात्मक अंश केवळ निरपेक्ष आस्वादासाठी अवतरतो तो अनुभव नेहमीच्या अनुभवापेक्षा वेगळा असणारच. नेहमीचा व्यावहारिक अनुभव कृतीकडे धावतो; वैचारिक अनुभव ज्याची बोधना होते त्याच्या अमूर्त अनुभवात कृतार्थता मानतो – दोनही अनुभवांत अनुभवास येणाऱ्या प्रतिमात्मक वास्तवाच्या पलीकडे उड्डाण असते. सौंदर्यानुभवात रंगणारे मन नेमकी ही गोष्ट टाळते. ते निष्पन्न होणाऱ्या अनुभवात, अर्थाची अगर कृतीची तादृश फिकीर न बाळगता, रंगून जाते. अनुभवाची ही पलीकडची उडी टळल्यामुळे अनुभव स्वतःतच घोटाळतो, स्वतःतच रंगतो, आणि त्याला विचाराचे अगर कृतीचे फाटे न फुटल्यामुळे, म्हणजे त्याची अनुभवाच्या बाहेर ओढाताण न झाल्यामुळे, तो अन्यून-अनतिरिक्त बनतो. म्हणजे तो monadic बनतो, स्वयंपूर्ण बनतो; त्यातून बाहेर काही जात नाही, बाहेरून त्यात काही येत नाही. उदाहरणार्थ, पाणी. त्याचा H_2O हा वैज्ञानिक-रासायनिक अर्थ बाजूला टाकल्यामुळे त्या पाण्याचा, हैड्रोजन, ऑक्सिजन असलेल्या वस्तूंची संबंध जोडण्याची क्रिया थांबते, त्याचप्रमाणे या पाण्याने थंडगार आंघोळ करता येते अगर तहान भागवली जाते हा विचारही बाजूला पडतो. एका विशिष्ट रंगाचे आणि विशिष्ट प्रकृतीचे द्रव्य एवढाच अनुभव शिल्लक राहातो. त्याचा गारवा, त्याचा ओलावा, त्याचा प्रवाहीपणा, त्याची स्वच्छता, इत्यादी गोष्टी महत्त्वाच्या ठरतात. कलाकृती अन्यून-अनतिरिक्त असावी, तिची रचना आणि आशय स्वयंपूर्ण असावी, ही अपेक्षा कलात्मक वृत्तीची स्वाभाविक अपेक्षा असते. अशी ही, सर्व अवयव परस्परांशी पक्के जोडलेली, रचना, तिच्यावरच सारे चित्त एकाग्र केल्यामुळे विलक्षण जिवंत बनते. तिचा अनुभव विलक्षण चैतन्यशाली

वाटतो, आणि म्हणूनच कलाकृती ही एक सेंद्रीय रचना आहे असे म्हणतात.

अर्थात कलाकृती स्वयंपूर्ण असली तरी ती अगदी साधी, अव्यामिश्र, असते असे समजण्याचे कारण नाही. कलाकृतीचे विविध भाग एका केंद्राशी आणि परस्पराशी असे जोडणे शक्य आहे की ती एकसंध असूनही व्यामिश्र बनू शकते. कलाकृती हा एक समग्र अनुभव असतो. ती अन्यून-अनतिरिक्त असते, यामुळेच ती एकसंध बनते. म्हणजे तिला एक केंद्र असते. तिचे निरनिराळे भाग प्रथम या केंद्राशी जोडलेले असतात, आणि ते केंद्राशी जोडलेले असतात म्हणून परस्परांशी जोडलेले असतात. आता असे होते की यातल्या एखाद्या अगर काही भागांना त्यांचे स्वतःचे असे सौंदर्य प्राप्त होते. कवितेतले एखादे रूपक अगर चिजेतली एखादी तान सौंदर्याची एखादी स्वतंत्र रेखा उमटविते. चिं. त्र्यं. खानोलकरांच्या 'भागधेय' कादंबरीतली हुसेनची तरुण बायको सामन्ताच्या शयन-मंदिरात नग्न होते, तेव्हाचे तिचे वर्णन अगर 'अगोचर' कादंबरीतले दादूभटाचे मृदुंग-वादन सौंदर्याची स्वतंत्र लेणी निर्माण करतात. पण अखेरला तो एका मोठ्या आकृतिबंधाचाच भाग असतो. त्यांचे अंतिम महत्त्व एका एकसंध एकात्म कलाकृतीचा भाग म्हणूनच. याचाच अर्थ या अशा भागांना (कवितेतील रूपकाला, चिजेतील तानेला) दुहेरी अस्तित्व प्राप्त होते, आणि या दोन अस्तित्वांत एक तणाव निर्माण होतो. आपले चित्त या दोन अस्तित्वांच्या दरम्यान आंदोळते. हे एक लयात्मक आंदोलनच असते. हा लय विलक्षण व्यामिश्र बनतो, कारण कलाकृतीत असे दुहेरी अस्तित्व असलेले भाग अनेक असतात. आणि त्यांचे परस्परसंबंधही असतात. म्हणून कलाकृती अशा लयात्मक आंदोलनांनी विलक्षण चैतन्यमय बनते.

कलाकृतीतील या लयात्मक आंदोलनामुळे, तिच्या आस्वादनात, आपल्या शरीरातील ऊर्जेला एक आगळी जाग येते. चैतन्यशक्तीचे उत्थापन होते. या ऊर्जेचे विसर्जन कोणत्या तरी कृतीत होत नाही. त्यामुळे तिच्या जागृतीची तार स्फुरण पावते. आपली संज्ञाशक्तीच एका विलक्षण तरलतेने स्फुरू लागते. हे स्फुरण स्वभावतःच आनंदमय असते.

संज्ञाशक्तीचे हे स्फुरण, ही रसमयता, म्हणजे भावनेला आलेली एक आगळी जाग असा गैरसमज सौंदर्यशास्त्रात आढळतो. भावनाजागृतीतही ऊर्जेची पातळी वाढते, म्हणून हा गैरसमज होत असेल. पण त्यामुळे कलेच्या कार्याबद्दल घोटाळा माजतो. कलेला कोणतेही तसे लौकिक कार्य नसते. कलात्मक बोधनेची धाव कृतीकडे नसते. तिचे कार्य केवळ ऊर्जेचे उत्थापन करणे, चैतन्यशक्तीला निरपेक्ष जाग आणणे हे असते.

आता भावना हे उर्जेच्या उत्थापनाचे एक अमोघ साधन असते. बोधनेच्या प्रक्रियेत भावनेचे कार्य कृतीसाठी आवश्यक असलेली ऊर्जा जागृत करणे हे असते. कलाकृती-कडून ही ऊर्जेच्या उत्थापनाची अपेक्षा असते. (फक्त हे उत्थापन निरपेक्ष असते, साधनात्मक नसते, कृतीच्या परिपूर्तीसाठी नसते.) म्हणून अनेक कलाकृतीत भावना-त्मकतेला महत्त्व आलेले दिसते. भावनात्मक तणावांची विशेष योजना तेथे दिसते. पण ती निवळ साधनात्मक असते. कलेचे प्रयोजन भावनाजागृती हे नसते, तर चैतन्याची जागृती हे असते. शुद्ध चैतन्याचा आस्वाद तेथे अभिप्रेत असतो.

चैतन्याची ही जागृती कृतिप्रवण नसते. 'आत्मक्रीडः आत्मरतिः' असते. म्हणून कलेचा अनुभव साक्षात्कारासारखा वाटतो. कलेच्या अनुभवात चैतन्याच्या मूलस्रोतालाच स्पर्श होतो. ऊर्जेचा ऊर्जा म्हणून अनुभव येतो. अर्थात तो साक्षात असतो. अनुभवाच्या ज्या कळा आपण चाखतो त्या ऊर्जेत विरघळतात आणि म्हणून साक्षात्कारी जागा आणतात. व्हॅन गॉखचे रंग पाहिले म्हणचे विश्वातील रंगमयतेचा साक्षात्कार होतो. सीझानच्या आकारांनी विश्वातले आकार आत्म्याला भिडतात. ताज-महालाच्या दर्शनाने तरलता समक्ष भेटते. सैगलच्या आवाजाने स्वराची अनोखी ओळख होते. किशोरी अमोणकरांच्या आवाजाने चित्ताला स्वर भिडणे म्हणजे काय याची प्रतीती येते. कुमार गंधर्वांच्या गाण्याने गायनाचा सचेतन तोल म्हणजे काय हे नवीनच कळते. मूरच्या शिल्पाने शक्तीचा साक्षात्कार घडतो. हॅम्लेटच्या वेडात जीवनाचा अर्थ, त्याची स्वतःचीच एक कळा घेऊन प्रकट होतो. ब्रदर्स करामझोव्हचा अनुभव अनंताकडे झेप घेतोसे वाटते. या साऱ्या चैतन्यजागृतीला एक आगळे भान असते. आपल्याला कधी कधी विलक्षण उल्हसित वाटते. काही कारण देता येत नाही. गूढ वाटते, पण खरे असते. मग तज्ज्ञ सांगतात, तुम्हाला असे उल्हसित वाटते, कारण त्यावेळी तुमची प्रकृती अगदी उत्तम अवस्थेत असते. जीवनात हा जो अनुभव आपल्याला क्वचितच येतो तो देण्याचे कार्य कला करते. पण अर्थात एका अटीवर – कलाकृतीचा आस्वाद निरपेक्ष वृत्तीने, त्या आस्वादासाठीच, घेण्याच्या अटीवर, म्हणजे सौंदर्यवृत्तीने तो घेण्याच्या अटीवर.

कलेचा अनुभव साक्षात्कारासारखा असतो, कारण आपल्या शरीरातील ऊर्जेला चैतन्यशक्तीच्या मूलस्रोताचा स्पर्श करते. ज्या चैतन्यशक्तीच्या जोरावर आपण आपली नेहमीची जीवनकार्ये पार पाडतो तीच चैतन्यशक्ती येथे 'आत्मक्रीडः आत्मरतिः' बनलेली असते असे अंतिम अर्थाने म्हणता येते. कलेचा हा साक्षात्कार आपल्या अनुभवप्रिय मनाला एका निराळ्या आत्मतुष्ट विश्वात घेऊन जातो. या विश्वातला अधिवास स्वभावतःच आनंदमय असतो.

या लेखात, कलेच्या विश्वात प्रतिभेचा विहार का चालतो, कसा चालतो, व तसा

तो चालला म्हणजे अनुभवाची पुनर्रचना कशी होते, व ती झाली म्हणजे लयात्मक साक्षात्कार कसा होतो हे दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. (त्यांचे अधिक आकलन होण्यासाठी माझे ' सौंदर्यानुभव ' हे पुस्तक पाहावे.) प्रतिभेच्या या कलात्मक प्रवृत्तीची कल्पना मला स्वप्नांच्या (फ्रॉईड-निरपेक्ष स्वप्नांच्या) निरीक्षणाने आली. आपल्या संचित अनुभवांच्या भांडारात मुक्त वृत्तीने विहरून, त्यांचे तुकडे पाडून, या तुकड्यांची नव्या प्रबंधात पुनर्रचना करून ती प्रतिमांच्या साखळीच्या रूपाने सादर करणे हे प्रतिभेचे स्वप्नशील कार्य असते. याच मुक्त प्रतिभेला कलावंत जाणिवेने कलानिर्मितीच्या कामी लावतो. अर्थात येथे प्रतिभेच्या मुक्त विहाराला निर्बंध बसतात. या विहारातून अन्यून-अनतिरिक्त प्रबंध, बांधण्याचे कार्य कलावंत जाणिवेने करू शकतो. पण या जाणिवेमुळेच कलाकृतीच्या निर्मितीला अकलात्मक पाश बसण्याचा संभव असतो. म्हणून असे दिसते की झपाटल्या वृत्तीचा कलावंत अधिक कलाशुद्ध निर्मिती करू शकतो. चिं. त्र्यं. खानोलकर हे याचे एक उदाहरण आहे. यशस्वी कलाकृतीत झपाटलेपणा आणि भान यांचे एक सुभग मिश्रण प्रत्ययास येते.

अनुभव हेच कलाकृतीचे देणे असते. तेच रसिकतेचे लेणे असते. कलानुभवाचा आस्वाद हीच रसिकतेची परिपूर्ती. पण हे अनेकांना मान्य होत नाही, किंवा मानवत नाही. ते कलाकृतीत जीवनार्थ शोधतात. जे स्वभावतःच विवक्षित असते, विशिष्ट असते, त्यात सामान्य शोधतात. ती आपली नेहमीची सवयच असते. जीवनाचे सामान्य नियम शोधीत आणि त्यांचा आधार घेतच आपण जगत असतो. दुसरे असे की, कलानुभवाने चैतन्याला जाग येते, आणि त्यामुळे या चैतन्याच्या विश्वचैतन्याशी असलेल्या नात्यालाही जाग येते. त्यामुळे सामान्यशोधाला स्फुरण येत असेल. पण विश्वचैतन्याशी असलेल्या नात्याला आलेली जागही वैयक्तिक असते, आत्मपर असते, म्हणून स्वप्नांना सामान्याच्या कोष्टकात बसवू पाहण्यासारखेच हे निरर्थक आहे. स्वप्न हा एक अनुभव असतो. कलाकृती हाही एक अनुभवच. आत्ममुग्ध. आत्ममग्न. त्यात रमणे व या रमण्यातच धन्यता मानणे हेच रसिकतेचे कार्य आणि कृतार्थता. आणि प्रतिभेचा सौंदर्याविष्कार ही तिची पर्वणी.

सात

कलेचा अनुभव

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
शाखा (स्थळ प्रत)

कलेचा आनंद हा ‘ब्रह्मानंदसहोदर’ असतो, असे भारतीय साहित्यशास्त्रज्ञांनी म्हटलेले आहे. याचा अर्थ, कलेचा अनुभव हा इतर अनुभवांप्रमाणे ज्ञानेंद्रियांनी घेतलेला नसतो असे नाही. साराच अनुभव ज्ञानेंद्रियांनी घेतलेला असतो. अनुभवाची व्याख्याच, ज्ञानेंद्रियांच्या साहाय्याने झालेली जाणीव अशी आहे.

अगदी यौगिक अनुभवात सुद्धा ज्ञानेंद्रिये कार्य करीत असतात अशी माझी कल्पना आहे. हे अर्थात चमत्कारिक वाटेल. समाधीच्या अवस्थेत डोळे असून पाहायचे नाही, कान असून ऐकायचे नाही, अशी प्रतिज्ञा असते. म्हणजे डोळयांच्या बाहुल्यांवर वस्तूची प्रतिमा उठली तरी तिचा बोध होणार नाही, अशी अनवधानाची दक्षता असते (असे म्हणतात); आणि तरीही दिव्य दृश्ये दिसतात, दिव्य नाद ऐकू येतात, दिव्य गंधांचा अनुभव येतो, अशी वर्णने आहेत. पण यात काही आश्चर्य नाही. आपल्या मेंदूत भूतकालातले बरेचसे अनुभव संचित झालेले असतात. त्यावर आता प्रतिभा कार्य करते. प्रतिभेचे हे कार्य, नेहमीच्या अनुभवात, बाहेरून प्राप्त होणाऱ्या प्रतिमा आणि स्मृतिभांडारात साठविलेल्या प्रतिमा यांचे संबंध, सहसंबंध जुळविणे हे असते. आता बाहेरून येणाऱ्या प्रतिमांना शिस्तशील अनवधानाने अटकाव केलेला असतो. पण म्हणून प्रतिभा झोपी जात नाही. ती जागृत असते आणि, बाहेरून येणाऱ्या प्रतिमांना ती जखडलेली नसल्यामुळे, तिला एक प्रकारचे स्वैर स्वातंत्र्य प्राप्त झालेले असते. ती स्मृतिभांडारात साठविलेल्या प्रतिमांशी खेळू लागते. त्यांचे पूर्वी कधी एकत्र न आलेले तुकडे एकत्र करते आणि त्यातून नवनवे अनुभव निर्माण करते. हेच ते दिव्य नाद, दिव्य दृश्ये आणि दिव्य गंध! हार्वर्ड विद्यापीठाच्या एका प्रयोगशाळेत केलेल्या प्रयोगांनी असे आढळून आलेले आहे की, तपश्चर्येने शरीराची काही एक विशिष्ट अवस्था झाली म्हणजे, अशा प्रकारचे अनुभव येऊ लागतात. एल्. एस. डी., वगैरे सारखी द्रव्ये शरीराची अशी अवस्था कृत्रिम रीतीने निर्माण करू शकतात. पण प्रतिभेचे हे कार्य जाणण्यासाठी इतके दूर जाण्याचे कारण नाही. आपला मेंदू कधीच स्वस्थ नसतो. त्याचे कार्य अखंड

सुरू असते. त्याची एक शक्ती, प्रतिभा, हिचेही खेळ अविरत सुरू असतात. याचा उत्कृष्ट पुरावा झोपेतील स्वप्नांनी मिळतो. झोपेत आपली ज्ञानेंद्रिये ‘ झोपी ’ गेलेली असतात. डोळे मिटलेले असतात. कान उघडे असतात, तरी त्यांना ऐकू येत नाही. नासिकेचे इंद्रियही ‘ जागे ’ असते, पण गंध येत नाही. आणि तरी स्वप्नसृष्टी फुलते. स्वप्नातले काही काही अनुभव खरोखर ‘ दिव्य ’ म्हणावे असे असतात. पण वस्तुतः ते मेंदूच्या स्मृति-भांडारात साठविलेल्या अनुभवावरचे प्रतिभेचे प्रयोग असतात. त्यात अर्थात मेंदूच्या इतर काही शक्तींचे आणि मेंदूत साठविलेल्या अनुभवातून निर्माण झालेल्या आशा–आकांक्षांचे, इच्छा-अपेक्षांचे, वगैरे कार्य असतेच. पण आशा-अपेक्षांचे कार्य आपल्या नेहमीच्या बोधनेत, म्हणजे ‘ जाग्या ’ असलेल्या ज्ञानेंद्रियांच्या अनुभव-ग्रहणाच्या क्रियेतही, असतेच.

तेव्हा कलेच्याही अनुभवात ज्ञानेंद्रियांचे कार्य असतेच. नव्हे, कलेच्या मुळाशी ज्ञानेंद्रियेच असतात. पण ती एका विशिष्ट रीतीने कार्य करतात, कारण हा अनुभव एका विशिष्ट वृत्तीने घेतलेला असतो. आपला नेहमीचा अनुभव हा साधनात्मक अनुभव असतो, म्हणजे त्याच्या साहाय्याने आपण व्यावहारिक कार्य पार पाडीत असतो. आपण टेबल वापरतो तेव्हा टेबलाचा अनुभव आपल्याला येत असतोच. किंबहुना अनुभव आल्याखेरीज वापर हा एक व्यदतोव्याघात ठरेल. पण आपले चित्त या वापरात गुंतलेले असल्यामुळे, या अनुभवाच्या समग्र प्रकृतीकडे आपले दुर्लक्ष झालेले असते. मी आता टेबलावर कागद ठेवून लिहीत आहे. म्हणजे टेबलाचा अनुभव मला येतच आहे. टेबलाचा पृष्ठभाग पुरेसा गुळगुळित असल्यामुळे मला कागदावर निर्वेधपणे लिहिणे शक्य होत आहे. पण या गुळगुळीतपणाच्या अनुभवाकडे वगैरे दुर्लक्ष केल्यामुळेच मला लिहिणे शक्य होत आहे. माझ्या हातात पेन आहे, त्याला काही एक आकार आहे, रंग आहे, त्याच्या होल्डरला एक नक्षी आहे, ती मला आवडते, कधी कधी मी या गोष्टींकडे नजर टाकतो. पण हा मजकूर लिहीत असताना मी त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करीत आहे. किंबहुना कागदावर निब कसे चालते आहे आणि अक्षर किती सुंदर किंवा असुंदर येत आहे त्यांच्याकडेही माझे दुर्लक्ष होत आहे. असे दुर्लक्ष होत आहे, म्हणून मी माझे कार्य निर्विघ्नपणे करू शकत आहे. नाहीतर लिहिणे झालेच नसते.

आपल्या नेहमीच्या अनुभवाचे असे होत असते. जीवनातली आपली कार्ये करण्यासाठी आपण त्यांचा उपयोग करीत असतो. आणि तो उपयोग करीत असताना त्यांच्या स्वरूपांकडे आपण दुर्लक्ष करीत असतो. दुर्लक्ष करतो म्हणून कार्य पार पडते.

म्हणजे हा अनुभव साधनात्मक असतो. कोणत्या तरी कार्याचे साधन म्हणून तो आपण वापरीत असतो.

पण हे दुर्लक्ष आपण करीत असतो, ते निसर्गाच्या प्रकृतीविरुद्धच खरोखर असते. अनुभव, ज्ञान, वगैरे ज्या गोष्टी आहेत, किंवा बोधना, विचार, भावना, वगैरे ज्या गोष्टी आहेत, त्या जीवनाचे कार्य पार पाडण्यासाठीच निर्माण झालेल्या असतात. संज्ञेचे हे सारे प्रकार. संज्ञा का निर्माण झाली ? जीवनाच्या सुकरतेसाठीच. आपण माणसे म्हणजे दगड, झाड, पशू यांच्यासारखेच निसर्गाचे भाग आहोत; पण उत्क्रांत भाग. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत संज्ञा निर्माण झाली. का झाली ? कारण आपण निसर्गाचे भाग असलो तरी, निसर्गाचा काही अंश आत्मसात करूनच जगत असतो. निसर्गाने आपल्याला निर्माण केले आणि तो म्हणाला, ‘ जग, जगण्याचा शापच तुला मी दिलेला आहे; जगण्यासाठी माझा काही अंश (अन्न, हवा, पाणी) आत्मसात कर. ’ हा अंश आत्मसात करायचा असेल तर, त्याचे ज्ञान झाले पाहिजे. म्हणून संज्ञा निर्माण झाली. संज्ञेचा वास पशूच्याही ठिकाणी दिसतो. पण मानवाच्या ठिकाणी या संज्ञेचा विशेष विकास झालेला आहे, आणि म्हणून निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्याचे आपले कार्यही विकसित झालेले आहे. आत्मा हा या संज्ञेचाच भाग आहे. निसर्गाचे ज्ञान होण्याच्या क्रियेत स्मरण-शक्तीचे कार्य मोठे असते. पूर्वीच्या अनुभवाचा उपयोग महत्त्वाचा असतो. म्हणून संज्ञेच्या क्रियेची जाणीव होण्याची शक्ती निर्माण होते. म्हणजे आपण एखादी गोष्ट पाहतो किंवा करतो आणि लगेच आपण ही गोष्ट केली अगर पाहिली या जाणिवेचीही जाणीव होते. जाणिवेची जाणीव म्हणजे संज्ञेला झालेली स्वतःचीच जाणीव. यातून ‘ अहम् ’, ‘ स्वत्व ’, ‘ स्व ’च्या कल्पना निर्माण झाल्या. या ‘ स्व ’ला ज्ञान होते. निसर्गाचे ज्ञान. हे ज्ञान जगण्यासाठी अत्यंत आवश्यक आहे. निसर्गाचा जो भाग आत्मसात करायचा त्याचे ज्ञान, जगण्याची क्रिया पार पाडण्यासाठीच आवश्यक असते.

पण व्यावहारिक अनुभवात अनुभवाकडे थोडेबहुत दुर्लक्ष होते. पण असे दुर्लक्ष झाले तर, ज्ञानाचे कार्य कसे पार पडणार ? म्हणून निसर्गाने या अनुभवावर चित्त केंद्रित करण्याची वृत्ती निर्माण केली. हीच खरोखर कलात्मक किंवा चिंतनात्मक वृत्ती. कलेचा आनंद हा ‘ स्वान्तः सुखाय ’ असतो; कलावंत आणि रसिक हे ‘ आत्मक्रीडः ’, ‘ आत्म-रतिः ’ असतात, असे म्हटलेले आहे. म्हणजे खरोखर काय ? म्हणजे अनुभवाकडे साधनात्मक दृष्टीने न पाहता स्व-रसरंजनात्मक किंवा स्व-रसात्मक दृष्टीने पाहण्याची वृत्ती. लोकांना अनुभव केवळ जीवनाच्या क्रिया पार पाडण्यासाठीच हवा असतो असे नाही, तर त्या अनुभवाच्या कळा, रंगरूपनादगंध, चाखण्यासाठीही हवा असतो; त्या अनुभवात रमून जाण्यासाठीही हवा असतो; अनुभवाचा त्या अनुभवासाठीच आस्वाद घेण्यासाठीही हवा असतो. म्हणून आपण मधुनमधून त्या अनुभवावरच सारे

चित्त केंद्रित करतो. आपण कपाने चहा पितो. चहा पीत असताना त्या कपाचा आकार कसा आहे, त्याचा रंग कसा आहे, त्याच्या कानाचा आकार, ढंग, वगैरे कसा आहे याची फारशी पत्राज बाळगीत नाही. पण चहा पितापिता मधूनच एखाद वेळेस या गोष्टींची जाणीव होते आणि आपण चहा पिणे थांबवून कप ओठापासून दूर करतो आणि त्याचा आकार, रंग, वगैरे न्याहाळू लागतो. ही कलात्मक वृत्ती. ही सौंदर्यवृत्ती. या वृत्तीने आपण जो अनुभव घेतो तो स्वरसात्मक अनुभव.

असे जेव्हा अनुभवात आपण रमून जातो, त्या अनुभवाचा आस्वाद त्या अनुभवासाठीच घेतो, तेव्हा काय होते ? आपण अनुभवाचा एखादा तुकडा निवडतो, त्याच्यावरच चित्त केंद्रित करतो. एका दृष्टीने अनुभवाच्या प्रकृतीच्या हे थोडेसे विरुद्ध आहे. अनुभव हा एक अखंड, अविरत प्रवाह आहे. विल्यम जेम्सने त्याला ' स्ट्रीम ऑफ कॉन्शसनेस ' – संज्ञाप्रवाह – म्हटले, आणि तो अखंड अविरत असतो असे बजावले. अर्थात आपला अनुभव असा अखंड अविरत असतो याचा अनुभव आपल्याला येत नाही. एक अनुभव दुसऱ्यात मिसळत असतो, संक्रांत होत असतो, याचा साधारणपणे अनुभव येत नाही. (किंबहुना एक अनुभव दुसऱ्यात मिसळतो ही भाषाच चूक आहे, कारण तो अनुभव अखंड असतो याची जाणीव होत नसते.) कारण आपले अनुभवाच्या अखंडत्वाकडे दुर्लक्ष होत असते. आपले लक्ष काही अनुभवांचाच वेध घेत असते. आपल्या मानसिक व्यवहाराच्या काटकसरीसाठी हे आवश्यक आहे. पण आपले दुर्लक्ष झाले म्हणून अनुभव नाहीसा होतो असे नाही. तो असतो. त्याचा प्रवाह चालूच असतो. याचे एक मजेदार उदाहरण देतो. प्रसिद्ध मज्जाशास्त्रज्ञ वाइल्डर पेनफिल्ड याने एका रोग्याच्या मेंदूला विद्युदग्र लावल्यावर त्याची जी स्मृती जागृत झाली तिला त्याने कित्येक वर्षांपूर्वी पाहिलेल्या एका जाहिरातीची आठवण झाली. ही जाहिरात पाहिल्याचीही जाणीव त्याला कधी धड झाली नव्हती. पण त्याच्या संज्ञाशक्तीने ती जाहिरात अचूक पकडली होती. म्हणजे त्याची जाणीव धड काम करीत नसताना संज्ञेची नेणीव (unconciousness) आपले कार्य करीत होती, असे म्हटले पाहिजे. आपल्या संज्ञेचा प्रवाह, आपला संज्ञाप्रवाह, असा अखंड असतो एवढे यावरून दिसते. आता मी लिहीत असता, माझ्या पेनच्या रंगाकडे, टेबलाच्या रंगाकडे जे माझे दुर्लक्ष होत आहे ते रंगसुद्धा माझ्या स्मृति-भांडारात जमा होत असतील, आणि एखाद्या वाइल्डर पेनफिल्डने माझ्या मेंदूवर विद्युदग्र टेकले तर जागे होतील !

तेव्हा माझ्या संज्ञेचा प्रवाह अखंड असतो. पण मी त्यांतला एक तुकडा निवडून त्याच्यावर सारे चित्त केंद्रित करतो, त्यातच रमतो, अगदी स्वांतःसुखाय रमतो, त्याच्याच

केवळ आनंदासाठी रमतो. (अशा वेळी माझी नेणीवही तशी रमत असेल – रमत असती तर या अनुभवाचा ठाव घेण्याची माझ्या मनाची ताकद वाढेल हे उघड आहे.) असा जेव्हा मी माझ्या संज्ञाप्रवाहाच्या एका तुकड्यात रमतो, तेव्हा त्या तुकड्याला एक अखंड, एकात्म, समग्र अनुभवाचे स्वरूप प्राप्त होते, किंवा प्राप्त झाल्यासारखे वाटते. आपले चित्त जितके एकाग्र तितका तो अनुभव समग्र, एकात्म.

आपले चित्त असे एकाग्र झाले की, आपण त्या अनुभवाचा अगदी ठाव घेतो. त्याच्या रेषान् रेषा, रंगान् रंग, आकारान् आकार, आपल्या ध्यानात येतात – आणि ध्यानात येते की, आपल्या या अनुभवाचा आत्मा आणि त्याचे अवयव यांचे एक विशिष्ट नाते आहे. एखादा समग्र पदार्थ आणि त्याचे भाग, विभाग यांच्यासारखेच हे नाते असते. टेबलाचेच उदाहरण घेऊ. त्या टेबलाचे एक टेबलत्व आहे. त्याचे सर्व भाग एकत्र आल्यामुळे ते टेबलत्व निर्माण झालेले आहे. पण ते टेबलत्व निर्माण करण्यासाठी ते भाग एकत्र आलेले आहेत. म्हणजे या टेबलत्वाशी या भागांचा प्रमुख संबंध असतो. आणि त्यांचा टेबलाच्या या टेबलत्वाशी म्हणजे आत्म्याशी संबंध असतो. म्हणून त्यांचा परस्पराशी संबंध असतो. आता हे टेबलत्व त्या पदार्थात नैसर्गिक रीत्या असेल किंवा नसेल. त्याच्याशी मला काही कर्तव्य नाही. कोणालाच काही नाही. त्या पदार्थात आपण टेबलत्व पाहतो. म्हणून आपण त्याची टेबल म्हणून पर्वा करतो. त्या पदार्थातही एक जीवनोपयोगी अर्थ आपण पाहतो म्हणून त्या पदार्थाला काही अर्थ असतो. एकाच पदार्थात आपण असे अनेक अर्थ शोधू शकू. साधी काठी असते. तिचा फिरायला जाण्यासाठी उपयोग होऊ शकतो. धुणी वाळत चालण्यासाठी उपयोग होतो, उंदीर मारण्यासाठीही होतो. म्हणजे प्रत्येक वेळी त्या काठीचा आपण वेगळा अर्थ लावतो. हा त्या काठीचा अंगभूत अर्थ नसतो. काठीचा जो अनुभव येतो तो त्या अनुभवाचा अर्थ असतो. पदार्थाच्या अनुभवाचा अर्थ असा आपल्या दृष्टीवर अवलंबून असतो. त्याचा जो उपयोग आपण करीत असू त्याच्यावर अवलंबून असतो. एकच टेबल असते. त्याचा आपण लिहिण्यासाठी उपयोग करतो. कॉफीचा कप ठेवण्यासाठी करतो. त्याच्यावर चढून विजेच्या दिव्याचा बल्ब लावण्यासाठीही करतो. म्हणजे पदार्थ एकच. उपयोग वेगळे. म्हणजे अर्थ वेगळे. आणि त्या अर्थाप्रमाणे त्या पदार्थाचे आपल्या दृष्टीने अस्तित्व असते; म्हणजे त्या पदार्थाचा आपला अनुभव असतो. या अर्थाने त्या अनुभवाला आत्मा प्राप्त करून दिलेला असतो. हा आत्मा हा त्या अनुभवाचा प्रधान विशेष. त्या अनुभवाचा सर्व अवयवांना या आत्म्यामुळे महत्त्व प्राप्त होते. या अवयवांचा या आत्म्याशी जो संबंध असतो, त्या संबंधामुळे त्यांचा परस्परसंबंध असतो.

या प्रधान संबंधाला आणि त्याच्यामुळे निर्माण झालेल्या परस्परसंबंधांना – या संबंध-परस्परसंबंधाच्या जाळ्याला, किंवा जाळ्याच्या स्वरूपाला, मी लय म्हणतो. प्रत्येक

अनुभवाचा एक आत्मा असतो, केंद्र असते. त्या अनुभवाच्या वेगवेगळ्या अवयवांचा त्या आत्म्याशी मुख्य संबंध असतो, आणि या मुख्य संबंधामुळे परस्परसंबंध असतो. मुख्य संबंध आणि परस्परसंबंध यांच्या या नात्याला मी लय म्हणतो.

'लय' या शब्दाला मर्ढेकरांनी एक विशिष्ट अर्थ प्राप्त करून दिलेला आहे. माझा अर्थ निराळा आहे. तो जो काही आहे तो का आहे हे सांगतो. लया-(ऱ्हिदम)च्या कल्पनेत पुनरावृत्तीला महत्त्व असते. लयाची उदाहरणे म्हणजे छातीचे ठोके, नाडीचे ठोके, घड्याळाच्या लंबकाची हालचाल, ऋतूंचा चक्रनेमिक्रम, लाटांची किनाऱ्यावरील आदळ, आपण चालत असतानाची हाताची मागेपुढे हालचाल. या सर्वांत एक पुनरावृत्ती असते. लंबक त्याच जागेवर पुनः येतो. लाटा त्याच किनाऱ्यावर पुनः आदळतात. नेमेची येतो मग पावसाळा. पण थोडा विचार केला की ध्यानात येते, की, लंबकाला जो लय असतो, तो ऋतूंना नसतो, लाटांना नसतो. लंबकाचा लय अचूक असतो, कारण तो यांत्रिक असतो. ऋतूंचा तितका यांत्रिक नसतो. म्हणजे गेल्या वर्षाचा पावसाळा यंदा जशाचा तसा येत नाही. किनाऱ्यावर फुटणाऱ्या, एकामागून एक, पल्लेदार रीतीने येणाऱ्या लाटाही एकीसारखीच दुसरी अशा येत नाहीत. म्हणजे यांत्रिक लय सोडल्यास पुनरावृत्ती होते ती तंतोतंत तशीच नसते. त्यात काही बदल असतो. म्हणजे पुनरावृत्ती असते आणि बदलही असतो. याला मी चल-अचलाचे तत्त्व म्हणतो. हीच माझी लयाची व्याख्या. त्यात चलतत्त्वही असते; अचलाचेही असते.

अनुभवाचे स्वरूप असेच असते. विशेषच असे असते असे मला म्हणायचे आहे. अनुभव घेताना आपला जो हेतू असतो. त्याने त्याला अर्थ प्राप्त होत असतो. म्हणजे त्याला आत्मा प्राप्त होत असतो. त्या अनुभवाचे सारे अवयव या आत्म्याने प्रभावित झालेले असतात. या अवयवांचा त्या आत्म्याशी जो संबंध असतो तो प्रधान संबंध. हा प्रधान संबंध म्हणजे त्या अनुभवाचे अचल तत्त्व. अनुभवाच्या निरनिराळ्या अवयवांचा वेध घेत असताना चलत्वाचा अनुभव येतो. एका अवयवाकडून दुसऱ्या अवयवाकडे चित्तक्षेप करीत असताना चलत्वाचा अनुभव येतो; पण हे सारे अवयव अनुभवाच्या एकाच आत्म्याने बांधलेले असल्यामुळे अचलत्वाचाही साक्षात्कार असतो. असे हे चल-अचलत्वाचे नाते असते. एकाच वेळी चलत्वाचा आणि अचलत्वाचा अनुभव येतो. म्हणून तेव्हा मी त्याला लय म्हणतो. प्रत्येक अनुभव या अर्थाने लयदार असतो.

कोणत्याही ललित कृतीच्या स्वरूपाचे निरीक्षण केले तर, हे लयतत्त्व ध्यानात येईल. कालिदासाच्या मेघदूतात यक्षाची विरहव्याकुळ वृत्ती हे अचलतत्त्व आहे. त्या काव्याचे सारे भाग या वृत्तीने प्रभावित झालेले आहेत. पण या विरहव्याकुळ दृष्टीने यक्ष अलकेपर्यंत विविध दृश्यांचे आलोडन करतो तेव्हा चलत्वाचाही प्रत्यय येतो. आपल्या

भारतीय संगीतात राग हे कोणत्याही चिजेचे अचल तत्त्व असते, पण त्या चिजेचा विस्तार करताना गायक स्वरांची जी विविध बांधणी करतो तिने चलत्वाची जाणीव होते. उपमा किंवा रूपक याला ' कॅप्स्यूल कविता ' म्हणता येते. या कॅप्स्यूल कवितेतही चल अचल-त्वाचा प्रत्यय येतो. हिमालयाचे बर्फाच्छादित शिखर म्हणजे शंकराचे मुक्त हास्य अशी कल्पना कालिदासाने केली आहे. बर्फ आणि हास्य यांच्या दरम्यान एकाच वेळी साम्य आणि भेद कालिदास कल्पितो – आणि यांतून ते चल-अचलत्व निर्माण होते. उपमेत अगर रूपकात असे साम्य आणि भेद असावाच लागतो – अगदी रूपकात, जेथे अभेद कल्पिलेला असतो तेथे सुद्धा. शिवाजी म्हणजे सिंह असे रूपक बांधले तरी, शिवाजी आणि सिंह या दोन निराळ्या गोष्टी आहेत आणि त्यांच्यात भेद आहे याची जाणीव जागृत असावी लागते. त्यांच्यात काही गुणांचे साम्य कल्पिलेले असते, आणि या साम्याशी तो भेद जोडलेला असतो. या अनुभवात दोन पदे आहेत. एक शिवाजी आणि दुसरा सिंह. यांत वैधर्म्य असते ते चलत्वाचे तत्त्व. या दोन विधर्मी गोष्टी गुण-साधर्म्याने एकत्र जोडलेल्या असतात, ते अचलत्वाचे तत्त्व. चल–अचलत्वाचा असा एकदम प्रत्यय आल्याखेरीज रूपक तयार होणार नाही.

अनुभवाचा जो लय असतो, त्याची फारशी जाणीव आपल्याला साधनात्मक अनुभवात नसते. व्यवहारात अनुभवाची जाणीव फारशी नसतेच – असते ती कामा-पुरती असते. स्वरसात्मक अनुभवात, म्हणजे अनुभवाच्या अनुभवात, त्या अनुभवात अनुभवासाठीच, आपण रमतो तेव्हा आपले चित्त आपल्या अनुभवाच्या अंगोपांगाचा वेध घेते, आणि अर्थातच या अंगोपांगांच्या प्रधान परस्पर-संबंधात जो लय असतो त्याची जाणीव त्याला होते.

पण येथे महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे प्रधान संबंध. आपल्या अनुभवाचा जो अर्थ आपण लावू त्या अर्थाने प्रधान संबंध ठरतो असे मी वर सांगितले ते महत्त्वाचे आहे. त्याने ' कलेसाठी कला ' आणि ' जीवनासाठी कला ' हा जो जुना वाद आहे त्याच्या वास्तव स्वरूपावर प्रकाश पडतो. कलेसाठी कला, त्यात जीवनाचा संबंध काही नसतो, असे जे आग्रहाने म्हणतात, त्यांच्या म्हणण्याचा साधारणपणे असा अर्थ असतो की, कला म्हणजे विशुद्ध अनुभवांची गुंफण – त्याच्यावर जीवनार्थाचा आरोप तुम्ही करू नका, आणि त्यात जीवनाचा संदेश-बिंदेश काही पाहू नका. येथे ' अनुभवांची गुंफण ' हा शब्दप्रयोग बरोबर नाही. कारण अनुभवात अर्थ आलाच. वर दिलेले उदाहरणच पुनः पहा. काठी. काठी फिरायला जायला, धुणी वाळत घालायला, उंदीर मारायला, नुसतंच खेळण्यासाठी – काठीचे असे अनेक अर्थ असतात आणि प्रत्येक वेळी कोणता

तरी अर्थ धरून आपण त्या काठीचा अनुभव घेत असतो. या अनुभवापलीकडे काठीला खरोखर काही अर्थ नसतो. काठी म्हणजे लाकडाचा लांबी असलेला तुकडा अशी काही व्याख्या आपण करू शकत नाही, कारण लाकडाचा लांबी असलेला तुकडा काठीखेरीज अनेक भूमिका वठवू शकतो. तेव्हा काठीचा अनुभव आपण कोणत्यातरी अर्थाच्या द्वारेच घेऊ शकतो. म्हणून अनुभवाची गुंफण असे जेव्हा कलावादी म्हणतात तेव्हा खरोखर संवेदनांची गुंफण असे त्यांना म्हणायचे असते. पण 'संवेदनांची गुंफण' या शब्द-प्रयोगाला तसा काही अर्थ नाही, कारण संवेदना अनुभवाचा भाग म्हणून येते, म्हणजे ती अर्थाने वेढलेलीच असते.

म्हणून कला आणि जीवनाचा अर्थ असा फरक करण्यात काही अर्थ नाही. फरक करायचा असतो, तो साधनात्मक अनुभव आणि स्वरसात्मक अनुभव असा असतो. म्हणजे अनुभव अर्थपूर्णच असतो. त्यात जीवनाचा कोणता तरी अर्थ असतोच. काठी ही फिरायला जायची, उंदीर मारण्याची, वगैरे वस्तू असते; पण आपण त्या उंदीर मारण्याच्या अनुभवाचा त्या अनुभवासाठीच आस्वाद घेऊ शकतो. त्यातच एक गंमत असते. कपडे घालण्याच्या क्रियेचा म्हणून एक स्वतंत्र आस्वाद असतो. धर्मभावनेचा त्या धर्मभावनेसाठीच एक स्वतंत्र आस्वाद असतो. विख्यात संगीतकार शोपीन याने पोलंडला, मातृभूमीला, परतल्यावर तिच्या जमिनीचे चुंबन घेतले. त्या चुंबनाला त्याचाच असा एक आस्वाद असतो. या चुंबनात देशभक्तीची जी एक आगळी भावना होती त्या भावनेचा एक स्वतंत्र आस्वाद आपण घेऊ शकतो. आपण तहानेचे शमन करण्या-साठी पाणी पितो. त्याच्या अनुभवात तहानेचे शमन असते. म्हणजे एक शरीराचे साधन असते. म्हणजे तो साधनात्मक अनुभव असतो. पण त्या पाणी पिण्याचा म्हणून एक अनुभव असतो. त्या अनुभवात त्या अनुभवासाठीच रमता येते. त्या अनुभवाला पाणी पिण्याचा अर्थ असतोच. पण त्या अनुभवात आपण त्या अर्थाची कळा चाखण्या-साठीच रमतो. हा स्वरसात्मक अनुभव. हा अनुभव म्हणजे 'कलेसाठी कला' हा तो जुना आग्रह नव्हे. पण, 'जीवनासाठी कला' हाही आग्रह नव्हे. कारण 'जीवनासाठी कला' या घोषणेत जीवनार्थपूर्तीचा एक आग्रह असतो. म्हणजे कलेमुळे जीवनाच्या काही अर्थाचे, काही उद्दिष्टांचे पालन किंवा पोषण झाले पाहिजे, असा आग्रह असतो. शोपीनच्या भूमि चुंबनाने देशाभिमानाचे कार्य झाले पाहिजे. म्हणजे या चुंबनावर लिहिलेल्या कवितेने, अगर रंगविलेल्या चित्राने, देशभक्तीचा प्रादुर्भाव होऊन या देशभक्तीचा जो काही व्यावहारिक अर्थ असेल तो साधला पाहिजे असे जीवनवादी म्हणतात. पण असे म्हणण्यात ते खरोखर कलेचा अनुभव तुम्ही साधनात्मक वृत्तीने घ्या असे सांगत असतात. आता शोपीनच्या चुंबनावरील चित्राने अगर काव्यात शोपीनच्या त्यावेळच्या अंतःकरणाचा प्रत्यय मला आला पाहिजे हे अगदी बरोबर. ते

अंतःकरण देशभक्तीने रांधून निवालेले होते हेही बरोबर. पण मला अनुभवा हवा तो त्या रांधण्याचा. त्या रांधून जाण्याच्या अनुभवाचा. त्या अनुभवासाठीच, त्याच्या कलेसाठी, मला रंगून जायचे होते. त्यामुळे कदाचित माझ्यामध्ये देशभक्ती संचारून मी मोठा देशवीर होईन. कदाचित होणार नाही. (न होण्याचा संभव अधिक, कारण माझी तो अनुभव घेण्याची वृत्तीच वेगळी, पण माणसाची प्रकृती इतकी यांत्रिक नसते.) पण देशभक्तीने प्रभावित होणे (किंवा न होणे) या त्या क्रियेचा अगदी आनुषंगिक आणि कलेच्या दृष्टीने अप्रस्तुत परिणाम.

आता एकच महत्त्वाचा मुद्दा उरला. हा जो अनुभवासाठी अनुभव आस्वादायचा असतो तो बोधनेचा असतो, विचाराचा नसतो. वैचारिक अनुभवातसुद्धा त्या अनुभवासाठी रमता येते. विज्ञान, तत्त्वज्ञान, तर्क या क्षेत्रांतला अनुभव वैचारिक असतो. वैज्ञानिक, तत्त्वज्ञ आणि तर्कशास्त्रज्ञ हे अशा वैचारिक अनुभवांत रमत असतात. त्यांनाही रसवत्तेचा प्रत्यय येतो. मी त्याला ज्ञानरस म्हणतो. पण कलेतला रस हा सौंदर्यरस असतो आणि बोधनात्मक अनुभवात स्वरसरंजनात्मक वृत्तीने रमल्यामुळे त्याचा प्रत्यय येतो. बोधनात्मक अनुभव आणि वैचारिक अनुभव यांतला फरक एका साध्या उदाहरणाने स्पष्ट करतो. पाणी. पाण्याचे वैचारिक किंवा वैज्ञानिक सत्य ‘ एच् टु ओ ’ (H_2O) असे असते. पण त्याचा स्वरसात्मक अनुभव, त्याचा थंडपणा, त्याचा प्रवाहीपणा, त्याचा पारदर्शकपणा, इत्यादि गुणांनी येतो. पाणी कलेत अवतरते ते साधारणपणे या व अशा गुणांनी अवतरते. त्याच्या H_2O सत्याशी एखाद्या कलावंताला कर्तव्य नसेल असे नाही. सापेक्षतावादावरसुद्धा कवींनी काव्य रचलेले आहे. What Willy thought was H_2O was H_2SO_4 ही शोकात्म ओळ प्रसिद्ध आहे. पण या ओळीचे महत्त्व विलीच्या गैरसमजातून त्याचा जो अंत झाला त्याच्या भीषणतेत आहे – म्हणजे वैचारिक विशेषावर आधारलेल्या या ओळीचे लक्ष्य बोधनात्मकच आहे. अमूर्त विचार काव्यात समूर्त होऊनच अवतरत असतो. तो समूर्त करण्यासाठी रूपकांची, प्रतीकांची, वगैरे योजना कवीला करावी लागते. ती तो कशी करतो हे येथे सांगण्याचे कारण नाही. मुख्य मुद्दा कलेचे लक्ष्य बोधनात्मक अनुभव असतो हा आहे. कलात्मक दृष्टी किंवा सौंदर्यवृत्ती अनुभवाच्या बोधनात्मक विशेषात म्हणजे रसरंगरूप, नादगंध, इत्यादि विशेषांत रमत असते. जीवन आपल्याला भावते ते प्रथम रसरंगरूपगंधनाद इत्यादींनीच भावते. ज्ञानेंद्रियांचा अनुभव प्रथम या विशेषांचाच अनुभव असतो. जीवनाची जाणीव प्रथम समूर्तच असते. तत्त्वज्ञ आणि वैज्ञानिक त्यातून अमूर्त तत्त्वे काढतात. समूर्त अनुभव म्हणजेच बोधनात्मक अनुभव. कलावंताची प्रकृती बोधनात्मक

अनुभवात रमण्याची असते.

थोडक्यात म्हणजे, कलेचा अनुभव हा बोधनेचा अनुभव असतो – असायला हवा. हा समग्र अनुभव असतो, लयबद्ध अनुभव असतो. याचा अर्थ त्या अनुभवाचे निरनिराळे अवयव त्याच्या आत्म्याशी जोडलेले असतात. याचाच अर्थ असा की, हा अनुभव डॉ. हुमायून कबीर एकदा म्हणाले त्याप्रमाणे, एक ' मोनॅड ' असतो. मोनॅड म्हणजे खिडकी, दरवाजा, वगैरे द्वारे नसलेली रचना – म्हणजे बाहेरचे काही आत येऊ शकत नाही, आतले काही बाहेर जाऊ शकत नाही. तो अनुभव एकात्म असतो, समग्र असतो, परिपूर्ण असतो. एका अलिकडच्या उदाहरणाने हे स्पष्ट करतो. मृणाल सेन यांचा ' भुवन शोम ' हा चित्रपट अलिकडे गाजला आहे. एक रेल्वेचा वरिष्ठ अधिकारी आणि एक निरागस काठेवाडी ग्रामकन्या यांच्या भेटीवर हा बोलपट आधारलेला आहे. सारस पक्ष्याची शिकार करायला गेलेला हा अधिकारी एका साध्याभोळ्या निरागस ग्रामकन्येशी त्या शिकारीच्या संबंधाने जोडला जातो आणि हा संबंध हाच त्या बोलपटाचा आत्मा आहे. आता हा अधिकारी काठेवाडी नसावा. आसामी, काश्मिरी, तमिळ, कारवारी, उडिया कोणीही असला तरी चालेल. तो खास करून बंगाली असण्याचे कारण नाही. पण तो बंगाली दाखविला आहे आणि हे ठसविण्यासाठी शाब्दिक निवेदन आणि काही कलकत्त्याची दृश्ये यांचा मारा केला आहे. हे अगदी अनावश्यक आहे. त्याने रसभंग होतो. असे अकारण प्रसंग ' मोनॅड 'ला सहन होत नाहीत. त्याचप्रमाणे पोकळीही सहन होत नाही. वामनराव जोशी यांच्या ' इंदू काळे आणि सरला भोळे ' यातील विनायकराव भोळ्यांचे स्वभावचित्र, शेवटी शेवटी घाईघाईने उरकल्यासारखे वाटते. ते पुरेसे भरत नाही. म्हणजे या कादंबरीत काही पोकळी जाणवते. म्हणजे ती ललितकृती एक पुरेसा लयबद्ध अनुभव चित्रित करीत नाही.

हा अनुभव कलात्मक असतो की नाही, हे ओळखण्याचे एक साधे गमक आहे. कलाकृतीच्या आस्वादाने एक अगदी अलिप्त, स्वरसरंजनात्मक विश्व निर्माण झाल्याचा अनुभव आला पाहिजे. त्या अनुभवातच आपण रंगदंग होऊन गेले पाहिजे. कलेच्या आस्वादाने असा आगळा अनुभव येतो हे सहज सिद्ध करता येईल. आपण एखाद्या संगीताच्या बैठकीत जावे, आणि तेव्हा सुरू असलेल्या मालकंसाच्या अगर दरबारी कानडाच्या आधीन झालेल्या श्रोत्यांच्या चेहऱ्याकडे नजर टाकावी. त्यांचे चेहरे त्यांच्या अंतकरणाची तल्लीनता, आत्ममुग्ध तल्लीनता, व्यक्त करीत असतात. ही तल्लीनवृत्ती हे कलात्मक अनुभवाचे एक उत्कृष्ट गमक.

आठ

लय आणि लयविशेष

कलाकृतीतील लय हा एक महत्त्वाचा विषय आहे. आपल्याकडे पूर्वी त्याची जाणीव फारशी नव्हती, पण मर्ढेकरांनी आपल्या सौंदर्यमीमांसेत त्याला मध्यवर्ती महत्त्व दिले. आता लय हा खरोखर अनुभवाचा आकारिक (formal) गुण आहे, आणि कलाकृतीचे महत्त्व अखेरीस तिच्यात अंतर्भूत झालेल्या अनुभवाच्या गुणविशेषांनी ठरते. म्हणून मर्ढेकरोत्तर सौंदर्यशास्त्रात लयाला फार महत्त्व प्राप्त होऊनही प्रत्यक्ष समीक्षेत तसे ते झाले नाही. दुसरे असे की लय म्हणजे काय हा एक वादाचाच प्रश्न आहे. मर्ढेकरांची लयमीमांसा समाधानकारक ठरलेली नाही. म्हणून या प्रश्नाचा वेध दुसऱ्या काही दृष्टीने घेता येतो का हे पाहिले पाहिजे.

बोधना आणि ज्ञान यांचे वर्णन ‘ क्रियावस्था ’ असे करता येईल त्याचप्रमाणे त्यांना ‘ ताण-अवस्था ’ (tension-situations) असेही म्हणता येईल. या क्रियांत एक ताण असतो, ताणलेली अवस्था निर्माण होते. अशी ही ताणलेली स्थिती का निर्माण होते हे सहज लक्षात येईल. बोधनेत काय होत असते ? एका बाजूने आजूबाजूचे असंख्य चेतक इंद्रियावर मारा करीत असतात. दुसऱ्या बाजूने मानवाची चेतनशक्ती या चेतकांना तोंड देण्यासाठी त्यांची निवड अर्थपूर्ण करण्यासाठी स्मरणशक्ती, विचारशक्ती, कल्पनाशक्ती, इत्यादी आयुधे सरसावते. या आयुधांच्या साहाय्याने मानवाचा मेंदू अगर मन, चेतकांना अर्थाच्या पकडीत, पकडण्यासाठी आपला वैचारिक पट अगर आराखडा निर्माण करते. हे चेतक आणि सुसज्ज चेतनाशक्ती यांची अशी तिरिमिरीची गाठ पडल्यानंतर ताणलेली परिस्थिती निर्माण होणारच. हा ताण अगदी सूक्ष्म असेल; त्याची आपल्याला जाणीवही होत नसेल, पण बोधनेत अशी ताणलेली परिस्थिती निर्माण होते, असे मज्जाशास्त्रज्ञ सांगतील. हा ताण प्रारंभी अगदी पुसटता असेल. बोधनेची अगर ज्ञानाची क्रिया नेहमीच एकदम पूर्ण स्वरूपात होते असे नाही. ज्ञानाचा क्षण-भरात साक्षात्कार होतो हे खरे नव्हे. बोधना किंवा ज्ञान ही कालिक क्रिया आहे, म्हणजे ती

सुरू असताना एका क्षणापासून दुसऱ्या क्षणापर्यंत मनाला प्रवास करावा लागतो.[1] प्रारंभीचे पहिले संवेदन अगदी ओझरते असेल. या संवेदनाने मेंदूतले क्रियाप्रवर्तक विशेष (motor elements) काम करू लागतात. उदाहरणार्थ, डोळ्यांची हालचाल जोराने होऊ लागते. डोळे व डोळ्यांची बुबुळे फिरतात तसे चेतकांचे क्षेत्र विस्तारते, त्यांची संख्या वाढते. मेंदूचे (मनाचे) निवडीचे अर्थपूर्ण कार्य जोराने सुरू होते. ताण वाढू लागतो. ताणामुळे ऊर्जा (energy) गोळा होते व ती विरुद्ध प्रकारच्या शक्तीला पाचारण करते. आव्हान देते असेच म्हणावे. त्यांचा झगडा होतो. काही वेळ दोघांचीही ताकद वाढते, पण अखेरीस एकीचे अधिक प्रसरण झाल्याने दुसरीचा विजय होतो. पण तो काही वेळच. कारण तेवढ्यात तिलाही विरोधी अशी ऊर्जा निर्माण होते – अशा प्रकारे ताणाचा विसर्जनाकडे नैसर्गिक प्रवाह सुरू असतो. पण अनुभवाचा ताण असा स्वायत्त शक्ती-प्रतिशक्तींनी पुढे जात नसतो. एका बाजूने त्याच्यावर बाहेरच्या संदेशांचा परिणाम होत असतो, तर दुसऱ्या बाजूने मनाच्या व्यापाराचा परिणाम होत असतो. या दोन शक्ती-प्रतिशक्तींचा प्रवास बोधनेने सुरू झालेल्या पहिल्या ताणापासून सुरू होऊन अखेरच्या विसर्जनापर्यंत सुरू असतो. ताणाचे विसर्जन झाले की एक अनुभव पुरा होतो. चेतकांच्या माऱ्याने सुरू झालेला अनुभव त्यांच्या सर्व संदेशांची समाधानकारक विल्हेवाट मेंदूने लावल्यानंतरच पुरा होतो. चेतक आणि मेंदू यांचा मिलाफ झाल्याचा, त्याची पूर्णता हा जणू जाहीरनामा. या मिलाफात चेतक आणि चेतनाशक्ती या दोनही शक्तींचा विनियोग झालेला असतो. कोणत्याही अनुभवात, मग तो कणमात्र का असेना, प्रारंभीच्या ताणापासून अखेरच्या विसर्जनापर्यंतचा सारा प्रवास अंतर्भूत असतो. एक पूर्ण अनुभव म्हणजे या प्रवासाचा पट्टच. या पूर्णावस्थेला, अनुभवाला, आकार असतो, रूप असते. (इंग्रजीत ज्याला ‘ फॉर्म ’ म्हणतात तो असतो.) या ‘ फॉर्म ’ला अर्थात ‘ स्ट्रक्चर ’ म्हणजे अंतर्गत बांधणी किंवा बंदीश असते.

या ‘ फॉर्म ’चा आकार, त्याची एकता (unity), त्याचे रूप, त्याचप्रमाणे त्याच्या बंदीशीची रचना ही—एका बाजूला चेतक, त्यांची संख्या, त्यांची गुणवत्ता, गुणांचे अन्वय, त्यांची गतिशीलता आणि दुसऱ्या बाजूला मन, मनाची शक्ती म्हणजे

---

१. बोधना आणि ज्ञान हे शब्द जणू काय एकाच अर्थाचे आहेत असे वाटेल. पण या दोहोंत फरक आहे. मात्र बोधनेची आजची कल्पना सिद्ध होण्यापूर्वी संवेदना, बोधना, अभिज्ञा, ज्ञान, यांत जो फरक मानला जात असे तो दुरुस्त करून घ्यावा लागेल. बोधना फसवी असू शकेल, पण ज्ञान विश्वसनीय असावे लागते. हा एक फरक येथे नमूद करतो, पण कलानिर्मितीच्या या विवेचनात हे फरक फारसे महत्त्वाचे नाहीत असे वाटते.

गुणवत्ता, पूर्वानुभव, विद्यमान उद्दिष्टे, भविष्यकालाविषयीच्या अपेक्षा, त्याच्या स्मरणशक्ती, विचारशक्ती, कल्पनाशक्ती, इत्यादी आयुधांची धार, यांच्या युतीवर अवलंबून असतात. पण अनुभवात चेतक आणि चेतनाशक्ती यांचे प्रमाण सारखे असते असे नव्हे. हे प्रमाण सम अगर विषम असते या म्हणण्याला शुद्ध शास्त्रीय दृष्टीने काही अर्थ नाही, कारण युतीतल्या या दोन घटकांच्या जाती एक नाहीत. पण दुसरी विशेष महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, चेतक आणि चेतनाशक्ती यांच्या संघर्षाविषयीच्या अगर युतीविषयीच्या कल्पना, अगदी अलीकडच्या संशोधनाने मेंदूच्या व्यापारावर जो नवा प्रकाश पडलेला आहे त्यामुळे दुरुस्त करून घ्यायला हव्यात. (१९६० सालच्या 'द ॲन्युअल रिव्ह्यू ऑफ सायकॉलॉजी'मध्ये कार्ले प्रिब्रम यांनी या संशोधनाचा सुंदर आढावा घेतला आहे.) या नव्या संशोधनाने असे सिद्ध झाले आहे की एखाद्या अनुभवात विशिष्ट चेतकांची क्रिया पूर्ण झाल्यानंतरही तिने सुरू झालेले मेंदूचे उद्दीपन तसेच सुरू राहाते. हे कसे होत असावे ? याचे उत्तर असे दिसते की, आपल्या पूर्वानुभवाच्या जोरावर मेंदू स्मरणशक्ती, विचारशक्ती, कल्पनाशक्ती इत्यादींच्या साहाय्याने आपले कार्य सुरू ठेवीत असावा. ते काहीही असले तरी अनुभवासाठी अनुभवात रमण्याच्या मानवाच्या वृत्तीवर या नव्या मज्जाशास्त्रीय संशोधनाने अर्थपूर्ण प्रकाश पडतो. आलेल्या अनुभवाचे स्वागत करणे अगर नव्या अनुभवाच्या शोधार्थ जाणे, एवढेच नव्हे तर मिळालेल्या अनुभवात रमून जाणे, त्यात रंगणे, त्याचे शोधन आणि संशोधन करणे, त्याचे धागे उलगडून त्यांचा पट विणणे, त्याच्या कक्षा पूर्वानुभव वगैरेच्या साहाय्याने वाढविणे, या साऱ्यांतून अनुभवाची एक अगदी नवीनच सृष्टी निर्माण करणे—यात मानवाला एक अगदी आगळा आनंद वाटतो असे जे दिसते त्याचा हा मज्जाशास्त्रीय पुरावा. मानवाच्या सौंदर्यवृत्तीला जीवशास्त्रीय आधार आहे असे जे हेरिकसारख्या जीवशास्त्रज्ञांनी फार पूर्वी सांगितले होते त्याला हा ताजा करकरीत पाठिंबा ![२]

---

२. हा पाठिंबा अगदी वेगवेगळ्या दिशांनी मिळत आहे. उदाहरणार्थ, डेस्मॉंड मॉरिस यांनी आपल्या 'दि बायॉलॉजी ऑव्ह आर्ट' या पुस्तकात, चिंपांझी माकडांच्या चित्रकलेची हकीगत दिली आहे ती पहावी. सौंदर्यवृत्तीचा आविष्कार मानवपूर्व प्राण्यांतही कसा होतो हे मॉरिस यांनी प्रयोग आणि संशोधन यांच्या साहाय्याने सप्रमाण दाखविले आहे. ही माकडे आपल्या चित्रकर्मात इतकी गढून जातात की त्यांना तहानभूकेचीही शुद्ध राहत नाही. त्यांच्या समाधानाचा कोणी भंग केला तर ती विलक्षण चिडतात (पृष्ठ १४४). क्रीडा, कुतूहल, आत्माविष्कार, एखाद्या गोष्टीचे बारकाईने परीक्षण—जे सारे त्यातल्या आनंदासाठीच चालते—त्याचा आढळ या चिंपांझीत

[पुढील पान पहा

सौंदर्यभावना हे सौंदर्यवृत्तीचे कार्य असते असे मर्ढेकरांनी म्हटले. सौंदर्यवृत्ती जीवशास्त्रीय ठरली तर सौंदर्यभावनाही जीवशास्त्रीय ठरेल हे उघड आहे. पण बोधना आणि ज्ञान यांच्या क्रियेतील ताण-विसर्जनाच्या प्रवासाचा आणखी एका दृष्टीने विचार केला म्हणजे सौंदर्यभावनेला तिचे विशिष्ट स्वरूप कसे प्राप्त होत असेल याचा अंदाज लागतो. चेतकाच्या अगदी पहिल्याच स्पर्शाने, मग तो स्पर्श कितीही अल्प, कितीही ओझरता, का असेना, त्याने इंद्रियांचे थोडेबहुत उद्दीपन बोधनेच्या पुढील क्रियांना उपकारक ठरते. या उद्दीपनाची जागा मेंदूच्या कांड्यात (brain stem मध्ये) असते. या कांड्यात आपली चेतनाशक्ती कार्यान्वित ठेवण्याच्या, आपल्या भावना उत्तेजित करण्याच्या, वगैरे क्रियांची केंद्रे असतात. ह्या उद्दीपनामुळे प्राण्याला चेतकसृष्टीबद्दल आस्था निर्माण होते, आकर्षण वाटते, त्याची उत्सुकता जागृत होते. थोडक्यात म्हणजे बोधनेच्या क्रियेत तो रस घेऊ लागतो. हा रस त्याने घेतला नसता तर बोधनेची क्रियाच संपुष्टात आली असती. अर्थात बोधनेचे कार्य जसे वाढू लागते, तसा भावनेचा परिपोष होऊ लागतो, तिचे स्वरूप निश्चित होऊ लागते. बोधनेत भावनेची निर्मिती अपरिहार्य आहे. प्रश्न एवढाच की तिचे कार्य स्वतंत्रपणे चालते का ? याला उत्तर एवढेच की जो मेंदू बोधनेच्या क्रियेत, चेतक व त्यांचे ग्रहण करणारी इंद्रिये यांच्यावर इतके संस्कार करतो तो या क्रियेने निर्माण झालेल्या भावनांवर संस्कार केल्याशिवाय राहील का ? हे संस्कार म्हणजे पूर्वानुभव, विद्यमान उद्दिष्टे आणि भविष्यकालाविषयीच्या अपेक्षा यांचे, स्मरणशक्ती, विचारशक्ती आणि कल्पनाशक्ती यांच्या साहाय्याने निर्माण झालेले रसायन. या रसायनाच्या शिडकाव्याने चेतकांच्या संवेदनात्मक कार्याला जशी कलाटणी मिळते तशी भावनांच्याही कार्याला मिळणार नाही का ? आणि त्यामुळे भावनांच्या स्वरूपात काही फरक पडणार नाही का ? फरक कसा पडत असेल हे जाणण्यासाठी फार कल्पनाशक्ती लढविण्याचे कारण नाही. आपल्याला राग आला आणि आपण दहा अंक मोजले, म्हणजे खरोखर अंतर्मुख होऊन त्याच्याकडे पाहिले की, त्याच्या स्वरूपात कसा बदल होतो ते आपले आपल्याला समजते. बोधनेचे कार्य इतके जाणिवेने होत नाही, ते बरेचसे असंज्ञ असते, आणि क्षणभरात घडते — म्हणून त्याच्या मी वर्णन केलेल्या घटना आपल्याला जाणवत नाहीत, एवढेच. तीच गोष्ट भावनांतराची. आपल्या भावनेच्या प्राथमिक स्वरूपात पडलेला फरक आपल्या

मागील पानावरून
सातत्याने झालेला मॉरिसना दिसला. त्यांची कारणमीमांसा 'अधिकांश जीवनशक्ती' (surplus nervous energy) अशी आहे (पृष्ठ १४४.) ती स्पेन्सर, कार्ल ग्रूस वगैरेंच्या मीमांसेचे स्मरण करून देते.

ध्यानात येत नाही. तिचा पालट कसा होतो, निचरा कसा होतो, शुद्धीकरण कसे होते इत्यादींची आपल्याला जागीव होत नाही. आणि म्हणून सौंदर्यभावना ही काही तरी आगळी अलौकिक, जीवशास्त्रीय पाशांपासून सर्वस्वी विमुक्त असलेली, चीज आहे अशी आपली समजूत होते. कदाचित जी कला इतकी सुंदर, उदात्त, दैवी वाटते तिच्या मुळाशी असलेली भावना इतकी विकारात्मक, इतकी मलिन कशी असेल ही शंका आपल्या साऱ्या विचारशक्तीला मारून टाकीत असेल. पण केवळ सौंदर्यभावनेचेच कशाला, सर्वच भावनांचे रूपांतर बोधनेच्या क्रियेत होत असावे. अनुभवाच्या परिणती-बरोबर सर्वच भावनांचे संस्करण होत असावे. बोधनेचे रूपांतर ज्ञानक्रियेत आणि ज्ञानाची परिणती भावनेच्या द्वारे कार्यात साधारणपणे होत असल्यामुळे कोणते तरी लौकिक कार्य हे भावनेचे उद्दिष्ट बनते. भावनेला शारीरिक शक्तीची जोड मिळते व तिचे कार्यात विसर्जन होते. पण आपण पुढे पाहूच की, सौंदर्यवृत्ती ही अनुभवाची अंतर्गत बंदीश, अनुभवाची अंतर्गत वीण, अंतर्गत रंगरूप, अंतर्गत आंदोलने निरखण्यात, त्यांचा आस्वाद घेण्यात, धन्यता मानत असते; आणि भावनांचे लक्ष्यही त्यामुळे स्वतःकडे वळून त्या अंतर्मुख बनत असाव्यात.

अनुभवातील ताण-विसर्जनाच्या प्रवासाला जसा भावनांचा रंग चढतो त्याचप्रमाणे त्याच्या अंतर्गत बांधणीला लय (rhythm) प्राप्त होत असतो. पण लय म्हणजे काय ? लयाच्या बहुतेक प्रचलित व्याख्या पुनरावृत्तीच्या कल्पनेवर आधारलेल्या आहेत. घड्याळाच्या लंबकाची हालचाल, ऋतूंचा चक्रनेमिक्रम, किनाऱ्यावर आदळणाऱ्या लाटा, हृदयाचे ठोके, ही लयाची ठराविक उदाहरणे. पण या व्याख्येने समाधान होत नाही. त्यात काही तरी उणीव आहे अशी हुरहूर राहते. लयाच्या कल्पनेविषयीचे हे असमाधान मिसेस सुसन लँगर यांनी असे व्यक्त केले आहे : “लयदार चालण्यासाठी शरीराची हालचाल काटेकोर पुनरावृत्तीनेच झाली पाहिजे असे नाही.”[३] आणि हे खरेच आहे. गतवर्षीचा पावसाळा यंदाच्या पावसाळ्याप्रमाणेच असतो असे नाही; पावसाचे प्रमाण, वेळापत्रक, वगैरे अगदी वेगळे असते. किनाऱ्याकडे मोर्चा बांधून निघालेली लाट तिच्या अगोदरच्या लाटेची सहीसही नक्कल करीत नाही. अगदी सूक्ष्म दृष्टीने पाहिले तर हृदयाच्या ठोक्यातही काही फरक आढळेल, आणि यंत्राच्या चक्रात पुनरावृत्ती असली तर ती अतिप्रयत्नांनी, विलक्षण काळजी घेऊन आणलेली असते. अर्थात लयात पुनरावृत्ती असतेच. म्हणजे दर हिवाळ्यात थंडी असते. दर लाटेमुळे पाणी थोडेबहुत

---

३. Feeling and Form.

उचलते. आणि चालताना दोनही हात एकदम पुढे अथवा एकदम मागे होत नाहीत. मग लय म्हणजे काय? या प्रश्नाचे नाट्यपूर्ण उत्तर १९६३ साली, प्रिन्स्टन येथे मला मिळाले.एकदा मानसशास्त्रज्ञ हॅड्ले कॅंट्रील मला म्हणाले, " लयाची तुमची कल्पना जरा तपासून पाहा." मी लायब्ररीतून लयावरची पुस्तके आणली आणि वाचून काढली, आणि ध्यानात आले की ही मंडळी ज्याला लय म्हणतात तो आपला लय नव्हे. अशा विचारमग्न स्थितीत डोळ्यांसमोर एकदम लहानपणाचे एक दृश्य उभे राहिले. एक ओढा. त्याचा छोटासाच पण गतिमान प्रवाह. त्याला अनेकपदरी वेणीचे रूप प्राप्त झालेले आहे. हा प्रवाह खडकाच्या एक खबदाडीतून जाण्याचा प्रयत्न करीत आहे. या खडकाच्या एका कपारीपाशी, त्या ओढ्याच्या या प्रयत्नाच्या एका क्षणी – काय होते आहे? तर पाण्याचा चुरा होत आहे, पण तोच प्रवाह थोडे मागे पलटून आपला पूर्वीचा वेणीदार आकार परत मिळविण्याचा प्रयत्न करीत आहे – एकाच वेळी तो प्रवाह मोडत आहे आणि सांधत आहे! एकदम मला माझ्या प्रश्नाचे उत्तर मिळाले. लय म्हणजे एकाच वेळी होणारी पुनरावृत्ती आणि बदल. एकाच क्षणीची स्थिरता आणि परिवर्तन. लयात काही जुने असते, काही नवे असते व ते एकाच वेळी प्रत्ययास येते.लय म्हणजे स्थिर आणि चल यांचा खेळ!

या लयाचा उगम अनुभवाच्या विशिष्ट प्रकृतीत आहे. एकसारखे बदलणारे वास्तव आणि मनाने आपली स्मरणशक्ती वगैरे आयुधे वापरून वैचारिक शिक्क्यांच्या साहाय्याने त्याच्याशी केलेली युती म्हणजे अनुभव. आता केवळ गती, सैरभैर गती, असे वास्तव आणि मन या दोघांचेही स्वरूप असते तर या युतीतून 'भणभणणारा गोंधळ' याखेरीज काहीच पदरात पडले नसते. (विल्यम जेम्सनी booming, buzzing confusion असे ज्याचे वर्णन केले होते ते हेच!) पण मानवाचे विचारयंत्र गतिशील असले तरी त्याला एक शिस्त असते. वास्तवाशी युती करताना मानवी मन संकल्पने(concept)ची योजना करते म्हणून अनुभवाला अर्थपूर्ण स्वरूप येते – बोधना आणि ज्ञान शक्य होते. एक गोष्ट मात्र आवर्जून लक्षात ठेवली पाहिजे. हे वैचारिक शिक्के मानवाला उपजत प्राप्त झालेले नसतात. ते शिकावे लागतात. शिकून आत्मसात करावे लागतात. प्रत्येक व्यक्तीला, तिच्या समाजाला, मानवजातीला ते शिकावे लागतात. त्यांचे स्वरूप या शैक्षणिक तयारीवर, स्थूल रीतीने बोलायचे म्हणजे पूर्वानुभावर अवलंबून असते. ज्या समाजात व्यक्ती जन्माला येते त्याच्यापाशी विचारकल्पांचे संचित धन असते, व त्यात एकसारखी भरही पडत असते. पण व्यक्ती जन्माला येते ती फक्त हा पूर्वानुभव आत्मसात करणारी विकासशील शक्ती तेवढीच घेऊन येते. (म्हणून तर नवजात बालकाचा अनुभव म्हणजे भणभणणारा गोंधळ!) या संकल्पना केवळ 'भाषिक' असतात असेही समजण्याचे कारण नाही. हे विधान करून मी एका वादग्रस्त प्रकरणाला स्पर्श करीत

आहे याची मला जाणीव आहे. अलीकडच्या 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिस्ट' किंवा 'लॉजिकल एम्पिरिसिस्ट' तत्त्वज्ञांना वाटते की तर्कज्ञान, तर्कशास्त्र ही सारी भाषेची करामत आहे. पण विख्यात बालमानसशास्त्रज्ञ (ज्यांचा उभा जन्म सोळा-सतरा वर्षांपर्यंतच्या मुलांचा प्रायोगिक अभ्यास करण्यात गेला आहे असे) जॉं पियाजे यांचे असे स्वच्छ मत आहे की तर्काची मुळे संवेदना-संदेशाची वासलात लावणाऱ्या, त्याचप्रमाणे शारीरिक हालचालीची प्रेरणा देणाऱ्या मेंदूच्या कार्यात शोधली पाहिजेत.[४] या संकल्पना म्हणजेच

---

४. जॉं पियाजे यांचे मूळ उद्गार इतके महत्त्वाचे आहेत आणि माझा हा त्रोटक अनुवाद इतका कमजोर आहे की त्यांचे इंग्रजीतून मी वाचलेले उद्गार उद्धृत केल्याखेरीज त्यांच्या विचारसरणीला न्याय होणार नाही. पिआजे म्हणतात :

"One important problem on which much research is being carried out at the moment and which is likely in the future to have a far-reaching influence upon the human sciences and their epistemology – the relation between linguistics and logic. The entire present-day logical empiricism movement... is inclined to look upon logic simply as a matter of language and not as a system of necessary truths. It considers the bases of formal logic to be general syntax and semantics, and possibly also pragmatics (Morris), but reduced to the rules for the proper use of language... In the genetic epistemology with which we are dealing, the aim is, on the contrary, to show by psycho-genetie means that the roots of logic are to be sought at the sensori-motor level and that before speech and at the level of its sub-structures there exists a logic of the coordination of actions, consisting of the fundamental structure of order and cohesion. Thus, although language is doubtless still a pre-requisite for the completion of logico-mathematical structure it does not

[पुढील पान पहा]

चेतकांच्या संदेशांशी युती करण्यासाठी मानवी मनाने योजलेले पट, आराखडे, साचे. बोधनेचे रूपांतर ज्ञानात होताना या आराखड्यांना विचारकल्पांचे (conceptsचे) निश्चित स्वरूप प्राप्त होते. आता या संकल्पनाचे स्वरूप निश्चित नसेल, ते सारखे बदलत असेल, त्यांना अपरिवर्तनीय अर्थ नसेल तर त्यांचा काही उपयोग होईल काय? म्हणजे अनुभवाला काही उपयोग होईल काय? म्हणजे अनुभवाला काही अर्थपूर्ण आकार येईल काय? लांबी मोजणाऱ्या फूटपट्टीची लांबी जर मोजता मोजताच बदलली आणि तापनळीचे उष्णतामान तापाचे प्रमाण पाहतानाच बदलले तर यांचा काही उपयोग आहे काय? तसेच हे आहे. पण याचा अर्थ ज्ञानाच्या क्रियेत एकदा पुढे केलेली संकल्पना कधीच बदलत नाही असे नव्हे. मानवी मनाने उपयोजलेल्या संकल्पना स्थिर असतात याचा अर्थ मन स्थिर असते असे नव्हे. किंबहुना स्थिर ठोकळेवजा संकल्पनांचा सतत बदलणाऱ्या परिस्थितीशी मुकाबला करण्यासाठी उपयोग करणारे मन अतिशय चपळ असले पाहिजे. आणि तसे ते असते. जसजसे संवेदनांचे स्वरूप बदलते, चेतकाच्या कार्याचे स्वरूप अधिकाधिक स्पष्ट होत जाते, तसतसे मनाला आपले विचारकल्प झटझट बदलावे लागतात. उदाहरणार्थ, तुम्हाला एखादी तिपाई दिसू लागते — दिसता दिसता त्या वस्तूचा चौथा पाय दिसू लागतो, आणि ही चौपाई आहे असे ध्यानात येते. म्हणजे काय होते? तर तिपाईच्या संकल्पनेचा त्याग करून मनाला चौपाईची संकल्पना योजावी लागते. चेतक आणि मेंदू यांची युती होऊन अनुभवाला नक्की आकार येईपर्यंत हा बदल सुरू असतो. चेतकांच्या अर्थपूर्ण निवडीची तत्त्वे या बदलात अनुस्यूत असतात. ही तत्त्वे पाळताना मानवी मनाला फार चिकित्सक राहावे लागते. बाहेरून जे संदेश येतात त्यांचा परस्पर-संबंध पाहावा लागतो, त्यांचा मेळ घालावा लागतो, आणि आपल्या संकल्पनेशी ते कितपत जुळतात, संकल्पनेच्या आंतरिक बांधणीशी ते सुसंगत आहेत की विसंगत आहेत ते पाहावे लागते. समजा, मनाने एखादे टेबल पाहिले. टेबल ही त्याची व्यापक संकल्पना झाली. पण या टेबलाला निरनिराळी अंगे-उपांगे असतात (पाय, बाजू, वरची फळी, कडा, वगैरे), त्याला काही आकार असतो, त्याला पॉलिश असते, त्यावर उजेड किंवा काळोख असतो, इतर वस्तूंच्या मानाने त्याचे काही स्थान असते, त्याला काही इतिहास

मागील पानावरून

in itself suffice to complete them." —Classification of Disciplines and Interdisciplinary Connections (International Social Science Journal Vol. XVI, No. 4, 1964. पृष्ठ ५६६ – ४).

असतो. (म्हणजेच स्थल-कालाच्या बंधनांनी ते जखडलेले असते). या साऱ्या त्या व्यापक संकल्पनेच्या उपसंकल्पना. या उपसंकल्पनाही त्यांना व्यापून राहणाऱ्या व्यापक संकल्पने-प्रमाणे आवश्यक तर बदलाव्या लागतात. या उपसंकल्पनांचा संकल्पनेशी उपमुख्याच्या नात्याचा संबंध असतो. म्हणजे या उपसंकल्पना एकाच संकल्पनेचे भाग आहेत (पाय, बाजू, कडा, पॉलिश, वगैरे गोष्टी त्या टेबलाचीच अंगे-उपांगे आहेत) की नाहीत याचा मनाला निर्णय करावा लागतो. या उपसंकल्पनांचा एक पट किंवा मालिका असते. तिच्या घटकांचा काही एक अन्वय असतो. त्यांचे काही विशेष प्रकारचे परस्परसंबंध असतात. बोधनेतल्या ताण-विसर्जनाचा प्रवास या पटावरून किंवा या मालिकेच्या प्रांतातून होत असतो. तो करताना मनाला उपसंकल्पनांची संकल्पनेशी असलेली नाती तपासावी लागतात. संकल्पना आणि उपसंकल्पना यांच्यामध्ये संवादित्व आहे की नाही ते पाहावे लागते. ज्या उपसंकल्पना विसंगत असतात त्यांचा त्याग करावा लागतो. चेतकांच्या माऱ्याने एखाद्या विसंगत भासणाऱ्या उपसंकल्पनेचे प्राबल्य वाढले तर व्यापक संकल्पनेत दुरुस्ती करून घ्यावी लागते. म्हणजे एकाच वेळी उपसंकल्पनेचे संकल्पनेशी असलेले नाते स्थिर राखावे लागते आणि उपसंकल्पनेमधील बदलाची नोंद करावी लागते. ताण-विसर्जनाचा प्रवास असा हा स्थिर-चलाचा वेध घेत चालतो. यालाच मी लय म्हणतो. या लयात चैतन्य असते. या चैतन्याचा उगम चेतकांची शक्ती आणि मानवाची चेतना-शक्ती यांच्या संघर्षात असतो. यामुळेच अनुभव जिवंत होतो, आणि या चैतन्याचा प्रवास लयातून चालल्यामुळे लय हा चैतन्याचा साक्षीदार बनतो. लयदार आकृती, लयदार संगीत, लयदार रचना जिवंत वाटते, तिच्यात चैतन्याचे स्फुरण प्रत्ययास येते. याचे कारण हे आहे. असे दिसते की चैतन्याचा हा स्थिर-चलाचा खेळ मानवी प्रकृतीला फार आवडतो. किंवा असे म्हणावे की मानवाची स्थिर-चलाची आवड बोधनेच्या आणि ज्ञानाच्या मूल प्रकृतीतून निर्माण झालेली आहे. ते काहीही असले तरी मज्जाशास्त्रज्ञांच्या अलीकडील संशोधनाने मानवाच्या या आवडीला एक नवीनच पुरावा मिळाला आहे. अमेरिकन मानसशास्त्रज्ञ डोनाल्ड फिस्क आणि साल्वातोर मॅडी यांनी आपल्या ' फंक्शन्स ऑव्ह व्हेरिड एक्सपीरिअन्स ' या पुस्तकात मज्जाशास्त्रज्ञांचा पुरावा उद्धृत करून असा निष्कर्ष काढला आहे की, चेतकांच्या क्रियेत बदल घडवून आणून त्याचा अनुभव, केवळ त्या अनुभवासाठीच, घेणे हा मानवाचा स्वभाव दिसतो. [५]

५. " In addition to the utilization of new stimulation for its internal economy, a higher organism and especially a human being may seek to experience varying stimulation almost as an end in itself." (Functions of Varied Experience, p. 55)

साराच अनुभव जर लयदार असतो तर कलात्मक अनुभवात लयाचे इतके माहात्म्य मानलेले आहे ते का, असा प्रश्न या विवेचनावर सहजच उद्भवतो. त्याचे उत्तर सोपे आहे. अनुभवाला दोन अंगे असतात. आपण त्यांना साधनात्मक (instrumental) अंग आणि स्व-रसात्मक (intrinsic) अंग असे म्हणू या. साधनात्मक अंगाला, ज्या गोष्टीचा तो अनुभव असतो तिची ओळख आणि उपयोग यांच्या दृष्टीने महत्त्व असते. स्व-रसात्मक अंग, त्या अनुभवाच्या अंतर्गत स्वरूपाचे निरीक्षण करण्याला, त्या स्वरूपात रमून जाण्याला, त्याचा आस्वाद घेण्याला, उपकारक ठरते. उदाहरणार्थ, तुम्ही एक कप पाहता. कपाच्या रूपाने जो अनुभव तुम्हाला येतो त्यावरून, हा कप आहे, चहा प्यायला छान आहे, असा निर्णय तुम्ही घेता. हे त्या अनुभवाचे साधनात्मक अंग. उलट हा कप अशा अशा आकाराचा, अशा अशा रंगाचा, अशा अशा रचनेचा आहे, तो तयार करण्यासाठी असे असे किंवा अशा अशा दर्जाचे साहित्य वापरलेले आहे याचा तुम्हाला बोध होतो, त्यात तुम्ही रंगून जाता, त्याचा आस्वाद घेता. हे स्वरसात्मक अंग. एक थोडेसे निराळ्या प्रकारचे उदाहरण घेतो. एखाद वेळेस तुमचे अंग भाजते, पण भाजण्याच्या वेदना तुम्हाला जाणवत नाहीत, मात्र तुमचे लक्ष जळलेल्या त्वचेकडे जाते, व तुम्ही त्या भागाला मलम लावता. उलट एखाद वेळेस भाजण्याच्या वेदना इतक्या विलक्षण होतात की त्यांच्या आवेगात तुम्हाला औषधोपचार करण्याचे भानच राहात नाही. भाजण्याच्या क्रियेत साधारणपणे दुहेरी अनुभव येतो : एक वेदनेचा व दुसरा भाजलेली जागा दिसण्याचा. पहिल्या उदाहरणात वेदनेचा अनुभव येतच नाही; भाजलेल्या जागेची जखम दिसण्याचा तेवढा अनुभव येतो. आता जखम न्याहाळत बसून तिच्या रंगात वगैरे रमून जाण्याची विकृत वृत्ती तुमची असली (नाही अशी माझी खात्री आहे !) तर तुम्ही त्या जखमेकडे नुसते पाहतच राहाल, मलम लावणारच नाही. पण तुम्ही नैसर्गिक वृत्तीचे असल्यामुळे जखमेच्या दर्शनात रस घेण्याचा विकृत आनंद संपूर्णतः विसरून मलमाची डबी शोधायला लागाल. पण समजा जखम छोटीशीच असली, तिचा रंग वगैरे काही वेगळाच असला, तर त्या जखमेकडे तुम्ही पाहतही बसाल. दुःखमय अनुभव माफक प्रमाणात आला तर आनंद देऊ शकतो हा नेहमीचा अनुभव आहे. जखम बरी होत आल्यावर त्याच्यावर हळुवार हात फिरविण्यात एक गंमतीदार आनंद असतो याचा अनुभव बहुतेकांना असेल. घाण अगदी सूक्ष्म प्रमाणात आली तर तिचा परिणाम सुवासासारखा होतो, असे मानसशास्त्रज्ञ सांगतात. तेव्हा जखम अगदी माफक असली तर ती किती आहे, कशी आहे, दिसते कशी याचा अंदाज घेत जखमेकडे पाहत तुम्ही बसू शकाल. जखमेच्या वेदना अगदी माफक प्रमाणात झाल्या तर त्याचाही आनंद कदाचित तुम्ही घेऊ शकाल. पण वेदना विलक्षण असल्या तर त्याने तुमचे चित्तच कुंठित होईल व

औषधोपचार करण्याचे तुम्हाला भानही राहणार नाही.

अनुभवाचे स्व-रसात्मक जे अंग आहे त्याला एक दुसरी बाजू आहे हे दाखविण्यासाठी हे उदाहरण दिले. हा रस नव्हे तर विरस, किंवा कुरस! पण अनुभवाच्या साधनात्मक अंगाकडून लक्ष वेधून घेण्याच्या दृष्टीने त्याचा रसात्मक अंगासारखाच उपयोग होतो. साधनात्मक अंगात आपली दृष्टी भविष्यकालावर असते तर स्व-रसात्मक अंगात ती वर्तमानकालावर असते. पहिल्यात, आपले मन, ओळख, उपयोग व त्याच्याशी संलग्न असलेली कृती यांचा विचार करते, तर दुसऱ्यात, या साऱ्याचा विसर पडतो आणि मन अनुभवाच्या वर्तमान परिस्थितीतच गढून जाते. पण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की हा भेद अंतिम स्वरूपाचा नाही. वस्तुतः अनुभवाची ही दोन अंगे मूलतः एकच आहेत. एक दुसऱ्याशी निगडित असते. ती अलग करता येत नाहीत. एका अंगावर चित्त केंद्रित झालेले असताना दुसऱ्याचा संपूर्ण विसर पडत असतो असे नाही. दोनही एका अर्थाने एकच आहेत, आणि दोघांचीही जीवनाला गरज असते. साधनात्मक अंगाखेरीज ज्ञान आणि क्रिया अशक्य होतील तर स्व-रसात्मक अंगाखेरीज अनुभवाचा आनंद मिळणार नाही. अखेरीस ज्ञान आणि क्रिया यांचाही अनुभव असतो आणि अनुभवात रमून गेल्याने क्रियेचा आणि ज्ञानाचाही आनंद लाभतो. अनुभवाचा आनंद जीवनाला अत्यंत आवश्यक असतो. हा आनंद नसेल तर ज्ञानाची आणि क्रियेची काही ओढच राहणार नाही. अनुभवाच्या स्व-रसात्मक अंगात रमून जाण्याची, स्वतःला त्यात विसरून जाण्याची, शक्ती मानवात नसेल तर जीवनात काही राम वाटणार नाही, आणि मानवाचे सारे उद्योगच संपुष्टात येतील. मानवी जीवनात अनुभवाच्या या दोन्ही अंगांना महत्त्व असते. निसर्गानेच तशी योजना केली आहे. म्हणून तर त्याने सृष्टी रंगरूपनादगंधरस इत्यादींनी संपन्न अशी बनविली. अनुभवाचा उपयोग नुसती ओळख आणि उपयोग यांच्यासाठीच व्हायचा असता तर निसर्गाने रसरंगरूपनादगंधाचा आस्वाद घेणारी इंद्रियेच मानवाच्या ठिकाणी निर्माण केली नसती आणि सृष्टी हा नुसता प्रकाशलहरी, ध्वनिलहरी, असा विद्युत्कर्षकीय – electromagenetic – लहरींचा मामला बनला असता. पदार्थांना रूपरंगादिकांची लेणी निसर्गाने अर्पण केली नसती आणि मानवी मनालाही या लहरींच्या विश्वात रंगरूपरनादगंधध्वनी निर्माण करण्याची शक्ती लाभली नसती. जीवन हा नुसता ज्ञानक्रियांचा आखाडा बनला असता. पण अनुभवासाठी अनुभव, म्हणजेच अनुभवाचा अंगभूत आनंद, यात मानवी मनाला एक आगळेच सार्थक वाटते आणि या आनंदामुळे जगाचे गद्य गणलेले उद्योगही शक्य होतात. या आनंदातच कलावंताच्या तरल संज्ञावृत्तीचा उगम असतो. या संज्ञावृत्तीलाच सौंदर्यसंज्ञावृत्ती किंवा सौंदर्यवृत्ती म्हणायचे. तिच्यावाचून जीवनच अशक्य होईल, म्हणून तिला जीवशास्त्रीयही महत्त्व आहे हे ध्यानात घ्यायचे. सौंदर्यवृत्ती स्वाभाविक, अंगभूत,

उपजत (innate) आहे, असे मर्ढेकर म्हणतात याचा त्यांनी न सांगितलेला अर्थ असा; आणि हा अर्थ त्यांनी ध्यानात घेतला नाही म्हणूनच सौंदर्यवृत्तीला जीवशास्त्रीय महत्त्व असते हे त्यांच्या ध्यानात आले नाही. अनुभवाचे हे स्वरसात्मक अंग ध्यानात घेतले आणि जीवनातल्या त्याच्या कार्याचा वेध घेतला म्हणजे मानवाच्या, अनुभवाकडे स्वागतवृत्तीने पाहण्याच्या स्वभावात ‘ सृजनशील प्रतिभेचा पवित्र स्फुलिंग ’ असतो, असे जे हेरिक म्हणाले त्याचाही अर्थबोध होतो. ही सृजनशील प्रतिभा अनुभवाच्या आस्वादात रममाण झालेली असतानाच तिला त्या अनुभवाच्या बंदिशीची, अंतर्गत रचनेची, तिच्या लयीची जाणीव होते. या जाणिवेत जणू त्या बंदिशीचे चैतन्य शिरते, आणि चित्ताला लयाचा साक्षात्कार होतो. या अंतर्गत लयाच्या साक्षात्काराचा क्षण म्हणजेच स्फूर्तीचा क्षण !

लयाची ही कल्पना स्पष्ट करण्यासाठी आता कलेच्या प्रांतातली काही उदाहरणे देतो. ही उदाहरणे स्थूल आहेत. ती पद्धतशीर रीतीने निवडलेलीही नाहीत; पण अशा प्राथमिक स्वरूपाच्या विवेचनाला ती पुरेशी आहेत असे वाटते. पहिले उदाहरण उत्प्रेक्षेचे देतो. उत्प्रेक्षेचे माहात्म्य वर्णन करण्याचे कारण नाही; पण उत्प्रेक्षा म्हणजे काय, उत्प्रेक्षेचा व्यापार कसा चालतो हे पाहिले पाहिजे, आणि उत्प्रेक्षा-व्यापाराचे जे वर्णन सुप्रसिद्ध भाषा-मानसशास्त्रज्ञ रॉजर ब्राऊन यांनी केले आहे त्याच्या आधाराने हे आपण पाहू या. प्रो. ब्राऊन लिहितात, “ एका शब्दाने एकाहून अधिक अर्थनिर्देश मनात येतात आणि या अर्थनिर्देशांत काहीतरी समान असते तेव्हा शब्दातल्या उत्प्रेक्षेला जाग येते. पूर्वी केव्हा तरी कोणाला तरी वाटले की मनुष्याच्या माथ्याचा त्याच्या शरीराशी जो संबंध आहे तोच पर्वताच्या माथ्याचा पर्वताच्या एकंदर आकाराशी आहे, तेव्हा त्याने ‘ माथा ’ या शब्दाचा अर्थ वाढविला आणि तो पर्वताच्या शिखराला लावला. मग माथा या शब्दाने दोन वैचारिक कोटीं(categories)चा निर्देश झाला. या दोन कोटींमध्ये एक समान विशेष यामुळे निर्माण झाला आणि या दोन कोटींची एक कोटी निर्माण झाली. या व्यापक (super-ordinate) कोटीचे, वस्तूंच्या वरच्या भागाची टोकाकडची बाजू असे नामकरण आपल्याला करता येईल. या व्यापक कोटीत दोन उपकोटींचा समावेश आता होतो — माणसाचे माथे आणि पर्वताचा माथा. या व्यापक कोटीत या दोन उपकोटींचा समावेश झाला तरी त्या वेगळ्या राहतात, कारण त्यांच्यामध्ये एक तार्किक भेद आहे. तो असा की, या दोन उपकोटींना समान असे जितके विशेष आहेत त्यापेक्षा त्यांना विषम असे अधिक विशेष आहेत. साधर्म्याने बांधलेल्या विशेषांपेक्षा वैधर्म्याने भेदणाऱ्या विशेषांची संख्या अधिक आहे...

इतर व्यापक कोटी आणि उपकोटी यांच्यामधील संबंधांपेक्षा उत्प्रेक्षेचे वैशिष्ट्य असे की येथे व्यापक कोटीला स्वतंत्र नाव नसते. त्याऐवजी एका उपकोटीचे नाव दुसऱ्या उपकोटीलाही देण्यात येते, आणि यामुळे त्या नावाचे दोनही अर्थनिर्देश आपल्या साऱ्या साधर्म्या–वैधर्म्यासकट मनात एकदम उभे राहतात."[६] या उताऱ्यातल्या शेवटच्या वाक्याकडे मी लक्ष वेधू इच्छितो. दोन वस्तूंना एकत्र जोडणारे साधर्म्य (म्हणजे व्यापक कोटी – super-ordinate category – किंवा मी म्हणतो तो व्यापक विचारकल्प) आणि या साधर्म्याच्या कक्षेत वावरणारी वैधर्म्ये या दोघांचा एकदम बोध होतो. म्हणजे एकाच वेळीं स्थिर आणि चल यांचा बोध होतो. उत्प्रेक्षेमुळे जो वाङ्मयीन आनंद लाभतो त्याचे मूळ या स्थिर-चलाच्या एकसमय अनुभवात आहे.

उत्प्रेक्षेतील दोनही पदांना व्यापून टाकणारी कल्पना त्या पदांच्या मानाने व्यापकच असायला हवी. त्या व्यापक कल्पनेच्या आधाराने या दोन पदांचे दोन दोन स्वतंत्र अर्थ एकदम प्रतीत होत असल्याने स्थिर-चलाचा एकदम अनुभव येऊन सौंदर्याचा प्रत्यय येतो. कोणत्याही उदाहरणाने हे स्पष्ट होईल. ॲरिस्टॉटल्‌ची ती अभिजात उपमा— "आयुष्याला जसा वृद्धापकाळ तशी दिवसाला सायंकाळ"—घ्या, नाहीतर कालिदासाची ती भव्य उत्प्रेक्षा – "शृङ्गोच्छ्रायैः कुमुदविशदैर्यो वितत्य स्थितः खं राशीभूतः प्रतिदिशमिव त्र्यम्बकस्याट्टहासः । – घ्या, या दोनही कल्पनाविलासांत व्यापकता आणि विशेषता यांचा जो मिलाफ आढळतो, त्याचे विश्लेषण केले तर त्यात स्थिर आणि चल यांचाच विलास आढळेल. कवीच्या प्रतिभाशाली दृष्टीला मानवाचे आयुष्य आणि दिवसाचे आयुष्य यांत एकता आढळली, त्याचप्रमाणे हिमालयाची हिमशुभ्र शिखरे आणि परमेश्वराचे हास्य यांतही एकता आढळली. या एकतेचे अनेक अर्थ तुम्ही लावू शकता, इतकी ती विस्तारशील आहे. मानवाचे जीवन आणि दिनक्रम यांना एकाच अंतिम गतीने एकत्र जोडले आहे, या गतीत एक परिवर्तन आहे; त्याचप्रमाणे निसर्गातली दृश्ये ही परमेश्वराची लीला आहे, क्रीडा आहे, काय हवे ते म्हणता येईल. मानव आणि निसर्ग, निसर्ग आणि परमेश्वर यांना प्रतिभेच्या धाग्याने कवी एकत्र बांधू शकतो. कवीची प्रतिभा अशी सर्वस्पर्शी बनते, म्हणूनच त्याला व्यापक आणि व्यापकतर विचारकल्प निर्माण करता येतात. ते कल्प किती व्यापक बनतील हे त्याच्या चैतन्यशक्तीच्या प्रमाणावर आणि पूर्वानुभवाच्या व्याप्तीवर अवलंबून राहील. या व्यापकतेतून एका गोष्टीची साक्ष मिळते. कवीला एक 'काव्यसत्य' दिसते, आणि कल्पनाशक्तीच्या जोरावर तो त्या सत्याची साधना करू शकतो. या सत्याला नैसर्गिक सत्याचे नियम लावू पाहाल तर त्याचे रहस्यच निसटेल. ते रहस्य सेसिल डे लेविस या इंग्रजी कवीने आपल्या 'द

---

६. 'वर्ड्स ॲन्ड थिंग्ज', फ्री प्रेस ग्लेन्को, १९५८, पृष्ठ १४०.

पोएटिक इमेज ' या पुस्तकात सांगितले आहे. या विश्वाच्या पसाऱ्याच्या मुळाशी जी एकता आहे तिची अभिव्यक्ती म्हणजेच हे काव्यसत्य.[७] या काव्यसत्याची अनेक रूपे असतात. जितक्या उत्प्रेक्षा तितकी ही रूपे. त्यांचा शोध म्हणजे व्यापकतेचा आविष्कारच. पण केवळ व्यापकतेने सौंदर्य निर्माण होणार नाही. चलतत्त्वाच्या मुळाशी असलेल्या चैतन्याचीही आवश्यकता असते. चैतन्यामुळे चलतत्त्वाला जाग येते. उत्प्रेक्षेमध्ये जे विशालस्पर्शी स्थिरतत्त्व असते त्याने काव्यसत्याचा शोध लागतो आणि या स्थिरतत्त्वाशी चलतत्त्वाचा संयोग झाला म्हणजे हे काव्यसत्य सुंदर बनते. अर्थात येथे ' सत्य ' हा शब्द लक्षणार्थानेच घ्यायचा.

दुसरे उदाहरण साधे पण महत्त्वाचे आहे. कथा-कादंबरी-नाटकात स्वभाव-विकसनाला किती महत्त्व आहे हे वेगळे सांगण्याचे कारण नाही. एखाद्या स्वभावचित्रणात विकास नसला तर ते कितीही रेखीव असले तरी आपले चित्त धरून ठेवू शकत नाही. त्यात काही तरी कमी आहे अशी हुरहूर लागून राहते. स्वभावाच्या नुसत्या रेखीव अगर रंगदार ठोकळ्यांनी आपले समाधान होत नाही. आपल्याला त्यात विकास हवा असतो. त्यानेच त्याला जिवंतपणा येतो. पण हे स्वभावविकसन स्थिर आणि चल यांच्या साहाय्यानेच व्हावे लागते. लेखक स्वभावदर्शनाचा एक व्यापक विचारकल्प तयार करतो. त्याची काही विशेष द्रव्ये असतात, काही एक रसायन असते. स्वभावाचे जे विकसन होईल आणि या विकसनाच्या निरनिराळ्या प्रसंगांनी जो आविष्कार होईल, म्हणजे ज्या चलतत्त्वाचा अवलंब केला जाईल, ते मूळ स्वभावाच्या रसायनास बाधक ठरता कामा नये. हे चलतत्त्व स्थिरतत्त्वाच्या कक्षेतच राहिले पाहिजे. राघोबादादाने कितीही पराक्रम केला तरी त्याचा माधवराव होता कामा नये !

कालिदासाचे मेघदूत हे, मी म्हणतो त्या लय तत्त्वाचे एक नितान्तमधुर उदाहरण आहे, असे मला वाटते. यक्षाच्या संदेशाबरोबर आपण रामगिरीपासून अलकेपर्यंत कल्पनेचे पंख लावून प्रवास करतो; जे इहलोकी शक्य होणार नाही तेही करतो, म्हणजे अलकेतील ऐश्वर्यमय विलासांचे दर्शन घेतो. कल्पनेच्या या पटावर कालिदासाने विविध आकृती चितारल्या आणि त्यांत त्याहूनही विविध रंग भरले. मेघदूतातली प्रत्येक नदी,

---

७. " Poetry's truth comes from the perception of a unity underlying and relating all phenomena, and poetry's task is the perpetual discovery through its imaging, metaphor-making faculty of new relationships within this pattern and the discovery and renovation of old ones. " (The Poetic Image, p. 34)

प्रत्येक निर्झर, प्रत्येक डोंगर, टेकडी, डोह, दरी, वन, उद्यान, झाड, फुलझाड, प्रासाद, विलासाचा प्रत्येक प्रकार, यांना एक स्वतंत्र व्यक्तित्व, स्वतंत्र प्रकृती, प्राप्त झाली आहे. तेथे इंद्रधनुष्य कृष्णाने धारण केलेल्या मोरपिसाप्रमाणे दिसते, तर निर्विंध्या नदी हंसमालिकेमुळे कमरपट्टा धारण केल्याप्रमाणे भासते. कदंबवृक्षाला कळ्यांचे रोमांच येतात, तर गंभीरा नदीला मासोळ्यांचे कटाक्ष लाभतात. उज्जयिनी नगरी स्वर्गाच्या सोनेरी तुकड्याप्रमाणे वाटते, तर अलका प्रियकराच्या मांडीवर पहुडलेली प्रणयिनी भासते. आणि या अलका नगरीत वावरणारी यक्षाची पत्नी तर काय, ब्रह्मदेवाने स्त्रीत्वाची मूर्ती म्हणूनच तिला घडविले! मानव आणि निसर्ग यांनी निर्माण केलेल्या अशा अनेक विशेषांवर कालिदासाने आपल्या प्रतिभेची प्रभा फाकली आणि सौंदर्याचे साज चढविले. पण मेघदूताला आज जी अलौकिक गोडी आलेली आहे ती केवळ या कल्पनाविलासामुळे काय? कल्पनेच्या आतषबाजीची इतर उदाहरणे संस्कृत वाङ्मयात काय कमी आहेत? मग मेघदूताचे आकर्षण कशात आहे? मला वाटते, अभिजात रसिकांकडून या प्रश्नाचे एकमुखाने उत्तर मिळेल ते हेच की यक्षाच्या विरहार्त वृत्तीची जी झिलई कालिदासाने या काव्याच्या अंगोपांगांना दिली आहे तिच्यात खरोखर या काव्याच्या आकर्षणाचे रहस्य साठविलेले आहे. यक्ष जेव्हा मेघाला सांगतो की, ग्रामीण स्त्रिया आपल्या प्रेमळ डोळ्यांत तुला साठवतील, वेत्रवती नदीच्या भ्रुकुटिभंग झालेल्या मुखाचे तू चुंबन घे, भोवऱ्यांची नाभी प्रकट करणाऱ्या निर्विंध्या नदीच्या प्रणयाची तू मनसोक्त लूट कर, वारांगनांच्या अंगावरच्या नखक्षतांना आराम देणारे पावसाचे थेंब तू पाड, काळोख्या रात्री अभिसारिकांना वीज पाजळून मार्गदर्शन कर, नलिनीच्या कमलमुखावरील दवाश्रू पुसण्यास सज्ज झालेल्या सूर्याच्या मार्गात तू येऊ नको, गंभीरा नदीचे विवृतजघन शरीर सोडून जाणे तुला कठिण वाटेल, आपली मूर्ती तू दशपुर नगरीतल्या तरुणीच्या अभिलाषी नजरांच्या टापूत आण, आपल्या कंकणाच्या कंगोऱ्यांनी तुझे हजारे बनविणाऱ्या देवांगनांना तू गर्जनेने भिवव, तेव्हा कालिदास काय आपल्या शृंगाररसलोलुपतेचेच निदर्शन करतो? किंवा अलकानगरीतल्या यक्षपत्नीच्या विरहावस्थेचे वर्णन तो करतो तेव्हा त्याला काय आपल्या कामकलाविषयक ज्ञानाचे प्रदर्शन मांडावयाचे असते? नाही, यक्ष जेव्हा नदी, निर्झर, लता, पर्वत इत्यादींवर स्वतःच्या भावनांचा आरोप करतो किंवा निसर्गाच्या रूपसौंदर्यात आपल्या भावनांचे प्रतिबिंब पाहतो तेव्हा खरोखर या काव्यात जे स्थिर तत्त्व आहे त्यालाच जाग आणीत असतो. मेघसंदेशाचा व्यापक विचारकल्प जो कालिदासाला सुचला तो मुळी यक्षाच्या विरहार्त प्रेमातुर वृत्तीने रंगलेला असाच. या स्थिर तत्त्वात कालिदासाने, मानवाच्या आणि निसर्गाच्या वैभवाचा, कल्पनाशीलतेने झगझगीत बनलेला तपशील, म्हणजे त्यातले चलतत्त्व ओतले तेव्हा मेघदूताचे सौंदर्य सिद्ध झाले.

आता अखेरचे उदाहरण भारतीय संगीताचे. भारतीय संगीत हे मी म्हणतो त्या लयतत्त्वाची पताकाच शोभेल. सुदैवाने याची साक्ष एका संगीतज्ञाच्या अधिकारवाणीनेच मिळत आहे. ' घरंदाज गायकी ' या सुप्रसिद्ध ग्रंथाचे लेखक वामन हरी देशपांडे यांनी स्वच्छच लिहून ठेवले आहे की, " एकूण उत्कंठन आणि विसर्जन ज्यामुळे होते तो ' बदल आणि पुनरावृत्ती ' हाच कायदा सर्व संगीताचे मूळ तत्त्व आहे असे म्हणता येईल. त्यामुळेच गायनाला बंदीश प्राप्त होते व त्यामुळेच त्याची आकृती सिद्ध होते. कोणत्याही गायनात हे ' बदल व पुनरावृत्ती 'चे तत्त्व प्रस्थापित व्हायलाच हवे " (पृष्ठ ४५–४६). भारतीय संगीतात स्थिर आणि चल याचे तत्त्व दोन तीन प्रकारांनी व्यक्त होते. एक म्हणजे ' ध्रुवपद ' आणि ' उपजअंग ' यांचा परस्परसंबंध, दोन, तबल्याचा ठेका आणि गायकाची लय यांचा संबंध, आणि तीन, राग आणि स्वरबंधनातले बदल. ख्यालगायकीत, अस्ताई-अंतऱ्यासकट संपूर्ण चीज, आलापी, बोलतान आणि तान असे चार घटक असतात; यांच्या टप्प्यांनी गायन विस्तारत जाते; पण प्रत्येक घटकाच्या अखेरीस गायक ध्रुवपदावर येत असतो. स्थिर-चलाचा हा एक नमुना. तबल्याच्या आवर्तनाच्या दहा, बारा, चवदा अथवा सोळा मात्रा असतात. त्यांच्या साहाय्याने तबलिया ' समान मात्रांतराची तालक्रिया ' करीत असतो. हाच ठेका. तबल्याच्या प्रत्येक आवर्तनात गायकाने आपली करामत बेमालूम बसवायची असते. पण ती बसविताना तिच्यामधील निरनिराळ्या स्तरांवरील आघात, त्यांतील प्रत्येक मात्राघातावर बसतीलच असे नाही. स्थिर-चलाच्या तत्त्वाचा हा दुसरा नमुना. तिसरा नमुना गायकाने केलेली ' रागा 'ची प्रतिज्ञा आणि तिच्या कक्षेत त्याने केलेले स्वरबंधनाचे प्रयोग अगर बदल. सुरवातीला गायक एखाद्या रागांतील विलंबित लयीतील अस्ताई सुरू करतो व तो संपूर्णपणे म्हणून समेवर येतो. असे करताना, रागामध्ये कोणते स्वर घ्यायचे, कोणते वर्ज्य करायचे, कोणते सरळ व कोणते वक्र घ्यायचे, कोणते अल्पत्वाने व कोणते दीर्घत्वाने, कोणत्या स्वराला किती महत्त्व द्यायचे त्याची तो सूत्ररूपाने मांडणीच करतो. पण या प्रतिज्ञेचा एक निर्धार असतो. स्वरविलासाचे कितीही प्रयोग गवय्याने केले (आणि ते करण्यातच त्याच्या प्रतिभेची कसोटी लागते) तरी मूळ रागाशी बेइमानी करणारा स्वर चुकूनही त्याच्या तोंडून येता कामा नये. त्याच्या चलतत्त्वाने स्थिरतत्त्वाशी इमान राखले पाहिजे. हा तिसरा नमुना.

भारतीय संगीतातल्या या स्थिर-चलाचे सुरेख वर्णन वामनराव देशपांड्यांनी आपल्या ग्रंथाच्या चौथ्या प्रकरणात केले आहे. ते थोडेसे येथे उतरूनच घेतो. ते म्हणतात, " (भारतीय संगीताच्या) आकृतिधर्माचा एक विशेष असा की, त्यातील ठेक्याच्या प्रत्येक आवर्तनामध्ये दोन प्रकारचे स्वरबंध असतात. एक ध्रुवपद... व दुसरा म्हणजे वेगवेगळ्या स्वरबंधनांनी सारखा बदलत जाणारा, ज्याला ' उपजअंग ' असे

म्हणतात तो. पहिल्याला 'स्थिर' किंवा 'constant' असे समजावे तर दुसऱ्याला 'चल' अथवा 'variable' असे म्हणावे. दर एक आवर्तन बहुशः या दोन्ही स्वर-बंधांचे मिळूनच बनलेले असते. त्यातील चल भागात दर एक वेळी वेगवेगळा स्वरबंध योजून 'स्थिर' अशा चिजेच्या तोंडानेच समेवर यायचे असते. या प्रक्रियेमध्ये संगीताच्या सौंदर्यप्रणालीच्या दृष्टीने एक मोठे तत्त्व ग्रथित झाले आहे. ते म्हणजे...पुनरावृत्तीचे तत्त्व. कोठलीही संपूर्ण गायलेली चीज घेतली, अथवा तिचा, आलापी, बोलअंग, बोलतान अथवा तानक्रिया यांपैकी कोणताही भाग घेतला तरी त्या प्रत्येकाला... ठेक्याचे बंधन असतेच व ते प्रत्येक आवर्तन या 'स्थिर' आणि 'चल' अशा दोन्ही प्रकारच्या स्वर-बंधांनी मिळूनच झालेले असते. त्यातला जो स्थिर भाग असतो तो तालाच्या दर आवर्तनात पुनरावृत्त होत असतो. स्थिर भागाची म्हणजे चिजेच्या चेहऱ्याच्या स्वर-बंधाची अशा रीतीने पुन्हापुन्हा आवृत्ती होत राहणे ही घटना अतिशय आवश्यक आणि महत्त्वाची समजली जाते...'ध्रुव'पदाची छाननी केली तर त्यातील अंतर्गत तत्त्व पुनः 'बदल' हेच आहे असे दिसून येईल. कोठल्याही चिजेच्या चार तीन, अथवा अडीच मात्रांच्या चेहऱ्यातील स्वरसमुदायाचे अवयव पाडले तरी असे आढळून येईल की, त्यात येणारा प्रत्येक स्वर हा 'वेगवेगळा' असतो. अथवा एकच स्वर अधिक वेळा आला तर बहुशः वेगवेगळ्या 'तरकीबी'ने येतो...या अनेक बदलांनी, वैविध्यांनी व वैचित्र्यांनी नटलेली अशी जी एक आकृती बनते तिलाच आपण चिजेचे तोंड अगर चेहरा म्हणतो व त्याचीच पुन्हा पुन्हा आवृत्ती होत जाते. हे झाले त्यातल्या 'स्थिर' भागाविषयी आणि 'चल' भागाविषयी म्हणजे 'उपज' अंगाविषयी तर बोलायचीच सोय नाही. 'बदल' हेच त्यातले आदितत्त्व." (पृष्ठ ४२ ते ४६). महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मी वर मांडलेल्या सिद्धान्तासारखीच या स्थिर-चलाच्या तत्त्वाची वामनरावांनी उत्कंठन-विसर्जनाशी (tension resolution) गाठ घालून दिली आहे. ते म्हणतात, "संगीताची एकूण अंतर्गत वीणच उत्कंठन-विसर्जनाची आहे." (पृष्ठ ४५)

'घरंदाज गायकी' हे पुस्तक वामनरावांनी लिहिले तेव्हा त्यांच्या मनावर मर्ढे-करांच्या सिद्धांताचा प्रभाव असावा. "साधर्म्य, वैधर्म्य व तोल तिन्ही मिळूनच एक संपूर्ण कायदा झाला असे म्हणायला हरकत नाही," या त्यांच्या उद्गारावरून असे वाटते. पण त्यांची तोलाची कल्पना फारच लवचिक आणि शुद्ध मानसशास्त्रीय आहे. वैधर्म्य काय अगर साधर्म्य काय, यांचा कंटाळा न येईल याचा विवेक पाळणे याला ते तोल म्हणतात. (पृष्ठ ५१). हे तोलाचे तत्त्व काटेकोरपणे किती गवय्ये पाळतात हा प्रश्नच आहे. स्वतःच्या तत्कालीन मानसिक अवस्थेने तोल राखला गेला आहे की नाही हे ते ठरविणार. वामनरावांचे सारे विवेचन स्थिर-चलाच्या स्पष्टीकरणाने भरलेले आहे—आणि त्यांच्या स्थिर-चलाच्या कल्पना माझ्या लयतत्त्वाला पोषक अशाच आहेत. ही स्थिर-

चलाची तत्त्वे कलेत अपरिहार्यपणे का यायला हवीत मी दाखविले आहे.

लयाचे हे सारे विवेचन वाचल्यावर तुमच्यापैकी एखादा चिकित्सक वाचक नक्कीच म्हणेल की, जन्मभर आम्ही गद्यच बोलत आलो यापेक्षा अधिक ते तुम्ही काय सांगितले ? क्षणभर हा आरोप आपण मान्य करू या. पण यावर मी असा प्रतिप्रश्न विचारू इच्छितो की इतर मीमांसा तरी खरोखर याहून विशेष अधिक काय सांगतात ? कलाकृतीची सारी आंतरिक बंदीश उलगडून सांगण्यास सिद्ध झालेली सौंदर्यशास्त्रे जे सादर करतात त्याची रोकड किंमत किती पदरात पडते ? देहसौंदर्याचे रहस्य सांगण्यास सरसावलेल्या टीकाकाराने आतल्या सांगाड्याची रचना समजावून सांगावी इतकेच ना ? पण याला इलाज नाही. सौंदर्यानुभवाचे स्वरूपच तसे असते, एवढे तरी माझ्या मीमांसेने स्पष्ट होईल. लयाचे जे तत्त्व मी सांगितले ते, सौंदर्यप्रतीतीची एखादी जादूची कांडी तुमच्या हातात देण्यासाठी नाही, तर या प्रांतात तशा जादूच्या कांड्या उपलब्ध असू शकत नाहीत हे सांगण्यासाठी; पण अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे सौंदर्यातली बरीचशी जादुगिरी तुम्हा रसिकांच्याच अंतःकरणांत असते हे सांगण्यासाठी. आणि याचे कारण अनुभवाच्या स्वरूपांत शोधले पाहिजे. कारण अनुभव म्हणजे काय ? तर वास्तव आणि व्यक्तित्व यांचा संयोग. वास्तव सर्वांना समान असेल, पण व्यक्तित्व खास तुमचे. त्यात कोणी भागीदार नाही. पूर्वानुभव तुमचा; वर्तमानकालीन गरजा त्या तुमच्या; भविष्यकालाबद्दलच्या अपेक्षा त्याही तुमच्याच. यांनी तुमचे व्यक्तित्व बनलेले. अर्थात हा अनुभव, अपेक्षा जशा तुमच्या मनाच्या तशा तुमच्या देहाच्याही. तुमचा देह सांगेल की तुम्ही मनुष्यजातीपैकीच एक आहा. तुम्ही मानवजातीचे प्रतिनिधी आहात. म्हणजे मानवजातीचे गुणधर्म तुम्हाला चिकटलेले आहेत. याचाच अर्थ, सर्व मानवांना समान असलेले गुण तुमच्या ठिकाणी आहेत. तुमचा देह सांगेलच अशी खात्री नसणारी आणखी एक गोष्ट आहे. ती म्हणजे तुम्ही एका मानवी समाजाचेही प्रतिनिधी आहात. तुम्ही समाजात जन्मता, समाजात जगता. तुमचे बरेचसे जीवन सामाजिक असते. तुमच्या व्यक्तित्वावर तुमच्या समाजाचे संस्कार झालेले असतात. तुमची भाषा हे याचे उत्कृष्ट द्योतक आहे. भाषा ही सार्वजनिक असते. विचारविनिमयासाठी आणि सामाजिक व्यवहारासाठी ती जन्माला येते. म्हणून शब्दांचे अर्थ सार्वजनिक असतात. ते शब्दांना परंपरेने, संकेताने, म्हणजे सार्वजनिक संकेताने चिकटलेले असतात. व्यक्ती शब्द वापरते ती या सार्वजनिक अर्थाने वापरते, पण प्रत्येक वेळी काही तरी स्वतःचे असे हातचे राखून ठेवते. शब्दाने व्यवहार चालला, तरी आपल्याला जे म्हणायचे होते ते इतर समजतात त्यापेक्षा थोडेसे तरी वेगळे होते हे शब्दाच्या वापराचा थोडा विचार केला

तरी ध्यानात येते. असे का होते ? कारण शब्दाच्या अर्थाची प्रत्येक व्यक्तीची परा वेगळी असते, त्या अर्थाने सूचित होणाऱ्या अनुभवाची तिची लज्जत निराळी असते. जे शब्दांना लागू ते ध्वनीला लागू, तेच रंगरेषेला लागू. दोन व्यक्ती एकाच लाल रंगाकडे पाहतात, पण जो लाल रंग दिसतो तो त्या दोन व्यक्तींना निराळा दिसतो, कारण त्यांच्या अंतरंगावर त्या रंगाचा संस्कार निराळा होतो. एका व्यक्तीला तो उत्साहवर्धक वाटतो तर दुसऱ्या व्यक्तीला उदास वाटतो. कारण प्रत्येक व्यक्तीचे व्यक्तित्व वेगळे असते, या व्यक्तित्वाची अनुभवादी द्रव्ये वेगळीं असतात, आणि ती महत्त्वाची असतात. म्हणजे व्यक्तित्व महत्त्वाचे असते, कारण व्यक्ती केवळ आपल्या अंतरंगाकडे नव्हे, आपल्या विचार-भावनांकडे नव्हे, तर आपल्या सामाजिक व्यवहारांकडे आणि सामाजिक संबंधांकडे सुद्धा या व्यक्तित्वाच्या चष्म्यातून पाहते. तिला या व्यवहारांची, या संबंधांची, या नात्यांची जी जाणीव होते तिच्यावर या व्यक्तित्वाची छाप असते. व्यक्ती समाजाचाच एक भाग असते म्हणून ती सामाजिक असते, समाजाच्या इतर सभासदांशी ती देहस्वभावांनी आणि मनोधर्मांनी जोडलेली असते म्हणूनही ती सामाजिक असते. ती सामाजिक असते म्हणूनच सर्वांच्या अनुभवात, सार्वजनिक अनुभवात, सहभागी होऊ शकते—पण ती तशी सहभागी होते ती स्वतःच्या स्वतंत्र प्रत्ययाने. म्हणून प्रत्येक सामाजिक अनुभव हा अखेरीस वैयक्तिक अनुभवच असतो. उदाहरणार्थ, तुम्ही एखाद्या प्रदर्शनाला जाता किंवा संगीताच्या मैफलीत सामील होता किंवा काव्यगायनाच्या कार्यक्रमाला उपस्थित असता, तेव्हा तुम्ही एका सार्वजनिक अनुभवातच सहभागी झालेले असता. जे चित्र तुम्ही पाहत असता ते त्याच वेळी इतरही पाहत असतात; जे संगीत ऐकत असता ते इतरही ऐकत असतात आणि कवितेचे संस्कार तुमच्याप्रमाणे इतरांवरही घडत असतात. या अर्थाने कलेचा अनुभव हा सार्वत्रिक अनुभव म्हणायचा. एका अर्थाने ते चित्र, ते संगीत, ती कविता निरनिराळ्या रसिकांनी निरनिराळ्या वेळी ऐकली तरी तो अनुभव एकाच कवितेचा, एकाच संगीताचा, एकाच चित्ताचा; कारण रसिकांनी वेगवेगळ्या वेळी अनुभवले तरी ते चित्र, संगीताची ती रेकॉर्ड किंवा ती कविता एकच असते. कारण चित्र म्हणजे काय, तर रंगरेषांनी संस्कारलेले कापड, अगर कागद अगर फलक; संगीत म्हणजे काय तर नादमय शब्दांनी गुंफलेली चीज; आणि कविता म्हणजे अक्षरांची आणि शब्दांची विशिष्ट तऱ्हेची बांधणी. निदान असे आपण धरून चालतो. पण या समजुतीत आपली दुहेरी गफलत होत असते. एक म्हणजे कलाकृतीचे अस्तित्व व या वस्तूचे, म्हणजे चित्राचे, रेकॉर्डचे, शाब्दिक बांधणीचे अस्तित्व एकच असे आपण धरून चालतो. पण कलाकृतीचे अस्तित्व म्हणजे तिच्या अनुभवाचे अस्तित्व आणि ते ती कलाकृती आणि आपण रसिक यांच्या दरम्यान कोठेतरी असते. आणि दुसरी गफलत म्हणजे कलेच्या अनुभवात कलाकृतीच्या साधनात्मक अंगापेक्षा स्व-रसात्मक अंगाशी

आपल्याला अधिक कर्तव्य असते. या दोन कारणांस्तव कलेचा अनुभव हा खऱ्या अर्थाने कधी सार्वजनिक अनुभव नसतो. हरेक रसिकागणिक त्याची चव वेगळी असते. तिच्यात कोणी भागीदार बनू शकत नाही. प्रत्येक रसिकाचे रसास्वादाचे विश्व हे अगदी स्वतंत्र विश्व असते. स्वतंत्र आणि अलिप्त. त्यातून रसिक बाहेर पडू शकत नाही, व त्यात दुसऱ्या कोणाला प्रवेश नाही.

या गोष्टीकडे जगाचे दुर्लक्ष होते, कारण आपले बहुतेक जीवन अनुभवाच्या साधनात्मक अंगाची व्यावहारिक फिकीर करण्यातच खर्च होते. ओळख आणि उपयोग यांसाठीच आपण अनुभवाचा अधिक वापर करतो. ते अधिक सोपेही असते. मनाला त्यात सायास कमी असतात. अनुभवाच्या स्व-रसात्मक अंगात रमून जाण्यासाठी माणसाचे व्यक्तित्व रसलोलुप असावे लागते आणि ते विलक्षण क्रियाशील असावे लागते. यामुळेच बहुधा व्यवहाराला आपले साधनात्मक पाश आवळणे सोपे जात असावे. काही का असेना, कलाकृती म्हणजे व्यवहारातल्या इतर वस्तूंसारखीच एक असे मानण्याकडे आपला कल होतो. कलाकृतीचे अस्तित्व आणि एकाद्या व्यावहारिक वस्तूचे अस्तित्व यांच्यामध्ये जो एक मोठा फरक आहे तो आपण विसरतो. उदाहरणार्थ, नाटक म्हणजे संवाद आणि नेपथ्यरचनेसंबंधीच्या सूचना एवढेच नसले तरी नाटक म्हणजे रंगलेली पात्रे आणि त्यांचा अभिनय यांचे दर्शन अशी आपली समजूत होते. अर्थात् नाटक रंगभूमीवर उभे राहावे लागतेच. पण नाटक म्हणजे रंगभूमीवर होणारा कोणताही प्रयोग असे म्हणायचे का ? या प्रश्नाचे उत्तर वाटते त्यापेक्षा गुंतागुंतीचे आहे. आपण शाकुंतल पाहिले म्हणजे शाकुंतल नाटकाचा प्रयोग पाहिला असे आपण धरून चालतो. पण शाकुंतलाचा प्रयोग करण्याच्या अनेक पद्धती असू शकतील. दरेक दिग्दर्शकानुसार त्या प्रयोगाची जात बदलेल. पण एका दिग्दर्शकाने आखून दिलेला प्रयोग प्रत्येक वेळी तसाच होईल का ? आपण संगीताचे उदाहरण घेऊ या. एकच चीज, पण निरनिराळ्या घराण्याचे गवई निरनिराळ्या प्रकारे गातात. मग ते एकच संगीत की वेगवेगळी ? बरे, एकाच घराण्याचे गायक तरी एकच संगीत निर्माण करतात का ? प्रत्येक गाणाऱ्याची काही खास पद्धती असेल की नाही ? समजा, एखाद्या शिष्याने आपली खास वैशिष्ट्ये विसरायचे ठरवून गुरुभक्तीच्या उमाळ्याने सहीसही गुरूप्रमाणे गायचे ठरविले तरी गुरूच्या आवाजात फरक असल्याने त्याच्या संगीतात काही फरक पडेल की नाही ? भारतीय संगीतात दरेक गवयाच्या वैशिष्ट्याला भरपूर अवकाश असतो व त्याचे महत्त्व गणले जाते याला सौंदर्यमूल्यांच्या दृष्टीने महत्त्व आपण का देतो ? आपण कवितेचे उदाहरण घेऊ. कविता म्हणजे छापलेल्या अक्षरांचा अगर शब्दांचा समूह नव्हे, पण तो काही अर्थांचा समूह अगर रचना असे तरी म्हणता येईल का ? म्हणता आले पाहिजे, कारण प्रत्येक शब्दांचा काही एक ठराविक अर्थ असतो

व शब्दकोशात तो सांपडतो. पण प्रत्येक रसिकाला कवितेतल्या शब्दांचा अर्थबोध, इतरांना होतो तसाच होईल का ? आपण मर्ढेकरांचीच, 'चंद्रकिरणांनो, तुम्हा वाजते का कधी थंडी ?' ही ओळ घेऊ या. थंडी म्हणजे उन्हाळा नव्हे. या बाबतीत कोणाचा गैरसमज होणार नाही. थंडी म्हटल्यावर गरम कपडे, शेकोटीची ऊब वगैरे गोष्टींचीच आठवण होणार. पण 'थंडी' या शब्दाने राजस्थानातल्या माणसाला जो बोध होईल तोच आइसलंडमधल्या माणसाला होईल का ? यावर कोणी म्हणेल की हा प्रश्न उपस्थित होतोच कुठे ? मर्ढेकरांची ओळ मराठी माणसालाच कळेल, तेव्हा कवितेचा अर्थ लावताना तिची भाषा समजणाऱ्या रसिकांचाच विचार केला पाहिजे. ठीक आहे. मुंबईतल्या माणसांना आणि चिखलदऱ्यावरच्या माणसांना थंडी या शब्दाचा एकच अर्थबोध होईल काय ? तितके दूर कशाला जा, या मुंबई शहरांतल्या माणसांचा थंडीचा अनुभव सारखाच आहे का ? मलबार हिलवरची थंडी आणि धारावीच्या झोपडीतली थंडी सारखीच असेल काय ? मग 'चंद्रकिरणांनो, तुम्हा वाजते का कधी थंडी ?" या ओळीचा प्रत्येकाचा सौंदर्यानुभव सारखा कसा असेल ? प्रत्येकाच्या अनुभवाचा लय जर वेगळा, प्रत्येकाच्या अनुभवातला, सातत्य आणि बदल यांचा विहार जर वेगळा, तर या विहारावरच लक्ष केंद्रित करणाऱ्या रसिकांच्या सौंदर्यानुभवाचे स्पंदन किती वेगळे असेल ? इतकेच कशाला, रसिकाचा एकाच कवितेचा अनुभव दर वाचनागणिक तोच असेल याची तरी काही खात्री आहे का ? दर वाचनागणिक तो नवीन कविताच वाचणार नाही काय ? दोन वाचनांच्या दरम्यान काही अनुभवाने रसिकाचे व्यक्तित्व बदलणार नाही याची काय खात्री ? आणि समजा, नाही बदलले, तरी दुसऱ्या वाचनाच्या वेळीं पहिल्या वाचनाच्या अनुभवाची भर जमेस धरायला नको का ? अगदी सूक्ष्म का होईना, पण पहिल्या वाचनाने रसिकाच्या व्यक्तित्वात काही बदल झाला असेलच. पहिल्या वाचना-वेळचा रसिक आणि दुसऱ्या वाचनावेळचा रसिक यांची व्यक्तित्वे अगदी अल्प का होतना, पण वेगळी असणार आणि म्हणून त्यांचा सौंदर्यानुभव वेगळा असणार.

या साऱ्या विचारसरणीवर एक जबरदस्त आक्षेप येईल याची मला जागीव आहे. नाटकाचा, संगीताचा, काव्यवाचनाचा प्रत्येक प्रयोग वेगळा असला, रसिकागणिक त्याचा अनुभव वेगळा असला, तरी त्या सर्व प्रयोगांना आणि अनुभवांना समान असे काही असेलच की नाही ? शाकुंतल नाटकाचे अनेक प्रयोग होतात, आणि सौभद्र नाटकाचे अनेक प्रयोग होतात; दरेक प्रयोग वेगळा असला तरी शाकुंतलाच्या प्रयोगांना जे काही समान असते ते, सौभद्राच्या प्रयोगांना जे समान असते त्याच्यापेक्षा वेगळे असते,

आणि हा समानतेचा वेगळेपणाच शाकुंतल नाटकाला सौभद्रापेक्षा निराळे ठरवितो.[८] हा युक्तिवाद बरोबर आहे, आणि त्या दृष्टीने अनेक प्रयोग किंवा अनेक वाचने होऊनही त्यांना समान असलेला गुणसमुच्चय वेगळा काढून त्याला एक कलाकृती असे आपण संबोधू शकतो. पण यांत एक थोडीशी महत्त्वाची अडचण आहे. या कलाकृतीचे (नाटकाचे, चिजेचे, कवितावाचनाचे) नवनवे प्रयोग भविष्यकाळात होत जाणार, आणि प्रत्येक नव्या प्रयोगाबरोबर ही 'समानता' (म्हणजे कलाकृती) बदलत जाणार. म्हणजे प्रत्येक नव्या प्रयोगाबरोबर सूक्ष्म अर्थाने का होईना, पण एक नवी कलाकृती निष्पन्न होणार, आणि दुसरी गोष्ट अशी की एका कलाकृतीचे, उदाहरणार्थ हॅम्लेट नाटकाचे, प्रयोग भविष्यकालात दूरवर होत जाणार; ते केव्हा, कुठे किती होणार हे कोणीच सांगू शकणार नसल्याने या कलाकृतीचे स्वरूप नेहमीच संदिग्ध राहणार, आणि कलाकृतीचा भविष्यकाल जितका आशादायक तितके तिचे स्वरूप अधिक संदिग्ध. आजकाल मराठी टीकाकारांत ज्या पुस्तकाचा विशेष बोलबाला होताना आढळतो त्या 'थिअरी ऑव्ह् लिटरेचर'च्या लेखकांनी (रेने वेलेक आणि ऑस्टिन वॉरन यांनी) या समानतेच्या मुद्द्यावर घेतलेला आक्षेप महत्त्वाचा आहे. ते म्हणतात, "Another answer solves the question by stating that the genuine poem is the experience common to all the experiences of the poem. But this answer would obviously reduce the work of art to the common denominator all these experiences. This denominator must be the lowest common denominator, the most shallow, most superficial and trivial experience."[९] ही समानता अतिशय उथळ, सामान्य आणि क्षुद्र स्वरूपाची असेल असा वेलेक-वॉरन यांचा आक्षेप आहे व तो बरोबर आहे. निरनिराळ्या सौंदर्यानुभवांना समान असलेला अनुभव म्हणजे निरनिराळ्या रूपवतींना समान असलेला हाडांचा सापळा.—पण रसिकाला हा सांगाडा नको असतो, त्याला चित्त हरण करणारे लावण्य हवे असते. या साऱ्या अडचणींतून सुटण्याचा मार्ग दाखविण्यासाठी वेलेक-वॉरननी काव्याची एक स्वतंत्रच व्याख्या दिली आहे : "A poem, we have to conclude, is not an individual

---

८. हे वाक्य लिहिताना, प्रो. मन्रो बीअर्डस्ले यांचे पुढील वाक्य माझ्या मनात आहे : "These presentations had something in common that differentiated them from other presentations." (Aesthetics, p. 55)

९. 'द थिअरी ऑव्ह् लिटरेचर,' पृष्ठ १३८ (हार्वेस्ट बुक आवृत्ती)

experience or a sum of experiences but only a potential cause of experiences." [१०] (कविता म्हणजे वैयक्तिक अनुभव नव्हे की या साऱ्या अनुभवांची बेरीजही नव्हे. कविता म्हणजे हे अनुभव निर्माण करणारी – या अनुभवांना कारण असणारी – संभाव्य शक्ती.) ही व्याख्या दिसायला मोठी आकर्षक दिसते. पण तिची रोकड किंमत (cash value) किती? या शक्तीचे दर्शन होणार कसे? तिचा साक्षात्कार घडणार कसा? वैयक्तिक अनुभवातूनच ना? ज्या प्रकरणी अस्तित्वापेक्षा प्रत्ययाचेच महत्त्व मोठे, तेथे अनुभवाच्या पलीकडे जाणाऱ्या कल्पनांची खरोखर काय किंमत?

लयाबाबत एक गोष्ट ध्यानात धरायला हवी. लय हे एक आकारिक (formal) तत्त्व आहे. त्याने कलाकृतीची महात्मता ठरत नाही. ती कलाकृतीत अंतर्भूत झालेल्या अनुभवाच्या माहात्म्याने ठरते. हे अनुभवाचे माहात्म्य कसे ठरते? तर तो अनुभव आपल्या अंगातील चैतन्याला, त्याचा मूलस्रोत जी ऊर्जा तिला, कितपत जाग आणतो –जीवनार्थाशी संबंधित नसलेली अशी विशुद्ध जाग कितपत आणतो – याने ठरते. पुष्कळ लोक, कलाकृतीत जीवनाचा कोणता प्रश्न ग्रथित झाला आहे त्याच्यावरून कलाकृतीची महात्मता ठरवितात. पण कोणता प्रश्न चैतन्याला किती जाग आणतो हा खरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. जन्म, मृत्यू, नियती यांसारखे प्रश्न आपले अंतरंग ढवळून काढतात. त्यांचा अनुभव आपल्या चैतन्यशक्तीला जाग आणतात. असे अनुभव ही कलाकृतीची खरी शक्ती असते. अखेरीस लय कोणत्या अनुभवाचा असतो हा प्रश्न असतो, कारण या अनुभवाचा केवलास्वाद चैतन्याला विशुद्ध जाग आणतो. लयाचे स्वरूप आकारिक असल्यामुळे तो सपक आणि तजेल अशा दोनही अनुभवांत समतोल असू शकेल, पण म्हणून हे दोन प्रकारचे अनुभव अंतर्भूत करणारी कलाकृती सारख्या तोलाची असेल असे नाही. असणारच नाही. अखेरीस अनुभवाचा कस – चैतन्याला विशुद्ध जाग आणण्याची त्याची शक्ती – हीच महत्त्वाची गोष्ट. अर्थात ही जाग केवलास्वादवृत्तीने आणलेली असल्यामुळे ती अंतर्मुखच असेल.

---

१०. कित्ता, पृष्ठ १३८

नऊ

मुलाखत

प्रा. हातकणंगलेकर यांनी घेतलेली श्री. प्रभाकर पाध्ये यांची मुलाखत

प्रश्न :— भारतीय विचारांची परंपरा कोणती आहे असे तुम्हाला वाटते ?

उत्तर :— भारताच्या प्राचीन वैचारिक परंपरेबद्दल मी काही उपयुक्त बोलू शकेन असे वाटत नाही. माझा तसा तितका अभ्यास नाही. शिवाय ही परंपरा बरीच संमिश्र होती. पण आधुनिक परंपरेबद्दल थोडेसे बोलता येईल असे वाटते.

ब्रिटिशांचे हिंदुस्थानात राज्यकर्ते म्हणून आगमन, त्यांच्याशी घडलेली आपली समक्षता, हिच्यामुळे मुख्यतः आपली आधुनिक परंपरा सुरू झाली. एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की आपली सांस्कृतिक परंपरा ब्रिटिशांच्या आगमनाच्या वेळी बरीच अवनत अवस्थेत होती. याच्या उलट ब्रिटिशांची सांस्कृतिक परंपरा विकसित स्तरावर होती. ती विकसनशीलही होती. ब्रिटिश राज्यकर्ते सरसकट सांस्कृतिक दृष्ट्या उच्च पातळीवर होते असे मला म्हणायचे नाही. त्यात क्लाईव्हसारखे लुटारूच खूप होते. पण एक गोष्ट लक्षात ठेवावी. हे राज्यकर्ते एका साहसी आशावादी दृष्टीने मुसमुसलेले होते. त्यावेळी किती ब्रिटिश तरुण साहसाच्या अज्ञात प्रदेशात पाऊल टाकून भारतात येत, आणि येथल्या हवामानाने हैराण होत, मृत्युमुखी पडत, आणि तरी नवनवीन कोवळी मुले हिंदुस्थानाकडे धाव घेत, हे पाहिले म्हणजे मन आश्चर्याने भरून जाते. ब्रिटनच्या उगवत्या आणि उसळत्या व्यापारी युगाचे आणि औद्योगिक युगाचे हे फळ होते. पण ही केवळ व्यापारी दृष्टी नव्हती, किंवा साम्राज्यसंपादनाची दृष्टी नव्हती. निदान सर्वांची नव्हती. भारतात येणारे अनेक कंपनी-नोकर सुसंस्कृत दृष्टीचे असत, तिकडे जे प्रबोधन-युग (एन्लायटनमेंट) सुरू झाले होते त्याने त्यांचे नेत्र विस्फारलेले असत. अर्थात हे १९ व्या शतकात विशेष प्रत्ययास आले.

हे लोक भारतात एका ध्येयदृष्टीने येत. येथील लोकांना आपल्याला काही तरी द्यायचे आहे, नवीन धर्म, नवीन संस्कृती, नवीन ज्ञान द्यायचे आहे, अशी मोठ-

मोठ्यांची दृष्टी असे. एतद्देशीयांना वृत्तपत्र-स्वातंत्र्य देण्यात किती तरी धोके आहेत असे प्रतिपादण्यात आल्यावर गव्हर्नर-जनरलपदी असलेला सर चार्टर्स मेटकाफ् म्हणाला, ' कोणताही धोका असो, एतद्देशीयांबाबतचे कर्तव्य आपण केलेच पाहिजे. ' हे कर्तव्य म्हणजे ज्ञानदान. भारतात इंग्रजी भाषा आणि इंग्रजी विद्या आणण्याचा परिणाम ब्रिटिश साम्राज्याच्या इतिश्रीत होईल असे उद्गार निघाले तेव्हा या धोरणाचा सूत्रधार मेकॉले म्हणाला, ' असे ज्या दिवशी होईल तो सुवर्णदिन ठरेल. ' हा मेकॉले म्हणजे मोठा द्रष्टा होता असे समजण्याचे कारण नाही. त्याला वाटत होते की बंगाली बाबूंनी पाश्चात्य विद्या अंगीकृत केली की ते सारे ख्रिश्चन होतील.

भारतीय परंपरेत काही अंगभूत शक्ती असेल याची त्यांना कल्पना नव्हती. पण सर्वांची अशी गोष्ट नव्हती. अनेक ब्रिटिश सनदी नोकरांनी एतद्देशीय भाषा, एतद्देशीय संस्कृती, एतद्देशीय रीतिरिवाज यांच्या अभ्यासाला वाहून घेतले. आपल्या प्राचीन संस्कृतीचा शोध आपल्यासाठी त्यांनी लावला असे म्हटले तरी चालेल. जोन्स, हंटर, विल्सन, वगैरे नावे येथे सहज आठवतील. भारतीय भाषांचा अभ्यास कँडी-ग्रीअर्सन प्रभृतींनी कसा केला, या भाषांचा शोध त्यांनी कसा केला, याची साक्ष त्यांचे शब्दकोश, त्यांची व्याकरणे, वगैरे देत असतात. ब्रिटिश सनदी नोकरांनी या देशाचा अभ्यास कसा केला याचा उत्तम पुरावा त्यांनी जे ' गॅझेटीअर्स ' तयार केले त्यावरून मिळतो. भारतीय परंपरा आणि इतिहास यांचाही शोध या गॅझेटीअर्समध्ये दिसतो.

असे एक मत आहे की आपल्या राज्यकारभाराला लागणारे कारकून आणि कनिष्ठ अधिकारी निर्माण करण्यासाठी ब्रिटिशांनी आधुनिक शिक्षण या देशात सुरू केले आणि फैलावले. यात काही तथ्य असेल. ब्रिटिश हे कोणी उपकार-धर्माने प्रेरित होऊन आलेले उदारधी नव्हते. तेही माणसेच होते. त्यांच्या प्रत्येक धोरणात साम्राज्यरक्षणाची दृष्टी प्रधान असेलच. नव्हे होतीच. पण तेथल्या प्रबोधनामुळे त्यांची दृष्टीच उंचावलेली असली पाहिजे. रवींदर कुमार यांनी असे दाखवून दिले आहे की महाराष्ट्रात नवी महसूलपद्धती तयार करताना निरनिराळ्या अधिकाऱ्यांची डोकी रिकार्डो प्रभृतींच्या सिद्धांतांनी अधिक भारलेली असत. कंपनी सरकारने आपले अधिकारी तयार करण्यासाठी तिकडे उच्च दर्जाच्या शिक्षणसंस्था उभारल्या होत्या. येथे विद्यापीठांत ज्या प्रोफेसरांची योजना ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी केली त्यांचा दर्जा पाहिला की ते केवळ कारकून तयार करण्यासाठी येथे धाडण्यात आले होते असे वाटत नाही. प्रो. वर्ड्स्वर्थ (कवी वर्ड्स्वर्थचे बंधू), प्रो. बेन, एड्विन अर्नोल्ड (' लाइट ऑव्ह एशिया'चे कर्ते), अगदी अलीकडचे प्रो. वोडहाउस (पी. जी. वोडहाउसचे बंधू), ही नावे या संदर्भात आठवतात. हे केवळ अध्ययनाच्या कार्यास वाहिलेले नसत. ते विद्येचे उपासक असत, ज्ञानाचे निःशेष भोक्ते असत. विद्याप्रेमी भारतीय विद्यार्थ्यांचा ते किती अभिमान बाळगीत! ते सारे

पाश्चात्त्य विद्येचेच पुरस्कर्ते असत असेही नाही. त्यांपैकी काही भारतीय विद्यांचेही समर्पित उपासक असत, आणि म्हणून या देशात पाश्चात्त्य विद्येच्या प्रसाराबरोबर भारतीय विद्यांचेही पुनरुज्जीवन झाले. ब्रिटिशांनी भारताची आर्थिक लूट केली हे तर खरेच आहे. आजचे आपले दारिद्र्य याची साक्ष देते. पण ब्रिटिशांमुळे आपली प्रबोधनाची परंपरा सुरू झाली आणि विकसित झाली हेही खरे.

प्रश्न : तुमच्या मते या परंपरेचे प्रवर्तक कोण ?

उत्तर : भारतीय प्रबोधनाचा विचार करताना राजा राममोहन रॉयपासूनच विचार करावा लागतो. जुन्या परंपरेत शिकलेला हा पुरुष आधुनिकतेचा किती सक्त प्रवर्तक बनला! त्यांनी नुसतीच इंग्रजी भाषेची मागणी केली असे नव्हे. त्यांनी आधुनिक शिक्षणाची मागणी केली. फ्रेंच राज्यक्रांतीची स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व या तत्त्वांचा मनःपूर्वक स्वीकार त्यांनी केला. पण त्यांनी पाश्चात्त्यांचे अंधानुकरण केले नाही. त्यांनी उपनिषदांचे तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक विद्या यांचा संगम साधण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी उपनिषदांची इंग्रजी भाषांतरे केली आणि अद्वैताच्या पायावर ब्राह्मो समाजाची स्थापना केली. स्वधर्माचा त्यांचा अभिमान इतका प्रखर की कलकत्त्याच्या बिशप मिडल्टनने त्यांना ख्रिश्चन व्हायला सांगितले तेव्हा ते अतिशय संतापले.

प्रबोधन-प्रवर्तनाचा महाराष्ट्रात पहिला मान लोकहितवादी यांना दिला पाहिजे. लोकहितवादी फार मोठे विदग्ध विद्वान होते असे नाही; निदान त्यांनी १८४८–४९ साली ‘ शतपत्रे ’ लिहिली तेव्हा ते नव्हते. त्यांची रांगडी भाषाशैली आणि ठोकळ विचार हे सांगतात. पण या विचारावर पाश्चात्त्य प्रबोधनाचे किती खोल संस्कार होते पाहा. जी विद्या दैनंदिन जीवनाला उपयोगी पडेल तीच अगोदर शिका. देशी उद्योगधंद्यांना वाचविण्यासाठी जाडीभरडी कापडे वापरावी लागली म्हणून काय चिंता आहे ? या देशात पार्लमेंट व्हायला हवे, न झाल्यास अमेरिकेत झाली तशी क्रांती होईल – हे त्यांचे त्या कालातले आणि त्या वयातले विचार पाहिले म्हणजे मन थक्क होते. पण विष्णुबोवा ब्रह्मचारी आणि महात्मा फुले यांचे विचार पाहिले म्हणजेही मन असेच थक्क होते. हे तिघेही विद्यापीठ-स्थापनेपूर्वीचे विचारवंत होते हे लक्षात ठेवायला हवे. विद्यापीठात शिकलेल्या विचारवंतांनी पुढे लोकहितवादीप्रभृतींनी सुरू केलेल्या प्रबोधनाला खूप संस्कारित आणि समृद्ध केले, पण मूळ ज्योत लोकहितवादींनी पेटवली. अर्थात ज्योतिबांचे एक वैशिष्ट्य ध्यानात ठेवले पाहिजे. ते विचारवीर होते तसे आचारवीरही होते. लोकहितवादी शतपत्रे लिहीत होते आणि विष्णुबोवा मिशनऱ्यांशी ‘ समुद्रकिनारी वादविवाद ’ करीत होते, तेव्हा ज्योतिबा कन्याशाळा, अस्पृश्यांसाठी हौद, अनाथ स्त्रियांसाठी आश्रम, वगैरे उद्योग सुरू करीत होते – त्यांच्या योजना आखीत होते.

प्रश्न : भारतातली ही विचारधारा पुरेशी व्हायटल, पुरेशी अंतःशक्तिधारी का वाटत नाही ?

उत्तर : हा तुम्ही फार चांगला प्रश्न विचारला. प्रबोधनाच्या प्रेरणेने अनेक नवविचार महाराष्ट्रात आले, पण त्यांत तसे तेज आढळत नाही – एखाद्या आंतरिक शक्तीने ते मुसमुसलेले वाटत नाही. याचे कारण मला दिसते ते असे की पाश्चात्य प्रबोधनाला, सांस्कृतिक पुनरुज्जीवन, धार्मिक क्रांती, विज्ञानाचा उदय आणि औद्योगिक विकास यांची जशी पार्श्वभूमी होती तशी भारतीय प्रबोधनाला नव्हती. प्रॉटेस्टंट क्रांती-सारखी प्रज्वलित धर्मक्रांती येथे झाली नाही. कलेच्या पुनरुज्जीवनाची काही कल्पनाही नव्हती. विज्ञानाचा प्रसार नव्हता. ब्रिटिशांनी विज्ञानाची विद्या उशिरा आणली. आणि तुरळक उद्योगधंदे सुरू झाले असले तरी ते परप्रेरित, परावलंबी आणि परहितबद्ध होते. व्यापार त्या मानाने अधिक होता, पण तो साम्राज्यवाद्यांच्या अर्थकारणाचा गुलाम होता. आपले प्रबोधन पाश्चात्त्य विद्येने प्रेरित झालेले उसने, पुस्तकी होते.

याचाच एक विलक्षण परिणाम झाला. आपल्या प्रबोधनाच्या प्रवर्तकांत एक आत्मसंदेह (आयडेण्टिटी क्रायसिस) निर्माण झाला. हे प्रबोधन-प्रवर्तक पाश्चात्त्य-विद्याविभावित असले तरी ते या भूमीचेच पुत्र होते. त्यांच्या डोक्यात आधुनिक विचार असले तरी अंतःकरणात भारतीय संस्कृती होती. एकच उदाहरण देतो. पुनर्विवाहाचे समर्थन करण्यासाठी ते बुद्धिवादाचा आधार घेत नसत, तर कोणत्या स्मृतीत पुनर्विवाहाला आधार मिळेल ते पाहत असत. ‘ शास्त्राधार ’ हा सुधारकांतसुद्धा तेव्हा मोठा परवलीचा शब्द बनला होता. अर्थात यांच्यात जुनी परंपरा आणि आधुनिक विचार यांतील संघर्षाचा ताण निर्माण झाला, आणि त्याचेच पर्यवसान आत्मसंदेहात झाले. आपण खरोखर कोण आहोत ? पाश्चात्त्य की भारतीय, हा प्रश्न, अभावितपणे का होईना, त्यांना छळू लागला. याचा परिणाम त्यांच्या आचारावर तर झालाच – त्यांची प्रायश्चित्ते पाहा – पण विचारांवरही झाला, आणि म्हणून ते पुरेसे आत्मप्रत्यययुक्त झाले नाहीत.

त्या मानाने आपले वाङ्मय आत्मप्रत्ययाने बरेच मुसमुसले. विचारवंत जे विचार मांडीत ते ते स्वतः किती आचरतात हे समाज पाहत असे. त्या मानाने साहित्यिकांचे वाङ्मय आणि त्यांचा व्यवहार याची सांगड घालण्याबद्दल आग्रह नसे. आणि याचे एक कारण होते. वाङ्मयीन प्रेरणा आणि व्यावहारिक प्रेरणा यांत जातीचा फरक असतो, आणि तो कलावंताला आणि रसिकाला अभावितपणेच उमजतो. म्हणून केशवसुतांनी जेव्हा ‘ तुतारी ’ फुंकली तेव्हा तिचे निनाद त्यांच्या प्रत्यक्ष जीवनात किती उमटले याची फिकीर कोणी केली नाही. (आजही कोणी करीत नाही.) यामुळे वाङ्मय निर्माण करताना आपले लेखक तसे मनाने काहीसे मुक्त असत.

आता असे विचारता येईल की, आपले वाङ्मय तितके तेजस्वी का उतरले नाही ?

केशवसुतांची तुलना कोणी शेली-कीट्सशी का करीत नाही ? याचे एक कारण म्हणजे आपल्या या आधुनिक वाङ्मयालासुद्धा परकीय वाङ्मयाची प्रेरणा होती. त्या आंग्ल वाङ्मयाला धर्मक्रांतीची, विज्ञानाची, पुनरुज्जीवनाची वगैरे जी पार्श्वभूमी होती ती आपल्या वाङ्मयाला नव्हती. आणखी एक महत्त्वाचे कारण असे की आपले वाङ्मय एका मर्यादित ब्राह्मणी परंपरेतच घोटाळत राहिले. या भूमीशी संलग्न असलेल्या शेतकऱ्यांनी, हरिजनांनी वगैरे लिखाण केले असते, तर त्यांनी आपल्या भाषेचा आणि रांगडी परंपरेचा एक नवाच जोम आपल्या वाङ्मयात आणला असता. अमेरिकन वाङ्मयात निग्रो लेखकांनी तो आणला. आज आपल्या दलित वाङ्मयात तो दिसत आहे.

प्रश्न : या संदर्भात दोन प्रश्न विचारतो. दलित वाङ्मयाची अशी स्तुती तुम्ही करता, पण दलित वाङ्मयाला अभिप्रेत असलेली सामाजिक बांधिलकी तुम्ही मान्य करीत नाही हे कसे ?

उत्तर : हे पाहा – मी लेखकाची बांधिलकी मान्य करतो. लेखकाने प्रामाणिकपणे जे भावले असेल ते सारा धोका पत्करून व्यक्त करावे हे मी मानतो. पण सामाजिक बांधिलकी म्हटली की प्रश्न गुंतागुंतीचा बनतो. सामाजिक बांधिलकीकडे भावनिक दृष्टीने, समाजाशी असलेल्या तुमच्या नात्याच्या आत्मप्रत्यययुक्त भावनेने, तुम्ही पाहू शकता. हा मग तुमच्या व्यक्तित्वाचा एक भाग बनतो, आणि तो वाङ्मयाला उपकारक ठरतो. पण सामाजिक बांधिलकीच्या नावाने काही विचार उभारले जातात, काही संदेश दिले जातात, आणि ते सामाजिक बांधिलकीच्या वाङ्मयातून प्रकट व्हावे अशी अपेक्षा केली जाते. आता वाङ्मय ही एक साक्षात्कारी निर्मिती असते. त्यात लेखकाचे व्यक्तित्व सर्वप्रथम गुंतलेले असते. या लेखकाला हे विचार किंवा हे संदेश भावलेच पाहिजेत, किंवा यापलीकडच्या जीवनाकडे त्याने पाठ फिरविली पाहिजे, हे म्हणणे वाङ्मयालाच मारक आहे. म्हणून मी म्हणतो, वाङ्मयात सामाजिक बांधिलकी असो वा नसो, त्याचे मूल्यमापन आम्ही वाङ्मयीन, कलात्मक प्रत्ययाच्या दृष्टीनेच करणार. तुमचे निकष आम्ही मानणार नाही असे काही दलित लेखक म्हणतात; पण हे काही आम्ही काढलेले निकष नाहीत, ते प्राचीन कालापासून अभिजात वाङ्मयाने आत्मसात केलेले निकष आहेत. बरे, तुमचा दुसरा प्रश्न कोणता ?

प्रश्न : ब्राह्मणशाहीबद्दलची तुमची मते इतकी आग्रही का ?

उत्तर : हे पाहा. मी ब्राह्मण आहे, आणि याचा मला अभिमान आहे. विद्येची उपासना हा ब्राह्मणांचा धर्म आहे, आणि तो जे पाळतात त्यांचा मला अभिमान आहे. पण आमच्या वर्णव्यवस्थेमुळे या ब्राह्मणी धर्मातही विकृती शिरली. जातिभेदाने आमची

संस्कृतीच पोखरली. दुसरे असे की, अनेक ब्राह्मणांना लाचारीची दीक्षा मिळाली. सर्वच ब्राह्मण काही विद्वान होऊ शकत नसत. मग अविद्वान ब्राह्मणांनी यजमानांपुढे लाचारी पत्करली. या लाचारीचा मला तिटकारा आहे. मी भिक्षुकांच्या कुळात जन्मलेला असल्यामुळे ही लाचारी मी लहानपणी खूप पाहिली आहे. दुसरे असे की, या देशातला ब्राह्मण हा आपोआपच अहंकारी बनतो. अहंकाराचे बाळकडूच त्याला मिळालेले असते. तो इतर जातींच्या लोकांकडे तुच्छतेने पाहू लागतो. त्यातच महाराष्ट्रात ब्राह्मण राज्यकर्ते बनले, आणि ब्राह्मणांच्या, विशेषतः चित्पावनांच्या, अहंकाराला पारावार उरला नाही. या पेशव्यांच्या काळात महाराष्ट्राची विद्या, कला, व्यापार, उदीम, कृषी, यांचा काही विकास झाला अशी साक्ष नाही. इतर जातीजमातींवर कुरघोडी करणे हाच ब्राह्मणांचा उद्योग बनला. पेशव्यांचा इतिहास वाचताना मन खरोखर खंतावते.

पण महाराष्ट्राच्या प्रबोधनात ब्राह्मणांनी जे कार्य केले त्याचा मला अभिमान वाटतो. उदारमतवाद, समाजवाद, साम्यवाद इत्यादी विचार आणण्यात ब्राह्मण अभ्यासकांनी फार मोठे कार्य केले यात शंकाच नाही. पण लोकमान्य टिळकानंतर ब्राह्मणी विचार या महाराष्ट्रात किती जोमाने उफाळले! मग इतर जातीजमातींना न्याय होतो की अन्याय याची पर्वा उरली नाही. आणि अर्थात प्रबोधनाचे नेतृत्व हा हा म्हणता महाराष्ट्राकडून इतरत्र गेले. सर्वसाधारण ब्राह्मणवर्ग प्रतिगामी विचार उराशी धरून असल्याचे दिसू लागले. प्रबोधनाची पिछेहाट होऊ लागली. शिवाय ब्राह्मणांना सत्तेची चटक लागली. ही फार भयंकर गोष्ट आहे.

प्रश्न : प्रबोधनाचे भवितव्य तुम्हाला कसे वाटते ?

उत्तर : भारतीय प्रबोधनाला आता फारसे भवितव्य उरले आहे असे मला वाटत नाही. निदान तशी भीती वाटते. आणि याचे मुख्य कारण असे की प्रबोधनाची जी मूलतत्त्वे होती त्यांचा आता लोप होत चालला आहे असे दिसते. प्रबोधनाची मूलतत्त्वे म्हणजे उदारमतवाद, लोकशाही, समता आणि विवेकनिष्ठा. नेहरू या मूलतत्त्वांना मानणारे होते. ते अर्थात सत्ताधारी होते. सत्तेमुळे येणारी अनेक खेकटी त्यांना सांभाळावी लागत. पण शक्य तो त्यांनी आपल्या उदारमतवादी सदसद्विवेकाशी तडजोड केली नाही. तेव्हाही राजकारणात भ्रष्टाचार होता, जातीयवाद होता. नेहरूंना तो नेहमीच आवरता आला असे नाही. आपल्या ध्येयवादाच्या आवेगात पुष्कळदा त्यांचे त्याकडे दुर्लक्ष्यच झाले. पण हा एक अपवाद अशीच त्यांची भावना असावी. प्रबोधनाच्या मूलतत्त्वांचा त्याग त्यांनी केला नाही. पण नेहरूनंतर, विशेषतः इंदिरा गांधींच्या आगमनानंतर, जी राजनीती या देशात फैलावली व अजूनही फैलावत आहे तिचे या प्रबोधनाशी काही सोयरसुतक दिसत नाही. सत्तावादाचा निःसंकोच (निर्लज्ज) स्वीकार या राज-

नीतीने केलेला आहे, आणि सत्तेसाठी जातिसंस्था, काळा पैसा, खोटेपणा, कपटकारस्थाने, इत्यादींचा उपयोग करण्याची या राजनीतीची भरपूर तयारी दिसते. इंदिरा गांधी तर या राजनीतीच्या वस्तादच आहेत, पण जनता पक्षही काही निराळे करीत आहे असे वाटत नाही. सत्तावादाने प्रबोधनाच्या प्रेरणा पार वशात टाकल्या आहेत. आपला बुद्धिजीवी आणि बुद्धिवादी वर्ग – या वर्गाचा असा अधःपात झाला आहे असे वाटत नाही. पण या बुद्धिवादी वर्गात तंत्रवाद्यांचे प्राबल्य जसे वाढेल तसे काय होईल सांगता येत नाही. पाश्चात्त्य तंत्रज्ञान आणि आपले तंत्रज्ञान यात एक फरक आहे. पाश्चात्त्य राष्ट्रात विज्ञान आणि वैज्ञानिक विचार यांचा बराच विकास झाल्यानंतर, विज्ञानाची आणि तत्संलग्न तत्त्वज्ञानाची एक परंपरा निर्माण झाल्यानंतर, तंत्रज्ञानास माहात्म्य चढले. आपले विज्ञान आणि आपले तंत्रज्ञान या भूमीत, या भूमीच्या अस्मितेत, उगम पावलेले नाही. ते पाश्चात्त्यांकडून उसने आणलेले आहे, आणि या उसनवारीची चिन्हे अद्याप नष्ट झालेली नाहीत. अशी आशा करू या की भारतीय वैज्ञानिक आपले तत्त्वज्ञान व आपली परंपरा निर्माण करतील. पण आज तरी लक्षणे अशी दिसताहेत की विज्ञानाची सारी तांत्रिक शक्ती घ्यायची आणि तिची आपल्या परंपरागत प्रतिगामी संस्थांशी युती साधायची. ही प्रवृत्ती प्रबल झाली तर आपल्या बुद्धिवाद्यांची साथही सत्तावादी राजनीतीला मिळेल. आपले सनदी नोकर सत्तावादी राजकारणाचे गुलाम जसे आणीबाणीत झाले तसे बुद्धिवादी विद्वान व वैज्ञानिक होतील की काय अशी भीती वाटते. अशा परिस्थितीत प्रबोधनाच्या भवितव्याची आशावादी स्वप्ने कशी उभवावी ?

प्रश्न : प्रबोधनाच्या प्रेरणांचा महात्मा गांधी आणि कार्ल मार्क्स यांच्या तत्त्वज्ञानाशी मेळ जमतो काय ?

उत्तर : हा प्रश्न जरा गुंतागुंतीचा आहे. भारतीय प्रबोधनाचे तत्त्वज्ञान हे व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञान आहे. गांधींचे तत्त्वज्ञानही व्यक्तिवादीच आहे. मात्र ते अध्यात्मवादी आहे. प्रत्येकाच्या अंतःकरणात परमेश्वर आहे असे गांधी मानीत. प्रत्येकात आत्म्याचा अंश आहे या वेदान्ती तत्त्वज्ञानाचाच हा अनुवाद होय. आता ज्या अर्थी प्रत्येकाच्या अंतःकरणात परमेश्वर आहे त्याअर्थी प्रत्येक जण महत्त्वपूर्ण आहे. हेच प्रबोधनाचे तत्त्व आहे. प्रत्येक मनुष्यात विवेकबुद्धी आहे, म्हणून तो महत्त्वाचा आहे, असे प्रबोधन सांगते. मॅन इज बॉर्न फ्री (व्यक्ती जन्मतःच स्वतंत्र असते) या वाक्याला प्रत्येकाच्या विवेकशक्तीचा आधार आहे. स्वराज्य हा माझा (माणूस म्हणून) जन्मसिद्ध हक्क आहे, असे लो. टिळक म्हणाले तेव्हा त्यांच्या उक्तीला भारतीय अध्यात्माचा आधार होता. टिळक ज्या अर्थाने व्यक्तिवादी त्या अर्थानेच गांधीही व्यक्तिवादी.

कार्ल मार्क्स हा एका अर्थाने पाश्चात्त्य प्रबोधनाचेच अपत्य होता. माणूस हा शिक्षणाने आणि सामाजिक परिस्थितीच्या सुधारणेने पूर्ण विकसित होऊ शकेल अशी पाश्चात्त्य प्रबोधनाची श्रद्धा होती. मानवाच्या विकसनाची, परिपूर्णतेची कल्पना मार्क्सने मूलतः हेगेलकडून घेतली असली तरी तिला त्याने भौतिक बैठक दिली. मार्क्स विवेकवादाची भाषा फारशी बोलला नाही, पण विवेकवादाची बैठक भौतिकच होती. कम्युनिस्ट समाजाची स्थापना अपरिहार्य आहे आणि या समाजरचनेत मानव पूर्णत्वास पोचेल अशी मार्क्सची श्रद्धा होती. हा एक प्रकारे प्रबोधनाचाच अनुवाद होता. मौज अशी की, या दोनही तत्त्वज्ञानांनी अशा रीतीने पाश्चात्त्य देशात प्रचलित असलेल्या ख्रिश्चन ' रिडेम्पशन 'च्या कल्पनेचाच अनुवाद केला. मानवाचे पतन झाले असले तरी एक दिवस त्याला आपले मूळ दैवी स्वरूप प्राप्त होईल या ख्रिश्चन श्रद्धेचेच हे अनुवाद होते.

तत्त्वज्ञानाची सांगड एखाद्या मानवसमूहाच्या ऐहिक परिस्थितीशी घातली की त्याचे रूप अकल्पित रीतीने पालटते. अद्वैत तत्त्वज्ञान, टिळक आणि गांधी यांच्या हातात असेच पालटले, आणि प्रबोधनाचे तत्त्वज्ञान मार्क्सच्या हातात अगदी वेगळे रूप धारण करून आकारास आले. तरी मूळच्या प्रेरणा (बदलती रूपे धारण करून का होईना) शिल्लकच राहतात.

प्रश्न : तुमच्यावर कोणत्या पाश्चात्त्य विचारवंतांचा प्रभाव पडला ?

उत्तर : कॉलेजात असताना शॉ आणि वेल्स यांचा फार प्रभाव पडला. लवकरच मार्क्सने वेड लावले. मार्क्सच्या विचारसरणीतले कच्चे दुवे मॅक्स ईस्टमन आणि सिडने हूक यांच्या वाचनाने ध्यानात आले. लवकरच बर्ट्रांड रसेलनी चित्त व्यापून टाकले. मार्क्स आणि रसेल यांचा प्रभाव अजूनही जाणवतो. माझे डोके मार्क्सशी टक्कर घेत असते तर अंतःकरण रसेलच्या प्रबुद्ध उदारमतवादाला हुंकार देत असते. मार्क्सच्या संदर्भात ईस्टमन वाचला, पण त्यानेच कलेच्या स्वायत्ततेचे (कांटपासून चालत आलेले) तत्त्व मनावर पक्के बिंबविले. अलिकडच्या काळात मायकेल पोलान्यी, आर्थर कोऽस्लर, डब्ल्यू. एच. थॉर्प, जॉन प्लॅमेनात्स, जेरोम ब्रूनर, कोलाकोव्हस्की, जे. ब्रोनोव्स्की यांच्या लेखनाने मी प्रभावित झालेला आहे. पण अगदी खरे सांगायचे म्हणजे कोणत्याही एका विचारवंताने माझ्या बुद्धीचा कबजा घेतला आहे असे म्हणता येणार नाही. त्यातली खरी गोष्ट अशी आहे एखाद्या लेखकाचा साक्षेपाने अभ्यास करण्याची शिस्त माझ्या डोक्याला लागलेलीच नाही. शिवाय माझे वाचन फार, फार परिमित आहे.

प्रश्न : सौंदर्यशास्त्रात तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र यांची कसकशी मदत तुम्हाला झालेली आहे ?

उत्तर : पुष्कळांची अशी समजूत आहे की माझी सौंदर्यशास्त्रीय धारणा ही मुख्यतः मानसशास्त्रीय आहे. पण कलेच्या स्वायत्ततेचे माझे ' ए प्रायोराय् ' प्रमेय पूर्णतः तात्त्विक आहे. केवलास्वादवृत्ती धारण केल्याखेरीज कलात्मक अनुभव येणारच नाही हे प्रमेय तात्त्विक आहे. अर्थात मानसशास्त्रीय विचारांचा त्याला पाठिंबा आहे. अनुभवाचा त्याला आधार आहे. तत्त्वज्ञान सुद्धा अखेरीस अनुभवावर आधारलेले असते. अनुभवाला जे संकल्पनात्मक अंग असते त्याचा विशुद्ध आधार पकडून ते चालते, एवढेच त्याचे वैशिष्ट्य. खरे तर ज्याला आपण वैज्ञानिक पद्धती म्हणतो तिलाही तात्त्विक आधारच असतो. वस्तुस्थितीचे निरीक्षण करून आपण काही अभ्युपगम (हायपोथिसिस) बनवितो, त्याच्या तार्किक स्वरूपावरून काही तार्किक निष्कर्ष काढतो आणि ते वस्तुस्थितीशी जुळले तर अभ्युपगम पक्का करतो. यात एक गृहीततत्त्व असते. ते असे : वस्तुस्थिती काही नियमांप्रमाणे चालत असते. ही तत्त्वज्ञानी भूमिकाच होय. तेव्हा तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र असा वाद निर्माण करून जे सौंदर्यशास्त्राचा प्रपंच करतात ते घोटाळ्याला निमंत्रण देत असतात. वस्तुस्थिती अशी आहे की, विज्ञान अनुभवाला तात्त्विक आधार शोधीत असते, तर तत्त्वज्ञान अखेरीस अनुभवाचा आधार घेते. सौंदर्यशास्त्रात जे निष्कर्ष आम्ही काढतो त्यांना आधार मिळाला नाही तर ते क्षणात कोलमडून पडतील. मला माझ्या सौंदर्यशास्त्रीय संशोधनात मानसशास्त्राचा खूपच उपयोग झाला. मी माझा प्रतिभेचा सिद्धांत काढला तो बोधनाप्रक्रियेच्या प्रकृतीवरून काढला. बोधनेच्या प्रक्रियेत प्रतिमा आणि संकल्पना यांची युती झाल्याखेरीज पुढले पाऊल टाकता येत नाही. मग मी एक साधा प्रश्न विचारला. ही युती घडवून आणणारी मानसिक शक्ती कोणती ? आणखी एक प्रश्न विचारलाः बोधनेची शक्ती निर्माणच का झाली ? या या प्रश्नाचे उत्तर असे मिळाले की निसर्गाचा अंश आत्मसात करण्यासाठी त्याचे स्वरूप कळायला हवे; या गरजेतून बोधनेचा प्रादुर्भाव झाला. यातून बोधनेची प्रतिमा-संकल्पना-भावना-इच्छा-कृती अशी साखळी मिळाली आणि मी प्रश्न केलाः या साखळीचे दुवे जोडणारी मनःशक्ती कोणती ? हे प्रश्न मनात उद्भूत झाल्यानंतर ' प्रतिभा ' हे उत्तर मिळण्यास वेळ लागला नाही. मी असा विचार करतो. हा विचार मानसशास्त्रीय की तत्त्वज्ञानीय हे तुम्हीच ठरवावे. एकाच गोष्टीचा उल्लेख करतो. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा सर्वश्रेष्ठ पुरुष काण्ट, त्याच्यावर सुद्धा तो मानसशास्त्र करीत असल्याचा आरोप आला होता, तेथे माझ्यासारख्या मुरख्याचे काय ?

प्रश्न : सौंदर्यशास्त्रातील सत्ये किती प्रमाणात भाषेवर अधिष्ठित असतात ?

उत्तर : भाषेवर अधिष्ठित म्हणजे नक्की काय हे मला कळत नाही. भाषा ही अनुभवाची देवघेव करण्यासाठी, अनुभव व्यक्त करण्यासाठी, अस्तित्वात आली. कलेचा

पाया अनुभव असतो. कलाकृती अनुभवाचा आत्मा खुलवीत असते, व त्याला आकार देत असते. आता भाषा हा मानवाचा दुसरा स्वभाव झाला आहे हे खरे. पण भाषेचे मूल स्वरूप विसरता कामा नये. आपण बोलताना, आपल्या अनुभवाचे निवेदन करीत असताना, भाषा वापरतो, पण त्याचबरोबर हावभावही करतो. याचाच अर्थ भाषेने अनुभावाचे पुरे संक्रमण होत असल्याचे आपल्या अंतरात्म्याला पटत नाही. आता भाषा आपल्या जीवनात खूप भिनली आहे, आणि म्हणून ती आपल्या अनुभवावर संस्कार करीत असते. म्हणजे भाषेच्या साहाय्याने अनुभव संस्कारित होऊ शकतो. हा संस्कार अनुभव येतानाही होतो आणि त्याची देवघेव करतानाही होतो. म्हणजे भाषा एखाद्या अनुभवाचे रूप थोडेबहुत विकसित करू शकते. पण याचा अर्थ ती अनुभव निर्माण करू शकते असे नाही. अनुभवनिर्मितीत प्रतिमा, संकल्पना, भावना यांचेच प्राबल्य असते.

आता भाषा हे वाङ्मयाचे साधन असते. पण त्याचे सर्वस्व अनुभवच असते. या अनुभवाचा आत्मा पकडताना भाषा त्याच्यावर काही संस्कार करील, अनुभवाला व्यक्तता देताना ती त्याचे रूप काही थोडे बदलील, संस्कारित करील, समृद्ध करील. हे करीत असताना संचित अनुभवाला पाचारण करून अनुभवाचे (प्रतिभेच्या साहाय्याने) नवनवे रूपबंधही तयार करील. हे होत असताना लेखकाची सर्जनशीलता कार्यान्वित होईल. भाषेमुळे या कार्याला गती मिळेल, कारण शब्दात अनुभवाचे अनेक संस्कार जागृत करण्याचे सामर्थ्य असते. पण अखेरीस अनुभवाची ही नवनिर्मिती, प्रतिभेच्या, जुने अनुभव जागृत करून, त्यांचे तुकडे पाडून, त्यांची नवी रूपे, नवे रूपबंध, निर्माण करणाऱ्या शक्तीमुळे शक्य होते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. अखेरीस भाषा हे साधन आहे हे सत्य विसरता कामा नये.

प्रश्न : सौंदर्यशास्त्रातून अलौकिकतावाद हद्दपार करता येईल का ?

उत्तर : मला नाही वाटत. कारण सौंदर्याचा जन्मच अलौकिकतेत असतो. अलौकिक म्हणजे पारमार्थिक नव्हे. व्यवहारातीत. आपला जीवनव्यवहार आपल्या जीवनतृष्णेशी निगडित असतो. आपल्याला जगायचे असते, त्यासाठी निसर्गाचे अंश आत्मसात करायचे असतात, ते योग्य रीतीने आत्मसात व्हावेत म्हणून त्यांचा अनुभव घ्यावा लागतो, या अनुभवाचा अर्थ लावावा लागतो. पण अनुभवसंपादनाच्या या प्रपंचातच आपला आत्मा जन्माला येतो, व या आत्म्याशी आपले नाते जुळते. हे नाते साक्षात्कारी (intuitive) असते. म्हणजे संवेदनशक्ती आणि संकल्पनाशक्ती यांच्या मध्यस्थीची गरज या नात्याला लागत नाही. हे जे आपले आपल्याशीच अगदी विश्रब्ध असे नाते, आपले आपल्याशीच खास आपले असे संबंध जुळतात, ज्यातले अनेक अबोध, अर्धबोध असतात. आपला आपल्याशीच जो संवाद चालू असतो — हा जो आपला आंतरिक

विश्रब्ध व्यवहार चालू असतो त्यातून सौंदर्य जन्मते. आपल्या अनुभवाला आपला आत्मा भिडल्याखेरीज कलेचा जन्म होतच नाही. हा आंतरिक व्यवहार आपल्या नेहमीच्या जीवनव्यवहारापासून प्रकृतीनेच वेगळा असतो. म्हणून त्याला अलौकिक म्हटले आहे. सौंदर्याचा जन्मच असा अलौकिक असल्याने सौंदर्यशास्त्रातून अलौकिकतावादाला हद्दपार करता येणार नाही. पण अलौकिक म्हणजे इहलोकापलीकडील असे काही नव्हे. ऐहिकच, पण एका विशिष्ट प्रकृतीचे. म्हणून मी ' लौकिक-अलौकिक ' याऐवजी ' व्यावहारिक-व्यवहारातीत ' असा शब्दप्रयोग पसंत करतो.

प्रश्न : भारतासारख्या विकसनशील आणि प्रचंड लोकसंख्येच्या देशात विचारवंताचे कार्य कोणते असेल असे वाटते.

उत्तर : प्रश्न फार अवघड आहे. कारण तरुण पिढीची मूल्ये फार झपाट्याने बदलत आहेत. एक काळ असा होता की विचारवंताला या देशात फार महत्त्व होते. एक प्रकारे हा ब्राह्मणी संस्कृतीचा परिणाम होता. बरेच ब्राह्मण अंतःकरणपूर्वक विद्येची आराधना करीत, आणि इतरांना त्याचे फार कौतुक वाटे. विचारवंतांनी या देशात मोठमोठी दर्शने निर्माण केली. मात्र त्यांनी या देशात मोठ्या क्रांत्या केल्या असे वाटत नाही. ते कार्य विचारात–अध्ययनात गुंतून न पडलेल्या ब्राह्मणेतर व्यक्तींनीच केले. पण विचारवंतांनी विचार आणि कलावंतांनी वाङ्मय यांचा मोठा प्रपंच केला यात शंकाच नाही. पण विचारवंताचाही काही एक धर्म असतो. अध्ययनावर अव्यभिचारी निष्ठा आणि अध्ययनाचे पावित्र्य यांचे आदेश हा धर्म देतो. विचारवंतांनी साधारणपणे हा धर्म पाळला म्हणून त्यांना मान मिळाला.

पण आता मूल्ये बदलत आहेत. विचारांचे केवळ विचारासाठी महत्त्व कितपत मानले जाणार हा प्रश्न आहे. विचाराची प्रत्यक्ष जीवनाला उपयुक्तता किती हा प्रश्न उपस्थित होणार. अभ्यास परीक्षा पास होण्यासाठी होणार. विद्येची केंद्रे राजकारणाचे अड्डे बनणार. असे झाले तर विचारवंतांचे अवमूल्यन होणारच.

विचारवंतांनी किंवा प्राध्यापकांनी उत्तम पगाराची अपेक्षा केली तर नव्या युगाला ते धरूनच होईल. पाश्चात्त्य देशात हे झालेच आहे. पण विचारवंताचे जीवन सुखी झाले म्हणून ते ऐषआरामी बनता कामा नये. विचारवंतांचा, अध्ययनाचा अगर चिंतनाचा नाद तुटता कामा नये. अमेरिकन विद्यापीठात अगर संशोधन – क्षेत्रात तसा तो तुटलेला दिसत नाही.

अखेरीस एक आशा वाटते. विचार हा मानवाचा धर्म आहे. मानवी संस्कृती विद्येशी प्रतारणा करू शकत नाही. हीच एक मोठी आशा आहे. याच प्रेरणेने भारतीय

विचारवंत आणि वैज्ञानिक मोठमोठे शोध लावू लागले आहेत – आणि अखेरीस त्यांचे कार्य त्यांना प्रतिष्ठा मिळवून देईल.

आणखी एक गोष्ट आहे. भारताने आधुनिकतेचा स्वीकार केला आहे. आधुनिकतेच्या शर्यतीत टिकायचे असेल तर विद्येची उपासना करायलाच हवी. जीवन जितके जितके यंत्राधिष्ठित होईल तितकी तितकी ज्ञानाची उपासना महत्त्वाची ठरेल. ही उपासना करणारे वैज्ञानिक प्रबोधनाची लोकसत्तादी मूल्ये कितपत मानतील मला माहीत नाही. पण अखेरीस विचार स्वातंत्र्याच्या वातावरणातच वाढतो हे सत्य आपला प्रभाव पाडील अशी आशा करू या.

प्रश्न : तुमची विचारांची पद्धती कशी असते ?

उत्तर : खरे सांगू ? मी तसा विदग्ध विचारवंत नव्हे, दिवसेनदिवस एखाद्या विषयाचे संशोधन अगर अध्ययन करीत राहणे ही य. दि. फडके अगर रा. भा. पाटणकर यांची शक्ती मजपाशी नाही. विचारांच्या विश्वात मी रमतो, पण एखाद्याच विषयाच्या विश्वात वर्षानुवर्षे स्वतःला बांधून घेणे मला जमत नाही. एका विख्यात विचारवंताचे शब्द उसने घेऊन मी म्हणेन की, एका अर्थाने मी उत्स्फूर्त विचारवंत आहे. एकच एक विषय कुटीत राहणे मला जमत नाही.

प्रश्न : तुमच्या यानंतरच्या लेखनाच्या दिशा कोणत्या असतील ?

उत्तर : आता माझा वाचन-लेखनाचा वेग बराच मंदावला आहे. पूर्वीसारखे श्रम होत नाहीत. ही उणीव मी तूर्त मार्क्सवर लिहीत असताना फार जाणवते.

प्रश्न : मार्क्सवर तुम्ही काय लिहीत आहात ?

उत्तर : मार्क्सच्या मानव–विचारावर मी लिहीत आहे. मानवी जीवनाचे जे तत्त्वज्ञान मार्क्सने मांडले आहे त्याचा विचार मी करीत आहे. मार्क्सचा क्रांतिवाद अगर त्यातून निर्माण झालेले राजकारण याचा विचार मी करणार नाही. किंबहुना मार्क्सचा क्रांतिवाद हा त्याच्या विचारांचा कच्चा दुवा होता असे मला वाटते. आज कम्युनिस्ट राष्ट्रात जे राजकारण अगर अर्थकारण चालते अगर देशोदेशीच्या कम्युनिस्ट पक्षांचे जे राजकारण चालते ती मार्क्सवादाची एक चक्क विकृती आहे. त्यात मला रस नाही. पण मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानात बुद्धीला आव्हान देण्याची फार मोठी ताकद आहे. हे आव्हान मला कितपत पेलते ते मी पाहत आहे. अखेरीस माझे वैचारिक कार्य मी उत्तर वयात, म्हणजे पन्नाशी उलटून गेल्यावर, खरेखुरे सुरू केले. त्याला विद्यालयीन अभ्यासाची तशी पार्श्वभूमीही नाही. या उणिवांचे आघात माझ्या लेखनावर जाणत्यांना आढळत

असतीलच, पण विचारांची ऊर्मी याची क्षिती बाळगीत नाही. यातच माझ्या वैचारिक लेखनाचा उगम आहे. ही वैचारिक ऊर्मी मला कितपत तारील हे मी कोण सांगणार ? माझे वाचक ते ठरवितील. मी आपला प्रयत्न करीत असतो.

प्रश्न : मार्क्सनंतर तुम्ही कशावर लिहिण्याचा विचार करीत आहात ?

उत्तर : 'मार्क्सनंतरचा मार्क्स'—असे काही लिहावे असे वाटते. मार्क्सनंतर मार्क्सच्या विचारांना, एंगल्स, लेनिन, ट्रॉट्स्की, स्टालीन, माओ, चे गुवारा, ग्राम्स्ची, लुकाक्स, मार्क्यूज, वगैरेंनी जी कलाटणी दिली तिचा विचार करावा असे वाटते. पण मार्क्सचे पुस्तक पुरे होईल तोवर मार्क्सवादाचा पुरा कंटाळा आला असण्याचा संभव आहे. 'प्रतिभे'च्या सिद्धांतावर अधिक विचार करावा असेही केव्हा केव्हा वाटते. एक कादंबरीही डोक्यात आहे. पण कदाचित् आपल्या हातून काहीच होणार नाही, या वास्तवाशी तडजोड करण्याच्या मनःस्थितीला सामोरे जाण्याचीही तयारी ठेवली पाहिजे. एक गोष्ट तुम्हाला सांगतो. आपण कालबाह्य झालो आहोत याचा चटका बसण्यापूर्वी ती उमज माणसाला येण्यात एक मोठी शक्ती असते. साफल्य असते. पण ते साफल्य लाभतेच अशी खात्री नाही.

REFBK-0023482

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
२९२२४
२३४८२
निबंध
संदर्भ शाखा (स्थळ प्रत)